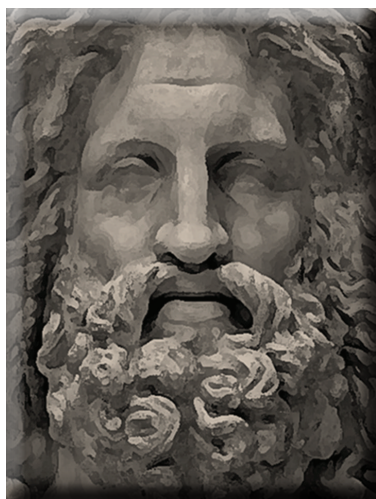


ROBERT SUSKI

JOWISZ, JAHWE I JEZUS



RELIGIE
W HISTORIA AUGUSTA

GLOBAL SCIENTIFIC FOUNDATION

PARNASSUS
Seria naukowa

PARNASSUS

Seria naukowa pod redakcją
dr. Macieja Staniszewskiego

1. Marek Węcowski, *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII wiek p.n.e.)*
2. Krystyna Stebnicka, *Tożsamość diaspory. Żydzi w Azji Mniejszej okresu Cesarstwa*
3. Aleksander Wolicki, *Symmachia spartańska w VI–V wieku p.n.e.*
4. Robert Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku, czyli jak poznać przyszłość i nie utracić zbawienia*
5. Lech Trzcionkowski, *Bios – thanatos – bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*
6. Paweł Janiszewski, *Panthera – ojciec Jezusa. Geneza idei, antyczne przekazy, późniejsze polemiki*
7. Katarzyna Pietruczuk, *Dzieje tekstu Ajschylosa, Sofoklesa i Eurypidesa między Atenami i Aleksandrią*
8. Robert Suski, *Jowisz, Jahwe i Jezus. Religie w Historia Augusta*
9. Paweł Janiszewski, *Afrodyta Urania. Fizyczne, mistyczne i teurgiczne teofanie Niebiańskiej Bogini w czasach późnego antyku (relacje i asocjacje)*
10. Emilia Twarowska-Antczak, *Od lex Iulia municipalis do flawijskich leges municipales. Rozwój rzymskiej administracji municypalnej w okresie od Juliusza Cezara do Domicjana*
11. Stanisław Adamiak, *Deo laudes. Historia sporu donatystycznego*
12. Dominika Lewandowska, *Androgyn czy hermafrodyta? Studium nad hermafrodytyzmem w źródłach antycznych*

ROBERT SUSKI

JOWISZ, JAHWE I JEZUS

RELIGIE W *HISTORIA AUGUSTA*

Global Scientific Foundation 2020

Recenzja naukowa
prof. dr hab. Ewa Wipszycka-Bravo

Redakcja
Ida Radziejowska

Korekta
Halina Stykowska

Indeks
Elżbieta Sroczyńska

Skład i łamanie
PanDawer, www.pandawer.pl

Projekt okładki
Michał Baranowski

ISBN: 978-83-957817-2-8

Wydanie II.

Wydanie I w wersji papierowej ukazało się nakładem Wydawnictwa Naukowego Sub Lupa.

Kopia bezpłatna. Użycie niekomercyjne. Bez utworów zależnych.



Niniejsza publikacja została wydana w ramach projektu „Pozyskiwanie i publikacja na zasadach wolnego dostępu prac naukowych” realizowanego przez Global Scientific Foundation

Jeśli chcesz się przyczynić do udostępniania kolejnych publikacji, wesprzyj ten projekt poprzez wpłatę na konto Fundacji: Nest Bank 21 1870 1045 2078 1066 3786 0001

© Copyright 2020 by Robert Suski
© Copyright 2020 by Global Scientific Foundation

Global Scientific Foundation
www.gsfoundation.pl
office@gsfoundation.pl

SPIS TREŚCI

Wstęp	VII
Skróty	XI
Rozdział 1. Źródła <i>Historia Augusta</i>	1
Rozdział 2. Bogowie i kult w <i>Historia Augusta</i> : bogowie opiekunami cesarzy, ofiary i modlitwy	39
Rozdział 3. Świątynie w <i>Historia Augusta</i>	75
Rozdział 4. <i>Historia Augusta</i> a rzymskie kolegia kapłańskie	117
Rozdział 5. <i>Historia Augusta</i> a rzymskie święta pogańskie	161
Rozdział 6. Kult Larów i Penatów w <i>Historia Augusta</i>	189
Rozdział 7. W kręgu etnicznych i religijnych uprzedzeń: Żydzi i judaizm w <i>Historia Augusta</i>	219
Rozdział 8. <i>Historia Augusta</i> a chrześcijaństwo	257
Rozdział 9. Aluzje do chrześcijaństwa i autorów chrześcijańskich w <i>Historia Augusta</i>	291
Rozdział 10. <i>Historia Augusta</i> a Biblia i postacie biblijne	325
Zakończenie	349
Apendyks 1. Pierwotny zakres, tradycja rękopiśmienna i oryginalny tytuł <i>Historia Augusta</i> , wydania dzieła	359
Apendyks 2. Pseudonimy autora <i>Historia Augusta</i> . Potencjalni autorzy dzieła	373
Summary	387
Bibliografia – źródła	391
Bibliografia – literatura przedmiotu	399
Indeks postaci mitologicznych, starotestamentalnych i literackich	451
Indeks osobowy	455

WSTĘP

Nie ma w późnym antyku dzieła, które byłoby przedmiotem tylu sporów, co *Historia Augusta*, zbiór biografii cesarzy od Hadriana do Numeriana. Z jednej strony jest to efekt kontrowersji wokół autorstwa i datacji tego dzieła (w rękopisach jest wymienionych sześciu autorów, rzekomo tworzących w czasach tetrarchii i Konstantyna Wielkiego, jednak wielu badaczy przypisuje autorstwo jednej osobie i odrzuca to datowanie)¹. Z drugiej wynika to z treści zbioru, gdyż przynosi on wiele bardzo dziwnych informacji. Mimo doszukiwania się w nim różnych tendencji dotyczących religii, do tej pory nie powstała monografia, która by syntetycznie omawiała najważniejsze aspekty opisywania i postrzegania religii – tak pogańskiej, jak chrześcijańskiej – przez autora *Historia Augusta*. Moja praca ma na celu przeprowadzenie całościowej

¹ Od 1889 roku, kiedy Hermann Dessau poddał krytyce datację i autorstwo *Historia Augusta*, prowadzone są bardzo obfite badania nad tym dziełem. Hipoteza Dessaua nie tylko tuż po ukazaniu się, lecz także do dziś jest przedmiotem bardzo gorących sporów (o tej dyskusji patrz: BRANDT (2010), ss. 93–103; DEL HENGST (2010a), ss. 177–182). Wystarczy powiedzieć, że co kilka lat wydawane są zbiory artykułów wygłaszanych na konferencjach poświęconych tylko temu dziełu. W latach 1963–1989 wydano w Bonn 13 prac zbiorowych o *Historia Augusta* z tekstami prezentowanymi na sympozjach naukowych odbywających się w tym mieście (początkowo pod redakcją J. Strauba, A. Alföldiego i K. Rosena). Od 1991 roku w różnych miastach organizowane są mniej więcej co dwa lata konferencje zatytułowane *Historiae Augustae Colloquium* (do tej pory ukazało się 11 książek pokonferencyjnych). Liczba tekstów poświęconych *Historia Augusta* jest do tego stopnia liczna, że w latach osiemdziesiątych XX wieku opublikowano czterotomową bibliografię do tego dzieła (E.W. Marten, *Stellenbibliographie zur „Historia Augusta“*, t. 1–4, Bonn 1985–1987). Gdyby dziś chcieć uaktualnić tę publikację, to należałoby ją bardzo mocno poszerzyć. Stan badań prowadzonych nad *Historia Augusta* był kilkakrotnie opisany. Z tych powodów rezygnuję z tradycyjnego przedstawienia jego historii, a czytelnika odsyłam do wnikliwego opracowania na ten temat: CHASTAGNOL (1994), ss. XIII–XXXIV.

analizy w tym zakresie i ukazanie usystematyzowanego obrazu religii zawartego w *Historia Augusta*, ma też odpowiedzieć na pytanie, jaką wiedzą o religiach dysponował autor dzieła. W tego rodzaju badaniu upatruję klucz do odpowiedzi na pytanie, w jakim czasie ów zbiór biografii cesarskich powstał. Otóż dosyć dobrze wiadomo, kiedy uległy likwidacji najważniejsze elementy kultu pogańskiego, wiadomo też, kiedy chrześcijaństwo stało się religią dominującą, stąd stopień znajomości obu religii przez autora *Historia Augusta* może być wskazówką pomocną w datowaniu powstania tego najbardziej enigmatycznego dzieła późnej starożytności. Interesują mnie więc nie tylko poglądy religijne autora *Historia Augusta*, lecz jeszcze w większym stopniu ocena jego wiedzy religijnej, a przez to określenie, w jakim czasie mógł on napisać swoje dzieło.

Uważam, że usystematyzowana analiza w tym zakresie to jedyna możliwa do przyjęcia postawa badawcza. Do tej pory komentowano tylko niektóre passusy z *Historia Augusta* dotyczące religii. Wybierano te, które przynoszą najbardziej zaskakujące lub mocne stwierdzenia. W rezultacie powstał dosyć wątpliwy obraz postrzegania religii przez biografistę. Tymczasem dopiero zestawienie wszystkich tego rodzaju fragmentów pozwala w bardziej wyważony sposób spojrzeć na przekaz i intencje autora *Historia Augusta* odnoszące się do religii.

Rozważaniom dotyczącym autorstwa i źródeł autora *Historia Augusta* poświęcony jest rozdział 1 mojej monografii. W rozdziałach 2–6 analizuję wzmianki i wiedzę biografisty o religii pogańskiej, a w rozdziałach 7–10 – wzmianki i jego wiedzę dotyczące judaizmu i chrześcijaństwa.

W części poświęconej religii pogańskiej przedmiotem mojej analizy będą opisy ofiar, rzymskich bogów i ich ziemskich manifestacji, a także postrzeżenie przez autora *Historia Augusta* ich wpływu na rzymskie państwo (rozd. 2); zajmę się też sposobem ukazania świątyń pogańskich (rozd. 3), głównych rzymskich kolegiów kapłańskich (rozd. 4), świąt (rozd. 5) i kultów domowych (rozd. 6). Nie będę jednak interpretował wszystkich wzmianek związanych z religią pogańską. Wiele z nich nie przynosi bowiem praktycznie żadnych istotnych wiadomości na temat wiedzy czy poglądów religijnych autora, można je więc swobodnie pominąć. W swojej pracy wspominał też o kultach egipskich czy Elagabala, solarne boga z Emesy, nie poświęcam jednak im dużo miejsca. W pierwszym wypadku prawie wszystkie wzmianki zawarte w dziele (poza dwiema, z których jedna związana jest z postrzeżeniem chrześcijaństwa przez autora *Historia Augusta*) pochodzą

z biografii Antoninów i Sewerów, opartych na wiarygodnym źródle biograficznym i zasadniczo niezawierających wymyślonych przez autora informacji, które by zdradzały jego poglądy. Stąd wzmianki te nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie, co o tych kultach wiedział i sądził biografista (*M. Aurel.* 23, 8; *Com.* 9, 3–6; *Com.* 16,4; *Sev.* 17, 4; *Pesc. Nig.* 6, 8–9; *Car.* 9, 10–11; *Alex. Sev.* 26,8; *Quadr. Tyr* 7, 4–8, 6). Z kolei kult Elagabala w ostatnich latach był przedmiotem kilku studiów, więc czuję się zwolniony z jego omawiania². W stosownych miejscach powołuję się na owe badania. Z podobnych względów nie omawiam wielu innych problemów dotyczących religii w *Historia Augusta*. Na przykład chyba nie można nic dodać do rozważań Roberta Wiśniewskiego dotyczących druidek (a raczej ich nieistnienia)³. W takich wypadkach jedynie powołuję się na odpowiednie prace. Nie poświęcam też osobnego rozdziału wyroczniom, passusy z nimi związane omawiam w poszczególnych rozdziałach mojej monografii.

W części mojej pracy poświęconej judaizmowi i chrześcijaństwu najpierw badam sposób postrzegania przez biografistę judaizmu oraz omawiam wzmianki dotyczące antyżydowskich stereotypów i buntów żydowskich przeciw państwu rzymskiemu (rozd. 7). Następnie analizuję wzmianki dotyczące chrześcijaństwa (rozd. 8), zawarte w *Historia Augusta* aluzje do tej religii (rozd. 9), a także fragmenty dotyczące postaci biblijnych i nawiązania do tekstu Biblii (rozd. 10). Podstawowe informacje na temat dzieła przedstawiam w dwóch apendyksach zamykających książkę: pierwszy jest poświęcony tradycji rękopiśmiennej, oryginalnemu tytułowi i zakresowi *Historia Augusta*, a drugi – autorom dzieła wymienionym w rękopisach oraz próbom identyfikacji rzeczywistego autora z którymś ze znanych antycznych historyków.

Jak już wspomniałem, liczba prac poświęconych *Historia Augusta* jest ogromna. Z tego powodu w przypisach nie odnotowuję wszystkich studiów poświęconych poszczególnym passusom i zagadnieniom. Wymieniam jedynie najważniejsze z nich, przy czym powołuję się przede wszystkim na nowsze teksty. Choć rzadko, odnoszę się jednak i do starszych prac (przede wszystkim autorów niemieckich). W zasadzie nie powołuję się na prace powstałe w końcu XIX i w pierwszej połowie XX wieku. Nie znaczy to, że nie

² PIETRZYKOWSKI (1986), ss. 1807–1825; MADER (2005), ss. 131–172; ICKS (2006), ss. 169–178; ICKS (2008), ss. 477–488; ICKS (2010), ss. 331–342.

³ WIŚNIEWSKI (2009), ss. 307–315.

Wstęp

doceniam ich wagi: na prezentowane w nich pomysły powoływali się kolejni, cytowani przeze mnie autorzy, więc czuję się zwolniony z obowiązku wymieniania wcześniejszych opracowań.

Na koniec tego krótkiego wstępu chciałbym podziękować Fundacji Lancorońskich z Brzezia za przyznanie mi miesięcznego stypendium do Rzymu, które pozwoliło mi odnaleźć wiele ważnych opracowań poświęconych *Historia Augusta*. Jestem wdzięczny także bibliotekom: Humboldt-Universität zu Berlin, Ruprecht-Karls-Universität w Heidelbergu, Georg-August-Universität w Getyndze, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne w Paryżu, École française de Rome, American Academy in Rome, za możliwość korzystania z ich zbiorów. Przede wszystkim jestem wdzięczny prof. dr hab. Ewie Wipszyckiej za okazaną pomoc (w tym uwagi do tekstu) oraz prof. dr hab. Adamowi Ziółkowskiemu, dr. hab. Robertowi Wiśniewskiemu, dr. hab. Rafałowi Kosińskiemu, mgr. Michałowi Baranowskiemu za uwagi po przeczytaniu pierwotnej wersji książki, a dr Katarzynie Balbuzie, dr. hab. Andrzejowi Wypustkowi, dr. Igorowi Wypijewskiemu, dr. Jakubowi Kozłowskiemu, dr. Tomaszowi Mojsikowi, dr. Pawłowi Sawińskiemu, mgr Monice Kubiaczyk, mgr. Wojciechowi Bojarskiemu za pomoc w szukaniu niedostępnych w polskich zbiorach monografii. Chciałbym też podziękować pani Idzie Radziejowskiej za dogłębną redakcję językową i naukową mojej monografii oraz pani Weronice Sygowskiej-Pietrzyk i Wydawnictwu Naukowemu Sub Lupa za publikację mojej książki.

SKRÓTY

SKRÓTY TYTUŁÓW BIOGRAFII W *HISTORIA AUGUSTA*

<i>Hadrian</i>	<i>Hadr.</i>
<i>Aelius</i>	<i>Ael.</i>
<i>Antoninus Pius</i>	<i>Ant.</i>
<i>Marcus Aurelius Philosophus</i>	<i>M. Aurel.</i>
<i>Verus</i>	<i>Vér.</i>
<i>Avidius [Cassius]</i>	<i>Avid. Cas.</i>
<i>[Commodus] Antoninus</i>	<i>Com.</i>
<i>[Helvius] Pertinax</i>	<i>Pert.</i>
<i>Didius Iulianus</i>	<i>Did. Iul.</i>
<i>Severus</i>	<i>Sev.</i>
<i>Pescennius Niger</i>	<i>Pesc. Nig.</i>
<i>Clodius Albinus</i>	<i>Cl. Alb.</i>
<i>Antoninus Caracallus</i>	<i>Car.</i>
<i>Antoninus Geta</i>	<i>Get.</i>
<i>Opilius Macrinus</i>	<i>Mac.</i>
<i>Diadumenus Antoninus</i>	<i>Diad.</i>
<i>Antoninus Heliogabalus</i>	<i>Hel.</i>
<i>Alexander Severus</i>	<i>Alex. Sev.</i>
<i>Maximini Duo</i>	<i>Max.</i>
<i>Gordiani Tres</i>	<i>Gord.</i>
<i>Maximus et Balbinus</i>	<i>Max. Balb.</i>
<i>Valeriani Duo</i>	<i>Val.</i>
<i>Gallieni Duo</i>	<i>Gal.</i>
<i>Tyranni Triginta</i>	<i>Tyr. Trig.</i>
<i>Divus Claudius</i>	<i>Claud.</i>
<i>Divus Aurelianus</i>	<i>Aurel.</i>

<i>Tacitus</i>	<i>Tac.</i>
<i>Probus</i>	<i>Prob.</i>
<i>Quadrigae Tyrannorum</i>	<i>Quad. Tyr.</i>
<i>Carus, Carinus et Numerianus</i>	<i>Ca.</i>

SKRÓTY WYDAŃ ŹRÓDŁOWYCH, ENCYKLOPEDII ITP.

AE	<i>L'Année épigraphique</i> 1888–
BGU	<i>Berliner griechische Urkunden (Aegyptische Urkunden aus den Staatlichen Museen zu Berlin)</i> , Berlin 1895–1974
C. Th.	<i>Codex Theodosianus</i>
CIJ	<i>Corpus Inscriptionum Judaicarum</i> , ed. J. B. Frey, Roma 1936–1952
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i> , vol. 1–, Berlin 1863–
CJ	<i>Codex Justinianus</i>
CPJ	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i> , ed. V. Tcherikover, A. Fuks, M. Stern, Cambridge (Mass) 1957–1964
FGH	<i>Die Fragmente der griechischen Historiker</i> , hrsg. F. Jacoby, Berlin 1923 nn., Leiden 1954 nn.
FGTH	<i>Fragmente griechischer Theosophien</i> , hrsg. H. Erbse, Hamburg 1941
I. Ephesos	<i>Die Inschriften von Ephesos</i> , hrsg. F. Engelmann, R. Merkelbach, Bonn 1979–1984
I. Erythrai	<i>Die Inschriften von Erythrai und Kladzomenai</i> , hrsg. F. Engelmann, R. Merkelbach, Bonn 1972–1973
I. Priene	<i>Die Inschriften von Priene</i> , hrsg. C. J. Friedrich, H. von Gaertringen, Bonn 1968
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i> , Berlin 1902–
IGRR	<i>Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes</i> , vol. 1–4, ed. R. Cagnat, Paris 1906–1927
ILCV	<i>Inscriptiones Latinae Christianae Veteres</i> , vol. 1–3, ed. H. Diehl, Berlin 1925–1931
ILS	<i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , vol. 1–3, ed. H. Dessau, Berlin 1892–1916
IvS. I. Smyrna	<i>Die Inschriften von Smyrna</i> , hrsg. G. Petzl, Bonn 1982
LTUR	<i>Lexicon Topographicum Urbis Romae</i> , vol. 1–6, ed. E. M. Steinby, Roma 1993–2000
MGHAA	<i>Monumenta Germaniae Historica</i> , Auctores Antiquissimi
Nov. Theod.	<i>Novellae Posttheodosianae</i>
O. Bodl.	<i>Greek Ostraca in the Bodleian Library at Oxford and Various Other Collections</i> , vol. 1–3, ed. J. G. Tait et al., London 1930–1964

- O. Leid. *Greek Ostraca: a Catalogue of the Greek Ostraca in the National Museum of Antiquities at Leiden*, hrsg. R. S. Bagnall, P. J. Sijpestein, K. A. Worp, Zutphen 1980
- P. Dura *The Excavations at Dura-Europos conducted by Yale University and the French Academy of Inscriptions and Letters*, ed. C. B. Welles, R. O. Fink, J. F. Gilliam, New Haven 1959
- P. Lond. *Greek Papyri in the British Museum*, vol. 1–7, ed. F. G. Kenyon, H. I. Bell, W. E. Crum, T. C. Skeat, London 1893–1974
- P. Oxy. *The Oxyrhynchus Papyri*, vol. 1–15, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, London 1898–1922
- P. rain. cent *Papyruskollektion Erzherzog Rainer*, Österreichische Nationalbibliothek, Wien
- P. Stras. *Griechische Papyrus der kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*, Bd. 1–2, hrsg. F. Preisigke, Leipzig 1912
- P. Tebt. *The Tebtunis Papyri*, vol. 1–3, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt, J. G. Smyly, London 1902–1933
- PGM *Papyri Graecae Magicae*, ed. K. Preisendanz, Stuttgart 1974
- PG *Patrologia Graeca (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca)*, vol. 1–166, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866
- PL *Patrologia Latina (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina)*, vol. 1–217, ed. J. P. Migne, Paris 1844–1855
- PLRE *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 1–3, ed. A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, Cambridge 1971–1992
- RE *Realencyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft*, Bd. 1 nn., hrsg. A. Pauly, G. Wissowa i inni, Stuttgart 1894–1980
- RIC *The Roman Imperial Coinage*, vol. 1–10, ed. C. H. V. Sutherland, H. Mattingly, E. A. Sydenham et al., London 1923–1994
- RIT *Die Römischen Inschriften von Tarraco*, ed. G. Alföldy, Berlin 1975
- SEG *Supplementum Epigraphicum Graecum*. Dostępny online: <http://referenceworks.brillonline.com/entries/supplementum-epigraphicum-graecum/overview-seg-online-asegonline> (04.09.2014)
- SIG *Syllogae Inscriptionum Graecarum*, ed. W. Dittenberger, Lipsk 1915
- TLL *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. 1– , Lipsk 1900–

SKRÓTY NAZW CZASOPISM I SERII

- AHB The Ancient History Bulletin
- AJA American Journal of Archaeology
- AJPh American Journal of Philology

Skróty

ANRW	Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt
AS	Anatolian Studies
BHAC	Bonner Historia-Augusta-Colloquium
BSNF	Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France
CB	The Classical Bulletin
CJ	The Classical Journal
CPh	Classical Philology
CR	Classical Review
CRAI	Comptes rendus. Académie des inscriptions et belles-lettres
CQ	Classical Quarterly
GRBS	Greek, Roman and Byzantine Studies
HSCPh	Harvard Studies in Classical Philology
HThR	Harvard Theological Review
JHS	The Journal of Hellenic Studies
JRA	Journal of Roman Archaeology
JRS	The Journal of Roman Studies
JThS	The Journal of Theological Studies
MEFRA	Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité
NC	Numismatic Chronicle
REL	Revue des Études Latines
SCI	Scripta Classica Israelica
TAPhA	Transactions of the American Philological Association
VChr	Vigiliae Christianae
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

SKRÓTY CYTOWANYCH ŹRÓDEŁ

ACC.	Lucius Accius
<i>Ann.</i>	<i>Annales</i>
AGATH.	Agathias
	<i>Historiarum libri quinque</i>
ALEX. LYC.	Alexander Lycopolitanus
	<i>Contra Manichaei opiniones disputatio</i>
AMBR.	Ambrosius
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Hymn.</i>	<i>Hymni</i>
AMM. MARC.	Ammianus Marcellinus
	<i>Res gestae</i>

APIC.	Apicius
<i>De re coquinaria libri X</i>	
APP.	Appianus
<i>Civ.</i>	<i>Bella civilia</i>
APUL.	Lucius Apuleius
<i>Apol.</i>	<i>De magia (apologia)</i>
<i>Socr.</i>	<i>De deo Socratis</i>
ARISTID.	Aelius Aristides
<i>Or.</i>	<i>Orationes</i>
ARISTOPH.	Aristophanes
<i>Nub.</i>	<i>Nubes</i>
<i>Thesm.</i>	<i>Thesmophoriazusae</i>
ARNOB.	Arnobius Afer
<i>Nat.</i>	<i>Disputationum adversus nationes</i>
ARRIAN.	Arrian
<i>Anab.</i>	<i>Alexándrou anábasis (De expeditione Alexandri)</i>
<i>Hist. Alex. Mag.</i>	<i>Historia Alexandri Magni</i>
ATH.	Athenaios
<i>Deipn.</i>	<i>Deipnosophistae</i>
ATHAN.	Athanasius Alexandrinus
<i>V. Anton.</i>	<i>Vita Antonii</i>
AUG.	Aurelius Augustinus
<i>Civ.</i>	<i>De civitate Dei</i>
<i>Conf.</i>	<i>Confessiones</i>
<i>Cons. evang.</i>	<i>De consensu evangelistarum</i>
<i>Cur. mort.</i>	<i>De cura pro mortuis gerenda</i>
<i>Doctr. Christ.</i>	<i>De doctrina Christiana</i>
<i>Divers. quaest.</i>	<i>De diversis quaestionibus octoginta tribus</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistularum corpus</i>
<i>Serm.</i>	<i>Sermones genuini</i>
AUR. VICT.	Aurelius Victor
<i>Caes.</i>	<i>Liber de Caesaribus</i>
CASS. DIO	Cassius Dio
<i>Historia Romana</i>	
CATO	Marcus Porcius Cato Censorius
<i>Agr.</i>	<i>De agri cultura</i>
CAT.	Gaius Valerius Catullus
<i>Carmina</i>	

CENS.	Censorinus
<i>De die natali</i>	
CHROMAT.	Chromatius
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Chron. Arb.</i>	<i>Chronicle of Arbela</i>
CIC.	Marcus Tullius Cicero
<i>Att.</i>	<i>Epistulae ad Atticum</i>
<i>Cat.</i>	<i>In Catilinam</i>
<i>Cato</i>	<i>Cato maior de senectute</i>
<i>Div.</i>	<i>De divinatione</i>
<i>Dom.</i>	<i>De domo sua</i>
<i>Leg.</i>	<i>De legibus</i>
<i>Nat.</i>	<i>De natura deorum</i>
<i>Orat.</i>	<i>Orator</i>
<i>Arch.</i>	<i>Pro Archia poeta</i>
<i>Phil.</i>	<i>In M. Antonium orationes Philippicae</i>
<i>Rep.</i>	<i>De republica</i>
CLAUD.	Claudius Claudianus
<i>De III cons. Hon.</i>	<i>Panegyricus de tertio consulatu Honorii Augusti</i>
<i>De IV cons. Hon.</i>	<i>Panegyricus de quarto consulatu Honorii Augusti</i>
<i>De VI cons. Hon.</i>	<i>Panegyricus de sexto consulatu Honorii Augusti</i>
<i>In. Eutrop.</i>	<i>In Eutropium</i>
<i>In Ruf.</i>	<i>In Rufinum</i>
CLEM. AL.	Clemens Alexandrinus
<i>Strom.</i>	<i>Stromata</i>
CYPR.	Thascius Caecilius Cyprianus
<i>Idol.</i>	<i>Quod idola dii non sint</i>
<i>Testim.</i>	<i>Ad Quirinum, testimoniorum libri tres</i>
CYRIL. ALEX.	Cyrillus Alexandrinus
<i>Ador.</i>	<i>De adoratione in Spiritu et Veritate</i>
<i>Dig.</i>	<i>Corpus Iuris Civilis. Digesta</i>
DIOD.	Diodorus Siculus
<i>Bibliotheca historica</i>	
DIOG. LAERT.	Diogenes Laertios
<i>De clarorum philosophorum vitis</i>	
DION. HAL.	Dionysius Halicarnaseus
<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Romanae</i>

EPIPH.	Epiphanius
<i>Panar.</i>	<i>Panarion (adversus haereses)</i>
<i>Epit. de Caes.</i>	<i>Epitome de Caesaribus</i>
EUNAP.	Eunapius
<i>V. soph.</i>	<i>Vitae sophistarum</i>
EUS.	Eusebius
<i>Chron.</i>	<i>Chronicon [versio Armeniaca]</i>
<i>Hist. eccl.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
<i>V. Const.</i>	<i>De vita Constantini</i>
<i>Pr. ev.</i>	<i>Preparatio evangelica</i>
EUTROP.	Eutropius
<i>Brev.</i>	<i>Breviarium ab urbe condita</i>
EVAGR.	Evagrius Scholasticus
<i>Hist. eccl.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
FEST.	Sextus Pompeius Festus
<i>De verborum significatione</i>	
FEST.	Rufus Festus
<i>Brev.</i>	<i>Breviarium rerum gestarum populi Romani</i>
FIRM.	Iulius Firmicus Maternus
<i>Err.</i>	<i>De errore profanarum religionum</i>
<i>Math.</i>	<i>Mathesis</i>
FRONT.	Marcus Cornelius Fronto
<i>Ep. ad M. Caes.</i>	<i>M. Frontinis epistularum ad M. Caesarem</i>
<i>Parth.</i>	<i>De bello Parthico</i>
GAUDENT.	Gaudentius
<i>Serm.</i>	<i>Sermones</i>
GELL.	Aulus Gellius
<i>Noctes Atticae</i>	
GREG. NAZ.	Gregorius Nazianzenus vel Theologus
<i>Or.</i>	<i>Orationes</i>
GREG. NYSS.	Gregorius Nyssenus
<i>Ref. conf. Eun.</i>	<i>Refutatio confessionis Eunomii</i>
GREGORIUS	
BAR-HEBRAEUS	Gregorius Bar-Hebraeus (Abul Faraj)
<i>Chron. Syr.</i>	<i>Chronicon Syriacum</i>
<i>Hist. Dyn.</i>	<i>Historia compendiosa Dynastiarum</i>
HDT.	Herodotus
<i>Historiae</i>	

HELIOD.	Heliodorus
<i>Aetiopica</i>	
HEROD.	Herodianus
<i>Ab excessu divi Marci</i>	
HES.	Hesiodus
<i>Op.</i>	<i>Opera et dies</i>
HIER.	Hieronymus
<i>Adv. Iovin.</i>	<i>Adversus Iovinianum</i>
<i>Chron.</i>	<i>Chronicum Eusebii ab Hieronymo retractatum ad annum Abrahae 2395</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>V. Hil.</i>	<i>Vita Hilarionis</i>
<i>In Daniel.</i>	<i>Commentariorum in Daniele</i>
<i>In Esaiam</i>	<i>Commentariorum in Esaiam</i>
<i>In Soph.</i>	<i>Commentariorum in Sophoniam</i>
<i>In Zach.</i>	<i>Commentariorum in Zachariam</i>
<i>Virg. Mar.</i>	<i>Contra Helvidium de perpetua virginitate Mariae</i>
<i>Vir. ill.</i>	<i>De viris illustribus</i>
HOM.	Homerus
<i>Il.</i>	<i>Ilias</i>
<i>Od.</i>	<i>Odyssea</i>
HOR.	Quintus Horatius Flaccus
<i>Carm.</i>	<i>Carmina</i>
<i>Sat.</i>	<i>Saturae</i>
IOH. CHRYS.	Iohannes Chrysostomos
<i>Adv. Iud.</i>	<i>Adversus Iudaeos orationes 1–8</i>
<i>Paneg. Bab. 2</i>	<i>Panegyricus in Babylam martyrem et contra Iulianum et gentes 2</i>
IORD.	Iordanes
<i>Get.</i>	<i>De origine actibusque Getarum</i>
<i>Rom.</i>	<i>De summa temporum vel origine actibusque gentis Romanorum</i>
IOS.	Iosephus Flavius
<i>Ant.</i>	<i>Antiquitates Iudaicae</i>
<i>Bell. Iud.</i>	<i>De bello Iudaico</i>
<i>C. Ap.</i>	<i>Contra Apionem</i>
IREN.	Irenaeus Lugdunensis
<i>Adv. haer.</i>	<i>Adversus haereses</i>
ISOC.	Isocrates
<i>Nic.</i>	<i>Ad Nicoclem</i>

IUL.	Flavius Claudius Iulianus Apostata
<i>C. Gal.</i>	<i>Contra Galileos</i>
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Mis.</i>	<i>Misopogon</i>
IUST.	Iunianus Iustinus
<i>Epit.</i>	<i>Epitoma historiarum Philippicarum</i>
IUV.	Decimus Iunius Iuvenalis
<i>Saturae</i>	
LACT.	Lucius Caecilius Firmianus Lactantius
<i>Inst.</i>	<i>Divinae institutiones</i>
<i>Mort. pers.</i>	<i>De mortibus persecutorum</i>
LIB.	Libanios
<i>Or.</i>	<i>Orationes</i>
LIV.	Titus Livius
<i>Ab urbe condita</i>	
<i>Per.</i>	<i>Periochae</i>
LUCAN.	Marcus Annaeus Lucanus
<i>Bellum civile (Pharsalia)</i>	
LUCIAN.	Lucianus Samosatensis
<i>Alex.</i>	<i>Alexandros</i>
<i>Peregr.</i>	<i>De morte Peregrini</i>
<i>Philops.</i>	<i>Philopseudes</i>
LYD.	Iohannes Lydos
<i>Mens.</i>	<i>De mensibus</i>
MACR.	Ambrosius Theodosius Macrobius
<i>Sat.</i>	<i>Convivia primi diei Saturnaliorum</i>
MAL.	Ioannes Malalas
<i>Chronographia</i>	
MARC. DIAC.	Marcus Diaconus
<i>V. Porph.</i>	<i>Vita Porphyrii</i>
MARCELL.	Marcellus Empiricus
<i>Med.</i>	<i>De medicamentis</i>
MARIN.	Marinus Neapolitanus
<i>V. Procl.</i>	<i>Vita Procli</i>
MART.	Marcus Valerius Martialis
<i>Epigr.</i>	<i>Epigrammaton libri XIV</i>
<i>Mart. Hieron.</i>	<i>Martyrologium Hieronymianum</i>

MICHAEL SYRUS

<i>Chron.</i>	<i>Chronicon</i>
MIN. FEL.	Minucius Felix
<i>Octavius</i>	
NONN.	Nonnos
<i>Dion.</i>	<i>Dionysiaca</i>
ORIG.	Origenes
<i>C. Cels.</i>	<i>Contra Celsum</i>
OROS.	Orosius
<i>Hist.</i>	<i>Historiae adversus paganos</i>
OV.	Publius Ovidius Naso
<i>Ars</i>	<i>Ars amatoria</i>
<i>Pont.</i>	<i>Epistulae ex Ponto</i>
<i>Fast.</i>	<i>Fasti</i>
<i>Trist.</i>	<i>Tristia</i>
PALLAD.	Palladios
<i>Hist. Laus.</i>	<i>Historia Lausiaca</i>
<i>Paneg. Lat.</i>	<i>XII panegyrici Latini</i>
<i>Pass. Perp.</i>	<i>Passio Perpetuae</i>
PAUL. MEDIOL.	Paulinus Mediolanensis
<i>V. Ambr.</i>	<i>Vita sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi</i>
PAUL. NOL.	Paulinus Nolanus
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
PAUS.	Pausanias Periegetes
<i>Graeciae descriptio</i>	
PERS.	Aulus Persius Flaccus
<i>Saturae</i>	
PHILOSTORG.	Philostorgius
<i>Hist. eccl.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
PHILOSTR.	Flavius Phiostratus
<i>V. Apoll.</i>	<i>Vita Apolloni</i>
<i>V. soph.</i>	<i>Vita sophistarum</i>
PHOT.	Photius
<i>Bibl.</i>	<i>Bibliotheca</i>
PIND.	Pindarus
<i>Nem.</i>	<i>Nemea</i>
PLAT.	Platon
<i>Leg.</i>	<i>Leges</i>

PLAUT.	Plautus
<i>Merc.</i>	<i>Mercator</i>
<i>Rud.</i>	<i>Rudens</i>
PLIN.	Gaius Plinius Caecilius Secundus (Minor)
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
PLIN.	Gaius Plinius Secundus (Maior)
<i>Hist. nat.</i>	<i>Historia naturalis</i>
PLUT.	Lucius Mestrius Plutarchus
<i>Caes.</i>	<i>Caesar</i>
<i>Cam.</i>	<i>Camillus</i>
<i>Cic.</i>	<i>Cicero</i>
<i>Fab.</i>	<i>Fabius Maximus</i>
<i>Rom.</i>	<i>Romulus</i>
<i>Thes.</i>	<i>Theseus</i>
<i>Tib. Gracch.</i>	<i>Tiberius Gracchus</i>
<i>Superst.</i>	<i>De superstitione</i>
POL. SILV.	Polemius Silvius
<i>Laterculus</i>	
PORPH.	Porphyrius
<i>Abst.</i>	<i>De abstinencia</i>
<i>Adv. Christ.</i>	<i>Adversus Christianos</i>
<i>Antr.</i>	<i>De antro nympharum</i>
<i>V. Pyth.</i>	<i>Vita Pythagorae</i>
PROC.	Flavius Procopius
<i>Aed.</i>	<i>De aedificis</i>
<i>Bell.</i>	<i>De bellis</i>
PROP.	Sextus Propertius
<i>Elegiae</i>	
PRUD.	Aurelius Prudentius Clemens
<i>C. Symm.</i>	<i>Contra Symmachum</i>
PS.-PLUT.	Pseudo Plutarchus
<i>De Hom.</i>	<i>De Homero</i>
QUINT.	Marcus Fabius Quintilianus
<i>Inst.</i>	<i>Institutio oratoria</i>
RGDS	<i>Res gestae divi Saporis</i>
RUFIN.	Tyrranius Rufinus
<i>Hist. eccl.</i>	<i>Eusebii historia ecclesiastica translata et continuata</i>

Skróty

RUT. NAM.	Rutilius Claudius Namatianus
<i>De reditu suo</i>	
SALL.	Gaius Sallustius Crispus
<i>Cat.</i>	<i>De coniuratione Catilinae</i>
<i>Schol. Olymp.</i>	<i>Scholia in Olympionicarum</i>
SEN.	Lucius Annaeus Seneca
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae morales ad Lucilium</i>
<i>Ira</i>	<i>De ira</i>
SERV.	Servius
<i>Aen.</i>	<i>Commentarius in Vergilii Aeneida</i>
SIDON.	Sidonius Apollinaris
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Carm.</i>	<i>Carmina</i>
SOC.	Socrates Scholasticus
<i>Hist. eccl.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
SOL.	Solon
SOPH.	Sophocles
<i>Ant.</i>	<i>Antigona</i>
SOZ.	Sozomenos
<i>Hist. eccl.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
STRAB.	Strabon
<i>Geographica</i>	
SUET.	Gaius Suetonius Tranquillus
<i>Caes.</i>	<i>De vita Caesarum</i>
<i>Aug.</i>	<i>divus Augustus</i>
<i>Dom.</i>	<i>Domitianus</i>
<i>Caes.</i>	<i>Caesar</i>
<i>Cal.</i>	<i>Caligula</i>
<i>Claud.</i>	<i>divus Claudius</i>
<i>Gal.</i>	<i>Galba</i>
<i>Ner.</i>	<i>Nero</i>
<i>Oth.</i>	<i>Otho</i>
<i>Tib.</i>	<i>divus Tiberius</i>
<i>Tit.</i>	<i>divus Titus</i>
<i>Vesp.</i>	<i>divus Vespasianus</i>
<i>Vit.</i>	<i>Vitellius</i>
SUID.	Suidas
<i>Suidae lexicon, wyd. A. Adler, Leipzig 1928–1938</i>	

SULP. SEV.	Sulpicius Severus
<i>Chron.</i>	<i>Chronicorum libri duo (Historia sacra)</i>
<i>V. Mart.</i>	<i>Vita sancti Martini</i>
SYMM.	Quintus Aurelius Symmachus
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Rel.</i>	<i>Relationes</i>
SYNC.	Georgius Syncellus
<i>Chron.</i>	<i>Ecloga chronographica</i>
SYNES.	Synesius Cirenesis
<i>Ep.</i>	<i>Epistulae</i>
TAC.	Publius Cornelius Tacitus
<i>Ann.</i>	<i>Annales (ab excessu divi Augusti)</i>
<i>Dial.</i>	<i>Dialogus de oratoribus</i>
<i>Germ.</i>	<i>De origine et situ Germanorum</i>
<i>Hist.</i>	<i>Historiae</i>
TAT.	Tatianus
<i>Orat.</i>	<i>Oratio ad Graecos</i>
TERT.	Quintus Septimius Florens Tertulianus
<i>Apol.</i>	<i>Apologeticum</i>
<i>Ad nat.</i>	<i>Ad nationes</i>
<i>Ad Scap.</i>	<i>Ad Scapulam</i>
<i>Adv. Marc.</i>	<i>Adversus Marcionem</i>
<i>Anim.</i>	<i>De anima</i>
THEM.	Themistios
<i>Or.</i>	<i>Orationes</i>
THEOD.	Theodoretus Cyrrhensis
<i>Hist. eccl.</i>	<i>Historia ecclesiastica</i>
THEOGN.	Theognis
<i>Elegiae</i>	
TIB.	Albius Tibullus
<i>Elegiae</i>	
ULP.	Domitius Ulpianus
<i>Dig.</i>	<i>Digesta</i>
VAL. MAX.	Valerius Maximus
<i>Facta et dicta memorabilia</i>	
VARRO	Marcus Terentius Varro
<i>Ling.</i>	<i>De lingua Latina</i>

Skróty

VEG.	Vegetius
<i>Mil.</i>	<i>De re militari</i>
VELL.	Velleius Paterculus
<i>Historia Romana</i>	
VERG.	Publius Vergilius Maro
<i>Aen.</i>	<i>Aeneis</i>
<i>Georg.</i>	<i>Georgica</i>
VETT. VAL.	Vettius Valens
<i>Anthologia</i>	
ZON.	Zonaras
<i>Epitome historiarum</i>	
ZOS.	Zosimos
<i>Hist.</i>	<i>Historia nova</i>

INNE

<i>cos.</i>	<i>consul</i>
<i>procos.</i>	<i>proconsul</i>
<i>PPO</i>	<i>praefectus praetorio Orientis</i>
<i>PVR</i>	<i>praefectus urbi</i>

ROZDZIAŁ 1

ŹRÓDŁA *HISTORIA AUGUSTA*

1.1. WPROWADZENIE

Historia Augusta jest jedną z najciekawszych prac, jakie zostały napisane w starożytności. Niesie ona ze sobą wiele zagadek i tajemnic. Do dziś nie udało się ustalić, jaki był jej oryginalny tytuł¹ i zakres, kiedy dokładnie powstała ani kto był prawdziwym autorem dzieła. Problemy te omawiam szczegółowo w Apendyksach² i dalszej części tego rozdziału, tu zaś ograniczę się do najbardziej ogólnych informacji, wprowadzających w problematykę utworu. *Historia Augusta*, zbiór biografii cesarskich od Hadriana do Karusa i jego synów Karinusa i Numeriana (a więc obejmujący żywoty władców panujących w II–III wieku), przez większość badaczy jest datowana na koniec IV lub początek V wieku. W przekazanym przez rękopisy tekście dzieła wymienia się w sumie sześciu jego autorów, badania jednak wykazują, że prawdopodobnie są to fikcyjne postacie, pod którymi ukrył się jeden, prawdziwy twórca zbioru (stąd będąc je nazywał pseudonimami autora). Choć *Historia Augusta* stanowi jedno z najobfitszych źródeł naszej wiedzy o panowaniu

¹ Bardzo często można spotkać się z opinią, że tytuł *Historia Augusta* (a właściwie: *Scriptores Historiae Augustae*) wprowadził w 1603 roku wybitny humanista i filolog Izaak Casaubon (1559–1614). Tymczasem zbliżone tytuły pojawiły się wcześniej. W wydaniu dzieła z 1588 roku przygotowanym przez Federica Sylburga praca została zatytułowana *Historiae Augustae Scriptores Latini minores*. Z kolei w katalogach manuskryptów należących do papieża Kalista III (1455) i Sykstusa IV (1471) utwór zapisano jako *Historia Augustorum Principum*. Patrz: THOMSON (2007), s. 121.

² O pierwotnym zakresie i tytule dzieła patrz: Ap. 1, s. 359–371; o problemie autorstwa patrz: Ap. 2, s. 373–386.

Antoninów, Sewerów i władców okresu kryzysu III wieku, jej wiarygodność jest problematyczna i wywołuje olbrzymie kontrowersje. Praca bowiem zawiera sporą liczbę fikcyjnych dokumentów: z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, że wszystkie aklamacje, listy, jak również *senatus consultum* w niej przytoczone zostały wymyślone przez biografistę³. Zbiór można podzielić na dwie części. Pierwsza z nich, obejmująca żywoty cesarzy od Hadriana do Heliogabala, to solidnie napisane biografie (dotyczy to tzw. głównych żywotów)⁴, druga pełna jest fantazji i dziwnych informacji. Wielokrotnie autor podaje w niej wiadomości sprzeczne z tym, co wiemy o historii cesarstwa rzymskiego. Stąd zazwyczaj odrzuca się wiarygodność zawartych tam informacji, jeśli nie są one potwierdzone przez inne źródło. Obie części wyraźnie różnią się też stylistycznie. Żywoty Antoninów i w większości Sewerów pisane są prostym językiem. Pod tym względem przypominają *Żywoty cesarów* (*De vita Caesarum*) Swetoniusza. W części drugiej *Historia Augusta* styl narracji jest bardzo ozdobny, napuszony, pełen figur retorycznych,

³ W *Historia Augusta* odnajdujemy 158 dokumentów. Żaden inny antyczny autor nie cytuje aż tylu tego rodzaju źródeł. Paradoksalnie więc *Historia Augusta* wygląda na nowocześniejszą metodologicznie niż inne prace antyczne, ale jest to mylne wrażenie, gdyż dokumenty te są falsyfikatami. Wśród nich jest 11 *senatus consultum* (*Alex. Sev.* 6, 2; 56, 2; *Max.* 16, 1; *Max. Balb.* 1, 1; *Val.* 5, 4; *Tyr. Trig.* 21, 3; *Claud.* 4, 2; *Aur.* 19, 1; 41, 3; *Tac.* 3, 2; *Prob.* 11, 5) i 10 inskrypcji (*Pesc. Nig.* 12, 5–6; *Gord.* 27, 10; 34, 3; *Val.* 8, 3; *Gall.* 19, 4; *Tyr. Trig.* 7, 2; 11, 5; 33, 4; *Prob.* 21, 4; *Ca.* 11, 3). Ponadto cytowane są mowy cesarzy (w tym wygłaszane w senacie), mowy senatorów oraz listy. Dokumenty nie są równomiernie rozmieszczone w *Historia Augusta*. Nie ma ani jednego w żywotach: Hadriana, Antonina Piusa, Marka Aureliusza, Lucjusza Werusa, Pertinaksa, Didiusza Juliana, Septymiusza Sewera, Karakalli, Gety, czyli w tzw. żywotach głównych (patrz: przyp. 4). Nie ma ich także w biografii Aeliusa Caesara, Heliogabala i Galiena. Z kolei najwięcej jest ich w żywotach: Aureliana (21), Tacyta (13), *Tyranni Triginta* (13), Avidiusa Cassiusa (12), Maksymina Traka (10), Gordianów (10), Klodiusza Albina (9), Klaudiusza II (8), Aleksandra Sewera (7). O dokumentach w *Historia Augusta* patrz: HOMO (1926), ss. 161–198; HOMO (1927), ss. 1–31; BALDWIN (1981), ss. 138–149; CHASTAGNOL (1994), ss. CXXVIII–CXXVII.

⁴ Theodor Mommsen podzielił żywoty zawarte w *Historia Augusta* na główne (fr. *principales*, ang. *primary*, niem. *Hauptvitien*) i drugorzędne (fr. *secondaires*, ang. *secondary*). Do głównych zaliczył biografie Hadriana, Antonina Piusa, Marka Aureliusza, Lucjusza Werusa, Kommodusa, Pertinaksa, Didiusza Juliana, Septymiusza Sewera i Karakalli. Nie zawierają one dokumentów i są uznane za wiarygodne. W drugiej, opozycyjnej grupie znalazły się żywoty Aeliusa Caesara, Avidiusa Cassiusa, Pescenniusza Nigra, Klodiusza Albina i Gety, które są w dużym stopniu fikcyjne. Patrz: SYME (1970), ss. 285–307; SYME (1972b), ss. 123–133; CHASTAGNOL (1994), ss. XXXVII–XXXIX.

respektuje normy rytmiczne. Jeszcze bardziej ozdobne retorycznie są przytaczane dokumenty⁵. Ponadto w żywotach należących do pierwszej grupy brak jest przedmów, które pojawiają się w drugiej⁶. Mimo tych różnic istnieją przesłanki każące widzieć w obu częściach zbioru dzieło tego samego autora. W obu pojawiają się na przykład te same, bardzo rzadko spotykane słowa i frazy⁷. Choć anonimowy autor ukrył się pod sześcioma pseudonimami, to jednak nie da się wyróżnić odrębnego stylu charakterystycznego dla każdego z tych rzekomych twórców dzieła. Poszczególnym autorom-pseudonimom biografisty przypisuje się żywoty należące zarówno do pierwszej, jak i drugiej grupy. Różnice stylistyczne pomiędzy obydwoma grupami sugerują, że w żywotach Antoninów i Sewerów (do Heliogabala) autor *Historia Augusta* wiernie streszczał swoje źródła, a następnie, w kolejnych biografjach, podchodził do nich dosyć swobodnie. Jak już wspomniałem, autor zbioru ukrył nie tylko, kim jest, ale też – kiedy pisał. Ożywiona i długotrwała dyskusja na temat autorstwa i datacji dzieła rozpoczęła się w 1889 roku, kiedy to Hermann Dessau podważył przyjmowany na podstawie informacji zawartych w *Historia Augusta* czas powstania dzieła oraz zaproponował hipotezę, że zbiór ma w istocie tylko jednego autora⁸. Dziś jego propozycje są powszechnie przyjmowane (choć wciąż wzbudza kontrowersje datowanie dzieła), a badania nad *Historia Augusta* można podzielić na przed i po artykule Dessaua.

1.2. TERMINUS POST QUEM DLA HISTORIA AUGUSTA

Istnieje wiele przesłanek, które nakazują datować *Historia Augusta* później niż sugerują to manuskrypty zawierające dzieło (według owych sugestii biografie miały powstać za panowania tetrarchów lub Konstantyna Wielkiego, czyli w pierwszej połowie IV wieku). Po pierwsze w pracy występują anachronizmy,

⁵ SZELEST (1966), s. 13.

⁶ DEN HENGST (1981), s. 3.

⁷ DESSAU (1889), ss. 389–390; MOES (1980); PASCHOUD (1989), ss. 217–228; THOMSON (2012), ss. 22–24.

⁸ Dessau nie był pierwszym badaczem, który kwestionował prawdziwość rzekomych autorów dzieła i ich imion występujących w rękopisach *Historia Augusta*. Już w XVII wieku Casaubon uznał, że Aelius Spartianus i Aelius Lampridius to ta sama osoba. Według Claude'a Saumaise'a zaś dzieło zostało napisane przez czterech autorów (odrzucił Lampridiusa i Gallicanusa). Patrz: THOMSON (2012), s. 20.

które zdradzają mistyfikację stworzoną przez autora⁹. Oto przykłady tego rodzaju nieścisłości: według *Historia Augusta* w III wieku miały istnieć urzędy, które są poświadczone dopiero od końcowego okresu panowania Konstantyna Wielkiego, cesarza w latach 306–337 (*comes sacrarum largitionum* od 325/326 roku, *magister militiae* od 325 roku), senat zaś miał desygnować konsuli sufektów, choć wydarzyło się to po raz pierwszy w 335 roku. Ponadto Furius Placidius, błędnie wymieniony w biografii Aureliana jako konsul (w rzeczywistości piastował ten urząd w 343 roku), wspomina *cognomina ex virtute*, niepoświadczone w inskrypcjach przed panowaniem Juliana Apostaty, władającym w latach 361–363 (*Franciscus – cognomen*, które rzekomo nosił Probus, przed Julianem mógł nosić tylko Kryspus lub Konstans)¹⁰. Niezmiernie istotna dla datowania dzieła jest zawarta w 58 rozdziale biografii Aleksandra Sewera, cesarza w latach 222–235, opowieść o reformach, których celem było wzmocnienie obronności państwa. Imperator miał podarować duksom i żołnierzom *limitanei* ziemię w przygranicznych prowincjach, mogli oni ją jednak dostać pod warunkiem, że spadkobiercy *limitanei* nadal będą pełnić służbę wojskową. Dzięki temu miała wzmocnić się obronność państwa rzymskiego, gdyż żołnierze broniliby nie tylko granic imperium, ale też swoich posiadłości. Mieli oni również otrzymać potrzebne zwierzęta oraz niewolników¹¹. Oczywiście, ta reforma jest wymysłem autora *Historia Augusta*¹². Jej opis należy do jednego z trzech *passusów*, w których *Historia Augusta* wymienia *limitanei*¹³. Rodowód tego terminu nie sięga III wieku, jak wynikałoby z tekstu wspomnianej biografii. Po raz pierwszy bowiem określenie to pojawia się w konstytucji z 363 roku¹⁴ i choć zapewne powstało, zanim zaczęło funkcjonować w języku prawa¹⁵, nie były to odległe czasy Aleksandra Sewera, ale – jak można przypuszczać – Konstantyna Wielkiego. Wspomniany *passus* nie mógł jednak powstać w okresie pojawienia się słowa *limitanei*, gdyż wtedy odczuwano by anachroniczność tego nowego wówczas terminu użytego w odniesieniu do wydarzeń z pierwszej połowy III wieku. Jest to dowód jednoznacznie świadczący przeciw datowaniu

⁹ O anachronizmach w *Historia Augusta* patrz: FÜNDLING (2006), ss. 58–62; THOMSON (2012), ss. 39–49.

¹⁰ Patrz: BARNES (1994b), s. 14; SUSKI (2011), ss. 168–170.

¹¹ *Alex. Sev.* 58, 4–5.

¹² JONES (1964), s. 650; SYME (1968a), ss. 46–47.

¹³ *Pesc. Nig.* 7, 7; *Prob.* 14, 7.

¹⁴ C. Th. XII 1, 56.

¹⁵ SYME (1968a), s. 47.

Historia Augusta na czasy Konstantyna Wielkiego. Co więcej, źródła wskazują, że jeszcze później niż pojawienie się terminu *limitanei* miał fakt nadania ziemi żołnierzom strzegącym granic państwa (C. Th. VII 15, 1 z 409 roku; C. Th. VII 15, 2 z 423 roku i Nou. Theod. II 24, 4 z 443 roku). Dane te mogą sugerować, że *Historia Augusta* powstała nie na samym początku V wieku, jak przypuszczają niektórzy badacze (patrz: koniec rozdz. 1.2), a nawet kilka czy kilkanaście lat później.

Można wskazać jeszcze kilka dowodów, które nie pozwalają datować *Historia Augusta* na pierwszą połowę IV wieku. Po pierwsze, jak wynika z analizy porównawczej tekstu, autor zbioru znał powstałą około 360 roku *Liber de Caesaribus* Aureliusza Wiktora¹⁶. Dessau zwrócił uwagę na podobieństwo między passusami z biografii Septymiusza Sewera w *Historia Augusta* (Sev. 17, 5–9, 4) a passusami z *Liber de Caesaribus* (Caes. 20, 1; 20, 10–30)¹⁷. Fakt ten nakazuje datować dzieło na okres po 361 roku. Po drugie autor *Historia Augusta* konsekwentnie nazywa uzurpatora Ulpiusa Corneliusa Laelianusa – Lolianusem¹⁸. Forma Lolianus pojawia się u Eutropiusza¹⁹, który opierał się na *Kaisergeschichte*²⁰. U innych autorów korzystających z *Kaisergeschichte*

¹⁶ O Aureliuszu Wiktorze i jego *Liber de Caesaribus* patrz: BIRD (1975), ss. 49–54; BIRD (1981), ss. 457–463; BIRD (1996), ss. 870–874; NIXON (1991), ss. 113–125.

¹⁷ DESSAU (1889), ss. 363–370. O korzystaniu autora *Historia Augusta* z *Liber de Caesaribus* patrz: CHASTAGNOL (1968), ss. 53–65; CHASTAGNOL (1994), ss. LXVI–LXVIII; FESTY (1999b), ss. 121–133.

¹⁸ *Tyr. Trig.* 5.

¹⁹ EUTROP. *Brev.* IX 9, 1. O Eutropiuszu i jego *Breviarium* patrz: BIRD (1987), ss. 138–151; BIRD (1990), ss. 87–92; RATTI (1999), ss. 247–260; BURGESS (2001), ss. 76–81.

²⁰ W 1884 roku Alexander Enmann na podstawie podobieństw między *Liber de Caesaribus* Aureliusza Wiktora, *Breviarium* Eutropiusza i *Historia Augusta* zaproponował hipotezę o istnieniu wspólnego źródła tych prac – historii cesarzy, którą nazwał *Kaisergeschichte*. Hipoteza ta najpierw została powszechnie przyjęta, następnie równie zgodnie odrzucona. Dziś, po wprowadzeniu korekt co do czasu powstania domniemanego dzieła, większość współczesnych badaczy jest do niej przekonana. Według Enmanna *Kaisergeschichte* była doprowadzona do około 300 roku i została napisana tuż po tej dacie (wynikało to z przyjęcia sugestii zawartych w *Historia Augusta* i datowaniu tego zbioru na początek IV wieku). Ponieważ podobieństwa pomiędzy wspomnianymi dziełami sięgają również późniejszych wydarzeń, Enmann uważał, że istniała kontynuacja *Kaisergeschichte* doprowadzona do 357 roku. Oczywiście, ta druga hipoteza przestała być zasadna, kiedy stało się jasne, że *Historia Augusta* powstała później, niż sugeruje jej autor. Następni historycy datowali więc powstanie *Kaisergeschichte* kilka dziesięcioleci później. Dziś większość badaczy przesuwają powstanie *Kaisergeschichte* panowanie

spotykamy się jednak z poprawną wersją imienia efemerycznego cesarza: tak jest u Aureliusza Wiktora²¹ i Polemiusa Silwiusa²². Najwidoczniej autor *Historia Augusta* znał nie tylko *Kaisergeschichte*, ale także *Breviarium* Eutropiusza²³. A to jest dowód na powstanie *Historia Augusta* po 369 roku, czyli dacie ukazania się tego brewiarium. Kolejny, mniej pewny argument za późniejszą datacją dzieła, zasadza się na występującym w *Historia Augusta* terminie *quadriga tyrannorum*²⁴. W pracach gramatyków łacińskich słowo *quadriga* kojarzone jest jedynie z czterokonnym powozem²⁵. Dopiero po 380 roku zyskuje ono na popularności jako termin używany na oznaczenie czterech osób. Taki jego sens rozpowszechnił Hieronim, nazywając w ten sposób czterech autorów Ewangelii²⁶. Inny jeszcze argument, również nie całkiem pewny, to podobieństwo pomiędzy *passusem* z *Historia Augusta* a fragmentem z *Historia nova* Zosimosa (który zapewne kopiował Eunapiosa z Sardes). W *Historia Augusta*, w 16 rozdziale żywotu Klaudiusza II, wspomina się wysłanie przez Decjusza do Termopil przyszłego cesarza, aby stanął na czele obrony Peloponezu przed Gotami²⁷. Ponieważ nie ma żadnych dowodów na próbę obrony Grecji w Termopilach w III wieku²⁸, badacze dostrzegają w tym

Konstancjusza II (337–361 rok). Patrz: BARNES (1978), s. 91; ZECCHINI (1993), ss. 29–38; ZECCHINI (1999), ss. 333–335; BIRD (1973), s. 375; BURGESS (1995), ss. 111–128; FESTY (1999a), s. XXXIV. Część badaczy doszukiwała się fragmentu *Kaisergeschichte* w *Origo Constantini Imperatoris*. Patrz: MAZZARINO (1966), s. 226; ZECCHINI (1993), ss. 29–38. Hipoteza ta jest jednak trudna do utrzymania.

²¹ AUR. VICT. *Caes.* 33, 8. W *Epitome de Caesaribus* spotykamy się także ze zniekształconą formą L. Aelianus (*Epit.* 32, 4).

²² POL. SILV. *Laterculus* 4, 5.

²³ PASCHOUD (1996), ss. 67–68; PASCHOUD (1995a), s. 380. O korzystaniu *Historia Augusta* z *Breviarium* Eutropiusza patrz: SCHMID (1964b), ss. 123–134; CHASTAGNOL (1994), ss. LXVIII–LXIX.

²⁴ *Prob.* 24, 8.

²⁵ PASCHOUD (2001), s. 167.

²⁶ HIER. *Virg. Mar.* 16; *In Soph.* 1, 1; *Ep.* 52, 13, 3; 53, 9, 2; *In Zach.* 1, 6–1, 8. Patrz: PASCHOUD (2001), s. 168.

²⁷ *Claud.* 16, 1–3. W tym *passusie* używa się terminu *praeses Achaiae*, który oczywiście nie był znany w czasach Decjusza czy Klaudiusza II, gdyż pojawił się po 314 roku. Patrz: CHERF (1993), s. 231. O terminach militarnych użytych w tym *passusie* patrz: BIRLEY (1966), s. 41. Badacze doszukują się w tym miejscu posiłkowania się przez autora *Historia Augusta* *Notitia Dignitatum* (BIRLEY (1980), s. 35) lub Vegetiusiem (CHASTAGNOL (1974), s. 70).

²⁸ PASCHOUD (2011), ss. 331–332.

passusie nawiązanie do opowieści zawartej w piątej księdze *Historia nova*²⁹. Według Zosimosa (a więc pewnie też jego źródła czyli Eunapiosa z Sardes) Rufin, prefekt pretorianów i doradca cesarza Arkadiusza, skoncentrował podległe sobie siły zbrojne, aby przeszkodzić *magister militum* Stylichonowi w przejęciu kontroli nad wschodnią częścią cesarstwa, i nie zamierzał bronić Grecji przed Gotami Alaryka³⁰. Mianował on Antiocha prokonsulem Achai, a Gerontiusa obrońcą Termopil. Kiedy Alaryk zbliżył się do Termopil, Gerontius uciekł. W rezultacie Goci złupili Grecję z wyjątkiem Teb i Aten³¹. Gdyby passus pochodzący z biografii Klaudiusza II był aluzją do nieudolnej obrony Grecji w latach 395–396, to *Historia Augusta* musiałaby powstać po tej dacie³². Trzeba jednak zaznaczyć, że ów fragment nie musiał nawiązywać do tych wydarzeń. Dla każdego odczytanego w literaturze klasycznej erudyty Termopile mogły po prostu symbolizować miejsce, w którym należy zatrzymać najeżdżających Grecję barbarzyńców. Tak więc najazdu Alaryka na Grecję nie można wykorzystywać jako jednoznacznej wskazówki dla ustalenia *terminus post quem* dla powstania dzieła.

Podobnie doszukiwano się w *Historia Augusta* aluzji do sytuacji poprzedzającej bitwę nad Frigidus w 394 roku, w której Eugeniusz, samozwańczy cesarz zachodniej części Imperium Rzymskiego i zwolennik pogaństwa, poniósł klęskę w starciu z Teodozjuszem I, propagatorem religii chrześcijańskiej. W żywocie Tacyta, sędziwego następcy Aureliana (panującego w latach 275–276), opisane są obrady nad jego wyborem na cesarza. Podczas nich senator Maecius Faltonius Nicomachus wygłosił mowę, w której opowiedział się za obraniem cesarza starszego wiekiem, gdyż starsi ludzie mają mniej wad niż młodszy. Stąd bogowie powinni strzec senat przez nadaniem tytułu młodzieńcom, a imperatorzy zamiast przekazywać władzę swoim synom powinni wybierać na swych następców najlepszych, bardziej kochać państwo niż swoje dzieci³³. Tymczasem Aureliana nie miał dzieci, więc *Imperium Romanum* nie groziły rządy młodocianego imperatora. Mowa całkowicie nie pasuje do sytuacji z czasów Aureliana i Tacyta, a za to wpasowuje się w propagandę obozu Eugeniusza,

²⁹ PASCHOUD (2011), s. 333.

³⁰ Stylichon zgłaszał pretensje do opieki nad obydwoma synami Teodozjusza I, co uderzało w pozycję Rufina na dworze Arkadiusza. Patrz: WIPSYZKA (1993), s. 315.

³¹ ZOS. *Hist.* V 5, 1 – 6, 2. Patrz: PASCHOUD (1986), ss. 91–96.

³² CHERF (1993), s. 236.

³³ *Tac.* 6, 6.

który w przeciwieństwie do niedorosłych synów Teodozjusza I był starszy i doświadczony³⁴. Można wymienić jeszcze kilka poszlak przemawiających za tą hipotezą. W dyskusji senatu nad wyborem Tacyta wymienia się wśród jego zalet także wykształcenie³⁵. Tymczasem według Zosimosa Eugeniusz był retorem³⁶. Konsekwencją dostrzegania w *Historia Augusta* aluzji do sytuacji poprzedzającej bitwę nad Frigidus jest interpretowanie tego dzieła jako historii *adversus Christianos*. Nie wszyscy jednak zgadzają się z taką wykładnią tego passusu. Niechęć do sprawowania władzy przez młodych cesarzy, nie musi odnosić się do wydarzeń prowadzących do bitwy z 394 roku. Dużą część władców panujących od czasów dynastii drugich Flawiuszy proklamowano imperatorami, gdy byli młodociani³⁷. Sytuacja ta dotyczyła zmian na tronie nie tylko w IV wieku, lecz także w czasach późniejszych (np. uzurpacja Jana i wysłanie na zachód Walentyniana III). Tak więc nie możemy być pewni, do którego nastoletniego panującego ten passus jest aluzją i czy dotyczy on konkretnej sytuacji, czy też ogólnej zasady obsadzania tronu. Ponadto obecność w żywocie Tacyta mowy deprecjonującej nieletnich lub młodocianych kandydatów do intronizacji można też tłumaczyć wewnętrzną logiką dzieła: autor *Historia Augusta* przypisuje Aurelianowi posiadanie córki (której w rzeczywistości nie miał)³⁸, więc wystąpienie senatora Maeciusa Faltoniusa Nicomachusa mogło mieć za zadanie wytłumaczenie faktu pominięcia jej oraz jej potencjalnego męża i dziecka (passus zapewne jest ukłonem wobec jakiegoś rzymskiego rodu widzącego w Aurelianie swojego antenata). Tak więc passus ten może, ale nie musi być aluzją do klęski pogan w starciu z Teodozjuszem I i dlatego nie może wyznaczać *terminus post quem* dla *Historia Augusta*.

³⁴ HARTKE (1940), s. 150; HARTKE (1951), s. 190; ALFÖLDI (1952), ss. 126–127; SYME (1968a), ss. 74–75; HONORE (1987), 173–17.

³⁵ *Tac.* 4, 4.

³⁶ ZOS. *Hist.* IV 54, 1. O innych, najczęściej bardzo słabo uzasadnionych aluzjach do czasów bitwy nad Frigidus, pisze SYME (1968a), ss. 76–79. Nie omawiam ich tutaj, gdyż większość z nich jest albo zbyt wydumana, albo stanowi wręcz nieporozumienie. Na przykład echa bitwy nad rzeką Frigidus widziano w passusie zaczerpniętym z Deksipposa. Część z tych argumentów omawiam w dalszej części książki.

³⁷ CAMERON (2011), ss. 751–752. Przy czym Alan Cameron nie dyskutuje z wszystkimi argumentami swoich adwersarzy. Pomija na przykład milczeniem kwestię osoby, która w żywocie Tacyta miała wygłosić mowę. Niestety jest to charakterystyczne dla sposobu prowadzenia dyskursu przez Camerona. Nie wspomina on o niewygodnych dla siebie faktach. Dzięki temu jego krytyka jest efektowna, choć nie jest efektywna.

³⁸ *Aurel.* 50, 2.

Także w wielu innych passusach *Historia Augusta* badacze dostrzegają aluzje do wydarzeń politycznych z końca IV lub początku V wieku (działalność Aureliana, konsula z 400 roku³⁹, cesarzowej Eudoksji⁴⁰, Stylichona⁴¹ czy Attalusa⁴²), a także do autorów, którzy działali w owym czasie (przede wszystkim do Ammianusa Marcellinusa⁴³ i Hieronima⁴⁴, ale również do Wegecjusza⁴⁵, Egerii⁴⁶ czy Klaudiana⁴⁷), oraz ustanowionych wówczas praw (*Mosaicarum et Romanorum legum collatio* 5, 5, 2 i *Vita Cari* 16, 1–5)⁴⁸. Także jednak i w tym wypadku nie możemy być pewni tych powiązań, więc są to tylko wskazówki ułatwiające datowanie *Historia Augusta*, a nie dowody pozwalające jednoznacznie i nieodwołalnie rozstrzygnąć problem. Doszukiwanie się tego rodzaju aluzji w dziele, które nie zachowało się w całości, a jego autor zafalszował czas powstania pracy, zawsze niesie ze sobą wiele ryzyka⁴⁹. Przy czym te same passusy z *Historia Augusta* były nieraz podstawą dla badaczy do datowania dzieła na różne lata (np. biografia Aleksandra Sewera była postrzegana przez Normana H. Baynesa jako panegiryk ku czci Juliana, podczas gdy inni widzieli w niej aluzję do nastrojów z przedednia uzurpacji Eugeniusza lub po zwycięstwie Teodozjusza I). Niemniej, mimo wskazanych

³⁹ CHASTAGNOL (1997), ss. 94–95; POTTIER (2006), ss. 225–234.

⁴⁰ SUSKI (2009), ss. 134–143.

⁴¹ POTTIER (2005), ss. 223–267.

⁴² NERI (2002), ss. 374–396.

⁴³ ALFÖLDY (1966b), ss. 29–34; BIRLEY (1991a), ss. 53–58; CHASTAGNOL (1994), ss. LXXXIX–XC; KULIKOWSKI (2007), ss. 244–256.

⁴⁴ SCHLUMBERGER (1976), ss. 227–233; CHASTAGNOL (1994), ss. XCIII–XCVII; PASCHOUD (2011), ss. 218–219.

⁴⁵ CHASTAGNOL (1974), ss. XCI–XCIII. Data powstania dzieła Wegecjusza jest kontrowersyjna. Patrz: GOFFART (1977), ss. 65–100; BIRLEY (1985), ss. 57–67.

⁴⁶ SCHWARTZ (1976), ss. 239–267; SCHWARTZ (1987), ss. 203–206.

⁴⁷ CHASTAGNOL (1970b), ss. 444–463; DEN HENGST (1991), ss. 161–169; CHASTAGNOL (1994), ss. XCVII–XCIX.

⁴⁸ RATTI (2007b), ss. 307–308.

⁴⁹ Dobrze to pokazuje dyskusja nad passusem z *Historia Augusta* (*Alex. Sev.* 26, 2), według którego senatorowie mogli pobierać sześcioprocentowy odsetek. Johannes Straub skojarzył to z prawem zawartym w Kodeksie Teodozjusza powstałym w 405 roku (C. Th. II 33, 3). Oznaczałoby to, że *Historia Augusta* powstała po 405 roku. Należy jednak pamiętać, że autor zbioru kilkakrotnie opisywał uchwalanie podobnych praw (z tym że wysokość odsetek była inna) i podobieństwo może być tu kompletnie przypadkowe. Patrz: SYME (1978), ss. 175–176.

tu przeze mnie kontrowersji, dziś praktycznie wszyscy badacze uważają, że *Historia Augusta* powstawała w latach 395–397 lub 404–406⁵⁰.

1.3. TERMINUS ANTE QUEM DLA *HISTORIA AUGUSTA*

O ile *terminus post quem* dla *Historia Augusta* wzbudza spore dyskusje, to *terminus ante quem* nie rodzi większych wątpliwości. Z reguły wskazuje się tu rok 525, w którym został stracony Symmachus Młodszy, autor niezachowanej *Historia Romana* w siedmiu księgach. Otóż korzystał z niej w *Historia Gothorum* Kasjodor, a jego dziełem, które również nie zachowało się do naszych czasów, posiłkował się w *Getica* Jordanes. Dwa passusy pochodzące z tej ostatniej pracy⁵¹ są zależne od biografii Maksymina Traka⁵², co wskazuje na zależność *Historia Romana* od *Historia Augusta*. Brian Croke zaproponował nawet, że być może Symmachus Młodszy był autorem *Historia Augusta*⁵³. Niestety tę sugestywną hipotezę należy odrzucić. Otóż Giovanni de Matociis często powoływał się na Priskosa z Panion. Z kolei Priskos wykorzystywał *Historia Gothorum* Kasjodora, który przepisywał Symmachusa Młodszego. Ze wzmianek u Giovanniego de Matociis wynika, że *Historia Romana* opisywała też wydarzenia z V wieku, a więc nie mogła być *Historia Augusta*⁵⁴. Dla datowania *Historia Augusta* można również wykorzystać wzmianki dotyczące *follis senatorius*, podatku, który został zlikwidowany w 450 roku. Według André Chastagnola *Historia Augusta* musiała powstać przed tą datą⁵⁵.

Badacze doszukiwali się też innych *terminus ante quem*, ale ich hipotezy są, co najmniej, dyskusyjne. Na przykład François Paschoud zwracał uwagę na passus zawarty w biografii Aureliana dotyczący konsultowania się z księgami sybillińskimi (*Aurel.* 18, 5–21, 4). Księgi zostały zniszczone w 406 roku na

⁵⁰ PASCHOUD (1996), s. XIII.

⁵¹ IORD. *Get.* 83–88.

⁵² *Max.* 1, 5–5, 4. Patrz: ENSSLIN (1948), ss. 5–60; HARTKE (1951), ss. 427–439; SCHWARTZ (1983), ss. 275–284; CALLU (1985), ss. 97–119; CROKE (1983), ss. 94–95; CHRISTENSEN (2002), ss. 109–112; FESTY (2003), ss. 254–255; BALDINI (2005), ss. 37–43; BALDINI (2007), ss. 9–34.

⁵³ CROKE (1983), s. 94.

⁵⁴ PASCHOUD (2012), ss. 384–385. Paschoud powołuje się na nieopublikowany jeszcze tekst Michela Festy'ego.

⁵⁵ CHASTAGNOL (1966), s. 74.

rozkaz Stylichona⁵⁶ po zwycięstwie na Radagaisem, celebrującym pogańskie święta przywódcą barbarzyńców, którzy zaatakowali wówczas imperium. Według Paschouda stanowi to przesłankę za datowaniem powstania *Historia Augusta* przed 406 rokiem⁵⁷. Nie jest to jednak silny argument. Kilkanaście miesięcy po pokonaniu Radagaisa Stylichon poniósł śmierć, a Rzymian spotykały klęski. Dla rzymskich pogan wydarzenia, które nastąpiły po śmierci Stylichona, musiały być smutnym potwierdzeniem absurdałności unieczystwienia ksiąg sybillińskich. Stąd autor *Historia Augusta* mógł chcieć wspomnieć o księgach właśnie kilka lat po ich zniszczeniu.

Trzeba podkreślić, że datowanie *Historia Augusta* na podstawie istniejących w niej lub nie aluzji do wydarzeń z końca IV lub początku V wieku (takich jak okoliczności bitwy nad Frigidus) jest bardzo ryzykowne. Z jednej strony nie znamy klucza, który pozwalał zrozumieć pojawiające się w dziele aluzje. Z drugiej – część żywotów nie zachowała się, a to w nich mogły się znaleźć nawiązania do różnych wydarzeń z tego okresu. Gdyby na przykład autor *Historia Augusta* miał nawiązać do zdobycia przez Gotów Rzymu, to zapewne zrobiłby to w żywocie Filipa Araba, w opisie obchodów tysiąclecia wiecznego miasta (jeśli, oczywiście, ten żywot powstał). Dlatego należy bardzo ostrożnie podchodzić do datowania *Historia Augusta* na podstawie aluzji do wydarzeń politycznych. Ich brak nie musi świadczyć o pierwotnym zakresie dzieła i czasie jego powstania. A gdy już wydaje się, że są, passus brany za aluzję do czasów bitwy nad Frigidus może równie dobrze nawiązywać do uzurpacji Attalusa z 409 i 414 roku.

Nie można jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie o przyczyny zafałszowania przez autora *Historia Augusta* czasu powstania dzieła. Można jednak wskazać pewne tropy. Dzięki tego rodzaju zabiegowi autor zbioru mógł się ukryć i przemycić aluzje dotyczące współczesnej mu polityki bez narażania się na karę za głoszone poglądy. Za ukryciem prawdziwej datacji dzieła mogła też stać ideologia. Jak wiadomo, inny autor z pierwszej połowy V wieku, Markrobisz, umieścił akcję swojego utworu w podobnych czasach, co autor *Historia Augusta* działalność rzekomych twórców zbioru: *Saturnalia*, swego rodzaju encyklopedia w formie dialogu, rozgrywają się przed końcem 384 roku (data śmierci Vettiusa Praetextatusa, gospodarza goszczącego rozmówców),

⁵⁶ RUT. NAM. 2, 41–60.

⁵⁷ PASCHOUD (1996), s. XVI.

być może w grudniu⁵⁸, tymczasem Makrobiusz najprawdopodobniej napisał je około 430 roku, czyli prawie 50 lat później⁵⁹. Idealizując przeszłość, pokazał szacowną „złotą” epokę, *saeculum Praetextati*, która kontrastowała z jego własnymi czasami rozpadu i braku perspektyw, ze światem, w którym rzymski porządek chylił się ku upadkowi⁶⁰. Tak jak Makrobiusz umieścił *Saturnalia* podczas ostatnich dni, w których poganie z rzymskiej arystokracji mogli swobodnie wyznawać swoją religię i obyczaje, tak autor *Historia Augusta* podaje się za historyków żyjących podczas przełomu, kiedy to chrześcijaństwo dopiero torowało sobie drogę do dominacji. Podobnie (choć w trochę innym sensie) postrzegał te czasy także Zosimos i jego prawdopodobne źródło Eupapios z Sardes⁶¹.

1.4. ŹRÓDŁA *HISTORIA AUGUSTA*

W badaniach nad *Historia Augusta* kwestia jej źródeł zawsze odgrywała naczelną rolę. Liczba studiów poświęconych temu problemowi jest wręcz ogromna. Jak w przypadku większości historiografii czasów rzymskich, dyskusja ta z pewnością nigdy nie zostanie zakończona. Tymczasem jej waga dla oceny wiarygodności *Historia Augusta* jest niezmiernie istotna. W tym miejscu nie zamierzam jej jednak przedstawiać całościowo, gdyż potrzeba byłoby na to oddzielnej książki. Ograniczę się jedynie do omówienia najważniejszych ustaleń.

Autor *Historia Augusta* powołuje się w swojej pracy na wielu autorów. Większość z nich nie jest znana i powszechnie wątpi się w ich istnienie. Wymienia on jednak kilku realnie istniejących historyków: Mariusa Maximusa, Herodiana i Deksiposa. Czasem powołuje się też na Asiniusia Quadratusa, ale nie ma pewności, czy znał dzieło tego autora.

Działający za panowania Sewerów Marius Maximus był autorem *Vita caesarum* – biografii cesarskich od Nerwy do Heliogabala (Nerwa, Trajan, Hadrian, Antonin Pius, Marek Aureliusz, Kommodus, Pertinaks, Didiusz

⁵⁸ CAMERON (1966), s. 30.

⁵⁹ CAMERON (1966), s. 37.

⁶⁰ CAMERON (1966), s. 38.

⁶¹ ZOS. *Hist.* II 7, 2. Zosimos, opisując *ludi saeculares*, wypomina Konstantynowi niezorganizowanie ich w 316 roku, co doprowadziło do głębokiego kryzysu cesarstwa.

Julian, Septymiesz Sewer, Karakalla, Makryn, Heliogabal). Jego praca nie zachowała się, znana jest tylko z passusów pochodzących z *Historia Augusta*. Istnienie tego dzieła potwierdzone jest dzięki scholiom do Juwenalisa⁶² oraz Ammianusowi Marcellinusowi⁶³.

Bardzo długo uważano, że Marius Maximus był głównym źródłem dla autora *Historia Augusta* w żywotach Antoninów i Sewerów od Hadriana do Heliogabala (bez władców drugorzędnych). Są one najlepsze w całym zbiorze zarówno ze względu na styl, jak i stopień wiarygodności. Przynoszą też bardzo dużo unikatowych informacji, nieznanymi z innych źródeł, przy czym nie zawierają żadnych dokumentów (listów, mów, *senatus consultum*) – stąd można zaryzykować hipotezę, że Marius Maximus nie przytaczał ich w swej pracy⁶⁴. Nie wszyscy jednak zgadzają się z poglądem o dużej randze tego źródła dla *Historia Augusta*. Wiele z passusów wspomnianych biografii, w których autor się powołuje na tego historyka, jest dosyć miałkich. Dlatego też, biorąc pod uwagę nie najlepszą opinię Ammianusa Marcellinusa o Mariusie Maximusie, Ronald Syme widział w dziele tego ostatniego poboczne, mniej ważne źródło dla autora *Historia Augusta*. W tej części zbioru biografista⁶⁵ miał się przede wszystkim posiłkować nieznanymi nam źródłem historycznym, którego twórcę Syme nazwał Ignotusem. Miała to być praca historyczna kończąca się na opisie rządów Karakalli. To dzięki niej pierwsza część *Historia Augusta* jest dziełem dosyć wiarygodnym⁶⁶. Hipoteza Syme'a nie spotkała się z powszechnym przyjęciem (popierał ją głównie Timothy

⁶² *Scholia in Iuvenalem* IV 53. W tym passusie wspomina się biografię Nerwy Mariusa Maximusa.

⁶³ AMM. MARC. XXVIII 14.

⁶⁴ Marius Maximus był namiestnikiem Galii Belgica, Germanii Inferior, Syrii Coele, prokonsulem Afryki i Azji, prefektem miasta (za Makryna) i konsulem w 223 roku. Dalsze informacje o Mariusie Maximusie: CAMERON (1964a), ss. 372–377; SESTON (1966), ss. 211–220; SYME (1968c), ss. 494–502; SYME (1971a), ss. 30–53; SYME (1968b), ss. 131–153; SYME (1968a), ss. 89–93; BARNES (1978), ss. 98–107; BIRLEY (1995), ss. 57–74; BIRLEY (1997), ss. 2678–2757; PASCHOUD (1999), ss. 241–254; BIRD (1999), ss. 850–860; FÜNDLING (2006), ss. 102–118; MOLINIER ARBO (2009), ss. 278–295.

⁶⁵ Aby zbyt często nie powtarzać sformułowania „autor *Historia Augusta*”, będą go również określał terminem „biografista”.

⁶⁶ SYME (1968c), ss. 494–502; SYME (1968b), ss. 131–153; SYME (1968a), ss. 89–93. Czasami można sądzić, że autor *Historia Augusta* nie do końca rozumiał dzieło, z którego korzystał. Patrz: BIRLEY (1978), s. 90.

D. Barnes)⁶⁷, wielu badaczy z nią się nie zgadza⁶⁸. Nie da się rozstrzygnąć, czy intuicja Syme'a zawiodła go w tym względzie: opinii Ammianusa Marcellinusa sprawdzić nie możemy, a trywialność niektórych powołań na Mariusa Maximusa nie rozstrzyga, jaka była jakość tego źródła, zwłaszcza że autor *Historia Augusta* z całą pewnością korzystał z Mariusa Maximusa nie tylko wtedy, kiedy się na niego powoływał⁶⁹. Moim zdaniem, można jednak wskazać argument za postrzeganiem Mariusa Maximusa jako głównego źródła dla żywotów Antoninów, Pertinaksa, Didiusza Juliana, Septymiusza Sewera i jego synów oraz Makryna. Otóż autor *Historia Augusta* ma bardzo dobre zdanie o pisarstwie Mariusa Maximusa. Wymienia go obok Swetoniusza wśród najlepszych rzymskich historyków i przedkłada nad Salustiusza, Liwiusza czy Tacyty⁷⁰. Dlatego też to Marius Maximus, a nie domniemany Ignotus mógł być dla biografisty głównym źródłem dla wyżej wymienionych żywotów.

Kolejnym potencjalnym źródłem wspomnianym w *Historia Augusta* jest grecki historyk Asinius Quadratus⁷¹. Autor *Historia Augusta* powołuje się na niego dwukrotnie: w żywocie Lucjusza Werusa wspomina go przy opisywaniu zdobycia Seleucji nad Tygrysem⁷², a w biografii Avidiusa Cassiusa przytacza jego pozytywną opinię o uzurpatorze⁷³. Niestety żadna z prac Asiniusia Quadratusa nie zachowała się i nie da się ustalić, jak często w istocie i czy w ogóle autor *Historia Augusta* korzystał z tego historyka.

Nie ma za to żadnej wątpliwości, że głównym źródłem dla autora *Historia Augusta* w żywotach Sewerów (a przynajmniej od Heliogabala) do 238 roku był Herodian, autor zachowanego w całości dzieła *Historia de imperio post*

⁶⁷ BARNES (1995b) 1995, s. 16.

⁶⁸ CAMERON (1971), ss. 262–267; KOLB (1972), s. 4; POTTER (1990), s. 369; PASCHOUD (1999), ss. 241–254. Paschoud jest sceptyczny nie tylko wobec hipotezy Syme'a, ale także wobec tradycyjnego spojrzenia na Mariusa Maximusa. Wskazuje on na niepewność powołań w *Historia Augusta*, które często jedynie je udają. Patrz: PASCHOUD (1999), ss. 244–247.

⁶⁹ Wskazuje się na podobieństwo pomiędzy *Scholia in Juvenalem* (VII 243) a passusem z biografii Marka Aureliusza (*M. Aurel.* 11, 4). Może to oznaczać wspólne źródło, którym mógł być Marius Maximus. Patrz: BIRLEY (2006), s. 21.

⁷⁰ *Prob.* 2; *Quad. Tyr.* 1, 1.

⁷¹ O Asiniusie Quadratusie patrz: BALDWIN (1979), ss. 57–58; BRANDT (1994), ss. 78–80; ZECCHINI (1997), ss. 2999–3021; JANISZEWSKI (2006), ss. 27–39.

⁷² *Ver.* 8, 4.

⁷³ *Avid. Cas.* 1, 2.

*Marcum (Historia Cesarstwa Rzymskiego)*⁷⁴. Ów grecki historyk wspomniany jest w *Historia Augusta* kilkanaście razy. Przy czym trzykrotnie biografista nazywa go Arrianem⁷⁵. Powód tej zamiany imienia nie jest jasny. Może był to błąd, niedbałość, a może świadoma próba nadania większego autorytetu pracy przez podanie większej liczby źródeł⁷⁶. Oto lista passusów, w których znajdują się powołania na Herodiana:

Tabela 1. Wykaz powołań w *Historia Augusta* na Herodiana

Biografia	Passus	Powołanie się na Herodiana
<i>Cl. Alb.</i>	1, 2	Herodian twierdzi, że Klodiusz Albin uzyskał tytuł cezara od Septymiusza Sewera (HEROD. II 15).
<i>Cl. Alb.</i>	12, 14	Herodian opisał życie Klodiusza Albina.
<i>Diad.</i>	2, 5	Herodian pisze, że Diadumenian został ogłoszony jedynie cezarem, a żołnierze zamordowali go wraz z ojcem.
<i>Alex. Sev.</i>	52, 2	Według Herodiana Aleksander Sewer nie zgładził żadnego senatora.
<i>Alex. Sev.</i>	57, 3	Autor <i>Historia Augusta</i> polemizuje z Herodianem w kwestii opisu wojny z Sassanidami za Aleksandra Sewera (HEROD. VI 4–5).
<i>Max.</i>	13, 4	Według Herodiana Maksymin Trak zamierzał podbić całą Germanię (HEROD. VII 2).
<i>Max.</i>	33, 3	Według Arriana i Deksipposa Balbin został wysłany przeciw Maksyminowi Trakowi (HEROD. VII 10).
<i>Max. Balb.</i>	1, 2	Arrian i Deksippos twierdzili, że Balbin nazywał się Maximus (HEROD. VII 10).
<i>Max. Balb.</i>	15, 3	Głównym źródłem wiadomości o Maximusie (Pupienie) dla autora <i>Historia Augusta</i> był Herodian.
<i>Max. Balb.</i>	15, 5	Herodian wymienia Maximusa, a nie Pupiena (HEROD. VII 10).

⁷⁴ Patrz: KOLB (1976), ss. 143–152; KOLB (1978), ss. 141–145.

⁷⁵ Patrz: CALLU (1994), ss. 74–76.

⁷⁶ HARTKE (1951), s. 379; STRAUB (1952), s. 23; SYME (1971a), s. 172; BARNES (1978), s. 37; PASCHOUD (1999), s. 245; BIRLEY (2003), s. 138.

Biografia	Passus	Powołanie się na Herodiana
<i>Max. Balb.</i>	16, 6	Według Deksipposa i Herodiana cesarz miał na imię Maximus, a nie Pupien (HEROD. VII 10).
<i>Gord.</i>	2, 1	Arrian i Deksippos twierdzili, że Gordianów było trzech, a nie dwóch.
<i>Tyr. Trig.</i>	32, 1	Deksippos i Herodian wspominają objęcie władzy przez Tytusa.

Powyższe zestawienie ujawnia kilka ciekawych faktów. Po pierwsze brak jest odwołań do Herodiana w żywotach Marka Aureliusza, Kommodusa, Pertinaksa, Septymiusza Sewera, Karakalli, Gety i Heliogabala. Tam, gdzie autor *Historia Augusta* dysponował informacjami z Mariusa Maximusa, prawie nie odwoływał się do innych autorów, mimo że znał ich prace o tych czasach. Choć w niewielkim wymiarze, pokazuje to dobrze technikę posługiwania się źródłami przez autora *Historia Augusta*. Biografista używa jednego, przewodniego źródła i zasadniczo nie uzupełnia go innymi. Najczęściej poprawnie oddaje treści zawarte u Herodiana, ale nie można tego powiedzieć o wszystkich passusach, w których się na niego powołuje. Najlepiej widać to we fragmencie z biografii 30 tyranów. Choć Herodian nie wspomina uzurpatora Tytusa, autor *Historia Augusta* wymienia tę postać, powołując się na greckiego historyka. Co prawda, część badaczy utożsamiała Tytusa z *Historia Augusta* ze znanym z Herodiana Quartinusem (HEROD. VII 1)⁷⁷, ale ich teza nie wytrzymuje krytyki. U Herodiana Quartinus jest byłym konsulem, a zbuntowali się lucznicy z Osroeny, Tytus zaś miał być trybunem Maurów. Ewidentnie więc postać Tytusa w *Historia Augusta* jest fikcyjna⁷⁸. Także w innym passusie biografista niezbyt dokładnie powołuje się na Herodiana. Twierdzi, rzekomo za greckim historykiem, że Aleksander Sewer nie skazał na śmierć żadnego senatora. Owszem, Herodian pisał o rządach bez rozlewu krwi⁷⁹, ale wspominał też o straceniu przez Aleksandra Sewera ojca żony cesarza, pochodzącej ze szlacheckiego rodu⁸⁰. Jak widać, autor *Historia Augusta* powoływał się nieraz na informacje, których w źródle nie było. Albo więc

⁷⁷ BIRLEY (1983), ss. 87–88.

⁷⁸ PASCHOUD (2011), ss. 204–207.

⁷⁹ HEROD. VI 1; VI 9.

⁸⁰ HEROD. VI 1.

niezbyt skrupulatnie przytaczał źródło, albo cytował je z pamięci. W każdym razie traktował je dosyć swobodnie.

Ostatnim realnie istniejącym autorem, na którego powołuje się *Historia Augusta*, to ateński historyk Deksippos. Dwie jego prace wykorzystane przez biografistę zachowały się we fragmentach: *Chronike historia* (dzieje świata od czasów mitologicznych do śmierci Klaudiusza II w 12 księgach) oraz *Scythika* (historia wojen między *Imperium Romanum* a barbarzyńcami, przede wszystkim Gotami na Bałkanach). Tytuł *Chronike historia* („kronika dziejów”) sugeruje, że praca ta była kroniką. Już jednak Felix Jacoby zidentyfikował poprawnie gatunek historyczny tego dzieła i wykazał, że jest to historia⁸¹. Co do *Scythika*, to nie wiemy, do którego momentu były doprowadzone, lecz bezsprzecznie zawierały co najmniej opis wczesnych wojen Aureliana. Ponieważ ustęp o rokowaniach Aureliana z Jutungami, opisujący najpóźniejsze ze znanych nam wspomnianych przez Deksipposa wydarzeń, pochodzi z trzeciej księgi *Scythika*, to przynajmniej tyle ksiąg dzieła to musiało liczyć. Passusy ze *Scythika* znane są dzięki Konstantynowi VII Porfirogenecie, który je zacytował w *Excerpta de legationibus*, w sumie zachowało się tam osiem fragmentów dzieła ateńskiego historyka, a przedmiotem ich opisu są: rokowania pomiędzy Aurelianem a Jutungami; zawarcie przez niego przymierza (*foedus*) z Wandalami, list Decjusza do Philippopolis, oblężenie trzech miast (Side w Licji, Philippopolis i Marcjanopolis), mowa Deksipposa zaprzeczająca Ateńczyków do oporu przeciwko Herulom. David S. Potter zwrócił uwagę, że zachowany fragment o rokowaniach Aureliana z Jutungami zawiera około 450 linijek tekstu w wydaniu teubnerowskim. Jeżeli przyjmiemy więc założenie, że długość poszczególnych ksiąg *Scythika* Deksipposa była podobna do rozmiarów ksiąg dziejów Herodiana (780 linijek tekstu w wydaniu teubnerowskim), to ustęp ten mógł stanowić prawie połowę jednej księgi, czyli 16–20% całości dzieła⁸². Trzeba tu wspomnieć, że spór wywołuje ocena wiarygodności i jakości dzieła Deksipposa. Według Pottera Deksippos nie przywiązywał dostatecznej wagi do szczegółowego przedstawiania kampanii. We fragmentach dotyczących oblegania kolejnych rzymskich miast przez barbarzyńców nie ma informacji o długości trwania oblężenia ani o imionach dowódców obrony. Tak oto w ustępie poświęconym walce o Marcjanopolis pada tylko jedno imię – filozofa Maximusa, który jakoby

⁸¹ BUCK (1984), ss. 596–597.

⁸² POTTER (1990), s. 82.

inspirował obronę miasta⁸³. Ponadto w zachowanych partiach dzieła widać silny wpływ Tukidydesa⁸⁴. To naśladownictwo oraz nonszalancja Deksi-
posa wobec faktów prowokują wręcz do postawienia pytania, czy w *Scythika*
nie ma więcej nawiązań do Tukidydesa niż opisów rzeczywistych wypadków
rozgrywających się w III wieku. Opinie współczesnych historyków w tej ma-
terii są rozbieżne.

Tabela 2. Wykaz powołań w *Historia Augusta* na Deksi-
posa

Biografia	Passus	Data	Powołanie się na Deksi- posa
<i>Alex. Sev.</i>	49, 3	222–235	Według Deksi- posa Aleksander Sewer ożenił się z córką Macrinusa i mianował go cesarem.
<i>Alex. Sev.</i>	49, 5	222–235	Deksi- ppos twierdzi, że Aleksander Sewer był bratankiem Heliogabala.
<i>Max.</i>	32, 3	238	Według Deksi- posa nienawiść do Maksymina Traka doprowadziła do powołania komisji dwu- dziestu.
<i>Max.</i>	32, 5	238	Według Deksi- posa na oczach Maksymina Traka zamordowano jego syna i prefekta pretorianów.
<i>Max.</i>	33, 3	238	Według Deksi- posa obwołano Maximusa (tak biografista nazywa Pupiena) i Balbina władcami przeciw Maksyminowi Trakowi.
<i>Gord.</i>	2, 1	238	Arrian i Deksi- ppos pisali o trzech, a nie dwóch Gordianach.
<i>Gord.</i>	9, 6	238	Według Deksi- posa Gordian II był legatem Gor- diana prokonsula.
<i>Gord.</i>	9, 9	238	Deksi- ppos twierdzi, że Gordian II był ojcem Gordiana III.
<i>Gord.</i>	23, 1	238	Według Deksi- posa Gordian III był synem Gordiana II.
<i>Max. Balb.</i>	1, 2	238	Według Arriana i Deksi- posa Maximus i Balbin zostali wybrani władcami.

⁸³ POTTER (1990), s. 86.

⁸⁴ POTTER (1990), s. 84.

Biografia	Passus	Data	Powołanie się na Deksipposa
<i>Max. Balb.</i>	15, 5	238	Maximus i Balbin zostali obwołani augustami po śmierci Maksymina Traka.
<i>Max. Balb.</i>	16, 3	238	Deksippos wspomniał upadek Istrii (państwa Istriów).
<i>Max. Balb.</i>	16, 4	238	Deksippos opisuje męstwo Balbina, który wyszedł naprzeciw żołnierzom. Balbin był wykształcony, a Maximus miał lepszą opinię u Greków, niż na to zasługiwał.
<i>Max. Balb.</i>	16, 5	238	Według Deksipposa mieszkańcy Akwilei tak nienawidzili Maksymina Traka, że z włosów swoich kobiet sporządzali cięciwy do łuków, z których strzelano do wroga.
<i>Max. Balb.</i>	16, 6	238	Według Deksipposa wybór Maximusa i Balbina odbył się po śmierci Gordiana I.
<i>Gall.</i>	13, 8	238	Ateńczycy pod dowództwem Deksipposa pokonali Gotów.
<i>Tyr. Trig.</i>	32, 1	235–238	Deksippos i Herodian opisują uzurpację Titusa.
<i>Claud.</i>	12, 6	270	Deksippos twierdzi, że Kwintyllus umarł, a nie został zamordowany.

Duża liczba cytowań Deksipposa w *Historia Augusta* występująca w opisie wydarzeń pomiędzy uzurpacją Gordiana I (238 rok) a śmiercią Kwintyllusa (270 rok) sprawiła, że postrzegano go jako główne źródło biografisty dla tego okresu⁸⁵. Wzmianki te są jednak kontrowersyjne. Na przykład brak odnośnej informacji w wystawionej przez synów Deksipposa inskrypcji honoryfikacyjnej nakazuje wątpić w udział historyka w odparciu najazdu Gotów na Attykę⁸⁶. Wśród passusów, w których cytowany jest Deksippos, są też takie, które zawierają błędy będące prawdopodobnie pomyłkami biografisty. Na przykład ojciec żony Aleksandra Sewera nie nazywał się Macrinus⁸⁷,

⁸⁵ BARNES (1978), ss. 109–111.

⁸⁶ PASCHOUD (1991), ss. 224–229.

⁸⁷ PASCHOUD (1991), ss. 233–237. Patrz: KOTULA (1982), ss. 293–307; BERTRAND-DAGENBACH (1990), ss. 16–18.

a Heliogabal nie był stryjem tego cesarza⁸⁸, Titus jest najprawdopodobniej postacią fikcyjną⁸⁹, zaś Gordian III nie był synem Gordiana II, lecz jego siostry (CIL VIII 848)⁹⁰. Opowieść o ścięciu włosów przez kobiety z Akwilei *Historia Augusta* opowiada trzykrotnie, przy czym w dwóch przypadkach (*Max.* 33, 1; *Max. Balb.* 11, 3) nie powołuje się na Deksiposa⁹¹. Passus o charakterach Pupiena i Balbina można przyrównać do fragmentu z tekstu Herodiana (HEROD. VII 10, 4; VII 12, 2) i nie musi być on rezultatem lektury Deksiposa⁹². Także powołanie się na Deksiposa w biografii Klaudiusza II jest dziwne. W manuskryptach we fragmencie mówiącym o śmierci Kwintyllusa zamiast niego pojawia się Klaudiusz II (imię „Kwintyllus” jest poprawką poczynioną przez wydawców)⁹³. Co ciekawe, praktycznie wszystkie powołania na Deksiposa w *Historia Augusta* dotyczą wydarzeń 238 roku⁹⁴, a nie ma żadnego w opisie najazdu Gotów (poza *Max. Balb.* 16, 4).

Jak widać, sposób cytowania czterech realnie istniejących źródeł, na które powołuje się autor *Historia Augusta*, nie pozwala jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, w jakim stopniu z nich rzeczywiście korzystał. Jego nawiązywania do Herodiana pokazują swobodę, z jaką posługiwał się źródłami.

Autorowi *Historia Augusta* przypisuje się również korzystanie z kilku prac, które w większości powstały w drugiej połowie IV wieku i nie zachowały się do naszych czasów. Z oczywistych względów dyskusja wokół tej kwestii jest oparta na bardzo wysublimowanych argumentach i przede wszystkim polega na porównaniu tych źródeł, które się zachowały. Najczęściej uznaje się, że autor *Historia Augusta* korzystał z niezachowanych *Kaisergeschichte*, Eunapiosa z Sardes, Eusebiosa z Nantes, Eusebiosa i z zachowanych w całości lub w obszernych fragmentach Kasjusza Diona, Aureliusza Wiktora i Eutropiusza.

Bardzo długo uważano, że głównym źródłem *Historia Augusta* dla czasów panowania Sewerów jest *Historia Romana* Kasjusza Diona⁹⁵. Nie jest jednak

⁸⁸ PASCHOUD (1991), ss. 237–239.

⁸⁹ BIRLEY (1983), s. 88; PASCHOUD (1991), ss. 244–245.

⁹⁰ PASCHOUD (1991), s. 265.

⁹¹ PASCHOUD (1991), ss. 239–240.

⁹² PASCHOUD (1991), s. 241.

⁹³ PASCHOUD (1991), ss. 245–248.

⁹⁴ PASCHOUD (1991), s. 267.

⁹⁵ ALFÖLDY (1970), ss. 7–9; ALFÖLDY (1972), ss. 19–51; STRAUB (1972), ss. 271–286; KOLB (1972), ss. 25–158; KOLB (1995), ss. 179–191.

oczywiste, czy biografista znał dzieło tego historyka. Podobieństwo kilku *passusów* może równie dobrze wynikać z korzystania przez obu autorów ze wspólnego źródła. Sceptycyzm budzi również fakt, że *Historia Augusta* nie powtarza błędów zawartych u Kasjusza Diona (dotyczy to tytułów Kleandra i okoliczności jego upadku, problemu przywrócenia przywilejów Byzantion przez Septymianusa Sewera, zamordowania Karakalli)⁹⁶. Oczywiście, milczenie autora *Historia Augusta* o barwnych faktach znanych z pracy Kasjusza Diona nie musi być rozstrzygającym dowodem na jej nieznaną. Czasami bowiem to milczenie jest bardzo wymowne. Na przykład gdy Kasjusz Dion wspomina obrzezanie Heliogabala, autor *Historia Augusta* opisuje przestrzeganie zwyczajów żydowskich przez cesarza, ale nie opowiada o tego rodzaju szczegółach. Tak więc, choć nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć kwestii zależności *Historia Augusta* od Kasjusza Diona, to dosyć sceptycznie odnosi się do tej hipotezy. Trzeba również pamiętać, że biografista nie powołuje się *expressis verbis* na tego autora, tak jak to robi w przypadku kilku innych greckich historyków z tych czasów (Herodiana, Asyniusza Quadratusa). Jest to argument raczej przeciw jego znajomości dzieła Kasjusza Diona.

Innym autorem, w którym widziano potencjalne źródło *Historia Augusta*, jest Euzebiusz z Nantes⁹⁷. O jego istnieniu wiemy dzięki wzmiance Giovanniego de Matocci, który wymienił pracę Euzebiusza jako źródło, z którego korzystał Auzoniusz dla opisu dziejów od Decjusza do Dioklecjana⁹⁸. Dwadzieścia lat temu Richard W. Burgess zaproponował identyfikację dzieła tajemniczego historyka z Nantes z *Kaisergeschichte*⁹⁹. Nie jestem jednak przekonany o słuszności tej hipotezy. W *Historia Augusta* w biografii 30 tyranów wymienieni są nieprawdziwi uzurpatorzy z czasów Maksymina Traka (Titus) i Decjusza (Valens Starszy), a brak jest rzeczywistych z tego okresu, znanych z Polemiosa Silwiusza (Iotapianus i Priscus). Polemius Silwiusz wspomina też innych uzurpatorów nieznanych *Historia Augusta* (Sallustius, Uranius,

⁹⁶ BARNES (1978), ss. 87–89.

⁹⁷ Istnieje podobieństwo pomiędzy opisem kampanii wschodniej Aureliana w *Historia Augusta* i u Malalasa. Prawdopodobne jest, że biografista i Malalas posiadali wspólne greckie źródło i mógł być nim Euzebiusz z Nantes (lub Onesimos). Patrz: PASCHOUD (1995a), ss. 281–294; RATTI (2006), ss. 482–492.

⁹⁸ WEISS (1971), ss. 67–72. Hagith Sivan identyfikowała Euzebiusza z Nantes z Euzebiusem, historykiem znanym z Ewagriusza (SIVAN (1992), ss. 158–163; CALLU (2002), ss. LI–LII). Identyfikacja ta jest bezzasadna. Patrz: BURGESS (1993), ss. 491–500.

⁹⁹ BURGESS (1993), ss. 491–500.

Seleucus, Taurinus czy Iulianus). To raczej świadczy przeciw hipotezie Burgesa. Gdyby Eusebiusz z Nantes był bowiem autorem *Kaisergeschichte*, to korzystający z tego źródła Polemius Silvius i *Historia Augusta* powinni wymienić tych samych uzurpatorów¹⁰⁰.

Na podstawie podobieństwa greckich źródeł (Zosimosa) i *Historia Augusta* (w opisie wydarzeń mających miejsce po 270 roku) sugeruje się, że biografista znał pracę Eunapiosa z Sardes. Wszystko, co wiemy o życiu tego greckiego pisarza zawdzięczamy informacjom z jego *Vitae sophistarum*. Eunapios z Sardes żył w drugiej połowie IV wieku (najprawdopodobniej urodził się w 348 roku¹⁰¹). Był sofistą (być może pobierał nauki w Atenach u chrześcijańskiego sofisty Prohairesiosa¹⁰²), gorliwym poganinem bardzo niechętnym tryumfującemu chrześcijaństwu oraz zwolennikiem neoplatonizmu (znał Chrysanthiosa, filozofia neoplatońskiego z Sardes, za którego kuzynka Eunapiosa Melite wyszła za mąż)¹⁰³. Napisał zachowane do naszych czasów *Vitae sophistarum*, powstałe najprawdopodobniej po 395 roku, gdyż jest w nich wspomniany najazd Alaryka na Grecję¹⁰⁴ (Paschoud datuje je wręcz na okres po 410 roku, ale oparte jest to na słabych podstawach¹⁰⁵). Był też autorem dużego dzieła historycznego, które stanowiło kontynuację Deksiptosa i opisywało dzieje cesarstwa rzymskiego po 270 roku do śmierci Eudoksji w 404 roku (PHOT. *Bibl. Cod.* 77). Dzieło to miało polemiczny charakter wobec chrześcijaństwa. Składało się z 14 ksiąg. Szacuje się, że dzięki zachowanym u Konstantyna Porfirogenety i w *Liber Suda* fragmentom posiadamy 7% tekstu tej pracy¹⁰⁶. Dzięki Focjuszowi, który czytał zarówno historię Eunapiosa i *Historia nova* Zosimosa, wiadomo, że Zosimos kopiował Eunapiosa. Trzeba jednak podkreślić, że skrócił on znacząco swe źródło¹⁰⁷. Przy czym należy pamiętać, że pierwsza księga historii Eunapiosa niekoniecznie była obszerniejsza niż *Historia nova* Zosimosa. Obejmowała bowiem dzieje

¹⁰⁰ Patrz: SUSKI (2005), ss. 43–71.

¹⁰¹ GOULET (1980), ss. 60–61; PENELLA (1990), ss. 2–3.

¹⁰² Patrz: GOULET (2000), ss. 209–222.

¹⁰³ O kręgu, w którym obracał się Eunapios z Sardes, patrz: FOWDEN (1982), ss. 33–59.

¹⁰⁴ Patrz: BANCHICH (1984), ss. 183–192.

¹⁰⁵ PASCHOUD (1975), s. 171. O dacie pierwszej edycji jego dzieła patrz: PASCHOUD (1980a), ss. 149–162.

¹⁰⁶ Patrz: PASCHOUD (1975), s. 211.

¹⁰⁷ LIEBESCHUETZ (2003), s. 178.

rzymskie od 270 roku do obwołania cezarem Juliana Apostaty w 355 roku¹⁰⁸. Niektórzy sugerują, że *Historia Augusta* jedynie uzupełniała Eunapiosem narrację zaczerpniętą z *Kaisergeschichte*¹⁰⁹.

Część badaczy uważa, że autor *Historia Augusta* znał także *Annales* Nicomachusa Flavianusa¹¹⁰. Najprawdopodobniej nie było to jednak główne źródło dla autora *Historia Augusta*. Paschoud uważa, że jedynie w nielicznych passusach biografii od Aureliana do Karusa i jego synów można odnaleźć ślady korzystania z innego dzieła niż *Kaisergeschichte* (*Aurel.* 18–32; *Prob.* 13–18)¹¹¹.

Tak więc jako główne źródła dla autora *Historia Augusta* można wymienić Mariusa Maximusa (raczej nie Ignotusa), Herodiana, Deksipposa, *Kaisergeschichte*, Aureliusza Wiktora, Eutropiusza, Eunapiosa z Sardes i być może Nicomachusa Flavianusa. Przy czym cytowania Herodiana i Deksipposa pokazują wielką swobodę, z jaką autor *Historia Augusta* korzystał z tych pisarzy: biografista potrafił powoływać się na informacje, których nie ma w źródle. W ten sposób uwiarygodniał nieraz dziwaczne fantazje. Być może dlatego często powoływał się na autorów greckich (Herodian, Asinius Quadratus, Deksippos)¹¹². Wiedział bowiem, że w świecie, w którym bilingwiczność umierała, powoływanie się na greckojęzycznych pisarzy czyniło go bezkarnym: jego czytelnik nie mógł sprawdzić informacji, które przytaczał. A to pozwalało mu dosyć swobodnie konfabulować.

1.5. FIKCYJNI AUTORZY W *HISTORIA AUGUSTA*

Historia Augusta wymienia jako swoje źródła także ponad 30 autorów, których istnienie jest co najmniej wątpliwe. Wśród nich są: Aelius Maurus, Aurelius Victor Pinio, Lollius Urbicus¹¹³, Aurelius Philippus, Encolpius,

¹⁰⁸ LIEBESCHUETZ (2003), s. 178.

¹⁰⁹ PASCHOUD (1995b), ss. 269–280.

¹¹⁰ Więcej o *Annales* Nicomachusa Flavianusa patrz: Ap. 2.2, ss. 381–385.

¹¹¹ PASCHOUD (1995a), s. 372.

¹¹² Autor *Historia Augusta* powołuje się też na Flegona, lecz powołanie to jest z całą pewnością nieprawdziwe (patrz: rozdz. 8.2, ss. 262–263), a także na fikcyjnego Onesimosa (patrz: rozdz. 1.5).

¹¹³ SYME (1976a), s. 318.

Gargilius, Acholius¹¹⁴, Fabius Marcellinus, Aurelius Verus, Stadius Valens, Tattius Cirillus, Aelius Sabinus, Vulcatius Terentianus, Valerius Marcellinus, Curtius Fortunatianus, Caelestinus, Annius Cornicula, Palfurius Sura, Iulius Atherianus¹¹⁵, Maeonius Astyanax, Cornelius Capitolinus, Proculus, Dagellius Fuscus¹¹⁶, Gallus Antipater¹¹⁷, Acholius, Callicrates Tyrius, Theoclius, Nicomachus, Verconnius Herenianus, Suetonius Optatianus, Aurelius Festivus, Marcus Salvidienus, Fabius Ceryllianus, Iulius Calpurnius, Aurelius Apollinaris¹¹⁸, Fulvius Asprianus, Claudius Eusthenius. Ponadto autor *Historia Augusta* wspomina tak absurdalne i fikcyjne źródła, jak *libri lintei*¹¹⁹ czy *liber elephantinus*¹²⁰. Przy czym można zauważyć, że szczególnie często powołuje się na owych enigmatycznych autorów w biografiami niecieszących się zbytnim zaufaniem. W najdłuższym, ale praktycznie pozbawionym wiarygodnych wiadomości żywocie Aleksandra Sewera wymienionych jest aż 11 autorów. Prawie dwie trzecie owych zagadkowych pisarzy (19 z 35) jest wspomniana w biografiami przypisanych Trebelliusowi Pollionowi i Flawiusowi Vopiscusowi¹²¹. Za to ich imiona praktycznie nie pojawiają się w najbardziej wiarygodnych żywotach Antoninów i Sewerów, w których autor *Historia Augusta* powoływał się na Mariusa Maximusa. Większość z tych postaci wymieniona jest jedynie raz.

Wśród nich dwie zasługują na uwagę. Pierwsza z nich to Cordus¹²². Autor *Historia Augusta* powołuje się na niego ponad 30 razy: w biografiami Klodiusza Albina, Makryna, Maksymina Traka, Gordianów oraz Pupiena i Balbina. Wszystkie te biografie były przypisane Iuliusowi Capitolinusowi. Cordus jest cytowany w pięciu z dziewięciu żywotów sygnowanych tym pseudoni-

¹¹⁴ W biografii Aleksandra Sewera autor *Historia Augusta* twierdzi, że Acholius żył w czasach panowania tego władcy. W takim razie nie mógłby być on Acholiusem, na którego biografista powołuje się w biografii Aureliana, gdyż ów Acholius miał być urzędnikiem w czasach Waleriana. Patrz: SYME (1976a), s. 315.

¹¹⁵ Patrz: BARNES (1972a), s. 148.

¹¹⁶ Patrz: SYME (1976a), s. 314.

¹¹⁷ Patrz: BARNES (1972a), s. 147.

¹¹⁸ Patrz: BARNES (1972a), s. 147.

¹¹⁹ *Aurel.* 1, 7. O *libri lintei* patrz: rozdz. 5.3, przyp. 127.

¹²⁰ *Tac.* 8, 1–2.

¹²¹ SYME (1976a), s. 313.

¹²² Cordus pojawia się w poemacie bardzo modnego w późnym antyku Juwenalisa. Być może był on inspiracją dla autora *Historia Augusta* przy wymyślaniu tego pseudonimu. Patrz: SYME (1976a), s. 318.

mem¹²³. Przy czym wymieniany jest jako Cordus¹²⁴, Aelius Cordus¹²⁵, Iunius Cordus¹²⁶ oraz Iunius¹²⁷. Jak widać, biografista nie mógł się zdecydować, jak nazywał się autor jego źródła¹²⁸. W żywocie Makryna pojawia się wzmianka, że Cordus chciał napisać biografie cesarzy mniej znanych, ale jego praca rozczarowuje. A to dlatego, że znalazł on jedynie nieliczne wiadomości, a do tego niewarte wspomnienia. Miał nie tylko przynosić informacje błahe (ile razy cesarze przemawiali, co lubili jeść, jakie nosili szaty, kogo promowali na stanowiska), lecz także często mijać się z rzeczywistością, fantazjować¹²⁹. Miał być też bardzo zainteresowany różnymi omenami¹³⁰. Biografista wspomina też, że niektóre z przytaczanych przez niego dokumentów pochodziły z Cordusa¹³¹. Nie trzeba przypominać, że dokumenty te uważa się dziś za fikcyjne. Autor *Historia Augusta* przeciwstawia „złego” Cordusa „dobrym” Swetoniuszowi i Valeriusowi Marcellinusowi¹³². O ile jednak nie można by wykluczyć istnienia trywialnego historyka, który zajmowałby się głupstwami, to cytowanie zmyślonych dokumentów przez autora *Historia Augusta*, uwiarygodniającego w ten sposób własne fantazje, nakazuje odrzucić historyczność postaci Cordusa¹³³. Przemawia za tym też fakt, że biografista w miejscach, w których się na niego powołuje, faktycznie korzystał z innych prac. Tak passus z *Gord.* 12, 1 bazuje na Herodianie (*HEROD.* VII 2, 1–8)¹³⁴. List Maksymina Traka do jego syna (*Gord.* 14, 7–8) zawiera nawiązanie do mowy Cyclerona przeciw Katylinie (*CIC. Cat.* III 12)¹³⁵. Anegdota o śmierci morderców Gordiana III z broni użytej przez nich do zabicia cesarza bardzo przypomina opowieść o losach zabójców Cezara znaną ze Swetoniusza

¹²³ SYME (1976a), s. 315.

¹²⁴ *Cl. Alb.* 7, 2; 11, 2; *Max.* 4, 1; 6, 8; 28, 10; 29, 10; 31, 4; *Gord.* 4, 6; 19, 8; 21, 4; 26, 2; 31, 6; 33, 4; *Max. Balb.* 4, 5; 12, 4.

¹²⁵ *Cl. Alb.* 5, 10; *Max.* 12, 7.

¹²⁶ *Mac.* 1, 3; *Max.* 27, 7; *Gord.* 12, 1; 14, 7; 17, 3; 21, 3; 22, 2; *Max. Balb.* 4, 2; 4, 5.

¹²⁷ *Gord.* 5, 6.

¹²⁸ Ronald Syme wręcz sugeruje, że autor *Historia Augusta* zapomniał, jakie nadał *nomen gentilicium* temu autorowi. Patrz: SYME (1972a), s. 302.

¹²⁹ *Mac.* 1, 3. Patrz: *Max.* 31, 4; *Gord.* 21, 3–4.

¹³⁰ *Cl. Alb.* 5, 10.

¹³¹ *Cl. Alb.* 7, 2; *Max.* 12, 7; *Gord.* 14, 7.

¹³² *Max. Balb.* 4, 5.

¹³³ CHASTAGNOL (1994), ss. CVIII–CIX.

¹³⁴ DEL HENGST (1981), s. 47.

¹³⁵ DEL HENGST (1981), s. 47.

(SUET. *Caes.* 89)¹³⁶. Ma to, oczywiście, bardzo poważne implikacje. Skoro odrzucamy istnienie Cordusa, to logika podpowiada olbrzymi sceptycyzm wobec reszty niepoświadczonych przez inne źródła autorów wspomnianych w *Historia Augusta*. Tak jak z zasady odrzuca się prawdziwość grupy inskrypcji, gdy jedna z nich okazuje się fałszerstwem ich rzekomego odkrywcy, tak należy sceptycznie podchodzić do autorów nieznanych z innych źródeł. W przypadku *Historia Augusta* jest to tym bardziej uzasadnione, że biografista często cytuje nieprawdziwe dokumenty i powołuje się na tak absurdalne źródła, jak *libri lintei* czy *liber elephantinus*. Nie da się traktować poważniej Suetoniusa Opatianusa niż dziwacznej inskrypcji nagrobnej Gordiana III, a Marcusa Salvidienusa niż *libri lintei*. Analizując wiarygodność przytaczanych w *Historia Augusta* źródeł i ich autorów, nie można zapominać o specyfice tego dzieła.

Należy zwrócić uwagę, że niektóre z imion tych pseudoautorów bardzo przypominają postaci żyjących w IV wieku. Tak jest z Aureliusem Victorem Pinio i Aureliusem Verusem, kojarzącymi się ze znanym i cytowanym przez *Historia Augusta* Aureliuszem Wiktorem (Aurelius Victor). Z kolei Fabius Marcellinus i Valerius Marcellinus budzą skojarzenia z Ammianusem Marcellinusem¹³⁷. Acholius może być nawiązaniem do znanego z Symmachusa wikariusza Azji o tym imieniu¹³⁸, a Iulius Atherianus przypomina znanego z Makrobiusza Iuliusa Haterianusa¹³⁹. Nie bez powodu dwie trzecie tych „dziwnych” autorów pojawia się w biografjach przypisanych Trebelliusowi Pollionowi i Flawiusowi Vopiscusowi. Otóż autor *Historia Augusta* nie mógł powołać się na swoje rzeczywiste źródła, gdyż powstały później niż rzekomo jego dzieło. To dlatego na przykład powołuje się na nieznanego Iuliusa Calpurniusa (*Ca.* 9, 1–4), dzięki temu może pokazać, że racja jest najprawdopodobniej po stronie Nicomachusa Flavianusa, a nie *Kaisergeschichte*¹⁴⁰.

Drugim autorem, któremu warto się bliżej przyjrzeć, jest Onesimos¹⁴¹. *Historia Augusta* powołuje się na niego, opisując: zabawy podczas uczy,

¹³⁶ GILLIAM (1972), s. 139–140; DEL HENGST (1981), s. 47.

¹³⁷ SYME (1976a), s. 318.

¹³⁸ SYME (1976a), s. 318.

¹³⁹ MACR. *Sat.* III 8, 2. Patrz: SYME (1976a), s. 314.

¹⁴⁰ Patrz: rozdz. 9.5, ss. 307–308.

¹⁴¹ Kilku autorów wierzy w identyfikację Onesimosa z Onasimosem (A. Cameron, A. Lippold, G. Zecchini, P. Janiszewski. Lista powołań na nich patrz: JANISZEWSKI (2006), s. 348). Jest bardzo symptomatyczne, że wśród nich są badacze, którzy twierdzą, że *Historia Augusta*

które doprowadziły do obwołania Proculusu cesarzem¹⁴²; pijaństwo Bonosusa¹⁴³; postać Karusa jako urodzonego w Rzymie syna Iliryjczyków¹⁴⁴; zamiar odebrania władzy Karinusowi przez Karusa¹⁴⁵; rozpustę Karinusa¹⁴⁶ oraz postanowienie zgładzenia Karinusa przez Karusa¹⁴⁷. W dwóch z tych passusów Onesimos jest nazwany autorem biografii Probusa (*Quad. Tyr.* 14, 4; *Car.* 4, 2). Chcąc utożsamić tę postać z jakimś poświadczonym przez źródła autorem, badacze wskazują na znanego z *Liber Suda* Onasimosa – sofistę i historyka, który żył w czasach Konstantyna Wielkiego¹⁴⁸. Przeciw identyfikacji Onesimosa z *Historia Augusta* i retora Onasimosa przemawia jednak fakt, że Hieronim w listach do Rufina wspomina mnichów Bonosusa i Onesimusa i być może te właśnie imiona zainspirowały biografistę do przypisania rzekomemu historykowi Onesimosowi passusów o Bonosusie¹⁴⁹. Ponadto autor *Historia Augusta*, choć twierdzi, że Onesimos napisał biografię Probusa, w żywocie tego cesarza nie powołuje się na wspomniane przez siebie wcześniej źródło¹⁵⁰. O ile jednak ten ostatni argument nie przekonuje (powołania na źródła w *Historia Augusta* są dosyć ekstrawaganckie), to argument opierający się na podobieństwie imion historyka i postaci z *Historia Augusta* do imion mnichów z listów Hieronima jest znaczący. Skoro mamy do czynienia z pracą mistyfikatora, który podszywa się pod innych pisarzy, a wśród swoich źródeł wymienia takie prace jak *libri lintei* czy *liber elephantinus*, to należy być bardzo wyczulonym na tego typu zbieżności – mogą one świadczyć o mistyfikacji. Wprawdzie nie można wykluczyć, że Onesimos z *Historia*

została napisana przez sześciu pisarzy na początku IV wieku (tak A. Lippold), czy też wykazują się radykalną niewiedzą w zakresie dyskusji o *Historia Augusta* (tak A. Cameron).

¹⁴² *Quad. Tyr.* 13, 1.

¹⁴³ *Quad. Tyr.* 14, 4.

¹⁴⁴ *Ca.* 4, 2.

¹⁴⁵ *Ca.* 7, 3.

¹⁴⁶ *Ca.* 16, 1.

¹⁴⁷ *Ca.* 17, 6.

¹⁴⁸ Podstawowe informacje o sofście Onasimosie patrz: KOTULA (1962), ss. 159–177; PASCHOUD (2001), s. 272; JANISZEWSKI, STEBNICKA, SZABAT (2011), ss. 349–350.

¹⁴⁹ CHASTAGNOL (1970a), ss. 72–79; BARNES (1972a), s. 165; CHASTAGNOL (1969), ss. 78–99; SYME (1976a), ss. 311–321; CHASTAGNOL (1976b), ss. 88–90; CHASTAGNOL (1976a), ss. 91–112; CHASTAGNOL (1980), ss. 54–55; CHASTAGNOL (1994), ss. CIX–CX; PASCHOUD (2001), s. 273. Ponadto Harry W. Bird zwraca uwagę, że Onesimos pojawia się także w żywocie Galby (SUET. *Gal.* 13). Patrz: BIRD (1971), s. 134.

¹⁵⁰ CHASTAGNOL (1994), ss. CIX–CX; PASCHOUD (2001), s. 272.

Augusta i *Onasimos* z *Liber Suda* to ta sama osoba, lecz w tym wypadku podobieństwo imion może być całkowicie przypadkowe (są przecież i inni autorzy, którzy noszą jedno, takie samo imię). Co więcej, nie znamy tytułów prac tego ostatniego. Nie wiemy, czy napisał biografię *Probusa*. Trzeba też mieć na uwadze fakt, że w *Quadrigae tyrannorum* autor *Historia Augusta* powołuje się na *Flegona*, cytując *passus*, który z całą pewnością nie mógł wyjść spod jego pióra. Stąd można założyć, że nawet jeśli biografista powołuje się na *Onasimosa*, to nie sposób powiedzieć, czy jest to prawdziwe powołanie, czy też wykorzystanie imienia rzeczywistego historyka dla ukrycia niedostatków wiedzy. Brak zachowanych prac *Onasimosa* nie pozwala rozstrzygnąć, czy on i *Onesimos* z *Historia Augusta* to ta sama postać. Co do mnie jestem sceptyczny wobec utożsamiania tych dwóch autorów.

1.6. SPOSÓB KORZYSTANIA ZE ŹRÓDEŁ PRZEZ AUTORA *HISTORIA AUGUSTA*

Dla interpretacji *Historia Augusta* niezmiernie istotne jest podejście autora zbioru do źródeł. W jakim stopniu bezmyślnie kopiował swoje źródła, a w jakim był wobec nich krytyczny, a więc jak dalece jego dzieło jest wypadkową poglądów i faktów zawartych w pracach jego poprzedników, a jak dalece wyraża ono jego własne poglądy. Z powodu niezachowania się większości źródeł, z których czerpał biografista, odpowiedź na to pytanie nie może być jednoznaczna, da się jednak zauważyć kilka charakterystycznych sposobów korzystania przez niego z prac innych historyków.

I tak oto autor *Historia Augusta* czasami nie rozumiał do końca greckich źródeł oraz je skracał. Można pokazać to na przykładzie opisu wypadków, które doprowadziły do uzurpacji *Gordiana I* w Afryce. Relacja w *Historia Augusta* jest zależna od *Herodiana*. W porównaniu z pierwowzorem jest jednak dosyć mocno skrócona, czasami też zmienia lub wypacza jego sens. *Herodian* opisuje powszechne niezadowolenie za *Maksymina Traka*, spowodowane przez plagę donosicielstwa i konfiskaty majątków bogatych ludzi, także z otoczenia cesarza, w Rzymie i prowincjach – ograbianych wskutek umyślnej polityki władcy¹⁵¹. Biografista zmienił sens *passusu*. Mówi on o niezadowoleniu jedynie w Rzymie i nie wspomina nic o ludziach z otoczenia

¹⁵¹ HEROD. VII 3.

cesarza, którzy byli ofiarami jego brutalnych rządów¹⁵². Herodian pisał też o aresztowaniu i wysyłaniu na wozach do Sirmium w Panonii, czyli kwatery głównej cesarza, dygnitarzy: byłych konsulów i namiestników prowincji. W drodze pozbawieni służby, na miejscu byli sądzeni, lżeni i ograbiani, wreszcie karano ich wygnaniem lub śmiercią¹⁵³. W *Historia Augusta* wypadło zdanie o powodach, dla których dygnitarze znaleźli się na owych wozach, przez co opowieść jest całkiem niezrozumiała¹⁵⁴. Według żywotu Maksymina Traka cesarz dla zgładzenia byłych konsulów i namiestników wysyłał ich na wozach bez jedzenia i picia¹⁵⁵. Biografista nie tylko zgubił sens opowieści, w której to, co było upokarzającym traktowaniem arystokratów w drodze do siedziby władcy, stało się sposobem wykonania egzekucji, lecz także dodał od siebie informacje o braku jedzenia i picia, aby relacja była z jego punktu widzenia logiczniejsza. Wypaczył też jej sens. Herodian pisał o błahych przyczynach aresztowań i procesów¹⁵⁶, podczas gdy w *Historia Augusta* są one bezpodstawne (*sine delicto*)¹⁵⁷. Różnice pomiędzy Herodianem a *Historia Augusta* możemy też prześledzić w dalszej części narracji. Herodian, opisując okoliczności zamordowania bezwzględnego prokuratora w Tysdrus w Afryce – posłusznego Maksyminowi urzędnika, który skazał na konfiskatę dóbr miejscowych właścicieli majątków – opowiada o zmobilizowaniu przez młodzieńców z owych włościańskich rodzin kolonów do obrony: kiedy młodzi ludzie zasztyletowali zniechęconego urzędnika, koloni zabili żołnierzy, którzy chcieli go pomścić¹⁵⁸. Tymczasem według autora *Historia Augusta* to wieśniacy i żołnierze zamordowali prokuratora¹⁵⁹. Także okoliczności towarzyszące uzurpacji Gordiana I różnią się znaczącymi szczegółami u obu autorów. U Herodiana Gordian, który jako namiestnik prowincji Afryki przebywał w sprawach służbowych w Tysdrus, odpoczywał na łożu, gdy do jego komnaty wdarli się zamachowcy prokuratora chcący obwołać go cesarzem:

¹⁵² *Max.* 13, 2.

¹⁵³ HEROD. VII 3.

¹⁵⁴ CHASTAGNOL (1994), s. 664. Jeśli autor *Historia Augusta* nie rozumiał dobrze greckiego tekstu Herodiana, to przypomina autora *Epitome de Caesaribus*, który prawdopodobnie miał problem z rozumieniem greki. Patrz: BIRLEY (1996), ss. 67–82.

¹⁵⁵ *Max.* 13, 5.

¹⁵⁶ HEROD. VII 3.

¹⁵⁷ *Max.* 13, 5.

¹⁵⁸ HEROD. VII 4.

¹⁵⁹ *Max.* 14, 1.

podejrzewając podstęp, rzucił się na ziemię, deklarował wierność cesarzowi i prosił młodzieńców, aby nie czynili mu krzywdy. Przybysze napierali jednak na niego mieczami i nalegali, aby przyjął ich żądania. Uwierzywszy w prawdziwość słów młodzieńców, Gordian zgodził się objąć władzę, gdyż był człowiekiem ambitnym¹⁶⁰. Opis zawarty w *Historia Augusta* zasadniczo jest podobny: wspomina się w nim sprzeciw Gordiana przeciw uzurpowaniu władzy, jego rzucenie się na ziemię, nastawianie młodzieńców z mieczami na namiestnika i w końcu przyjęcie przez niego purpury¹⁶¹. W *Historia Augusta* jednak Gordian nie postrzega zachowania spiskowców jako podstępu, nie ma kuriozalnej sceny deklarowania wierności władcy przez prokonsula ani nie podkreśla się jego ambicji. W zamian wymienia się cnoty Gordiana I¹⁶². Herodian opisywał też, jak po uzurpacji Gordiana I młodzieńcy z dobrych domów towarzyszyli mu z Tysdrus do Kartaginy jako straż przyboczna¹⁶³. Bardzo podobny passus odnajdujemy w *Historia Augusta*, tyle że zostali oni nazwani *protectores*. Jest to oczywisty anachronizm i niezrozumienie, kim byli oficerowie – *protectores* w IV lub V wieku¹⁶⁴. Także opis wydarzeń w Rzymie po obwołaniu przez senat imperatorami Gordiana I i jego syna, współrządzającego z ojcem Gordiana II, wykazuje istotne różnice. Herodian podkreśla, że zrewoltowany tłum mordował nie tylko donosicieli i zwolenników Maksymina Traka, lecz także wielu niewinnych ludzi. Wśród nich był *prefectus urbi* Sabinus, który próbował przeciwstawić się nadużyciom¹⁶⁵. Autor *Historia Augusta* nie tylko skrócił cały opis do jednego zdania, ale wspomina jedynie o zabijaniu donosicieli i przyjaciół Maksymina Traka. Mówi o śmierci Sabinusa, ale bez żadnego komentarza, tak że czytelnik może postrzegać w prefekcie najznaczniejszą ofiarę czystki dokonanej przez zbuntowanych mieszkańców Rzymu¹⁶⁶. Z drugiej strony biografista dodał nieobecne u Herodiana listy i uchwały senatu. Co ciekawe, o ile Herodian nie wspomina w opisie krwawego przewrotu o bogach, o tyle biografista czyni to wielokrotnie: wzmianki o nich są obecne w liście senatu do urzędników, armii i miast, w odczytany przez konsula liście Gordiana I do senatu,

¹⁶⁰ HEROD. VII 5.

¹⁶¹ *Max.* 14, 2–3.

¹⁶² *Max.* 14, 2.

¹⁶³ HEROD. VII 6, 2.

¹⁶⁴ SYME (1968a), s. 36.

¹⁶⁵ HEROD. VII 7.

¹⁶⁶ *Max.* 15, 1. O identyfikacji postaci patrz: LIPPOLD (1991), ss. 495–497.

w okrzykach senatorów¹⁶⁷. Do podobnych wniosków, jeśli chodzi o metodę korzystania ze źródeł, prowadzą inne passusy, w których autor *Historia Augusta* korzystał z Herodiana.

Autor *Historia Augusta* bardzo często dodawał też wiadomości, których nie mógł znaleźć w swoich źródłach. Rozbudowywał on partie dotyczące pochodzenia cesarzy, ich rodziców, młodości czy losów przed wstąpieniem na tron. Bardzo dobrze ilustruje to opowieść o Maksyminie Traku. Źródło biografisty Herodiana wspomina, że Maksymin Trak pochodził z nizin społecznych, był barbarzyńcą z natury i pochodzenia, a zamiłowaniem do rozlewu krwi wyniósł z ojczyzny kraju. Za młodu pasał bydło w górach trackich; był wysokiego wzrostu i wielkiej siły fizycznej¹⁶⁸. W *Historia Augusta* ta opowieść jest bardziej rozbudowana i zawiera sporą liczbę szczegółów. Mówiąc o pochodzeniu Maksymina Traka, biografista wspomina, że przyszły cesarz urodził się w trackiej wsi położonej przy granicy¹⁶⁹. Jego rodzice byli barbarzyńcami, ojciec Mikka – Gotem, a matka Hababa – Alanką¹⁷⁰. W młodości Maksymin Trak był pasterzem i przywódcą młodzieży walczącej z rozbójnikami¹⁷¹. Wówczas jeszcze słabo znał łacinę¹⁷². Aby wstąpić do wojska, pokonał w zapasach 16 ludzi¹⁷³. Fakty te są jednak czystą fantazją. Goci i Alankowie nie mieli ze sobą kontaktów przed przybyciem Gotów nad Dunaj. Mikka i Hababa nie są imionami gockimi i alańskimi, a najprawdopodobniej zostały wymyślone na podstawie terminu użytego w analogicznym passusie przez Herodiana (*miksobarbaron*)¹⁷⁴.

Kolejny typowy zabieg ilustrujący podejście autora *Historia Augusta* do źródeł to tworzenie fałszywych dokumentów dla poparcia nieprawdziwych informacji. Tę praktykę dobrze pokazuje narracja poświęcona wojnie Rzymu z Persją za panowania Aleksandra Sewera. Najpełniejszy opis tych zmagañ zawdzięczamy Herodianowi. Cesarstwo podzieliło swoje siły na trzy armie. Jedną skierowano na północ, miała ona przez Armenię uderzyć na Medię, druga operowała w południowej Mezopotamii, trzecia, najsilniejsza,

¹⁶⁷ *Max.* 15, 7.

¹⁶⁸ HEROD. VII 1.

¹⁶⁹ *Max.* 1, 5.

¹⁷⁰ *Max.* 1, 5–7.

¹⁷¹ *Max.* 2, 1.

¹⁷² *Max.* 2, 5.

¹⁷³ *Max.* 2, 6 – 3, 6.

¹⁷⁴ SYME (1968a), s. 37.

dowodzona przez cesarza, miała uderzyć na Mezopotamię. Plan nie został zrealizowany. O ile armia na północy szerzyła spustoszenie w Medii, o tyle siły dowodzone przez Aleksandra Sewera nie wkroczyły na teren wroga. W rezultacie Persowie pobili siły rzymskie na południu, a rzymskie wojsko, które dotarło do Medii, poniosło olbrzymie straty podczas odwrotu na terytorium imperium. Rzymianie ponieśli straszliwą klęskę, będącą częściowo efektem fatalnego dowodzenia przez cesarza¹⁷⁵. W *Historia Augusta* klęska ta została opisana jako rzymskie zwycięstwo, tak jak ją przedstawiono najprawdopodobniej w *Kaisergeschichte* i pracach od niej zależnych: u Aureliusza Wiktora¹⁷⁶, Eutropiusza¹⁷⁷ i Festusa¹⁷⁸. Autor *Historia Augusta* najwidoczniej korzysta w tym miejscu z brewiarzystów lub ich wspólnego źródła, zaś wszystkie jego opisy są bardzo lakoniczne. Biografista nie tylko polemizuje z Herodianem¹⁷⁹ i opisuje zwycięstwo nad Persami¹⁸⁰, ale też dodaje niewymienione przez greckiego historyka szczegóły: opisuje liczbę sił perskich (700 słońi, 1800 wozów zaopatrzonych w kosy, 120 tys. jazdy, w tym 10 tys. katafraktów)¹⁸¹, olbrzymie bohaterstwo cesarza¹⁸², wzięcie do niewoli tysięcy jeńców¹⁸³. Przy tej okazji cytuje akta senatu¹⁸⁴, mowę cesarza do ludu¹⁸⁵ i opisuje uroczystości religijne, podczas których złożono w świątyni Jowisza na Kapitolu Iniane tuniki zdobyte na wrogu¹⁸⁶. Opis sił perskich w *Historia Augusta* wzorowany jest na bitwie pod Gaugamelą Arriana i Kurcjusza Rufusa¹⁸⁷. Zawarte w passusie dokumenty nie występują ani u Herodiana, ani u brewiarzystów i są z pewnością wymyślone przez autora. Podobieństwo fragmentów z brewiarzów i *Historia Augusta* każe się doszukiwać źródła dla biografisty w *Kaisergeschichte*. Trzeba jednak pamiętać, że nie zawsze takie

¹⁷⁵ HEROD. VI 5–6.

¹⁷⁶ AUR. VICT. *Caes.* 24, 2.

¹⁷⁷ FEST. *Brev.* 22.

¹⁷⁸ EUTROP. *Brev.* VIII 23.

¹⁷⁹ *Alex. Sev.* 57, 2.

¹⁸⁰ *Alex. Sev.* 55, 2.

¹⁸¹ *Alex. Sev.* 55, 2.

¹⁸² *Alex. Sev.* 55, 1.

¹⁸³ *Alex. Sev.* 55, 3.

¹⁸⁴ *Alex. Sev.* 56, 2–10.

¹⁸⁵ *Alex. Sev.* 57, 1.

¹⁸⁶ *Alex. Sev.* 57, 1.

¹⁸⁷ RÖSGER (1978), s. 172.

podobieństwa występują, na przykład autor *Historia Augusta*, Herodian i Kasjusz Dion nazywają Ardaszira I Artakserksem, a brewiarzyści: Aureliusz Wiktor i Eutropiusz – Kserksesem¹⁸⁸. Brak *Kaisergeschichte* niestety nie pozwala powiedzieć, ile z podanych przez *Historia Augusta* „faktów” niepoświadczonych przez inne źródła stanowi kreację jej autora.

Oczywiście, autor *Historia Augusta* nie tylko w passusach, w których polemizuje z innymi pisarzami, bardzo swobodnie podchodzi do swoich źródeł. Dobrze pokazują to podane przez niego informacje o datach i okolicznościach wstąpienia na tron władców. W żywocie Maksymina Traka biografista wspomina odczytanie na posiedzeniu senatu w świątyni Kastorów w dniu 26 czerwca listu od Gordiana I. Senat uznał władzę Gordianów i przyznał Gordianowi I tytuł cesarza¹⁸⁹. Z kolei w żywocie Pupiena i Balbina jest opis zebrania senatu w świątyni Konkordii 7 czerwca 238 roku, kiedy to wybrano ich cesarzami¹⁹⁰. Autor *Historia Augusta* twierdzi też, że senat ogłosił Aleksandra Sewera augustem 6 marca 222 roku¹⁹¹, a Probusa – 3 lutego 276 roku¹⁹². Wspomniane passusy są kontrowersyjne. Otóż data uznania w Rzymie rządów Gordianów była wcześniejsza, niż przedstawia to autor *Historia Augusta*. Najprawdopodobniej oficjalnie proklamowano panowanie Gordiana I i Gordiana II w końcu marca – początku kwietnia 238 roku¹⁹³. Wiele miejsca wydarzeniom, które rozgrywały się wówczas w Rzymie, poświęcił Herodian. W większości skupił się on na zabójstwie prefekta pretorianów Vitalianusa¹⁹⁴ i ekscesach podczas rozprawiania się z donosicielami i oskarżycielami działającymi za Maksymina Traka, które doprowadziły do zabicia próbującego je uśmierzyć *prefectus urbi* Sabinusa¹⁹⁵. O samym posiedzeniu senatu Herodian wspomina zaledwie w jednym zdaniu. Niestety,

¹⁸⁸ CHASTAGNOL (1994), s. 554.

¹⁸⁹ *Max.* 16, 1.

¹⁹⁰ *Max. Balb.* 1, 1.

¹⁹¹ *Alex. Sev.* 6, 2.

¹⁹² *Prob.* 11, 5.

¹⁹³ W Egipcie panowanie Maksymina Traka uznawano do co najmniej 7 kwietnia 238 roku (P. Oxy. XLIII 3107, 2–5, 10). Gordianowie jako cesarze wymienieni zostali od 13 czerwca 238 roku (P. Oxy. XLIII 3107, 12–16). Patrz: REA (1972), s. 19; RATHBONE (1986), ss. 109–110; PEACHIN (1990), s. 28.

¹⁹⁴ HEROD. VII 6.

¹⁹⁵ HEROD. VII 7.

nie pisze, gdzie zebrał się senat¹⁹⁶. Z kolei najwcześniejsze dokumenty, które wymieniają Pupiena i Balbina jako cesarzy to O. Leid. 144, 4–8 i O. Bodl. II 1621, 1–4. Oba ostraka zostały odnalezione w Tebach i są datowane na 27 epeiph, czyli 21 lipca 238 roku. Jeśli się pamięta, że potrzeba było 50 dni, aby informacja dotarła z Rzymu do Tebaidy, to znaczy że do uzurpacji doszło przed 1 czerwca 238 roku¹⁹⁷. Najprawdopodobniej więc data wyniesienia na tron Pupiena i Balbina podana przez autora *Historia Augusta* jest błędna¹⁹⁸. Co więcej, okoliczności ogłoszenia ich augustami także najprawdopodobniej są niewiarygodne. Herodian wyraźnie pisze nie tylko o przerażeniu senatorów na wieść o śmierci Gordianów, lecz także o zwołaniu posiedzenia senatu w miejscu innym niż zwykle, a mianowicie w świątyni Jowisza¹⁹⁹. Tak więc senat rzeczywiście radził w świątyni, ale nie w Konkordii na Kapitolu, jak twierdzi autor *Historia Augusta*. W przypadku Aleksandra Sewera data także się nie zgadza. Najpóźniejszy dokument wspominający Heliogabala jako cesarza pochodzi z 11 pharmouthi 5 roku, czyli 6 kwietnia 222 roku²⁰⁰. Aleksander Sewer pojawia się w dokumentach jako samodzielny władca pod datą 24 czerwca 222 roku²⁰¹, a jego *dies imperii* przypadał na 13 marca²⁰². Posiedzenie senatu, na którym zatwierdzono Aleksandra Sewera cezarem, opisuje także Herodian. Adopcję Sewera przez Heliogabala nazywa najśmieszniejszą uchwałą, gdyż 16-letni władca adoptował 12-latkę. Niestety, nie informuje nas, gdzie i kiedy senat się zebrał²⁰³. O ile datowanie śmierci Tacyta i początku panowania Probusa sprawia pewne problemy, to z całą pewnością wydarzenia te nastąpiły później, niż sugeruje to autor *Historia Augusta*²⁰⁴. Jak widać, wszystkie daty i niektóre okoliczności dotyczące wstąpienia na tron wspomnianych władców nie zgadzają się z rzeczywistością. W przypadku proklamacji Pupiena i Balbina jest oczywiste, że *Historia Augusta* podaje

¹⁹⁶ HEROD. VII 7.

¹⁹⁷ RATHBONE (1986), ss. 101–131; PEACHIN (1990), s. 28.

¹⁹⁸ LORIoT (1974), ss. 297–312; SARTRE (1984), s. 54; CHASTAGNOL (1987), ss. 915–916; BRANDT (1996), ss. 88–91.

¹⁹⁹ HEROD. VII 10.

²⁰⁰ P. Oxy XII 1522 descr. Patrz: RATHBONE (1986), ss. 107–108.

²⁰¹ O. Bodl. II 1612, 1–3 z Teb. Patrz: RATHBONE (1986), s. 108.

²⁰² P. Dura 54, 22. Patrz: RATHBONE (1986), s. 108.

²⁰³ HEROD. V 7.

²⁰⁴ Ostatnie poświadczenie panowania Tacyta znalezione w Egipcie pochodzi z 25 czerwca–24 lipca 276 roku (P. Oxy. VI 907, 27–28). Patrz: PEACHIN (1990), s. 46.

nieprawdziwe informacje: posiedzenie senatu nie odbyło się bowiem w świątyni Jowisza. Można zresztą zadać pytanie, czy skoro Herodian zaznaczył, że w danym przypadku senat spotkał się w innym miejscu niż zwykle, to czy to nie implikuje, że w innych przypadkach senat zbierał się po prostu w kurii²⁰⁵. Jak widać, można podać w wątpliwość cztery przedstawione tu wzmianki: najprawdopodobniej wszystkie te passusy są niewiarygodne²⁰⁶.

W podsumowaniu rozważań dotyczących sposobu korzystania ze źródeł przez autora *Historia Augusta* należy podkreślić dosyć dużą dowolność w przytaczaniu przez niego informacji. Bardzo często dopowiada on fakty. Pod tym względem przypomina autorów żywotów Homera, tworzących fantastyczne opowieści o życiu wielkiego poety. Nie znali oni żadnych faktów, więc posiłkowali się fantazją. Autor *Historia Augusta* często też nie rozumie opowieści zawartych w greckich źródłach i zmienia ich sens. Ponadto tworzy nowe interpretacje przeszłości, które bardziej odpowiadają mu ideologicznie. W tym celu pewne wydarzenia przemilcza, a pewne dodaje. Szczególnie dotyczy to wydarzeń mających związek z religią. Oczywiście, należy pamiętać, że żywoty, w których autor *Historia Augusta* korzystał z Mariusa Maximusa, bardzo się różnią od tych, które oparł na innych źródłach. Kwestia odpowiedzi, dlaczego tak jest, pozostaje wciąż nierozstrzygnięta.

1.7. STOSUNEK DO RELIGII AUTORA *HISTORIA AUGUSTA* I CEL NINIEJSZEJ PRACY

Na koniec tego wstępu trzeba krótko wspomnieć, jak zmieniało się postrzeganie stosunku do religii autora *Historia Augusta* od przełomowej tezy Dessaua (patrz: rozdz. 1.1) do dziś. W latach dwudziestych XX wieku zaczęto doszukiwać się u biografisty odniesień do atmosfery religijnej z drugiej połowy

²⁰⁵ W czasach cesarstwa senat najczęściej zbierał się w Kurii. Co prawda, jest niewiele wzmianek o Kurii jako budynku posiedzeń senatu (TALBERT (1984), s. 116), o tym, że jednak była ona podstawowym miejscem jego obrad świadczy przekaz Swetoniusza w żywocie Kaliguli, gdzie autor tłumaczy powody, dla których senatorzy zebrali się w świątyni Jowisza na Kapitolu, a nie w Kurii (SUET. *Cal.* 60). Oprócz Kurii senat obradował czasami w świątyniach Jowisza na Kapitolu (po zamordowaniu Kaliguli – CASS. DIO LX 1, 1; IOS. *Bell. Iud.* II 205; SUET. *Cal.* 60; po śmierci Gordianów I i II – HEROD. VII 10) oraz Marsa Ultora (CASS. DIO LV 10, 3; SUET. *Aug.* 29; SUET. *Cal.* 44).

²⁰⁶ TALBERT (1984), ss. 119–120.

IV wieku (tak Johannes Geffcken, a za nim Henry Mattingly czy Andreas Alföldi; Norman H. Baynes interpretował biografię Aleksandra Sewera jako panegiryk ku czci Juliana. Ta ostatnia hipoteza spotkała się zresztą z mocną krytyką)²⁰⁷. Zainteresowanie wzbudzał także sposób ukazania w tym dziele chrześcijaństwa i judaizmu. Długo uważano, że chrześcijaństwo nie było istotne dla biografisty (tak np. Arnaldo Momigliano czy Ronald Syme)²⁰⁸. W latach pięćdziesiątych–sześćdziesiątych XX wieku zaczęto coraz mocniej postrzegać *Historia Augusta* jako propagandę, której celem było uzasadnienie współistnienia pogaństwa z tryumfującym chrześcijaństwem, a zarazem bardzo mocną krytykę nowej religii (przeprowadzaną najczęściej w bardzo aluzyjny sposób). Było to efektem datowania powstania dzieła na panowanie Teodozjusza I lub jego synów. Najdobitniej tę hipotezę przedstawił Johannes Straub²⁰⁹. Według wybitnego niemieckiego badacza *Historia Augusta* zawierała aluzje do dysputy dotyczącej ołtarza Wiktorii, zakazu kultu pogańskiego przez Teodozjusza I czy uzurpacji Eugeniusza. Widział on w dziele biografisty *historia adversus Christianos* (historię przeciw chrześcijanom). Oczywiście, główna teza Strauba została przez większość badaczy odrzucona: *Historia Augusta* nie jest pogańską apologią, wzmianek o chrześcijaństwie nie ma w tym dziele dużo i dopatrywanie się w nim wezwania do tolerancji wobec pogan jest hipotezą opierającą się na zbyt słabych postawach (wśród krytykujących ją badaczy można wymienić np. Camerona, Syme’a czy Paschouda)²¹⁰. Niemniej jego koncepcja wywarła olbrzymi wpływ na sposób odczytania tego dzieła.

Już na początku XX wieku zaczęto odnajdywać proste błędy, jakie popełniał biografista w opisie pogańskiego kultu. Tak na przykład Georg Wissowa odnotował pomylenie pontyfików z *quindecimviri sacris faciundis* w żywocie Aureliana²¹¹. Błąd ten nie jest zbyt istotny; aby go zauważyć, trzeba mieć wiedzę o rzymskiej religii równą wiedzy Wissowy, także dla przeciętnego Rzymianina był on zapewne niezauważalny. W 1955 roku Jean Beaujeu spojrzął

²⁰⁷ GEFFCKEN (1920), ss. 279–295; ALFÖLDI (1939), s. 223; MATTINGLY (1946), ss. 213–215; BAYNES (1926).

²⁰⁸ Patrz: MOMIGLIANO (1954), ss. 40–43; SYME (1968), s. 139. Oczywiście nie wszyscy badacze zgadzali się z takim stanowiskiem. Tak na przykład Alföldi nazwał *Historia Augusta* „pamphlet against christianity” (ALFÖLDI (1939), s. 223).

²⁰⁹ STRAUB (1952); STRAUB (1963).

²¹⁰ CAMERON (1965), ss. 240–250; PASCHOUD (1980), ss. 163–178.

²¹¹ WISSOWA (1902), ss. 536–537.

jeszcze inaczej na kwestię poglądów religijnych autora *Historia Augusta*²¹². Uznał, że był on apostatą, który nawrócił się z chrześcijaństwa na pogaństwo. Ta sugestia została całkowicie zignorowana i na długo pozostała zapomniana. Wrócił do niej Paschoud w jednym z najważniejszych artykułów o *Historia Augusta* powstałym w ostatnich latach²¹³. W mojej pracy zamierzam zweryfikować tę tezę. W tym celu chcę zebrać informacje na temat wiedzy biografisty o religiach świata rzymskiego i sprawdzić, ile autor *Historia Augusta* wiedział o podstawowych formach sprawowania kultu pogańskiego. Na tej podstawie odpowiem na pytanie, czy miał on w pełni świadomość, jak sprawuje się ów kult, a uzyskaną odpowiedź zestawię z tym, co wiadomo na temat jego wiedzy o chrześcijaństwie.

²¹² BEAUJEU (1955), s. 274.

²¹³ PASCHOUD (2007), ss. 357–369.

ROZDZIAŁ 2

BOGOWIE I KULT W *HISTORIA AUGUSTA*: BOGOWIE OPIEKUNAMI CESARZY, OFIARY I MODLITWY

Wzmianki dotyczące bogów, modlitw i składania ofiar w *Historia Augusta* są niezwykle ciekawe. Wśród nich możemy znaleźć ekskursy, w których tłumaczy się sposób postrzegania boga/bogów lub opowiada o specyficznych kultach, inwokacje do bogów zawarte w listach, aktach senatu czy mowach, a także opowieści o udziale władców w składaniu ofiar. Passusy te pozwolą nam ocenić wiedzę autora *Historia Augusta* dotyczącą kultu pogańskiego.

2.1. ODWOŁYWANIE SIĘ DO BOGÓW W MOWACH, AKLAMACJACH W SENACIE I LISTACH

Charakterystyczne w *Historia Augusta* jest częste odwoływanie się senatorów i cesarzy do sił wyższych. Odwołania te można podzielić na dwie bardzo wyraźne, nierównomierne kategorie. Do pierwszej z nich zaliczają się tylko dwa teksty: pochodzący z biografii Marka Aureliusza fragment o modlitwie cesarza i będących jej efektem wydarzeniach (cud deszczu i piorunów podczas wojen markomańskich, który uratował wodza i jego rzymską armię)¹ oraz passus z biografii Pertinaksa opisujący zwrócenie się cesarza do Jowisza Ultora w chwili, gdy rzucili się na niego mordercy, a następnie – cudowne ocalenie władcy². W obu przypadkach mamy do czynienia z opisami pochodzącymi z żywotów, w których autor *Historia Augusta* posiłkował się

¹ *M. Aurel.* 24, 4.

² *Pert.* 12, 10.

dobrym źródłem biograficznym – Mariusem Maximusem lub Ignotusem. W przypadku pierwszej z tych opowieści wydarzenia, wspomniane również przez innych autorów, były przedmiotem sporu między chrześcijańskimi a pogańskimi historykami o to, kto wyjednał niebiańską pomoc³. Nie postrzegalbym jednak tego passusu jako aluzji do owej dyskusji. Co prawda, badacze doszukują się semantycznego podobieństwa w opisie cudu w *Historia Augusta* i u Tertuliana, ale nie jest to dowód na zależność pierwszego fragmentu od drugiego. Owe podobieństwo może być rezultatem przypadku, gdyż oprócz zbieżności oba opisy wykazują także znaczące różnice. Biografista jako jedyny wspomina zarówno cud pioruna, jak i deszczu (pozostali autorzy wspominają tylko cud deszczu)⁴. Najprawdopodobniej część autorów pomyliła ze sobą oba cuda⁵. Co istotne, oba są przedstawione na kolumnie Marka Aureliusza, co z jednej strony wskazuje na związek między narracją autora *Historia Augusta* a oficjalną interpretacją wydarzeń, z drugiej zaś – na wiarygodność tej opowieści: trudno ją postrzegać jako konfabulację biografisty⁶. Należy też podkreślić, że biografia Marka Aureliusza (podobnie jak pozostałych Antoninów) należy do najbardziej wiarygodnych żywotów w całym zbiorze, w których to autor zasadniczo wiernie odtwarzał swe źródło⁷. Z tych powodów uważam, że opis podwójnego cudu nie był inwencją biografisty, a wynikał z wykorzystania wspomnianego wyżej źródła, dlatego też nie ukazuje nam on mentalności autora zbioru: jego stosunku do bogów

³ Chrześcijanie widzieli w cudzie efekt modlitw chrześcijan (TERT. *Apol.* V 25; TERT. *Ad Scap.* 4; EUS. *Hist. eccl.* V 1–7; RUFIN. *Hist. eccl.* V 5; HIER. *Chron.* 206), podczas gdy pogańscy autorzy – pogan. Według Kasjusza Diona cud wymodlił Arnuphis, mag z Egiptu, który prosił o pomoc bogów, a szczególnie Merkurego (CASS. DIO LXXI 8–10). Temistiusz uważał, że modlącym się był sam cesarz, myśląc przy tym Marka Aureliusza z Antoninem Piusem (THEM. *Or.* 15, 191b; 39, 21). O tej opowieści patrz: SAGE (1987), ss. 96–113. Na podstawie kolumny Marka Aureliusza można datować cud na lata 172–175, a tekst Kasjusza Diona wskazuje na 174 rok. Patrz: BIRLEY (2010), ss. 39–40.

⁴ KOVÁCS (2009), s. 60.

⁵ KOVÁCS (2009), s. 49.

⁶ KOVÁCS (2009), s. 61; BECKMANN (2012), ss. 258–259. Werner Hartke domniemywał, że autor *Historia Augusta* mógł stworzyć swoją narrację dzięki oglądaniu scen na kolumnie Marka Aureliusza (HARTKE (1951), ss. 253–254). Nie jest to poważna hipoteza. Z dołu poszczególne sceny na kolumnie nie są dobrze widoczne i trudno dostrzec ich sens. Jest mało prawdopodobne, aby mogły być inspiracją dla autora *Historia Augusta*.

⁷ KOVÁCS (2009), s. 62.

i ich cudownych interwencji. Do podobnych wniosków prowadzą rozważania dotyczące passusu z żywotu Pertinaksa⁸.

Druga kategoria odwołań do bogów obejmuje przeważnie mniej wiarygodne, a za to zdecydowanie liczniejsze fragmenty. Takich wzmianek w *Historia Augusta* jest ponad 40. O to ich lista:

Tabela 1. Lista inwokacji i modlitw do bogów w *Historia Augusta*

Miejsce	Charakter passusu
<i>Avid. Cas.</i> 2, 1–2	List Marka Aureliusza do Lucjusza Werusa dotyczący nieuchronności objęcia władzy przez wybrańca bogów.
<i>Avid. Cas.</i> 8, 3	Wypowiedź Marka Aureliusza o związku między zwycięstwami a pobożnością i stylem życia.
<i>Avid. Cas.</i> 11, 8	List Marka Aureliusza do Faustyny Młodszej, w którym cesarz deklaruje swoją pobożność oraz wyraża przekonanie o chronieniu go przez bogów.
<i>Avid. Cas.</i> 13, 1–5	Okrzyki w senacie chwälące Marka Aureliusza (m.in. za łagodność, cierpliwość, wiedzę czy sukcesy militarne, gdyż strzegą go bogowie).
<i>Avid. Cas.</i> 14, 8	List Avidiusa Cassiusa do teścia, zawierający życzenia, aby bogowie sprzyjali dobrym obywatelom.
<i>Com.</i> 18, 3–7	Okrzyki w senacie po śmierci Kommodusa (cesarz wrogiem bogów).
<i>Pesc. Nig.</i> 3, 2	Lud wołał, że bogowie uczynili Pescenniusza Nigra cesarzem.
<i>Cl. Alb.</i> 13, 9–10	Mowa Klodiusza Albina, w której odrzuca on tytuł cezara.
<i>Diad.</i> 1, 4	Mowa Makryna do żołnierzy i okrzyki żołnierzy.
<i>Diad.</i> 2, 1	Mowa Makryna do żołnierzy dotycząca wysokości <i>donativa</i>
<i>Diad.</i> 7, 5–7	List Makryna do żony.
<i>Alex. Sev.</i> 6, 3–5	Okrzyki senatorów podczas próby przyznania władcy tytułów <i>antoninus</i> i <i>magnus</i> .

⁸ O źródłach patrz: APPELBAUM (2007), ss. 199–201. Dla żywotu Pertinaksa Marius Maximus mógł być równie dobrym źródłem, jak Kasjusz Dion i Herodian, mimo że krótkie rządy cesarza Marius Maximus spędził w Mezji Dolnej (Moesia Inferior). Patrz: APPELBAUM (2007), s. 202.

Miejsce	Charakter passusu
<i>Alex. Sev.</i> 7, 1–6	Okrzyki senatorów po podziękowaniach Aleksandra, gdy nie przyjął on tytułów <i>antoninus</i> i <i>magnus</i> .
<i>Alex. Sev.</i> 8, 3	Okrzyki senatorów po przemowie Aleksandra Sewera.
<i>Alex. Sev.</i> 9, 4–6	Okrzyki senatorów po przemowie Aleksandra Sewera.
<i>Alex. Sev.</i> 10, 6–8	Okrzyki senatorów podczas przemowy Aleksandra Sewera.
<i>Alex. Sev.</i> 11, 2	Okrzyki senatorów po przemowie Aleksandra Sewera.
<i>Alex. Sev.</i> 12, 1	Okrzyki senatorów po przemowie Aleksandra Sewera.
<i>Alex. Sev.</i> 17, 4	Oburzony Aleksander Sewer przywołał imiona Jowisza i Marsa.
<i>Max.</i> 16, 3	Okrzyki senatorów po odczytaniu listu Gordiana I.
<i>Max.</i> 16, 4–7	Okrzyki senatorów po wypowiedzi konsula.
<i>Max.</i> 26, 1–4	Uchwała senatu na wieść o zamordowaniu Maksymina Traka.
<i>Max.</i> 28, 7	Verus Maximus nie pozwalał całować swoich stóp.
<i>Gord.</i> 7, 4–8, 1	Mowa dekuriona Mauricjusa do ludu w Afryce.
<i>Gord.</i> 8, 4	Okrzyki ludu aprobującego mowę Mauricjusa.
<i>Gord.</i> 11, 4–7	Wypowiedź konsula o liście Gordianów.
<i>Gord.</i> 11, 9–10	Okrzyki senatorów po odczytaniu listu Gordiana I i Gordiana II.
<i>Gord.</i> 24, 4–5	List Timesitheusa do Gordiana III.
<i>Gord.</i> 25, 1–2	List Gordiana III do Timesitheusa.
<i>Gord.</i> 27, 5–9	Mowa Gordiana III do senatu o wyprawie przeciw Persom.
<i>Max. Balb.</i> 2, 10	Okrzyki senatorów będące reakcją na mowę konsula Vettiusa Sabinusa.
<i>Max. Balb.</i> 17, 2	List Claudiusa Iulianusa do Pupiena i Balbina.
<i>Tyr. Trig.</i> 5, 5–6	Postumus i jego następcy zostali zesłani przez bogów.
<i>Claud.</i> 4, 3	Okrzyki senatorów po obwołaniu Klaudiusza II cesarzem.
<i>Aurel.</i> 47, 2	List Aureliana do Flawiusa Arabianusa.
<i>Tac.</i> 4, 1–2	Okrzyki senatorów po mowie Tacyta.

Miejsce	Charakter passusu
<i>Tac.</i> 5, 2	Okrzyki senatorów po mowie Tacyta.
<i>Tac.</i> 7, 4	Aklamacja ludu rzymskiego.
<i>Prob.</i> 10, 4	Okrzyki podczas wyboru Probusa na cesarza.
<i>Prob.</i> 11, 6–9	Okrzyki senatorów podczas uznania władzy Probusa.
<i>Prob.</i> 12, 1–8	Mowa Manliusa Statianusa w senacie.
<i>Prob.</i> 15, 1–5	List Probusa do senatu.
<i>Prob.</i> 23, 5	Ocena Vopiscusa co do panowania Probusa.
<i>Ca.</i> 9, 4	Życzliwość będąca darem bogów pozwala pokonać nieprzyjaciół.

Powyższe zestawienie ukazuje kilka charakterystycznych prawidłowości. Po pierwsze, odwołania do bogów są obecne w biografiami sygnowanych wszystkimi pseudonimami używanymi przez autora *Historia Augusta*. Pokazuje to kolejna tabela:

Tabela 2. Liczba odwołań do bogów a pseudonimy autora *Historia Augusta*

Pseudonim autora <i>Historia Augusta</i>	Liczba passusów z odwołaniami do bogów
Aelius Spartianus	1
Iulius Capitolinus	15
Vulcacius Gallicanus	5
Aelius Lampridius	12
Trebellius Pollio	2
Flavius Vopiscus	9

Po drugie, odwołania do bogów nie są umieszczone równomiernie w partiach sygnowanych poszczególnymi pseudonimami, ale nie prowadzi to do istotnych wniosków. Niewielka liczba odwołań w biografiami przypisanych Aeliusowi Spartianusowi i Trebelliusowi Pollionowi jest łatwa do wytłumaczenia. Ten pierwszy figuruje głównie jako autor pierwszorzędnych żywotów Antoninów i Sewerów, w których brak jest dokumentów zawierających większość inwokacji i modlitw (patrz niżej). W przypadku biografii sygnowanych pseudonimem Trebellius Pollio nie zachowały się wszystkie przypisane mu

żywoty (od Filipa Araba do Waleriana), a część z istniejących jest zachowana fragmentarycznie (życie Waleriana). Z kolei w biografjach przypisywanych Iuliusowi Capitolinusowi, Aeliusowi Lampridiusowi i Flaviusowi Vopiscusowi widać wielką różnorodność w częstotliwości odwołań do bogów: w jednym żywocie jest ich dużo, w innych zaś nie ma wcale.

Tak więc prawie nie ma modlitw czy odwołań do bogów w głównych żywotach Antoninów i Sewerów. Pojawiają się one natomiast w biografjach efemerycznych władców z II wieku (Avidius Cassius) i w dalszej części zbioru. Taki ich rozkład jest nieprzypadkowy. Zdecydowana większość inwokacji czy modlitw do bogów zawarta jest w dokumentach, głównie mowach, listach i okrzykach senatorów. Mniej więcej w co trzecim dokumencie odnajdujemy odwołanie do sił wyższych. Najwięcej takich odwołań jest w żywotach Avidiusa Cassiusa, Diadumeniana, Aleksandra Sewera, Maksymina Traka, Gordianów i Probusa. Trudno w tym widzieć dowód na korzystanie przez autora *Historia Augusta* z jednego źródła (np. z Cordusa albo w biografii Probusa z Onesimosa). Powody tego są oczywiste. Po pierwsze istnieją olbrzymie różnice w liczbie tego rodzaju odwołań w biografjach, w których autor *Historia Augusta* opierał się na tym samym źródle. Na przykład jest dużo aklamacji z odwołaniami do bogów w żywotach Maksymina Traka i Gordianów, a w żywotach Pupiena i Balbina występuje ich niewiele. Co więcej, tam, gdzie można wysledzić posługiwanie się przez biografistę konkretnym zachowanym źródłem (Herodian), taka aklamacja pojawia się w passusie niemającym analogii u greckiego historyka. Ponadto należy pamiętać, że dokumenty w *Historia Augusta* są fałszerstwami⁹. Tak więc obecność odwołań do bogów można traktować jako celowy zamysł autora *Historia Augusta*. Poza prawidłowością kładącą je umieszczać w fikcyjnych dokumentach nie znajdujemy reguły, która by tłumaczyła ich rozkład. Z tych powodów można je omówić wszystkie razem.

Zdecydowana większość tych passusów jest banalna. Wspomina się w nich ogólnie bogów, najczęściej nie wymieniając konkretnych imion. Jedynie w pojedynczych przypadkach przywołani zostali Jowisz, Junona, Apollo, Minerwa, Wiktoria i Konkordia. Wszystkie te ustępy można streścić następująco: cesarze, senatorowie czy lud mają nadzieję, że bogowie będą ich strzegli lub opiekowali się władcami. To, co się dzieje na Ziemi, zależy od bogów. To od nich pochodzi władza cesarska. Nie da się przeciwstawić ich woli. To oni

⁹ Patrz: rozdz. 1.1, s. 2.

decydują, czy Rzym odniesie sukces w konfliktach zewnętrznych (np. czy Gordian III dojdzie do Ktezyfontu lub Probus ujarzmi w Germanii barbarzyńców, zmuszając ich do pracy na rzecz Rzymian). Bogowie dają znak, czy są zadowoleni z ludzi, a długie życie jest dowodem pozytywnej oceny przez bóstwo. Sposób, w jaki człowiek czci bogów i żyje, ma wpływ na jego powodzenie i postrzeganie go przez boskich protektorów. Podobne spojrzenie na rolę bogów i ich wpływ na państwo rzymskie odnajdujemy u Symmachusa¹⁰.

Powstaje pytanie, co autor *Historia Augusta* chciał osiągnąć przez umieszczenie odwołań do bogów w przywoływanych przez siebie dokumentach. Istnieje kilka możliwości. Po pierwsze, umieszczanie takich odwołań w dokumentach mogło być powszechną praktyką i biografista je dodał dla uwiarygodnienia swojej narracji. W tym wypadku we wszystkich tych passusach widzielibyśmy jedynie zwyczajowe formułki, które nic nie mówią o jego religijności. Po drugie, być może uważał, że dokumenty powinny zawierać takie formuły, choć pierwotnie nie były one w nich obecne. Mógł więc zostać zmyłony przez praktykę właściwą dla swoich czasów lub dać wyraz wyznawanej przez siebie ideologii. Okrzyki przytaczane przez autora *Historia Augusta* bardzo przypominają znane z późnego antyku aklamacje podczas synodów¹¹ lub okrzyki, które zapisano we wstępie do kodeksu Teodozjusza¹², prawdopodobnie wzorowane na wcześniejszym obyczaju politycznym¹³. Nie sądzę więc, aby autor *Historia Augusta* był zbyt nowatorem w tej dziedzinie: przytaczając aklamacje, zapewne opierał się na istniejących ówczesnie wzorach i obyczajach. Czy to jednak znaczy, że odwołania do bogów w dokumentach są jedynie pustym retorycznym ozdobnikiem, zwiększającym jedynie długość biografii poszczególnych władców? Jest to niezmiernie istotna kwestia, gdyż bardzo dużo tego rodzaju odwołań znajduje się właśnie w dokumentach. Bez odpowiedzi na wyżej zadane pytanie, nie sposób stwierdzić, czy autor *Historia Augusta* przez owe odwołania wyrażał swoje poglądy religijne, czy nie. Na przykład gdy w biografii Karusa autor listu wypowiada się o warunkach koniecznych do zwycięstwa nad Persami (dbanie o opiekę ze strony bóstw, a więc składanie im ofiar), to czy należy to traktować jako zabranie głosu w sprawie zakazu ofiar wprowadzonego przez

¹⁰ MATTHEWS (1975), s. 208.

¹¹ BURIAN (1980), ss. 26–27.

¹² BURIAN (1980), s. 29.

¹³ Patrz: ROUECHÉ (1984), ss. 181–199.

Teodozjusza I w 391 roku, czy też jest to pusty slogan i po prostu autor *Historia Augusta* sądził, że coś takiego powinien napisać historyk z końca III lub początku IV wieku.

Niestety nie da się odpowiedzieć na powyższe pytanie, ale można za to zauważyć pewną prawidłowość. Zdecydowana większość tych odwołań do bogów wychodzi z ust pozytywnie ocenianych postaci (Marek Aureliusz, Aleksander Sewer, Gordian III, Probus) lub jest wykrzykiwana przez senatorów (połowa wszystkich interesujących nas *passusów*) albo lud. Wprawdzie do bogów zwracają się także cesarze o niejednoznacznym osądzie moralnym (tacy jak Avidius Cassius, Klodiusz Albin czy Aurelianus), można jednak odnieść wrażenie, że negatywne postacie niezbyt często to robią, gdyż zasadniczo nie modlą się. Wyjątkiem jest Makryn wypowiadający się o Diadumenianie, który nie był oceniany negatywnie przez autora *Historia Augusta*. Podobnie kiedy senatorzy zwracają się do bogów w intencji władców, to dotyczy to jedynie tych dobrych i prosenatorskich, takich jak Aleksander Sewer, Gordianowie, Klaudiusz II, Probus czy Tacyt. Można więc zaryzykować hipotezę, że dla autora *Historia Augusta* pobożność idzie w parze z byciem dobrym człowiekiem i władcą. W podsumowaniu żywotu Probusa biografista zwraca się do czytelnika wprost (jako Flavius Vopiscus). Nie tylko pisze on w pierwszej osobie, ale też wymienia obok siebie kilku podobnie ocenianych władców. Taka bezpośrednia wypowiedź jest wyjątkowa dla biografisty¹⁴. To oczywiście za mało, aby twierdzić, że w tych *passusach* można

¹⁴ Autor *Historia Augusta* nie tylko wychwala Probusa i przedstawia utopię, jak wyglądałoby państwo pod jego rządami, ale zapowiada, że jego potomkowie, którzy osiedlili się w pobliżu Werony, osiągną w przyszłości najwyższe urzędy. Wcześniej twierdził, że Probus był krewnym Klaudiusza II, a jego siostra nosiła imię Claudia (*Prob.* 3, 3). Zapewne jest to aluzja do rodziny Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa. Ów Probus pochodził z arystokratycznej rodziny, która miała swe posiadłości w pobliżu Werony (CIL V 3344 = ILS 1266; CIL VI = ILS 1265). Członkowie tego rodu od dawna zasiadali w senacie i piastowali najwyższe urzędy. Przodkami Probusa byli dziadek Petronius Annianus (*cos.* 314, *PPO* 315–317) i ojciec Petronius Probinus (*cos.* 341, *PVR* 345–456). Sam Sextus Claudius Petronius Probus był *procos. Africae* w 358 roku, *PPO Illyrici* w 364 i *PPO Galliarum* w 366 roku, *PPO Illyrici, Italiae et Africae* w latach 368–375, *cos.* w 371 roku, *PPO Italiae et Africae* w 383 roku. Zmarł około 388 roku. Był chrześcijaninem związanym z Anicjuszami (jego żoną była Anicia Faltonia Proba). Jego synami byli Anicius Probinus (*cos.* 395, *procos. Africae* 396–397), Anicius Hermogenianus Olybrius (*cos.* 395) i Anicius Petronius Probus (*cos.* 406), gorliwy chrześcijanin, córką zaś – Anicia Proba. Prawdopodobnie potomkiem Aniciusa Hermogenianusa Olybriusa był Anicius Olybrius (patrycjusz, *cos.* 464, cesarz za-

dostrzec religijność i światopogląd autora *Historia Augusta*. Nie da się jednak takiej hipotezy wykluczyć. Niebezzasadne wydaje się więc przekonanie, że odwołania do bogów nie rozkładają się przypadkowo, jakby można się było tego spodziewać, gdyby były one tylko ozdobnikami bez żadnego znaczenia.

2.2. NIE PRZYJMŪJ IMIENIA BOGA NA DAREMNO. KOMMODUS JAKO HERKULES

W biografii Diadumeniana znajduje się kuriozalny passus dotyczący utożsamienia się Kommodusa z Herkulesem¹⁵. Według autora *Historia Augusta* obwołanie się przez cesarza nowym wcieleniem boga miało wywołać olbrzymie oburzenie w Rzymie. Zaowocowało ono mało udanymi wierszami krytykującymi władcę, który wzgardził mianem Antoninus, a przyjął imię boskie. Biografista przytacza wiersz, w którym krytykuje się cesarza za wzgardzenie prawami człowieka (*humani iuris*) i państwa (*imperii*), za uznanie, że sławniejsze (*clarius*) jest imię boskie niż ludzkie¹⁶. Tymczasem ze względu na miłość do Antonina Piusa, Lucjusza Werusa i Marka Aureliusza imię Antonina

chodniorzymski 472). Być może passus ten nawiązuje do pochwał Hieronima (*Ep.* 130, 3) i panegiryku Claudianusa (11–14) pod adresem synów Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa po osiągnięciu przez nich konsulatu w 395 roku. O tym passusie patrz: PASCHOUD (2001), ss. 162–165. O Petroniusie Probusie patrz: CAMERON (1985), ss. 164–182. François Paschoud dostrzega w tym passusie pewną dozę ironii, konfrontując go z fragmentem pochodzącym z biografii Tacyta, gdzie wspomina się przepowiednie haruspików dotyczące potomka Tacyta, który jako cesarz za 1000 lat podbije Franków, Alamanów, Irlandię i Cejlon, podporządkuje Afrykę oraz wyznaczy zarządców Persom i Partom; na koniec zwróci władzę senatowi i przeżywszy 120 lat, umrze bezpotomnie (*Tac.* 15, 2–4). O tym passusie patrz: PASCHOUD (1996), ss. 305–309). Przepowiednia z biografii Tacyta rzeczywiście ma wydźwięk humorystyczny (autor *Historia Augusta* wyśmiewa ją, gdyż ma się spełnić za 1000 lat), tego jednak nie można powiedzieć o prorocत्वie o żywocie Probusa, które przytoczone jest z powagą. Z tych powodów uważam, że tym razem intuicja zawiodła wielkiego szwajcarskiego badacza.

¹⁵ Utożsamienie Kommodusa z Herkulesem jest dobrze poświadczone w źródłach historycznych. Z wyraźnym zgorszeniem opisywał to Herodian, postrzegając to jako szaleństwo (HEROD. I 14).

¹⁶ *Diad.* 7, 2–3. O kulcie Herkulesa za panowania Kommodusa patrz: JACZYNOWSKA (1981), s. 638.

jest większe i znaczniejsze (*pluris*) niż boga¹⁷. Gdzie indziej w tym passusie biografista powtarza tę opinię, twierdząc, że miano Antoninus było sławniejsze (*clarius*) niż imię boga¹⁸.

Żywot Diadumeniana jest jednym z mniej wiarygodnych w całym zbiorze. Co prawda, można w nim odnaleźć pewne ślady korzystania przez autora *Historia Augusta* z Herodiana, ale pełno w nim fikcyjnych mów i listów¹⁹. Powód zamieszczenia tylu fałszywych dokumentów jest bardziej niż oczywisty. Diadumenian został zamordowany jako chłopiec, niewiele dokonał i napisanie jego żywotu wyłącznie na podstawie prawdziwych wiadomości było praktycznie niemożliwe. Biografista zwraca uwagę na podobieństwa pomiędzy Antoninem Piusem a Diadumenianem. Twierdzi, że obaj urodzili się tego samego dnia miesiąca, co miało zwiastować objęcie przez Diadumeniana władzy cesarskiej²⁰. W rzeczywistości Antonin Pius urodził się 14, a Diadumenian 19 września²¹. Ostatecznie więc z dużą dozą prawdopodobieństwa można powiedzieć, że cały passus o wyższości miana Antoninów, łącznie z przytaczanym wierszem, jest wytworem fantazji autora *Historia Augusta*.

Wymowa tego fragmentu jest przedziwna. Oświadczą się w nim, że imię cesarzy dynastii z II wieku znaczy więcej niż imię boga. To zdumiewająca deklaracja. Oczywiście, można by się było spodziewać takich pochlebstw po współczesnych Antoninom dygnitarzach, chcących przyspieszyć dzięki temu swoją karierę polityczną. Podobnie postępował we wcześniejszych czasach Witeliusz, który, chcąc zapewnić sobie względy Klaudiusza, umieścił w swoim lararium złote posąжки Narcyza i Pallasa, wyzwolenców cesarza. Autor *Historia Augusta* jednak do pochlebców Antoninów z oczywistych względów się nie zaliczał. Niczego od nich uzyskać nie mógł. Choć nie znamy prawdziwych intencji, które kazały mu ten passus umieścić, jest pewne, że wymowa opowieści o Kommodusie ukazuje w dziwnym świetle jego stosunek do pogaństwa. Czy na pewno traktował je z należytą powagą? Oczywiście, religia pogańska nie była religią objawioną i liczył się w niej kult, a nie wiara (wystarczy przypomnieć opinię o życiu pozagrobowym, jaką miał wyrazić Cezar podczas debaty nad karą śmierci dla współników Katyliny

¹⁷ *Diad.* 7, 4.

¹⁸ *Diad.* 7, 1.

¹⁹ TURCAN (1993a), s. 39.

²⁰ *Diad.* 5, 4.

²¹ TURCAN (1993a), s. 42.

(SALL. *Cat.* 51–52), lub odrzucenie wiary we wróżby czy złowróźbne znaki przez Cyncerona w *De divinatione*), ale mimo wszystko przedkładanie słynnego rodu nad bogów jest dosyć oryginalnym sądem i brzmi bluźnierczo.

2.3. BOGOWIE W *HISTORIA AUGUSTA*

2.3.1. UDZIAŁ BOGÓW W KONFLIKTACH ZBROJNYCH

W *Historia Augusta* jak w innych tego typu pracach historycznych nie poświęca się zbyt wiele miejsca bogom. Najczęściej wspomina się ich przy okazji wzmianek o konsekracji świątyń i uciekaniu się do wyroczni (najczęściej Apollina, ale w jednym passusie mówi się też o przepowiedniach Belenusa). Ponadto pojawiają się oni w modlitwach²². Jedynie z kilku passusów dowiadujemy się o bogach nieco więcej. I tak dwa z nich opisują interwencje bogów podczas starć zbrojnych. Jeden z tych fragmentów dotyczy wydarzeń dramatycznego 238 roku, a drugi – konfliktu między Aurelianem a Zenobią.

W passusie o oblężeniu Akwilei przez Maksymina Traka w 238 roku autor *Historia Augusta* wspomina, jak Tullius Menophilus i Rutilius Pudens Crispinus, dowódcy obrony miasta, dodawali ducha szykującym się do walki, głosząc, że sprzyja im Belenus, patron Akwilei²³. Bóg bowiem za pośrednictwem haruspików obwieścił zwycięstwo w wojnie z cesarzem²⁴. Dalej następuje opis

²² Patrz: rozdz. 2.1.

²³ Belenus był celtyckim bóstwem, popularnym w południowej Galii. Co prawda, Tertulian twierdzi, że Belenusa szczególnie czczono w Noricum (TERT. *Apol.* 24, 7; TERT. *Ad. nat.* II 8, 5), ale jego kult jest bardzo słabo poświadczony w tej prowincji. Wiele świadectw kultu tego bóstwa pochodzi z południowo-wschodniej Galii Przedalpejskiej (Akwileia, Concordia, Iulium Carnicum, Altinum). O postrzeganiu Belenusa jako boga opiekuńczego Akwilei świadczy nie tylko tekst Herodiana i zależna od niego *Historia Augusta*, ale też pochodząca z III wieku inskrypcja wystawiona dla Belenusa Defensora (AE 1895, 39) – nie sposób jednak powiedzieć, czy powstała ona przed czy po oblężeniu miasta przez Maksymina Traka. W Akwilei Dioklecjan i Maksymian Herkulijski ufundowali prawdopodobnie posąg boga (CIL V 732 = ILS 625). O kulcie Belenusa w Akwilei patrz: WOJCIECHOWSKI (1996b), ss. 93–101; WOJCIECHOWSKI (2000), ss. 36–65. Belenus był identyfikowany z Apollonem zarówno w Galii, jak i Akwilei. Co ciekawe, Apollo nie miał w Akwilei oddzielnego sanktuarium. Patrz: WOJCIECHOWSKI (2000), ss. 105–107.

²⁴ *Max.* 22, 1. O Tulliusie Menophilusie patrz: DIETZ (1980), ss. 233–245. O Rutiliusie Pudensie patrz: DIETZ (1980), ss. 210–227.

interwencji Belenusa-Apollina (Belenus był z Apollinem identyfikowany). Biografista przytacza też wypowiedzi żołnierzy Maksymina Traka, którzy za zwycięzców uznali bogów, a nie senat czy Pupiena, przy czym część ludzi widziała w tym przejaw wstydu, gdyż żołnierze zostali pobici przez prawie bezbronne miasto²⁵. Passus ten ewidentnie został zaczerpnięty z Herodiana. Grecki historyk opisuje bowiem, jak Crispinus upierał się przy prowadzeniu wojny, gdyż doświadczeni wieszczkowie obwieścili zwycięstwo nad władcą. Rozgłaszano też wyrocznię Belenusa o pobiciu przeciwnika. Po oblężeniu zaś żołnierze Maksymina Traka opowiadali, jak bóg ukazał się na murach miasta i walczył w jego obronie. I choć sam Herodian nie był pewien, czy należy dać wiarę legionistom – mogli bowiem kłamać lub ulegać wyobraźni – to raczej opowiadał się za prawdziwością ich opowieści, na co dowodem był wynik starcia²⁶. Oba teksty – Herodiana i *Historia Augusta* – są bardzo podobne tak w treści, jak w przekazie. Najważniejsza różnica polega na połączeniu przez biografistę pomyslnych wyroków haruspików i wyroczni Belenusa w jedną przepowiednię, a także na niewyrażeniu swojego zdania (w przeciwieństwie do Herodiana) co do jej prawdziwości. Na pierwszy rzut oka przekaz z *Historia Augusta* jest neutralny i niczego nie wnosi do naszej wiedzy na temat przekonań religijnych jej autora. Trzeba jednak zwrócić uwagę na pewną subtelną wzmiankę: biografista zaznaczył, iż jedynie niewielu (*quidam*) nie wierzyło w interwencję Belenusa-Apollina. Takiego zastrzeżenia nie ma w tekście Herodiana, być może więc owo *quidam* odnosi się właśnie do greckiego historyka, podczas gdy sam biografista do tego rodzaju sceptyków się nie zaliczał. Należy tu zaznaczyć, że autor *Historia Augusta* nie wahał się nie zgadzać z Herodianem, gdy miał inne stanowisko. Tak na przykład polemizuje z nim, opisując efekty kampanii perskiej Aleksandra Sewera²⁷ albo oceniając kampanię Maksymina Traka przeciw Germanom²⁸. Często taka dyskusja odbywa się bez podania imienia Herodiana (tak jak to jest w passusie dotyczącym uzurpacji Gordiana I). Należy więc przypuszczać, że gdyby autor *Historia Augusta* nie zgadzał się z Herodianem co do prawdziwości interwencji Belenusa-Apollina, to zasygnalizowałby to, a tego nie robi.

²⁵ *Max.* 22, 2–3.

²⁶ HEROD. VIII 3.

²⁷ *Alex. Sev.* 57, 2–3.

²⁸ *Max.* 13, 3–4.

Drugi *passus*, w którym opisuje się bezpośrednią interwencję boga podczas wojny, pochodzi z biografii Aureliana i – jak wspomniałem – dotyczy konfliktu cesarza z Zenobią, która władała w imieniu swego małoletniego syna Palmyrą i wraz z nim przyjęła nielegalnie tytuły *augusta* i *augusty*. Do decydującego starcia wrogich wojsk doszło pod Emesą w 272 roku. W trakcie walki, gdy jazda Aureliana ustępowała pola, zachęcona przez boską postać (*divina forma*) piechota przywróciła pod wpływem nadprzyrodzonej siły (*vi numinis*) porządek wśród jeźdźców, co było kluczem do zwycięstwa Aureliana. Po bitwie cesarz udał się do świątyni Elagabala w Emesie, gdzie ujrział postać boga, który pomógł mu w walce²⁹. Opowieść ta nie ma paraleli w zachowanych dziełach dotyczących bitwy pod Emesą. Co prawda, opis starcia u Zosimosa jest zasadniczo podobny, jednak różni się co do kilku kluczowych faktów. W jego świetle wycofanie się jazdy Aureliana było manewrem, którego celem było zmęczenie ciężkozbrojnych katafraktów Zenobii, a nie oznaką załamania ducha bojowego. O ile więc Zosimos potwierdza, że o wyniku bitwy zdecydowała piechota Aureliana (w tym siły rekrutowane w Palestynie), to w zwrocie losów tego starcia nie widzi niczego nadprzyrodzonego³⁰. Jego opis bitwy jest bardziej racjonalny niż autora *Historia Augusta*. Zosimos jest jednak zdroworozsądkowy tylko w tym względzie. Gdzie indziej (zapewne za Eunapiosem z Sardes) opowiada on o cudownych znakach zapowiadających upadek Zenobii: wyroczni Apollina Sarpedońskiego w Seleucji w Cylicji³¹ i nieprzyjęciu darów przez Afrodytę, która była czczona w Afaka³².

Autor *Historia Augusta*, opisując kampanię wschodnią Aureliana, często przedstawia wydarzenia odmiennie niż Zosimos. Można za to dostrzec podobieństwo w narracji biografisty do dwóch zachowanych fragmentów z *Anonimus post Dionem*³³, a także do opisów brewiarzystów. Według François Paschouda źródłami, z których korzystał biografista, były albo

²⁹ *Aurel.* 25, 2–5.

³⁰ ZOS. *Hist.* I 52, 1–3. O bitwie patrz: SUSKI (2007), ss. 123–158; SUSKI (2008), ss. 126–129.

³¹ ZOS. *Hist.* I 57, 2–4. Patrz: PASCHOUD (1971a), ss. 166–167.

³² ZOS. *Hist.* I 58, 1–4. Patrz: PASCHOUD (1971a), ss. 167–168.

³³ *Anonimus post Dionem* to dołączone do ekscerptów z Kasjusza Diona (*Excerpta Vaticana*) fragmenty z anonimowego historyka, który kontynuował dzieło Diona. Ów historyk powszechnie identyfikowany jest z Piotrem Patrycjuszem, wysokim urzędnikiem z czasów Justyniana (*magister officiorum*) i zarazem historykiem.

Kaisergeschichte i prace zależne od niej, albo *Kaisergeschichte* i *Annales* Nicomachusa Flavianusa³⁴. Przy opisie bitwy pod Emesą autor *Historia Augusta* miał się posiłkować *Annales* Nicomachusa Flavianusa³⁵. Ze względu na niezachowanie tego dzieła nie można się do hipotezy Paschouda jednoznacznie odnieść. Niezależnie od tego, z jakiego źródła korzystał w tym konkretnym przypadku autor *Historia Augusta*, wydaje się nieprawdopodobne, aby Elagabal, syryjski bóg Słońca, był – tak jak to przedstawia biografista – Sol Invictus czczonym przez Aureliana. Aurelian bowiem rozpoczął promować kult Sol Invictus dopiero w 273 roku, kiedy to zaczął emitować stosowne monety³⁶. Nie nawiązują one do specyficznych elementów kultu Elagabala, takich jak czarny kamień (przedstawiany na monetach Uraniusa Antoninusa³⁷ i Heliogabala³⁸), nie zawierają też odwołań do imienia Elagabala, który na wspomnianych monetach Uraniusa i Heliogabala figurował jako *Sol Elagabalus*³⁹. Ponadto to, co wiemy o sposobie oddawania czci Elagabalowi i jego kapłanach, nie pasuje do stworzonych przez Aureliana ram kultu Sol Invictus. Heliogabal, najwyższy kapłan boga Słońca, występował na monetach jako *sacerdos amplissimus Dei Solis Invicti Elagabali*⁴⁰. Tymczasem kapłani Sol Invictus mieli tytuł *pontifices*. Mając na względzie powyższe argumenty, uważam więc, że identyfikację Sol Invictus Aureliana z Elagabalem należy odrzucić⁴¹. Oczywiście to jeszcze nie rozstrzyga, czy za błąd utożsamienia owych bóstw (a więc stworzenie opowieści o udziale Elagabala-Sol Invictus po stronie Aureliana w starciu pod Emesą) odpowiada biografista, czy Nicomachus Flavianus. W biografii Aureliana wielokrotnie wymienia się związku cesarza z Sol. Matka cesarza miała być kapłanką tego boga (w tym miejscu biografista powołuje się na enigmatycznego Kallikratesa z Tyru, który prawie z całą pewnością został przez niego wymyślony)⁴², sporządziła pieluchy

³⁴ PASCHOUD (1995a), ss. 281–295.

³⁵ PASCHOUD (1996), s. 12.

³⁶ WATSON (1999), s. 194.

³⁷ RIC 4, 3, Uranius Antoninus, nr 1.

³⁸ RIC 4, 2, Elagabalus, nr 195–197.

³⁹ Heliogabal: SANCT DEO SOLI ELAGABAL (RIC 4, 2, Elagabalus, nr 143, 144), SACERD DEI SOLIS ELAGAB (RIC 4, 2, Elagabalus, nr 131–135); Uranius Antoninus: SOL ELAGABALVS (RIC, 4, 3, Uranius Antoninus).

⁴⁰ HALSBERGHE (1972), s. 156.

⁴¹ SUSKI (2008), ss. 277–278.

⁴² *Aurel.* 4, 2.

dla swojego syna z purpurowanej szaty, jaką ówczesny władca ofiarował bogu Słońca (znów powołanie na Kallikratesa)⁴³. Później Aurelian otrzymał czarę od króla Persji, na której wyrzeźbiono tego boga w takiej postaci, w jakiej był czczony w przybytku, gdzie kapłanką była matka cesarza⁴⁴. W świątyni Sol Invictus umieszczono obraz przedstawiający Ulpiusa Crinitusa i Aureliana⁴⁵. Albo więc autor *Historia Augusta* wybierał w źródłach passusy, które miały tłumaczyć, skąd wzięła się gorliwość Aureliana w czczeniu Sol Invictus, albo – co bardziej prawdopodobne – sam je w tym celu stworzył.

Niezależnie od tego, która z tych hipotez jest prawdziwa, omawiany tu passus ukazuje stosunek biografisty do boskiej interwencji: nie traktuje on tej opowieści jako fantastycznej. Nic nie wskazuje na to, aby podchodził do niej sceptycznie. A przecież, gdy nie zgadzał się z przekazami, to krytykował je. Tak było zarówno w wyżej wymienionych przykładach, jak i w przypadku opowieści o śmierci Karusa od uderzenia pioruna (*Ca.* 9, 1–4).

Opowieść o zwycięstwie Aureliana nad Zenobią dzięki pomocy boskiej siły i o nawróceniu się cesarza na religię uczynnego boga niektórym historykom kojarzy się z chrześcijańską narracją dotyczącą bitwy przy Moście Mulwijskim w 312 roku⁴⁶. Hipoteza ta jest bardzo atrakcyjna. Jednak w opowieści o wydarzeniach pod Emesą brakuje ważnych elementów obecnych w narracji o zwycięstwie Konstantyna: znaku na niebie i warunku zwycięstwa, jakim miało być przyjęcie symbolu. Tymczasem obecność herosów i bogów podczas bitew była topossem spotykanym w pracach greckich i rzymskich historyków. Według Plutarcha do zwycięstwa w bitwie pod Maratonem poprowadził Ateńczyków Tezeusz⁴⁷. W tej bitwie miał jednak wziąć udział także heros Echetlos. Pojawił się podczas starcia w stroju rolnika, zabił pługiem wielu Persów, a następnie zniknął. A ponieważ nikt go nie znał, to zwrócono się o pomoc do wyroczni delfickiej, która nakazała czcić Echetlosa⁴⁸. Tak więc narracja z *Historia Augusta* przypomina bardziej opowieść o Echetlosie niż o bitwie przy Moście Mulwijskim. Gdyby więc miała być nawiązaniem do chrześcijańskich legend o nawróceniu Konstantyna Wielkiego, nawiązanie

⁴³ *Aurel.* 4, 5.

⁴⁴ *Aurel.* 5, 5.

⁴⁵ *Aurel.* 10, 2.

⁴⁶ BIRLEY (1976), s. 144; TURCAN (1991), s. 301.

⁴⁷ PLUT. *Thes.* 35, 8.

⁴⁸ PAUS. I 15, 4; 32, 4.

to byłyby bardzo odległe. Nie wykluczam tego, ale nie sądzę, aby można je było uważać za udowodnioną hipotezę.

2.3.2. VENUS CALVA I PŁEĆ KSIĘŻYCA

W *Historia Augusta* mamy do czynienia z próbą wytłumaczenia czytelnikowi istnienia nietypowych kultów: Venus Calva i lunarnego boga z Carrhae, Lunosa. W obu przypadkach biografista czuł się zobowiązany wyjaśnić, skąd się one wzięły. Przy czym pochodzenie jego opowieści o czczeniu Łysej Wenus jest niewiadome, a wyjaśnienia dotyczące kultu boga z Carrhae są całkowicie błędne.

W biografii Maksymina Traka i jego syna autor *Historia Augusta* opowiada o bohaterstwie kobiet, które podczas oblężenia Akwilei przez Maksymina Traka w 238 roku poświęciły swoje włosy na cięciwy do łuków, aby wspomóc obronność miasta. Wspomniane kobiety naśladowały dawne Rzymianki, broniące w podobny sposób obleganego Rzymu⁴⁹. Biografista nie precyzuje jednak, kiedy doszło do tego oblężenia. W jego narracji nie ma to znaczenia, gdyż chce on pokazać wielkość mieszkańek Akwilei, a nie opisywać dawną bitwę. Zwraca natomiast uwagę na genezę kultu Venus Calva, mówiąc, że senat nakazał wybudować w Rzymie jej świątynię, aby uczcić bohaterstwo Rzymianek. Do czynu kobiet z Akwilei wrócił biografista jeszcze dwukrotnie w biografii Pupiena i Balbina. Najpierw wspomina o poświęceniu się akwileanek, gdy opowiada o śmierci Maksymina Traka i złożeniu hekatomb przez Balbina⁵⁰, a następnie, kiedy przytacza kilka charakterystycznych elementów narracji Deksiporta (upadek Istrii, wszechstronne wykształcenie Balbina, negatywny wizerunek Pupiena)⁵¹. W obu tych passusach nic jednak nie mówi o kulcie Venus Calva i ogranicza się do pochwały kobiet z Akwilei.

O obcięciu włosów przez mieszkanki Akwilei nie wspomina główne źródło wiedzy o wydarzeniach 238 roku (tak dla nas, jak dla autora *Historia Augusta*), czyli Herodian. Co prawda, opisuje on udział kobiet i dzieci w odpieraniu szturmów wroga, ale mówi tylko o ich bezpośrednim uczestnictwie

⁴⁹ *Max.* 33, 1–2.

⁵⁰ *Max. Balb.* 11, 3.

⁵¹ *Max. Balb.* 16, 5.

w walkach⁵². Opowieści o obcięciu włosów przez akwilejki nie odnajdujemy też ani u Zosimososa⁵³, ani u autorów, którzy korzystali z *Kaisergeschichte* (Aureliusz Wiktor, Eutropiusz czy *Epitome de Caesaribus*). Opowieść ta musi więc pochodzić z pracy Deksiptosa, na którego powołuje się zresztą w tym miejscu autor *Historia Augusta*⁵⁴. Nie jest już jednak oczywiste, czy z Deksiptosa pochodzi również *passus* dotyczący kultu Venus Calva. Niestety, dzieło ateńskiego historyka w przeważającej części nie zachowało się i nie wiemy, czy tłumaczył on swoim czytelnikom genezę opisywanych przez siebie rzymskich kultów (tak jak czasami czynił to np. Herodian). Nie można więc stwierdzić, czy Deksiptos tylko wspominał o obcięciu włosów przez mieszkanki Akwilei, czy też pisał o kulcie Łysej Wenus. W każdym razie narracja o obłężeniu Akwilei nie wymagała nawiązania do Venus Calva i inicjującego jej kult czynu Rzymianek. Deksiptos nie był autorem zbyt dbałym o szczegóły i nazwiska, a to raczej wyklucza, aby był źródłem tych informacji⁵⁵.

Istnieje bardzo niewiele potwierdzeń istnienia kultu Venus Calva. Jako pierwszy opowiada o nim Laktancjusz: mówi on o Rzymiankach, które podczas oblężenia Kapitolu przez Galów obcięły włosy, aby przeznaczyć je na liny do naciągania katapult. Po tym wydarzeniu powstała świątynia Venus Calva⁵⁶. Podobna narracja obecna jest u Wegecjusza⁵⁷. Zna ją także Serwiusz, który przy tej okazji podaje imię Rzymianki, która wpadła na ów pomysł. Była nią Domitia⁵⁸. Przytacza on też inną opowieść o początkach kultu Venus Calva. Za panowania Ankusa Marcjusza żona króla i inne Rzymianki zostały dotknięte przez łysienie. Aby pokazać akceptację dla swojej małżonki, król ufundował pomnik przedstawiający żonę bez włosów. Okazało się to remedium na problem kobiet, którym w cudowny sposób odrosły włosy. Wdzięczni Rzymianie ustanowili kult Venus Calva, przy czym wizerunek bogini był niezwykle, nie tylko bowiem była ona łysa, ale też brodata i obojnacza⁵⁹.

⁵² HEROD. VIII 4.

⁵³ ZOS. *Hist.* I 15, 1.

⁵⁴ LIPPOLD (1991), ss. 662–663.

⁵⁵ LIPPOLD (1991), s. 662.

⁵⁶ LACT. *Inst.* I 20, 27.

⁵⁷ VEG. *Mil.* 4, 9.

⁵⁸ SERV. *Aen.* I 720.

⁵⁹ SERV. *Aen.* I 720. W Rzymie istniało kilka androgenicznych kultów. Patrz: EITREM (1923), ss. 14–15; FRANZAK (2013), ss. 210–218.

Nie jest przy tym jasne, gdzie wybudowano świątynię Venus Calva⁶⁰. Nie ma jednak sensu wątpić w istnienie tego kultu, tym bardziej że jest sporo analogii do niego z greckiego świata⁶¹.

Wszystkie znane nam opowieści o Venus Calva pochodzą z końca antyku. Być może wszystkie też czerpią z nieznaney nam pracy jakiegoś antykwarysty⁶². Jest to prawdopodobne, choć nie można wykluczyć, że źródłem dla późniejszych autorów był Laktancjusz. Nie oznacza to, że wymyślił on tę opowieść, ale dzięki niemu mogła się ona rozpowszechnić. W znanych nam pracach historyków takich jak Liwiusz czy Plutarch relacja o obronie Kapitolu nie zawiera wzmianki o obcinaniu włosów przez kobiety. Najwidoczniej epizod ten był długo mało popularny, skoro pozostawał poza głównymi opowieściami o obronie Rzymu przed Galami. Wszyscy autorzy wspominający kult Venus Calva działali bowiem u schyłku antyku w IV–V wieku. Autor *Historia Augusta* wpisuje się więc w nurt późnoantycznej uczoności, która interesowała się początkami różnych, nieraz dziwnych kultów, co było charakterystyczne dla rywalizacji chrześcijańsko-pogańskiej. Pisze on nie tylko o Venus Calva, lecz także o bogu Lunosie z Carhae lub Marnasie, bóstwie z Gazy. Przy czym charakter jego dzieła nie wymagał przedstawienia opowieści o kulcie Łysej Wenus. Biografista najwidoczniej uznał za stosowne wytłumaczyć jego genezę, gdyż musiał ten obrzęd uważać za coś niezrozumiałego i wartego objaśnienia nieznanąemu go, jak zakładał, czytelnikowi. Pokazuje to braki wiedzy o tradycyjnej religii rzymskiej wśród Rzymian późnego antyku.

Przy okazji omawiania okoliczności zabójstwa Karakalli autor *Historia Augusta* wspomina wizytę cesarza w świątyni bóstwa lunarnego w Carrhae (Harran). Ów bóg miał mieć męską płęć i był nazywany Lunosem⁶³. Nie ma w tym nic dziwnego, gdyż w tym pradawnym mieście przez wieki sprawowano kult boga Księżyca Sina⁶⁴. Co ciekawe, autor *Historia Augusta* podaje tu poprawniejsze wiadomości niż Ammianus Marcellinus i Herodian, którzy

⁶⁰ PLATNER, ASHBY (1929), s. 551; LIPPOLD (1991), s. 665.

⁶¹ EITREM (1923), s. 14–15.

⁶² LIPPOLD (1991), s. 662.

⁶³ *Car.* 6, 6.

⁶⁴ Sin to semicki bóg Księżyca. Identyfikowano go z czczonym przez Sumerów bogiem Nanna, synem Eblila i Ninlil. Był nazywany ojcem wszystkich bogów, szefem bogów, twórcą wszystkich rzeczy. Jego ojcem był Enlil, a żoną Ningal, dziećmi zaś Szamasz (Słońce) i Inanna/Ishtar (Wenus). O kulcie Sina w Carrhae (Harran) patrz: GREEN (1992).

zgodnie z greckim i rzymskim spojrzeniem na płęć Księżycza nazywali czczonego tu boga boginią⁶⁵. W dalszych rozważaniach autor *Historia Augusta* opowiada więcej szczegółów na temat kultu Lunosa. Według niego mieszkańcy okolic Carrhae wierzyli, że mężczyźni nazywający Księżyc kobietą są powolni wobec kobiet i służą im jak niewolnicy. Tymczasem ci, co nazywają go mężczyzną, kobietami rządzą. Z tego powodu Grecy i Egipcjanie zwykle nazywający Księżyc Luną, podczas misterii tytułują go mianem Lunosa⁶⁶.

O ile w pierwszej części opowieści autor *Historia Augusta* zadziwia nas swoją kompetencją, to dalsze jego rozważania są dyletanckie i dziwaczne.

Powstaje pytanie, skąd biografista zaczerpnął swoją wiedzę o Lunosie. Żywot Karakalli należy do wiarygodnych biografii opartych na solidnym źródle (Marius Maximus lub Ignotus), mimo że zawiera drobny błąd w dacie zamordowania cesarza⁶⁷. Wzmianka o związkach między postrzeganiem płci Księżycza a relacjami mężczyzn z kobietami może jednak pochodzić z innego źródła. Informacja jest błędna, albo więc autor *Historia Augusta* wymyślił nonsensowną opowieść, albo bezrefleksyjnie ją przepisał, co nie najlepiej świadczyłoby o jego wiedzy na temat greckiej mitologii. Uważam, że istnieją pewne przesłanki świadczące za pierwszą z tych hipotez. Otóż w owej opowieści wyraźnie widać mizoginizm autora *Historia Augusta*. Wartościuje on mężczyzn w zależności od tego, jakie mają relacje z kobietami. Jeśli mężczyzna nie chce być jak niewolnik, musi kobietą rządzić, ta zaś się jego słuchać. Ów mizoginizm obecny jest również w dalszych częściach *Historia Augusta*, kiedy biografista opisuje zniewieściałość Galiena, przejmowanie ról męskich przez kobiety (Zenobia i Wiktoria) czy odesłanie przez Aureliana kobiet do domu, oznaczające w społeczeństwie, w którym istniał jasny podział na role męskie i kobiece, powrót rzeczy do naturalnego porządku (symbolem tego było powołanie senatu kobiet, zajmującego się wyłącznie typowo kobiecymi

⁶⁵ Według Ammianusa Marcellinusa w Mezopotamii w okolicy Carrhae bardzo gorliwie czczono Lunę. To tam Julian miał zobowiązać Prokopiusa do przejęcia władzy cesarskiej, gdyby zginął on w Persji (AMM. MARC. XXIII 3, 3). Z kolei Herodian, opisując okoliczności śmierci Karakalli, wspomina o wyprawie władcy do świątyni Selene (HEROD. IV 13). Niestety periocha Kasjusza Diona bardzo oszczędnie opisuje zamordowanie Karakalli (CASS. DIO LXXIX 4, 1). Nie wiemy, czy wspominał on kult sprawowany w Carrhae.

⁶⁶ *Car.* 7, 3–5.

⁶⁷ Karakalla został zamordowany 8 kwietnia 217 roku (CASS. DIO LXXIX 5, 4). *Historia Augusta* podaje zaś mylną datę 6 kwietnia 217 roku (*Car.* 6, 6). Patrz: DYRLAGA (2010), ss. 34–35.

sprawami⁶⁸, i los Zenobii, która przeistoczyła się z władczyni w matronę⁶⁹. Skoro biografista najprawdopodobniej był mizoginem, ta opowieść mogła się narodzić w jego wyobraźni.

Według Libaniosa w końcu lat osiemdziesiątych IV wieku (386–388 rok) Cynegius, prefekt pretorianów za Teodozjusza I, pod wpływem żony kazał zniszczyć świątynię-cytadelę broniącą granicy z Persami⁷⁰. Libanios nie wymienił nazwy miasta, ale część badaczy identyfikowała je z Carrhae i przybytkiem boga Sina. Gdyby tak było, autor *Historia Augusta* mógłby poświęcić kilka zdań temu miejscu, gdyż zostałoby ono zniszczone w końcu IV wieku wskutek antypogańskiej polityki cesarza. Taka hipoteza jest jednak mało prawdopodobna. Po pierwsze, biografista opowiada o świątyni w kontekście relacji między mężczyznami i kobietami i trudno widzieć tu aluzję do zniszczenia przybytku przez chrześcijan. Po drugie, wcale nie jest oczywiste, którą świątynię miał na myśli Libanios. Oprócz przybytku w Carrhae mogły to być świątynie Elagabala w Edessie czy Asztarte w Hierapolis. Szczególnie ta ostatnia bardziej pasuje do opisu Libaniosa niż świątynia Sina w Carrhae⁷¹, zwłaszcza że nie znamy żadnych wzmianek o kulcie w Hierapolis w końcu IV wieku⁷². Tymczasem w Carrhae czczono Sina jeszcze w czasach islamu⁷³. Nie sądzę więc, aby wspomnienie w *Historia Augusta* sanktuarium Lunosa (Sina) było powiązane ze zniszczeniem świątyni-cytadeli opisanym przez Libaniosa. Próba tego rodzaju interpretacji pokazuje, jak niektórzy badacze łatwo wypaczają przekaz biografisty, doszukując się nawiązań do rywalizacji pogańsko-chrześcijańskiej w czasach bitwy pod Frygidus.

Jak widać, z obu opowieści o niezwykłych kultach niewiele wynika dla naszej wiedzy o stosunku do religii autora *Historia Augusta*. Po raz kolejny okazuje się również, jak nikła jest nasza wiedza o antyku. Nie wiemy, ani jaka

⁶⁸ Senat kobiet (*senatus mulierum* lub *senaculum*) to zgromadzenie kobiet, które jako-
by w miejsce stowarzyszenia matron (*conventus matronalis*) powołał do życia Heliogabal
(*Hel.* 4, 3–4). O ile jednak istnienie stowarzyszenia matron jest poświadczane epigraficznie
(CIL VI 997), o tyle senat kobiet wydaje się fikcyjny. Patrz: CHASTAGNOL (1979), ss. 3–28;
TURCAN (1993a), ss. 155–156.

⁶⁹ Więcej patrz: rozdz. 9.9, ss. 318–319. Trzeba przy tym pamiętać, że większość auto-
rów antycznych, w tym sporo chrześcijańskich, była mizoginami.

⁷⁰ LIB. *Or.* 30, 8–10.

⁷¹ CHUVIN (2008), ss. 76–77.

⁷² CHUVIN (2008), s. 77.

⁷³ CHUVIN (2008), s. 88.

była rola Laktancjusza w rozpowszechnianiu opowieści o genezie kultu Venus Calva, ani skąd pochodzą dziwaczne rozważania o płci Księżyca. Podczas gdy opowieść o Lunosie jedynie potwierdza mizoginizm autora *Historia Augusta*, bardziej znaczący wydzźwięk ma wyjaśnienie przez niego genezy kultu Venus Calva. Rzymski autor uznał za stosowne wytłumaczyć swoim rzymskim odbiorcom sens rzymskiego kultu, a to świadczy o tym, że ów obrzęd nie był czymś oczywistym dla wykształconego czytelnika.

2.4. OFIARY W *HISTORIA AUGUSTA*

2.4.1. KOMMODUS

W *Historia Augusta* wielokrotnie pojawiają się wzmianki o składaniu ofiar. W zdecydowanej większości tych passusów opis sprowadza się do stwierdzenia suchego faktu. Nic nie wnosi do naszej wiedzy o tym, co myślał o religii autor zbioru ani w jakim stopniu posiadał znajomość kultu pogańskiego. Taka lakoniczność jest w zasadzie zrozumiała. W czasach opisywanych przez autora *Historia Augusta*, a także wówczas, gdy rzekomo zbiór miał powstać, wszyscy wiedzieli, co kryje się pod sformułowaniami dotyczącymi składania ofiar. Tłumaczenie było zbędne. Do takich passusów można zaliczyć liczne wzmianki o ofiarach pojawiające się w biografiach Antoninów i Sewerów⁷⁴. Mówi się tam m.in. o uniknięciu przez Hadriana zamachu, którego miano dokonać podczas składania ofiar⁷⁵; zabiciu ofiarnika i zwierzęcia ofiarnego przez piorun, gdy Hadrian chciał złożyć ofiary na górze Casius⁷⁶; spełnianiu przez Antonina Piusa osobiście ofiar (z wyjątkiem sytuacji, gdy był chory)⁷⁷; wywabieniu Saoterusa z Palatynu *sacrorum causa*⁷⁸. Ponadto wspomina się, że Pertinaks składał na Kapitolu ofiary w dniu, gdy on i jego żona otrzymali tytuł augusta i augusty⁷⁹, a złe omeny towarzyszące obrzędowi składania przez niego ofiar zapowiadały jego śmierć⁸⁰; magowie śpiewali zaklęcia i zabijali na ofiarę zwierzęta obce dla

⁷⁴ BIRLEY (1991b), s. 37.

⁷⁵ *Hadr.* 7, 1.

⁷⁶ *Hadr.* 14, 3. Patrz: SYME (1988), s. 164.

⁷⁷ *Ant.* 11, 5.

⁷⁸ *Com.* 4, 5.

⁷⁹ *Pert.* 5, 4.

⁸⁰ *Pert.* 11, 3; 14, 3.

rzymskiego kultu, a Didiusz Julian był pod ich wpływem⁸¹; Septymiuszowi Sewerowi dostarczono nie takie zwierzę na ofiarę, jakie powinno być złożone⁸². Bardzo często autor wspomina o udaniu się władcy na Kapitol w celu spełnienia ofiar⁸³. W zdecydowanej większości wzmianki te pochodzą z biografii, w których autor *Historia Augusta* posiłkował się Mariusem Maximusem lub Ignotusem. Ofiary zostały tam wspomniane przy okazji opisu wydarzeń politycznych albo w związku z omenami, jakie pojawiały się podczas ich składania. Spośród tych wzmianek pokrótce omówię dwie.

Autor *Historia Augusta* dwukrotnie opisuje nieprzestrzeżenie czystości rytualnej przez Kommodusa. Po raz pierwszy, gdy wspomina złe prowadzenie się cesarza. Władca uctwował z 300 konkubinami i 300 rozpustnikami, a mimo to w tym samym czasie zabijał w stroju ofiarnika zwierzęta ofiarne⁸⁴. W drugim passusie biografista informuje czytelnika o przychodzeniu Kommodusa do świątyni skalanego nierządem i ludzką krwią⁸⁵. W obu przypadkach cesarz naruszył zasady czystości rytualnej i niegodnie dokonywał ofiar. Wzmianki te ukazywały stosunek władcy do religii, a przez to służyły nakreśleniu jego negatywnego obrazu. Przykłady te pochodzą z żywotu, w którym źródłem dla autora *Historia Augusta* był Marius Maximus (lub Ignotus). Prawdopodobnie więc biografista streszczał zaczerpnięte stamtąd informacje bez większej ingerencji ze swej strony. Oznacza to, że nie dowiadujemy się z nich niczego o stosunku do ofiar i religijności autora *Historia Augusta*.

2.4.2. TRYUMF AURELIANA

W żywotach, w których autor *Historia Augusta* przestał posiłkować się Mariusem Maximusem lub Ignotusem i swobodniej podchodził do swoich źródeł, mniej jest odniesień do ofiar niż w pierwszej części dzieła. Poza biografią Aleksandra Sewera⁸⁶, Aureliana i Tacyty wzmianki o ofiarach są

⁸¹ *Did. Iul.* 7, 10.

⁸² *Sev.* 22, 6–7.

⁸³ *Sev.* 7, 1; 14, 7; *Car.* 3, 2. Podobne passusy: *Alex. Sev.* 57, 1; *Max. Balb.* 3, 2; *Max. Balb.* 8, 2; *Gall.* 8, 5.

⁸⁴ *Com.* 5, 5.

⁸⁵ *Com.* 11, 6.

⁸⁶ *Alex. Sev.* 13, 6 (zapowiedzią objęcia władzy przez Aleksandra Sewera było złożenie ofiar ze zwierząt należących do Sewerów); 29, 2 (cesarz rano spełniał ofiary, chyba że

bardzo nieliczne⁸⁷. Cztery z nich dotyczą hekatomb złożonych po upadku Maksymina Traka⁸⁸ oraz dla prześlania bogów po klęskach naturalnych⁸⁹. W trzech z tych passusów możemy jasno wysledzić źródło, z jakiego korzystał autor *Historia Augusta* (Herodian i Deksippos). W żywotach Aureliana i Tacyta biografista częściej odnosi się do ofiar. W biografii Aureliana nie tylko opisuje składanie ofiar podczas konsultowania się z księgami sybillińskimi⁹⁰ i tryumfu⁹¹, ale też przytacza list Waleriana, który nakazał Aurelianowi złożyć ofiarę z dwóch większych i czterech mniejszych zwierząt oraz ofiarować mu sto owiec i sto świń⁹²; cytuje też mowę Ulpiusa Crinitusa wygłoszoną po adoptowaniu Aureliana, w której jest wzmianka o składaniu ofiar⁹³. Oba dokumenty są jednak wybitnie podejrzane, na co wskazuje choćby fakt, że rzekomy autor jednego z nich, Ulpius Crinitus, jest postacią fikcyjną. Pochodzące z nich passusy o ofiarach również więc musiały zostać wymyślone przez autora *Historia Augusta*. W żywocie Tacyta trzykrotnie wspomina się o składaniu ofiar. Pierwsza z tych wzmianek dotyczy obietnicy spełnienia hekatomb (o tym passusie będę pisał dalej)⁹⁴, druga – zjadania mięsa zwierząt ofiarnych, które z polecenia Tacyta były składane w ofierze przez jego domowników⁹⁵, trzecia zaś mówi o zabijaniu na ofiarę białych zwierząt w domach senatorów, cieszących się z danej im przez armię możliwości wyboru cesarza⁹⁶. W drugim z tych passusów Vopiscus wskazuje na cechy osobiste Tacyta, opisując go jako tradycjonalistę, surowego i oszczędnego człowieka,

poprzedniej nocy uprawiał seks z żoną); 41, 1 (podczas kultu kobiety wkładały kolczyki, naszyjniki z pereł i diademy); 43, 5 (cesarz składał ofiary na Kapitolu co siedem dni); 57, 1 (imperator składał ofiary na Kapitolu); 60, 3 (skrwawione zwierzę ofiarne uciekło podczas ofiary, co zapowiadało śmierć cesarza).

⁸⁷ Poza wspomnianymi poniżej (*Max.* 24, 7; *Max. Balb.* 11, 5–6; *Gord.* 26, 1; *Gall.* 5, 5) są to: *Max. Balb.* 3, 2 (złożono ofiary na Kapitolu); 8, 2 (złożono ofiary na Kapitolu); *Claud.* 4, 2 (złożenie ofiar przez senatorów).

⁸⁸ *Max.* 24, 7; *Max. Balb.* 11, 5–6.

⁸⁹ *Gord.* 26, 1; *Gall.* 5, 5. Więcej o tych passusach patrz: rozdz. 4.3, ss. 137–141.

⁹⁰ *Aurel.* 18, 5; 19, 2; 21, 4. Więcej o tych passusach patrz: rozdz. 4.3, ss. 136–137.

⁹¹ *Aurel.* 33, 3; 34, 4–5.

⁹² *Aurel.* 12, 2.

⁹³ *Aurel.* 14, 7.

⁹⁴ *Tac.* 11, 5.

⁹⁵ *Tac.* 12, 1.

⁹⁶ *Tac.* 19, 6.

który nie nawykł do zbytniego luksusu⁹⁷. Trudno powiedzieć, jakie mogły być rzeczywiste źródła dla tej charakterystyki, ale autor *Historia Augusta* powołuje się tu na Suetoniusa Optatianusa. Jest to postać fikcyjna, a jego imię zapewne nawiązuje do Swetoniusza, tak jak Fabius Marcellinus jest aluzją do Ammianusa Marcellinusa⁹⁸. Fakt ten nie dodaje passusowi wiarygodności. Jeszcze bardziej enigmatyczny jest ostatni fragment. Widać zatem, że z tych wrywkowych i niepewnych wzmianek o ofiarach w biografii Tacyty niewiele wynika dla rozważań o wiedzy religijnej biografisty. Podobnie jest w przypadku większości innych nieopartych na Mariusie Maximusie lub Ignotusie fragmentów traktujących o ofiarach. Najczęściej wzmianki te są dosyć lakoniczne i nie pozwalają określić, jaką autor *Historia Augusta* miał wiedzę o składaniu ofiar. Nic przecież nie wynika z informacji o wejściu cesarza na Kapitol. Wzmianki o ofiarach przeważnie są poprawne. Tak jest na przykład w dwóch przypadkach w biografii Aleksandra Sewera – cesarz przystępuje do ofiar, chyba że nie spełnia norm czystości rytualnej; ucieczka zwierzęcia sprzed ołtarza jest odczytana jako zły omen. Zdarza się jednak, że biografista, gdy podaje już trochę więcej wiadomości o składaniu ofiar, popełnia proste błędy. Tak jest w opisie tryumfu Aureliana oraz w wyjaśnieniu, czym jest hekatomba.

W biografii Aureliana został opisany tryumf cesarza nad Zenobią (sprawowała kontrolę nad rzymskim Wschodem) i Tetricusem (władła Galią), w trakcie którego imperator złożył na Kapitolu ofiarę z jeleni. Zwycięski pochód miały otwierać trzy rydwany królewskie pochodzące z Palmyry i Persji oraz rydwan króla Gotów ciągnięty przez jelenie, które zostały potem złożone w ofierze Jowiszowi Kapitolińskiemu. Następnie szły dzikie zwierzęta: tygrysy, słonie, żyrafy, łosie. Potem prowadzono gladiatorów i jeńców: Blemmionów, Aksomitów, Arabów, mieszkańców Indii, Baktrianów, Hiberów, Saracenów, Persów, Gotów (wśród nich było 10 Amazonek), Alanów, Roksolanów, Sarmatów, Franków, Swebów, Wandalów, Palmyreńczyków oraz zbuntowanych Egipcjan. Dalej szli pokonani wrogowie, czyli Zenobia i Tetricus. Za nimi podążali żołnierze i senatorowie oraz osoby niosące złote wieńce ofiarowane przez miasta. W ciągu następnego dnia urządzano igrzyska w cyrku i walki gladiatorów w amfiteatrze⁹⁹. W tym opisie najbardziej mnie interesują owe

⁹⁷ PASCHOUD (1996), s. 292.

⁹⁸ PASCHOUD (1996), ss. 293–294.

⁹⁹ *Aurel.* 33, 1–34, 6.

jelenie. Składano je w ofierze w religiach Germanów, Ilirów czy Celtów¹⁰⁰. Jednak coś takiego byłoby czymś wyjątkowo osobliwym podczas tryumfu. W czasie tej uroczystości bowiem składano na Kapitolu ofiarę z białych byków¹⁰¹. Powstaje pytanie, skąd ta informacja pojawiła się w przywołanym opisie. Teoretycznie istnieje kilka możliwości: Aurelianus mógł rzeczywiście złożyć taką ofiarę, autor *Historia Augusta* zaczerpnął błędną informację z wykorzystywanego przez siebie źródła albo też sam wymyślił taką oryginalną opowieść.

Choć wiele źródeł opisujących panowanie Aureliana wspomina jego tryumf (Eutropiusz, Hieronim, Orozjusz, Zosimos oraz Zonaras)¹⁰², to żadne z nich nie poświęca temu wydarzeniu więcej niż jedno zdanie. Szczegółową wiedzę o tej uroczystości biografista mógł więc zawdzięczać *Kaisergeschichte*¹⁰³, choć nie ma pewności, czy tamtejszy opis był pełniejszy. Odpowiedź na pytanie, skąd pochodziły wszystkie te informacje w *Historia Augusta* o tryumfie Aureliana, chyba tkwi w samym tekście. Jest on bardzo dziwny. Absurdalna wydaje się wzmianka o jednym z trzech rydwanów otwierających pochod – powozie Zenobii, na którym królowa miała wjechać do Rzymu. Tymczasem wedle rzymskich zasad odbywania tryumfu pokonany wróg powinien iść pieszo, a nie jechać na wspaniałym pojeździe. Do tego w kolejnym paragrafie autor *Historia Augusta* niepomny, co pisał wcześniej, każe królowej iść pieszo. Co więcej, byłby tu bliski Eutropiuszowi, który wyraźnie stwierdził, że zgodnie ze starorzymskim obyczajem Zenobia szła przed powozem, na którym jechał cesarz¹⁰⁴. Tak więc rydwan wiozący Zenobię podczas tryumfu Aureliana również można uznać za imaginację autora *Historia Augusta*¹⁰⁵. Zagadkowy jest także udział w pochodzie niewolników-gładiatorów. Ich obecność również jest niezgodna z rzymskimi zasadami odbywania tryumfu¹⁰⁶. W tym miejscu biografista pomylił tryumf z uroczystością rozpoczęcia igrzysk¹⁰⁷. Dostyc enigmatyczna wydaje się też wzmian-

¹⁰⁰ MERTEN (1968), ss. 113–115.

¹⁰¹ BALBUZA (2005), s. 33.

¹⁰² EUTROP. *Brev.* IX 13; HIER. *Chron.* 222; OROS. *Hist.* VII 23, 5; ZOS. *Hist.* I 61,1; ZON. XII 27.

¹⁰³ PASCHOUD (1996), s. 12.

¹⁰⁴ EUTROP. *Brev.* IX, 13.

¹⁰⁵ PASCHOUD (1996), s. 162; BALBUZA (2005), s. 152.

¹⁰⁶ MERTEN (1968), ss. 116–129; STRAUB (1976), ss. 269–289.

¹⁰⁷ PASCHOUD (1996), s. 164.

ka o senatorach. Wiemy, że mogli oni uczestniczyć w tryumfie, ale znajdowali się pośród grupy tryumfatora, pomiędzy liktorami a zwycięzcą i jego rodziną¹⁰⁸. Tymczasem autor *Historia Augusta* wymienia senatorów razem z żołnierzami, którzy powinni iść na samym końcu pochodu¹⁰⁹. Dziwaczna jest lista ludów, których przedstawiciele kroczyli w pochodzie. Znaleźli się tam Indowie i Baktrowie. Nie sposób wyobrazić sobie przyczyny, dla której mieliby oni wziąć udział w tej uroczystości¹¹⁰. Podobnie jest w przypadku Aksomitów. Żadne źródło nie sugeruje, aby między Etiopami a Aurelianem doszło do konfliktu. Badacze przypuszczają, że autor *Historia Augusta* zaczerpnął nazwy tych ludów z romansu Heliodora¹¹¹. Ciekawa jest także obecność wojowniczek Gotek, będących jakoby potomkiniami Amazonek. Jak wiadomo, starożytne źródła ukazywały Germanki jako wojowniczkę, które wspomagają swoich mężów na wojnie¹¹². Nie trzeba jednak dodawać, że ten szczegół nie zasługuje na zaufanie¹¹³. Autor *Historia Augusta* wymienia też Gotów. Podkreśla ich udział w tryumfie Aureliana, o żadnych innych jechach nie wspominając tak często, jak właśnie o nich. Na wozie zdobytym na królu gockim miał jechać podczas uroczystości cesarz. Na podstawie opisu

¹⁰⁸ SERV. *Aen.* IV 543; BALBUZA (2005), ss. 33–35.

¹⁰⁹ *Aurel.* 34, 2–4 wspomina smutek wśród senatorów, którzy odbierali tryumf Aureliana jako świętowanie zwycięstwa nad nimi. Zapewne jest to inwencja autora, który skojarzył represje wobec senatorów z tryumfem cesarza.

¹¹⁰ Ewentualne wiązanie obecności Indów czy Baktrów w tryumfie Aureliana z konfliktem cesarza z Persją (KOTUŁA (2006), s. 128) jest nieuzasadnione. Tej wojny w rzeczywistości nie było. Nieznane są inne okoliczności, w których Indowie czy Baktrowie mogliby się dostać do rzymskiej niewoli.

¹¹¹ Aksomici pojawiają się w *Aetiopica*, romansie Heliodora o Theagenesie i Chariklej, na liście poselstw, które udały się na dwór Hydaspesa, króla Etiopii (HELIOD. *Aetiopica* 10, 27). W utworze tym pojawia się także inny lud uczestniczący według biografisty w tryumfie Aureliana, czyli Blemmiowie (HELIOD. *Aetiopica* 10, 26). Patrz: STRAUB (1976), ss. 269–289; PASCHOUD (1996), s. 165; BOWERSOCK (1994), ss. 43–52; BALBUZA (2005), s. 153.

¹¹² STRAB. VII 2, 3; TAC. *Germ.* 18, 2–3; CASS. DIO LXXI 3, 2.

¹¹³ Znane nam źródła nie wspominają o kobiecych oddziałach Gotów. W tej wzmiance odzwierciedlony jest sposób patrzenia na świat autora *Historia Augusta*. Kobiety biorą udział w życiu politycznym czy wcielają się w inne męskie role (jak udział w wojnie), jeśli nie są Rzymiankami. Złamanie reguły konstytuującej zasady życia społecznego, jaką jest podział na role męskie i żeńskie, następuje tylko pośród barbarzyńców. Biografista podkreśla udział Gotek w siłach zbrojnych barbarzyńskich Germanów, aby ukazać, że nie jest to funkcja, jaką powinny pełnić kobiety.

z *Historia Augusta* można odnieść wrażenie, że tryumf Aureliana odbył się nie tylko z powodu zwycięstwa nad Zenobią i Tetricusem, ale także z okazji pokonania Gotów¹¹⁴. Tymczasem inne źródła nie wspominają, aby Goci odgrywali tak istotną rolę w tej ceremonii. Dlatego podkreślanie ich udziału wydaje się wymysłem *Historia Augusta*¹¹⁵. Także udział Franków w celebracji budzi spore zastrzeżenia. Nic nie wiadomo o walkach cesarza przeciw temu ludowi, a Rzymianie w owym czasie nie postrzegali jeszcze Franków jako osobnej konfederacji plemiennej, widząc w nich po prostu Germanów. Pierwszy poświadczony przypadek użycia przez Rzymian *cognomen ex virtute Francicus* jest datowany na czasy Juliana Apostaty¹¹⁶. Opis Tetricusa biorącego udział w tryumfie Aureliana także wywołuje nieufność. Tetricus miał być ubrany w strój galijski, co jest raczej niewiarygodne. Trudno sobie wyobrazić, aby rzymski senator, który uzurpował władzę cesarską, odziany był w ten sposób. Żadne źródło poza *Historia Augusta* nie sugeruje, aby tryumf nad Tetricusem Aurelian traktował jako pokonanie Galów. Po trzystu latach rządów Rzymian nad Galią taki pomysł byłby cokolwiek absurdalny. Jak widać z powyższego zestawienia, opis tryumfu jest tak dziwaczny i fantastyczny, że prawie nic w nim nie pasuje do realiów z czasów Aureliana, za to przez podkreślenie udziału Gotów w uroczystościach zawiera on elementy nośne nie w III, a w końcu IV czy na początku V wieku. Jest więc oczywiste, że należy go postrzegać jako fantazję autora *Historia Augusta*.

Zdaniem Andreasa Alföldiego autor *Historia Augusta* wymyślił kwadrygę zaprzęzoną w jelenie na podstawie medalionów Cezara (kontorniatów) z takim właśnie wizerunkiem. Jej obecność podczas tryumfu miałyby pokazywać wielkość Aureliana przez akcentowanie egzotyczności jego podbojów¹¹⁷. Hipoteza ta jest nie do utrzymania. Wspomniane kontorniaty są nowożyt-

¹¹⁴ KOTULA (2006), s. 126, sugeruje, że Aurelian podczas swojego tryumfu świętował sukcesy odniesione przez Klaudiusza II nad Gotami. Hipoteza ta jest bezzasadna. Żadne źródło tego nie potwierdza.

¹¹⁵ ZECCHINI (1998), ss. 349–358.

¹¹⁶ ILS 771. Wedle Timothy D. Barnes (BARNES (1994b), s. 14) przyjęcie tego tytułu mogło mieć miejsce wcześniej, na przykład po pokonaniu Franków przez Konstansa. Związane jest to ze zmianą uzusu w epigrafice w IV wieku. Od czasów Konstantyna Wielkiego *cognomen ex virtute* bardzo rzadko są poświadczane epigraficznie. Przyczyna tego stanu zapewne była bardzo prozaiczna. Kiedy w cesarstwie współrządziło wielu władców, to wymienienie ich pełnych tytułatur zajmowało zbyt dużo miejsca.

¹¹⁷ ALFÖLDI (1964), ss. 4–8.

nym fałszerstwem, powstałym pomiędzy 1563 a 1752 rokiem. Co więcej, najprawdopodobniej pomysł na tego typu przedstawienie na fałszywych monetach powstał właśnie na podstawie tekstu *Historia Augusta*¹¹⁸. W każdym razie użycie przez Aureliana barbarzyńskiego zaprzęgu zamiast rzymskiej kwadrygi było zupełnie nieprawdopodobne, a wspomniany przez autora *Historia Augusta* powóz to tylko jego fantazja¹¹⁹.

Wniosek, jaki płynie z tego passusu, jest dosyć prosty. Biografista nie miał pojęcia o procedurze tryumfu. Co prawda, w czasach, kiedy żył, a więc najprawdopodobniej u schyłku IV wieku, tryumfy wciąż obchodzono, ale ich procedura uległa zmianie (wylimitowano z niej pogańskie elementy)¹²⁰. Tak więc wzmianka o złożeniu w ofierze dziwaczego zwierzęcia miała najprawdopodobniej uatrakcyjnić opis. Pokazuje to brak wrażliwości autora *Historia Augusta* na kwestie rytualne i jego niewielką wiedzę na ten temat.

2.4.3. HEKATOMBY

Po śmierci Maksymina Traka pod Akwileją w 238 roku złożono ofiarę dziękczynną, hekatombę. O tej ceremonii biografista wspomina dwukrotnie. W żywocie Maksymina Traka opowiada o wielkiej radości, jaką spowodowało zamordowanie tego władcy. Balbin, który był tchórzem i lękał się konfrontacji z Maksyminem Trakiem, nie tylko sam złożył ofiarę, ale też nakazał to uczynić wszystkim miastom¹²¹. Informacja jest powtórzona w żywocie Balbina i Pupiena¹²². Biografista nie tylko odnotowuje to wydarzenie, lecz także tłumaczy, na czym taka ofiara polega. Na jednym miejscu buduje

¹¹⁸ ALFÖLDI-ROSENBAUM (1994), ss. 5–11.

¹¹⁹ ALFÖLDI (1964), ss. 4–8; ALFÖLDI-ROSENBAUM (1994), s. 9; PASCHOUD (1996), s. 163; WATSON (1999), s. 179.

¹²⁰ W IV i na początku V wieku wielokrotnie dochodziło do obchodzenia tryumfów lub uroczystych wjazdów cesarzy (*adventus*). Wymienia je MACCORMICK (1990), ss. 36–60. Eliminacja pogańskich elementów podczas uroczystości nastąpiła wraz z przejściem cesarzy na chrześcijaństwo. Pokazuje to dobrze opis wjazdu Konstancjusza II do Rzymu (AMM. MARC. XVI 10, 1–11; patrz: MACCORMICK (1981), ss. 39–45). Początkowo nie dodawano chrześcijańskich elementów do uroczystości, a jedynie zaprzestano składać ofiary. Patrz: MACCORMICK (1990), ss. 100–111.

¹²¹ *Max.* 32, 7.

¹²² *Max. Balb.* 11, 1–4.

się sto ołtarzy i przy nich zabija sto świń i sto owiec, przy czym, kiedy taką ofiarę składają cesarze, to zamiast świń czy owiec zarzyna się sto lwów, sto orłów i sto im podobnych zwierząt. Autor *Historia Augusta* przy tej okazji wspomina, że hekatombę składali dręczeni przez zarazę Grecy oraz wielu rzymskich imperatorów¹²³. Cały passus jest przedziwny. Wiadomo, że dla wydarzeń 238 roku narracja biografisty opierała się na Herodianie, Deksiptosie, źródle łacińskim (*Kaisergeschichte*) i własnej fantazji autora *Historia Augusta*¹²⁴. O złożeniu hekatomby przez Balbina wspominał Herodian, tak więc to on w tym przypadku jest prawdopodobnie źródłem dla autora *Historia Augusta*¹²⁵. U Herodiana nie ma jednak wyjaśnienia, czym jest hekatomba, co w żaden sposób nie zaskakuje. Wprawdzie ofiara ta była nieczęsto praktykowanym elementem kultu pogańskiego (ze względu na dużą liczbę potrzebnych do jej złożenia zwierząt), lecz w czasach Herodiana, kiedy ów kult jeszcze sprawowano, nie była czymś zapomnianym. Ponadto – nawet dla nie najlepiej odczytanego czytelnika – kojarzyła się z grecką kulturą i poematami Homera. W *Iliadzie* Chryzes po oddaniu mu przez Agamemnona córki Chryzeidy złożył hekatombę, która miała przebłagać gniew Apollina i zakończyć doskwierającą Achajom epidemię¹²⁶. W *Odysei* Etiopowie nie tylko ugościli Posejdona, lecz także złożyli mu hekatombę¹²⁷. Przy czym hekatomba nie musiała oznaczać stu zabitych zwierząt¹²⁸. Ofiara ta była składana podczas niektórych bardzo ważnych greckich świąt. W Atenach poświęcano ją Apollinowi Hekatombaiosowi w miesiącu Hekatombaion, a Atenie Polias podczas Panatenajów, w Argos zaś – Herze w czasie Herajów¹²⁹. Incydentalnie hekatombę składano też podczas ważnych wydarzeń. Według Diogenesa Laertiosa Pitagoras złożył ją po odkryciu swego słynnego prawa¹³⁰. Podobnie było w Rzymie: do hekatomb uciekano się dosyć rzadko. Za to częściej

¹²³ *Max. Balb.* 11, 5–7.

¹²⁴ BARNES (1978), ss. 60–61.

¹²⁵ HEROD. VIII 6.

¹²⁶ HOM. *Il.* I 442–448.

¹²⁷ HOM. *Od.* I 23.

¹²⁸ W *Iliadzie* Achilles wspominał o obietnicy hekatomby z 50 baranów (HOM. *Il.* XXIII 146). W *Odysei* Nestor miał złożyć 81 byków Posejdonowi po przybyciu Teleacha (HOM. *Od.* III 6–8).

¹²⁹ PIND. *Nem.* X 22; *Schol. Olymp.* VII 83.

¹³⁰ DIOG. LAERT. VIII 1, 12.

wzmiankowane były przez poetów (np. przez Owidiusza¹³¹ czy Juwenalisa¹³²). Pojęcie hekatomby powinno więc być czytelnikom znane. Autor *Historia Augusta* umieścił jednak jego wyjaśnienie, dodając je z pewnością od siebie, tak jak było to z kultem Venus Calva czy Lunosa.

Należy zwrócić uwagę, że biografista czuł potrzebę wytłumaczenia czytelnikowi, czym jest hekatomba. Najwidoczniej zakładał, że odbiorcy jego dzieła nie zrozumieją tego terminu. Byłoby to jeszcze jedno świadectwo wskazujące na okres, w jakim powstała *Historia Augusta*. Przypomnijmy, że ostatnim cesarzem, który składał hekatomby był panujący w latach 361–363 Julian. Ów miłośnik i odnowiciel religii pogańskiej był wyjątkowo gorliwy w składaniu ofiar. Nawet przychylny cesarzowi Ammianus Marcellinus wspominał z niechęcią o rozrastaniu się obrzędów religijnych i ceremonii¹³³. Twierdził, że Julian raczej hołdował przesądom, niż zachowywał obrzędy religijne¹³⁴. Krytykował go za zbyt częste skrapianie ołtarzy krwią zwierząt, a także za składanie hekatomb z setki byków czy białego ptactwa lądowego i morskiego¹³⁵. Cesarz miał zabijać zwierzęta ofiarne bez umiaru, wręcz niezliczoną ich liczbę. Ponoć żartowano, że gdyby cesarz wrócił z wyprawy przeciw Persom, to w cesarstwie zabrakłoby byków¹³⁶. Ta gorliwość religijna upodobniała Juliana do jego idola Marka Aureliusza¹³⁷. Z kolei według Libaniosa cesarz składał codziennie ofiary, które zwykle spełniało się na początku miesiąca¹³⁸. Oczywiście jeszcze mocniej krytykowali to chrześcijanie¹³⁹. Już cała ta dyskusja wokół kultu i religii, powtarzana w dziełach późnoantycznych autorów, powinna była sprawić, że pojęcie hekatomby nie przestanie być zrozumiałe, nawet wówczas, gdy po Julianie cesarze przestaną wyznawać pogańską religię i składać ofiary. Żaden z historyków schyłku starożytności nie wpadł na pomysł tłumaczenia, czym jest hekatomba. Nie robi tego nawet Ammianus Marcellinus, który nie miał najlepszej opinii o zainteresowaniach i gustach li-

¹³¹ SCOTT (1930), ss. 43–69.

¹³² LITTLEWOOD (2007), ss. 389–418.

¹³³ AMM. MARC. XXII 12, 7.

¹³⁴ AMM. MARC. XXV 4, 17.

¹³⁵ AMM. MARC. XXII 12, 6.

¹³⁶ AMM. MARC. XXV 4, 17.

¹³⁷ AMM. MARC. XXV 4, 17.

¹³⁸ LIB. *Or.* XII 80–82.

¹³⁹ IOH. CHRYS. *Paneg. Bab.* 2 XIX 103, 5–8; SOC. *Hist. eccl.* III 17, 5; GREG. NAZ. *Or.* IV 53; IV 68.

terackich rzymskiej arystokracji¹⁴⁰. A przypomnijmy, że wprawdzie o Julianie pisał prawdopodobnie przed 391 rokiem, to całość jego dzieła została ukończona później, bo około 397 roku¹⁴¹. Skoro więc dla autora *Historia Augusta* nie było oczywiste, że jego czytelnik wie, czym jest hekatomba, to prawdopodobnie pisał po Ammianusie Marcellinusie. Wskazywałby na to również sam opis ceremonii. Cesarze nie składali w ofierze lwów i orłów. Nie trzeba być świadkiem uśmiercania zwierząt, aby zdawać sobie sprawę, że lew nie nadawał się na zwierzę ofiarne, trudno go było bowiem okiełznać i zdominować. Inaczej uśmiercano drapieżniki na arenie, a inaczej podczas ceremonii religijnych, podczas których zabijane zwierzę musiało się zachować w odpowiedni, spokojny sposób. Nie ma też żadnych wzmianek w znanych nam źródłach o tak spektakularnych ofiarach. Można więc powiedzieć, że opis hekatomb w *Historia Augusta* jest zmyślony, a biograficie ewidentnie brak wiedzy o tej ceremonii. Należy więc zadać sobie pytanie, czy autor *Historia Augusta* miał jakiegokolwiek pojęcie o składaniu ofiar, skoro wyobrażał sobie, że zwierzęciem ofiarnym może być lew. A jeśli jego wiedza na temat kultu pogańskiego była tak nikła, to najprawdopodobniej żył on w czasach, kiedy ofiary musiały być już zabronione przez chrześcijańskich władców (czyli po 391 roku).

Historia Augusta jeszcze dwukrotnie wspomina składanie hekatomb. W obu przypadkach passusy pochodzą z biografii władców panujących po 238 roku – Galienu i Tacyta. Ten pierwszy miał złożyć hekatombę podczas

¹⁴⁰ AMM. MARC. XXVIII 4, 7–27. Ammianus Marcellinus krytykuje rzymską elitę za jej obyczaje i mentalność. Mają się oni za ludzi statecznych i kultywujących cnoty, a w rzeczywistości są próżniakami, żyją wyścigami rydwanów, oklaskują zmyślane historyjki i otaczają się służalcami. Wydają nadmierne kwoty na ozdoby, kosztowne uczyty, a niektórzy czytają jedynie Mariusa Maximusa i Juwenalisa. Są zarozumiałymi nieukami. Ten surowy osąd jest zapewne w dużym stopniu podszyty goryczą Ammianusa Marcellinusa, który jako człowiek z prowincji musiał być traktowany jako petent. Nie jest jasne, czy pisarz był związany z jakimś senatorskim lobby. Część badaczy postrzegała go jako osobę z kręgu Symmachusa, ale jest to teza bardzo dyskusyjna. Patrz: CAMERON (1964b), ss. 15–28.

¹⁴¹ Ammianus Marcellinus zaczął pisać swą pracę po 383 roku, gdyż wspomina on głód w Rzymie z owego roku (AMM. MARC. XIV 6, 19). W opisie Egiptu historyk wymienia wśród zabytków w Egipcie Serapeum, które zostało zniszczone w 391 roku; z jego narracji nie wynika jednak, aby wiedział o zniszczeniu świątyni (AMM. MARC. XXII 16, 12). Ostatnia część tej pracy powstała na pewno po 390 roku, gdyż wzmiankuje on konsulat Neoteriusa (AMM. MARC. XXVI 5, 14). Przy czym musiała zostać ukończona przed 397 rokiem, ponieważ wtedy ogłoszono wrogiem publicznym Gildona, do czego nie ma w niej nawiązania.

decenaliów¹⁴², a temu drugiemu senat obiecał ją w podzięcie za to, że mógł wybrać imperatora¹⁴³. Oba passusy nie mają paraleli w innych źródłach. Badacze doszukują się w tych fragmentach nawiązania do sporu, który rozgorzał wokół polityki ofiarnej Juliana (patrz wyżej), i widzą w nich apologię postępowania cesarza – hekatomby miałyby mieć pozytywny wydźwięk, wiążąc się z dodatnią oceną opisywanego przez biografistę władcy¹⁴⁴. Nie jestem co do tego przekonany. W *Historia Augusta* wspomina się hekatomby ofiarowywane z okazji nadzwyczajnych wydarzeń, tymczasem Julian składał je często i bez specjalnej okazji¹⁴⁵. Biografista opisuje je zarówno w związku z pozytywnymi władcami, jak i negatywnymi (Galien). Nie widać więc powiązania między spełnianiem hekatomb w *Historia Augusta* a pozytywną ich oceną i to jeszcze taką, która miałaby popierać politykę ofiarnej Juliana. Pamiętajmy też, że nie wszyscy poganie pozytywnie ją oceniali. Zarówno Ammianus Marcellinus, jak i Libanios odnosili się do niej z rezerwą. Zależność między opisem hekatomb w *Historia Augusta* a dyskusją dotyczącą postępowania Apostaty należy więc moim zdaniem zakwestionować.

2.5. JAK CZĘSTO WEDŁUG AUTORA *HISTORIA AUGUSTA* POGANIN POWINIEN SPRAWOWAĆ KULT I OFIARY, KTÓRYCH NIE CHCIAŁ SPEŁNIAĆ HELIOGABAL

W biografii Aleksandra Sewera, cesarza w latach 222–235, odnajdujemy bardzo ciekawy passus dotyczący sprawowania kultu przez władcę. Rozpoczyna się on opisem dokonań cesarza, takich jak: ustanowienie licznych praw, nadanie prawa posiadania posrebrzanych wozów senatorom, mianowanie konsułów zgodnie z wolą senatu, zarządzenie powrotu do dawnych dni targowych, nakazanie kandydatom na urząd kwestora, aby obdarzali lud z własnych

¹⁴² *Gall.* 9, 4.

¹⁴³ *Tac.* 12, 1.

¹⁴⁴ HARTKE (1951), s. 93; PASCHOUD (1996), s. 296.

¹⁴⁵ Nie jest jasne, dlaczego Julian składał tyle ofiar (w tym hekatomb). Hipotez jest kilka. Być może chciał w ten sposób przyciągnąć do pogaństwa ludzi biedniejszych, dla których zawilości dysput religijnych i filozoficznych były zbyt skomplikowane i nudne. Być może wierzył, że istnieje związek pomiędzy wielkością ofiar a łaskawością bogów, albo też chciał odwrócić niekorzystne znaki związane z wyprawą perską. Patrz: OLSZANIEC (1999), ss. 49–52.

pieniędzy¹⁴⁶. Ponadto cesarz rozdzielał dary w ciągu całego roku ludowi oraz co siedem dni wstępował na Kapitol i odwiedzał świątynie (*frequentavit*)¹⁴⁷. Ta ostatnia wzmianka świadczyłaby o niecodziennym zachowaniu władcy. Poganie bowiem nie sprawowali kultu co siedem dni. Był to zwyczaj żydowski i chrześcijański, a nie pogański. Powstaje więc pytanie, jak należy interpretować tę informację. Wyjścia są dwa. Albo autor *Historia Augusta* mógł przedstawić prawdziwe zachowanie cesarza, opierając się na źródłach. Albo jest to konfabulacja biografisty, która ukazuje, jak według niego powinien postępować władca.

Jak wiadomo, nie jest oczywiste, z jakich źródeł korzystał autor *Historia Augusta* dla biografii Aleksandra Sewera. Najczęściej wskazuje się na Herodiana, Deksiposa i *Kaisergeschichte*¹⁴⁸. Przy czym passusy pochodzące z Herodiana są mocno zdeformowane, a powołania na Deksiposa – dziwne¹⁴⁹. Paradoxem jest fakt, że biografia Aleksandra Sewera stanowi najdłuższy żywot w całym zbiorze, a jego podstawowe źródło, czyli Herodian, jest wyjątkowo lakoniczny w opisie polityki wewnętrznej cesarza. Tymczasem prace oparte na *Kaisergeschichte* w partiach o Aleksandrze Sewerze wspominają o jego zwycięstwie nad Persami, relacjach z matką, surowości wobec żołnierzy i mianowaniu doradcą Ulpiana. Nie sposób jest powiedzieć, czy mogły one zawierać informacje dotyczące praktyk religijnych imperatora. Można jednak znaleźć jedną przesłankę za wiarygodnością tej wzmianki. Kilka zdań wcześniej biografista wspomina o rozporządzeniu dotyczącym kandydatów na kwestorów. Ponieważ miało ono być wydane w III stuleciu, informacja o nim może być prawdziwa: w IV wieku bowiem ten stopień *cursus honorum* zanikł¹⁵⁰. Inne wymienione we wspomnianym passusie prawa nie wyglądają jednak na wiarygodne: są dosyć dziwne i pełne anachronizmów¹⁵¹. Ponadto cesarz ukazany jest jako władca idealny, który współpracował z senatem i był wybitnym wodzem¹⁵².

¹⁴⁶ *Alex. Sev.* 43, 1–4.

¹⁴⁷ *Alex. Sev.* 43, 5.

¹⁴⁸ BARNES (1978), ss. 57–59.

¹⁴⁹ CHASTAGNOL (1994), s. 560.

¹⁵⁰ CHASTAGNOL (1994), s. 610.

¹⁵¹ LINDERSKI (1995), ss. 207–215.

¹⁵² Autor *Historia Augusta* opisuje zwycięstwo Aleksandra Sewera nad Persami, twierdząc, że władca nie tylko pokonał wroga, ale też zachwycał odwagą. Pod tym względem biografista przypomina brewiarzystów. Najwidoczniej w *Kaisergeschichte*, ich wspólnym źródle, wbrew faktom przedstawiono młodego władcę jako zwycięzcę w wojnie z Artakserksem I (nazywanym przez autorów piszących po grecku Artakserksem, a w większości źródeł

Generalnie, cała biografia Aleksandra Sewera uchodzi za wyjątkowo niewiarygodną¹⁵³. Jest więc wielce prawdopodobne, że Aleksander Sewer nie odwiedzał świątyń co tydzień, zwłaszcza że brak jest paralel do tej wzmianki w innych źródłach. Co więcej, można ją odczytywać przez pryzmat uwagi zawartej w żywocie poprzednika tego władcy. W biografii Heliogabala czytamy mianowicie o zlekceważeniu przez cesarza zwyczaju składania uroczystych ofiar na Kapitolu, przez co musiał go zastąpić *praefectus urbi* (gdyż konsulowie byli nieobecni w mieście)¹⁵⁴. Passus ten może nawiązywać do zwyczajów chrześcijańskich imperatorów. Według Zosimosa Konstantyn Wielki odmówił składania ofiar po wjeździe do Rzymu¹⁵⁵. Niezależnie od tego, czy Zosimos miał rację, czy nie, w IV wieku cesarze przestali je spełniać, a zastąpili ich w tym prefekci miasta. Opis w żywocie Aleksandra Sewera jest zatem prawdopodobnie aluzją do sytuacji w IV wieku¹⁵⁶. Ponadto jeżeli w biografii Heliogabala informacja o ofiarach na Kapitolu jest fikcyjna, to istnieje prawdopodobieństwo, że podobnie jest w żywocie Aleksandra Sewera. Obie biografie bowiem dopełniają się. Aleksander Sewer jest wzorem dobrego cesarza, a Heliogabal jego przeciwieństwem. Skoro zły imperator zlekceważył coroczny obowiązek składania ofiar na Kapitolu, to dobry pokazał, jak należy postępować. Ta symetria każe wątpić w wiarygodność wzmianki o cotygodniowym odwiedzaniu Kapitolu przez ostatniego z Sewerów. Badacze doszukują się tu nawiązania do judaizmu lub chrześcijaństwa¹⁵⁷, ale uważam, że jest to opaczne rozumienie tego passusu.

Kluczem do zrozumienia sensu tej wzmianki jest moim zdaniem charakter biografii Aleksandra Sewera. Przedstawia ona władcę jako chodzący ideał cesarza, wzór do naśladowania. Stąd autor *Historia Augusta*, mówiąc

łacińskich – Kserksesem). Aureliusz Wiktor twierdził, że Aleksander Sewer pobił i zmusił do ucieczki Kserksesa, króla Persji (AUR. VICT. *Caes.* 24, 2). U Eutropiusza możemy przeczytać o bardzo chwalebny pokonaniu Kserksesa (EUTROP. *Brev.* VIII 23), a od Festusa dowiadujemy się, że imperator jakby zrzędzeniem losu został zrodzony na zgubę Persów (FEST. *Brev.* 22).

¹⁵³ LINDERSKI (1995), s. 215.

¹⁵⁴ *Hel.* 15, 7.

¹⁵⁵ ZOS. *Hist.* II 29, 5. Istnieje spór na temat wiarygodności wzmianki Zosimosa. Tym bardziej że nie jest jasne, podczas której obecności Konstantyna Wielkiego w mieście mogło dojść do tych wydarzeń (Konstantyn Wielki odwiedził Rzym trzykrotnie: w 312, 315 i 326 roku). Patrz: STRAUB (1955), ss. 297–313; OPTENDRENK (1968), ss. 132–133; PASCHOUD (1971b), ss. 334–353.

¹⁵⁶ CHASTAGNOL (1960), s. 138; CHASTAGNOL (1991), s. 28.

¹⁵⁷ CHASTAGNOL (1978), s. 137.

o praktykach religijnych imperatora, mógł chcieć pokazać, jak powinien zachowywać się dobry, pobożny cesarz. A ponieważ ideał religijności przedstawiał według własnego mniemania, ukazał wzór, zgodnie z którym imperator winien co siedem dni uczęszczać do świątyni. Taka reguła nie ma jednak nic wspólnego z prawdziwą pogańską religijnością, gdyż święta w tradycyjnej religii rzymskiej nie odbywały się z cotygodniową regularnością. Nawet jeśli biografista chciał tylko podkreślić wyjątkową gorliwość Aleksandra Sewera w spełnianiu pobożnych praktyk lub też wyszedł z założenia, że kiedyś ludzie z większą pieczołowitością do tych praktyk się odnosili, to jego narracja powinna się odwoływać do tradycyjnych rzymskich obyczajów. Bez względu na interpretację jedno jest oczywiste. Biografista miał niewielkie pojęcie o pogańskim kulcie. Nawet dla niezainteresowanych tradycyjną religią czytelników jego stwierdzenie musiało być całkiem pozbawione sensu.

Na marginesie warto wspomnieć, że istnieje poświadczenie praktyki podobnej do tej, jaką opisał biografista w żywocie Aleksandra Sewera, a sprawowanej przez kryptopogan w końcu V i na początku VI wieku w Galii. Odnajdujemy je w zarzutach stawianych przez Cezarego z Arles swoim parafianom: krytykował on kobiety, które nie chciały pracować w czwartek (*dies Iovis*). Co prawda owe niewiasty nie składały co tydzień ofiar Jowiszowi, ale czciły swojego boga, naśladując chrześcijański zwyczaj powstrzymywania się od pracy w dzień poświęcony bóstwu¹⁵⁸. Oczywiście wzmianka ta nie znaczy, że *Historia Augusta* powstała tak późno. Pokazuje jednak, iż zarówno w przypadku mieszkanki Galii, jak i biografisty mamy do czynienia z dyfuzją chrześcijańskich obrzędów wśród (krypto)zwolenników dawnych wierzeń.

2.6. KONKLUZJE

Analiza wzmianek dotyczących bogów i ofiar w *Historia Augusta* prowadzi do bardzo znaczących wniosków. Z jednej strony można podejrzewać, że biografista czuje się związany z tradycyjną religią rzymską – w opisywanych przez niego wydarzeniach odwołania do bogów są raczej nieprzypadkowe, a sami bogowie nie tylko zakulisowo wpływają na świat, lecz także biorą jawny udział w bitwach zmieniających losy państwa rzymskiego. Z drugiej strony autor wykazuje się straszliwą wprost niewiedzą dotyczącą najprostszych

¹⁵⁸ WIPSYZKA (2014), s. 248.

i najbardziej podstawowych elementów kultu, będącego istotą tradycyjnej religii rzymskiej. Autor nie może wiedzieć, jak wygląda rzymski kalendarz sakralny, skoro przypisuje idealnemu cesarzowi cotygodniowe uczęszczanie do świątyń. Opisując składanie ofiar z jelenia podczas tryumfu albo z lwów podczas hekatomb, ukazuje braki w swojej wiedzy z tego zakresu. Co więcej, zakłada też, że będą je mieli jego czytelnicy, skoro wyjaśnia, czym jest hekatomba. Można wręcz zadać pytanie, czy autor wie, jak wygląda składanie ofiar, skoro sądzi, że podczas takiej ceremonii można zabijać lwy. Jeszcze bardziej bezsensowne jest jego przeświadczenie o sprawowaniu kultu pogańskiego przez cesarza co siedem dni. Najbardziej racjonalnym wyjaśnieniem tych pomyłek jest przyjęcie założenia, że autor *Historia Augusta* musiał żyć w czasach, gdy ofiary zostały już zabronione i nie składano ich publicznie. Wprawdzie zakaz składania ofiar został wydany przez Teodozjusza I w 391 roku, lecz w latach dziewięćdziesiątych IV wieku rzymska elita była jeszcze w dużym stopniu pogańska, stąd okres życia biografisty musiał przypaść na co najmniej początek V wieku.

Co więcej, wyobrażając sobie, jak powinien wyglądać kult pogański sprawowany przez idealnego cesarza, autor *Historia Augusta* kształtuje go na wzór kultu chrześcijańskiego (wprawdzie tydzień był istotny nie tylko dla kalendarza chrześcijan, ale też Żydów i Samarytan, to ze względu na swą małą liczebność grupy semickie nie stanowiły punktu odniesienia dla biografisty). To kolejna poszlaka, która by wskazywała, że autor *Historia Augusta* żył w czasach, kiedy chrześcijaństwo było religią dominującą w Rzymie. Tylko przy takim założeniu można wyobrazić sobie pogański światopogląd autora i jego brak wiedzy o podstawach kultu religijnego. Być może biografista był wierzącym, ale niepraktykującym poganinem. W kolejnych rozdziałach książki będę konfrontował tę hipotezę z innymi opisami kultu pogańskiego zawartymi w *Historia Augusta*. Na podstawie kilku błędnych lub dziwnych passusów nie można bowiem stawiać tak daleko idących wniosków. W dalszej części pracy wrócę zatem jeszcze do badań nad kształtowaniem się wiedzy biografisty o kulcie pogańskim.

ROZDZIAŁ 3

ŚWIĄTYNIE W *HISTORIA AUGUSTA*

W *Historia Augusta* wielokrotnie wspomina się o świątyniach, choć, oczywiście, przybytki bogów odgrywają bardzo pośrednią rolę w narracji biografisty. To nie dziwi, *Historia Augusta* opowiada o wydarzeniach politycznych, jest zbiorem biografii cesarskich, a nie traktatem religijnym. Mimo to wzmianki te są ciekawe i pozwalają na sformułowanie kilku hipotez o naturze tego dzieła.

3.1. BUDOWA I ODNAWIANIE ŚWIĄTYŃ

3.1.1. BIOGRAFIE ANTONINÓW I SEWERÓW

W *Historia Augusta* najczęściej wymienia się świątynie przy okazji informacji o ich wzniesieniu, odnowieniu lub planie budowy, a także w kontekście rozgrywających się w nich wydarzeń politycznych. Wzmianki o wybudowaniu lub renowacji przybytków bogów pojawiają się prawie 20 razy. Można je podzielić na trzy kategorie. Do pierwszej, najobszerniejszej, należą informacje zawarte w pierwszorzędnych biografjach Antoninów (Hadriana, Antonina Piusa, Marka Aureliusza, Lucjusza Werusa), do drugiej – w żywotach Sewerów (Karakalli i Heliogabala). Dla obu tych grup prawdopodobnie źródłem był Marius Maximus. Do trzeciej kategorii zaliczają się wzmianki w pozostałych żywotach. Informacje o wszystkich tych *passusach* przedstawiam w tabelce.

Tabela 1. Wykaz wzmianek o wybudowaniu lub odnowieniu świątyni w *Historia Augusta*

Passus	Cesarz	Działalność władcy w zakresie budowy lub renowacji świątyni
<i>Hadr.</i> 12, 3	Hadrian	Odbudował świątynię Augusta w Tarragonie.
<i>Hadr.</i> 13, 6	jw.	Zbudował świątynię Jowisza (Zeusa) Olimpijskiego w Atenach.
<i>Hadr.</i> 13, 6	jw.	Konsekrował w Azji Mniejszej świątynię wzniesioną ku jego czci.
<i>Hadr.</i> 19, 9	jw.	Wzniósł świątynię ubóstwionemu Trajanowi, umieścił swoje imię na jej froncie.
<i>Hadr.</i> 19, 10	jw.	Wybudował wiele świątyni w Rzymie, inne odbudował (<i>instauravit</i>), nie dodając swojego imienia do imion fundatorów i patronów. Wśród owych przybytków był Panteon.
<i>Hadr.</i> 19, 11	jw.	Wybudował świątynię Bona Dea w Rzymie.
<i>Ael.</i> 7, 1	jw.	Kazał wznieść świątynię ku czci Aeliusa Caesara.
<i>Ant.</i> 6, 7	Antonin Pius	Ufundował świątynię ku czci Faustyny Starszej.
<i>Ant.</i> 8, 2	jw.	Wzniósł świątynię Hadrianowi.
<i>Ant.</i> 8, 2	jw.	Odnowił świątynię Agryppy.
<i>Ant.</i> 8, 3	jw.	Odnowił świątynię w Lanuvium.
<i>M. Aurel.</i> 18, 8	?	Wybudowano świątynię dla ubóstwionego Marka Aureliusza.
<i>M. Aurel.</i> 26, 5	Marek Aureliusz	Poprosił senat o uchwalenie budowy świątyni ku czci jego zmarłej żony.
<i>M. Aurel.</i> 26, 4–9	Marek Aureliusz	Prosił senat o ubóstwienie augusty i wybudowanie jej świątyni; wybudował świątynię ku czci Faustyny Młodszej w Halala.
<i>Ver.</i> 3, 1	Antonin Pius	Wzniósł świątynię Hadrianowi.
<i>Car.</i> 11, 6	Heliogabal (?)	Świątynia Karakalli w Rzymie.
<i>Car.</i> 11, 6–7	Heliogabal	Wybudował świątynię Elagabalowi w Faustino-polis (Halala) na miejscu przybytku Faustyny Młodszej.

Passus	Cesarz	Działalność władcy w zakresie budowy lub renowacji świątyń
<i>Hel.</i> 1, 6 <i>Hel.</i> 3, 4 <i>Hel.</i> 17, 8	jw.	Wzniósł świątynię Elagabalowi na Palatynie.
<i>Claud.</i> 3, 7	–	Wszyscy ludzie uczcili Klaudiusza II posągami, wieńcami i świątyniami (<i>fanis</i>).
<i>Aurel.</i> 25, 4–6	Aurelian	Po złożeniu ofiar w świątyni Elagabala w Emesie wybudował (<i>fundavit</i>) tam świątynię.
<i>Aurel.</i> 31, 5–9	jw.	Nakazał odnowić świątynię Sol w Palmyrze.
<i>Aurel.</i> 25, 6 <i>Aurel.</i> 35, 3 <i>Aurel.</i> 39, 2	jw.	Wybudował świątynię Sol w Rzymie.
<i>Aurel.</i> 37, 1	–	Wzniesiono świątynię ubóstwionemu Aurelianowi.
<i>Tac.</i> 9, 5	Tacyt	Nakazał wznieść świątynię wszystkich ubóstwionych władców.
<i>Prob.</i> 9, 3–4	Probus	Budował świątynie w Egipcie.

Jak widać, zdecydowana większość wzmianek o budowaniu świątyń pochodzi z biografii Antoninów. Złożyło się na to kilka przyczyn. Po pierwsze, cesarze panujący w II wieku rządili dłużej niż ich następcy w kolejnym stuleciu, a ich rządy przypadły na spokojniejsze czasy niż władców zmagających się z kryzysem III wieku. Po drugie, sprawując władzę podczas pokoju (poza Markiem Aureliuszem), Antoninowie więcej środków finansowych mogli poświęcić na działalność budowlaną. Po trzecie, wreszcie więcej czasu spędzali w samym mieście Rzymie (poza Hadrianem i Markiem Aureliuszem). W rezultacie budowali więcej niż ich następcy w III wieku. Po śmierci Aleksandra Sewera cesarze nie mieli środków ani czasu na rozwijanie ambitnych planów inwestycji sakralnych w stolicy i imperium. Władcy coraz rzadziej przebywali w mieście Rzymie, państwo toczyło wiele wojen. Tak więc dysproporcja między liczbą wzmianek o inicjatywach budowlanych Antoninów a pozostałych cesarzy nie dziwi¹.

¹ Na początku XX wieku informacje dotyczące topografii zawarte w *Historia Augusta* próbowano wykorzystać do datowania i ustalenia autorstwa tego dzieła. Według Alfreda von Domaszewskiego liczba błędów co do umiejscowienia budynków jest tam do tego stop-

W biografii Hadriana autor *Historia Augusta* poświęca więcej miejsca budowlom sakralnym (szerzej: budowlom) niż w innych żywotach. Kilka z tych passusów nie wzbudza większych wątpliwości i nie wymaga zbytniego komentarza: zawarte w nich informacje potwierdzone są w innych źródłach literackich lub epigraficznych. Tak na przykład dokończenie po przeszło 600 latach budowy wielkiej świątyni Zeusa Olimpijskiego² przez Hadriana potwierdza Pauzaniusz³ i Filostratos⁴. Wiadomo też, że temenos Olimpejonu był miejscem spotkań Panhellenionu, organizacji skupiającej wszystkie polis greckie, powołanej przez Hadriana w 131/132 roku⁵. Prace nad świątynią były prowadzone między 124/125 a 131/132 rokiem⁶. Budowla słynęła ze swych monumentalnych rozmiarów i stanowiła element większych prac prowadzonych w Atenach z polecenia Hadriana. Cesarz ufundował tam świątynie Hery i Zeusa Panhelleniosa, Bibliotekę Hadriana (Stoa Hadriana), gimnazjon⁷. Pomędzy „starą” częścią miasta a „nową” wzniesiono łuk, który je rozgraniczał. Nową część polis nazwano „miastem Hadriana”⁸. Źródła literackie i epigraficzne potwierdzają także ufundowanie świątyń ku czci Hadriana w Azji Mniejszej⁹. Z fragmentarycznie zachowanej inskrypcji z końca panowania Hadriana dowiadujemy

nia duża, że biografista nie mógł mieszkać w Rzymie ani go odwiedzać. Jego wiedza wynikała ze znajomości *Chronografa z 354 roku* i gloss do tego dzieła (*Chronograf z 354 roku* jest to anonimowy kalendarz powstały w tymże 354 roku jako prezent dla bogatego Rzymianina, chrześcijanina Valentinusa. Oprócz właściwego kalendarza zawiera on takie teksty jak: lista regionów rzymskich, lista prefektów miasta, lista konsulów, lista biskupów czy kroniki świata i miasta Rzymu). Sam autor *Historia Augusta* miał być bibliotekarzem z Nîmes i żyć w VI lub VII wieku (VON DOMASZEWSKI (1916), ss. 1–15). Hipoteza ta została odrzucona. Uznano ją za zbyt fantastyczną (HOHL (1934), s. 164; BAYNES (1926), s. 50; LAMBRECHTS (1934), s. 505). Ponadto krytycyzm von Domaszewskiego wobec wiedzy autora *Historia Augusta* o topografii Rzymu jest przesadzony. Bardzo często informacje biografisty o budowlach w Rzymie są potwierdzone przez inskrypcje. Patrz: ROBATHAN (1939), ss. 515–534.

² *Hadr.* 13, 6.

³ PAUS. I 18, 6.

⁴ PHILOSTR. *V. Soph.* 125, 3.

⁵ Patrz: WILLERS (1990), s. 26; ROMEO (2002), ss. 21–40; BIRLEY (2002a), s. 325; CALLU (2002), s. 110; FÜNDLING (2006), ss. 649–651.

⁶ BENARIO (1980), s. 95.

⁷ PAUS. I 18, 9. O programie budowlanym Hadriana w Atenach istnieje olbrzymia literatura. Przykładowo patrz: ZHRNT (1979), ss. 393–398.

⁸ IG II², 5185.

⁹ *Hadr.* 13, 6. Patrz: CALLU (2002), ss. 110–111; FÜNDLING (2006), ss. 651–653.

się, że mieszkańcy Pergamonu poprosili cesarza o pozwolenie na wybudowanie mu świątyni. Władca nie wyraził zgody, ale zaproponował ustawienie swego pomnika w przybytku poświęconym Zeusowi Philiosowi i Trajanowi. Tak też się stało¹⁰. Wiadomo też, że Hadrian obdarował mieszkańców Smyrny 10 mln „drachm”, za którą to sumę oprócz gimnazjonu i agory wybudowano świątynię¹¹. Hadrian ufundował także świątynie w Efezie, Kyzikos, Nikai, Smyrnie i być może w Tarsie¹².

Co prawda dla budów lub renowacji innych świątyń dokonanych z polecenia cesarza nie mamy potwierdzenia w dziełach historiograficznych, ale znajdujemy je m.in. w źródłach archeologicznych. Najsłynniejszym takim przypadkiem jest rzymski Panteon, który w kształcie nadanym przez Hadriana zachował się do dzisiejszych czasów¹³. Pierwotna budowla, ufundowana przez Marka Agryppę w 27 roku, spaliła się w roku 80¹⁴. Nową zaczęto wznosić za panowania Trajana (tuż po pożarze w 110 roku), a ukończono za Hadriana około 125 roku¹⁵. Jak poświadcza *Historia Augusta*, cesarz umieścił na inskrypcji fundacyjnej na fasadzie budynku imię Agryppy¹⁶, mimo że nowa świątynia została znacznie powiększona i wybudowana na całkiem innym planie, zmieniło się również jej przeznaczenie¹⁷. O roli Hadriana (i przemilczanego przez biografistę Trajana) w odtworzeniu Panteonu nie wspomniał Kasjusz Dion. To pokazuje, jak dobrymi źródłami dysponował autor *Historia Augusta* (czyli Mariusem Maximusem albo Ignotusem). Z kolei ufundowanie przez Hadriana świątyni Trajanowi poświadczone jest epigraficznie¹⁸. Wspomniana w passusie z *Historia Augusta* inskrypcja została odnaleziona¹⁹. Ze świątynią wiąże się też brązowe semisy, które miały

¹⁰ BURRELL (2004), ss. 22–30.

¹¹ PHILOSTR. *V. Soph.* I 25, 2; IvS. 697. Patrz: BURRELL (2004), ss. 42–48.

¹² ASHMOLE (1956), ss. 179–191; BOWIE (1971), ss. 137–141; ENGELMANN (1972), ss. 91–96; PRICE (1985), ss. 251–258; JONES (1993), ss. 149–152; DELAINE (2002), ss. 205–230; BURRELL (2004), ss. 66–70, 86–94, 163–164, 212–213.

¹³ *Had.* 19, 9. Patrz: FÜNDLING (2006), ss. 891–894.

¹⁴ CASS. DIO LXVI 24, 2.

¹⁵ HETLAND (2007), ss. 95–112.

¹⁶ CIL VI 896.

¹⁷ ZIOLKOWSKI (1994), ss. 276–277; ZIOLKOWSKI (1995), ss. 54–61.

¹⁸ *Had.* 19, 10.

¹⁹ CIL VI 966, 31215. Patrz: PLATNER, ASHBY (1929), s. 238; CALLU (2002), ss. 121–122; PACKER (2003), ss. 109–136; CLARIDGE (2007), ss. 55–94; FÜNDLING (2006), ss. 890–891.

ją przedstawiać²⁰, ale monety te zostały wybite za panowania Trajana, a nie Hadriana, więc ich związek z tą budowlą nie jest możliwy. Wzniesiono ją na Forum Trajana. Po świątyni zostało dziś bardzo niewiele, fragmenty dwóch kolumn o takich samych rozmiarach jak kolumny ze świątyni Marsa Ultora na Forum Augusta, stąd przypuszcza się, że ta ostatnia mogła być wzorem dla budowli Hadriana. Bardziej enigmatyczna jest informacja o odnowieniu wybudowanej w 15 roku świątyni Augusta w Tarraco. Wiadomo, że Tyberiusz wyraził zgodę na jej budowę, aby dać przykład wszystkim prowincjom²¹. Nie ma jednak dowodów na prace prowadzone przez Hadriana, choć są one możliwe: w pierwszej połowie II wieku remont budowli przeprowadził Caius Calpurnius Flaccus²², jest więc prawdopodobne, że prace te mógł sfinansować Hadrian²³.

Więcej problemów sprawia wzmianka o wybudowaniu przez Hadriana świątyni Bona Dea, inne źródła bowiem o tym milczą. Wiemy, że w Rzymie istniała świątynia poświęcona Bona Dea na Awentynie. Nie zachowały się jej archeologiczne pozostałości i znamy ją jedynie ze źródeł literackich²⁴. Najprawdopodobniej najstarszym poświadczeniem jej istnienia jest wzmianka u Tibullusa²⁵, następnie wspominali o niej Propercjusz²⁶, Owidiusz²⁷, Festus²⁸, Laktancjusz²⁹ i Makrobiusz³⁰. Badacze przypuszczają, że autor *Historia Augusta* pomylił się i Hadrian jedynie odnowił, a nie zbudował nowy przybytek bogini³¹. Brak na to jednak dowodów. Można się zastanowić, z jakich powodów „ta słabo znana” i „nieznacząca” świątynia wzbudziła zainteresowanie autora *Historia Augusta*³². Można zaproponować co najmniej dwie hipotezy. Po pierwsze biografista (a raczej jego źródła) wspomina wiele budowli ufundowanych

²⁰ RIC 2, Trajan, nr 575, 576.

²¹ TAC. *Ann.* I 78.

²² RIT 264.

²³ FISHWICK (1999), ss. 132–133. Patrz: FÜNDLING (2006), ss. 602–603.

²⁴ BROUWER (1989), s. 302.

²⁵ TIB. I 21–24.

²⁶ PROP. IV 9, 21–70.

²⁷ OV. *Ars* III 243–244; 633–638.

²⁸ FEST., ss. 348–350.

²⁹ LACT. *Inst.* III 20, 4.

³⁰ MACR. *Sat.* I 12, 21–22.

³¹ BROUWER (1989), s. 303; FÜNDLING (2006), s. 901.

³² BENARIO (1980), s. 118.

przez władcę³³. Po drugie kult Bona Dea tak dalece kojarzył się ze skandalem z czasów Cezara³⁴, że przyciągał uwagę czytelników i autorów.

Jak widać z powyższych uwag, opis inicjatyw budowlanych Hadriana zawarty w *Historia Augusta* jest dosyć wiarygodny. Czasami biografista zaskakuje wręcz swoją wiedzą (fragment o budowie Panteonu). Zdarza się jednak, że dopuszcza się pewnych nieścisłości (passusy o budowie przybytku Bona Dea i pracach prowadzonych w Tarraco). Ponadto autor *Historia Augusta* (a więc zapewne Marius Maximus lub Ignotus) nie wymienia największej inwestycji budowlanej w Rzymie Hadriana, czyli świątyni Romy³⁵. Co prawda wspomina o niej, ale jedynie w kontekście przeniesienia Kolosa i planów budowy drugiego olbrzymiego posągu – posągu Luni. Można więc odnieść wrażenie, że biografista nie wie, kto wystawił tę świątynię³⁶. Byłoby to o tyle dziwne, że wielu autorów wspomina o niej, podkreślając rolę Hadriana w jej powstaniu. Jeden z nich, Ammianus Marcellinus, w opowieści o wizycie w Rzymie Konstancjusza II wymienia ją wśród zabytków, które cesarz oglądał w mieście (obok świątyni Jowisza na Kapitolu, Panteonu, Forum Pacis, Teatru Pompejusza, Odeonu czy Cyrku Domicjana)³⁷. Świątynię miał zaprojektować sam Hadrian, co spotkało się z krytyką Apollodora z Damaszku³⁸. Mimo to wiedza autora *Historia Augusta* (a raczej Mariusa Maximusa lub Ignotusa) na temat inicjatyw budowlanych Hadriana wypada całkiem korzystnie w porównaniu z innymi

³³ BENARIO (1980), s. 118.

³⁴ W 62 roku p.n.e. święto ku czci Bona Dea, w którym mogły uczestniczyć jedynie kobiety, urządziła żona Cezara Pompeja. Na uroczystości zakradł się Publiusz Klodiusz, gdyż chciał wykorzystać tę okazję, aby znaleźć się sam na sam z Pompeją. Został jednak rozpoznany i musiał salwować się ucieczką. Cezar rozwiódł się z żoną, ale podczas procesu Klodiusza nie przyłączył się do jego oskarżenia, co przyczyniło się do jego niewinności. Patrz: CIC. *Att.* I 13; SUET. *Caes.* 9–10; CASS. DIO XXXVII 45.

³⁵ CASS. DIO LXIX 4. *Historia Augusta* nie wymienia także mniejszych prac budowlanych na terenie prowincji, takich jak odbudowa świątyni Heraklesa Hippiosa w Mantinei (PAUS. VIII 10, 2), Apolla w Megarze (PAUS. I 42, 5), Apolla w Abai (PAUS. VIII 35, 3). W tym wypadku nie stawiałbym biografście zarzutu. Trudno się spodziewać, aby wymieniał on wszystkie świątynie wznoszone w imieniu cesarzy w prowincjach.

³⁶ *Hadr.* 19, 12–13. O świątyni patrz: CASSATELLA (1999), ss. 121–122.

³⁷ AMM. MARC. XVI 10, 14.

³⁸ CASS. DIO LXIX 4. Opowieść jest barwna, co nie znaczy, że prawdziwa. Strabon opowiada też o innej kłótni między cesarzem a architektem. Spór miał dotyczyć wielkości posągu Zeusa w Olimpeionie w Atenach (STRAB. VIII 3, 30).

źródłami, choć błędy każą się domyślać, że biografista chyba nie był bardzo zainteresowany tą sferą działalności cesarza.

Mniej więcej tyle samo wzmianek o fundacjach i renowacjach świątyń odnajdujemy w biografii pozostałych Antoninów. W *Historia Augusta* wspomniane jest powstanie lub odnowienie czterech świątyń za panowania Antonina Piusa. Przy czym o renowacji Panteonu za jego rządów nie wspominają żadne inne źródła historyczne poza *Historia Augusta*³⁹. Prace te są jednak poświadczane przez źródła archeologiczne w postaci inskrypcji na ceglach użytych do naprawy świątyni⁴⁰. Informacja biografisty jest więc wiarygodna. Dwa pozostałe passusy dotyczą ufundowania świątyń deifikowanym Faustynie Starszej⁴¹ i Hadrianowi⁴². O pierwszej z nich nie wspominają inne źródła historyczne opowiadające o rządach Antoninów. Mimo to jej identyfikacja nie nastrocza żadnych problemów. Budowla ta znajduje się na Forum Romanum i dziś jest jedną z lepiej zachowanych rzymskich świątyń w Wiecznym Mieście⁴³. O dedykowaniu świątyni Faustynie Starszej wiemy dzięki zabytkom epigraficznym⁴⁴. Po śmierci Antonina Piusa została ona rededykowana i poświęcona obojemu małżonkom, o czym świadczy kolejna zachowana inskrypcja⁴⁵. Świątynia została także przedstawiona na kommemoratywnych monetach emitowanych ku czci Faustyny Starszej przez jej męża⁴⁶. Także istnienie świątyni Hadriana jest poświadczane przez źródła, gdyż wymienia się ją na liście budynków IX regionu. Znajdowała się ona na Polu Marsowym pomiędzy kolumną Marka Aureliusza a Termami Aleksandra. Jej pozostałości można oglądać przy Piazza di Pietra (jedna

³⁹ *Ant.* 8, 2.

⁴⁰ CIL XV 424 a 1; 617 1. Patrz: HETLAND (2007), s. 96. Nie była to ostatnia renowacja świątyni. Kolejna miała miejsce za rządów Septymiusza Sewera (CIL VI 892, 6). O tych pracach milczy *Historia Augusta*.

⁴¹ *Ant.* 6, 7.

⁴² *Ant.* 8, 2.

⁴³ O świątyni patrz: CASSATELLA (1993), s. 46–47. O deifikacji Faustyny Starszej Patrz: MATTINGLY (1948), ss. 147–151.

⁴⁴ CIL VI 1005. Patrz: WALENTOWSKI (1998), s. 204.

⁴⁵ CIL VI 1540.

⁴⁶ RIC 3, Antoninus Pius, nr 343, 354, 388, 1115, 1148, 1168, 1195. Na emitowanych przez Antonina Piusa denarach widnieje na rewersie świątynia, a przedstawieniu towarzyszy legenda: DEDICATIO AEDIS (RIC 3, Antoninus Pius, nr 388). Ta sama legenda pojawia się na rewersach sestercji przedstawiających świątynię z uskrzydloną Wiktorią (RIC 3, Antoninus Pius, nr 1137, 1138).

ściana celli i 11 korynckich kolumn)⁴⁷. Ostatnia wzmianka w *Historia Augusta* o pracach budowlanych nad świątyniami za Antonina Piusa dotyczy odnowy przybytków w Lanuvium. Poświęcony jej passus jest bardzo ogólny i sprowadza się do jednego zdania. Nie dowiadujemy się z niego, o jakie konkretnie świątynie chodzi. Trudno powiedzieć, czy wzmianka ta jest wiarygodna. Podobnie niekonkretny był opis działalności budowlanej Hadriana w Azji Mniejszej. Można odnieść wrażenie, że autor *Historia Augusta* mniej się interesował inwestycjami budowlanymi poza Rzymem. Jak wiadomo, Lanuvium słynęło ze świątyni Junony Sospity. Nie jest jednak jasne, czy ta świątynia była remontowana w czasach Antonina Piusa. Brak na to dowodów, choć nie jest to wykluczone. Poprzednik Antonina Piusa ufundował posąg w świątyni w 136 roku⁴⁸. Wiadomo, że była ona mniej więcej w tych latach odnawiana, ale trudno powiedzieć, czy to Antonius Pius finansował te prace⁴⁹. Jeśli tak, mogło to wynikać z jego przywiązania do tradycyjnych latyńskich kultów⁵⁰. Nie wiadomo jednak, czy prace w Lanuvium rzeczywiście były przeprowadzane przez władcę, czy też zostały mu jedynie przypisane przez autora *Historia Augusta* (a raczej jego źródło).

W pozostałych biografiach Antoninów odnajdujemy jeszcze wzmianki o trzech budowlach sakralnych – świątyni Marka Aureliusza w Rzymie i dwóch przybytkach Faustyny Młodszej – w Rzymie i w Halala⁵¹. O budowie świątyni Marka Aureliusza w Rzymie, jak i innych przybytków poświęconych temu władcy pisali Aureliusz Wiktor i *Epitome de Caesaribus*⁵². Budowla ta była lokalizowana w IX regionie i najprawdopodobniej stała obok kolumny Marka Aureliusza⁵³. Z kolei na Forum Romanum znajdowała się świątynia Faustyny. I choć poza *Historia Augusta* żadne inne źródła historyograficzne o niej nie wspominają, jej istnienie i lokalizacja są pewne dzięki napisowi na bazie pomnika wystawionego zmarłej cesarzowej⁵⁴. Więcej problemu sprawia świątynia dedykowana Faustynie Młodszej w Halala (Fau-

⁴⁷ O świątyni patrz: PLATNER, ASHBY (1929), s. 250; CIPOLLONE (1996), ss. 7–8.

⁴⁸ CIL XIV 2088.

⁴⁹ CIL XIV 2100.

⁵⁰ CALLU (2002), s. 157.

⁵¹ *M. Aurel.* 26, 4–9.

⁵² *AUR. VICT. Caes.* 16, 15; *Epit. de Caes.* 16.

⁵³ PLATNER, ASHBY (1929), s. 327; DE CAPRARIIS (1996), s. 212.

⁵⁴ CIL VI 1019 = ILS 382. Świątynia znajdowała się obok Tabularium, między świątyniami Wespazjana i Konkordii. O niej patrz: PLATNER, ASHBY (1929), s. 206; POLOMBI (1995), s. 248.

stinopolis). Kasjusz Dion, opisując honory przyznane przez senat auguście (w świątyni Wenus i Romy ustawiono dwa srebrne posągi Faustyny Młodszej i jej męża, a przed podobizną władczyni – ołtarz, na którym panny zamierzające wyjść za mąż miały składać ofiary; podczas obecności Marka Aureliusza w teatrze miano wnieść złoty posąg jego zmarłej żony)⁵⁵, nie wspomina o świątyniach w Rzymie i Halala. Brak takiej wzmianki o niczym zresztą nie świadczy, zwłaszcza że milczy on na temat wielu innych świątyń budowanych za Antoninów i Sewerów, a dla tych czasów znamy jedynie wyciąg z jego dzieła. Być może bizantyjski epitomator nie był zainteresowany opisywaniem budowy pogańskich świątyń. Brak archeologicznych poświadczeń istnienia świątyni w Halala również nie dowodzi, że jej nie wybudowano⁵⁶. Stąd niektórzy badacze wierzą w wiarygodność passusu z *Historia Augusta*⁵⁷. Nie jest ona jednak oczywista. Po pierwsze, wzmianka o budowie tego przybytku ma dowodzić braku związku między przedwczesną śmiercią Faustyny Młodszej a Markiem Aureliuszem (niektórzy podejrzewali cesarza o przyczynienie się do śmierci żony). Po drugie, autor *Historia Augusta*, wspominając o późniejszych losach świątyni, pisze, że zburzono ją za Heliogabala, który w tym miejscu wybudował przybytek Elagabala⁵⁸. Trudno jednak powiedzieć, czy wyburzenie pierwszej świątyni było faktem i fakt ten w Rzymie pamiętano, czy też legendą, z powodu której autor *Historia Augusta* (lub jego źródło) wspominał o budowli, której w rzeczywistości nigdy nie było.

Jak widać, wzmianki w *Historia Augusta* dotyczące budowy świątyń za późniejszych Antoninów można porównać do wzmianek o inwestycjach Hadriana. Passusy te są raczej wiarygodne i potwierdzone źródłami archeologicznymi, epigraficznymi i literackimi. Stanowią też główne źródło naszej wiedzy o wznoszonych w tym czasie budowlach sakralnych w Rzymie. Oczywiście, biografista popełnia pewne błędy. Kontrowersyjne są wzmianki dotyczące przybytków w Lanuvium i w Halala. Ponadto autor *Historia Augusta* pomija milczeniem niektóre inwestycje sakralne poczynione przez Antoninów tak w prowincjach, jak i w samym Rzymie. Praktycznie brak jest informacji o wznoszeniu świątyń ku czci ubóstwionych cesarzy poza

⁵⁵ CASS. DIO LXXI 31, 1.

⁵⁶ PRICE (1985), s. 269.

⁵⁷ PRICE (1985), s. 269; MITCHELL (1987), s. 356.; GRANT (1988), s. 3. O lokalizacji Faustynopolis w miejscu współczesnego Başmakçı patrz: BALLANCE (1964), ss. 140–142.

⁵⁸ *Car.* 11, 6–7.

stolicą. Tymczasem znamy wiele takich przybytków z Azji Mniejszej: Faustyny Młodszej w Pergamonie, Jowisza w Heliopolis (z czasów Antoninusa Piusa), dwie świątynie w Koryncie (z czasów Kommodusa), Antonina Piusa w Sagallassus, Marka Aureliusza w Amaseia, Kommodusa w Aizanoi i Laodikei⁵⁹. Nie stawiałbym jednak z tego powodu autorowi *Historia Augusta* zarzutów o brak wiedzy. Rola cesarza w budowie tych świątyń była najczęściej nikła. Azja Mniejsza z perspektywy Rzymu stanowiła odległy region i budownictwo sakralne nie było tam znaczące. Owe braki w *Historia Augusta* nie zmieniają zbytnio wiarygodności omówionych powyżej informacji, gdyż biografista korzystał tu z przyzwoitego źródła.

Bardziej kontrowersyjne są wzmianki dotyczące budownictwa sakralnego za panowania Sewerów, przede wszystkim ze względu na milczenie autora *Historia Augusta* na temat wielu inwestycji religijnych dokonanych w tym czasie. Spora część z tych prac powstała po wielkim pożarze centrum Rzymu, który miał miejsce w 191 roku⁶⁰. Wśród nich można wymienić świątynie: Junony Reginy⁶¹, Jowisza Statora⁶², Boskiego Wespazjana⁶³, Pacis⁶⁴, Fortuny Muliebris⁶⁵, Westy⁶⁶, Serapisa i Izidy⁶⁷, Honoris i Virtutis⁶⁸ oraz Panteon⁶⁹. Działalność Septymiusza Sewera była opiewana na inskrypcjach. Cesarz nie tylko odbudował wiele rzymskich przybytków bogów, ale także ufundował świątynie Herkulesa i Bakchusa na Kwirynale⁷⁰. Autor *Historia Augusta* milczy także o wzniesieniu przez Karakallę świątyni Serapisa na zachodnim

⁵⁹ DOWNEY (1939), s. 370; SCRANTON (1944), ss. 315–348; PRICE (1985), ss. 253, 270; BURRELL (2004), ss. 116–126, 210–212.

⁶⁰ HEROD. I 14; CASS. DIO LXXIII 24. O polityce budowlanej Septymiusza Sewera patrz: BENARIO (1958), ss. 712–722; KRÓLCZYK (2007), ss. 665–682.

⁶¹ KRÓLCZYK (2007), s. 666.

⁶² BENARIO (1958), s. 717; KRÓLCZYK (2007), s. 666.

⁶³ CIL VI 938. Patrz: BENARIO (1958), s. 714.

⁶⁴ CIL VI 935. Patrz: BENARIO (1958), s. 714.

⁶⁵ CIL VI 883.

⁶⁶ BENARIO (1958), s. 716; KRÓLCZYK (2007), s. 668.

⁶⁷ BENARIO (1958), s. 717.

⁶⁸ AE 1946, 189. Patrz: BENARIO (1958), s. 717.

⁶⁹ CIL VI 896, 2. Patrz: BENARIO (1958), s. 717.

⁷⁰ CASS. DIO LXXVII 16, 13. Patrz: BENARIO (1958), s. 714; KRÓLCZYK (2007), s. 672.

stoku Kwirynału⁷¹ oraz przybytku Elagabala na przedmieściach⁷². Brak jest też wzmianek o świątyniach zbudowanych w Afryce (Gentis Septimiae i Konkordii w Leptis Magna)⁷³ oraz w Azji Mniejszej (Karakalli w Pergamonie, w Philadelphi w Lidii, w Tralles, w Antandros w Troadzie; świątyni kultu cesarskiego w Milecie (neokoroi) z czasów Heliogabala; Asklepiosa i Aleksandra Sewera w Aegeae w Cylicji⁷⁴). Spośród wszystkich inwestycji sakralnych Sewerów w Rzymie autor *Historia Augusta* wymienia tylko kilka. Pierwszą z nich jest świątynia Karakalli, wspomniana w jego żywocie⁷⁵. Część badaczy uważa, że oddawano w niej także cześć bratu cesarza, Gecie⁷⁶. Istnienie tej budowli jest bardzo dyskusyjne. *Historia Augusta* jest jedynym świadectwem informującym o tej świątyni⁷⁷. Być może rededykowano jakiś rzymski przybytek, który następnie wrócił do swojej poprzedniej nazwy⁷⁸. W biografii Karakalli autor *Historia Augusta* korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa, więc jest duże prawdopodobieństwo, że ta świątynia powstała, choć mogło się też zdarzyć, że w źródle biografisty był błąd. Drugą inwestycją budowlaną z czasów Sewerów wspomnianą w *Historia Augusta* jest świątynia Elagabala na Palatynie⁷⁹. Była ona słynna dzięki ekscentrycznemu dla Rzymian kultowi, budziła też wśród starożytnych największe kontrowersje. Wspominali ją Herodian⁸⁰ i Aureliusz Wiktor⁸¹. Według *Historia Augusta* zbudowano ją na miejscu dawnego przybytku Orkusa⁸², którego istnienie nie jest jednak poświadczane w innych źródłach⁸³. Dziś lokalizuje się ją obok kościoła San Sebastiano, w miejscu zwanym Vigna Barberini, gdzie zachowały

⁷¹ CIL VI 570 (=30796). Patrz: KRÓLCZYK (2007), ss. 673–674.

⁷² HEROD. V 6. Patrz: COARELLI (1996a), s. 10; KRÓLCZYK (2007), s. 675.

⁷³ CORDOVANA (2012), ss. 56–75.

⁷⁴ PRICE (1985), ss. 253, 257, 272; BURRELL (2004), s. 126–134.

⁷⁵ *Car.* 11, 6.

⁷⁶ *Get.* 2, 9.

⁷⁷ BENARIO (1958), s. 720.

⁷⁸ BENARIO (1961), s. 286.

⁷⁹ *Hel.* 3, 4; 17, 8.

⁸⁰ HEROD. V 5, 8. Herodianowi zawdzięczamy opis tej świątyni. Miała być bardzo duża i piękna. Wokół niej znajdowały się ołtarze, na których codziennie cesarz składał ofiary z byków i owiec.

⁸¹ AUR. VICT. *Caes.* 23, 1.

⁸² *Hel.* 1, 6.

⁸³ COARELLI (1996b), s. 10–11.

się fragmenty jej podium⁸⁴. W jednym passusie wspomina się jeszcze o potencjalnej odbudowie świątyni. W żywocie Septymiusza Sewera biografista opowiada o śnie, w którym nakazano przyszlemu władcy odbudować świątynię Augusta w Terraconie⁸⁵. Narracja ta dopiero zapowiada świetlaną przyszłość cesarza. Warto przy tym zwrócić uwagę, że u Swetoniusza wielokrotnie mówi się o znakach, jakie bogowie dawali we śnie władcom, lecz zapowiadały one najczęściej ich śmierć⁸⁶. Dla nas jednak jest ważne, że autor *Historia Augusta* nic nie wspomina o tym, aby cesarz wykonał dane mu podczas snu polecenie. Nie można więc traktować tego passusu jako informacji o prowadzonych przez Septymiusza Sewera pracach. Ostatecznie więc, jeśli podsumujemy wiedzę autora *Historia Augusta* o inwestycjach sakralnych w Rzymie za panowania Sewerów, to widać, że jest on gorzej poinformowany niż w przypadku budowli wznoszonych za Antoninów lub woli o nich milczeć. Być może owa zdawkowość to efekt stosunku Mariusa Maximusa do Sewerów (jeśli to on był głównym źródłem dla *Historia Augusta*). Biografista popełnia błędy, ale są one nieliczne (wzmianka o enigmatycznej świątyni Karakalli). Jego opis jest niedoskonały, choć raczej wiarygodny.

3.1.2. BIOGRAFIE AELIUSA CAESARA I CESARZY Z LAT 235–284

Zdecydowana większość informacji w *Historia Augusta* o budowie nowych świątyń lub odbudowie starych pochodzi z wiarygodnych biografii Antoninów i Sewerów, w których autor korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Pozostałe wzmianki znajdują się w biografii Aeliusa Caesara oraz żywotach władców panujących po zamordowaniu Aleksandra Sewera. W biografii Aeliusa Caesara wspomina się o licznych świątyniach wybudowanych przedwcześnie zmarłemu władcy przez jego przybranego ojca⁸⁷. O tych przybytkach nic jednak nie wiadomo z innych źródeł. Sama biografia utkana jest z fantastycznych wiadomości, choć autor *Historia Augusta* korzystał w niej najprawdopodobniej z *Kaisergeschichte*⁸⁸. Można jednak prawie z całkowitą

⁸⁴ BOISE, THÉBERT (1999), ss. 729–747; COARELLI (1996b), ss. 10–11.

⁸⁵ *Sev.* 3, 4–5.

⁸⁶ SUET. *Tib.* 74, *Cal.* 57, *Gal.* 18, *Dom.* 15.

⁸⁷ *Ael.* 7, 1.

⁸⁸ CHASTAGNOL (1994), s. 66; CALLU (2002), ss. 51–55.

pewnością wykluczyć, że ów *passus* pochodzi z tego źródła: Aelius Caesar nie został deifikowany, więc informacja o wznoszeniu mu świątyń nie może być wiarygodna. Najwidoczniej autor *Historia Augusta* uznał, że skoro prawie wszystkim Antoninom stawiano przybytki, a Hadrian wybudował świątynię dla swojego przybranego ojca, to powinien tak uczynić względem swojego przybranego syna.

Co ciekawe, więcej niż o inwestycjach z czasów Sewerów (193–235 r.) autor *Historia Augusta* pisze o budowlach religijnych wznoszonych w latach 235–284, choć w tym czasie nie fundowano zbyt dużo świątyń. Większość z tych wzmianek pochodzi z biografii Aureliana. Pierwsza z nich dotyczy słynnej świątyni Elagabala w Emesie. Według *Historia Augusta* cesarz po bitwie pod Emesą złożył ofiary w przybytku, gdzie ujrzał tam postać boga, który wspomógł go podczas bitwy. Następnie ufundował on świątynię temu bogu (Sol) w mieście, hojnie ją obdarowując (*donariis ingentibus positis*)⁸⁹. O budowie świątyni Elagabala milczą inni autorzy, w tym drugie główne źródło informacji o wojnie między Aurelianem a Zenobią, czyli Zosimos. Nie wspomina on też o cudzie, jaki opisuje *Historia Augusta*, mimo że mówi o innych cudownych wydarzeniach: przepowiedniach zapowiadających upadek Zenobii⁹⁰. Według niego cesarz wygrał walkę bez pomocy sił nadprzyrodzonych, tym łatwiej, że mieszkańcy Emesy byli wrogo nastawieni do Zenobii i stanęli po jego stronie, życzliwie go przyjmując⁹¹. W rzeczywistość wzmianki o wybudowaniu przez władcę świątyni Elagabala wątpi François Paschoud⁹². Trudno w tej materii jednoznacznie wyrokować, ale ponieważ Aurelian kojarzył się autorowi *Historia Augusta* z kultem Sol, to dosyć łatwo wytłumaczyć, dlaczego biografista przypisał mu ufundowanie świątyni Słońca.

Kolejna wzmianka, tym razem o odnowieniu świątyni przez Aureliana, jest jeszcze bardziej problematyczna. Autor *Historia Augusta* opowiada o zniszczeniach, jakie miały miejsce w Palmyrze po upadku miasta w 273 roku. Aby ukazać okrucieństwo cesarza, biografista przytacza list władcy do niejakiego Cerroniusa Bassusa. Dokument ten oprócz opisu krwawych represji

⁸⁹ *Aurel.* 25, 4–6. Część badaczy w opisie cudu, który się wydarzył podczas bitwy pod Emesą, dopatruje się nawiązania do bitwy pod Mostem Mulwijskim. Patrz: rozdz. 2.3, ss. 53–54.

⁹⁰ Patrz: rozdz. 2.3, s. 51.

⁹¹ *ZOS. Hist.* I 54, 1–2.

⁹² PASCHOUD (1996), ss. 144–145.

zawiera m.in. rozporządzenie, aby przywrócić dawny wygląd splądrowanej przez III legion świątyni Sol w Palmyrze⁹³. Cały ten passus jest pod każdym względem dziwny. Po pierwsze ma formę listu, a – jak wiadomo – dokumenty w *Historia Augusta* są rezultatem inwencji jej autora. Po drugie adresat tego listu, Cerronius Bassus, jest postacią nieznaną z innych źródeł, czyli najprawdopodobniej – postacią fikcyjną⁹⁴. Wreszcie nie wiadomo, jaki III legion miał autor *Historia Augusta* na myśli⁹⁵. Najprawdopodobniej cały ten passus jest od początku do końca fikcyjny i miał na celu pokazać dwa oblicza Aureliana: surowe i łaskawe. Biografista chciał przedstawić dowód, że cesarz potrafił ochłonąć ze złości i częściowo naprawić owoce swojego gniewu. Pozostaje pytanie, czy należy przywiązywać wagę do tego, że w fikcyjnym liście mówi się o odbudowie świątyni, a nie na przykład teatru czy hipodromu. Czy biografista chciał w ten sposób zasugerować czytelnikowi, że cesarze powinni dbać o odnowę świątyń? Myślę, że chyba nie. A to dlatego, że podobnych passusów jest w *Historia Augusta* bardzo mało. Do takich wniosków mógłby w zasadzie prowadzić tylko ten fragment. Umieszczając wzmianki o budowie czy renowacji świątyń Słońca przez Aureliana na Wschodzie, biografista chciał raczej wytłumaczyć cześć, jaką cesarz darzył Sol. W obu przypadkach ważne były nie same prace, ale ukazanie cech władcy i jego wielkiej atencji wobec tego boga.

O ile budowa i odnowienie przez Aureliana przybytków Słońca na Wschodzie budzi duże wątpliwości, o tyle wzniesienie przez niego świątyni Sol Invictus w Rzymie jest bezspornym faktem. Autor *Historia Augusta* aż trzykrotnie wspomina o tej fundacji (ponadto jeszcze dwa razy wymienia istniejący już przybytek). Po raz pierwszy, opisując wydarzenia towarzyszące bitwie pod Emesą⁹⁶, po raz drugi, opowiadając o wprowadzeniu zmian w rzymskiej religii⁹⁷, i po raz trzeci, omawiając inwestycje budowlane imperatora w Rzymie⁹⁸. O wybudowaniu świątyni Sol informują prawie wszystkie źródła opisujące panowanie Aureliana⁹⁹. Wiązało się to ze wspaniałością

⁹³ *Aurel.* 31, 5–9.

⁹⁴ SYME (1968a), s. 193; BARNES (1972a), s. 150; PASCHOUD (1996), ss. 156–157.

⁹⁵ PASCHOUD (1996), s. 157.

⁹⁶ *Aurel.* 25, 6.

⁹⁷ *Aurel.* 35, 3.

⁹⁸ *Aurel.* 39, 2.

⁹⁹ AUR. VICT. *Caes.* 35,7; EUTROP. *Brev.* IX 15,1; HIER. *Chron.* 223a; SYNC. *Chron.* 721, *Chronica Urbis Romae* 148.

przybytku¹⁰⁰. *Chronica Urbis Romae* podaje, że świątynia położona była na *Campus Agrippae*¹⁰¹, a *Notitia regionum*, że w VII regionie Rzymu¹⁰². Najczęściej teren świątyni Sol identyfikuje się z miejscem, gdzie obecnie znajduje się kościół San Silvestro (lub obok niego), koło Via del Corso (starożytna *Via Lata*)¹⁰³. Otóż w XVI wieku znaleziono tam pozostałości po rzymskiej budowli oraz inskrypcję informującą o przechowywaniu w tym miejscu wina dla biedniejszych obywateli¹⁰⁴. Z kolei *Historia Augusta* wspomina o przechowywaniu w portykach świątyni Słońca wina należącego do cesarza, które następnie sprzedawano mieszkańcom Rzymu¹⁰⁵. Na tej to podstawie zidentyfikowano owe ruiny z przybytkiem Sol Aureliana. Nie ma to jednak mocnych podstaw. Nawet, jeśli Aurelian nakazał przechowywać w świątyni Sol wino przeznaczone do dystrybucji wśród Rzymian, to kolejni cesarze mogli zmienić miejsce magazynowania. Dlatego ostrożnie można przyjąć, że świątynia ta znajdowała się we wschodniej części Pola Marsowego, pomiędzy Via Flaminia a Pincio, i nie próbować bliżej identyfikować miejsca jej lokalizacji¹⁰⁶. Świątynia ufundowana przez Aureliana dosyć szybko uległa destrukcji. Justynian Wielki w VI wieku użył pochodzących z niej ośmiu porfirowych kolumn do budowy *Hagia Sophia* w Konstantynopolu¹⁰⁷.

Kolejna wzmianka zawarta w żywocie Aureliana dotycząca budownictwa sakralnego opowiada o ufundowaniu po śmierci cesarza przybytku ku jego czci¹⁰⁸. O istnieniu tej świątyni nic jednak nie wiadomo. Najprawdopodobniej

¹⁰⁰ Sporo informacji o jej wyglądzie przynoszą Zosimos i *Historia Augusta*. Wedle Zosimosa Aurelian udekorował ją łupami przywiezionymi z Palmyry oraz umieścił tam posągi Sol i Belosa (ZOS. *Hist.* I, 61, 2). *Historia Augusta* wspomina o znajdującym się w świątyni obrazie przedstawiającym cesarza i Ulpiusa Crinitusa (*Aurel.* 10, 2). Ponadto mówi o ozdobieniu świątyni złotem i drogimi kamieniami (*Aurel.* 39, 6). O ile informacja o obrazie nie wydaje się prawdziwa (Ulpius Crinitus jest postacią fikcyjną), to bardziej wiarygodnie brzmi wzmianka o udekorowaniu świątyni złotem i drogimi kamieniami. O jej przepychu informują też Aureliusz Wiktor i Eutropiusz.

¹⁰¹ *Chronica Urbis Romae* 148.

¹⁰² *Notitia regionum* 550.

¹⁰³ COARELLI (1981), s. 241; HILL (1989), s. 18; SAUNDERS (1992), s. 362; WATSON (1999), ss. 191–192.

¹⁰⁴ CIL VI 1785.

¹⁰⁵ *Aurel.* 48, 4.

¹⁰⁶ HALSBERGHE (1972), s. 143; WATSON (1999), s. 192.

¹⁰⁷ SAUNDERS (1992), s. 362.

¹⁰⁸ *Aurel.* 37, 1.

została wymyślona przez autora *Historia Augusta*¹⁰⁹. Biografista chciał zapewne pokazać, że dobry cesarz powinien zostać ubóstwiony i należy mu postawić świątynię.

Wśród wzmianek o pracach budowlanych dokonywanych z inicjatywy Aureliana, takich jak fundacja przybytku Elagabala w Emesie, odnowienie świątyni Sol w Palmyrze i wybudowanie świątyni Sol Invictus w Rzymie, tylko ta ostatnia odnosi się do realnie wzniesionego przybytku. Reszta to najprawdopodobniej fantazja. Można więc postawić pytanie, dlaczego w biografii Aureliana jest tyle fikcyjnych opowieści o wznoszeniu i naprawianiu świątyń. Moim zdaniem odpowiedź jest prosta. Aurelian był jedynym cesarzem, który wybudował dużą świątynię w Rzymie po Aleksandrze Sewerze. Może więc dlatego autor *Historia Augusta* przypisuje mu wzniesienie dwóch świątyń, czyniąc go bez mała drugim Hadrianem. Z kolei fakt, że cesarz zreformował kult Sol, mógł stać się powodem do wymyślenia opowieści o odnowieniu przez władcę przybytku Słońca.

O budowie świątyni jest także wzmianka w żywocie poprzednika Aureliana – Klaudiusza II. Wśród wielu zaszczytów przyznanych pośmiertnie cesarzowi po pokonaniu Gotów biografista wymienia wybudowanie władcy świątyni (*fanis*)¹¹⁰. Wzmianka ta jest kontrowersyjna. Inne źródła, które omawiają pośmiertne uczczenie Klaudiusza II, milczą o budowie poświęconych mu przybytków¹¹¹. Najprawdopodobniej więc owe świątynie są fantazją autora *Historia Augusta*¹¹². Wymyślił on ów sposób uczczenia cesarza, gdyż chciał ukazać jego wielkość¹¹³.

Wzniesienie świątyni miał również nakazać następca Aureliana Tacyt: chciał, żeby była poświęcona ubóstwionym władcom (*divorum templum*), a w jej środku znajdowały się posągi dobrych cesarzy (*statua principum bonorum*)¹¹⁴. Świątynia najprawdopodobniej nie powstała, a przynajmniej nic o tym nie wiadomo. Zresztą sam autor *Historia Augusta* tego nie sugeruje. Nie sposób też powiedzieć, skąd informacja o takim rozporządzeniu władcy mogła pochodzić. Pomysł na przypisanie dobremu cesarzowi planów

¹⁰⁹ PASCHOUD (1996), s. 176.

¹¹⁰ *Claud.* 3, 7.

¹¹¹ *Epit. de Caes.* 34, 4; EUTROP. *Brev.* IX 11; OROS. *Hist.* VII 23, 1; HIER. *Chron.* 222. Patrz: KLUCZEK (2013), s. 70.

¹¹² KLUCZEK (2013), s. 69.

¹¹³ Patrz: KOTULA (1997), s. 20.

¹¹⁴ *Tac.* 9, 5.

wybudowania takiego przybytku mógł się zrodzić pod wpływem wzniesionego przez Domicjana (dla ojca i brata) Porticus Divorum¹¹⁵. Ponadto na Palatynie była świątynia bogów (*aedes divorum*)¹¹⁶. Poświadczona jest epigraficznie przez inskrypcje z II i początku III wieku poświęcone *fratres arvales* jako miejsce ich zgromadzeń¹¹⁷. Być może nawiązuje do niej Kasjusz Dion¹¹⁸. Przybytek ten z oczywistych względów nie mógł być jednak świątynią, o której mówi wspomniany *passus Historia Augusta*.

Ostatnia wzmianka dotycząca wnoszenia świątyń przez cesarzy pochodzi z biografii Probusa. Opowiadając o poczynaniach przysłego cesarza w Egipcie, biografista wymienia jego liczne inwestycje budowlane. Nakazał on wznosić żołnierzom mosty, świątynie, portyki i bazyliki. Ponadto powiększał delty wielu rzek i osuszał liczne bagna, w ich miejsce powstały pola uprawne¹¹⁹. Opowieść o namiestnictwie Probusa nad Egiptem jest jednak niewiarygodna¹²⁰, a przypisanie przysłemu władcy budowy wielu budynków w Egipcie należy wiązać z ogólnym wydzwiękiem biografii. Ukazuje ona panowanie

¹¹⁵ PASCHOUD (1996), s. 282. *Porticus Divorum* był wzniesiony na *Campus Martius* przez Domicjana (EUTROP. *Brev.* VII 23). *Porticus Divorum* łączył dwie świątynie: jedną poświęconą Tytusowi, *Aedes divi Titi* (CIL VI 10234), i prawdopodobnie *Aedes divi Vespasiani*. O świątyni patrz: PLATNER, ASHBY (1929), ss. 152–153; COARELLI (1995), ss. 19–20.

¹¹⁶ O świątyni patrz: PLATNER, ASHBY (1929), s. 153; TORELLI (1995), s. 19.

¹¹⁷ CIL VI 32379; 2087; 2104.

¹¹⁸ CASS. DIO LXXVI 3.

¹¹⁹ *Prob.* 9, 3–4.

¹²⁰ Według *Historia Augusta* Probus miał walczyć przeciw zwolennikom Zenobii i Oda-inata, którzy bronili Egiptu. Najpierw poniósł klęskę i prawie dostał się do niewoli. Następnie wzmocnił swe siły i odwojował większość Wschodu, który przeszedł pod panowanie Aureliana. Wielu badaczy wierzyło w tę kampanię (najważniejsi z nich to: HOMO (1904), s. 89; PASCHOUD (1971a), s. 164; STARCKY, GAWLIKOWSKI (1985), s. 65; WILL (1992), s. 188; CIZEK (1994), s. 105; WATSON (1999), s. 70). O ile rzeczywiście uznano władzę Aureliana przed upadkiem Palmyry (było to między kwietniem a czerwcem 272 roku, a Palmyra poddała się w sierpniu tegoż roku, patrz: SUSKI (2008), s. 116), o tyle ostatni namiestnik rządzący Egiptem za Zenobii Statilius Ammianus był równocześnie pierwszym sprawującym władzę w imieniu Aureliana (patrz: SUSKI (2008), ss. 118–119). Jest więc wielce prawdopodobne, że Egipt pokojowo zmienił stronę w tej rzymskiej wojnie domowej. Opis walk Probusa przeciw siłom Zenobii w Egipcie bardzo przypomina opowieść Zosimosa o losach Tenagina Probusa, który uległ armii królowej z Palmyry (ZOS. *Hist.* I 44, 1–2). Opis w *Historia Augusta* działalności Probusa przed wstąpieniem na tron jest całkiem fikcyjny (PASCHOUD (2001), s. 78). Patrz: BARANOWSKI (w druku).

Probusa jako zapowiedź złotych czasów, idealne rządy przerwane przez miecze rzymskich legionistów. To niezrealizowana utopia, która miała wprowadzić państwo w okres wielkiej szczęśliwości. Opisując okoliczności zamordowania Probusa, autor *Historia Augusta* podkreśla, że cesarz nie pozwalał legionistom na beczynność, nakazując im wznosić wiele budowli. Ponadto żołnierze bali się, że odnoszone przez niego zwycięstwa nad barbarzyńcami doprowadzą do sytuacji, gdy nie będzie potrzebna rzymskiemu państwu armia¹²¹. Wreszcie zmuszeni do osuszania bagna zabili imperatora¹²². W dalszej części narracji biografista przedstawia wizję państwa, jaką zrealizowałby Probus, gdyby żył dalej – nie byłoby wojska, właściciele ziemscy nie musieliby płacić podatków, a państwo miałyby stały budżet i nie ponosiło wydatków. Nikt nie ginąłby na wojnie, a żołnierze oraliby ziemię, żeglowali po morzu i kształcili się¹²³. Ta utopia dobrze oddaje antymilitarystyczne nastawienie rzymskiej arystokracji końca IV i V wieku, niechętniej do ponoszenia kosztów niezbędnych do utrzymania rzymskiego stanu posiadania.

Jak widać, wzmianki o budowie świątyń w *Historia Augusta* dzielą się na trzy wyraźne grupy: pierwsza obejmuje biografie pierwszorzędnych Antoninów, druga – Sewerów, trzecia – pozostałych władców. W żywotach Antoninów opisane są prawie wszystkie ważne inwestycje w zakresie budownictwa sakralnego w Rzymie dokonane za ich rządów. Wzmianki są lakoniczne i mają charakter informacyjny. Wiele z tych passusów jest wiarygodnych, potwierdzonych inskrypcjami lub pracami historyków. Można wręcz powiedzieć, że *Historia Augusta* stanowi główne i najlepsze źródło dla poznania działalności budowlanej władców z tej dynastii. Tymczasem, jeśli chodzi o budownictwo sakralne za rządów Sewerów, *Historia Augusta* jest równie milcząca jak Kasjusz Dion i Herodian. Z kolei dla kryzysu III wieku dysponujemy (poza opisem wzniesienia przez Aureliana świątyni Sol Invictus w Rzymie) dziwnymi narracjami, których wiarygodność jest praktycznie żadna. Rozbieżności te prowadzą do ciekawych obserwacji. Przede wszystkim widać dużą zależność autora *Historia Augusta* od źródeł, z których korzystał przy opisie dokonań Antoninów i Sewerów. Najwidoczniej Marius Maximus (lub Ignotus), opisując rządy Antoninów, musiał wspominać o budownictwie sakralnym za ich czasów, a nie uczynił tego odnośnie do panowania Sewerów. Autor *Historia*

¹²¹ *Prob.* 20, 2.

¹²² *Prob.* 21, 2.

¹²³ *Prob.* 23, 1–4. Więcej o tym passusie patrz: PASCHOUD (2001), ss. 158–161.

Augusta, bierny wobec źródłowego przekazu, nie uzupełnił brakujących informacji (a przecież zwykły spacer po Rzymie pozwoliłby mu zebrać stosowne wiadomości).

W tym miejscu należy zadać pytanie, czy problem budowy lub renowacji świątyn odgrywał istotną rolę w poglądach autora *Historia Augusta* na politykę religijną cesarzy. Gdyby tak było, można by się spodziewać częstszych wzmianek o inwestycjach sakralnych w jego pracy (a przynajmniej w biografjach Sewerów). Przecież niejednokrotnie brak faktów nie przeszkadzał mu w tworzeniu narracji na dany temat. Gdyby jakiś cesarz nie mógł się pochwalić odnowieniem czy budową świątyni, to biografista mógłby bardzo ogólnie wspomnieć o prowadzonych w tym czasie pracach, bez groźby demaskacji ze strony czytelnika. O ile jednak w biografjach Sewerów nie widać zainteresowania historyka działalnością władców w zakresie budowy i renowacji świątyn, to zmienia się to w ostatnich żywotach. Istnieje więc sprzeczność między ukazaniem roli świątyn w dokonaniach Sewerów a cesarzy drugiej połowy III wieku. Aby odpowiedzieć na pytanie, która z tych dwóch wizji była bliższa autorowi *Historia Augusta*, należy przyrzeć się jego opisom działalności imperatorów w zakresie ozdabiania i finansowania świątyn.

3.2. OZDABIANIE I FINANSOWANIE ŚWIĄTYŃ – BIOGRAFIE ALEKSANDRA SEWERA, PUPIENA I BALBINA ORAZ AURELIANA

W *Historia Augusta* kilkakrotnie wspomina się o finansowaniu oraz ozdabianiu świątyn. Przy czym brak jest takich wzmianek w biografjach Antoninów. Nie odnajdujemy ich także w żywotach Septymiusza Sewera i jego synów oraz Makryna¹²⁴. Wniosek wypływający z tego jest dosyć prozaiczny: Marius Maximus (lub Ignotus), który był głównym źródłem dla tych biografii, zapewne nie odczuwał potrzeby, aby o tego rodzaju wydarzeniach wspominać.

¹²⁴ Jedynie w biografii Klodiusza Albina wspomina się o świątyni w kontekście narodzin białego byka z purpurowymi rogami. Przyszedł on w tym samym czasie na świat, co Klodiusz Albin, a jego rogi zostały złożone jako wotum przez przyszłego imperatora w świątyni w Kyme (*Cl. Alb.* 5, 3–4). Wzmianka ta ma charakter opisu wydarzenia zapowiadającego objęcie władzy przez przyszłego władcę i z tego punktu widzenia można ją uznać za typową czy wręcz banalną.

W jego czasach, a więc w III wieku, finansowanie i obdarowywanie wotami świątyń przez cesarzy było normalną, niedziwiącą nikogo praktyką. Warto było o tym wspominać, gdy coś odbiegało od normy albo zapowiadało przyszłą władzę lub śmierć imperatora. Jedynie w biografii Hadriana autor *Historia Augusta* napomyka o tego rodzaju działalności, przypisując cesarzowi roztaczanie opieki nad rzymskimi kultami, a pogardzanie obcymi¹²⁵. Niektórzy dostrzegają w tym passusie aluzję do sporów religijnych końca IV wieku. Nie jestem jednak przekonany do tej hipotezy. Wzmianka zawarta jest w biografii Hadriana, gdzie model pisania o świątyniach i religii bliski jest wzorcowi Swetoniuszowskiemu. Passus mógł zostać zaczerpnięty z Mariusa Maximusa i nie musiał mieć żadnego związku z konfliktami religijnymi czasów współczesnych autorowi *Historia Augusta*.

O ozdabianiu i obdarowywaniu wotami świątyń najczęściej wspomina się w biografii Aleksandra Sewera. Cesarz miał ozdobić świątynię Izydy i Serapisa¹²⁶, złożyć w świątyni Jowisza na Kapitolu tuniki zdobyte na Persach¹²⁷, a w przybytku Wenus – подарowane jego żonie przez legata perły¹²⁸, w świątyniach składał zarówno wota umiarkowanej wartości, nie większej niż 4–5 funtów srebra¹²⁹, jak i wspaniałe dary¹³⁰. Każdy z tych passusów jest niezwykle ciekawy, ale niesie problemy interpretacyjne. Przede wszystkim żadnego z nich nie można skonfrontować z innymi źródłami, nigdzie poza *Historia Augusta* bowiem nie zachowały się ślady wspomnianych wydarzeń. Jest więc wielce prawdopodobne, że mamy w tych fragmentach do czynienia z fantazją biografisty. Spośród nich najwiarygodniej prezentuje się wzmianka o ozdobieniu przybytku Izydy i Serapisa. W Rzymie było kilka świątyń tych bogów. Najbardziej znana (Isis Campensis) znajdowała się na Polu Marsowym. Świątynia powstała w 43 roku p.n.e.¹³¹. Kilkanaście lat przed panowaniem Aleksandra Sewera została odrestaurowana przez Septymiusza Sewera

¹²⁵ *Hadr.* 22, 10.

¹²⁶ *Alex. Sev.* 26, 8.

¹²⁷ *Alex. Sev.* 57, 1.

¹²⁸ *Alex. Sev.* 51, 1.

¹²⁹ *Alex. Sev.* 44, 9. Przypisany Aleksandrowi Sewerowi cytat jest parafrazą wersu z Persjusza, z tym że zamiast słowa *sanctis* w oryginale jest *sancto* (PERS. II 69).

¹³⁰ *Alex. Sev.* 51, 1–3.

¹³¹ CASS. DIO XLVII 15, 4. O dalszych losach przybytku patrz: PLATNER, ASHBY (1929), ss. 283–285; COARELLI (1996c), ss. 107–109.

i Karakallę¹³². Nie zachowały się artefakty dowodzące innowacji dokonanych za Aleksandra Sewera, nie może być to jednak argumentem przeciw historyczności wzmianki. Antyczne posągi z brązu – bo o takich artefaktach tu głównie mowa – były w późniejszych czasach często przetapiane i niewiele dziś się ich zachowało. Przeciw wiarygodności passusu świadczy za to fikcyjny w dużej mierze charakter biografii. Dawno zauważono, że użyty przez autora *Historia Augusta* termin *deliaca* pojawia się u Cycerona¹³³. Mogłoby to świadczyć o literackich źródłach inspiracji dla tego opisu. Nie można jednak ani potwierdzić historyczności passusu, ani jej zaprzeczyć. Jeśli wzmianka przedstawia fakt, to jest to banalny opis zwykłego postępowania władcy. Jeśli jest fikcją, to pokazuje, jak powinien zachowywać się imperator: dbać o przybytki bogów i wspomagać je. Taka troska była ważna zarówno w czasach, gdy chrześcijanie występowali przeciw finansowaniu świątyń przez państwo, jak i w czasach, gdy świątynie niszczyły po zwycięstwie chrześcijan. Przypominam, że w poprzednich, wiarygodnych biografiach Antoninów oraz Septymianusa Sewera i jego synów brak jest tego rodzaju opowieści, co może sugerować ich fikcyjny charakter.

Podobnie jest z passusem o obdarowaniu świątyni Wenus perłami. Perły szczególnie kojarzyły się z boginią¹³⁴. Powód tego był dosyć prozaiczny, bogini miała wyłonić się z morza na muszli. W ten sposób przedstawiano ją często w sztuce antycznej¹³⁵. O narodzinach bogini z piany morskiej pisał Plaut¹³⁶. W świątyni Afrodyty w Knidos muszle umieszczano jako wotum¹³⁷. O obdarowaniu rzymskich świątyń Wenus perłami wspomina wielu autorów. Wiadomo na przykład, że po swoim tryumfie Cezar podarował je przybytkowi Venus Genetrix¹³⁸. We wszystkich tych przypadkach wspomniane są kamienie. Tylko w jednym tekście, autorstwa Pliniusza Starszego, mówi się o podarowaniu Wenus perłowych kolczyków. Passus opowiada o pokazie bogactwa i zbytku, jaki dała Kleopatra VII¹³⁹. Królowa założyła się z Markiem Antoniuszem, że wyda droższą ucztę niż on. Jej koszt miał wynieść zawrotne

¹³² COARELLI (1996c), s. 107.

¹³³ CHASTAGNOL (1994), ss. LXXVIII–LXXIX.

¹³⁴ PROP. III 13, 6. Patrz: FLORY (1988), ss. 498–504.

¹³⁵ BRICKOFF (1929/1930), ss. 563–569.

¹³⁶ PLAUT. *Rud.* 704.

¹³⁷ PLIN. *Hist. nat.* IX 80.

¹³⁸ PLIN. *Hist. nat.* IX.

¹³⁹ O tej historii patrz: ULLMAN (1957), ss. 193–201.

10 mln sesterców. Sama uczta nie zachwycała ekstrawagancją i gdy Marek Antoniusz chciał się już obwołać zwycięzcą zakładu, królowa rozpuściła w occie olbrzymią perłę, a następnie wypła napój. Kiedy to samo chciała uczynić z drugą perłą, powstrzymał ją Lucius Plancus, przyznając jej zwycięstwo. Po klęsce Kleopatry uratowana perła została podzielona na pół, po czym z obu jej części zrobiono kolczyki dla posągu Wenus, który stał w Panteonie¹⁴⁰. Być może to ta właśnie opowieść była inspiracją dla autora *Historia Augusta*.

Dwa pozostałe interesujące nas passusy z *Historia Augusta* są ze sobą sprzeczne. W pierwszym z nich chwali się władcę za oszczędność wobec świątyń (*Alex. Sev.* 44, 9), w następnym zaś przypisuje mu się ofiarowywanie im wspaniałych darów (*Alex. Sev.* 51, 1). Jednego właściwie nie sposób pogodzić z drugim. Wzmianka o umiarkowanych nakładach na świątynie kontrastuje z przypisaną wcześniej cesarzowi polityką finansową (nie można jednak zweryfikować tych danych, zapewne są nieprawdziwe). Władca miał przyznać wynagrodzenia retorom, gramatykom, lekarzom, haruspikom, astrologom (*mathematicis*), mechanikom i architektom. Nie tylko wyznaczył im miejsca, w których mogli nauczać, ale też nakazał przydzielać biednych uczniów¹⁴¹. Podobnie zadbał o retorów mieszkających w prowincjach: tym, którzy za darmo prowadzili sprawy sądowe, przyznał utrzymanie¹⁴². A ponieważ lubił przedstawienia teatralne, postanowił odbudować Teatr Marcellusa¹⁴³. Miał też miastom zniszczonym przez trzęsienie ziemi przyznać fundusze na odbudowę¹⁴⁴. Jeśli cały ten passus jest wymyśloną przez autora *Historia Augusta* utopią, to żartobliwie można powiedzieć, że ważniejsze niż powodzenie instytucji religijnych były dla niego nauka, edukacja i kultura. Co prawda w pierwszej z przytoczonych wzmianek można by się dopatrywać aluzji do zbytnej szczodrośliwości władców wobec Kościoła i rozrastania się majątków instytucji, która propaguje ubóstwo. Czytana jednak wprost dotyczy świątyń pogańskich. Drugi z passusów, opowiadający o szczodrości wobec świątyń, należy odczytywać jako wzór postępowania cesarza. Aleksander Sewer przedstawiony jest bowiem jako ideał władcy. Jak widać, obie te wzmianki sprawiają wrażenie dysharmonii, tym bardziej że pochodzą z jednej biografii.

¹⁴⁰ PLIN. *Hist. nat.* IX 121.

¹⁴¹ *Alex. Sev.* 44, 4.

¹⁴² *Alex. Sev.* 44, 5.

¹⁴³ *Alex. Sev.* 44, 7.

¹⁴⁴ *Alex. Sev.* 44, 8. Patrz: JANISZEWSKI (1999), s. 49.

Ostatecznie więc i żywot Aleksandra Sewera nie pozwala jasno wyrokować o stosunku autora *Historia Augusta* do świątyń pogańskich, zawiera bowiem niejednoznaczne i zarazem sprzeczne informacje.

Kolejny, bardzo ciekawy *passus* znajduje się w biografii Pupiena i Balbina. Opowiada o okolicznościach, w jakich doszło do proklamacji cesarzy. Gdy do senatu dotarła wieść o upadku Gordianów, konsul zaapelował do senatorów, aby nie zajmowali się błahymi sprawami, takimi jak odbudowa świątyń (*restitutio templorum*), ozdabianie bazylik, budowa amfiteatru czy term Tytusa, lecz żeby zajęli się zażegnaniem grożącego miastu niebezpieczeństwa, czyli powstrzymaniem inwazji sił Maksymina Traka¹⁴⁵. Nie wiadomo, kim był ów przemawiający konsul. Konsulami zwyczajnymi w 238 roku byli Fulvius Pius i Pontius Proculus Pontianus¹⁴⁶. Do śmierci Gordianów i obwołania władcami Pupiena i Balbina doszło w końcu maja lub na początku czerwca. A to znaczy, że w tym czasie prawdopodobnie powołani zostali konsulowie suffektowie. *Passus* zapewne jest fikcyjny. Nie tylko dlatego, że znacząco różni się od opisu Herodiana (czyli głównego źródła dla autora *Historia Augusta* dla rebelii senatu przeciw Maksyminowi Trakowi), według greckiego historyka bowiem na wieść o śmierci Gordianów zwołano specjalne posiedzenie senatu¹⁴⁷. Za nieprawdziwością tego *passusu* przemawia jeszcze jeden powód. Od czasów Tukidydesa nie dbano o wierny przekaz tego, co mówca powiedział, ale tego, co powinien powiedzieć. Najprawdopodobniej i tu zadziałała ta reguła, tym samym możemy poznać poglądy samego autora *Historia Augusta*. Nie musiał on w tym kontekście wymieniać świątyń. Skoro jednak to zrobił, to po pierwsze uważał, że senat może prowadzić dysputy nad wznoszeniem i renowacją budowli, w tym świątyń, i że świątynie są równie ważne jak bazyliki czy termy – budynki użyteczności publicznej. W kontekście polityki religijnej późnego antyku, gdy świątynie zostały pozostawione same sobie (a w rezultacie wydane na pastwę chrześcijan), było to znaczące. Po drugie jednak, skoro konsul wymienia odbudowę świątyń wśród spraw niestotnych, biografista musiał uważać, że tego rodzaju pracami nie warto się zajmować, gdy państwo zmagą się z istotniejszymi problemami.

Jaśniejszy przekaz znajduje się w żywocie Aureliana. Podczas posiedzenia senatu, którego celem było odpowiedzenie na petycję wojska w sprawie

¹⁴⁵ *Max. Balb.* 1, 2–4.

¹⁴⁶ BRANDT (1996), ss. 121–122.

¹⁴⁷ HEROD. VII 10, 2–5.

ubóstwienia Aureliana i wyznaczenia nowego cesarza, wygłosił mowę późniejszy cesarz Tacyt. Wyliczając sukcesy zamordowanego władcy, zwrócił uwagę na jego sukcesy militarne (odzyskanie Galii, Wschodu, wyparcie wrogów z Italii i Bałkanów), szacunek, jaki żywili wobec niego cudzoziemcy (Arabowie, Blemmiowie, Eksomici (*Exsomitae*), Baktryjczycy, Chińczycy, Armeńczycy, Iberowie, Albanowie i Hindusi), oraz na zdobyte przez niego olbrzymie łupy wojenne, przeznaczone (częściowo) na wota dla świątyń. Wszystkie przybytki zostały tak hojnie obdarowane, że aż błyszczały od darów. Jedna świątynia miała nawet otrzymać zawrotną kwotę 15 tys. funtów złota, a łupy zdobyte na wrogach zapełniły Kapitol¹⁴⁸. Cały ten passus pod każdym względem jest przedziwny. Po pierwsze przedstawiona w nim sytuacja jest ahistoryczna. Według *Historia Augusta* bowiem senat zebrał się 3 lutego, a Tacyta wybrano cesarzem 25 września 275 roku¹⁴⁹. W rzeczywistości Aurelian został zamordowany między wrześniem a grudniem 275 roku, a Tacyt został władcą przed 1 stycznia 276 roku¹⁵⁰. Na opisywane przez biografistę i inne źródła półroczne *interregnum* państwo nie mogło sobie wówczas pozwolić. Po drugie mamy tu do czynienia z mową, która z założenia nie stanowi realnie wygłoszonej wypowiedzi. Co więcej, tekst ten jest pełen dziwnych stwierdzeń. Wprawdzie nazywa się tu imperatora najdzielniejszą i najużyteczniejszą osobą w państwie rzymskim oraz opowiada o realnie toczonych przez niego wojnach, ale równocześnie przypisuje mu się osiągnięcia, które nigdy nie miały miejsca. Chwali się go za pokonanie Persów, gdy tymczasem Aurelian nie prowadził z nimi wojny¹⁵¹. Wspomina się szacunek, jaki żywiły dla niego tak odległe ludy, jak Chińczycy i Hindusi, a przecież polityka Rzymu tamtych krain nie obejmowała. Mowa jest fikcyjna, ale to nie znaczy, że nieciekawa. Pokazuje, jakie według autora *Historia Augusta* powinno się wymieniać argumenty za deifikacją cesarza. Pierwszy z nich wskazuje na pożyteczność imperatora dla państwa, jego sukcesy militarne. Drugi – na niemal boską cześć, jaką otaczały władcę zarówno ludy ościenne, jak i te zamieszkujące krańce znanego ówczesnym Rzymianom świata (Hindusi i Chińczycy). Wreszcie jako ostatni argument wysuwa się szczodrobliwść cesarza wobec świątyń. Nie dość, że hojnie je wspomagał, to jego hojność

¹⁴⁸ *Aurel.* 41, 5–13. O tym passusie patrz: PASCHOUD (1996) ss. 194–196.

¹⁴⁹ *Tac.* 3, 1–2.

¹⁵⁰ SUSKI (2008), ss. 197–200.

¹⁵¹ SUSKI (2008), ss. 135–140.

była konsekwencją odnoszonych przez niego sukcesów militarnych. Można z dużą dozą prawdopodobieństwa zidentyfikować nienazwaną w passusie wyjątkowo szczerze obdarowaną świątynię. Najpewniej była to świątynia Sol Invictus w Rzymie. Nie możemy być jednak pewni, czy biografista, pisząc ten passus, chciał zasugerować czytelnikowi potrzebę finansowania świątyń przez państwo, czy też stworzyć narrację opartą na powszechnie znanych faktach: sukcesach Aureliana na polach bitew i wystawieniu przez niego przybytku Sol Invictus. Niemniej ze wszystkich wzmianek dotyczących ozdabiania i finansowania świątyń ta jest najprzychylniejsza tradycyjnej religii.

Choć można by się spodziewać, że dla autora *Historia Augusta* szczerobliwość wobec świątyń będzie zawsze rzeczą pozytywną, to nie zajmuje on jednolitej postawy w tej sprawie. Nie można tego tłumaczyć faktem, że korzystał z różnych źródeł, gdyż wzmianki te pojawiają się w passusach, które prawie z całkowitą pewnością są inwencją autora. Biografista raz chwali władcę (Aleksandra Sewera) za umiarkowane datki, a raz – za hojność względem świątyń (Aleksandra Sewera i Aureliana), gdzie indziej zaś odbudowę świątyń nazywa drugorzędnym problemem. O ile w niektórych biografjach możemy doszukać się podobieństwa do stanowiska Symmachusa w sporze o ołtarz Wiktorii (a zasadniczo o finansowanie świątyń i kolegów kapłańskich)¹⁵², to inne wypowiedzi dotyczące polityki władców i państwa względem tradycyjnych miejsc kultu są dosyć odległe od takich poglądów. Najprawdopodobniej autor *Historia Augusta* nie przywiązywał do tego problemu szczególnej wagi.

3.3. POZASAKRALNE FUNKCJE ŚWIĄTYŃ

W starożytności świątynie nie tylko były miejscem sprawowania kultu i domem bogów, materialnie reprezentowanych przez posągi, ale też często pełniły inne funkcje¹⁵³. Tak w czasach późnej rzymskiej republiki senat często zbierał się w świątyni Konkordii, a w przybytku Saturna mieścił się skarbiec. O kilku takich przypadkach wspomina *Historia Augusta*.

Tego rodzaju wzmianek praktycznie nie ma w biografjach Antoninów (poza jedną) oraz Septymiusza Sewera i jego synów (też jedna). Oba te

¹⁵² O sporze patrz: BOWERSOCK (1986).

¹⁵³ O funkcjach rzymskich świątyń patrz: STAMBAUGH (1978), ss. 554–608.

passusy są prawdopodobnie wiarygodne i zostały zaczerpnięte z Mariusa Maximusa (lub Ignotusa).

W ustępie pochodzącym z biografii Marka Aureliusza wymieniony jest przybytek Saturna w Rzymie. Cesarz polecił, aby rodzice w ciągu 30 dni od narodzin dziecka zgłaszali wolno urodzone dzieci do prefekta skarbu urzędującego w tej świątyni¹⁵⁴. Analogicznie powołał w prowincjach notariuszy, którzy mieli sporządzać podobne spisy¹⁵⁵. Według rzymskiej tradycji świątynia Saturna była jednym z najstarszych przybytków w mieście. Już w czasach republiki pełniła ważną pozareligijną funkcję – mieścił się w niej skarb państwa¹⁵⁶. Wyżej wspomniane prawo było zapewne jednym z wielu, jakie wydał Marek Aureliusz¹⁵⁷. Nie figuruje ono w znanych nam reskryptach, responsach, inskrypcjach czy ustawach zgromadzonych w *Digesta* lub *Instytucjach*¹⁵⁸. Wiadomo jednak, że cesarz poświęcał prawodawstwu i wymierzaniu sprawiedliwości wiele czasu¹⁵⁹. Rejestracja urodzin przez Rzymian znana jest z kilku źródeł. W czasach Augusta wydano stosowne przepisy kodyfikujące ten zwyczaj¹⁶⁰, a istnienie owej procedury potwierdza *Apologia* Apulejusza. Otóż Apulejusz, broniąc się przed zarzutem użycia magii i skłonienia za jej pomocą Emilii Prudentilli do zawarcia z nim małżeństwa, odpowiada m.in. na zarzuty dotyczące wieku, w którym Prudentilla wzięła z nim ślub (miała wówczas nie, jak chciał oskarżyciel, 60 lat, a 40); powołuje się on na tabliczki świadczące o ogłoszeniu narodzin Prudentilli przez jej ojca, a przechowywane częściowo w domu, częściowo w Tabularium (*tabulario publico*) i opatrzone datą konsularną¹⁶¹. Apulejusz miał wygłosić mowę w 158 roku, czyli rejestracja narodzin jego przyszłej żony musiała przypaść na panowanie Hadriana (a być może Trajana, gdyż tekst Apulejusza jest dosyć niejasny)¹⁶². Już w XIX wieku zwrócono uwagę na różnice między przekazem Apulejusza a *Historia Augusta*¹⁶³: zgodnie

¹⁵⁴ *M. Aurel.* 9, 7.

¹⁵⁵ *M. Aurel.* 9, 8.

¹⁵⁶ FEST. 2; MACR. *Sat.* I 8, 3; PLUT. *Tib. Gracch.* 10; APP. *Civ.* I 31.

¹⁵⁷ O stanowieniu prawa przez Marka Aureliusza patrz: GRIMAL (1997), ss. 192–218.

¹⁵⁸ SCHULZ (1942), s. 81.

¹⁵⁹ CASS. DIO LXXI 6, 1.

¹⁶⁰ *Lex Aelia Sentia* (4 rok) i *Lex Papia Poppaea* (9 rok). Patrz: SCHULZ (1942), s. 80; SUDER (2003), s. 47.

¹⁶¹ APUL. *Apol.* 89.

¹⁶² SCHULZ (1942), s. 80.

¹⁶³ SCHULZ (1942), s. 80.

z danymi u Apulejusza rejestracja narodzin dzieci byłaby praktykowana przed panowaniem Marka Aureliusza. Na pozór jest to dowód przeciw wiarygodności passusu z *Historia Augusta*. Trzeba jednak pamiętać o braku wykształcenia prawniczego Apulejusza: był on retorem, a nie prawnikiem i mogło to wpłynąć na nieścisłości w jego tekście (tym bardziej że nie jest jasne, czy jego mowa została rzeczywiście wygłoszona)¹⁶⁴. Mimo ustawodawstwa Augusta informacja przekazana przez biografistę nie musi być fałszywa. Być może wcześniej rejestrowano jedynie narodziny dzieci uznanych przez ojców, a od czasów Marka Aureliusza objęto nią wszystkie narodziny (oczywiście ludzi wolnych i obywateli)¹⁶⁵. Można więc uznać, że Marek Aureliusz mógł wydać prawo dotyczące rejestracji narodzin¹⁶⁶. Wręcz wskazuje się na jednego z prefektów skarbu za panowania tego cesarza, prawnika Luciusa Volusiusa Maecianusa, jako potencjalnego pomysłodawcę przepisu¹⁶⁷.

Z kolei w żywocie Septymiusza Sewera autor *Historia Augusta* opowiada o stacjonowaniu legionistów w świątyniach na Palatynie (a także w portykach i domach prywatnych), żołnierze przybyli do Rzymu pod wodzą Sewera, który miał objąć władzę po zamordowanym Didiuszu Julianie¹⁶⁸. Biografista nie komentuje faktu zajęcia przez wojsko świątyni. Co prawda pisze o lęku i nienawiści, jakie armia Sewera budziła wśród Rzymian, ale dodaje, że było to efektem rabunków i gróźb ze strony żołnierzy¹⁶⁹. Potwierdzenia informacji o stacjonowaniu żołnierzy w świątyniach nie odnajdujemy u Kasjusza Diona i Herodiana, co nie znaczy, że jest ona niewiarygodna. Herodian opisuje, jak Septymiusz Sewer przybył do Rzymu z armią w pełnym uzbrojeniu, co wywołało strach i przerażenie mieszkańców miasta¹⁷⁰. Wprawdzie cesarz nie spędził w stolicy dużo czasu, ale ściągnął tam wojska, stworzył nową gwardię pretoriańską oraz rekrutował oddziały z miast italskich¹⁷¹ – przeprowadzał maksymalną mobilizację przed wojną z Pescenniuszem Nigrem. Nie ulega więc wątpliwości, że wojsko Septymiusza Sewera potrzebowało kwater w mieście i było potrzebne nowemu władcy w stolicy na wypadek

¹⁶⁴ SCHULZ (1942), s. 81.

¹⁶⁵ SCHULZ (1942), ss. 81–82.

¹⁶⁶ BIRLEY (2000a), s. 133; GRIMAL (1997), ss. 200–201.

¹⁶⁷ BIRLEY (2000a), s. 133.

¹⁶⁸ *Sev.* 7, 2.

¹⁶⁹ *Sev.* 7, 3.

¹⁷⁰ HEROD. II 14.

¹⁷¹ HEROD. II 14.

ewentualnych wystąpień byłych pretorianów. Wydaje się więc, że ów passus z *Historia Augusta* może być wiarygodny¹⁷².

Częściej pozasakralne funkcje świątyń wspominane są w *Historia Augusta* w jej dalszej części. W zdecydowanej większości przypadków dotyczą one posiedzeń senatu oraz rozdawnictwa.

Jedna ze wzmianek, w której wymienia się świątynię Konkordii z Forum Romanum, dotyczy okoliczności obwołania augustem Pertinaksa. Według *Historia Augusta* Pertinaks w noc zabicia Kommodusa, otrzymawszy od zamachowców propozycję objęcia władzy, najpierw udał się do obozu pretorianów, którzy okrzyknęli go cesarzem, a potem – do senatu. Chciał wejść do Kurii, ale ponieważ nie mógł otworzyć budynku, przeszedł do świątyni Konkordii. Tam spotkał się z Claudiusem Pompeianusem i bezskutecznie namawiał go na przyjęcie purpury (co implikuje obecność świadków, którzy mogli zaświadczyć o braku pretensji do tronu przez zięcia Marka Aureliusza), a następnie urzędnicy z konsulem przybyli do Kurii i Pertinaks został ogłoszony cesarzem¹⁷³. Autor *Historia Augusta* podkreśla przypadkowość i nadzwyczajność zebrania się senatu w świątyni, zwyczajowo gromadzącego się w Kurii. Ów niecodzienny wybór miejsca na posiedzenie był efektem komicznego zdarzenia, co nadaje passusowi lekko humorystyczny wydźwięk. Był też zarazem zapowiedzią, że rządy Pertinaksa muszą się źle skończyć. Znanе są jeszcze dwa opisy ogłoszenia Pertinaksa cesarzem: Herodiana i Kasjusza Diona. U Herodiana najważniejsze fakty zgadzają się z relacją biografisty. On także opisuje najpierw aklamację pretorianów, potem udanie się do senatu nowego imperatora, następnie odmowę senatora, któremu Pertinaks ofiarował władzę, i ogłoszenie augustem Pertinaksa przez senat¹⁷⁴. Różnica między tymi dwoma źródłami sprowadza się do osoby, która odegrała przed senatem przedstawienie z odrzuceniem purpury. W *Historia Augusta* jest to Claudius Pompeianus, a u Herodiana Manlius Acilius Glabrio¹⁷⁵. Herodian nie podaje też, czy zebranie senatu odbyło się zwyczajowo w Kurii, czy w świątyni Konkordii. Jeszcze bardziej lakoniczny jest przekaz Kasjusza Diona, a to dlatego,

¹⁷² BIRLEY (1999), s. 104.

¹⁷³ *Pert.* 4, 8–11. O tym passusie patrz: CHAMPLIN (1979), ss. 288–306.

¹⁷⁴ HEROD. II 3.

¹⁷⁵ Wysunięcie Cladiusa Pompeianusa, a nie Manlius Aciliusa Glabrio na osobę, która odrzucając propozycję, legitymizowała Pertinaksa, jest bardziej logiczne i uzasadnione, gdyż kandydat był albo mężem córki Marka Aureliusza, albo jego wnukiem. Patrz: CHAMPLIN (1979), ss. 290–291.

że dysponujemy jedynie wyciągiem z jego dzieła: Pertinaks przybył w nocy z obozu do senatu, który zebrał się w Kurii¹⁷⁶. Prawdopodobnie więc senatorzy przeszli z przybytku Konkordii do Kurii¹⁷⁷. Tak więc o ile okoliczności obwołania przez senat Pertinaksa augustem zgadzają się w *Historia Augusta*, u Herodiana i Kasjusza Diona, o tyle nie można mieć pewności, czy opowieść biografisty o zebraniu się senatu w świątyni Konkordii jest faktem czy fantazją.

Poza wzmianką z biografii Pertinaksa zgromadzenia senatu w świątyni, podczas których zatwierdzono władzę cesarską, wspominane są jeszcze pięciokrotnie. Oto cztery z tych passusów. Pierwszy znajduje się w żywocie Maksymina Traka i opowiada o posiedzeniu senatu w świątyni Kastorów w dniu 26 czerwca, na którym po odczytaniu listu od Gordiana uznano władzę Gordianów I i II, a wnukowi Gordiana I przyznano tytuł cezara¹⁷⁸. Drugi passus, w żywocie Pupiena i Balbina, opisuje zebranie senatu w świątyni Konkordii, które odbyło się 7 czerwca 238 roku¹⁷⁹. Kolejne dwie wzmianki pochodzą z żywotów Aleksandra Sewera i Probusa. Według podanych tam informacji senat ogłosił pierwszego z nich augustem 6 marca 222 roku¹⁸⁰, a drugiego – 3 lutego 276 roku¹⁸¹. Obie te nominacje miały miejsce w świątyni Konkordii. Wszystkie te cztery passusy zawierają nieprawdziwe daty, co nakazuje widzieć w nich wytwór fantazji autora *Historia Augusta*¹⁸². Trzeba tu też wspomnieć o wzmiance dotyczącej posiedzenia senatu w przybytku Dioskurów 27 października 251 roku, na którym miano zdecydować, komu powierzyć funkcję cenzora. Wybór padł na Waleriana¹⁸³. O decyzji senatu powiadomiono cesarza, który wygłosił mowę w obecności wszystkich sług ze swojego dworu (*aulicos*), wyrażając zadowolenie z tej nominacji. Tu jednak pojawia się problem: Decjusz zginął w bitwie pod Abrittus w sierpniu 251 roku, więc nie mógł cieszyć się z wyboru senatu dwa miesiące później¹⁸⁴. Co więcej, jest mało prawdopodobne, że Walerian pełnił urząd cenzora,

¹⁷⁶ CASS. DIO LXXIV 1, 4.

¹⁷⁷ TALBERT (1984), s. 119.

¹⁷⁸ *Max.* 16, 1.

¹⁷⁹ *Max. Balb.* 1, 1.

¹⁸⁰ *Alex. Sev.* 6, 2.

¹⁸¹ *Prob.* 11, 5.

¹⁸² Patrz: BARNES (1978), s. 110.

¹⁸³ *Val.* 5, 4.

¹⁸⁴ CHASTAGNOL (1995), s. 140.

choć po zaprzestaniu wyboru cenzorów w końcu republiki rzymskiej później sporadycznie wracano do tej praktyki¹⁸⁵. Według Zonarasa Decjusz przed wyruszeniem na wojnę z Gotami ustanowił Waleriana odpowiedzialnym za kierowanie sprawami wewnętrznymi w Rzymie¹⁸⁶. Nie jest jednak jasne, jakie nadano mu kompetencje i czy pełnił on urząd formalnie¹⁸⁷. Być może autor *Historia Augusta* pomylił nadzwyczajną władzę Waleriana z tradycyjnym urzędem republikańskim¹⁸⁸. Moim zdaniem można wskazać jeszcze inne rozwiązanie. Wzmianki o cenzurze pojawiają się wielokrotnie w *Historia Augusta*. Termin ten występuje w żywotach Victorinusa (dotyczył uzurpatora, a także Pertinaksa i Septymiusza Sewera), Avidiusa Cassiusa i Pescenniusza Nigra¹⁸⁹. Ponieważ w końcu IV wieku dyskutowano o przywróceniu tego urzędu¹⁹⁰, jest więc prawdopodobne, że autor *Historia Augusta* nawiązuje do tej dyskusji.

Skoro w powyższych passusach widzi się inwencję biografisty i stawia ich wiarygodność pod znakiem zapytania, trzeba zadać pytanie o powody, dla których autor *Historia Augusta* umieścił posiedzenia senatu w świątyniach Konkordii i Kastorów. Problem ten od dawna zajmował badaczy. Niektórzy z nich uznali, że mamy tu do czynienia z interpolacjami i nieznany nam kopiści dodał informacje o świątyniach jako miejscu spotkania senatu¹⁹¹. Z kolei według André Chastagnola we wzmiankach dotyczących zebrań w przybytku Konkordii można dostrzec nawiązanie do Cyncerona. Wymienione są tam bowiem daty: III Non. Feb., Pridie Nonas, VII Idus Iunias. Tymczasem

¹⁸⁵ August z Agryppą w 29–28 roku p.n.e. (CIL IX 422 = ILS 6123); Aemilius Lepidus i Lucius Munatius Plancus w 22 roku p.n.e. (CASS. DIO LIV 2, 1; SUET. *Aug.* 37); August w 19–18 roku p.n.e., 11 roku p.n.e., 4 roku (CASS. DIO: LIV 10, 5; LIV 13, 1–2; LIV 35, 1; LV 13, 4); Klaudiusz z Viteliusem (ojcem przyszłego cesarza) w 47–48 roku (TAC. *Ann.* XI 25; SUET. *Claud.* 16; CIL IX 5959 = ILS 209); Wespazjan z Tytusem w 73–74 roku (SUET. *Vesp.* 9, 2); Domicjan w 84, a następnie od 85 roku *ensor designatus* (CASS. DIO LXVII 4, 3) i Septymiusz Sewer z Karakallą w 198 roku (AE 1986, 689). Patrz: CHASTAGNOL (1995), ss. 139–140.

¹⁸⁶ ZON. XII 20. Być może informacja zawarta u Zonarasa pochodziła z Deksipposa. Patrz: CHASTAGNOL (1995), s. 141.

¹⁸⁷ BANCHICH (2009), s. 96. Thomas M. Banchich zastanawia się, czy wybór Waleriana miał związek z postawą wobec chrześcijaństwa.

¹⁸⁸ BESNIER (1932), ss. 86–91.

¹⁸⁹ CHASTAGNOL (1995), s. 142.

¹⁹⁰ CHASTAGNOL (1995), ss. 144–149.

¹⁹¹ LÉCRIVAIN (1904), s. 77. Contra: BÉRANGER (1985), ss. 7–8.

według przekazu Cyclerona senat zbierał się w świątyni Konkordii w dniach: III Non. Dec. (CIC. *Cat.* III 21; *Phil.* II 13, 19), Non. Dec. (CIC. *Att.* II 1, 3; X 1, 1; I, 19, 6; *Cat.* IV 10; patrz SALL. *Cat.* 49, 4), VII Idus Sept. (CIC. *Dom.* 1, 1), XIII Kal. Oct. (CIC. *Phil.* V 19)¹⁹². Hipoteza ta jest bardzo efektowna. Oczywiście, autor *Historia Augusta* znał dzieła Cyclerona i nawiązywał do nich¹⁹³. Nie jestem jednak przekonany do pomysłu Chastagnola. Zwrócenie uwagi na podobieństwo dat zawartych u Cyclerona i w *Historia Augusta* wymaga olbrzymiej erudycji i dla większości czytelników musiało być ono zupełnie nieczytelne. I choć to jeszcze nie jest dostatecznie przekonujący kontrargument, można wskazać inny, zasadniczy. Otóż miesiące u Cyclerona i u biografisty są inne, tak więc podobieństwo dat jest w rzeczy samej znikome. Przede wszystkim zaś hipoteza Chastagnola nie tłumaczy passusu o posiedzeniu senatu w świątyni Kastorów. To dla mnie rozstrzyga sprawę.

Autor *Historia Augusta* opisuje jeszcze jedno posiedzenie senatu, które odbyło się w świątyni, lecz tym razem nie Konkordii ani Kastorów. W biografii Klaudiusza II czytamy o posiedzeniu senatorów zwołanym 24 marca w przybytku Apollina, gdy do Rzymu dotarła wiadomość o proklamacji cesarza¹⁹⁴. Wspomniana w tym passusie świątynia to *aedes Apollinis* wybudowana na Palatynie. To właśnie tam odbywały się czasami zebrania senatu w czasach Augusta, Tyberiusza i Klaudiusza¹⁹⁵. Ostatnie, o którym wiadomo, miało miejsce za panowania Nerona w 54 roku¹⁹⁶. Później świątynia była jeszcze czasami miejscem poufnych rozmów¹⁹⁷. Autor *Historia Augusta* tłumaczy posiedzenie senatu w świątyni Apollina uroczystościami, które miały miejsce w przybytku Kybele (po ich zakończeniu senatorowie mieli przejść do świątyni Apollina). Oba budynki znajdowały się blisko siebie, nie można zarzucić biografście braku wiarygodności w opisie topografii. Mimo to passus

¹⁹² CHASTAGNOL (1987), ss. 905–919.

¹⁹³ CRINITI (1974), ss. 97–105.

¹⁹⁴ *Claud.* 4, 2.

¹⁹⁵ CASS. DIO LIII 1, 3; LVIII 9, 4; SUET. *Aug.* 29; OV. *Trist.* III 1, 63; TAC. *Ann.* II 37; IOS. *Ant.* XIX 266. W świątyni August przyjmował poselstwo żydowskie (IOS. *Ant.* XVII 301; IOS. *Bell. Iud.* II 81) i Aleksandryczyków. Patrz: THOMPSON (1981), ss. 335–339; TALBERT (1984), ss. 117–118.

¹⁹⁶ TAC. *Ann.* XIII 5.

¹⁹⁷ W świątyni Apollina toczyły się rozmowy pomiędzy Viteliusem a Flaviusem Sabinusem (TAC. *Hist.* III 65).

jest jego fantazją. Podobnie jak w poprzednich przypadkach nie zgadza się w nim data. Jeszcze 28 września 268 roku w Tebach uznawano Galiena za cesarza¹⁹⁸. Najstarsze poświadczenia Klaudiusza II jako cesarza pochodzą z Egiptu z 16 października 268 roku¹⁹⁹. Najprawdopodobniej Galien został zamordowany we wrześniu 268 roku²⁰⁰.

Dlatego – biorąc pod uwagę wszystkie wymienione przykłady – skłaniam się ku prostszej hipotezie niż ta zaproponowana przez Chastagnola. Moim zdaniem, autor *Historia Augusta*, podając szczegółowe daty i miejsca spotkań senatu, chciał wzbogacić swój przekaz i zarazem ukryć niedostatki wiedzy o opisywanych wydarzeniach. Wymienienie tych szczegółów miało przekonać czytelnika o wielkiej erudycji autora. To dlatego każe on zbierać się senatorom podczas ważnych posiedzeń w świątyniach, tak jak opisuje to Salustiusz, Cyцерon, Swetoniusz czy Tacyt. Trzeba tu też zwrócić uwagę na passus z biografii Aleksandra Sewera, gdzie miejsce, w którym zbierał się senat, zostało określone słowami: *in curiam hoc est in aedem Concordiae templum*. Biografista utożsamiał Kurię ze świątynią Konkordii. To pewnie dlatego we wzmiankach o uznawaniu władzy cesarza przez senat, lokuje jego posiedzenia w świątyniach. Podobny motyw obecny jest w żywocie Aureliana. W fikcyjnym liście do senatu władca robi senatorom wyrzuty, że zwlekali z odwołaniem się do ksiąg sybillińskich, jakby prowadzili dysputy w kościele chrześcijan, a nie w świątyni wszystkich bogów (*proinde quasi in Christianorum ecclesia, non in templo deorum omnium tractaretis*)²⁰¹. Także w tym passusie budynek senatu został utożsamiony ze świątynią. Najwidoczniej biografista uważał, że istnieje związek pomiędzy senatem a świątyniami i pogańską religią. Można się zastanowić, czy skojarzenie miejsca posiedzeń zgromadzenia z przybytkami bogów nie było efektem sporu o ołtarz Wiktorii, znajdujący się w Kurii na Forum Romanum. Wprawdzie nazwa bogini oraz jej ołtarza nie pojawia się ani w tym passusie, ani w innych wyżej wymienionych (jedynie w jednym miejscu w *Historia Augusta* ołtarz ten jest wspomniany)²⁰², ale nie można wykluczyć, że ów spór wywołał

¹⁹⁸ P. Tebt. II 581.

¹⁹⁹ P. Stras. I 10, 23–25.

²⁰⁰ O dacie wstąpienia na tron Klaudiusza II patrz: CHRISTOL (1975), ss. 823–827; LAFAURIE (1975), ss. 866, 986; RATHBONE (1986), s. 120; PEACHIN (1990), s. 40; HUVELIN (1992), ss. 309–322; HUVELIN (1998), ss. 87–95; PASCHOUD (2011), s. 265.

²⁰¹ *Aurel.* 20, 5.

²⁰² *Alex. Sev.* 14, 2.

u biografisty takie skojarzenia. Tym bardziej że przed ołtarzem Wiktorii sprawowano ofiary²⁰³.

Autor *Historia Augusta*, opisując politykę ekonomiczną Aureliana i jego system rozdawnictwa²⁰⁴, wspomina też jeszcze o innej pozasakralnej funkcji świątyni. Twierdzi mianowicie, że w portykach ufundowanej przez cesarza świątyni Sol przechowywano wino, które następnie sprzedawano mieszkańcom Rzymu²⁰⁵. Passus ten jest kontrowersyjny. Wymienione są w nim trzy *congiaria*, jakie cesarz miał dawać ludowi (*Aurel.* 48, 5), podczas gdy *Chronica Urbis Romae* (p. 148) podaje tylko jedno²⁰⁶. Ponadto informacja o nieuprawianych i opustoszałych żyznych polach wzdłuż *Via Aurelia* przypomina opis Rutiliusa Namatianusa (z 417 roku) o skutkach najazdu Alaryka na Italię w 410 roku²⁰⁷. Wprawdzie również w III wieku najeżdżano Italię, a cesarz rzeczywiście wprowadził zmiany w systemie rozdawnictw. Wzbogacił je o mięso wieprzowe²⁰⁸, zastąpił ziarno przez chleb²⁰⁹. Także transportowanie i trzymanie wina *ad templum* za Aureliana poświadczane jest epigraficznie²¹⁰. Wino dodano jednak do rozdawnictwa później, prawdopodobnie za Dioklecjana albo Konstantyna Wielkiego²¹¹. Autor *Historia Augusta* anachronicznie przypisał Aurelianowi dokonania późniejszych władców.

²⁰³ HEROD. V 5; AMBR. *Ep.* 17, 9, 16. O ołtarzu i posągu Wiktorii w Kurii patrz: POHLSANDLER (1969), ss. 588–597.

²⁰⁴ *Historia Augusta* wymienia wiele planów cesarza dotyczących ekonomii państwowej i zaopatrzenia miasta Rzymu w żywność. Według biografisty powiększył on ciężar rozdawanego chleba (*Aurel.* 47, 1–4), postanowił za darmo dostarczać ludowi rzymskiemu wina, oliwy, chleba i wieprzowiny (*Aurel.* 48, 1), zamierzał wykupić w Etrurii nieużywane pola i osadzić tam niewolników z rodzinami, aby uprawiali winną latorośl, wytworzone wino rozdawano by ludowi (*Aurel.* 48, 1–2).

²⁰⁵ *Aurel.* 48, 4.

²⁰⁶ SAUNDERS (1992), s. 381. Być może *Chronica Urbis Romae* podaje zbiorczo wysokość *congiaria*.

²⁰⁷ PASCHOUD (1996), s. 217.

²⁰⁸ *Aurel.* 35, 2. Jest to potwierdzone przez Aureliusza Wiktora (*AUR. VICT. Caes.* 35, 7) i *Epitome de Caesaribus* (*Epit. de Caes.* 35, 6). Niektórzy badacze sądzą, że wiadomość ta została zaczerpnięta z Aureliusza Wiktora (SAUNDERS (1992), s. 382), ale również dobrze jej źródłem mogło być *Kaisergeschichte* (PASCHOUD (1996), s. 12).

²⁰⁹ ZOS. *Hist.* I 61, 3.

²¹⁰ CIL VI 1785; VI 31931. Patrz: PASCHOUD (1996), s. 217.

²¹¹ CARRIÉ (1994), ss. 33–64; VERA (2005), ss. 247–264.

Jak widać, w zdecydowanej większości przypadków (wyjąwszy wzmianki z pierwszej części *Historia Augusta* opartej na Mariusie Maximusie lub Ignotusie) autor, wspominając pozasakralne funkcje świątyń, często daje upust swojej fantazji. Nie przekłada się to na jego zainteresowanie samymi przybytkami bogów. Wzmianki o świątyniach służyły wzbogaceniu narracji, obudowaniu szczątkowej wiedzy pustymi faktami, dzięki czemu czytelnik mógł uznać autora *Historia Augusta* za wyjątkowo dobrze poinformowanego. Wyraźnie to pokazują informacje o spotykaniu się senatu w świątyni Kastora, Konkordii czy Apollina.

3.4. CESARZE A ŚWIĄTYNIE

3.4.1. WZMIANKI ZACZERPNIĘTE Z WIARYGODNYCH ŹRÓDEŁ

W *Historia Augusta* mamy niewiele opisów zdarzeń z życia władców, w których świątynie odgrywałyby szczególną rolę. Większa część tych wzmianek niczego nie wnosi do poznania wiedzy lub stosunku autora *Historia Augusta* co do przybytków, passusy te pochodzą bowiem z pierwszej części zbioru, zależnej od Mariusa Maximusa lub Ignotusa czy częściowo – Deksiporta i *Kaisergeschichte*. Tak na przykład w żywocie Marka Aureliusza biografista wspomina, że cesarz odwiedzał świątynie w Egipcie, w których to zachowywał się jak obywatel lub filozof, a nie – władca²¹². Informacja ta została przepisana z Mariusa Maximusa lub Ignotusa i bez wątplenia jest wiarygodna. Podobnie ma się rzecz z narracją dotyczącą przyczyn wybuchu wielkiej zarazy za Marka Aureliusza i współrządzącego z nim Lucjusza Werusa. Biografista opowiada o zdobyciu przez wojska rzymskie Babilonii i spustoszeniu przybytku Apollina w Seleucji. W świątyni jeden z żołnierzy przypadkiem rozbił złotą szkatułkę, z której wydobyła się zaraza i rozprzestrzeniła na kraj Partów i resztę świata. Przy czym winę za jej wybuch ponosił Avidius Cassius, a nie Lucjusz Werus, gdyż to ten pierwszy wbrew zapewnieniom danym seleucyjczykom zdobył Seleucję²¹³. Biografista przytacza opinię Asiniusza Quadratusa, który usprawiedliwia Avidiusa Cassiusa²¹⁴. Podobny opis jest także

²¹² *M. Aurel.* 26, 3.

²¹³ *Ver.* 8, 1–3. Patrz: JANISZEWSKI (1999), ss. 56–58.

²¹⁴ *Ver.* 8, 4.

u Ammianusa Marcellinusa. Opowiada on o zdobyciu Seleucji przez wojska Lucjusza Werusa, przywiezieniu do Rzymu zdobycznego posągu Apollina Komaiosa i ustawieniu go w przybytku Apollina Palatyńskiego. Wspomina też, że legioniści odnaleźli w świątyni Apollina w Seleucji ukryte kosztowności, z których wydostała się zaraza z pierwotnych czasów²¹⁵. Najwidoczniej wielu autorów doszukiwało się w epidemii z czasów Marka Aureliusza kary za obrabowanie świątyni Apollina w Seleucji. Zaraza rozprzestrzeniła się na tak wielką skalę, że jej zaistnienie wymagało odnalezienia głębszych przyczyn. Autor *Historia Augusta* znał tę opowieść z niezależnego od Ammianusa Marcellinusa źródła (obaj autorzy różnią się w szczegółach) i najprawdopodobniej zaczerpnął ją z Mariusa Maximusa lub Ignotusa.

W *Historia Augusta* dwukrotnie wymienia się świątynię Janusa: w żywocie Kommodusa i w partiach przedstawiających żywot Gordiana. W pierwszym wypadku opis dotyczy otworzenia się bram świątyni bez niczyjej interwencji – jednego z wielu złowieszczych znaków, które pojawiły się podczas panowania Kommodusa²¹⁶. Innymi znakami, dotyczącymi tak samego cesarza, jak i państwa, były: ukazanie się komety, ślady na forum pozostawione przez uchodzących bogów, ponadto przed wojną ze zbiegami zapłonęło niebo, pierwszego stycznia zapadła wszędzie nagle ciemność, przed świtem ukazały się płomienne znaki i złowieszcze wróżby²¹⁷, poruszył się posąg Anubisa, spiżowy posąg Herkulesa w portyku Minutiusa okrył się wilgocią, nad łóżem cesarza schwytano puszczyka²¹⁸. W drugim passusie wspomina się o otwarciu przez Gordiana III w 242 roku świątyni Janusa przed rozpoczęciem wojny z Persami²¹⁹. Wzmianka ta znajduje potwierdzenie u Aureliusza Wiktora²²⁰, Eutropiusza²²¹ i zależnego od tego ostatniego Orozjusza²²². Często badacze doszukują się w niej dowodów na korzystanie przez autora *Historia*

²¹⁵ AMM. MARC. XXIII 6, 24.

²¹⁶ *Com.* 16, 4. W 186 i 187 roku na monetach Kommodusa przedstawiano Janusa, co może być związane z omenem opisanym przez autora *Historia Augusta*. Patrz: SYME (1979), ss. 209–210.

²¹⁷ O tym prodigium patrz: JANISZEWSKI (1999), s. 86.

²¹⁸ *Com.* 16, 1–5.

²¹⁹ *Gord.* 26, 3.

²²⁰ AUR. VICT. *Caes.* 27, 7.

²²¹ EUTROP. *Brev.* IX 2.

²²² OROS. *Hist.* VII 19, 4.

Augusta z Deksipposa²²³. Powodem tej hipotezy jest obecność w passusie daty konsularnej²²⁴: daty te często występują w *Historia Augusta* w biografii cesarzy panujących między 238 a 270 rokiem, a dla tych lat głównym źródłem dla biografisty był Deksippos²²⁵. Trudno jednak wymagać od ateenczyka wspomnienia Janusa²²⁶. Być może więc autor *Historia Augusta* korzystał w tym miejscu z *Kaisergeschichte*²²⁷. Niezależnie, która z tych dwóch hipotez jest prawdziwa, to wnioski z nich płynące są podobne. Jeżeli biografista zaczerpnął wzmiankę z *Kaisergeschichte*, to po prostu podał informację, jaką odnalazł w swoim źródle. Jeżeli opowieść o otwarciu świątyni Janusa była obecna zarówno u Deksipposa, jak i w *Kaisergeschichte*, to wspominał on o realnym wydarzeniu, znanym z innych prac. Tak więc biografista zaczerpnął wzmiankę z jednego z dwu źródeł. Dotyczy ona realnie istniejącego zwyczaju i najprawdopodobniej wydarzenie, o którym mowa, miało miejsce w rzeczywistości. Otwieranie i zamykanie bram świątyni Janusa oznaczało bowiem w Rzymie wojnę lub pokój. Z tego passusu, pozostawionego przez autora *Historia Augusta* bez żadnego komentarza, nic więc nie wynika dla rozważań o jego wiedzy i stosunku odnośnie do świątyń. Podobnie passus z biografii Kommodusa nie wnosi wiele do poznania wiedzy autora *Historia Augusta* o świątyniach. Wśród wymienionych tam prodigiów mamy do czynienia tak ze zjawiskami astronomicznymi, jak i związanymi ze sferą *sacrum* (dotyczącymi posągów i świątyń). Do tych pierwszych należy: kometa (*crinita stella*)²²⁸, eksplozja supernowej (*caelum arsit*)²²⁹, zaćmienie słońca,

²²³ CHASTAGNOL (1994), s. 732.

²²⁴ SYME (1979), s. 208.

²²⁵ Patrz: BARNES (1978), s. 110.

²²⁶ SYME (1979), s. 208.

²²⁷ SYME (1979), s. 208.

²²⁸ JANISZEWSKI (1999), s. 86.

²²⁹ W 185 roku zaobserwowano w Chinach wybuch supernowej SN 185, znajdujące się blisko gwiazdy Alfa Centauri (RA 14h 43m; Dec – 62° 30'). Jej wielkość osiągnęła 4^m, co oznaczało, że supernowa była trzecim – czwartym obiektem na niebie po Słońcu, Księżycu i Wenus. Widoczna przez osiem miesięcy była pierwszą zauważoną przez człowieka supernową, znaną ze źródeł pisanych. Do dziś zaobserwowano jedynie siedem supernowych widocznych gołym okiem (SN 185, SN 393, SN 1006, SN 1054, SN 1181, SN 1572 [gwiazda Tycho von Brahe], SN 1604 [gwiazda Keplera]). Zapewne wzmianka zawarta w *Historia Augusta* i u Herodiana (HEROD. I 14, 1) dotyczy tego rzadko obserwowanego zjawiska astronomicznego. Patrz: STOTHERS (1977), ss. 443–447; JANISZEWSKI (1999), s. 86. Autor *Historia Augusta* nie pisze, kiedy „niebo zapłonęło”. Jedyne podaje, że nastąpiło

które miało miejsce 1 stycznia²³⁰. Zapowiadają one nieszczęścia związane z panowaniem Kommodusa oraz jego śmierć. Podobne opisy odnajdujemy u Swetoniusza²³¹. Dotyczą one: znaków ukazujących się podczas składania ofiar, często pierwszego stycznia, otwierania się świątyń i mauzoleów, zjawisk astronomicznych. Jak widać, prodigia opisane w biografii Kommodusa mieszczą się w modelu znanym ze Swetoniusza. Passus zawiera błędy (np. data zaćmienia słońca pomyłona jest o cztery dni), ale obciążają one źródło *Historia Augusta*, czyli w tym wypadku prawdopodobnie Mariusa Maximusa lub Ignotusa.

3.4.2. WZMIANKI NIEPOPARTE WIARYGODNYMI ŹRÓDŁAMI: CZYSTOŚĆ RYTUALNA A NARODZINY ALEKSANDRA SEWERA

Kolejna wzmianka o świątyniach w *Historia Augusta* dotyczy okoliczności narodzin cesarza Aleksandra Sewera. Według biografisty przyszły władca urodził się w przybytku Aleksandra Wielkiego w Arca Caesarea, po tym jak jego rodzice przyszli do świątyni w rocznicę śmierci sławnego Macedończyka, aby złożyć stosowne ofiary. Stąd swoje imię otrzymał na cześć tego wodza²³². Wiadomo, że Aleksander Wielki najprawdopodobniej nakazał się ubóstwić za swojego życia i że co najmniej kilka greckich polis w Azji Mniejszej (Priene, Efez, Erythrai, Bargylia, Magnezja nad Meandrem) ustanowiło

to przed *bellum desertorum*, czyli rebelią Maternusa w Galii w 187/188 roku (ALFÖLDY (1971a), ss. 367–376). Nie przeszkadza to w identyfikowaniu tego wydarzenia z wybuchem supernowej z 185 roku.

²³⁰ JANISZEWSKI (1999), s. 86. Interpretacja Pawła Janiszewskiego ciemności, które spowily niespodziewanie ziemię, jako zaćmienia słońca jest bardzo sugestywna. Niestety, w czasach panowania Kommodusa zaćmienie słońca nie było widoczne w Rzymie i cesarstwie dnia 1 stycznia. Widać je było za to 28 grudnia 186 roku w rzymskiej Afryce: Afryce Prokonsularnej i Numidii, i mogło być tam obserwowane (m.in. w Kartaginie). Być może autor *Historia Augusta* źle przepisał datę zaćmienia z Mariusa Maximusa (lub Ignotusa) lub zmienił ją na bardziej efektowną, oznaczającą początek roku. Ewentualnie za błąd odpowiada Marius Maximus (lub Ignotus).

²³¹ SUET.: *Caes.* 81; *Aug.* 97; *Tib.* 74; *Cal.* 57; *Claud.* 46; *Ner.* 46; *Gal.* 16; *Vesp.* 23; *Dom.* 15–16.

²³² *Alex. Sev.* 5, 1–2; 13, 1.

jego kult po wyzwoleniu od Persów²³³. Kult Aleksandra Wielkiego jest też poświadczony dla okresu hellenistycznego i rzymskiego. Z inskrypcji dowiadujemy się, że Alexandreion w Priene został w II wieku p.n.e. wyremontowany przez prywatną osobę²³⁴. W II wieku p.n.e. składano ofiary Aleksandrowi w Erythrai²³⁵. Kapłani Aleksandra są znani z Efezu z II wieku²³⁶ i z Erythrai z końca III wieku²³⁷. W czasach Sewerów wystawiono pomnik Aleksandrowi w Efezie, nazywając władcę wielkim królem Aleksandrem, synem Zeusa²³⁸. Nie tylko w Azji Mniejszej czczono Aleksandra Wielkiego. Także w Aleksandrii i państwie Lagidów, gdzie ośrodkiem jego kultu był grób władcy²³⁹. Problem więc sprawa nie kwestia istnienia kultu Aleksandra Wielkiego, lecz jego świątyni w Arca Caesarea. Jedynym źródłem, które ją wymienia, jest biografia Aleksandra Sewera²⁴⁰. Tymczasem pochodząca z niej opowieść najprawdopodobniej można uznać za fantazję autora *Historia Augusta*. Aleksander Sewer urodził się bowiem 1 października, podczas gdy Aleksander Wielki zmarł 13 czerwca²⁴¹. Celebrowano urodziny boga-władcy, a nie datę jego śmierci²⁴². Być może opisanie świętowania rocznicy śmierci, a nie narodzin cesarza było efektem chrześcijańskiego spojrzenia na świat (chrześcijanie wspominają świętych w dniu śmierci, a nie narodzin). Z Herodiana wiadomo, że Aleksander Sewer początkowo nazywał się Alexanius po swoim dziadku, a dopiero podczas adopcji przez Heliogabala zmieniono mu imię. Było to nawiązanie do Karakalli, który wzorował się na wielkim Macedończyku. Dzięki temu legitymizowano objęcie władzy przez Aleksandra Sewera, gdyż Karakalla był rzekomym ojcem cesarza²⁴³.

²³³ Literatura dotycząca ubóstwienia Aleksandra Wielkiego jest olbrzymia. W tym miejscu wspomnę jedynie najnowsze pozycje, w których czytelnik odnajdzie literaturę przedmiotu. Patrz: WÍPSZYCKA, BRAVO (2010), ss. 93–103; FREDRICKMEIER (2003), ss. 253–278.

²³⁴ I. Priene 108, 75.

²³⁵ LSAM 26, 90.

²³⁶ I. Ephesos 719.

²³⁷ IGRR 1543 = I. Erythrai 64.

²³⁸ SEG 47, 960.

²³⁹ ROSS TAYLOR (1927), ss. 162–169; ERSKINE (2002), ss. 163–179.

²⁴⁰ DAHMEN (2007), s. 30.

²⁴¹ STRAUB (1963), s. 127.

²⁴² ROSS TAYLOR (1927), s. 165.

²⁴³ HEROD. V 7, 2–3.

Badacze proponowali kilka możliwych źródeł inspiracji dla opowieści autora *Historia Augusta*. Po pierwsze zwraca się uwagę na biografię Augusta autorstwa Swetoniusza²⁴⁴. Zawarty w niej opis poczęcia przyszłego władcy może się kojarzyć z okolicznościami narodzin Aleksandra Sewera przedstawionymi przez biografistę (świątynia). Swetoniusz opowiada, jak pewna kobieta o imieniu Atia, przyszedłszy o północy na uroczystości ku czci Apollina, zdrzemnęła się w świątyni. Gdy reszta kobiet wróciła do swych domów, podpełznął do niej wąż. Po przebudzeniu Atia musiała się obmyć jak po nocy spędzonej z mężczyzną. August urodził się 9 miesięcy później i dlatego uważano go za syna Apollina, który przybrał owej nocy postać węża²⁴⁵. Ponadto badacze przypominają inne opowieści o poczęciu ważnych postaci przez węże. Pierwszą z nich był, oczywiście, sam Aleksander Wielki: mogłoby to wskazywać na dodatkowe powody, dla których autor *Historia Augusta* miałby nawiązać do opowieści ze Swetoniusza (*cognomen* cesarza). Po Aleksandrze inne osoby wzorowały się na jego legendzie i tworzyły podobne na swój temat, tak jak było to w przypadku Scypiona²⁴⁶. Zwróćmy jednak uwagę, że opowieść o narodzinach Aleksandra Sewera jest inna niż ta o poczęciu Augusta czy Aleksandra Wielkiego. W *Historia Augusta* wspomina się narodziny władcy, a nie jego poczęcie. Nie sugeruje się boskiego pochodzenia władcy i w narracji nie pojawia się wąż. Uważam, że w tej opowieści jest rzecz ciekawsza niż rzekome powody, dla których cesarz nosił *cognomen* Aleksander. Otóż według biografisty przyszły władca urodził się w świątyni. A przecież poród czynił kobietę nieczystą (a także pomagające jej osoby) i rodząca, która powinna była się po nim poddać oczyszczeniu, nie mogła przebywać w świętym przybytku²⁴⁷. Widać tu olbrzymią różnicę między narracją u Swetoniusza a w *Historia Augusta*. O ile w opowieści tego drugiego doszło do złamania czystości rytualnej, o tyle u tego pierwszego nie jest to oczywiste. Wprawdzie Atia po nocy spędzonej w świątyni zachowuje się tak, jakby poprzedniej nocy uprawiała seks, również uznawany za nieczysty, lecz Swetoniusz nie wspomina wprost o fizycznym zbliżeniu między nią a wężem. Tej dwuznaczności co do złamania zasad czystości rytualnej nie ma w biografii Aleksandra Sewera. A przecież autor *Historia Augusta* mógł przypisać matce

²⁴⁴ STRAUB (1963), s. 128; BETRAND-DAGENBACH (1990), ss. 76–87.

²⁴⁵ SUET. *Aug.* 94.

²⁴⁶ LIV. XXVI 19.

²⁴⁷ BURKERT (1985), s. 78; BENDLIN (2007), s. 182.

Aleksandra Sewera jedynie wystąpienie skurczy porodowych w temenosie Aleksandra Wielkiego, a sam poród – przenieść poza teren świątyni, tak aby nie doszło do zmayı rytualnej. W tym miejscu powstaje pytanie o przyczyny, dla których autor *Historia Augusta* nie zadbał, aby stworzona przez niego narracja nie opowiadała o świętokradztwie. Być może uznał, że dzięki takiej a nie innej fabule będzie ona bardziej dramatyczna i wymowna. Jest też możliwe, że nie zdawał sobie sprawy, że stoi ona w rażącej sprzeczności z pogańskimi zasadami religijnymi.

3.5. KONKLUZJE

Autor *Historia Augusta* wielokrotnie w biografjach władców wspomina o świątyniach. Najczęściej wzmianki te nie wnoszą zbyt dużo do poznania jego wiedzy i stosunku odnośnie do religii pogańskiej, gdyż pochodzą z pierwszej części pracy, w której wiernie kopiował Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Większość z tych fragmentów dotyczy budowy świątyni lub składania w nich darów. Przy czym dla panowania Antoninów wzmianki te są bardziej wyczerpujące niż dla czasów Sewerów. Powody tego nie są oczywiste. W dalszej części zbioru biografista wspomina o wybudowaniu lub odnowie kilkunastu przybytków, w większości jednak są to informacje nieweryfikowalne lub wyraźnie fikcyjne. Najprawdopodobniej więc autor *Historia Augusta* dodaje nowe fakty do biografii cesarzy i robi to nie po to, aby pokazać, jak powinien postępować władca, lecz dlatego, że takie dokonania pasowały do ich wizerunku i działalności. I tak w żywocie Aureliana przypisuje cesarzowi budowę świątyni Elagabala w Emesie i odnowę przybytku Sol w Palmirze. Cesarz znany był z czci dla tego boga, więc biografista uznał, że musiał on zlecić wykonanie takich prac.

Autor *Historia Augusta* wielokrotnie umiejscawia zgromadzenia senatu w III wieku w świątyniach. Detale tych opowieści są wyraźnie fikcyjne, co nakazuje nie mieć do nich zbyt dużego zaufania. Najprawdopodobniej biografista, dodając informacje o miejscu posiedzenia senatu, chciał uwiarygodnić swój przekaz przez podanie dodatkowych szczegółów. Można zaryzykować jeszcze inną hipotezę. Wzmianki o zbieraniu się senatu w świątyniach miały ukazać nierozzerwalny związek między religią pogańską a państwem rzymskim reprezentowanym przez rzymski senat. Jest to jednak tylko jedna z możliwych interpretacji. Zasadniczo z tych passusów niewiele wynika dla

poznania wiedzy i stosunku biografisty względem świątyń: są one jedynie rodzajem scenerii, którą autor uwiarygodnia swój przekaz.

Do ciekawych wniosków prowadzi analiza passusu z biografii Aleksandra Sewera. Tworząc opowieść o narodzinach przyszłego władcy, autor *Historia Augusta* wykazał się brakiem znajomości przepisów dotyczących czystości rytualnej. To kolejna poszlaka wskazująca na jego słabą znajomość podstawowych obrzędów religii pogańskiej. Sama w sobie nie jest ostatecznym dowodem na nieznaną kulturę pogańską przez biografistę, ale w połączeniu z innymi poszlakami stanowi znaczący argument za tezą o jego braku wiedzy na temat tradycyjnej rzymskiej religii.

ROZDZIAŁ 4

HISTORIA AUGUSTA

A RZYMSKIE KOLEGIA KAPŁAŃSKIE

4.1. WPROWADZENIE

W *Historia Augusta* kilkanaście razy wspomina się o działalności rzymskich kolegów kapłańskich. Niektóre z tych *passusów* są bardzo istotne dla poznania polityki religijnej cesarzy. Na przykład *Historia Augusta* jest być może jedynym świadectwem, które mówi o powołaniu przez Aureliana kolegium *pontifices dei Solis*¹. Co więcej, wzmianka ta wydaje się wiarygodna².

¹ *Aurel.* 35, 3. W rękopisach widnieje zepsuty tekst zawierający słowo *pontificibus* („templum Solis fundavit et *pontificibus* roboravit”). Joseph Justus Scaliger zaproponował w to miejsce poprawkę *porticibus*, a Theodor Mommsen *pontifices*. Oczywiście, poprawka Scaligera kompletnie zmienia sens całego zdania, zgodnie z nią Aurelianus wybudował portyki wokół świątyni Sol. Patrz: HOMO (1904), s. 187; PASCHOUD (1996), s. 172. Dziś obie propozycje (*porticibus* i *pontifices*) mają swoich zwolenników. Stąd w wydaniu żywotu Aureliana w *Belles Lettres* François Paschoud przyjmuje lekcję *pontifices* (PASCHOUD (1996), s. 46), podczas gdy André Chastagnol za Ernestem Hohlem *porticibus* (patrz: CHASTAGNOL (1994), s. 1006).

² Pierwsze epigraficzne poświadczenia tego urzędu pochodzą z czasów Probusa. Najwcześniejszym znanym *pontifex dei Solis* jest Virius Lupus (*cos.* 278, *PVR* 280). Mimo to badacze na ogół wierzą w prawdziwość wzmianki w *Historia Augusta* i twórcę kolegium kapłańskiego widzą w Aurelianie (a nie w Probusie, równie gorliwym wyznawcy Sol). Patrz: HALSBERGHE (1972), ss. 144–148; WATSON (1999), ss. 191–193; VAN HAEPE-REN (2002), s. 84. Niestety, współczesna wiedza o kolegium pontyfików Sol jest mniej niż skromna. Oprócz wspomnianego *passusu* z *Historia Augusta* wszelkie zachowane wiadomości o istnieniu i funkcjonowaniu tego kolegium pochodzą z III–IV-wiecznych inskrypcji honoryfikacyjnych. Kompetencje tych kapłanów pozostają dla badaczy zagadką.

Tabela 1. Wykaz wzmianek o *amplissima collegia* w biografiach opartych na Mariusie Maximusie (lub Ignotusie) i w pozostałych żywotach

Biografie	Liczba passusów dotyczących ponryfików	Liczba passusów dotyczących kwindecemwirów i ksiąg sybillińskich	Liczba passusów dotyczących augurów	Razem (pasusy, w których wymienione są więcej niż jedno kolegia, liczone są jedynie raz)
Biografie oparte na Mariusie Maximusie (lub Ignotusie)	2 (<i>Com.</i> 20, 3; <i>Hel.</i> 6, 7)	1 (<i>Had.</i> 2, 8)	2 (<i>Did. Iul.</i> 6, 5–6; <i>Sev.</i> 10, 7)	5
Pozostałe biografie	7 (<i>Alex. Sev.</i> 22, 5; <i>Alex. Sev.</i> 49, 2; <i>Tyr. Trig.</i> 14, 5; <i>Aurel.</i> 19, 1; <i>Aurel.</i> 20, 6; <i>Aurel.</i> 31, 9; <i>Tac.</i> 1, 1)	5 (<i>Gord.</i> 26, 2; <i>Alex. Sev.</i> 49, 2; <i>Gal.</i> 5, 2–6; <i>Aurel.</i> 18, 4–20, 8; <i>Tac.</i> 16, 6)	2 (<i>Cl. Alb.</i> 9, 1* <i>Alex. Sev.</i> 49, 2)	12
Wszystkie biografie	9	6	4	17

* Ta wzmianka jest bardzo podobna do passusu zawartego w żywocie Septymianusa Sewera (*Sev.* 10, 7). Autor *Historia Augusta* powołuje się w niej na Mariusa Maximusa. Pomędzy obydwojoma passusami występują jednak interesujące różnice, o czym będę pisał dalej (patrz: rozdz. 4.4).

Nie o wszystkich z tych passusów można jednak to samo powiedzieć. Wiele z nich jest dosyć dziwnych i świadczy o braku wiedzy biografisty o kompetencjach rzymskich kapłanów. Niewielka liczba wzmianek o *amplissima collegia* (*pontifices, augures, quindecimviri sacris faciundis i septemviri epulonum*) nie pozwala na statystyczną analizę tych passusów, ale można bez trudu zauważyć, że większość z nich pochodzi z biografii późniejszych cesarzy lub drugorzędnych władców. Jedynie dwa passusy dotyczące kolegów kapłańskich znajdują się w głównych żywotach Antoninów, a kolejne dwa – w biografii Didiusza Juliana i Septymiusza Sewera. To nierównomierne rozmieszczenie wzmianek ilustruje tabela 1 (patrz: s. 118).

Mniejsza liczba nawiązań do rzymskich kolegów kapłańskich we wcześniejszych biografiiach, opartych na dobrym źródle i bardziej wiarygodnych niż późniejsze, świadczy o tym, że autor *Historia Augusta* miał mniejszą swobodę narracji. Natomiast gdy nie krępowaly go źródła, częściej odwoływał się do kolegów kapłańskich i dopuszczał większych dowolności. Różnicę w liczbie nawiązań do *amplissima collegia* w żywotach wiarygodnych i pozostałych biografiiach można zasadniczo wytłumaczyć na dwa sposoby. Po pierwsze, gdy brakło autorowi realnej wiedzy o przeszłości, to być może pozwalał sobie na opisywanie kultu religijnego częściej niż w biografiiach władców z II wieku, gdyż chciał w ten sposób wzbogacić swój przekaz. W takim wypadku wzmianki te pokazywałyby rys jego mentalności i świadczyły o znaczeniu, jakie miały dla niego rzymskie kolegia kapłańskie. Po drugie, odmienności te mogą być banalnym rezultatem różnic w informowaniu o religii przez źródła, z których autor *Historia Augusta* korzystał. Być może mniejsza liczba passusów poświęconych kolegom kapłańskim we wcześniejszych biografiiach odzwierciedla brak zainteresowania nimi przez główne, a zarazem niezachowane źródło dla żywotów Antoninów i Sewerów (Marius Maximus albo Ignotus). Oba wytłumaczenia nie wykluczają się.

Nie widać większego związku między liczbą wzmiankowanych passusów a wskazanym w rękopisach *Historia Augusta* rzekomym autorstwem poszczególnych biografii. Pokazuje to tabela 2 (patrz: s. 120).

Najwięcej wzmianek o *amplissima collegia* jest w żywotach przypisanych Flawiusowi Vopiscusowi oraz Aeliusowi Lampridiusowi. Nie oznacza to, że ci „autorzy” byli bardziej zainteresowani kolegiami kapłańskimi niż pozostali, pod imionami tych wszystkich historyków ukrywał się bowiem jeden, prawdziwy autor. Większość wzmianek o *amplissima collegia* pochodzi zaledwie z dwóch, choć najdłuższych biografii: Aleksandra Sewera i Aureliana.

Tabela 2. Liczba wzmianek o *amplissima collegia* a wskazane w rękopisach rzekome autorstwo poszczególnych biografii

Wymieniony w rękopisach <i>Historia Augusta</i> autor	Liczba passusów dotyczących pontyfików	Liczba passusów dotyczących kwindecemwirów i ksiąg sybillińskich	Liczba passusów dotyczących augurów	Razem (pasusy, w których wymienione są więcej niż jedno kolegia, liczone są jedynie raz)
Aelius Spartianus	–	1 (<i>Hadr.</i> 2, 8)	2 (<i>Did. Iul.</i> 6, 5–6; <i>Sev.</i> 10, 7)	3
Iulius Capitolinus	–	1 (<i>Gord.</i> 26, 2)	1 (<i>Cl. Alb.</i> 9, 1)	2
Vulcacius Gallicanus	–	–	–	0
Aelius Lampridius	4 (<i>Com.</i> 20, 3; <i>Hel.</i> 6, 7; <i>Alex. Sev.</i> 22, 5; <i>Alex. Sev.</i> 49, 2)	1 (<i>Alex. Sev.</i> 49, 2)	1 (<i>Alex. Sev.</i> 49, 2)	4
Trebellius Pollio	1 (<i>Tyr. Trig.</i> 14, 5)	1 (<i>Gal.</i> 5, 2–6)	–	2
Flavius Vopiscus	4 (<i>Aurel.</i> 19, 1; <i>Aurel.</i> 20, 6; <i>Aurel.</i> 31, 9; <i>Tac.</i> 1, 1)	2 (<i>Aurel.</i> 18, 4–20, 8; <i>Tac.</i> 16, 6)	–	4
Wszyscy autorzy	9	6	4	15

Jeśli się ich nie uwzględni, to u wszystkich „autorów” wzmianek o kolegiach kapłańskich będzie prawie tyle samo. Wniosek ten niezbyt zaskakuje, gdyż w rzeczywistości – jak już wspomniałem – autor *Historia Augusta* był jeden. Duża część nawiązań do *amplissima collegia* jest dosyć wątpliwa historycznie. Przedstawione przez autora narracje bardzo często nie opierały się na realnych wydarzeniach i były dowolnie przez niego snute. Dzięki temu można nie tylko sprawdzić, jaki był stosunek biografisty do rzymskiej religii, lecz także – jaką posiadał on o niej wiedzę, co rzutuje na dyskusję dotyczącą czasu powstania i autorstwa *Historia Augusta*.

4.2. PONTYFIKOWIE (*PONTIFICES*)

W *Historia Augusta* odnajdujemy dziewięć wzmianek dotyczących najważniejszego rzymskiego kolegium kapłańskiego, czyli pontyfików (*pontifices*). Aż osiem z tych passusów pochodzi z dwóch biografii: Aureliana i Aleksandra Sewera. Część z nich nie pozwala spekulować na temat wiedzy biografisty o religii czy konkretnie o *amplissima collegia*. Tak na przykład w biografii uzurpatora Quietusa przytacza się opowieść o tym, jak to Cornelius Macer, wydając ucztę w świątyni Herkulesa, podał pontyfikowi paterę z elektronu, na której wyrzeźbiona była postać oraz czyny Aleksandra Wielkiego³. Historia ta w całości jest produktem inwencji autora *Historia Augusta*⁴. Zapewne miała ukryć jego brak wiedzy o uzurpatorze. Nie niesie żadnych istotnych dla celów niniejszej pracy treści, gdyż ogranicza się do wzmianki o udziale pontyfika w uczcie.

Tylko jedna z tych opowieści pochodzi z żywotów, w których biografista korzystał z dobrego źródła – Mariusa Maximusa albo Ignotusa. W biografii Kommodusa przytacza on wypowiedź pontyfika Cingiusa Severusa dotyczącą pogrzebu władcy, który odbył się wbrew woli senatorów. Kapłan na posiedzeniu senatu miał stwierdzić w imieniu swoim oraz innych członków kolegium, że

³ *Tyr. Trig.* 14, 5.

⁴ O postaci Corneliusa Macera nic nie wiadomo. Także nie wiadomo, o której świątyni Herkulesa jest mowa, gdyż w Rzymie było ich wiele. W okresie republikańskim w ramach uroczystości tryumfalnych wydano uroczysty bankiet w świątyni Herkulesa Zwycięzcy (*Hercules Victor*) na Forum Boarium. W *Historia Augusta* nie mogło jednak chodzić o to wydarzenie. Co więcej, anachroniczne jest naczynie z elektronu. Patrz: PASCHOUD (2011), ss. 118–119. O rozważaniach na temat traktowania wizerunku Aleksandra Sewera jako amuletu patrz: STRAUB (1963), s. 60.

cesarz niesłusznie został pochowany, jego posągi należy obalić, a samego władcę poddać *damnatio memoriae*⁵. Skazanie Kommodusa na karę zapomnienia potwierdzone jest przez innych historyków antycznych⁶ oraz kilka inskrypcji, w których imię cesarza zostało wymazane⁷, podobnie postać Cingiusa Severusa potwierdzona jest epigraficznie⁸. I choć nie wiadomo, czy pontyfik i były konsul Cingius Severus rzeczywiście wypowiedział się w senacie po zamordowaniu Kommodusa, to nie można wykluczyć, że tę informację autor *Historia Augusta* odnalazł w swoich źródłach. Co prawda Herodian w narracji o posiedzeniu senatu po zabójstwie cesarza, podczas którego zatwierdzono wybór Pertinaksa, nie wspomina o wypowiedziach na temat sposobu zatarcia pamięci o znenawidzonym władcy, ale istnienie takiej dysputy sugerują Kasjusz Dion i Aureliusz Wiktor⁹. Wydaje się, że opisując mord na Kommodusie i późniejsze posiedzenie senatu, autor *Historia Augusta* jest wręcz bardziej wiarygodny niż Herodian¹⁰. To może wskazywać na pochodzenie tej opowieści z dzieła Mariusa Maximusa (lub Ignotusa). Jej wiarygodność stawia jednak pod znakiem zapytania fakt, że w passusie poprzedzającym wypowiedź Cingiusa Severusa autor *Historia Augusta* przytacza uchwałę senatu (o pozbawieniu Kommodusa pochówku), co jest zupełnie wyjątkowe dla żywotów opartych na dobrym źródle. Jednym z ich znaków rozpoznawczych jest bowiem brak cytowania dokumentów, które zasadniczo są inwencją biografisty. Co prawda biografista zaznaczył, że ów wyciąg z protokołu senatu zaczerpnął z Mariusa Maximusa, ale i inne dokumenty próbuje on uwiarygodnić przez dodanie informacji o ich pochodzeniu. W tym wypadku trudno więc powiedzieć, czy autor *Historia Augusta* przepisał swoje źródło, czy tę opowieść wymyślił.

Nawet jeśli wyciąg z uchwały senatu i wypowiedź kapłana są fikcyjne (mowy w dziełach antycznych z natury są podejrzane), to fakt, że Cingius Severus, zabierając głos w sprawie pochówku Kommodusa, podkreślił swą funkcję pontyfika i powołał się na zdanie całego kolegium, ma związek z niezwykłością sytuacji: losem zwłok cesarza i z oceną władcy przedstawioną w *Historia Augusta*. Bezczeszczenie zwłok, w tym pozbawianie ich

⁵ *Com.* 20, 3.

⁶ AUR. VICT. *Caes.* 17, 10.

⁷ VARNER (2004), s. 137.

⁸ PFAUM (1972), ss. 235–237.

⁹ CASS. DIO LXXII 22, 4; AUR. VICT. *Caes.* 17, 10.

¹⁰ BARNES (1978), s. 86.

pochówku, było zawsze w Rzymie uważane za świętokradztwo i przejaw barbarzyństwa. Cynceron, opisując, jak Sulla rozkazał rozrzucić prochy Mariusza, zarzucił mu uleganie nadmiernej zawiści i brak rozsądku¹¹. Sam Sulla, ze strachu przed podzieleniem losu swego dawnego wroga, miał kazać, aby jego własne zwłoki poddano kremacji, a nie inhumacji¹². Iulius Paulus, jeden z najznakomitszych prawników rzymskich, uważał, że za usunięcie zwłok lub wyrzucenie szczątków z grobu powinno się wręcz karać śmiercią¹³. Za surowymi karami w wypadku takiego przestępstwa wypowiadali się też inni juryści: Macer¹⁴, Ulpian¹⁵, Celsus¹⁶. Tak więc wniosek senatu o pozbawienie Kommodusa pogrzebu, jak i sama wypowiedź pontyfika potępiającego pochówek władcy byłyby więc czymś wyjątkowym. Przed 193 rokiem, a więc datą owych wydarzeń, praktycznie żaden z rzymskich cesarzy nie został tak potraktowany¹⁷. Jedynie ciało zamordowanego Witeliusza wrzucono do Tybru¹⁸. Odbyło się to jednak w zupełnie wyjątkowej sytuacji: Rzym został opanowany przez armię naddunajską, Antonius Primus i Domicjan nie panowali nad sytuacją, a przedtem z winy oddziałów Witeliusza doszło w Rzymie do pożaru, w którym spłonął Kapitol.

Niezależnie też, czy wzmianka o wystąpieniu Cingiusa Severusa jest prawdziwa, czy fikcyjna, nie ulega wątpliwości, że autor *Historia Augusta* wykazał się tu znajomością funkcji pełnionych przez kolegium pontyfików. Według Cyncerona do kompetencji tych kapłanów należało m.in. orzekanie w sprawie pochówków (*de sepulchris*)¹⁹. To pontyfikowie decydowali, jakie należy składać ofiary, od jakiego momentu miejsce pochówku staje się grobowcem,

¹¹ CIC. *Leg.* II 56.

¹² CIC. *Leg.* II 57.

¹³ *Dig.* XLVII 12, 11.

¹⁴ *Dig.* XLVII 12, 9.

¹⁵ *Dig.* XLVII 12, 1.

¹⁶ *Dig.* XLVII 12, 2.

¹⁷ O pochówkach zamordowanych cesarzy, których następcy byli im wrodzy, dowiadujemy się ze Swetoniusza. I tak zwłoki Kaliguli zawleczono po kryjomu do ogrodów Lamii, gdzie spalono je na stosie i przykryto cienką warstwą darni; po powrocie siostr cesarza z wygnania jego prochy zostały pogrzebane (SUET. *Cal.* 59). Podobnie nie zbezczeszczono i nie pozbawiono pochówku ciała Nerona (SUET. *Ner.* 49), Othona (SUET. *Oth.* 11) czy Domicjana (SUET. *Dom.* 17). Zwłoki Galby zostały zbezczeszczone, ale pogrzebano je w jego prywatnych ogrodach (SUET. *Gal.* 20).

¹⁸ SUET. *Vit.* 18, 1; CASS. DIO LXV 22, 1; AUR. VICT. *Caes.* 8, 6.

¹⁹ CIC. *Leg.* II 47–57.

jak długo powinna trwać żałoba²⁰. Ich decyzje dotyczyły także ekshumacji i przenoszenia ciał²¹. Tak więc Cingius Severus przywołuje pełnioną przez siebie funkcję pontyfika, aby nadać swym słowom większy autorytet. W tym miejscu nie doszukiwałbym się aluzyjnej krytyki chrześcijaństwa ze strony pogan. Co prawda w końcu IV wieku rozkwitł kult relikwii, który spotykał się z krytyką pogan, postrzegających go jako profanację, gdyż ekshumowano i dzielono zwłoki osób uznawanych za świętych²². Chrześcijanie dzielili jednak i przenosili szczątki świętych dla uczczenia ich świętości, w przypadku pochówku Kommodusa nie da się tego powiedzieć: według autora *Historia Augusta* zbezczeszczenie zwłok cesarza miałyby być karą za złe panowanie (a Kommodus w jego opinii nie dość, że był złym władcą, to i człowiekiem).

W biografii Aleksandra Sewera znajduje się wzmianka dotycząca wyboru nowych członków rzymskich kolegiów kapłańskich. Według autora *Historia Augusta* cesarz miał mianować kandydatów na pontyfików, augurów i kwindecemwirów, po czym nominacje zatwierdził senat²³. Wzmianka jest dosyć dziwna. Nie informuje, jakimi kryteriami kierował się cesarz, wybierając przyszłych kapłanów do czterech wielkich kolegiów. Co prawda, wspomniany jest przy tej okazji senat, ale odgrywa on w tej narracji drugorzędną rolę. Na pierwszy plan wysuwa się działanie władcy. Można odnieść wrażenie, że autor *Historia Augusta* wychwala cesarza za samo mianowanie kandydatów na kapłanów. Tymczasem już w 29 roku p.n.e. senat uchwalił przekazanie Augustowi prawa do wskazywania kandydatów do kolegiów kapłańskich²⁴, zaś w 14 roku Tyberiusz przeniósł elekcje urzędników (*magistratus*) ze zgromadzeń ludowych (*comitia*) do Kurii (*curia*). Od tego momentu członkowie *amplissima collegia* byli wybierani przez senat, przy czym cesarz wskazywał, kto jest jego faworytem²⁵. Autor *Historia Augusta* odtworzył więc procedurę wyboru kapłanów zgodnie ze zwyczajem z czasów cesarstwa. Z całą pewnością kierował się nią i Aleksander Sewer, podobnie jak jego poprzednicy i następcy. Skoro procedura ta stanowiła normę życia politycznego, to po co biografista ją podkreślił? Istnieje kilka możliwości odpowiedzi na to pytanie i zarazem odczytania tekstu. Pierwsza z nich

²⁰ CIC. *Leg.* II 55–57.

²¹ VAN HAEPEREN (2002), ss. 318–331.

²² IUL. *Ep.* 438C; IUL. *Mis.* 37A; 361A; AMM. MARC. XXII 11, 10; EUNAP. *V. soph.* 11, 8–10. Patrz: WIŚNIEWSKI (2011b), ss. 25–27.

²³ *Alex. Sev.* 49, 2.

²⁴ CASS. DIO LI 20, 3.

²⁵ VAN HAEPEREN (2002), s. 125.

wskazywałaby na brak wiedzy autora *Historia Augusta* o sposobach nominacji na funkcje kapłańskie. Gdy znalazł on w swoich źródłach narrację dotyczącą sposobu powoływania kapłanów wchodzących w skład czterech wielkich kolegiów, uznał ją za interesującą i przytoczył. W takim wypadku musiałby być całkowitym ignorantem w kwestii procedur politycznych w senacie. Ta hipoteza wydaje się jednak mało prawdopodobna przede wszystkim dlatego, że wzmianka ta jest zapewne fikcyjna. Ma ona bardzo ogólny charakter i pochodzi z biografii, która nie zasługuje na większe zaufanie. Jeśli więc założyć, że tę wzmiankę wymyślił sam biografista, można wskazać na drugą hipotezę dotyczącą jej umieszczenia. Otóż autor *Historia Augusta* przedstawił Aleksandra Sewera jako idealnego władcę. Informując czytelnika o respektowaniu przez niego procedur dotyczących mianowania pontyfików, augurów, kwindecemwirów i epulonów, mógł chcieć pokazać, jak powinien postępować dobry cesarz. W rzeczywistości jednak stanowiska kapłanów były funkcjami politycznymi i kandydatów na nie mianowali zarówno dobrzy, jak i źli władcy, ci, co współpracowali z senatem, i ci, co jego woli czy praw nie respektowali. Zasadniczo więc podkreślanie faktu uzupełnienia przez władcę w III wieku kolegiów kapłańskich nie miało żadnego sensu. Taki sens można tu dostrzec tylko przy założeniu, że ów *passus* ukazuje stanowisko pogańskich senatorów w IV lub na początku V wieku i to, jak ta grupa wyobrażała sobie rolę władcy: oznaką bycia dobrym cesarzem było dla niej respektowanie przywilejów *amplissima collegia* i współpraca z senatem²⁶.

Takie odczytanie tego *passusu* jest jednak dosyć powierzchowne. Myślę, że można tu odnaleźć głębsze treści niż tylko wzór respektowania praw kapłanów i senatu. Otóż przejście cesarzy na chrześcijaństwo początkowo nie wpłynęło na istnienie *amplissima collegia*. W pierwszej połowie IV wieku nie widać dużej zmiany w liczebności tych kolegiów w porównaniu z wcześniejszym okresem. Epigraficznie poświadczone są imiona wielu członków *amplissima collegia*. Jedyną zmianą, jaka wówczas nastąpiła, była kumulacja wszystkich funkcji kapłańskich w rękach kilku osób, co wcześniej było zjawiskiem wyjątkowym²⁷. Za panowania pierwszych chrześcijańskich władców nadal najważniejsze kolegia kapłańskie były w Rzymie uzupełniane. Do radykalnej zmiany doszło w końcu

²⁶ VAN HAEPEREN (2002), s. 265.

²⁷ Pierwszym znanym członkiem więcej niż jednego dużego kolegium, niebędącym przy tym cesarzem, był Publius Cluvius Maximus Paullinus (*cos.* 143). Przed panowaniem Aureliana znamy jeszcze dwóch kolejnych rzymskich polityków, którzy dostąpili tego zaszczytu: Gaius Fulvius Plautianus (*cos.* 203) i Octavius Appius Suetrius Sabinus (*cos.* 214, 240).

IV wieku²⁸ i praktycznie nic nie wiadomo o istnieniu pontyfików, augurów czy kwindecemwirów już na początku kolejnego stulecia. Wszyscy znani ostatni członkowie *amplissima collegia* byli aktywni w końcu lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych IV wieku (Quintus Aurelius Symmachus, Virius Nicomachus Flavianus, Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius²⁹, Caius Clodius Flavianus³⁰, Lucius Ragonius Venustus³¹). Z działających na początku V wieku kapłanów można wymienić jedynie *pontifex Vestae* Publiusa Caecioniusa Caecinę Albinusa oraz członka nieznanego kolegium Flaviusa Macrobiusa Longinianusa³². Nic nie wiadomo, aby pogańscy senatorzy aktywni na początku V wieku (tacy jak Nicomachus Flavianus Młodszy) piastowali godności kapłańskie³³. Żadne źródła nie informują jednak o likwidacji *amplissima collegia*. Najprawdopodobniej chrześcijańscy cesarze (Gracjan, Teodozjusz I) nie uzupełniali kolegiów po śmierci ich członków i gdy umarli ostatni kapłani, to na początku V wieku kolegia te

²⁸ CAMERON (2011), ss. 164–165.

²⁹ Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius był *vicarius Africae* w 381 roku i *septemvir epulonum* oraz *pontifex maior* (CIL VI 31940; AE 1953, 238, CIL VI 1675 i CIL VI 31902).

³⁰ C. Clodius Flavianus był *pontifex maior*, *quindecimvir sacris faciundis*, *septemvir epulonum*, *pontifex dei Solis* oraz otrzymał *taurobolium* w 383 roku (CIL VI 501 = ILS 4149). Patrz: PLRE, t. 1, Flavianus 7, s. 344.

³¹ Lucius Ragonius Venustus był *augur* i *pontifex Vestae*, otrzymał *taurobolium* w 390 roku (CIL VI 503 = ILS 4151). Patrz: PLRE, t. 1, Venustus 3, s. 948.

³² RÜPKE (2005), ss. 546–547.

³³ CAMERON (2011), s. 167. To, że pogańscy senatorzy na początku V wieku nie sprawowali funkcji kapłańskich, nie budzi zdziwienia. Teodozjusz I po zwycięstwie w bitwie pod Frygidus zasugerował rzymskiej pogańskiej elicie nawrócenie się na chrześcijaństwo, co spowodowało masową falę konwersji (AUG. *Civ.* V 26; PRUD. *C. Symm.* I 506–607). Jednym z konwertytów był Nicomachus Flavianus Młodszy (AUG. *Civ.* V 26). Wcześniej arystokrata, podobnie jak jego ojciec, popierał uzurpatora Eugeniusza i piastował funkcję prefekta miasta. W wyniku starań Symmachusa (SYMM. *Ep.* IV 2, 5; V 5, 6; VI 10, 30, 36, 52, 56, 59, 63) i Stylichona (SYMM. *Ep.* IV 6; VI 10, 36) Teodozjusz I przebaczył mu i zaprosił na inaugurację konsulatu Flaviusa Malliusa Theodorusa (SYMM. *Ep.* V 6; VI 10, 30, 35, 36; IX 47). Wówczas Nicomachus Flavianus Młodszy powrócił do Rzymu jako prefekt miasta (SYMM. *Ep.* 4, 4; 7, 93, 96, 104; 8, 29). Arystokrata nie tylko został zrehabilitowany, lecz także – już po śmierci Teodozjusza I – ponownie objął najbardziej prestiżowe urzędy. Był on prefektem miasta w latach 399–400 (SYMM. *Ep.* VII 104; C. Th. XIV 10, 3; XIII 5, 29; III 31, 1; XI 30, 61; XV 2, 9; AE 1934, 147), a następnie – 402–412 (długość sprawowania przez niego trzeciej prefektury nie jest znana). Po jego nawróceniu na chrześcijaństwo (oczywiście taktycznym), niezależnie od osobistych sympatii religijnych, sprawowanie przez niego funkcji kapłańskich było wykluczone.

wygasły³⁴. Niestety z powodu milczenia źródeł nie wiadomo, z inicjatywy którego cesarza po cichu odeszli w niebyt *pontifices*, *augures*, *quindecimviri sacris faciundis* i *septemviri epulonum*. Można się jedynie domyślać, że skoro autor *Historia Augusta* podkreśla fakt mianowania przez idealnego cesarza kandydatów na członków *amplissima collegia*, to być może krytykuje on zarazem tych władców, którzy tego nie czynili. W takim wypadku byłaby to aluzja do Gracjana lub Teodozjusza I i ich następców, którzy wdrożyli likwidację kolegów kapłańskich przez zaprzestanie uzupełniania ich szeregów.

Na podstawie trzech kolejnych wzmianek można skonfrontować wiedzę autora *Historia Augusta* z wiedzą historyczną o kompetencjach pontyfików. W passusie pochodzącym z biografii Tacyta autor *Historia Augusta* opowiada o sporządzaniu przez pontyfików zapisków historycznych w czasach Romulusa³⁵. Zapewne jest to aluzja do *Annales Maximi*³⁶, o których wspomina m.in. Katon Starszy³⁷, Polibiusz³⁸, Cynceron³⁹, Serwiusz⁴⁰ czy Makrobiusz⁴¹. Według Cyncerona *Annales Maximi* były sporządzane od początku rzymskiej historii (*ab initio rerum Romanarum*)⁴², co zresztą nie jest sprzeczne z narracją w żywocie Tacyta. Między uwagą w *Historia Augusta* a resztą wzmianek o *Annales Maximi* jest jednak dosyć istotna różnica. Według tych drugich świadectw zapiski sporządzał najwyższy kapłan (*pontifex maximus*), a nie wszyscy pontyfikowie, jak to by wynikało z biografii Tacyta. Albo więc autor *Historia Augusta* wykazał się brakiem skrupulatności w tworzeniu paroli między wydarzeniami po śmierci Romulusa a tymi po śmierci Aureliana, albo jego wiedza o obowiązkach najwyższego kapłana i pontyfików w okresie republiki była dosyć wątpliwa. Oczywiście, w czasach, w których żył autor *Historia Augusta* od kilku stuleci *pontifex maximus* nie sporządzał *Annales Maximi*. Nie zmienia to jednak faktu, że dla osoby interesującej się kultami

³⁴ CAMERON (2011), s. 167.

³⁵ Tac. 1, 1.

³⁶ CHASTAGNOL (1994), s. 1036. Paschoud widzi w tym passusie raczej nawiązanie do opowieści Liwiusza o *interregnum* po śmierci Romulusa (LIV. I 17). Patrz: PASCHOUD (1996), ss. 252–253. Jedno nie wyklucza drugiego.

³⁷ GELL. II 28, 6.

³⁸ DION. HAL. Ant. I 74.

³⁹ CIC. Orat. II 52.

⁴⁰ SERV. Aen. I 373.

⁴¹ MACR. Sat. III 2.17.

⁴² CIC. Orat. II 52.

religijnymi odnalezienie informacji o realnych kompetencjach najwyższego kapłana i różnicach między jego uprawnieniami a uprawnieniami pozostałych członków kolegium było dosyć proste. Powyższy błąd autora *Historia Augusta* pokazuje płytkość jego wiedzy o kompetencjach najważniejszego rzymskiego kolegium religijnego.

W biografii Heliogabala autor *Historia Augusta* opowiada o skandalu, jakim było wtargnięcie władcy do świątyni Westy i jego związek z westalką. Według biografisty do przybytku bogini mogły wchodzić jedynie westalki i pontyfikowie⁴³. Pierwszy błąd zawarty w tym passusie jest oczywisty. Heliogabal był najwyższym kapłanem, a więc należał do kolegium pontyfików. Nie jest jasne, dlaczego autor *Historia Augusta* popełnił ten błąd. Część badaczy widzi w tej pomyłce skutek zrzeczenia się przez cesarzy chrześcijańskich (od czasów Gracjana) tytułu najwyższego kapłana. Uważają, że fakt ten spowodował zatarcie się w świadomości ogółu wiedzy o piastowaniu tej godności przez imperatorów⁴⁴. Tymczasem w III wieku każdy cesarz z definicji był najwyższym kapłanem. Osoba interesująca się historią (a taką był autor biografii cesarskich) powinna to wiedzieć⁴⁵. W tym miejscu należy zadać pytanie, ile czasu musiało minąć, aby w pamięci ludzi zatarła się wiedza o tym tytule władców. Z całą pewnością pamiętały o nim osoby, których dojrzałość przypadła na czasy, gdy Gracjan, zwalczający tradycyjną religię rzymską, zrezygnował z tego urzędu. To by wskazywało, że autor *Historia Augusta* nie mógł być dorosły w końcu lat siedemdziesiątych IV wieku i że najprawdopodobniej przyszedł na świat kilka lub kilkanaście lat wcześniej (oczywiście, mógł się urodzić jeszcze później). Dlatego więc jest mało prawdopodobne, aby *Historia Augusta* powstała w latach dziewięćdziesiątych IV wieku, gdyż upłynęło zbyt mało czasu, aby zatarł się w pamięci skandal związany z decyzją Gracjana.

Drugi z błędów autora *Historia Augusta* jest równie istotny. Otóż w rzeczywistości do świątyni Westy nie mieli wstępu wszyscy mężczyźni, także pontyfikowie⁴⁶. Świadczy o tym kilka wzmianek z okresu cesarstwa. W *Fasti*

⁴³ *Hel.* 6, 7.

⁴⁴ HARTKE (1951), s. 300; CHASTAGNOL (1964), s. 59.

⁴⁵ Tak się składa, że w jedynej zachowanej do naszych czasów historii napisanej przez poganina, a opowiadającej o końcu IV wieku, czyli w *Historia Nova* Zosimos, wspomina się o rezygnacji Gracjana (*ZOS. Hist.* IV 36, 1–5). Dla Zosimos (a raczej jego źródła) był to zdecydowanie istotniejszy fakt, niż na przykład zniszczenie świątyni Serapisa w Aleksandrii, o czym on milczy.

⁴⁶ OPTENDRENK (1969), s. 19; TURCAN (1993a), s. 172.

Owidiusza jest opowieść o pożarze świątyni Westy. Kiedy westalkom strach odebrał siłę do działania, Metellus skłonił je krzykiem do ratowania Palladionu. Według Owidiusza przeproszał, że wtargnął do świątyni, gdzie nie godzi się przebywać mężczyznom, i wyraził gotowość poniesienia kary, bo ważniejszy od życia był dla niego los Rzymu. Śmiałek nie został ukarany, gdyż taka była wola bogini. Do tego Metellus był pontyfikiem⁴⁷. W żywocie Marcusa Furiusa Camillus Plutarch wprost pisze o zakazie, który bronił mężczyznom przebywania w świątyni Westy⁴⁸. Jak widać, autor *Historia Augusta* nie miał pojęcia o tych przepisach religijnych, a jego komentarz do zachowania Heliogabala może świadczyć, że znał Owidiusza.

Z passusu z biografii Aureliana dowiadujemy się o trosce władcy o losy mieszkańców Palmyry po powtórny zdobyciu miasta przez rzymskie wojska. W liście do Cerroniusa Bassusa nie tylko miał on apelować o oszczędzenie tych, co przeżyli, lecz także nakazał przywrócić świątynię Słońca do stanu sprzed bitwy. Informował też o zamiarze napisania listu do senatu z prośbą o przesłanie pontyfika, który poświęciłby tę świątynię⁴⁹. Cała ta opowieść jest nieprawdziwa, gdyż pochodzi z fikcyjnego listu⁵⁰. Także adresat listu Aureliana Cerronius Bassus jest postacią nieznaną i zapewne nieprawdziwą⁵¹, budzi też nieufność wymienienie trzeciego legionu, nieznanego z innych źródeł⁵². Najprawdopodobniej opowieść ta miała ilustrować poglądy autora *Historia Augusta* dotyczące cech dobrego władcy: jedną z jego zalet miała być umiejętność powściągnięcia okrucieństwa i rekompensowania go wspaniałomyślnością⁵³. Ze względu na tematykę niniejszego rozdziału najciekawsza

⁴⁷ OV. *Fast.* VI 445–481. Wspomniany przez Owidiusza Metellus to Lucius Caecilius Metellus (*cos.* 251 i 247 rok p.n.e.). Był on *pontifex maximus* i jako taki nie pozwolił Aulusowi Postumiusowi Albinusowi (*cos.* 242 rok p.n.e.) wyruszyć na wojnę, gdyż ten był flaminem Marsa. Niestety, opis działalności Luciusa Caeciliusa Metellusa zawarty był w XIX księdze *Ab Urbe condita* Liwiusza, która zachowała się jedynie w formie periochy. Liwiusz także opowiadał o incydencie w świątyni Westy. Z periochy dowiadujemy się, że *pontifex maximus* podczas pożaru świątyni Westy uratował z ognia świętości (LIV. *Per.* XIX). Niestety streszczenie nie wspomina o kontrowersji, jaką wzbudziło wtargnięcie kapłana do świątyni (mimo zbrojnego celu, jaki mu przyswiecał). Skrótowość tekstu nie pozwala spekulować, czy Liwiusz podjął ten temat.

⁴⁸ PLUT. *Cam.* 20, 3, 5–7.

⁴⁹ *Aurel.* 31, 9.

⁵⁰ VAN HAEPEREN (2002), s. 397.

⁵¹ PASCHOUD (1996), s. 156.

⁵² PASCHOUD (1996), s. 157.

⁵³ PASCHOUD (1996), ss. 156–157.

jest jednak wzmianka o obowiązkach pontyfików, do których miało rzekomo należeć (ponowne) poświęcenie świątyni w Palmyrze. Jak widać, szacunkowi autora *Historia Augusta* wobec pontyfików nie towarzyszyła gruntowna wiedza o ich kompetencjach i popełniał on czasami proste, lecz wymowne błędy.

4.3. KWINDECEMWRIZY (*QUINDECIMVIRI SACRIS FACIUNDIS*) I KSIĘGI SYBILLIŃSKIE

W porównaniu do innych wielkich kolegiów kapłańskich w Rzymie strażnicy ksiąg sybillińskich nie wzbudzali większego zainteresowania u rzymskich autorów. Antyczni pisarze wspominają jedynie o 80 przypadkach konsultowania się z księgami sybillińskimi (dotyczy to także legendarnej części rzymskiej historii). Zdecydowana większość tych konsultacji przypadła na czasy republiki⁵⁴. Jedynie w kilku znanych nam przypadkach doszło do zasięgnięcia opinii ksiąg sybillińskich w okresie cesarstwa. Radzono się ich podczas wielkiej powodzi, która zaląła nisko położone dzielnice Rzymu za panowania Tyberiusza⁵⁵, podczas pożaru Rzymu, który miał miejsce za panowania Nerona w 64 roku⁵⁶, za rządów Klaudiusza II (w bliżej nieznanym nam okolicznościach)⁵⁷, podczas trzęsienia ziemi w 241 roku⁵⁸, za panowania Ga-

⁵⁴ GILLMEISTER (2009), ss. 180–192.

⁵⁵ TAC. *Ann.* I 76, 2.

⁵⁶ TAC. *Ann.* XV 44, 1–2.

⁵⁷ AUR. VICT. *Caes.* 34, 3; AUR. VICT. *Epit.* 34, 3. Nie wiadomo, co w tym przypadku było bezpośrednim powodem do zasięgnięcia rady ksiąg sybillińskich. Według Aureliusza Wiktora i epitomatora uzyskano odpowiedź, że dla osiągnięcia zwycięstwa nad Gotami pierwszy z najwyższego stanu powinien ofiarować swoje życie. Cesarz poświęcił więc swoje życie jak Decjuszowie, dzięki czemu barbarzyńcy zostali pokonani i to bez żadnych strat dla Rzymian (AUR. VICT. *Caes.* 34, 5). Opowieści o poświęceniu życia przez Klaudiusza II nie zna większość źródeł wychwalających władcę (Eutropiusz, Zosimos, *Historia Augusta*). Najprawdopodobniej znał ją Ammianus Marcellinus: krytykując Konstancjusza II, wspomina on władców, którzy nie otaczali się zbytkiem. Wśród nich wymienia cesarza, który ślubował wzorem Decjuszów oddać swoje życie w ofierze dla państwa (AMM. MARC. XVI 10, 3). W innym passusie Ammianus Marcellinus określa śmierć Klaudiusza II jako chwalebną, co mało pasuje do trywialnego zgonu w wyniku zarazy, o którym mówią inne źródła (AMM. MARC. XXXI 5, 17). W obu wzmiankach historyk nie czyni aluzji do konsultacji z księgami sybillińskimi, ale o niczym to nie świadczy, gdyż jego narracja tego nie wymagała.

⁵⁸ Gord. 26, 2.

liena⁵⁹, w czasie wojen z barbarzyńcami za rządów Aureliana⁶⁰, przed bitwą nad Mostem Mulwijskim⁶¹ oraz po trzęsieniu ziemi poprzedzonym śmiercią dostojników, a przed wyprawą na Persję Juliana⁶². Aż trzy z tych przypadków zostały odnotowane w *Historia Augusta*. Jak widać, autor zbioru przywiązywał do tego kolegium i do ksiąg sybillińskich większą wagę niż inni historycy piszący o czasach cesarstwa. Jest to zrozumiałe w kontekście rywalizacji między religiami w końcu IV wieku.

W *Historia Augusta* jest sześć passusów, które dotyczą ksiąg sybillińskich, i wszystkie są warte zbadania. Najdłuższy z nich pochodzi z biografii Aureliana i to on najbardziej przyciąga uwagę badaczy. Historyczność tej wzmianki wzbudza poważne wątpliwości. Wiąże się ona z najazdem Jutungów na Italię w 271 roku i opowiada m.in. o posiedzeniu senatu 11 stycznia po klęsce pod Placenią, na którym dyskutowano nad odwołaniem się do ksiąg sybillińskich⁶³. Następnie miano zbadać księgi i odprawić obrzędy przeblagalne podczas święta *Ambarvalia* w końcu maja⁶⁴. W tej narracji cytowane są mowy wygłoszone w senacie przez pretora miejskiego Fulviusa Sabinusa i senatora Ulpiusa Silanusa, wspomniane jest *senatus consultum*⁶⁵ oraz przytoczony list cesarza do senatorów⁶⁶. Tymczasem wszyscy badacze zgadzają się co do fikcyjności dokumentów w *Historia Augusta*⁶⁷, stąd dokumenty

⁵⁹ *Gal.* 5, 2–5.

⁶⁰ *Aurel.* 18, 4 – 20, 8.

⁶¹ LACT. *Mort. pers.* 44, 8. Oczywiście konsultacji miał dokonać Maksencjusz.

⁶² AMM. MARC. XXIII 1, 7.

⁶³ *Aurel.* 19, 1.

⁶⁴ O święcie patrz: G. Wissowa, *Ambarvalia*, RE, t. 1, Stuttgart 1894, col. 1796.

⁶⁵ W *Historia Augusta senatus consultum* wspomniane są 11 razy. Oprócz zwrócenia się do ksiąg sybillińskich za panowania Aureliana (*Aurel.* 19, 1) dotyczą one takich wydarzeń, jak: proklamacja Aleksandra Sewera (*Alex. Sev.* 6, 2); przyznanie temu cesarzowi tytułu Parthicus (*Alex. Sev.* 56, 2); obwołanie władcą Gordiana III (*Max.* 16, 1); proklamacja władzy Pupiena i Balbina (*Max. Balb.* 1, 1); cenzura Waleriana (*Val.* 5, 4); oświadczenie związane z zamordowaniem Pizona (*Tyr. Trig.* 21, 3); proklamacja Klaudiusza II (*Claud.* 4, 2); przyznanie tytułu boga zamordowanemu Aurelianowi (*Aur.* 41, 3); wybór Tacyta (*Tac.* 3, 2) i proklamacja Probusa (*Prob.* 11, 5). W kilku przypadkach datyienne przypisane *senatus consultum* są ewidentnie błędne. Patrz: CHASTAGNOL (1994), s. CXXII. O *senatus consulta* w *Historia Augusta* patrz: BÉRANGER (1987), ss. 25–53.

⁶⁶ *Aurel.* 20, 4–8.

⁶⁷ CHASTAGNOL (1994), ss. CXVIII–CXXII.

wspomniane w tym passusie też są z pewnością nieprawdziwe⁶⁸. Przeciw wiarygodności omawianej narracji z biografii Aureliana ma też świadczyć fakt, że – jak zauważa François Paschoud – autor *Historia Augusta* nie wspomina o konsultowaniu się z księgami sybillińskimi w czasach Klaudiusza II⁶⁹. Argument ten byłby zasadny, gdyby nie było wątpliwości co do historyczności opowieści o poświęceniu się cesarza⁷⁰: Klaudiusz II, idąc za radą ksiąg sybillińskich, miał ofiarować swe życie bogom w zamian za zwycięstwo nad Gotami. Tymczasem opowieść ta jest zapewne rezultatem propagandy Konstantyna I i jego synów i brak nawiązania do niej w *Historia Augusta* niczego nie dowodzi.

Géza Alföldy dopatrywał się w tym passusie nawiązania do wydarzeń z 405–406 roku, kiedy to multietniczna armia Germanów dowodzona przez Radagaisa najechała Italię⁷¹. Według badacza autor *Historia Augusta* polemizuje tu z chrześcijańską tryumfalną narracją, w świetle której do pokonania najazdów barbarzyńców nie było potrzebne uciekanie się do pogańskich ofiar i rytuałów⁷². W tej apologetycznej wizji historii (*Geschichtsapologetik*) w zwycięstwie nad Germanami widziano efekt łaski ze strony chrześcijańskiego Boga⁷³. Alföldy uważa⁷⁴, że biografista, chcąc ukazać skuteczność pogańskich ofiar dla obrony przed barbarzyńcami, udratyzował opis najazdu Jutungów na Italię (m.in. rzekomo przez zmianę rezultatu bitwy pod Placentią)⁷⁵. Przypomina też, że na znaczenie odprawiania rytuałów pogańskich

⁶⁸ ALFÖLDY (1966a), s. 8.

⁶⁹ PASCHOUD (1996), ss. 121–122.

⁷⁰ AUR. VICT. *Caes.* 34, 3–5; *Epit.* 34, 3–4; AMM. MARC. XXXI 5, 17. Patrz: MEIJER (2001), s. 99.

⁷¹ ALFÖLDY (1966a), ss. 17–19.

⁷² OROS. *Hist.* VII 37, 6; AUG. *Serm.* 105, 10; AUG. *Civ.* V 23.

⁷³ AUG. *Civ.* V 23; OROS. *Hist.* VII 37, 13; PAUL. MEDIOL. *V. Ambr.* 50. Augustyn podkreśla związki między Radagaisem a diabłem (AUG. *Civ.* V 23). Tym samym zwycięstwo Rzymian nad Germanami byłoby elementem odwiecznej walki dobra ze złem. Taki zabieg jest zrozumiały w świetle zdobycia Rzymu przez Alaryka w 410 roku. Według Augustyna różnica pomiędzy obydwoma inwazjami zasadzała się na stosunku najeźdźców do chrześcijaństwa. Radagais czcił demony, a Alaryk ludzi uciekających do kościołów oszczędzał przez szacunek dla chrześcijańskiej religii (AUG. *Civ.* V 23).

⁷⁴ ALFÖLDY (1966a), s. 17.

⁷⁵ Według *Historia Augusta* Rzymianie ponieśli klęskę w tej bitwie (*Aurel.* 18). Tymczasem *Epitome de Caesaribus* wymienia ją wśród zwycięstw odniesionych przez cesarza (*Epit. de Caes.* 35, 2).

dla zapewnienia bezpieczeństwa przed najzdami barbarzyńców zwracali uwagę pogańscy autorzy w pierwszym dziesięcioleciu V wieku⁷⁶. Ponadto mniej więcej w tym samym czasie co wojna z Radagaisem, spalono z rozkazu Stylichona, naczelnego dowódcy wojsk cesarskich na Zachodzie, przechowywane na Kapitolu księgi sybillińskie⁷⁷. Autor *Historia Augusta*, pisząc o odwoływaniu się do nich za Aureliana, mógł więc mieć pretekst do krytyki ich zniszczenia. Hipoteza Alföldy'ego jest bardzo kusząca, lecz wymaga datowania *Historia Augusta* na pierwsze dziesięciolecie V wieku. Co więcej, można podważyć przytoczone w niej argumenty. Po pierwsze, nic nie wskazuje na to, aby w końcu IV wieku poganie mieli inne podejście do roli pogańskich obrzędów w zapewnieniu bezpieczeństwa państwu rzymskiemu niż kilkanaście lat później⁷⁸. Po drugie, kwestionowanie historyczności rzymskiej porażki pod Placentią jest bezpodstawne. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby do wtargnięcia barbarzyńców do środkowej Italii mogło dojść po ich klęsce na północ od Padu⁷⁹. Ponadto w latach 405–406 to Radagais miał celebrować pogańskie obrzędy, a nie Rzymianie⁸⁰. Tak więc hipoteza węgierskiego badacza pozostaje jedynie mało sprawdzalnym domysłem. Odrzucają ją zarówno

⁷⁶ Zosimos opowiada historię o uchronieniu się Aten przed najzdem Alaryka w 396 roku: Goci przestraszyli się Ateny i Achillesa, którzy stali przed murami miasta (ZOS. *Hist.* V 6, 1; o tym passusie patrz: (PASCHOUD 1986), ss. 96–98). Tymczasem, kiedy Alaryk oblegał Rzym, bogowie wskutek zaniechania przez Rzymian odpowiednich obrzędów nie udzielili im pomocy. Otóż do prefekta miasta Pompeianusa zwrócili się mieszkańcy Etrurii, którzy obiecali ochronić miasto przed barbarzyńcami dzięki modlitwom do bóstw i odprawieniu tradycyjnego kultu. Pompeianus skonsultował się z biskupem Rzymu Innocentym, a ten zgodził się na ciche odprawienie uroczystości. Wywołało to sprzeciw przybyszów z Etrurii, którzy postawili warunek uroczystego charakteru ceremonii, bo tylko takie mogły pomóc państwu. W rezultacie uroczystości nie odprawiono, a miasto zostało zdobyte (ZOS. *Hist.* V 41, 1–7). Tę ostatnią opowieść przytacza także Sozomenos. W jego narracji inicjatywa wyszła od pogańskich senatorów i prefekta miasta. To oni mieli sprowadzić Etrusków, którzy przyrzekli wypędzić barbarzyńców dzięki złożeniu ofiar. Sozomenos nie wspomina, czy pogańskie obrzędy zostały odprawione (choć był przekonany o braku ich skuteczności) oraz jaka była rola biskupa Rzymu w tej historii (SOZ. *Hist. eccl.* IX 6, 3–6). Patrz: PASCHOUD (1971a), ss. 275–280; WIPSYZKA (1993), ss. 328–329.

⁷⁷ RUT. NAM. II 51. Nie jest jasne, kiedy doszło do zniszczenia ksiąg sybillińskich. Badacze datują to wydarzenie na 402 lub 407–408 rok. Patrz: ALFÖLDY (1966a), s. 14.

⁷⁸ PASCHOUD (1996), ss. 122–124.

⁷⁹ Przeciw hipotezie Alföldy'ego wypowiedali się m. in.: KERLER (1970), ss. 225–226; LIPPOLD (1972), ss. 149–165; SAUNDERS (1992), s. 182.

⁸⁰ PASCHOUD (1996), s. 123.

uczni, którzy uważają ten *passus* za wiarygodny⁸¹, jak i ci, co widzą w nim fikcję⁸². Jak już wspomniałem, istnieje duże prawdopodobieństwo, że *passus* jest fikcyjny i prezentuje poglądy religijne autora *Historia Augusta*, a nie rzeczywiste wypadki, do których doszło w 271 roku⁸³. O ile bowiem sama konsultacja z księgami sybillińskimi mogła mieć wówczas miejsce, to z całą pewnością mowy Fulwiusa Sabinusa i Ulpiusa Silanusa oraz list Aureliana są wytworem fantazji twórcy tego dzieła.

Również odtworzony przez autora *Historia Augusta* przebieg procedury związanej z konsultowaniem się z księgami sybillińskimi może wywołać pewne wątpliwości. Przyczyną zasięgnięcia opinii ksiąg sybillińskich był najazd „Markomanów” na Italię i klęska Rzymian pod Placencią⁸⁴. Miały one miejsce w 271 roku⁸⁵. Tymczasem w czasach republiki rzymskiej powodem konsultacji były *prodigia*, a nie porażki w bitwach. Nawet jeśli konsultacje odbywały się po klęsce, to jednak obrządek zarządzano po ukazaniu się *prodigiów*. Tak po bitwie pod Trebią zasięgnięto opinii ksiąg sybillińskich po tym, jak na Forum Olitorium pojawiło się sześciomiesięczne dziecko, które wydało okrzyk tryumfu, na Forum Boarium krowa sama weszła na trzecie piętro insuli, po czym rzuciła się w dół, na niebie można było zobaczyć światło w kształcie okrętów, w świątynię Nadziei uderzył piorun, w Picenum spadł deszcz kamienny, na polach amiterneńskich widziano w wielu miejscach postacie ludzkie i tym podobne⁸⁶. Podobnie to nie straszliwa klęska w bitwie pod Kannami, a wykrzyk nierządu dwóch westalek Opimii i Floronii było przyczyną konsultacji⁸⁷. Być może jednak brak sukcesu w bitwie był powodem odwołania się do ksiąg sybillińskich w 143 roku p.n.e., kiedy to konsul Appius Claudius przegrał w starciu z galijskimi Salassami⁸⁸. Tekst Kasjusza Diona, który o tym wspomina, jest jednak bardzo niejasny, zachował się fragmentarycznie i do końca nie wiadomo, z jakiego powodu wysłano

⁸¹ LIPPOLD (1972), ss. 149–165.

⁸² PASCHOUD (1996), ss. 123–124.

⁸³ PASCHOUD (1996), s. 124.

⁸⁴ *Aurel.* 18, 4–5. O Markomanach w III wieku patrz: SYME (1980), ss. 255–265.

⁸⁵ Autor *Historia Augusta* nazywa najeźdźców Markomanami, Zosimos – Alamanami (ZOS. *Hist.* I 49, 1), a Deksippos – Jutungami. O kontrowersji, kto najechał na Italię w 271 roku, patrz: SUSKI (2008), ss. 48–64.

⁸⁶ LIV. XXI 62.

⁸⁷ LIV. XXII 57, 2–6.

⁸⁸ CASS. DIO XXII, frg. 74.

dwóch decemwirów (*decemviri sacris faciundis*) do konsula. Wziąwszy pod uwagę te wszystkie przykłady, można wątpić, czy podana w *Historia Augusta* przyczyna konsultacji z księgami sybillińskimi w 271 roku jest zgodna z zasadami praktykowanymi w czasach rzymskiej republiki.

W opowieści zawartej w *Historia Augusta* na wniosek pontyfików i cesarza pretor miejski przedstawił senatowi konieczność uchwalenia konsultacji z księgami sybillińskimi⁸⁹, następnie przemówił senator Ulpius Silanus, po czym przegłosowano *senatum consultum* nakazujące takie konsultacje⁹⁰. Ich przeprowadzenie wiązało się z odśpiewaniem pieśni, dokonaniem obrzędów puryfikacyjnych, złożeniem ofiar i ogłoszeniem święta *Ambarvalia*⁹¹. Ta część opisu procedury zasięgania opinii ksiąg sybillińskich jest prawidłowa poza jednym, lecz zasadniczym błędem. To nie pontyfikowie, a kwindecemwirowie (*quindecimviri sacris faciundis*) zwracali się do senatu z propozycją przeprowadzenia konsultacji⁹². Jednak już złożenie ofiary Ceres (bo to tej bogini były poświęcone *Ambarvalia*) jak najbardziej mieści się w rytach nakazanych w księgach sybillińskich. Na przykład tej bogini złożono ofiary w 191 roku p.n.e. po ukazaniu się złowrogich znaków i odwołaniu do kwindecemwirów⁹³. Nakazano też złożenie jej ofiar w określonych miejscach na granicy imperium. Do podobnej sytuacji doszło w 143 roku p.n.e., kiedy dwóch decemwirów udało się do Galii, gdzie toczono walki z Salassami⁹⁴. Również wzmianka o odśpiewaniu pieśni przez dzieci jest zgodna z rzymskimi zwyczajami, gdyż dzieci, których oboje rodzice żyli (*patrimi matrimique*), dosyć często brały udział w ceremoniach religijnych⁹⁵. Tacy chłopcy i dziewczęta śpiewali na przykład pieśni podczas *ludi saeculares*⁹⁶. Termin tych igrzysk

⁸⁹ *Aurel.* 19, 1.

⁹⁰ *Aurel.* 20, 2.

⁹¹ *Aurel.* 20, 3.

⁹² WISSOWA (1902), ss. 536–537; PASCHOUD (2007), ss. 358–359.

⁹³ LIV. XXXVI 37, 2–7.

⁹⁴ CASS. DIO XXII, frg. 74. Patrz: GILMEISTER (2009), s. 89.

⁹⁵ PASCHOUD (1996), s. 127. W *Historia Augusta* mamy jeszcze jedno nawiązanie do uczestniczenia dzieci *patrimi matrimique* w ceremoniach religijnych. W żywocie Heliogabala jest wzmianka o makabrycznych ofiarach z ludzi, składanych z takich właśnie dzieci (*Hel.* 8, 1). Przy czym użyte w *Historia Augusta* słowo *pueri* może oznaczać zarówno „dzieci”, jak i samych „chłopców”.

⁹⁶ ZOS. *Hist.* II 5, 5.

wyznaczali *quindecimviri sacris faciundis*⁹⁷, a sam obrzęd miał zapewnić bezpieczeństwo miastom podległym Rzymianom⁹⁸. Największe kontrowersje proceduralne może budzić sposób, w jaki ustalono konkretne obrządki w ramach *remedium* na najazd Markomanów. Zaproponował je senator Ulpius Silanus w mowie skierowanej do senatu, który następnie je zaaprobował⁹⁹. Tymczasem senat rzymski jedynie decydował o zasięgnięciu opinii ksiąg sybillińskich, a nie o działaniach przywracających *pax deorum*. Oczywiście, można powiedzieć, że dla osób, które znały procedury z czasów republiki, *passus* z *Historia Augusta* był bardziej wiarygodny niż narracja Ammianusa Marcellinusa dotycząca przepowiedni z ksiąg sybillińskich zakazującej Julianowi przekroczenia granic cesarstwa i rozpoczęcia wojny z Persją¹⁰⁰. Nie zmienia to jednak faktu, że autor *Historia Augusta* nie do końca wiarygodnie opisał interesujące nas procedury.

To, co wywołało największe zainteresowanie badaczy tym *passusem*, to pochwały pod adresem *quindecimvirów* zawarte w fikcyjnej mowie Ulpiusa Silanusa i równie fikcyjnym liście Aureliana. Nieznany skądinąd senator, który miał prawo pierwszy zabierać głos na posiedzeniach¹⁰¹, gloryfikuje konsultacje z księgami sybillińskimi jako najlepszy sposób na ocalenie państwa¹⁰². Deklaruje w imię senatu, że państwo poniesie wszystkie koszty wynikłe z tych konsultacji¹⁰³. Wypowiedź tę wzmacnia list Aureliana, w którym cesarz prosi o zasięgnięcie opinii ksiąg sybillińskich i podkreśla znaczenie ceremonii wspomagających władcę w zmaganiach z zewnętrznym zagrożeniem. Odwołuje się też do przeszłości, kiedy to często radzono się ksiąg sybillińskich. Zwraca tu uwagę na szczodrość, jaką deklaruje dobry cesarz na sfinansowanie obrządków religijnych¹⁰⁴. Związek między pomyślnością państwa a odprawianiem pogańskich ceremonii religijnych biografista podkreśla

⁹⁷ ZOS. *Hist.* II 4, 3.

⁹⁸ ZOS. *Hist.* II 5, 5.

⁹⁹ *Aurel.* 19, 6.

¹⁰⁰ AMM. MARC. XXIII 1, 7. Nie jest jasne, czy i kiedy księgi sybillińskie nabrały charakteru profetycznego (a więc takiego, jaki mają u Ammianusa Marcellinusa). Patrz: GILMEISTER (2009), ss. 38–41.

¹⁰¹ Ulpius Silanus jest postacią nieznaną z innych źródeł. Stąd podejrzewa się, że to postać fikcyjna (CHASTAGNOL (1994), s. 988; PASCHOUD (1996), s. 125).

¹⁰² *Aurel.* 19, 3–5.

¹⁰³ *Aurel.* 19, 6.

¹⁰⁴ *Aurel.* 20, 6–8.

jeszcze w wypowiedzi odautorskiej. Zwycięstwo, jakie ostatecznie odniósł Aurelian nad Jutungami, jednoznacznie postrzega jako skutek opieki ze strony bogów oraz konsultacji z księgami sybillińskimi¹⁰⁵. Dzięki tym deklaracjom *passus* ten określa się jako apologię dywinacji pogańskiej (*Apologie der heidnischen Divinatio*)¹⁰⁶ lub praktyk ofiarniczych (*Apologie des heidnischen Opferkultes*)¹⁰⁷. Widzi się w nim nawiązanie do polemiki między Ambrozym a Symmachusem dotyczącej obecności ołtarza Wiktorii w Kurii oraz roli i finansowania tradycyjnej religii w rzymskim państwie¹⁰⁸. W *passusie* tym pobrzmiewa ta sama myśl co u Zosimosa (czyli zapewne także u Eunapiosa z Sardes): dopóki Rzymianie respektowali tradycyjne ceremonie religijne, dopóty mieli pod swoim panowaniem cały świat¹⁰⁹, a skuteczność polityki rzymskiej wiąże się z finansowaniem ofiar przez państwo¹¹⁰. To nie jest jednak jedyne wytłumaczenie tego *passusu*. Być może autor *Historia Augusta*, przedstawiając wymyślone przez siebie mowy, chciał po prostu ukryć brak szczegółowej wiedzy. Zawarłby w nich tylko to, co jego zdaniem pogańscy cesarz i senator powinni powiedzieć w sytuacji klęski. Skoro po przegranych bitwach poganie zgodnie ze zwyczajem składali ofiary przebłagalne, to i cesarz, i senat powinni taką praktykę rekomendować.

Kolejne dwie wzmianki o konsultacjach z księgami sybillińskimi dotyczą klęsk naturalnych. W biografii Gordiana III jest mowa o straszliwym trzęsieniu ziemi, które zniszczyło całe miasta. Po zbadaniu ksiąg sybillińskich i dopełnieniu rytuałów zło zostało zażegnane¹¹¹. Podobny *passus* odnajdujemy w żywocie Galiena. Nie dość, że dochodziło do klęsk militarnych, to miało miejsce trzęsienie ziemi, które ogarnęło Rzym (Italię), Azję Mniejszą i Libię (Afrykę Północną), przez wiele dni panowały ciemności, grzmoty dochodziły z ziemi, a nie z nieba, i wiele miast załapały fale tsunami. Zwrócono się o pomoc do ksiąg sybillińskich, spełniono wolę bogów, a mimo to doszło do wybuchu zarazy w Rzymie i Grecji, podczas której codziennie umierało 5 tys. osób¹¹².

¹⁰⁵ *Aurel.* 21, 4.

¹⁰⁶ GEFFCKEN (1920), s. 290.

¹⁰⁷ ALFÖLDY (1966a), s. 11.

¹⁰⁸ PASCHOUD (1996) ss. 123–124.

¹⁰⁹ *ZOS. Hist.* II 7, 1.

¹¹⁰ *ZOS. Hist.* IV 49, 3.

¹¹¹ *Gord.* 26, 1–2.

¹¹² *Gal.* 5, 2–6.

Opowieść z biografii Galiena zawiera dziwne elementy. Po pierwsze, Rzym nie leży na terenie silnych i częstych wstrząsów sejsmicznych, przez co jest mało prawdopodobne, aby mogło dojść do poważnego trzęsienia ziemi w tym mieście¹¹³. Ponadto niecodziennosc zjawiska powinna zostać zauważona przez inne źródła, a tak się nie stało¹¹⁴. Kiedy 21 lipca 365 roku doszło do dużego trzęsienia ziemi w basenie Morza Śródziemnego, wydarzenie to odnotowało wiele źródeł¹¹⁵. Po drugie, ofiarą trzęsienia ziemi miała paść także cała Italia, Azja Mniejsza i Afryka Północna. Trudno sobie wyobrazić, aby mogło dojść do takiego kataklizmu¹¹⁶. Zapewne autor *Historia Augusta* chciał w ten sposób dać do zrozumienia, że katastrofa objęła cały cywilizowany świat: Europę, Azję i Afrykę¹¹⁷. Po trzecie, biografista wspomina o ciemności, która trwała przez wiele dni. Tymczasem żadne zjawisko astronomiczne nie tłumaczy takiej osobliwości¹¹⁸. Mając na uwadze powyższe argumenty, można więc poważnie wątpić w historyczność tego passusu¹¹⁹. Jego funkcją było zapewne ukazanie słabości rządzącego państwem rzymskim Galiena, a nie opowiedzenie o realnych klęskach za panowania tego władcy. Z drugiej jednak strony wzmianka o klęskach naturalnych za czasów Galiena mogła pochodzić z Deksiposa, jako że podana jest w niej data konsularna, a daty te autor *Historia Augusta* czerpał zapewne z tego właśnie źródła¹²⁰. Jeśli by tak było, to widać, jak mało wiarygodna była praca Deksiposa.

¹¹³ JANISZEWSKI (1999), s. 52.

¹¹⁴ RATTI (2002a), s. 113.

¹¹⁵ W 365 roku tsunami dotknęło Aleksandrię (SOZ. *Hist. eccl.* V 10) i Dalmację (HIER. *V. Hil.* 29; HIER. *In Esaiam* V 15, 1; SOZ. *Hist. eccl.* V 10). O tym trzęsieniu wspomina wielu autorów: HIER. *V. Hil.* 29; AMM. MARC. XXVI 10, 15–19; SOC. *Hist. eccl.* IV 3; SOZ. *Hist. eccl.* V 10). Paweł Janiszewski uważa, że autor *Historia Augusta* wymyślił opis trzęsienia ziemi za panowania Galiena, posiłkując się rzeczywistą katastrofą, która miała miejsce 21 lipca 365 roku (JANISZEWSKI (1999), s. 68). Hipoteza ta jest niesprawdzalna, ale są podstawy do jej odrzucenia, gdyż passus w *Historia Augusta* może być zaczerpnięty z Deksiposa.

¹¹⁶ JANISZEWSKI (1999), s. 52.

¹¹⁷ JANISZEWSKI (1999), s. 52.

¹¹⁸ JANISZEWSKI (1999), s. 92.

¹¹⁹ Konsultowania się z księgami sybillińskimi nie wyklucza Stéphane Ratti (RATTI (2002a), s. 114). Oczywiście, mogło mieć ono miejsce, ale skoro okoliczności, w których miało to nastąpić, są podejrzane, to istnienie samej konsultacji też.

¹²⁰ Dla lat 238–270 w *Historia Augusta* wspominane jest 10 dat konsularnych: 240 (*Gord.* 23, 4); 241 (*Gord.* 23, 5); 242 (*Gord.* 26, 3); 243 (*Gord.* 29, 1); 258 (*Tyr. Trig.* 9, 1);

Większy problem stanowi ustęp z biografii Gordiana III. Autor *Historia Augusta* powołuje się w nim na enigmatycznego Cordusa¹²¹. Istnienie tego autora podawane jest w wątpliwość, co umniejsza wiarygodność tego passusu. W następnym zdaniu przytoczona została data konsularna, co sugeruje, że i tu biografista korzystał z Deksipposa. Nie oznacza to jednak, że i poprzedni fragment zawiera informacje zaczerpnięte z ateńskiego historyka. Być może autor *Historia Augusta* posiłkował się w tym miejscu głównie swoją wyobraźnią.

W obu opowieściach można dopatrzeć się wspólnych elementów. Obie prawidłowo odtwarzają schemat wydarzeń związanych z zasięgnięciem opinii ksiąg sybillińskich. Najpierw wspominają o kataklizmie (pojawieniu się *prodigium*). W żywocie Gordiana III jest to trzęsienie ziemi, które zniszczyło wiele miast, w biografii Galiena – bardzo silne trzęsienie ziemi, które spustoszyło Rzym (Italię), Azję i Libię, a także panujące przez wiele dni ciemności, dziwaczne grzmoty oraz zalewające wiele miast fale tsunami. Rzeczywiście, klęski naturalne były jednym z najczęstszych powodów, dla których konsultowano się w Rzymie z księgami sybillińskimi¹²². Następnie obie wzmianki w *Historia Augusta* mówią o zasięgnięciu opinii ksiąg sybillińskich i wykonaniu zaproponowanych przez księgi środków zaradczych. Passus w biografii Gordiana III nie precyzuje, na czym środki te polegały, w żywocie Galiena miały to być ofiary dla Jowisza Zbawcy. I w tym wypadku przypadki ekspiacji przez złożenie ofiar dla naczelnego boga rzymskiego panteonu znane są z historii: z czasów rzymskiej republiki. Tak postąpiono dwukrotnie w 217 roku p.n.e.¹²³ i raz w 172 roku p.n.e.¹²⁴. Wprawdzie w *Historia Augusta* występują uproszczone opisy procedury związanej z zasięgnięciem opinii ksiąg sybillińskich i brak jest niektórych jej elementów¹²⁵, lecz z całą pewnością biografista znał ją i nie popełnił w jej przedstawieniu błędów.

261 (*Gal.* 1, 2); 262 (*Gal.* 5, 2); 264 (*Gal.* 10, 1); 265 (*Gal.* 12, 1); 270 (*Claud.* 11, 3). Badacze uważają, że mogą one pochodzić z Deksipposa, który był źródłem dla *Historia Augusta* dla tego okresu (BARNES (1978), s. 110; PASCHOUD (1991), ss. 266–267; CHASTAGNOL (1994), ss. LXIV–LXVI).

¹²¹ Patrz: rozdz. 1.5, ss. 24–26.

¹²² O przyczynach konsultacji z księgami sybillińskimi patrz: ORLIN (1997), ss. 85–97.

¹²³ W pierwszym przypadku: LIV. XXII 1, 8–20; PLUT. *Fab.* 2. W drugim przypadku: LIV. XXII 9, 10; PLUT. *Fab.* 3; PLIN. *Hist. nat.* II 200; CIC. *Div.* I 77–78.

¹²⁴ LIV. XLII 20, 1–6.

¹²⁵ O opisie procedury powoływania się na księgi sybillińskie patrz: GILMEISTER (2009), ss. 53–56.

Na pozór obie narracje można by odczytywać jako wyraz przeświadczenia autora *Historia Augusta* o niezbędności tradycyjnych rzymskich kultów dla dobrego funkcjonowania państwa rzymskiego. W obu przypadkach bowiem remedium na naturalne klęski stanowi odwołanie się do ksiąg sybillińskich. Rezultat obu interwencji jest jednak inny. W narracji z biografii Gordiana III spełnienie przewidzianych rytuałów doprowadziło do zażegnania niebezpieczeństwa. Tymczasem *passus* z biografii Galiena wskazuje, że środki zaradcze nie odniosły skutku. Co do pierwszej z tych wzmianek nie można wysledzić, skąd autor *Historia Augusta* ją zaczerpnął. Przedstawia ona tradycyjny model odwoływania się do religii, zgodnie z którym środki mające na celu przeblaganie bogów skutkują zażegnaniem kryzysu i odwróceniem klęsk naturalnych. W drugim *passusie* biografista posiłkował się DeksiPOSEM. Tutaj wspomniany schemat został zmodyfikowany. Cesarz przedsięwziął zaproponowane w księgach sybillińskich środki zaradcze, a mimo to doszło do kolejnych nieszczęść. Najprawdopodobniej więc biografista (prawdopodobnie za DeksiPOSEM) chciał pokazać, że nawet środki zaradcze nie pomogą, gdy cesarz jest zły. Tak oto pierwszy z tych *passusów* wpisuje się w schemat postrzegania *Historia Augusta* jako pogańskiej apologii, a drugi ma już całkiem inny wydźwięk: pokazuje nieskuteczność tradycyjnych praktyk religijnych. Rodzi się pytanie o powód tej różnicy. Można ją wytłumaczyć w następujący sposób: tam, gdzie praktyki pogańskie przedstawione są jako nieskuteczne, autor *Historia Augusta* posiłkował się DeksiPOSEM. Tam, gdzie ukazał ich efektywność (przynoszą kres klęskom naturalnym), być może kierował się własną inwencją i fantazją. Z *passusu* z biografii Gordiana III dowiadywalibyśmy się więc o sposobie patrzenia biografisty na problem skuteczności odwoływania się do ksiąg sybillińskich, a ów punkt widzenia korespondowałby z przekazem zawartym w żywocie Aureliana. Drugi *passus* zaczerpnięty byłby z DeksiPOSA, rodzi się jednak pytanie: Dlaczego autor *Historia Augusta* umieścił go w biografii Galiena? Możliwe są dwa rozwiązania. Albo biografista miał inne podejście do DeksiPOSA niż do Herodiana i wiernie go skopiował, lecz bez żadnej specjalnej intencji, albo zrobił to rozmyślnie: uważał bowiem, że bogowie nie pozwalają przeblagać się złemu cesarzowi i nawet święte rytuały nie odwrócą klęski, gdy tron cesarski zajmuje niegodna osoba. Do takiej interpretacji tego *passusu* skłania analiza modlitw i aklamacji do bogów zawartych w *Historia Augusta*. Są one kreacją autora i wyraźnie świadczą o postrzeganiu przez niego związku bogów z losem ludzi¹²⁶.

¹²⁶ Patrz: rozdz. 2.1, ss. 41–47.

Według powyższej wykładni brak skuteczności obrzędów byłby oznaką niezadowolenia bogów z Galiena i znakiem ukazującym ludziom potrzebę zmiany na tronie. W ocenie biografisty strach i pogarda wobec złego cesarza, jakim był Galien, były przyczyną załamania się państwa rzymskiego. Taki władca przywodzi ludzi złych do zuchwałości (*ad audaciam*), a dobrych do tego, co zaszczytne (*ad splendorem*)¹²⁷. Autor *Historia Augusta* wymienia nie tylko klęski naturalne, jakie nawiedziły imperium za rządów Galiena, lecz także te spowodowane zagrożeniem zewnętrznym (najazdy Gotów na Azję Mniejszą) oraz uzurpacje¹²⁸. Najwidoczniej według biografisty osąd cesarza przez bogów i ludzi był taki sam. Taka interpretacja tego passusu tłumaczyłaby powód, dla którego w jednym miejscu biografista wspomina o skuteczności odwoływania się do ksiąg sybillińskich (*Gord.* 26, 2), a w drugim – o braku efektu (*Gal.* 5, 2–6).

Ostatnie dwie wzmianki o księgach sybillińskich dotyczą ich profetycznej funkcji. Pierwsza z tych wzmianek pochodzi z biografii Tacyty i mówi, że zdaniem wielu osób księgi sybillińskie obiecały Probusa na cesarza i zapowiedziały, że gdyby żył dłużej, to wytepiłby barbarzyńców¹²⁹. Wprawdzie passus ten wydaje się mało wiarygodny, ale w tym wypadku autorowi *Historia Augusta* nie można zarzucić braku wiedzy o księgach sybillińskich¹³⁰. Druga wzmianka pochodzi z żywotu Hadriana i jest najdziwniejszą ze wzmianek w *Historia Augusta* dotyczących ksiąg sybillińskich. Choć biografia tego cesarza należy do jednej z najbardziej wiarygodnych w całym zbiorze, tego samego nie można powiedzieć o wspomnianym passusie. Według mnie istnieją poważne przesłanki, aby go postrzegać jako efekt imaginacji biografisty, a nie lektury Mariusa Maximusa

¹²⁷ *Gal.* 5, 1.

¹²⁸ *Gal.* 4, 7 – 6, 2.

¹²⁹ *Tac.* 16, 6. O tym passusie patrz: PASCHOUD (1996), ss. 312–313.

¹³⁰ W kilku tekstach antyczni autorzy opisują konsultację z księgami sybillińskimi jako formę wróżbiarstwa. Wśród nich są Ammianus Marcellinus i autor *Historia Augusta*. W związku z tym zaproponowano trzy wytłumaczenia tego faktu: księgi od początku miały charakter wróżbiarski, nabrały stopniowo takiego charakteru, zmieniły charakter po tym, jak je odtworzono po pożarze Kapitolu w 83 roku p.n.e. (MAZUREK (2004), ss. 156–163). Pierwszą z tych hipotez potwierdzałaby opowieść Liwiusza o Manliusie Vulsonie (*cos.* 189 rok p.n.e.). Wódz rozbił obóz na grzbiecie gór Taurus, ale nie zdecydował się go przekroczyć ze względu na przepowiednię otrzymaną z ksiąg sybillińskich, zgodnie z którą doznają klęski ci, co nie respektują wyznaczonych granic (*LIV.* XXXVIII 45, 3). Inne świadectwa wskazują na profetyczny charakter ksiąg po 83 roku p.n.e. Podczas sprzysiężenia Katyliny Publius Cornelius Lentulus ogłosił się trzecim po Cynnie i Sulli Corneliussem, któremu księgi sybillińskie zapowiedziały władzę (*CIC.* *Cat.* 3, 9; *PLUT.* *Cic.* 17, 4; *SALL.* *Cat.* 47, 2).

lub Ignotusa. We fragmencie tym czytamy, że za panowania Trajana Hadrian, niepewny opinii, jaką miał o nim cesarz, zasięgnął rady wyroczni. Autor *Historia Augusta* mówi, że była to albo wyrocznia wergiliuszowa¹³¹ albo księgi sybillińskie¹³². Niezależnie od tego, czy księgi sybillińskie nabrały w czasach cesarstwa charakteru wyroczni, czy nie, passus ten zdradza zasadniczą niezajomość procedur związanych z zasięgnięciem ich opinii. Człowiek prywatny bowiem nie mógł samodzielnie konsultować się z księgami sybillińskimi¹³³.

Co ciekawe, w tym passusie zostali razem zestawieni Sybilla i Wergiliusz. Było to m.in. spowodowane wielką atencją, jaką autor *Historia Augusta* żywił do tego poety. W żywocie Aleksandra Sewera nazywa go *Platonem poetarum*¹³⁴ oraz wymienia pośród wielkich mężów (Homera, Demostenesa, Platona czy Plauta), którym nie zdołali dorównać ich synowie¹³⁵. O tej atencji najlepiej świadczy przypisanie Fabillusowi, nauczycielowi Verusa Maximusa, tłumaczenia Wergiliusza z łaciny na grekę¹³⁶. W *Historia Augusta* bowiem wspomina się o przekładach w kontekście bardzo ważnych dzieł¹³⁷. Biografista przytacza też wielokrotnie utwory Wergiliusza¹³⁸. Twierdzi, że nie tylko księgi sybillińskie cytowały Wergiliusza (albo odwrotnie): wersami pochodzącymi z *Eneidy* przepowiadały przyszłość wyrocznie delficka¹³⁹, Apollona w Cumae¹⁴⁰, w świątyni Fortuny Primigenia w Praeneste¹⁴¹, niesprecyzowana bliżej wyrocznia w Apeninach¹⁴² i równie

¹³¹ W tym passusie cytowana jest *Eneida* (VERG. *Aen.* VI, 808–812). O wykorzystywaniu *Eneidy* jako wyroczni patrz: DE KISCH (1970), ss. 321–362. O *sortes Vergilianae* patrz: GRANZYNIENEC (1930), ss. 179–186.

¹³² *Hadr.* 2, 8.

¹³³ BENARIO (1980), s. 50; CHASTAGNOL (1994), s. 19.

¹³⁴ *Alex. Sev.* 31, 4.

¹³⁵ *Sev.* 21, 1–3.

¹³⁶ *Max.* 27, 3–4.

¹³⁷ DEN HENGST (2010b), s. 162.

¹³⁸ SCHWARTZ (1985), ss. 331–335.

¹³⁹ *Pesc. Nig.* 8, 3. Ostatnie zdanie nawiązuje do VERG. *Aen.* I 340. Patrz: DE KISCH (1970), ss. 358–359; DEN HENGST (2010b), ss. 167–169.

¹⁴⁰ *Cl. Alb.* 5, 2. To nawiązanie do VERG. *Aen.* VI 857–858. Patrz: DE KISCH (1970), ss. 337–340; DEN HENGST (2010b), ss. 170–171.

¹⁴¹ *Alex. Sev.* 4, 6. To nawiązanie do VERG. *Aen.* VI 882–883. Patrz: DE KISCH (1970), ss. 340–342; DEN HENGST (2010b), ss. 170–171.

¹⁴² *Claud.* 10, 4–7. To nawiązanie do VERG. *Aen.* I 265; I 278; VI 669. Patrz: DE KISCH (1970), ss. 342–343; PASCHOUD (2011), ss. 295–298.

nieokreślona wyrocznia grecka¹⁴³. Jak widać, autor *Historia Augusta* bardzo wyraźnie łączy Wergiliusza ze wszelkimi wyroczniami, sugerując, że cytują one najsłynniejszego rzymskiego poetę¹⁴⁴. A co mówią na ten temat inne starożytne przekazy? W późnym antyku Wergiliusz stanowił jeden z symboli pogańskich. Makrobiusz i Serwiusz nazywali poetę *pontifex maximus*¹⁴⁵. Poza *Historia Augusta* w źródłach antycznych nie ma jednak śladów praktyki odgadywania przyszłości na podstawie losowo wybranego cytatu z *Eneidy* (*sortes Vergilianae*)¹⁴⁶. Najprawdopodobniej więc procedura ukazana w *Historia Augusta* została przez biografistę wymyślona. Powstaje pytanie, co mogło go do tego zainspirować? Istnieją dwie możliwości. Po pierwsze, istniały podobne praktyki wśród chrześcijan. Taki sposób wykorzystania jakiegoś znanego i ważnego tekstu jest znany ze słynnego passusu pochodzącego z *Confessiones* Augustyna, który tam wspomina, jak to odnalazł w „pismach apostoła” potwierdzenie swego powołania¹⁴⁷. W *Historia Augusta* nie mamy jednak do czynienia z takim samym sposobem odczytywania przyszłości, z tekstu (a konkretnie Wergiliusza) miały bowiem korzystać mniej lub bardziej słynne wyrocznie. Fakt ten nakazuje sceptycznie odnieść się do tej hipotezy¹⁴⁸. Autor *Historia Augusta* przypominałby tu raczej chrześcijańskich autorów takich jak Laktancjusz czy Augustyn, którzy uważali, że Wergiliusz cytował Sybillę¹⁴⁹. Bardziej prawdopodobny jest jednak inny trop: prowadzący do *sortes Homericae*. Jak wiadomo m.in. z Pseudo-Plutarcha, poematów homeryckich ludzie używali do wróżenia¹⁵⁰. Kasjusz Dion opisał przepowiednie, jakie w formie cytatu z Homera miał otrzymać Septymian Sewer w świątyni Zeusa Belosa w Apamei¹⁵¹. Podobną wróżbę otrzymał Makryn¹⁵². Wreszcie papirus PGM VII

¹⁴³ *Alex. Sev.* 14, 5. To nawiązanie do VERG. *Aen.* VI 847–853. Patrz: DEN HENGST (2010b), ss. 171–172.

¹⁴⁴ SYME (1968a), s. 127.

¹⁴⁵ HEDRICK (2000), s. 85.

¹⁴⁶ ZIOLKOWSKI, PUTNAM (2008), ss. 829–830; CAMERON (2011), ss. 608–609.

¹⁴⁷ AUG. *Conf.* VIII 12. Patrz: PASCHOUD (2011), ss. 295–296; PASCHOUD (2012), s. 381.

¹⁴⁸ WIŚNIEWSKI (2013), s. 83.

¹⁴⁹ LACT. *Inst.* VII 24, 12; AUG. *Ep.* 258, 5.

¹⁵⁰ PS.-PLUT. *De Hom.* II 218, 4.

¹⁵¹ CASS. DIO LXXIX 8.

¹⁵² CASS. DIO LXXIX 40.

zawierał 216 passusów z *Iliady* i *Odysei* przeznaczonych do wrózenia, przy czym każdy z nich zaopatrzony był w trzy liczby (od 1 do 6). Najwidoczniej wybór cytatu uzależniony był od trzykrotnego rzutu kością¹⁵³. Jak widać, *sortes Homericæ* bardzo przypominają *sortes Vergilianæ* opisane przez *Historia Augusta*. Nie mamy pewności, ale jest wielce kuszące dostrzec w tych drugich procedurę stworzoną na podstawie *sortes Homericæ*¹⁵⁴.

Mimo że wspomniane w *Historia Augusta* *sortes Vergilianæ* opierały się na procedurze analogicznej do *sortes Homericæ*, to omawiany passus raczej nie mógł zostać zaczerpnięty z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Po pierwsze, ten sposób zasięgania wiedzy o przyszłości nie jest poświadczony w źródłach antycznych. Po drugie, biografista wspomina o nim często w żywotach, w których nie korzystał z dobrego źródła, lecz opierał się na wielu różnych dziełach, przytaczanych w tak mało wiarygodnych biografjach, jak Aleksandra Sewera. Jak widać, są to przesłanki za traktowaniem owych wzmianek jako przejawów fantazji autora *Historia Augusta*. Oczywiście, nie można wykluczyć, że biografista odnalazł informację o *sortes Vergilianæ*, praktykowanych przez Hadriana, u Mariusa Maximusa, a następnie wymyślał podobne historie w dalszej części swojej pracy. Jednak całkowity brak wzmianek o *sortes Vergilianæ* u innych autorów powoduje, że skłaniam się do postrzegania tego passusu jako nie pochodzącego z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Jak widać z powyższych dywagacji, autor *Historia Augusta* zdradza wielką nieznaną praktyk związanych z pogańskimi wyroczniami, niezgodnie z rzeczywistością przypisując im cytowanie Wergiliusza.

4.4. AUGUROWIE (*AUGURI*) I AUSPICJA (*AUSPICIA*)

Augurowie i auspicja nie odgrywają większej roli w *Historia Augusta*. Członkowie tego kolegium wspomniani są tam pięciokrotnie. Pod tym względem nie ma większej różnicy między *Historia Augusta* a innymi zachowanymi do naszych czasów dziełami historycznymi dotyczącymi epoki cesarstwa. Ammianus Marcellinus wspomina o augurach dwukrotnie. W pierwszym z passusów przytacza opowieść o potajemnym konsultowaniu się Juliana

¹⁵³ WIŚNIEWSKI (2013), s. 82.

¹⁵⁴ WIŚNIEWSKI (2013), s. 83.

z augurami (i haruspikami) podczas wojny z Konstancjuszem II¹⁵⁵. W drugim opowiada o znakach, które poprzedzały wojnę z Gotami (367–368 rok), klęskę pod Adrianopolem (378 rok) i mającą wówczas miejsce śmierć Walensa. Przywołane w tym kontekście wróżby augurów (i wieszczów) zapowiedziały wiele rzeczywistych wydarzeń¹⁵⁶. Z kolei Herodian w ogóle nie wspomina ani tego kolegium kapłańskiego, ani *auspicjów*.

Spośród tych pięciu *passusów* w *Historia Augusta* najmniej znaczący jest zawarty w żywocie Didiusza Juliana. Opowiada on o sporze między Didiuszem Julianem a konsulem i augurem Plautiusem Quintillusem. Cesarz chciał, aby westalki, kapłani i senatorzy wyszli naprzeciw wojsk Septymiusza Sewera z przepaskami na rękach i błagali o litość. Plautius Quintillus miał odrzec, że nie jest godny sprawowania władzy ten, kto nie stawia oporu¹⁵⁷. Wzmianka ta nie wzbudza nieufności¹⁵⁸. Co prawda, nie mamy potwierdzenia tego zajścia u Kasjusza Diona i Herodiana, ale postać konsula Plautiusa Quintillusa jest jak najbardziej historyczna¹⁵⁹. W tym *passusie* wspomina się kapłańską funkcję senatora tylko dla podkreślenia jego znaczenia i nadania mu prestiżu. Podobny charakter ma kolejna wzmianka pochodząca z biografii Aleksandra Sewera. Autor *Historia Augusta* wspomina o szacunku, jakim cesarz darzył pontyfików, kwindecemwirów i augurów¹⁶⁰. Jak widać,

¹⁵⁵ AMM. MARC. XXII 1, 1.

¹⁵⁶ AMM. MARC. XXXI 1, 2. Wzmianki pochodzące z Ammianusa Marcellinusa świadczą, że do objęcia tronu przez Teodozjusza I augurowie dalej sprawowali swoją posługę. Znane nam źródła nie wspominają o okolicznościach, które towarzyszyły likwidacji kolegium augurów. Ostatnim wzmiankowanym przez źródła augurem był Lucius Ragonius Venustus, który poświadczony jest epigraficznie w 390 roku (CIL VI 503 = D. 4151). Był on augurem i *pontifex Vestalis Maior*. 23 maja 390 roku otrzymał *taurobolium* i *criobolium*. Był spokrewniony z Nicomachusem Flavianusem. Patrz: PLRE, t. 1, Lucius Ragonius Venustus 3, s. 948.

¹⁵⁷ *Did. Iul.* 6, 5–6.

¹⁵⁸ BIRLEY (1999), ss. 99, 165.

¹⁵⁹ Marcus Peducaeus Plautius Quintillius był synem Plautiusa Quintilliusa (*cos.* 159) i Ceionii Fabii, siostry Lucjusza Werusa, oraz adoptowanym synem Marcusa Peducaeya Stłogi Priscinusa (*cos.* 141). Był ożeniony z Fadillą, córką Marka Aureliusza. W 177 roku razem z Kommodusem pełnił funkcję konsula. W 205 roku popełnił z rozkazu Septymiusza Sewera samobójstwo (CASS. DIO LXXVI 7, 3–4). Powody tej decyzji nie są jasne (OKOŃ (2009), ss. 68–69). Patrz: RÜPKE (2005), s. 1212.

¹⁶⁰ *Alex. Sev.* 49, 2.

wymienione passusy pokazują jedynie rolę augurów w rzymskim państwie oraz prestiż, jakim, według biografisty, się oni cieszyli.

Najciekawsze dwie wzmianki dotyczące augurów pochodzą z biografii Septymiusza Sewera i Klodiusza Albina. Pierwsza z nich wspomina, jak to Septymiusz Sewer po porażce w bitwie z uzurpatorem Klodiuszem Albinem poprosił panońskich augurów o radę. Ci wieszczili mu zwycięstwo, przepowiedzieli też, że rywal ani nie dostanie się w jego ręce, ani ujdzie cało, lecz poniesie śmierć blisko wody¹⁶¹. Do tej samej historii autor *Historia Augusta* powraca w żywocie Klodiusza Albina. Według tej drugiej wersji augurowie mieli zaniepokojonemu cesarzowi odpowiedzieć, iż Klodiusz Albin dostanie się w jego ręce, lecz ani żywy, ani martwy. Przepowiednia wypełniła się i – jak wspomina biografista – została zaczerpnięta z dzieła Mariusa Maximusa¹⁶². Biografia Septymiusza Sewera należy do wiarygodnych żywotów, w których autor *Historia Augusta* korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. W biografii Klodiusza Albina, należącej do drugiej, mniej wiarygodnej części dzieła, autor również powołuje się na Mariusa Maximusa. Obie historie są bardzo podobne, choć różnią się istotnymi szczegółami. Narracja w żywocie uzurpatora jest dłuższa niż w biografii Septymiusza Sewera, a przepowiednia – trochę inaczej sformułowana, niemniej sens obu odpowiedzi jest zbliżony. Według wzmianki z żywotu Klodiusza Albina przepowiedni udzielili augurzy (*augures*), podczas gdy informacja z biografii jego pogromcy wskazuje na panońskich augurów (*Pannonicianis auguribus*). Biografista w żywocie uzurpatora, dopowiada, jak ułożyły się jego losy po przepowiedni augurów, potwierdzając trafność ich wyroczni. Należy zadać pytanie, czy rzeczywiście źródłem dla biografii Septymiusza Sewera i Klodiusza Albina było jedno dzieło – Marius Maximus. Wprawdzie passusy się nieco różnią, lecz można dostrzec między nimi – oprócz podobnego sensu – także pewne podobieństwo słowne. Otóż jeśli przyjmiemy, że autor *Historia Augusta* oparł się w wiarygodnych biografiiach Antoninów i Sewerów na Mariusie Maksymusie, to w biografii Klodiusza Albina z pewnością parafrazuje i interpretuje tego pisarza, a nie go kopiuje.

Jak wspominałem, passusy różnią się m.in. tym, że w biografii Septymiusza Sewera nazywa się kapłanów panońskimi augurami, a w żywocie jego przeciwnika po prostu augurami. Istnieje hipoteza, że Marius Maximus,

¹⁶¹ *Sev.* 10, 7.

¹⁶² *Cl. Alb.* 9, 1.

źródło biografisty, wspominając panońskich augurów, miał na myśli kapłanów *Di Augurales*. Kult tych bogów jest poświadczony epigraficznie¹⁶³, lecz wiadomo o nich niewiele. Skoro jednak augurów nazywa się panońskimi, musieli różnić się oni od rzymskich. Być może w przeciwieństwie do kapłanów z Rzymu przepowiadali przyszłość. Zapewne ich podobieństwo do tradycyjnych augurów polegało na zasięganiu opinii bogów. Dla autora *Historia Augusta* rozróżnienie między augurami a panońskimi augurami było bez znaczenia. Nie widział on przeszkód, aby przypisać augurom przepowiadanie przyszłości. Przytoczona przez niego narracja w żywocie Klodiusza Albina ewidentnie przeczy temu, co wiadomo o roli augurów i auspicjach w rzymskiej religii. Augurowie odczytywali wolę Jowisza, a nie odpowiadali na pytanie, jak będzie wyglądała przyszłość. Niezależnie od tego, czy w tym passusie autor *Historia Augusta* przytacza dokładnie Mariusa Maximusa, czy też go reinterpretuje, jedno jest pewne: nie rozumie on, na czym polegała posługa ze strony augurów i czym były auspicja. Jego narracja jest jeszcze bardziej kuriozalna niż na przykład Ammianusa Marcellinusa, który wyobrażał sobie, że auspicja w czasach cesarstwa były tak samo przeprowadzane, jak w czasach wczesnej republiki (poznaje się zdanie Jowisza z lotu ptaków)¹⁶⁴. Jak widać, szacunek do instytucji augurów nie przeszkadzał biografście w ignorancji dotyczącej istoty ich działalności.

4.5. *PONTIFEX MAXIMUS*

W późnej starożytności cesarze rzymscy (poza Julianem¹⁶⁵) nie korzystali z prerogatyw związanych z funkcją najwyższego kapłana (*pontifex maximus*). Wynikało to nie tylko z przyjęcia przez nich religii chrześcijańskiej, lecz także z banalnego faktu prawie stałego przebywania poza Rzymem.

¹⁶³ Alföldy uważa, że Marius Maximus wspominał tu o kapłanach *Di Augurales*. Bogowie ci znani są z inskrypcji (AE 1961, 2) i mają mieć celtycki rodowód (ALFÖLDY (1960), ss. 145–164). Nie można tego wykluczyć, ale dla mojego toku rozumowania nie jest ważne, co myślał Marius Maximus, ale jak rozumiał ten passus autor *Historia Augusta*. W żywocie Klodiusza Albina wyraźnie pisze on o augurach, nie dodając do tej nazwy żadnego innego określenia, dla każdego czytelnika musiało to oznaczać, że miał on tu na myśli rzymskie kolegium i że nie chodziło o *interpretatio Romana* celtyckiego kultu.

¹⁶⁴ AMM. MARC. XXII 1, 1.

¹⁶⁵ IUL. Ep. 88, 451 bc; LIB. Or. XII 80. Patrz: CAMERON (2007), s. 359.

Mimo to rzymscy władcy nadal nosili ten tytuł, choć o spadku jego znaczenia dobrze świadczy pomijanie go w tytulaturze cesarskiej na inskrypcjach¹⁶⁶. W późnym antyku autorzy nie wspominają zbyt często o tej funkcji władców. W *Historia Augusta* odnajdujemy jedynie cztery wzmianki dotyczące *pontifex maximus* jako godności cesarza. Przy czym dwie z nich pochodzą z jednej z najmniej wiarygodnych biografii w całym zbiorze, z żywotu Aleksandra Sewera. Pozostałe dwie dotyczą biografii władców, o których życiu autor *Historia Augusta* miał niewiele do powiedzenia. Żadna z nich nie pochodzi z wczesnych żywotów, które są najbardziej wiarygodne¹⁶⁷. Wśród tych passusów trzy dotyczą nadania tytułów władcom przez senat, a czwarty opowiada o podejściu Aleksandra Sewera do ubioru. Wszystkie te ustępy są dość trywialne, a powołanie się w nich na tytuł najwyższego kapłana wydaje się przypadkowe. W tym miejscu można zadać pytanie, czy cztery wzmianki to dużo, czy mało. Dla porównania u Swetoniusza tytuł najwyższego kapłana w odniesieniu do cesarzy (wliczając Cezara) jest wzmiankowany siedmiokrotnie. Wzmianki te dotyczą jednak istotniejszych sytuacji niż w *Historia Augusta*. Są to: wybór na to stanowisko Cezara, co było istotnym punktem w jego karierze politycznej (SUET. *Caes.* 13) i zaowocowało zmianą skromnego domu na Suburze na rezydencję przy *Via Sacra* (SUET. *Caes.* 46); wybór na to stanowisko Augusta po śmierci Lepidusa, a także jego reformy religijne, w tym m.in. zniszczenie pism o charakterze profetycznym, które rozpowszechnione były w Italii, przywrócenie zreformowanego kalendarza juliańskiego, zwiększenie liczby kapłanów, wskrzeszenie dawnych obrzędów i uroczystości (SUET. *Aug.* 31); zachowanie Tyberiusza względem spiskującego przeciw niemu Luciusa Scriboniusa Libona (cesarz, składając ofiary wraz z innymi pontyfikami, nakazał dla swojego bezpieczeństwa podsunąć Libonowi nóż ołowiany zamiast żelaznego, SUET. *Tib.* 25); zachowanie Kladiusza jako najwyższego kapłana ilustrujące jego podejście do obrzędów religijnych (jeśli zauważono złowróbnego ptaka nad Kapitołem i zarządzono modły, to Klaudiusz wygłaszał jako *pontifex maximus* publiczną

¹⁶⁶ Nie ma epigraficznych poświadczeń tytułu *pontifex maximus* dla: Konstantyna II, Konstansa, Magnencjusza, Jowiana, Walentyniana II. Patrz: CAMERON (2007), s. 355.

¹⁶⁷ Nie istnieje korelacja między obecnością wzmianek o *pontifex maximus* w *Historia Augusta* a autorstwem poszczególnych biografii sugerowanym przez rękopisy. Passusy zawierające ten tytuł pojawiają się w żywotach sygnowanych imionami trzech z sześciu „autorów” (Aelius Lampridius, Iulius Capitolinus, Flavius Vopiscus z Syrakuz).

modlitwę z rostry, SUET. *Claud.* 22); objęcie władzy przez Witeliusza (przy czym urząd najwyższego kapłana objął on w dniu należącym do *dies nefasti*, w rocznicę bitwy nad rzeką Alią, SUET. *Vit.* 11); deklaracja Tytusa, że jako *pontifex maximus* zachowa czyste ręce, nieskalane krwią senatorów, której to obietnicy dotrzymał (SUET. *Tit.* 9). Jak widać, wyżej wymienione passusy są istotne dla ukazania charakteru, a nieraz i kariery władcy. Ich ranga jest więc całkiem inna niż wspomnianych fragmentów w *Historia Augusta*. I choć Swetoniusz w miarę często wspomina o piastowaniu przez cesarzy (w tym Cezara) urzędu najwyższego kapłana, to nie można tego samego powiedzieć o innych rzymskich historykach. W *Annales* Tacyty takie wzmianki pojawiają się jedynie dwukrotnie i obie dotyczą Tyberiusza i sporów między kapłanami. Pierwsza z nich opowiada, jak to Servius Maluginensis, kapłan Jowisza, chciał zostać prokonsulem Azji, co wywołało sprzeciw m.in. augura Lentulusa. Sprawę przedstawiono do rozstrzygnięcia Tyberiuszowi, który pełnił funkcję najwyższego kapłana¹⁶⁸. Druga wzmianka jest o tym, jak to Tyberiusz jako najwyższy kapłan sprzeciwił się wnioskowi Luciusa Apro-niusa w sprawie przewodniczenia igrzyskom przez fecjalów¹⁶⁹. Z kolei w zachowanej partii *Historia* Tacyty o funkcji cesarza jako najwyższego kapłana wspomina się jedynie raz przy okazji wzmianki o wydaniu przez Witeliusza edyktu w dniu 18 lipca (*dies nefastus*) w rocznicę bitew nad rzeką Kremerą i Alią¹⁷⁰. Inni historycy jeszcze rzadziej powołują się na funkcje kapłańskie cesarzy. U Herodiana znajdujemy jeden taki passus. Opisując domniemane spiski Perennisa przeciw Kommodusowi, Herodian wspomina, że cesarz z innymi kapłanami oglądał przedstawienia teatralne¹⁷¹. Z kolei w *Res gestae* Ammianus Marcellinus nie napomyka ani razu o tej godności cesarzy. Jak widać z powyższego zestawienia, autor *Historia Augusta* wspomina częściej o sprawowaniu godności najwyższego kapłana przez władców niż inni autorzy. Można tu zadać pytanie, czy częściowo nie jest to efektem różnic gatunkowych między pracami tych autorów. Ammianus Marcellinus i Tacyt pisali historię, a Swetoniusz i autor *Historia Augusta* tworzyli biografie. Być może częstsze wzmianki u Swetoniusza i w *Historia Augusta* o funkcjach kapłańskich cesarzy wynikają z podejścia biografistów do materiału historycznego.

¹⁶⁸ TAC. *Ann.* III 58–59.

¹⁶⁹ TAC. *Ann.* III 64.

¹⁷⁰ TAC. *Hist.* II 91.

¹⁷¹ HEROD. I 9.

Dla autorów historii pozbawiona realnego znaczenia funkcja była mało istotna, gdyż nie wpływała na przebieg wydarzeń, dla biografistów zaś, którzy opisywali charakter osób, odgrywała ważniejszą rolę. Słabością tej hipotezy jest problem niedostatecznej reprezentacyjności zachowanego materiału historiograficznego. Spośród wielu zbiorów biografii cesarskich do naszych czasów dotrwały tylko dwa, być może gdyby zachowały się inne (np. Mariusa Maximusa), to wnioski z powyższych rozważań byłyby inne. Jest to jednak niestety niesprawdzalne.

W passusie pochodzącym z biografii Aleksandra Sewera przedstawione są zwyczaje dotyczące ubierania się cesarza. Imperator nosił m.in. togę z czerwonym obramowaniem (*toga praetexta*), gdy spełniał obrzędy religijne jako *pontifex maximus*, a nie jako władca¹⁷². Oczywiście, o wiarygodności tej informacji nie można powiedzieć nic pewnego. Nie jest ona poświadczona nigdzie indziej, a żywot Aleksandra Sewera nie należy do zbyt wiarygodnych. Nie oznacza to jednak, że wzmianka ta musi być fikcyjna. Podana przez biografistę informacja, że strojem najwyższego kapłana podczas uroczystości sakralnych była *toga praetexta*, zgadza się z tym, co wiemy o ubiorze pontyfików z innych źródeł¹⁷³. W tym miejscu nie można twórcy *Historia Augusta* zarzucić braku wiedzy o obrzędowości związanej z funkcją najwyższego kapłana. We wspomnianym passusie biografista wychwala surowe zwyczaje Aleksandra Sewera dotyczące ubioru (cesarz miał unikać lnianych tunik, do których dodawano purpurę lub złoto)¹⁷⁴ oraz podkreśla szacunek imperatora dla rzymskich obyczajów (Aleksander Sewer, kiedy przebywał poza Italią, nosił często szkarłatną chlamidę. W Rzymie i na Półwyspie Apenińskim zawsze chodził w todze)¹⁷⁵. Powstaje pytanie, dlaczego w tej narracji pojawia się wzmianka o pełnieniu przez cesarza funkcji najwyższego kapłana. Po pierwsze autor *Historia Augusta* mógł w ten sposób podkreślić przywiązanie cesarza, wzoru władcy, do starorzyskich obyczajów¹⁷⁶. Dla pogańskich arystokratów składanie ofiar było jedną z podstawowych funkcji najwyższego kapłana (niezależnie od realiów z czasów cesarstwa)¹⁷⁷. Po drugie, jest tu możliwe nawiązanie do cesarza Juliana, który gorliwie sprawował

¹⁷² *Alex. Sev.* 40, 8–9.

¹⁷³ LIV.XXXIII 42, 1; LIV.XXXIV 7, 2; *SERV.Aen.* XII 169; *PRUD.C. Symm.* I 544–547.

Patrz: PASCHOUD (1979), s. 420.

¹⁷⁴ *Alex. Sev.* 40, 10–11.

¹⁷⁵ *Alex. Sev.* 40, 6–7.

¹⁷⁶ VAN HAEPEREN (2002), s. 423.

¹⁷⁷ VAN HAEPEREN (2002), s. 423.

wspomnianą funkcję. Wreszcie trzecia hipoteza wskazywałaby na aluzję do zarzucenia przez chrześcijańskich cesarzy pełnienia godności najwyższego kapłana. Autor *Historia Augusta*, ukazując, jak powinien postępować dobry imperator, krytykowałby w ten sposób chrześcijańskich władców rządzących w cesarstwie rzymskim w jego czasach¹⁷⁸. Mając na uwadze, jak często autor *Historia Augusta* nawiązuje do religii w tej biografii, to trzecia hipoteza wydaje się bardzo atrakcyjna. Nie wykluczam jednak, że nie tylko trzeci, lecz i pierwszy sposób odczytania tego passusu jest właściwy (a nawet wszystkie trzy). Zapewne autor *Historia Augusta* chciał tu ukazać, jak powinien postępować dobry imperator, a wiązało się to z odrzuceniem przez cesarzy chrześcijaństwa.

Trzy kolejne passusy, w których wspomniany jest tytuł najwyższego kapłana jako godność cesarska, są bardzo do siebie podobne. W żywocie Pupiena i Balbina jest to informacja o przyznaniu imperatorom przez senat wszystkich zaszczytów przynależnych władzy cesarskiej: *tribunicia potestas*, tytułów *pontifex maximus*, *pater patriae* i prokonsula¹⁷⁹. W biografii Probusa chodzi o wniosek o nadanie Probusowi tytułów: imperatora, cezara, augusta, *pater patriae*, *pontifex maximus* oraz *tribunicia potestas*. Wniosek podczas debaty w senacie zgłosił senator Manlius Statianus po wypowiedzi konsula Aeliusa Scorpionusa i ogłoszeniu Probusa władcą¹⁸⁰. Z kolei passus z żywotu Aleksandra Sewera ukazuje młodego cesarza, gdy dziękuje senatorom za nadanie mu stanowisk augusta, prokonsula, *pontifex maximus* oraz *tribunicia potestas*, co nigdy wcześniej nie zdarzyło się podczas jednego dnia¹⁸¹.

Wszystkie te passusy budzą wątpliwość co do swej wiarygodności. W żywocie Probusa autor *Historia Augusta* cytuje mowy senatorów, co nie zwiększa zaufania do tego tekstu. W historiografii antycznej (od czasów Tukidydesa) nie przytaczano rzeczywiście wygłoszonych mów, ale to, co poszczególni bohaterowie powinni według piszących powiedzieć. Występujący w tym passusie senatorowie Aelius Scorpionus i Manlius Statianus nie są poświadczeni przez inne źródła i w PLRE wzmiankowani są jako postacie fikcyjne¹⁸². Podobne stanowisko przyjmują Timothy D. Barnes czy François Paschoud¹⁸³. Za ich tezą

¹⁷⁸ VAN HAEPEREN (2002), s. 423.

¹⁷⁹ *Max. Balb.* 8, 1.

¹⁸⁰ *Prob.* 12, 8.

¹⁸¹ *Alex. Sev.* 8, 1.

¹⁸² PLRE, t. 1, Aelius Scorpionus, s. 810; PLRE, t. 1, Manlius Statianus, s. 852.

¹⁸³ BARNES (1972a), s. 172; PASCHOUD (2001), s. 93.

przemawia też fakt, że w *Historia Augusta* wiele fikcyjnych postaci nosi *nomen gentile* Aelius¹⁸⁴. Spekuluje się, czy imię Manlius Statianus nie zostało urobione z jednej strony od bohaterskiego obrońcy Kapitolu z czasów wczesnej republiki Manliusa Capitolinusa, a z drugiej – od przydomka Jowisza: Stator¹⁸⁵. Jest to dyskusyjna hipoteza, ale nie zmienia to faktu, że opis debaty o nadaniu godności cesarza Probusowi zapewne jest fikcyjny. Podobne zastrzeżenia można mieć wobec opowieści zawartej w biografii Aleksandra Sewera. Przypisaną cesarzowi mowę z dużą dozą prawdopodobieństwa można uznać za przejaw fantazji autora *Historia Augusta*. Trzeba też mieć na uwadze fakt, że opisy biografisty zatwierdzania władzy cesarskiej przez senat z zasady są mocno podejrzane. Często myli on daty, każe zbierać się senatowi, zanim doszło do uzurpacji i generalnie podaje sprzeczne z wiedzą historyczną okoliczności procedury.

Opisy nadania przez senat władzy cesarskiej Pupienowi, Balbinowi, Aleksandrowi Sewerowi i Probusowi pojawiają się w biografjach władców, o których autor *Historia Augusta* nie miał wiele do powiedzenia. Pupien i Balbin rządili raptem trzy–cztery miesiące¹⁸⁶. O polityce Aleksandra Sewera nie wiadomo zbyt dużo, a w biografii Probusa odnajdujemy wiele *passusów*, których celem było ukrycie przez autora *Historia Augusta* braku wiedzy o tej postaci¹⁸⁷. To, co łączy tych czterech cesarzy, to sposób, w jaki się ich ocenia w dziele. Wszyscy zostali przedstawieni jako pełni cnót, dobrzy władcy¹⁸⁸. Probusa bio-

¹⁸⁴ PASCHOUD (2001), s. 93.

¹⁸⁵ PASCHOUD (2001), s. 95.

¹⁸⁶ W biografii Pupiena i Balbina jest wiele fikcyjnych *passusów*, które z pewnością miały powiększyć jej objętość, m.in. przydługa mowa Vettiusa Sabinusa z rodu Ulpiusów (*Max. Balb.* 3) i list konsula Claudiusa Iulianusa do cesarza (*Max. Balb.* 17, 1).

¹⁸⁷ *Passusy* te to: długie ekskursy dotyczące natury źródeł historycznych (*Prob.* 1, 1–2, 9), fikcyjny list Waleriana do Galiena o Probusie (*Prob.* 3, 6–4, 7), kolejne fikcyjne listy i mowy Waleriana (*Prob.* 5, 3–8), fikcyjny list Galiena o Probusie (*Prob.* 6, 2–7), fikcyjny list Tacitusa do Probusa (*Prob.* 7, 2–5), fikcyjny list Probusa do prefekta pretorianów Capito (*Prob.* 10, 6–7); nie jest jasne, czy Capito był rzeczywistą postacią: być może należy go identyfikować z prefektem pretorianów z inskrypcji AE 1958, 189, która jest niedatowana, a imię prefekta w dużym stopniu rekonstruowane, patrz: BARNES (1972a), s. 152; inni sceptycznie odnoszą się do tej hipotezy, patrz: PASCHOUD (2001), s. 88), fikcyjny list Probusa do senatu (*Prob.* 15, 1–7).

¹⁸⁸ Autor określa Pupiena i Balbina jako ludzi wybitnych (*Max. Balb.* 1, 2–3); pierwszy z nich był doskonałym wojskowym, a drugi szlachetnym i łagodnym senatorem (*Max. Balb.* 2, 7); Pupiena kochał senat, a lud się obawiał (*Max. Balb.* 6, 5); Balbin dzięki swojej dobroci, skromności i zacności zjednał sobie powszechną sympatię (*Max. Balb.* 7, 2); pierwszy z nich był surowy, dobry i skrzętny, a drugi – łagodny i stały (*Max. Balb.* 7, 7);

grafista uważa nie tylko za wielkiego i wybitnego męża, ale wręcz za kogoś, kto wyrasta ponad bohaterów wojen punickich i tych, co walczyli przeciw Gallom, buntowniczym mieszkańcom Pontu czy podstępny Hiszpanom¹⁸⁹. Nie trzeba przypominać, że Aleksander Sewer przedstawiony jest w *Historia Augusta* jako ideał władcy¹⁹⁰. Jak widać, funkcją tych *passusów* było po pierwsze – ukrycie braku wiedzy autora *Historia Augusta* o opisywanych postaciach, po drugie – podkreślenie roli senatu przy obiorze władcy, a po trzecie – przypomnienie o prawnych podstawach, na których opierała się pozycja imperatora w państwie. Przy czym za każdym razem dotyczyło to pozytywnych władców.

We wspomnianych *passusach* wymienia się wszystkie godności i tytuły nadawane cesarzom po wstąpieniu na tron. Dla rzymskiej historiografii nie jest to wcale zwyczajna praktyka. O ile przeważnie wspomina się w tym kontekście o *tribunicia potestas* czy tytułach *augusta*, imperatora lub *cezara*, to nie wzmiankuje się o godności najwyższego kapłana. Powód jest dosyć prozaiczny. Urząd ten nie dawał realnej władzy i nie był symbolem władzy cesarskiej. Nie jest więc dziwne, że nie wymieniają go przy tej okazji na przykład Tacyt¹⁹¹, Swetoniusz¹⁹² czy Herodian¹⁹³.

obydwaj byli dobrymi władcami i nie było nikogo dzielniejszego od Pupiena i bardziej dobrodliwego od Balbina (*Max. Balb.* 15, 1). O wizerunku tych cesarzy w *Historia Augusta* patrz: CHASTAGNOL (1994), s. 751.

¹⁸⁹ *Prob.* 1, 4. Ponadto autor *Historia Augusta* nazywa Probusa najszlachetniejszym z cesarzy (*Prob.* 3, 1), kochanym przez żołnierzy (*Prob.* 8, 1), równym albo i większym od dzielnych, łagodnych i godnych podziwu najlepszych rzymskich wodzów i cesarzy (*Prob.* 22, 1), przyrównuje go do Trajana, Hadriana, Antoninów i Augusta (*Prob.* 22, 4).

¹⁹⁰ CHASTAGNOL (1994), ss. 555–559.

¹⁹¹ Tyberiusz: TAC. *Ann.* VIII 94; Klaudiusz: TAC. *Ann.* XIII 4–5; Othon: TAC. *Hist.* I 47 (Tacyt wspomina o nadaniu Othonowi władzy trybuńskiej, tytułów *augusta* i wszelkich zaszczytów); Witeliusz: TAC. *Hist.* 2, 90 (Tacyt opowiada o obdarzeniu cesarza tytułem *augusta*); Wespazjan: TAC. *Hist.* IV 3 (senat przyznał władcy wszystkie uprawnienia przynależne władzy cesarskiej). Tacyt o sprawowaniu funkcji najwyższego kapłana przez cesarza wspomina przy okazji edyktu wydanego przez Witeliusza 18 lipca, (patrz: przyp. 174).

¹⁹² Tyberiusz: SUET. *Tib.* 22–24. Kaligula: SUET. *Cal.* 14 (Swetoniusz pisze o powierzeniu przez senat Kaliguli najwyższej władzy). Nero: SUET. *Ner.* 8 (senat obsypał władcę wszelkimi zaszczytami, z których Neron nie przyjął tytułu *pater patriae*). Othon: SUET. *Oth.* 7. Swetoniusz wspomina o tytule najwyższego kapłana w biografii Tytusa, twierdząc, że cesarz przyjął tę godność, aby nie skazywać ludzi na śmierć.

¹⁹³ Pertinaks: HEROD. II 3; Septymiusz Sewer: HEROD. II 13; Makryn: HEROD. V 2; Aleksander Sewer: HEROD. V 7; Gordian I i Gordian II: HEROD. VII 7; Pupien i Balbin: HEROD. VII 10.

Na pierwszym poziomie interpretacji *passusy* te wydają się mieć całkiem obojętny religijnie przekaz. Tytułowi *pontifex maximus* nie poświęca się więcej miejsca niż *pater patriae* czy *tribunicia potestas*. Jeśli się jednak pamięta o prawdopodobnej dacie powstania *Historia Augusta* (koniec IV–początek V wieku), to można zadać pytanie, czy owe *passusy* nie mają drugiego dna. Spośród wszystkich wymienionych w nich tytułów i godności związanych ze stanowiskiem cesarza tylko jeden najprawdopodobniej został odrzucony przez chrześcijańskich władców (lub zmienił swój sens) w końcu lat siedemdziesiątych lub na początku osiemdziesiątych IV wieku. W nie do końca dziś jasnych okolicznościach Gracjan (cesarz w latach 375–383) jako pierwszy zrzekł się tytułu najwyższego kapłana¹⁹⁴. Dla czytelnika *Historia Augusta* musiał rzucać się w oczy brak tej godności w tytułaturze cesarskiej współczesnych mu władców, co kontrastowało z niedaleką przeszłością. Dla pogańskiemu cesarz, który nie stał na czele kolegium pontyfików, nie zasługiwał na godność władcy. Zosimos, opowiadając o rezygnacji przez Gracjana z funkcji najwyższego kapłana, przytacza wypowiedź jednego z pontyfików, że jeśli imperator nie chce nazywać się *pontifex maximus*, to wkrótce pojawi się na jego miejsce nowy¹⁹⁵. Ta sentencja zapewne jest apokryficzna i powstała po

¹⁹⁴ ZOS. *Hist.* IV 36, 5. Według Zosimosa Gracjan odrzucił funkcję najwyższego kapłana (*pontifex maximus*) po wstąpieniu na tron. Ponieważ jednak objął on władzę za panowania swego ojca, który choć był chrześcijaninem, pełnił funkcję najwyższego kapłana (ZOS. *Hist.* IV 36, 4), to należy tę datę skorygować. Gracjan mógł zrzec się tej godności: po śmierci ojca w 375 roku, podczas pobytu w Rzymie w 376 roku, po wstąpieniu na tron Teodozjusza I w 378 roku, po cofnięciu subwencji państwa na kultury pogańskie i usunięciu posągu Wiktorii z budynku senatu w 382 roku. Z kolei tekst Auzoniusza sugeruje, że Gracjan był najwyższym kapłanem w końcu lat siedemdziesiątych IV wieku (CAMERON (1968) s. 98; PASCHOUD (1975), ss. 71–74; VAN HAEPEREN (2002), ss. 175–176). Według Alana Camerona Gracjan, jego współwładca oraz ich następcy nie zrzekli się tytułu *pontifex maximus*, a jedynie słowo *maximus* zostało zastąpione przez *inclitus*, zaś sam tytuł stracił aspekt techniczny i stał się podkreśleniem sakralnego charakteru władzy cesarza. Do tej zmiany mogło dojść wraz ze wstąpieniem na tron Magnusa Maximusa, co stało się powodem, dla którego powstała opowieść Zosimosa (CAMERON (2007), ss. 341–384). Wbrew tezie Camerona termin *inclitus* nie był terminem technicznym (CRACCO RUGGINI (2011), s. 422; PASCHOUD (2012), s. 363) i tę hipotezę należy zdecydowanie odrzucić. Co więcej, termin *pontifex* dosyć szybko zaczął być używany przez chrześcijan dla nazwania godności biskupów czy kapłanów starotestamentalnych, co jednak długo nie oznaczało chrystianizacji tytułu *pontifex maximus* (VAN HAEPEREN (2003), ss. 137–159).

¹⁹⁵ ZOS. *Hist.* IV 36, 5.

śmierci Gracjana, który zginął w wojnie ze swym konkurentem Magnusem Maximusem¹⁹⁶. Świadczy ona o panującym wśród pogan przekonaniu o nierozzerwalnym związku między państwem a kultem religijnym. Oczywiście, autor *Historia Augusta* nie formułuje tak mocnego poglądu, ale to, że wspomina o pełnieniu przez cesarzy funkcji *pontifex maximus* jest znaczące.

4.6. WESTALKI (*VIRGINES VESTALES*)

W *Historia Augusta* westalkom nie poświęca się zbytnej uwagi. Wzmianki o nich pojawiają się jedynie trzy razy. Podobnie jest u innych rzymskich historyków, część z nich poświęca westalkom równie mało miejsca, co autor *Historia Augusta*, część zaś wzmiankuje o nich nieco częściej. Tak na przykład Tacyt w *Annales* wymienia je siedem razy¹⁹⁷, a w *Historia* dwa razy¹⁹⁸. W zachowanej partii dzieła Kasjusza Diona wspomniane są czterokrotnie¹⁹⁹, a u Swetoniusza siedmiokrotnie²⁰⁰. Herodian, którego praca jest znacznie mniej obszerna niż *Historia Augusta*, wymienia je czterokrotnie²⁰¹. Za to Ammianus Marcellinus o westalkach milczy. Widać więc, że autor *Historia Augusta*, który zazwyczaj pisał o kolegach religijnych częściej niż inni historycy, tym razem jest bardzo lakoniczny. Powstaje pytanie: dlaczego?

Pytanie to jest tym istotniejsze, że autor *Historia Augusta* mógł uwzględnić dwie ze wzmianek o westalkach u Herodiana, a tego nie uczynił. Co więcej, obie dotyczyły czasów, dla których dysponował dobrymi źródłami: Mariusem Maximusem lub Ignotusem. Jedna z tych wzmianek ma wydźwięk negatywny (westalka złamała śluby czystości), więc być może to był powód jego milczenia. Z całą pewnością nie można tego powiedzieć o drugim passusie (westalki wykazały się odwagą i uratowały Palladion). A mimo to autor *Historia Augusta* także tej informacji nie uwzględnił. Nie wiadomo jednak, czy przyczyną był tu brak wiedzy biografisty o westalkach, czy brak zainteresowania westalkami ze strony jego źródła (Mariusa

¹⁹⁶ WIPSYZKA (1993), ss. 307–308.

¹⁹⁷ TAC. *Ann.* I 8; II 34; II 86; III 69; XI 32; XV 22.

¹⁹⁸ TAC. *Hist.* I III 81; IV 53.

¹⁹⁹ CASS. DIO XXXVII 45; XLVII 19; XLVIII 12; LX 5; LXXX 9, 3.

²⁰⁰ SUET. *Caes.* 2, 3; *Caes.* 83; *Aug.* 31; *Aug.* 44, 3; *Aug.* 101; *Tib.* 2; *Tib.* 76; *Ner.* 12, 4; *Ner.* 28, 1; *Dom.* 8, 3.

²⁰¹ HEROD. I 11; I 14; IV 6; V 6.

Maximusa lub Ignotusa). Zapewne przyczynę tego milczenia należy widzieć w drugiej i trzeciej hipotezie.

Jeden z passusów w *Historia Augusta*, w którym wspomina się o westalkach, dotyczy jednego z największych skandali za panowania Heliogabala, a mianowicie ożenku cesarza z westalką²⁰². Autor *Historia Augusta* opisuje to wydarzenie bardzo zdawkowo, informując jedynie o gwałcie władcy na kapłance²⁰³. Przekaz biografisty jest lakoniczny do granic możliwości. Inne źródła są bardziej wylewne i opowiadają więcej szczegółów o skandalu. Herodian nie tylko wspomina o udawanym afekcie władcy, uprowadzeniu i poślubieniu westalki oraz złamaniu przepisów sakralnych (powód tej wzmianki jest prosty, chodziło o wytłumaczenie greckim czytelnikom realiów rzymskich obyczajów religijnych), lecz także przytacza informację o liście władcy do senatu, w którym Heliogabal usprawiedliwiał swój postępek zakochaniem i świętością związku kapłana i kapłanki. W całym tym passusie Herodian nie krył swoich negatywnych emocji związanych z zachowaniem imperatora²⁰⁴. Podobny przekaz odnajdujemy u Kasjusza Diona. Wymienia on z imienia żony Heliogabala, dzięki czemu się dowiadujemy, jak nieszczęsna westalka miała na imię (Aquila Severa). Nie tylko oburza się on na cesarza, ale też przytacza obłudną odpowiedź władcy²⁰⁵. Lakoniczność wzmianki autora *Historia Augusta* wskazuje, że najwidoczniej nie był on (lub jego źródło) zainteresowany tym skandalem. Zważywszy na charakter biografii Heliogabala, obfitującej w tego rodzaju ekscesy, jest to bardzo frapujące. Tym bardziej że autor *Historia Augusta* sam powołuje się na Herodiana (choć, oczywiście, nie w tym passusie), więc powinien był znać jego relację o tym wydarzeniu²⁰⁶.

²⁰² Zawarcie małżeństwa pomiędzy Heliogabalem i Aquilią Severą potwierdzone jest przez źródła numizmatyczne. Jeszcze na jesieni 220 roku cesarz był ożeniony z Julią Paulą. Monety, na których przedstawiono nową żonę władcy, emitowano od początku 221 roku. Najprawdopodobniej ślub został zawarty w końcu 220 roku (ICKS (2001), ss. 31–32). Małżeństwo to nie trwało długo. Mniej więcej w tym samym czasie, kiedy adoptował Aleksandra Sewera, Heliogabal rozwiódł się z Aquilią Severą i ożenił z potomkinią Marka Aureliusza Annją, Faustyną. Miało to miejsce na jesieni 221 roku (ICKS (2001), s. 38). Dalsze losy Aquilii Severy są nieznane. Być może ślub cesarza z westalką miał na celu unifikację religii rzymskiej i kultu Elagabala (patrz: ICKS (2006), ss. 174–175).

²⁰³ *Hel.* 6, 5.

²⁰⁴ HEROD. V 6.

²⁰⁵ CASS. DIO LXXX 9, 3. Zależny od Kasjusza Diona był przekaz Zonarasa (ZON. XII 14).

²⁰⁶ *Ca.* 1; 12; *Diad.* 2; *Alex. Sev.* 52; 57; *Max. Balb.* 1; 15; 16; *Gord.* 2.

Opisując postępowanie władcy, skupił się jednak na całkiem innej kwestii. W przeciwieństwie do Herodiana, Kasjusza Diona i Zonarasa skoncentrował się nie na małżeństwie imperatora z kapłanką, lecz na opisie zbezczeszczenia przez Heliogabala świątyni Westy. Świątokradztwo, jakim był gwałt na westalce, było dla niego znacznie mniej istotne niż wtargnięcie władcy do przybytku bogini i próba zabrania stamtąd świętych przedmiotów (w tym Palladionu)²⁰⁷. Informacje te są częściowo potwierdzone przez Herodiana²⁰⁸, więc nie można ich w całości traktować jako wytworu fantazji autora *Historia Augusta*.

Różnica w opisie panowania Heliogabala między Herodianem i Kasjuszem Dionem a *Historia Augusta* może być rezultatem innego spojrzenia na władcę. Dla Herodiana i Kasjusza Diona był on przede wszystkim cudzoziemcem, który nie respektował rzymskich obyczajów i próbował je orientalizować na modłę swych syryjskich norm²⁰⁹. Kasjusz Dion nazywa go Sardanapalem i Asyryjczykiem²¹⁰ oraz podkreśla wschodni charakter wprowadzonego przez cesarza kultu Elagabala²¹¹. Charakteryzując władcę, akcentuje wiele cech kobiecych Heliogabala²¹², a wręcz przypisuje mu chęć obcięcia sobie genitaliów²¹³ i prostytuowanie się w cesarskim pałacu²¹⁴. Herodian wypomina młodemu cesarzowi orientalny i nierzymski ubiór²¹⁵, malowanie oczu i barwienie na czerwono policzków²¹⁶. Za obcość rzymskiej tradycji krytykuje też kult Elagabala²¹⁷. Skandal wokół westalki wpisywał się w ten dyskurs. Cesarz nie dość, że dokonał świątokradztwa, to jeszcze próbował je usprawiedliwiać. Wyjaśnienia te, dla Rzymian absurdal-

²⁰⁷ *Hel.* 6, 6–9.

²⁰⁸ HEROD. V 6. Według Herodiana cesarz kazał przenieść posąg Palladionu do swojej sypialni, mimo że do tej pory pozostawał on w ukryciu.

²⁰⁹ ICKS (2008), ss. 477–488. Icks polemizuje z Michaeliem Sommerem, według którego Kasjusz Dion i *Historia Augusta* opisują władcę jako typowego tyrana, który uległ szaleństwu cesarzy (*Caesarenwahn*). Icks zwraca uwagę na opis Herodiana, który podkreśla wschodnie korzenie imperatora (SOMMER (2004), ss. 95–110). Myślę, że rację ma Icks.

²¹⁰ CASS. DIO LXXX 1, 1.

²¹¹ CASS. DIO LXXX 1, 1.

²¹² CASS. DIO LXXX 14, 3–4.

²¹³ CASS. DIO LXXX 11, 1.

²¹⁴ CASS. DIO LXXX 13, 1; 13, 2; 13, 3–4.

²¹⁵ HEROD. V 5, 3–4.

²¹⁶ HEROD. V 6, 10.

²¹⁷ HEROD. V 7, 2.

ne i świętokradcze, pokazują różnicę w postrzeganiu rzeczywistości przez władcę i rzymską elitę. Tymczasem, według Martijna Icksa, autor *Historia Augusta* w mniejszym stopniu niż Kasjusz Dion i Herodian zwraca uwagę na orientalny rys Heliogabala. Wprawdzie porównuje on niektóre elementy obrzędów odprawianych przez cesarza do wschodniego, syryjskiego kultu Salambo²¹⁸ i przypisuje mu składanie ofiar z ludzi²¹⁹, ale nie nazywa imperatora Asyryjczykiem, nie przyrównuje go do Sardanapala, a do jego syryjskiego pochodzenia nawiązuje jedynie trzy razy²²⁰. Zgodnie z tą hipotezą Kasjusz Dion i Herodian wyjaskrawialiby gwałt na westalce i świętokradztwo cesarza, aby podkreślić jego wschodnie, lubieżne obyczaje. Autor *Historia Augusta* nie przywiązywał do tego wydarzenia takiej wagi, bo postrzegał Heliogabala przez pryzmat jego monoteizmu. Ta konstatacja jest bardzo efektowna, ale nieuzasadniona: biografista także opisuje ekscesy seksualne władcy²²¹. Dlatego inaczej spojrzalbym na lakoniczność wzmianki o zgwałceniu (i poślubieniu) westalki. Można sformułować dwa przeciwstawne rozwiązania. Pierwsze wskazywałoby na fakt, że autor *Historia Augusta*, wspominając o westalkach rzadziej niż o innych kolegiach kapłańskich, nie różni się tu zbyt od Ammianusa Marcellinusa czy Zosimosa. Najprawdopodobniej więc, podobnie jak oni, nie postrzegał westalek jako istotnego elementu rzymskiej religii. Drugie rozwiązanie opierałoby się na spostrzeżeniu, że w końcu IV wieku westalkom nie groziły ekscesy seksualne kolejnego rozwydrzonego władcy, lecz nowa religia głosząca rygorystyczne podejście do seksualności, a jej wyznawcy chcieli zlikwidować nie tylko podstawy finansowe tradycyjnych rzymskich kultów, lecz także samo tych kultów istnienie. Z takiej perspektywy świętokradztwo i gwałt na kapłance nie były istotne, gdyż liczyło się samo kolegium. Nie należało też podkreślać skandalu związanego z westalkami: chrześcijanie i bez tego dobrze pamiętali o łamaniu przez kapłanki ślubów czystości. W *Historia adversus paganos* Orozjusza westalki wspomniane są trzy razy. Wszystkie te passusy dotyczą właśnie takich sytuacji²²². Nie sposób jest jednak wyrokować, która z powyższych hipotez jest bardziej prawdopodobna.

²¹⁸ *Hel.* 7, 3–4.

²¹⁹ *Hel.* 8, 1–2.

²²⁰ *Hel.* 7, 3–4; 1, 4; 33, 2–7.

²²¹ *Hel.* 5, 2–5; 8, 6–7; 12, 2; 12, 3.

²²² OROS. *Hist.* III 9,5; IV 5, 9; V 15, 22.

Dwa pozostałe passusy z *Historia Augusta* wskazują jedynie na szacunek, jakim darzono tę grupę kapłanek. Pierwszy z nich, pochodzący z żywotu Didiusza Juliana, wspomina o projekcie cesarza, aby wysłać westalki wraz z senatorami i pontyfikami naprzeciw wojsku Septymiusza Sewera z błaganiami o litość. Jak już pisałem, wzmianka ta wydaje się wiarygodna. Po pierwsze, pochodzi z biografii, w których autor *Historia Augusta* streszczał Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Po drugie, wykorzystanie autorytetu kapłanów podczas wojen domowych miało także miejsce w innych sytuacjach i jest potwierdzone przez innych autorów. Na przykład u Tacyty czytamy, że Witeliusz wysłał westalki z poselstwem do Antoninusa Primusa, dowódcy zbuntowanych oddziałów, które opowiedziały się za Wespazjanem i po pokonaniu witelianów pod Bedriakum wkroczyły do Rzymu. Sytuacja dla cesarza była rozpaczliwa. Nie dość, że przewaga militarna leżała po stronie zwolenników Wespazjana, to jeszcze zamordowanie brata uzurpatora, Flawiusa Sabinusa, i spalenie świątyni Jowisza na Kapitolu, gdzie Sabinus się obwarował, pozbawiło legalnego władcę jakichkolwiek kart przetargowych. Gdy wysłannicy senatu spotkali się z wrogim przyjęciem (pretor Arulenus Rusticus został zraniony, jego świta pobita, a jeden z liktorów uśmiercony), Witeliusz wysłał z poselstwem westalki. Te zostały przyjęte ze wszelkimi honorami. Nic nie uzyskały, ale zachowano się wobec nich z respektem²²³. Tak więc w sytuacji, gdy wojska Septymiusza Sewera zbliżały się do Rzymu, powzięcie planu wysłania westalek i pontyfików przez Didiusza Juliana było wielce prawdopodobne. Natomiast brak zgody senatu na tę misję stanowiło posunięcie dosyć dwuznaczne. Jak widać z powyższego zestawienia, wzmianka ta nic nie wnosi do rozważań na temat indywidualnych sądów autora *Historia Augusta* o roli westalek.

W biografii Waleriana przytoczona jest fikcyjna mowa cesarza Decjusza, który, komentując wybór Waleriana na cenzora, zaznaczył, że urzędnik będzie wydawał sądy o wszystkich z wyjątkiem prefekta miasta, konsulów, kapłana *rex sacrorum* i najstarszej z westalek²²⁴. O ile wzmianka z żywotu Didiusza Juliana wydaje się wiarygodna, to ta jest ewidentnie fikcyjna²²⁵. Walerian nie pełnił bowiem anachronicznej w III wieku funkcji cenzora²²⁶. Dając wyraz własnej inwencji, autor *Historia Augusta* zaznaczył w tym passusie, jak

²²³ TAC. *Hist.* III 79–81.

²²⁴ *Val.* 6, 1–7.

²²⁵ Patrz: rozdz. 3.3, ss. 104–105.

²²⁶ CHASTAGNOL (1995), ss. 139–150; RATTI (2002a), ss. 76–80.

wielkim szacunkiem powinno się otaczać *rex sacrorum* czy przełożoną westalkę, a przez to ukazał pogańską nostalgię za czasami, gdy państwo rzymskie respektowało przywileje rodzinnych kolegiów kapłańskich²²⁷. Dla biografisty *rex sacrorum* i westalki powinny cieszyć się takim samym poważaniem jak konsulowie czy prefekt miasta. Nie było to stanowisko odosobnione. Już Horacy za symbol wieczności Rzymu uznawał westalki, najwyższego kapłana i Kapitol²²⁸.

4.7. KONKLUZJE. *HISTORIA AUGUSTA* A NICOMACHUS FLAVIANUS

Przyjrzenie się wiedzy autora *Historia Augusta* o rzymskich kolegiach kapłańskich może być dobrym sprawdzianem dla hipotezy identyfikującej tę pracę z zaginionymi *Annales* Nicomachusa Flavianusa (o tej hipotezie patrz więcej: Apendyks 2). Nicomachus Flavianus nie tylko był jedną ze sztandarowych postaci senatorskiego obozu pogańskiego końca IV wieku, ale także piastował godność kapłańską – był pontyfikiem. Z pewnością więc miał dobrą wiedzę o czynnościach sprawowanych przez kapłanów i pisząc o ich funkcjach, nie popełniałby błędów. Tym bardziej że – jak wiemy – interesował się interpretacją *prodigies*²²⁹.

Tymczasem autor *Historia Augusta* często zaskakuje stopniem swojej ignorancji: przypisuje wyroczniom wykorzystywanie *Eneidy* Wergiliusza do przepowiedni, nie wie, jaką rolę pełnili augurowie, popełnia błędy dotyczące kompetencji pontyfików i nakazuje im wypełniać obowiązki kwindecemwirów, myli uprawnienia najwyższego kapłana. Myślę, że jest to przekonujący dowód przeciw identyfikacji autora *Historia Augusta* z Nicomachusem Flavianusem. Także Nicomachus Flavianus Młodszy raczej nie mógł być twórcą tego dzieła. Wprawdzie nic nie wiadomo o piastowaniu przez niego funkcji kapłańskich, lecz trudno sobie wyobrazić, aby nie miał dobrej wiedzy o przepisach dotyczących *amplissima collegia*. Był jednym z liderów obozu pogańskiego w końcu IV wieku i jego chrzest był koniunkturalny²³⁰.

²²⁷ RATTI (2002a), s. 170.

²²⁸ HOR. *Carm.* XXX 8, 9.

²²⁹ MACR. *Sat.* I 5, 13.

²³⁰ Patrz: rozdz. 4.2, s. 127.

ROZDZIAŁ 5

HISTORIA AUGUSTA

A RZYMSKIE ŚWIĘTA POGAŃSKIE

W *Historia Augusta* wspomnianych jest kilkanaście różnych rzymskich świąt, takich jak: *Feriae Latinae*, *Saturnalia*, *Pelusia*, *Kalendae Ianuariae*, *ludi Apollinares*, *Iovis epulum*, *Hilaria*, *Floralia*, *Ambarvalia* i *Amburbium*, *Parilia*, *Iuvenalia*. Wśród nich brakuje wielu ważnych świąt, które były obchodzone wyjątkowo uroczyście. W większości wzmianka o danym święcie pojawia się na kartach *Historia Augusta* tylko jeden lub dwa razy, a same święta nie odgrywają większej roli w narracji biografisty. Bardzo często pada wyłącznie ich nazwa, bez opisu jakichkolwiek związanych z nimi obyczajów. Nie zaskakuje to jednak: *Historia Augusta* jest zbiorem biografii cesarskich i o świętach wspomina się w niej najczęściej w kontekście zwyczajów władców lub wydarzeń, jakie miały miejsce w ich życiu. Informacje o uroczystościach pojawiają się jedynie wówczas, gdy jest to istotne dla przedstawienia losów bohaterów¹.

¹ W zestawieniu pominięto bardzo ogólne wzmianki, takie jak *Sev.* 3, 7, w której jest mowa o pobycie Septymiusza Sewera w Atenach *studiorum sacrorumque causa*. Wzmianka ta może dotyczyć wtajemniczenia przyszłego cesarza w misteria eleuzyjskie (tak: TURCAN (1998), ss. 329–330). Chcę też podkreślić, że omawiam szczegółowo święta tylko wówczas, gdy jest to istotne dla oceny wiedzy autora *Historia Augusta*.

5.1. WYKAZ WZMIANEK O ŚWIĘTACH W *HISTORIA AUGUSTA*. WZMIANKI O ŚWIĘTACH U SWETONIUSZA

Jeżeli przeanalizuje się, w jakich biografjach pojawiają się wzmianki o świętach, to mimo niewielkiej liczby passusów można dojść do ciekawych wniosków. Ilustruje to poniższa tabela:

Tabela 1. Wzmianki o świętach w *Historia Augusta*

Biografie	Wzmianki o świętach	Liczba
Antoninowie (źródło: Marius Maximus lub Ignotus)	<i>Hadr.</i> 13, 1 <i>Hadr.</i> 17, 3 <i>Hadr.</i> 24, 16 <i>M. Aurel.</i> 4, 5 <i>M. Aurel.</i> 23, 8 <i>M. Aurel.</i> 27, 1 <i>Ver.</i> 7, 5 <i>Com.</i> 4, 5	8
Sewerowie (źródło: Marius Maximus lub Ignotus)	<i>Pert.</i> 6, 4 <i>Pert.</i> 15, 1–5 <i>Car.</i> 1, 8 <i>Hel.</i> 6, 5	4
Inne (głównie kryzys III wieku)	<i>Ael.</i> 4, 8 <i>Alex. Sev.</i> 37, 6 <i>Max. Balb.</i> 1, 1 <i>Gord.</i> 4, 6 <i>Gord.</i> 33, 1–3 <i>Gal.</i> 11, 3–4 <i>Aurel.</i> 1, 1 <i>Aurel.</i> 20, 3 <i>Aurel.</i> 50, 2 <i>Tac.</i> 9, 5	10

Sporo wzmianek o świętach zawartych jest w biografjach Antoninów i Pertinaksa (96–193 rok). Są to najbardziej wiarygodne biografie, przy których pisaniu autor *Historia Augusta* korzystał z dobrych źródeł (Mariusza Maximusa lub Ignotusa). Dla okresu obejmującego koniec II i III wiek święta są wymieniane częściej w żywotach cesarzy rządzących w późniejszych czasach, mimo że w pierwszej połowie III wieku władcy rezydowali najczęściej w Rzymie, a nie podróżowali od jednej granicy ku

drugiej, tocząc kolejne wojny. Jest to ciekawe, gdyż w żywotach Sewerów biografista korzystał z tego samego źródła, co w żywotach Antoninów. Do podobnych wniosków można dojść, analizując wzmianki o świątyniach². Najwidoczniej źródło *Historia Augusta* reprezentowało inne podejście do religii w żywotach Antoninów, a inne w żywotach Sewerów. W przypadku cesarzy rządzących podczas kryzysu III wieku wzmianki w *Historia Augusta* pojawiają się z różną częstotliwością. Nie ma nawiązań do świąt w żywotach Probusa, Karusa i jego synów oraz czterech uzurpatorów. Jedynie w żywocie Aureliana święta są wymieniane trochę częściej niż w innych biografiiach (choć to tylko cztery święta wspomniane w trzech passusach). Jest to jednak najdłuższa po żywocie Aleksandra Sewera biografia w całym zbiorze. Taki rozkład wzmianek o świętach w *Historia Augusta* jest trochę zaskakujący. Można byłoby się spodziewać silniejszego podkreślenia świąt w biografiiach Sewerów. Tym bardziej że poza jednym passusem nie wspomina się o nich w żywocie Aleksandra Sewera, jednej z najbardziej fantastycznych biografii w całej *Historia Augusta*; co więcej, jej bohater spędził większość swoich rządów w mieście Rzymie i był przedstawiony jako idealny władca. Autor *Historia Augusta*, który posiadał niewiele wiadomości o życiu i działalności tego imperatora, w jego żywocie ukazał przede wszystkim, jak powinien postępować dobry cesarz. Brak nawiązań do świąt jest tu więc faktem znaczącym.

Zanim jednak przedstawię sposób omawiania świąt w *Historia Augusta*, przypomnę, jak powołuje się na nie inny autor biografii cesarskich, czyli Swetoniusz. Pozwoli to określić, w jakim stopniu w *Historia Augusta* mamy do czynienia z tym samym modelem. Swetoniusz wielokrotnie wzmiankuje o świętach obchodzonych publicznie. W *De vita Caesarum* wspomniane są: *ludi saeculares* organizowane przez Augusta w 17 roku p.n.e. (*Aug.* 31), Klaudiusza w 47 roku (*Claud.* 21) i Domicjana w 88 roku (*Dom.* 4); igrzyska palatyńskie (*Cal.* 56); igrzyska kapitołińskie – Domicjan ustanowił święto (*Dom.* 4) i zignorował prośby o ponowne dopuszczenie Palfuriusa Sura do stanu senatorskiego (*Dom.* 13); *Floralia* – Galba jako pierwszy urozmaicił je tańcami słoni na linie (*Gal.* 6); igrzyska ku czci Minerwy, kiedy to ustanowiono dla niej kolegium kapłanów (*Dom.* 4); reforma *Lupercalia* i *Lares compitales* przez Augusta (*Aug.* 31); wydana przez Domicjana wspólna uczta dla senatorów, ekwitów i ludu z okazji *Septimonium*

² Patrz: rozdz. 3.1, ss. 85–87.

(*Dom.* 4); *Neronalia* ustanowione przez Nerona (*Ner.* 12), którym przewodniczył Witeliusz (*Vit.* 4); próby uzyskania władzy królewskiej przez Cezara podczas *Feriae Latinae* (*Caes.* 79) i *Lupercalia* (*Caes.* 79); domniemane plany przeniesienia misteriów eleuzyjskich z Attyki do Rzymu (*Claud.* 25); dodanie przez Kaligulę dnia do *Saturnalia* (*Cal.* 17); życzenia Witeliusza dla Klaudiusza, aby często urządzał *ludi saeculares* (*Vit.* 2); wzmianka o uczestnictwie Nerona w igrzyskach istmijskich (*Ner.* 24) i olimpijskich (*Ner.* 24) oraz że się on nie ośmielił wziąć udziału w misteriach eleuzyjskich (*Ner.* 34). Rzadziej w *De vita Caesarum* wspomniane są święta obchodzone w zaciszu domowym. Swetoniusz opisuje tu zwyczaje Augusta (*Aug.* 75) i Wespazjana (*Vesp.* 19) związane z *Saturnalia* (i *Matronalia*) oraz cierpki list Tyberiusza do Klaudiusza, w którym wspomniane są *Saturnalia* (*Claud.* 5). Jak widać, Swetoniusza bardziej interesowało uczestnictwo władcy w kulcie publicznym niż prywatnym. Część z tych wzmianek służy ukazaniu charakteru władcy. Dzięki nim czytelnik może ocenić, jaką osobą był cesarz. Reszta dotyczy wydarzeń politycznych, o samych świętach mówi się właściwie przypadkowo, na marginesie opisywanych zdarzeń. Oczywiście, takie podejście do tematu świąt nie dziwi i jest zgodne z zasadami gatunku literackiego. W przeciwieństwie do Plutarcha Swetoniusz nie musiał opisywać zwyczajów religijnych, gdyż jego dzieło przeznaczone było dla rzymskiego, a nie greckiego czytelnika. Dla historyka było oczywiste, że wymienione przez niego święta są dobrze znane jego odbiorcom. I choć nie interesowały go święta same w sobie, a jedynie postępowanie władców, to czasami je opisywał, podając związane z nimi ważne szczegóły.

5.2. WZMIANKI O ŚWIĘTACH W BIOGRAFIACH ANTONINÓW I SEWERÓW. PORÓWNANIE DO MODELU PISANIA O ŚWIĘTACH U SWETONIUSZA

Analizując wzmianki o świętach zawarte w *Historia Augusta*, trzeba najpierw wspomnieć o sposobie ukazania świąt w biografii Antoninów i Sewerów. Wzmianki te wykazują duże podobieństwa między sobą, co może wynikać z faktu, że autor korzystał w tej części zbioru z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. W większości wypadków wspomina się o świętach dla datowania wydarzeń politycznych i z tych napomknien czytelnik nie dowiaduje się o religii

żadnych szczegółów. Najwięcej ze wszystkich świąt, bo aż siedmiokrotnie, wspomniane są Kalendy Styczniowe (*Kalendae Ianuariae*)³. Nie oznacza to, aby odgrywały ważną rolę dla biografisty. Na liczbę tych wzmianek wpłynął po prostu fakt, że 1 stycznia był dniem śmierci Aeliusa Caesara i Kommodusa. W biografii Hadriana mowa jest o nieurządzeniu żałoby przez Hadriana po śmierci Aeliusa Caesara, gdyż nie pozwalały na to *Vota* (*votorum causa*)⁴. Ta sama informacja pojawia się w żywocie Aeliusa Caesara, gdzie twierdzi się, że *Vota* stały na przeszkodzie żałoby (*quia vota interveniebant*). Passus ten jest prawdopodobnie parafrazą poprzedniej wzmianki. W pierwszym wypadku biografista opierał się na Mariusie Maximusie lub Ignotusie, w drugim też zapewne wykorzystał to źródło. Oba passusy przekazują bowiem, choć nieco innymi słowami, informację o tych samych wydarzeniach.

W żywocie Pertinaksa biografista opowiada historię o niechęci pretorianów do cesarza, która mogła się zakończyć uzurpacją. Historia ta nie jest potwierdzona przez Herodiana i Kasjusza Diona. Herodian wspomina wprawdzie o awersji pretorianów do władcy, ale nie o próbach uzurpacji⁵. Trzeciego dnia przed Nonami Styczniowymi (czyli 3 stycznia) 193 roku żołnierze chcieli obwołać cesarzem Triarius Maternusa Lasciviusa, ten jednak uciekł nago do Pertinaksa, a następnie usunął się z Rzymu. Miało to miejsce podczas *Vota*⁶. Najprawdopodobniej można identyfikować je z *votorum nuncupatio pro salute imperatorum*⁷. W dwóch innych przypadkach Kalendy Styczniowe wspomniane są dla opisanego astrologicznej wirtuozerii Hadriana⁸ oraz okoliczności objęcia władzy przez Pertinaksa⁹. Inna wzmianka dotycząca świąt w biografii Pertinaksa wiąże się z ustanowieniem igrzysk

³ O dwóch z tych wzmianek będę pisał dalej: o planach Tacyta wzniesienia świątyni ku czci ubóstwionych imperatorów, którym miano składać ofiary m.in. 1 stycznia (*Tac.* 9; patrz: rozdz. 5.3, s. 181) i o obyczajach żywieniowych Aleksandra Sewera (*Alex. Sev.* 37, 6; patrz: rozdz. 5.3, s. 179), w tych passusach wymienionych jest kilka świąt.

⁴ *Hadr.* 23, 16.

⁵ *HEROD.* II 4.

⁶ *Pert.* 6, 4.

⁷ *SALZMAN* (1990), ss. 81–82; *SCHEID* (2007), s. 270; *HERZ* (2007), s. 312. W Kalendy Styczniowe (1 stycznia) konsulowie spełniali *vota pro salute rei publicae*, 3 stycznia odbywało się *votorum nuncupatio*.

⁸ *Hadr.* 16, 7.

⁹ *Per.* 4, 7–9.

ku czci zmarłego cesarza¹⁰. O pośmiertnych honorach, jakie spotkały cesarza, wspominał Kasjusz Dion. Opisał uroczysty pogrzeb imperatora wyprawiony przez Septymiusza Sewera, wybudowanie świątynki tego cesarza oraz włączenie jego imienia do publicznych modlitw¹¹. Istnienie igrzysk ku czci Pertinaksa jest potwierdzone przez *Chronografa z 354 roku*¹².

Inny passus, w którym jest wymienione święto jako okoliczność opisywanych wydarzeń, pochodzi z biografii Kommodusa i dotyczy zamordowania jego faworyta – Saoterusa. Wiedząc, że Kommodus jest znienawidzony przez Rzymian z powodu wszechwładzy swego ulubieńca, prefekci pretorianów¹³ wyprowadzili Saoterusa pod pretekstem jakiejś uroczystości religijnej (*sacrorum causa*) z Palatynu, a następnie kazali go zamordować¹⁴. To nie jest jedyny passus w *Historia Augusta*, w którym występuje ta postać. W innym miejscu jest mowa o tym, jak podczas tryumfu Kommodus jechał na rydwanie w towarzystwie Saoterusa i na oczach ludzi często go całował¹⁵. Poświadczeniem historyczności tej postaci są wzmianki u Kasjusza Diona¹⁶ i prawdopodobnie inskrypcja¹⁷. *Historia Augusta* i Kasjusz Dion w różny sposób ukazują przyczyny upadku Saoterusa. Podczas gdy biografista przedstawia je jako wyraz dbałości o wizerunek Kommodusa, Kasjusz Dion widzi w nich rezultat rozgrywek dwóch zaufanych cesarza. Niestety historyk (a raczej jego epitomator) nie opisał szczegółowo okoliczności towarzyszących upadkowi Bityńczyka, więc nie można skonfrontować opisu zabójstwa Saoterusa z *Historia Augusta* z relacją Diona. Wymieniona przez

¹⁰ *Pert.* 15, 1–5.

¹¹ CASS. DIO LXXV 4, 1.

¹² CHASTAGNOL (1994), s. 273.

¹³ Funkcję prefektów pretorianów pełnili wówczas Taruttienus Paternus i Tigidius Perennis. O nich patrz: KŁODZIŃSKI (2012), ss. 6–20; RUCIŃSKI (2013), ss. 406–419. Tam dalsza literatura przedmiotu.

¹⁴ *Com.* 4.

¹⁵ *Com.* 3.

¹⁶ Według Kasjusza Diona Saoterus pochodził z Nikomedii. Kiedy znajdował się u szczytu powodzenia, Nikomedia otrzymała przywilej celebrowania bliżej niesprecyzowanych igrzysk i budowy świątyni Kommodusa. Do upadku Saoterusa doprowadził Kleander, wyzwolenc i jeden z faworytów cesarza. Saoterus miał być jego poprzednikiem na urzędzie (CASS. DIO LXXIII 21, 2). Z kolei Teokryt, wyzwolenc cesarski i nauczyciel tańca Hellogabala, był faworytem Saoterusa (CASS. DIO LXXVIII 21, 2).

¹⁷ CIL VI 2010a 28. Według inskrypcji Ael(ius) Saoterus był *vir clarissimus* (czyli senatorem) i *sacerdotus domus augustae palatinae*.

biografistę ceremonia religijna nie została bliżej określona: dla jego narracji jej nazwa i przebieg nie były istotne. Takie podejście, zgodne z modelem opisu świąt u Swetoniusza, nie pozwala niestety na jej identyfikację.

W biografii Marka Aureliusza wspomina się o święcie przy okazji charakterystyki władcy – są to *Feriae Latinae*¹⁸. W późnym antyku uroczystość ta była przedmiotem polemiki między chrześcijanami a poganami. Chrześcijanie błędnie zarzucali, że podczas jej obchodów składano ofiary z ludzi¹⁹. Ostatni raz *Feriae Latinae* odbyły się w 394 roku, kiedy to Virius Nicomachus Flavianus prosił rzymskich bogów o pomoc w walce z chrześcijańskim cesarzem²⁰. Passus zawarty w biografii Marka Aureliusza opowiada o karierze przyszłego władcy i znakach, które zapowiadały jego rządy. Wymienione są tam sprawowane przez Marka Aureliusza urzędy: m.in. był on członkiem kolegium Saliów i prefektem miasta z okazji *Feriae Latinae* (*praefectus urbi Feriarum Latinarum causa*)²¹. Biografista ukazuje przyszłego cesarza jako osobę wierną rzymskiej religii, która poważnie podchodzi do obrzędów religijnych, idealnego następcę tronu. Marek Aureliusz od najmłodszych lat był nad wiek poważny²². Miał dobre relacje z nauczycielami²³. Jako dwunastolatek studiował z zapalem filozofię²⁴. Okazywał szacunek swoim mistrzom²⁵. Uczył się prawa²⁶. Święto *Feriae Latinae* nie pełni ważnej roli w tej narracji. Stanowi okoliczność sprawowania przez Marka Aureliusza jednego z urzędów, który będąc mniej istotnym elementem jego świetnej kariery, pokazywał poważny stosunek przyszłego cesarza do nawet niezbyt ważnych stanowisk (mimo że obrzęd religijny był istotny). Przyszły cesarz doskonale wywiązał się z funkcji *praefectus urbi Feriarum Latinarum*, tak jak wyuczył się wszystkich formułek związanych z obrzędami, w których uczestniczyli kapłani z kolegium Saliów. Choć mógł uciec się

¹⁸ *M. Aurel.* 4, 5.

¹⁹ TERT. *Apol.* 9; MIN. FEL. 30, 4; TAT. *Orat.* 29; FIRM. *Err.* 26, 2; SYMM. *Rel.* I 396; PORPH. *Abst.* II 56. Patrz: SCULLARD (1981), ss. 113–114; RIVES (1995), ss. 65–85.

²⁰ *Carmen contra paganos* 102.

²¹ *M. Aurel.* 4, 1–6.

²² *M. Aurel.* 2, 1.

²³ *M. Aurel.* 2, 2–5.

²⁴ *M. Aurel.* 2, 6.

²⁵ *M. Aurel.* 3, 1–5.

²⁶ *M. Aurel.* 3, 6.

do pomocy podpowiadającego, wołał nauczyć się ich na pamięć²⁷. Trudno powiedzieć, czy autor *Historia Augusta* (a w tym wypadku raczej jego źródło) chciał tu zwrócić uwagę na religijność cesarza, czy na jego podejście do obowiązków. Sądzę, że to drugie, gdyż nie wspomniał on o innych urządach kapłańskich, które pełnił młody Marek Aureliusz, będący członkiem kolegiów: pontyfików, augurów, *quindecimviri sacris faciundis* i *septemviri epulorum*²⁸. Należały one do najważniejszych rzymskich kolegiów kapłańskich, a mimo to nie spotkało się to z zainteresowaniem autora *Historia Augusta*.

W biografii Marka Aureliusza wspomina się również o oddzieleniu przez cesarza kultu Serapisa od innych ceremonii należących do święta *Pelusia* (*Sacra Serapis a vulgaritate Pelusiasca summovit*)²⁹. Było to święto o egipskim rodowodzie poświęcone Izydzie, obchodzone 20 marca³⁰ i upamiętniające narodziny jej syna Harpokratesa³¹. Jest ono wspomniane w *Chronografie z 354 roku*³². Według Michele R. Salzman *Pelusia* zostały dodane do rzymskiego kalendarza przez Marka Aureliusza³³. Niestety, hipoteza ta jest oparta na przytoczonej wzmiance z *Historia Augusta*, więc jej podstawy nie są pewne. Sama wzmianka znajduje się w passusie opisyującym politykę wewnętrzną imperatora. Tekst tego passusu nie stanowi jednak spójnej narracji – z jednej strony autor *Historia Augusta* omawia w nim zarządzenia władcy mające na celu poprawę moralności w Rzymie: zakaz jeżdżenia po mieście wozami i konno, likwidację wspólnych łaźni dla mężczyzn i kobiet, powściągnięcie rozluźnionych obyczajów kobiet i młodzieńców³⁴; z drugiej strony pisze o pobłażliwym stosunku cesarza do mimów, których podejrzewano o bycie kochankami Faustyny Młodszej³⁵,

²⁷ *M. Aurel.* 4, 4. O pełnieniu przez Marka Aureliusza obrzędów związanych z kolegium Saliów patrz: BIRLEY (2000a), ss. 36–37.

²⁸ BIRLEY (2000a), s. 57.

²⁹ *M. Aurel.* 23, 8.

³⁰ SALZMAN (1990), s. 174.

³¹ LYD. *Mens.* 4, 57.

³² SALZMAN (1990), s. 174. O *Chronografie z 354 roku* patrz: rozdz. 3.1.1, s. 78.

³³ SALZMAN (1990), s. 175. Badaczka przypomina o zbudowaniu przez Karakallę świątyni Serapisa na Kwirynale, co miałyby świadczyć o niepostrzeganiu tego kultu w owych czasach jako obcego.

³⁴ *M. Aurel.* 23, 8.

³⁵ *M. Aurel.* 23, 7.

wymierzaniu przez władcę mniejszej kary winnym niż przewiduje prawo³⁶ czy o jego zaleceniu, aby najbogatsi dbali o rozrywki ludu³⁷. Niezależnie jednak od charakteru zmian w organizacji święta, o których sygnalizuje *Historia Augusta*, być może Marek Aureliusz rzeczywiście zreformował *Pelusia*. Fakt ten byłby uzasadnieniem dla umieszczenia wzmianki o tej reformie w opisie polityki wewnętrznej władcy. W podobnym kontekście wspomina na przykład o igrzyskach Swetoniusz (m.in. o *Neronalia*).

W biografjach Hadriana i Marka Aureliusza wspomina się o uczestnictwie cesarzy w misteriach eleuzyjskich. Passus z żywotu Hadriana mówi o zorganizowaniu przez władcę misteriiów w Achai (Agrai), jego udziale w święcie oraz przewodniczeniu igrzyskom towarzyszącym uroczystości³⁸. Wzmianka ta nie wzbudza większych kontrowersji³⁹: uczestnictwo Hadriana w misteriach jest potwierdzone przez Kasjusza Diona⁴⁰, a relacja autora *Historia Augusta*, opisująca jedno z dokonań władcy, jest zgodna z tym, jak o udziale cesarzy w tego typu świętach pisał Swetoniusz. Ciekawszymi wydaje się passusy pochodzący z biografii Marka Aureliusza. Zawiera informację o wtajemniczeniu cesarza w misteria, a jej wiarygodność potwierdzona jest przez inskrypcję⁴¹, Kasjusza Diona⁴² i Filostrata⁴³. Wiadomo, że Marek Aureliusz odwiedził Ateny w 176 roku⁴⁴. Według autora *Historia Augusta* cesarz wziął udział w misteriach

³⁶ *M. Aurel.* 24, 1.

³⁷ *M. Aurel.* 23, 5–6.

³⁸ *Hadr.* 13, 1–2.

³⁹ Kontrowersję wywołuje jedynie powołanie się w tym passusie na Heraklesa i Filipa II. Wzmianka o bogu jest uzasadniona dzięki jego obecności w micie dotyczącym misteriiów. Więcej problemów sprawia wzmianka o Filipie II. Być może autor odniósł się w ten sposób do panhellenizmu Macedończyka. Ze względu na panhellenizm próbuje się poprawiać Filipa na Caiusa Iuliusa Philopappusa, potomka ostatniego króla Kommagene, senatora, konsula (*cos.* 109), który przez wiele lat mieszkał w Atenach. Hipoteza ta jest chybiona. Jest nieprawdopodobne, aby umieszczano w jednym szeregu Heraklesa i Philopappusa, zwłaszcza że Herakles miał być przodkiem Filipa II. O dyskusji, kto obok Heraklesa w tym passusie był wspominany, patrz: OLIVIER (1950), ss. 295–299; BENARIO (1980), ss. 93–94; BIRLEY (2002a), s. 265; TURCAN (1998), ss. 332–336; CALLU (2002), s. 108.

⁴⁰ CASS. DIO LXIX 11, 1; HIER. *Ad magnum oratorem* 4.

⁴¹ SIG I³ 872.

⁴² CASS. DIO LXXII 31, 3.

⁴³ PHILOSTR. *V. soph.* II 1, 30.

⁴⁴ GRIMAL (1997), s. 128.

eleuzyjskich, aby udowodnić, że jest niewinny⁴⁵, czyli, w domyśle, nie ponosi odpowiedzialności za śmierć Avidiusa Cassiusa i być może Faustyny Młodszej, podejrzewanej o sprzyjanie uzurpatorowi i podobnie jak Cassius zmarłej w 175 roku⁴⁶. Powody, dla których imperator wziął udział w misteriach eleuzyjskich, przywodzą na myśl motywację Nerona w podobnej sytuacji: cesarz postanowił wycofać się z misterii, gdyż był winien śmierci swojej matki⁴⁷. Dla autora *Historia Augusta* (lub jego źródła, Mariusa Maximusa lub Ignotusa), podobnie jak dla Swetoniusza piszącego o Neronie, wtajemniczenie w misteria było sprawdzianem niewinności władcy: wzięcie w nich udziału oznaczało brak winy, zaś wycofanie się – winę. Według Filostratosza Marek Aureliusz osobiście twierdził, że ślubował chęć wtajemniczenia w misteria podczas najtrudniejszego momentu wojny, oraz wyraził nadzieję, że wtajemniczającym będzie Herodes Atticus⁴⁸. Niestety, nie wiadomo, jakie wydarzenie i jaką wojnę miał na myśli. Prawdopodobnie chodziło o słynne cuda deszczu i piorunu podczas wojen markomańskich⁴⁹. Być może autor *Historia Augusta* lub, co bardziej prawdopodobne, jego źródło, tłumacząc powody, dla których Marek Aureliusz poddał się wspomnianej inicjacji, skojarzył je właśnie z postępowaniem Nerona – innego filhelleny na cesarskim tronie. Co ciekawe, biografista nie wspomina o kilku innych przypadkach wtajemniczenia cesarzy w misteria (Lucjusza Werusa i Kommodusa)⁵⁰. Najwidoczniej wydarzenia te nie były ważne dla autora *Historia Augusta* lub jego źródła, skoro nie ma o nich wzmianki.

Kolejnym świętem wspomnianym w *Historia Augusta* są *Floralia*. Wzmianka o nim pojawia się w życiu Heliogabala: władca był tak zakochany w Hieroklesie, że publicznie całował go w podbrzusze i narządy

⁴⁵ *M. Aurel.* 27, 1.

⁴⁶ TURCAN (1998), s. 327. „Niektórzy” mieli twierdzić, że Avidius Cassius ogłosił się cesarzem za zgodą Faustyny Młodszej (*M. Aurel.* 24, 6). Autor *Historia Augusta* bardzo mocno podkreśla, że Marek Aureliusz nie był winien śmierci uzurpatora i że na wieść o tym wydarzeniu ogarnęła go nie radość, lecz smutek (*M. Aurel.* 25, 3). Paul Foucart uważał, że autor *Historia Augusta* mógł mieć tu na myśli przedwczesną śmierć Lucjusza Werusa. Jednak Lucjusz Werus zmarł w 169 roku, a Marek Aureliusz został wtajemniczony siedem lat później.

⁴⁷ SÜET. *Ner.* 34. Według Swetoniusza Nerona niepokoił cień matki, cesarz uważał, że jest ścigany przez Furie, próbował wywołać ducha Agryppiny i go ubłagać.

⁴⁸ PHILOSTR. *V. soph.* II 1, 30.

⁴⁹ TURCAN (1998), ss. 326–327.

⁵⁰ CLINTON (1989), ss. 1529–1531; TURCAN (1998), s. 337; RATTI (2002a), s. 147.

płciowe (co zapewne należy rozumieć jako seks oralny), mówiąc, że w ten sposób obchodzi święto Flory⁵¹. *Floralia* (*ludi Florae*) odbywały się 28 kwietnia⁵². Ich wprowadzenie związane było z budową świątyni Flory przy *Circus Maximus* przez edylów Luciusa Publiciusa Malleolusa i Marcusa Publiciusa Malleolusa przed 232 rokiem p.n.e. (w tym roku Marcus Publicius Malleolus został konsulem, czyli edylem musiał być kilka lat wcześniej)⁵³. W tym samym czasie lub nieco później (między 292 a 219 rokiem p.n.e.) powstała kolejna świątynia Flory – na Kwirynale⁵⁴. Według znanych nam źródeł *Floralia* ustanowiono w 241 roku p.n.e. (VELL. I 14, 8) lub 238 roku p.n.e. (PLIN. *Hist. nat.* XVIII 286)⁵⁵. Podczas święta składano ofiary Florze oraz urządzano przedstawienia teatralne i spektakle⁵⁶. Z boginią oprócz kwitnących roślin kojarzono też kozy i zające⁵⁷. Według Juwenalisa w *ludi Florae* uczestniczyły prostytutki, które tańczyły nago w przezwie między walkami gladiatorów⁵⁸. O ich udziale w święcie wspomina także Owidiusz⁵⁹. Owe zwyczaje wzbudzały oburzenie moralistów takich jak Katon Młodszy, który wyszedł z przedstawienia⁶⁰. Owidiusz podkreślał ów zabawowy charakter święta, opisując je jako pełne żartów (szczególnie swawolnych) i pretekst do uczt, którym towarzyszyło pijaństwo⁶¹. Podczas *Floralia* zakochani mężczyźni mieli po pijanemu śpiewać pieśni na progach domów swoich wybranek⁶². Obsceniczny charakter święta podkreślali też chrześcijańscy apologety⁶³, uważający Florę za patronkę prostytutek⁶⁴. Jak

⁵¹ *Hel.* 6, 5.

⁵² ZIÓŁKOWSKI (1992), s. 31. Makrobiusz błędnie pisał, że *Floralia* rozpoczynały się 29 kwietnia (MACR. *Sat.* I 14, 9). Według Lydusa Flora była tajnym, sekretnym imieniem Rzymu (LYD. *Mens.* IV 73).

⁵³ ZIÓŁKOWSKI (1992), s. 31; SCULLARD (1981), ss. 110–111.

⁵⁴ ZIÓŁKOWSKI (1992), ss. 34–38.

⁵⁵ ZIÓŁKOWSKI (1992), ss. 31–32.

⁵⁶ SCULLARD (1981), ss. 110–111.

⁵⁷ *OV. Fast.* V 380–382.

⁵⁸ *IUV.* VI 249f.

⁵⁹ *OV. Fast.* V 359–360.

⁶⁰ SCULLARD (1981), s. 110.

⁶¹ *OV. Fast.* V 341–348.

⁶² *OV. Fast.* V 349.

⁶³ LACT. *Inst.* I 10, 10; ARNOB. *Nat.* III 23; AUG. *Ep.* 91, 5; AUG. *Civ.* II 27; AUG. *Cons. evang.* I 33, 51. Patrz: OPTENDREK (1969), ss. 28–29.

⁶⁴ MIN. *FEL.* 25, 8; CYPR. *Idol.* 4; LACT. *Inst.* I 20, 6; *Carmen contra paganos* 112.

widać, święto miało dosyć frywolny charakter, choć nie do tego stopnia, aby w jego trakcie publicznie uprawiano seks oralny, co przypisuje władcy *Historia Augusta*.

W tym miejscu można zadać pytanie, czy *passus* z *Historia Augusta* jest wiarygodny. Wymieniony tam Hierokles, woźnica i kochanek Heliogabala, jest postacią dobrze znaną z Kasjusza Diona. Historyk potwierdza erotyczną relację między Hieroklesem a władcą⁶⁵. Heliogabal nazywał kochanką swoją żoną⁶⁶ i miał zastanawiać się nad mianowaniem go cezarem⁶⁷. Hierokles został zabity przez żołnierzy, zanim taki sam los spotkał samego imperatora⁶⁸. Część tych wiadomości jest, co najmniej, przesadzona lub wymyślona. Imię Hieroklesa nie figuruje w źródłach pozaliterackich, na inskrypcjach czy papirusach⁶⁹. Nie jest to dziwne, gdyż większość postaci z okresu krótkich rządów Heliogabala, które pojawiają się w źródłach literackich, nie występuje poza nimi, z wyjątkiem być może Aureliusa Zoticusa⁷⁰. Wprawdzie nie stanowi to przesłanki za uznaniem Hieroklesa za postać fikcyjną, ale zapewne jego rola na dworze była mniejsza, niż wynika to z lektury Kasjusza Diona⁷¹. Informacja z *Historia Augusta* o specyficznym obchodzeniu *Floralia* przez Heliogabala nie jest potwierdzona przez Kasjusza Diona czy Herodiana. Z tego powodu uchodzi ona za wymysł autora *Historia Augusta*⁷². Osobiście, nie jestem przekonany co do słuszności tej hipotezy. U Kasjusza Diona są opisane większe szaleństwa i ekscesy młodocianego cesarza niż seks oralny z woźnicą. Wprawdzie przy pisaniu żywotu Heliogabala autor *Historia Augusta* korzystał jeszcze z Mariusa Maximusa, ale wiarygodność tej biografii jest wyraźnie mniejsza niż poprzednich: zawiera ona sporo fikcyjnych *passusów*, których wymowa bardziej pasuje do postrzegania rzeczywistości w późnym antyku niż na początku III wieku⁷³. Nie można więc wykluczyć, że interesująca nas opowieść została zaczerpnięta ze źródeł, które ukazywały lubieżność imperatora i jej orientalny

⁶⁵ CASS. DIO LXXX 15, 1.

⁶⁶ CASS. DIO LXXX 14, 4.

⁶⁷ CASS. DIO LXXX 14, 1.

⁶⁸ CASS. DIO LXXX 21, 1.

⁶⁹ ICKS (2011), s. 22.

⁷⁰ CIL XIV 3553.

⁷¹ ICKS (2011), s. 22.

⁷² TURCAN (1993a), s. 171.

⁷³ CHASTAGNOL (1994), ss. 498–500.

charakter. Nawet jeśli sama historia byłaby fikcyjna, to doskonale mieści się w dyskursie o dekadencji Heliogabala, który odnajdujemy u Kasjusza Diona, Herodiana i który zapewne był obecny w niezachowanych dziełach innych autorów, takich jak Marius Maximus. Niestety, nie da się rozstrzygnąć, skąd pochodzi ta opowieść, a jest to kluczowe dla rozumienia tego passusu.

Większość badaczy doszukuje się w tym fragmencie nawiązania do sytuacji politycznej z końca IV wieku i sporu między wypieranym pogaństwem a tryumfującym chrześcijaństwem⁷⁴. Ukazanie świętokradczego, jak się sądzi, czynu Heliogabala miałyby się wpisywać w uprawianą przez chrześcijan krytykę pogan, tym bardziej że biografista w jednym zdaniu przypisał Heliogabalowi wyśmiewanie się z jednej rzymskiej świętości (Flora) i pogwałcenie drugiej (gwałt na westalce). Nie jestem przekonany do tej hipotezy. Po pierwsze, gwałt na westalce jest poświadczony w innych źródłach, więc nie można go traktować jako tendencyjnego pomówienia. Po drugie, świętokradztwo Heliogabala polegałoby nie na negacji kultu pogańskiego, czy wręcz jego zlikwidowaniu, ale na lubieżnym czynie o naturze seksualnej. Wprawdzie w IV–V wieku chrześcijanie często atakowali pogan za prawdziwą lub, co było częstsze, domniemaną rozwiązłość, trudno jednak w opisanym zachowaniu cesarza doszukiwać się aluzji do antypogańskiego chrześcijańskiego dyskursu. Sprośny czyn Heliogabala pasował bowiem do niezbyt przyzwoitego charakteru święta. Skoro podczas *Floralia* pozwalano sobie na frywolność, to postępek władcy nie jawił się jako bardzo świętokradczy, zwłaszcza że uroczystości ku czci Florry kojarzyły się z seksualnością zarówno poganom, jak i chrześcijanom. Ponadto autor *Historia Augusta* (lub jego źródła) mógł taki czyn władcy uznać za wiarygodny. Wiele zachowań Heliogabala w *Historia Augusta* przypomina bowiem zachowania Nerona opisane przez Swetoniusza. Neron także zgwałcił westalkę⁷⁵, obcałowywał kochankę Sporusa podczas *Sigillaria* w Rzymie⁷⁶, ubrany w skórę dzikiego zwierzęcia uprawiał seks oralny z mężczyznami i kobietami przywiązanymi do słupa⁷⁷. Został

⁷⁴ OPTENDRENK (1969), ss. 28–29; TURCAN (1993a), s. 171.

⁷⁵ SUET. *Ner.* 28.

⁷⁶ SUET. *Ner.* 28.

⁷⁷ SUET. *Ner.* 29.

mężem Sporusa i żoną Doryforosa⁷⁸. Oczywiście, hipoteza o inspirowaniu się przez autora *Historia Augusta* lub jego źródła Swetoniuszem przy tworzeniu obrazu Heliogabala jest nie do udowodnienia, jednak nie można jej wykluczyć. Niestety, jeśli chodzi o wiedzę autora *Historia Augusta* o *Floralia*, analizowany passus nie pozwala jej ocenić. Nic nie mówi o publicznych obrzędach, a sam opis naśmiewania się przez Heliogabala ze święta nie daje podstaw do spekulacji, czy biografista był świadkiem *ludi Florae*, czy znał je tylko z literatury.

Jak widać z powyższego omówienia, sposób pisania o świętach w biografach Antoninów i Sewerów bardzo przypomina model znany ze Swetoniusza. Wzmianki z *Historia Augusta* dotyczą ceremonii publicznych (poza passusem z żywotu Lucjusza Werusa), wspominanych przy okazji opisu wydarzeń politycznych. Podobnie jak Swetoniusz autor *Historia Augusta* nie opisuje samych ceremonii: nie zachodzi taka potrzeba. W jednym miejscu dzięki wzmiance o święcie tłumaczy postępowanie cesarza (Marka Aureliusza), a jej prawdziwość nie budzi wątpliwości. To, co w żywotach cesarzy panujących w II wieku różni nieco biografistę od Swetoniusza, to niewielkie zainteresowanie religią. W tej partii *Historia Augusta* święta są wzmiankowane bardzo rzadko (rzadziej niż u Swetoniusza). Co więcej, można wskazać kilka przypadków, gdy mogły być wspomniane, a nie zostały. Nie ma żadnej wzmianki o igrzyskach sekularnych wyprawionych przez Antonina Piusa (i Septymiusza Sewera), runięciu kolumny Partectum podczas igrzysk Apollina za Antonina Piusa, zamachu na Kommodusa podczas *Hilaria*, strawieniu przez pożar świątyni Westy za panowania Kommodusa, wskutek czego niepowołani Rzymianie widzieli Palladion, czy o wykryciu domniemanego spisku Perennisa podczas agonu kapitolńskiego. Nie można jednak stwierdzić, czy do małej liczby wzmianek o świętach przyczyniły się niezainteresowane nimi źródła *Historia Augusta* (Marius Maximus lub Ignotus), czy też sam biografista nie odczuwał potrzeby, aby o uroczystościach religijnych pisać; nie jest też wykluczone, że uroczystości te były mu tak obce (gdyż np. zostały zakazane przez państwo), że nie wspominał o nich, choć stosowne informacje mógł znaleźć w swoim źródle.

⁷⁸ Suet. *Ner.* 29.

5.3. WZMIANKI O ŚWIĘTACH W BIOGRAFIACH CESARZY OD ALEKSANDRA SEWERA DO TACYTA

Święta wzmiankowane w biografii cesarzy panujących w III wieku można podzielić na trzy grupy: uroczystości związane z kultem w sferze publicznej, ceremonie publiczne sprawowane w domu i wreszcie takie, które były sprawowane zarówno w sferze publicznej, jak i domowej. W większości przypadków święta są wspomniane z powodu mających wówczas miejsce wydarzeń lub dla pokazania cech charakteru władcy.

W biografii Gordiana III wspomniane są *ludi saeculares*⁷⁹. Wymienia się tam zwierzęta, które znajdowały się w Rzymie za panowania Aleksandra Sewera i Gordiana III, a które zostały później zabite podczas *ludi saeculares* zorganizowanych przez Filipa Araba z okazji obchodów tysiąclecia Rzymu⁸⁰. Zwierzęta pierwotnie miały być przeznaczone do wzięcia udziału w tryumfie nad Persami. Stąd możemy w tym passusie odczytać niechęć wobec Filipa Araba, który zlekceważył to powszechne życzenie. Niestety, nie zachowała się do naszych czasów biografia Filipa Araba, więc nie wiadomo, jak wspomniano

⁷⁹ Według Zosimosa u genezy *ludi saeculares* leżała ofiara złożona przez Manliusa Valeriusa i trwająca w okresie królewskim wojna Rzymu z Albanami (ZOS. *Hist.* II 1, 1–2, 3). Podobną opowieść przytacza Valerius Maximus (VAL. MAX. II 4, 5). Według Zosimosa pierwsze igrzyska miały się odbyć albo w 502 roku po założeniu miasta, czyli w 249 roku p.n.e. (ZOS. *Hist.* II 4, 1), albo za czwartego konsulatu Marcusa Popilliusa (Laeliana) w 348 roku p.n.e. (ZOS. *Hist.* II 4, 1). W tym miejscu Zosimos sam sobie zaprzecza (PASCHOUD (1971a), ss. 184–185; WIPSYCKA (1993), ss. 265–266). Za drugą z tych dat przemawia periocha 49 księgi Liwiusza, w której wspomina się, że święto obchodzone w 149 roku p.n.e. ustanowiono sto lat wcześniej (LIV. *Per.* XLIX 6). Podczas wojen domowych zaniedbano organizację święta (ZOS. *Hist.* II 4, 2). Wznowił je August w 17 roku p.n.e. (patrz: ZANKER (1988), ss. 167–172; BEARD, NORTH, PRICE (1996, 1), ss. 201–205). Następnie zorganizował je Klaudiusz w 47 roku (TAC. *Ann.* XI 11; SUET. *Claud.* 21, 2; ZOS. *Hist.* II 4, 3) i Domicjan w 88 roku (SUET. *Dom.* 4, 3; ZOS. *Hist.* II 4, 3). Najważniejszy opis uroczystości zawdzięczamy Zosimosowi (ZOS. *Hist.* II 5, 1–5), choć dzięki konfrontacji ze źródłami epigraficznymi wiemy, że nie jest do końca wiarygodny. Początkowo *ludi saeculares* były dedykowane bogom podziemnym: *Dis Pater* i Prozerpinie, dopiero za panowania Augusta święto uległo reinterpretacji (patrz: PASCHOUD (1971a), s. 187; BEARD, NORTH, PRICE (1996, 1), ss. 201–202). Uroczystości trwały przez 30 dni od 31 maja do 2 czerwca. O igrzyskach sekularnych patrz: NILSSON (1920), coll. 1696–1720; BELAYCHE (2007), ss. 277–278.

⁸⁰ *Gord.* 33, 1–3. Patrz też: CIL VI 488; EUS. *Chron.* II 180; AUR. VICT. *Caes.* 28, 1; EUTROP. *Brev.* 9, 3.

w niej o *ludi saeculares* (wzmianka w biografii Gordiana III może sugerować, że w żywocie jego następcy znajdował się ich opis). Co ciekawe, brak jest o nich wzmianek w biografiach cesarzy, którzy je obchodzili: Antonina Piusa (w 147 roku⁸¹) i Septymiusza Sewera (w 204 roku⁸²). Warto też przypomnieć, że *ludi saeculares* pełniły ważną rolę w antychrześcijańskim dyskursie Zosimosa, który winił Konstantyna Wielkiego i Licyniusza o zlekceważenie i niezorganizowanie święta, a w konsekwencji – doprowadzenie Rzymu do zguby. Według Zosimosa, dopóki Rzymianie świętowali *ludi saeculares*, dopóty państwo rzymskie było strzeżone przez bogów, istniał bowiem związek między zaprzestaniem ich świętowania a rozgrabieniem cesarstwa przez barbarzyńców⁸³. Wzmianka o *ludi saeculares* w biografii Gordiana III nie sugeruje jednak, aby autor *Historia Augusta* miał podobne poglądy. Wprawdzie brak żywotu Filipa Araba nie pozwala jednoznacznie wyrokować w tej kwestii, ale można zauważyć, że Zosimos wspomina o *ludi saeculares* za Septymiusza Sewera, a milczy o tych, które miały miejsce za Filipa Araba, z kolei w *Historia Augusta* jest odwrotnie. Najwidoczniej obaj autorzy mieli różne wizje igrzysk sekularnych. Przy czym wzmianka w *Historia Augusta* nie ukazuje wiedzy biografisty o samym święcie. Mówi o przygotowaniach do pełnego przepychu tryumfu, który nie doszedł do skutku, oraz pokazuje charakter Filipa Araba.

W biografii Pupiena i Balbina wspomniane są *ludi Apollinares*. Według autora *Historia Augusta* 7 czerwca 238 roku, w czasie świąt ku czci Apollina, senatorowie zebrali się w świątyni Konkordii i wybrali Pupiena i Balbina na cesarzy⁸⁴. Wzmianka ta zawiera jednak błędną datę. Pupien i Balbin zostali ogłoszeni władcami wcześniej, niż sugeruje to biografista, gdyż przed 1 czerwca 238 roku⁸⁵. Pozostaje więc pytanie o intencje autora *Historia Augusta* powiązania *ludi Apollinares* z wyborem Balbina i Pupiena na cesarzy. Według André Chastagnola kluczem do zrozumienia tego tekstu jest umieszczenie przez biografistę posiedzenia senatu w świątyni Konkordii, stanowiące subtelne nawiązanie do Katyliniarek Cyncerona (więcej piszę o tym w rozdziale poświęconym świątynom)⁸⁶. Hipoteza ta jednak nie tłumaczy, dlaczego autor *Historia*

⁸¹ AUR. VICT. *Caes.* 15, 4.

⁸² CASS. DIO LXXVI 1, 1–5.

⁸³ ZOS. *Hist.* II 1–7, 2.

⁸⁴ *Max. Balb.* 1, 1.

⁸⁵ Patrz.: rozdz. 1.6, ss. 33–34.

⁸⁶ Patrz.: rozdz. 3.3, ss. 105–106.

Augusta przypisał wybór cesarzy do tego konkretnego dnia. Nie widać przesłanek, które tłumaczyłyby związek między wyborem władców a *ludi Apollinares*. Być może przyczyna powiązania tych dwóch wydarzeń jest bardzo prozaiczna: biografista, nie dysponując dokładną wiedzą, kiedy doszło do obioru imperatorów, wymyślił fikcyjne szczegóły, które miały uwiarygodnić narrację. Same szczegóły (data i miejsce zebrania senatu) były w tej opowieści drugorzędne. Warto też zauważyć, że biografista, umieszczając wzmiankę o dacie, wpisuje się w model pisania o świętach znany ze Swetoniusza (z tą różnicą, że daty u Swetoniusza są prawdziwe, a w *Historia Augusta* nie).

W biografii Aureliana wymienione są *Ambarvalia* i *Amburbium*⁸⁷. *Ambarvalia* zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej obchodzono 25 maja⁸⁸. Podczas tego święta ku czci bogini Ceres modlono się⁸⁹ i składano oczyszczającą ofiarę ze świni, owcy i byka⁹⁰. Ile autor *Historia Augusta* wiedział o szczegółach obchodów tej uroczystości, nie wiadomo, gdyż nic o nich nie pisze. Podobnie zdawkowo wspomina *Amburbium*. O tym święcie bardzo mało wiadomo. Jedynym historiograficznym i zarazem wiarygodnym świadectwem jego istnienia jest tekst Strabona⁹¹. *Amburbium* mogło należeć do *feriae conceptivae*, czyli świąt ruchomych⁹²: nie miało stałej daty, ale obchodzone było w lutym⁹³. Prawdopodobnie powstało w I wieku p.n.e.⁹⁴. Związana z nim obrzędowość mogła być podobna do praktykowanej podczas *Ambarvalia*⁹⁵. Jej najważniejszymi elementami były ofiara i uroczysta procesja (jej trasa jest kontrowersyjna)⁹⁶. Najpełniejszy poetycki opis święta

⁸⁷ *Aurel.* 20, 3.

⁸⁸ O micie związanym ze świętem patrz: ZIÓŁKOWSKI (2009), ss. 121–124.

⁸⁹ Poetycki opis modlitwy: VERG. *Georg.* I 338–350; TIB. II 1. Patrz: LATTE (1960), ss. 41–42; HARMON (1986), ss. 1943–1955; PASCAL (1988), ss. 523–536; PASCHOUD (1996), ss. 127–128.

⁹⁰ CATO *Agr.* 141. Trzeba pamiętać, że istnienie *Ambarvalia* jako niezależnego, stale obchodzonego święta zostało zakwestionowane przez Cécila Bennetta Pascala. Patrz: PASCAL (1988), ss. 532–533.

⁹¹ ZIÓŁKOWSKI (2009), s. 124.

⁹² ZIÓŁKOWSKI (2009), s. 94.

⁹³ MACR. *Sat.* I 13, 3.

⁹⁴ ZIÓŁKOWSKI (2009), ss. 126–127.

⁹⁵ SCULLARD (1981), ss. 82–83.

⁹⁶ Na podstawie Strabona (V 130) należałoby przyjąć, że trasa przemarszu wynosiła 30 km. Stąd hipoteza o obejściu Rzymu w granicach murów serwiańskich jest bardziej prawdopodobna. Patrz: RÜPKE (2012), ss. 308–309; ZIÓŁKOWSKI (2009), ss. 91–130.

zawdzięczamy Lukanowi: obywatele i kapłani obeszlą miasto wzdłuż granic pomerium, po czym złożą ofiarę z wołu⁹⁷. W passusie z biografii Aureliana wzmianka o święcie służyła zademonstrowaniu skuteczności kultu religijnego i opieki ze strony bogów jako środków ochrony Rzymu. Mimo że rytuały puryfikacyjne były istotne dla odwrócenia losów wojny z Markomanami, autor *Historia Augusta* nie opisuje ich, a jedynie poprzestaje na ich wymienieniu i podkreśleniu roli boskiej pomocy, która nastąpiła po złożeniu ofiar⁹⁸.

Także o *Hilaria* autor *Historia Augusta* nie pisze zbyt dużo. Święto było poświęcone matce bogów Kybele, której kult wprowadzono w Rzymie w 204 roku p.n.e.⁹⁹. Miało miejsce na początku wiosny 25 marca i było elementem cyklu świąt poświęconych bogini, przypadających na okres między 15 a 27 marca, a osnutych wokół mitu o narodzinach, kastracji, śmierci i (w jakiejś postaci) zmartwychwstaniu kochanka bogini Attisa. Źródła wspominają, że podczas uzurpacji Eugeniusza Nicomachus Flavianus Starszy i jego syn uroczystie celebrowali procesję na cześć Kybele i Attisa¹⁰⁰. Jednak najpełniejsze informacje o tym święcie zawdzięczamy Herodianowi. Pisze on, że *Hilaria* miały bardzo radosny i swobodny charakter¹⁰¹. Urządzano wówczas procesję, podczas której niesiono posąg bogini, a przed nim cenne przedmioty, uczestnicy zaś mieli na sobie maski¹⁰². Opis ten pojawia się przy okazji relacji o spisku Maternusa, który chciał wykorzystać karnawałowy charakter święta dla zabicia Kommodusa. Maternus postanowił przebrać się wraz ze swoimi ludźmi za pretorianów i wmieszać w straż cesarską, aby zbliżyć się do władcy i go zabić. Spisek się nie udał, gdyż Maternus został zdradzony i ścięty, a Kommodus bez przeszkód wziął udział w święcie¹⁰³. Co ciekawe, autor

⁹⁷ LUCAN. I 585 nn.

⁹⁸ *Aurel.* 21, 4.

⁹⁹ BEARD (1994), ss. 164–190; ROLLER (1999), ss. 263–285; BREMMER (2004), ss. 534–573; BEARD (2012), ss. 326–330.

¹⁰⁰ *Carmen contra paganos* 107.

¹⁰¹ *Hilaria* były obchodzone jeszcze w 417 roku (RUT. NAM. I, 373. Patrz: CARCOPI-NO (1963), s. 249). Powodem większego zainteresowania kultem Kybele był spór pomiędzy chrześcijanami a poganami. Dla chrześcijan kult Kybele i Attisa był parodią śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Do tego podnosili oni kwestię niemoralnego aspektu kultu (m.in. kastracji kapłanów).

¹⁰² HEROD. I 10, 5–7. Nie wszyscy badacze uważają, że Herodian opisuje *Hilaria* (tak: FISHWICK (1966), ss. 193–202).

¹⁰³ HEROD. I 10.

Historia Augusta nie wspomina o spisku Maternusa i próbie wykorzystania *Hilaria* dla zgładzenia cesarza. Z pierwszej z dwóch wzmianek o święcie, jakie znajdują się w *Historia Augusta*, dowiadujemy się o zwyczajach żywieniowych Aleksandra Sewera: podczas uroczystości z okazji *Hilaria* (a także Kalend Styczniowych czy *Saturnalia*) podawano cesarzowi i innym biesiadnikom m.in. bażanty¹⁰⁴. Z passusu wynika więc jedynie to, że władca żywił wobec święta szczególny szacunek, skoro wyróżnił je zmianą podawanego ptactwa na bardziej wykwiłtne. Fragment ten nie przynosi żadnych informacji o właściwych obchodach święta. Nawet nie wiadomo, czy autor *Historia Augusta* zdawał sobie sprawę z tego, jak ono wyglądało. W jego opisie świętowanie zostało ograniczone do pałacu władcy i przestrzeni prywatnej.

Druga wzmianka o *Hilaria* w *Historia Augusta* pochodzi z biografii Aureliana. Autor, rzekomo Vopiscus, wyjaśnia tam, skąd się wziął pomysł napisania żywotu władcy. Otóż po zakończeniu uroczystości religijnych z okazji *Hilaria* historyk miał odbyć wspólną podróż z Iuniusem Tiberianusem, prefektem miasta, z Palatynu do ogrodów zwanych *horti Variiani*. Podczas drogi rozmawiali o życiu cesarza. Kiedy przybyli do świątyni Sol, prefekt, a zarazem potomek Aureliana spytał, czy istnieje biografia tego imperatora. Gdy się okazało, że nie, to zapłakał; nie chcąc, aby pamięć o dokonaniach Aureliana zaginęła, poprosił biografistę o napisanie żywotu imperatora¹⁰⁵. Passus ten jest całkowicie niewiarygodny i pełen anachronizmów¹⁰⁶. Także w tym wypadku autor *Historia Augusta* nic nie mówi o samym święcie: rola *Hilaria* sprowadza się do dostarczenia pretekstu do rozmowy polityka i historyka, zawiązania akcji. Ten pierwszy, polecając drugiemu napisanie biografii Aureliana, naprowadza czytelnika na właściwy sens tej narracji. Jako jedno ze

¹⁰⁴ *Alex. Sev.* 37, 6.

¹⁰⁵ *Aurel.* 1, 1.

¹⁰⁶ Iunius Tiberianus był dwukrotnie prefektem miasta, po raz pierwszy między lutym 291 roku a 3 sierpnia 292 roku, a po raz drugi – między 12 września 303 roku a 4 stycznia 304 roku (patrz: BARNES (1982), ss. 110–111). Jego pierwsza prefektura wprawdzie obejmowała koniec marca, ale nie można datować fikcyjnej przejażdżki obu bohaterów na 291 rok, gdyż Tiberianus wspomina o biografii sygnowanych imieniem Trebelliusa Poliona, które były dedykowane Konstancjuszowi Chlorusowi jako władcy, czyli po 1 marca 293 roku. Z kolei jego druga prefektura nie wypadła podczas *Hilaria*. Ponadto obecny w tym passusie tytuł *illustris* pojawia się dopiero za panowania Walentyniana I: po raz pierwszy poświadczony był w 369 roku. Patrz: PASCHOUD (1996), ss. 63–64. Także *horti Variiani* nie są wymieniane w innych źródłach (PASCHOUD (1996), s. 64).

źródeł wiadomości o Aurelianie wskazuje bowiem historykowi *libri lintei*, rzekomy dziennik cesarza. Przytoczenie tej rozmowy służy więc uwiarygodnieniu przekazu *Historia Augusta*, gdyż sugeruje, że praca została oparta na bardzo dobrych i niedostępnych dla innych źródłach. Autor, będąc świadom niedostatków swego dzieła, przekuł jego słabość w siłę. Wszystkie zawarte w tej biografii fantazje podał za wiedzę wprost zaczerpniętą z zapisków samego Aureliana¹⁰⁷. Dalsza część fikcyjnej rozmowy prefekta i Vopiscusa ma na celu uprawdopodobnić istnienie rzekomych autorów *Historia Augusta*, w rzeczywistości będących pseudonimami biografisty. Tiberianus spiera się bowiem z Vopiscusem o jakość dzieł Trebelliusa Polliona, czyli innego pseudonimu autora *Historia Augusta*. Co więcej, przy tej okazji biografista zestawia się za pośrednictwem tych dwóch historyków z Liwiuszem, Salustiuszem, Tacytem czy Trogusem. Nie tylko umiejscawia się wśród najświetniejszych nazwisk rzymskiej historiografii, lecz także broni się przed ewentualną krytyką swojego dzieła¹⁰⁸. O ile narracja autora *Historia Augusta* jest w tym miejscu bardzo kunsztowna i dziś może się kojarzyć z postmodernistycznymi zabawami literackimi, o tyle święto Kybele pełni w niej marginalną rolę: to nic nieznaczący rekwizyt, który mógłby zostać zastąpiony przez inną okoliczność stanowiącą pretekst do spotkania dwójki bohaterów. Powstaje więc pytanie: dlaczego biografista zdecydował, aby do tego spotkania doszło po uroczystościach poświęconych Kybele? Niestety, nie sposób udzielić na to jednoznacznej odpowiedzi, pozostają jedynie niepewne spekulacje. Być może święto było dla autora *Historia Augusta* ważne. W końcu wymienia on *Hilaria* wśród kilku innych istotnych świąt, które czcił specjalnym posiłkiem Aleksander Sewer. We wstępie do biografii Aureliana pisze on, że wszystko, cokolwiek się robi lub mówi w dniu *Hilaria*, powinno mieć świąteczny, radosny charakter. Trzeba też pamiętać, że *Hilaria* cieszyły sporym zainteresowaniem pisarzy w późnym antyku, co zapewne było związane z konfliktem między chrześcijanami a poganami¹⁰⁹. Można się w nich bowiem było dopatrzyć parodii chrześcijańskiej Wielkanocy. Fakt ten nadal jednak nie tłumaczy, dlaczego z tylu możliwych świąt autor *Historia Augusta* wybrał właśnie to, aby wprowadzić swoją narrację.

¹⁰⁷ O zapisanym na płótnie pseudodzienniku Aureliana patrz: PASCHOUD (1996), ss. 66–67.

¹⁰⁸ *Aurel.* 2, 1–2.

¹⁰⁹ TURCAN (1993b), ss. 26–27.

O ceremoniach religijnych sprawowanych publicznie autor *Historia Augusta* wspomina w biografii Tacyta. Przypisuje on cesarzowi zarządzenie wzniesienia świątyni ku czci wszystkich ubóstwionych władców. W przybytku miały się znaleźć posągi dobrych imperatorów, którym miano składać ofiary w dniu ich urodzin, w Kalendy Styczniowe, w święto *Parilia* i w *Vota (votorum nuncupatio)*¹¹⁰. W tym passusie ubóstwieni władcy zostali utożsamieni z dobrymi, tymczasem w rzeczywistości jedno nie musiało oznaczać drugiego. Lekko humorystyczny wydźwięk temu fragmentowi nadaje – również zawarta w biografii Tacyta – fikcyjna mowa konsula Maeciusa Faltoniusa Nicomachusa: wymienił on wśród cesarzy-zbrodniarzy ubóstwionego skądinąd Kommodusa¹¹¹. Jeśli się weźmie pod uwagę, że *Parilia* świętowano w tym samym dniu, co narodziny Rzymu¹¹², a *votorum nuncupatio* miało miejsce podczas obchodów związanych z początkiem roku, widać wyraźnie, że wybór tych świąt przez Tacyta (a raczej biografię) na składanie ofiar ubóstwionym władcom związany był z początkiem, jaki te święta symbolizowały: nadejściem nowego roku oraz powstaniem Rzymu. Taka symbolika współgra z innym dniem wyznaczonym na składanie ofiar ubóstwionym władcom: rocznicą ich urodzin. Daty wymienione przez Tacyta zgadzają się ze starożytną praktyką: Rzymianie składali ofiary ubóstwionym cesarzom przy podobnych okazjach. W inskrypcji na Ara Numinis Augusti w Narbo jako dni ofiarne są wymienione Kalendy Styczniowe, przyjęcie pierwszych *fascēs* (7 stycznia), 31 maja oraz urodziny Augusta (23–24 września)¹¹³. Ubóstwionym cesarzom składano ofiary w rocznice ich narodzin czy ważnych wydarzeń z życia, takich jak wstąpienie na tron. I choć Tacyt nie zbudował nigdy świątyni dla ubóstwionych cesarzy¹¹⁴, to zaproponowany przez niego sposób oddawania im czci jest dosyć wiarygodny. Oczywiście, lakoniczność passusu nie pozwala na spekulacje co do wiedzy autora *Historia Augusta* o kulcie ubóstwionych władców.

Kolejna ze wzmianek dotycząca publicznie obchodzonych świąt pochodzi z biografii Galienu: podczas gdy żołnierze rzymscy toczyli walki z najeźdźcą, cesarz przebywał w Atenach, gdzie został archontem, powodowany próżną chęcią znalezienia się na liście obywateli ateńskich i uczestniczenia we

¹¹⁰ Tac. 9, 5.

¹¹¹ Tac. 6, 4.

¹¹² OV. *Fast.* IV 883–884; PLUT. *Rom.* 12, 1–2.

¹¹³ CIL XII 4333 = ILS 112. O inskrypcji patrz: KNEISSL (1980), ss. 291–326; CHANTE (1967), ss. 31–40; CELS-SAINT-HILAIRE (1986), ss. 455–502.

¹¹⁴ PASCHOUD (1996), ss. 282–283.

wszystkich tamtejszych uroczystościach religijnych¹¹⁵. Autor *Historia Augusta* podkreśla, że nie uczynił tego ani Hadrian u szczytu powodzenia, ani Antonin Pius rządzący w czasach pokoju, mimo że obaj znakomicie znali literaturę grecką¹¹⁶. Głównym źródłem dla tej części *Historia Augusta* (lata 238–270) był Deksippos. Ponieważ narracja w przywołanym passusie dotyczy Aten, najrozsądniejszym założeniem byłoby uznanie ateńskiego historyka za źródło tej wzmianki. O ile jednak od niego mogły zostać zaczerpnięte fakty, o tyle trudno zakładać, że Ateńczyk – dla którego szacunek cesarza dla jego miasta powinien być źródłem dumy – nadał im taki wydzźwięk. Cały fragment ma prześmiewczy ton. Zachowanie Galiena – upodobnionego w *Historia Augusta* do Nerona¹¹⁷ – kontrastuje z mężnym postępowaniem Odainata, który w tym samym czasie bronił rzymskiego Wschodu przed perskim zagrożeniem¹¹⁸. Autor *Historia Augusta* gani cesarza za jego pobyt w Atenach, gdy Goci łupili Azję Mniejszą i wtargnęli do Kapadocji¹¹⁹. Gani go też za chęć udziału w ceremoniach religijnych, gdy należało bronić kraju przed najezdami. Rzymianom z końca IV lub początku V wieku takie postępowanie mogło się kojarzyć z zachowaniem chrześcijan, którzy zamiast energicznie występować przeciw wrogowi, pokładali nadzieję w modlitwie¹²⁰. Przy czym autor *Historia Augusta* krytykuje cesarza za chęć uczestniczenia w pogańskich ceremoniach religijnych, widząc w tym próżność. W całym tym passusie nie pada ani jedna nazwa obrzędów, w których mógł uczestniczyć władca. Nie ma też wzmianki o wtajemniczeniu imperatora w misteria eleuzyjskie. Tymczasem wiadomo, że najprawdopodobniej brał on w nich udział. Świadczy o tym inskrypcja zawierająca list Galiena do Ateńczyków¹²¹. Powstaje pytanie, dlaczego autor *Historia Augusta* milczy o tym fakcie. Misteria, które zanikły w końcu IV wieku¹²², cieszyły się wśród

¹¹⁵ *Gal.* 11, 3.

¹¹⁶ *Gal.* 11, 4.

¹¹⁷ TURCAN (1998), ss. 330–331.

¹¹⁸ *Gal.* 10, 1–8. Patrz: RATTI (2002a), s. 146.

¹¹⁹ *Gal.* 11, 1.

¹²⁰ Konstancjusz II zamiast uczestniczyć w bitwie pod Mursą, modlił się w bazylice Męczenników (SULP. SEV. *Chron.* II 38, 5); Sabinianus tracił czas wśród grobowców w Edessie (AMM. MARC. XVIII 7, 7).

¹²¹ SEG XXVI 1976–1977, n. 129. Patrz: AMSTRONG (1987), ss. 246–251.

¹²² EUNAP. *V. soph.* VII 3, 1–5. Według Eunapiosa przedostatni hierofanta przewidział, że jego następca nie będzie godny tego miana. I rzeczywiście, nie dość, że pochodził z Tespiów, a nie z Aten, to jeszcze związany był z innym kultem (pełnił funkcję *patres* w mi-

pogan wielkim prestiżem i były dla nich niezwykle istotne¹²³. Brak informacji o wtajemniczeniu imperatora jest więc zastanawiający. Co prawda autor *Historia Augusta* gani w tym passusie Galiena, ale nieco dalej podkreśla jego sławę jako poety i mówcy¹²⁴. Dlaczego więc miałby przemilczeć wydarzenie, które przydało władcy splendoru? Przecież we wcześniejszych biografiiach, w których korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa, wspominał o wtajemniczeniu cesarza w misteria (Hadrian, Marek Aureliusz). Nie sądzę, aby brak adekwatnej wzmianki można było wytłumaczyć lakonicznością źródła, z którego korzystał biografista, opisując pobyt Galiena w Atenach. Skoro znalazł on informację o zostaniu przez władcę archontem i o jego chęci zasiadania w Areopagu¹²⁵, to równie dobrze mógł odszukać opis wtajemniczenia imperatora w misteria eleuzyjskie. Najwidoczniej udział Galiena w tych misteriach uznał za mało znaczący, mimo że w żywocie Aleksandra Sewera idealny władca na misteriach eleuzyjskich się wzoruje¹²⁶.

We wspomnianym już passusie o zwyczajach żywieniowych Aleksandra Sewera związanych z obchodzeniem świąt wymienionych jest kilka świąt publicznych: *Hilaria*, *Saturnalia*, Kalendy Styczniowe, igrzyska Apollina (*ludi Apollinares*) i uroczysta uczta wyprawiana przez epulonów ku czci Jowisza (*Iovis epulum*)¹²⁷. Część z wymienionych we wspomnianym passusie świąt pełniła

steriach Mitry). Przepowiednia głosiła, że kult bogiń umrze przed nim, a on nie dożyje starości. Tak się stało. Najpierw Teodozjusz I zamknął pogańskie świątynie (392 rok), a ostatni hierofanta został zabity podczas najazdu Gotów na Grecję w 396 roku.

¹²³ ZOS. *Hist.* IV 3, 2–3. Zosimos (za Eunapiosem z Sardes) wspomina o zakazie odprawiania nocnych misteriów wydanym przez Walentyniana (C. Th. IX 16, 7 z 9 września 364 roku). Zakaz ten uniemożliwiłby odprawianie misteriów eleuzyjskich, gdyby nie znalazły one obrońcy w osobie Vettiusa Agoriusa Praetextatusa, który sprawował w latach 362–364 godność prokonsula Achai. Zaapelował on do cesarza o zezwolenie na odprawianie misteriów, argumentując, że zapewniają one ocalenie ludziom, i ich zakaz uczyniłby życie Hellenów nie do zniesienia. Apel spotkał się ze zrozumieniem ze strony władcy, który zgodził się na odprawianie dawnych, tradycyjnych obrządków. Patrz: PASCHOU (1979), s. 264; TURCAN (1998), s. 325. Żona Vettiusa Agoriusa Praetextatusa Fabia Aconia Paulina była kapłanką w Eleuzis (CIL VI 1779 = ILS 1259).

¹²⁴ *Gal.* 11, 7.

¹²⁵ *Gal.* 11, 6.

¹²⁶ *Alex. Sev.* 18, 2. Ten passus przypomina opis wzorowania się przez Aleksandra Sewera na sposobie wyboru kapłanów przez chrześcijan czy kierowania się przez niego złotą zasadą.

¹²⁷ *Alex. Sev.* 37, 6.

ważną rolę w rzymskim kalendarzu, ale takich uroczystości można by do tej listy dodać jeszcze kilka. Znalazły się na niej zarówno święta poświęcone rodowitym bogom rzymskich, jak i tym importowanym z Grecji czy świata hellenistycznego. O ile więc nie sposób powiedzieć, dlaczego biografista dokonał wyboru tych właśnie, a nie innych świąt, o tyle bez wątplenia łączy je oficjalny charakter. Tymczasem w *Historia Augusta* cesarze obchodzą te uroczystości w domowym zaciszu. Stąd bardzo kuszące jest postrzeganie w tym passusie krytyki zakazu publicznego obchodzenia świąt pogańskich wydanego przez chrześcijańskich władców, który spowodował przeniesienie tych uroczystości do sfery prywatnej. Można też dostrzec w tym passusie dowód na nieznaną przez autora *Historia Augusta* sposobu świętowania przez Rzymian. Być może biografista chciał przedstawić Aleksandra Sewera jako władcę, który był tak dalece pobożny, że przeniósł publiczne święta do przestrzeni prywatnej. Żadna z tych hipotez nie jest jednak oparta na mocnych przesłankach i passus ten pozostaje enigmatyczny.

Saturnalia wspomniane są w *Historia Augusta* trzy razy, a ponadto jeszcze dwa razy wzmiankowane są *Sigillaria*, czyli ostatni dzień *Saturnalia* (nazwa *Sigillaria* pochodzi od *sigilla*, czyli wręczanych dzieciom glinianych lalek¹²⁸). To obchodzone w grudniu święto było nie tylko jednym z bardziej rzymskich świąt, lecz także jednym z bardziej popularnych wśród Rzymian¹²⁹. Świątynia Saturna na Forum Romanum powstała prawdopodobnie jeszcze w czasach królewskich, a następnie rededykowano ją po ustanowieniu republiki¹³⁰. Według Liwiusza geneza *Saturnalia* wiąże się z próbą prześlania bogów po ujrzaniu wielu znaków wróżebnych: zapaleniu się włóczni legionistów na Sycylii, poceniu się krwią przez tarcze, zmniejszeniu się tarczy słonecznej, spadnięciu w Praeneste rozżarzonych kamieni z nieba, zaobserwowaniu w Kapenie dwóch księżyców, a w Alpach – walki pomiędzy Słońcem a Księżycem, i wielu innych. Wtedy to, w grudniu 217 roku p.n.e., złożono ofiary Saturnowi i urządzono ucztę dla ludu¹³¹. Początkowo *Saturnalia* trwały trzy dni od 17 do 19 grudnia. Kaligula dodał czwarty dzień¹³², a Klaudiusz piąty¹³³. Według Makrobiusza były świętem siedmiodniowym¹³⁴. *Saturnalia*

¹²⁸ SCULLARD (1981), s. 207.

¹²⁹ SCULLARD (1981), s. 205.

¹³⁰ ZIÓŁKOWSKI (1992), s. 107.

¹³¹ LIV. XXI 1, 9; SEN. *Ep.* 18, 1; PLIN. *Ep.* II 17, 24.

¹³² CASS. DIO LIX 6, 4; SUET. *Cal.* 17, 2.

¹³³ CASS. DIO LX 25, 8.

¹³⁴ MACR. *Sat.* I 10, 24.

miały charakter karnawału, podczas święta dochodziło do tymczasowego odwrócenia ról społecznych. W tym czasie wręczano też znajomym prezenty¹³⁵.

Pośród trzech wzmianek o *Saturnalia* zawartych w *Historia Augusta* jedna pochodzi z biografii Hadriana¹³⁶, a pozostałe dwie z żywotów: Lucjusza Werusa¹³⁷ i Aleksandra Sewera¹³⁸. *Sigillaria* wspominane są natomiast w biografii Karakalii¹³⁹ i Aureliana¹⁴⁰. Żadna z tych wzmianek nie jest potwierdzona przez inne źródła. O jednej z nich (*Aurel.* 50, 2) możemy prawie z całą pewnością powiedzieć, że jest niewiarygodna: nic nie wiadomo, aby Aurelian miał córkę, a autor *Historia Augusta* wspomina o darowaniu jej prezentów przez ojca. Co do wiarygodności pozostałych wzmianek, nie można powiedzieć nic pewnego. Passusy pochodzące z żywotów Hadriana i Karakalli zapewne zostały zaczerpnięte z głównego źródła dla tych biografii, czyli Mariusa Maximusa lub Ignotusa. W pozostałych przypadkach jest wątpliwe, aby wspomniano realne wydarzenia. Najprawdopodobniej są one fantazją biografisty. Rola wszystkich tych passusów polega na ukazaniu szczodrości lub skromności imperatora i nie dotyczy sfery *sacrum*. Wzmianki te mają na celu jedynie udowodnienie ogólnych stwierdzeń sformułowanych przez autora *Historia Augusta* o charakterze władcy. Tak oto wzmianka o prezentach, jakie darował przyjacielom Hadrian z okazji *Saturnalia* (i *Sigillaria*), miała ilustrować jego hojność. Informacja ta wplata się w opowieść o obdarowywaniu przez cesarza końmi, mułami, odzieżą czy pieniędzmi żołnierzy, których sam powołał do wojska, o jego wielkiej hojności, jaką przewyższał innych cesarzy, czy o sprezentowaniu przez niego niewolników wysłużonemu legionście, który w publicznej łaźni ocierał się o marmurową ścianę, gdyż nie miał mu kto pomóc w zabięgach¹⁴¹. Passus ten nie ma wydźwięku religijnego i nic nie mówi o wiedzy religijnej autora *Historia Augusta*. Co prawda biografista na jednym poziomie stawia *Saturnalia* i *Sigillaria*, ale nie jest to błąd. Podobną frazę odnajdujemy u Swetoniusza w żywocie Klaudiusza¹⁴². Z kolei w żywocie Aureliana informacja o ofiarowaniu przez władcę prezentów żonie i rzekomej córce ma na celu

¹³⁵ SCULLARD (1981), s. 207.

¹³⁶ *Hadr.* 17, 3.

¹³⁷ *Ver.* 7, 5.

¹³⁸ *Alex. Sev.* 37, 6–8.

¹³⁹ *Car.* 1, 8.

¹⁴⁰ *Aurel.* 50, 2.

¹⁴¹ *Hadr.* 17, 2–6.

¹⁴² SUET. *Claud.* 5.

zaświadczyć o skromności cesarza, który nie zmienił się po objęciu władzy. Także i w tym wypadku nie dowiadujemy się niczego o stopniu znajomości przez autora *Historia Augusta* religii i jego stosunku do niej. Podobnie passus w biografii Karakalii ma niereligijny sens. Biografista chciał w nim pokazać, jak z dobrego dziecka, które rozdawało prezenty otrzymane na *Sigillaria*, wyrósł zły imperator. Wreszcie w passusie z żywotu Aleksandra Sewera *Saturnalia* wraz z innymi świętami są wymienione przy okazji opisu menu władcy, ukazującego cesarza jako osobę umiarkowaną, która unika skrajności. Jego uczytby miały być nie wystawne, lecz skromne. *Historia Augusta* nie ukazuje obyczajów związanych ze świętowaniem *Saturnalia*, ale jedynie zwyczaje kulinarne władcy. Jak widać z powyższego omówienia, wszystkie wzmianki o *Saturnalia* dotyczą jedynie najbliższego kręgu krewnych i znajomych imperatora, a święto kojarzy się autorowi *Historia Augusta* wyłącznie z wręczaniem prezentów. Taki sposób potraktowania *Saturnalia* nie zaskakuje. Dość podobnie odnosi się do nich Swetoniusz. Trzy z pięciu jego wzmianek o *Saturnalia* i *Sigillaria* dotyczą prezentów¹⁴³. W żywocie Augusta opowiada on o hucznym obchodzeniu świąt przez cesarza, który wręczał znajomym kosztowne podarki takie jak: szaty, złoto, srebro, monety, w tym zagraniczne. Inni mieli mniej szczęścia i byli obdarowywani kocami z włosia, gąbkami, szczypcami do pieca lub pogrzebaczami oraz rzeczami z dziwnymi i niejasnymi napisami¹⁴⁴. W biografii Klaudiusza *Saturnalia* wspomniane są w kontekście pretensji przyszłego władcy do uczestniczenia w życiu politycznym. Kiedy Klaudiusz zażądał od Tyberiusza udziału we władzy, ten w liście zapowiedział mu wysłanie 40 aureusów z okazji *Saturnalia* i *Sigillaria*¹⁴⁵. Z kolei Wespazjan miał mieć zwyczaj obdarowywania podczas *Saturnalia* mężczyzn¹⁴⁶.

Nieco inny jest ostatni z passusów dotyczących *Saturnalia* w *Historia Augusta*, opowiadający o dopuszczaniu niewolników przez Lucjusza Werusa do wspólnego stołu podczas *Saturnalia* i innych świąt. Zwyczaj wydawania przez panów uczt niewolnikom z okazji *Saturnalia* jest dobrze poświadczony przez źródła¹⁴⁷. Wspomina go już żyjący w drugiej połowie II i na początku

¹⁴³ Pozostałe dwie wzmianki to: dodanie kolejnego dnia do *Saturnalia* dla pomnożenia uciechy ludu (SUET. *Cal.* 17) oraz bulwersujące Rzymian całowanie Sporusa przez Nerona w *Sigillaria* (SUET. *Ner.* 28).

¹⁴⁴ SUET. *Aug.* 75.

¹⁴⁵ SUET. *Claud.* 5.

¹⁴⁶ SUET. *Vesp.* 19.

¹⁴⁷ MACR. *Sat.* I 24, 22–23.

I wieku p.n.e. Akcjusz¹⁴⁸, a także Justyn¹⁴⁹. Również według Solinusa¹⁵⁰ i Ate-
naiosa¹⁵¹ istniał zwyczaj podejmowania niewolników przez panów i usługi-
wania im. W świetle tych wzmianek, opisane przez autora *Historia Augusta*
zachowanie władcy było jak najbardziej normalne i przyjęte. Tak powinien
zachować się pan wobec swoich niewolników. Nie doszukiwałbym się w tej
wzmiance istotnego znaczenia.

Jak widać, w biografiach cesarzy panujących w III wieku, nie ma zbyt dużo
informacji o świątach. *Historia Augusta* milczy o wydarzeniach znanych z in-
nych źródeł. Nie wspomina na przykład o ustanowieniu igrzysk ku czci Mi-
nerwy przez Gordiana III czy igrzysk ku czci Sol przez Aureliana. Zdecydo-
wana większość tych wzmianek ma wydźwięk neutralny, trudno odczytać je
jako religijną propagandę. Jedynie passus o obchodzeniu *Ambarvalia* przez
Aureliana ma taki wydźwięk.

5.4. KONKLUZJE

O ile w żywotach cesarzy panujących w II wieku autor *Historia Augusta*, pi-
sząc o świątach, realizuje model znany ze Swetoniusza (co w żaden sposób nie
zaskakuje, gdyż streszcza Mariusa Maximusa lub Ignotusa), o tyle w dalszych
biografiach lekko go modyfikuje. Wprawdzie nadal większość wzmianek do-
tyczy świąt publicznych, ale częściej, niż jest to we wcześniejszych żywotach
i u Swetoniusza, ograniczają się one do ukazania prywatnego wymiaru uro-
czystości. I nie są to tylko passusy dotyczące wręczania prezentów podczas
Saturnalia. Gdyby szukać głębszych przyczyn tego zjawiska, to – przy za-
łożeniu, że dzieło powstało później, niż wskazywałyby zawarte w nim suges-
tie – przyczyny te okazują się dosyć banalne. Autor *Historia Augusta* musiał
żyć bowiem w czasach, gdy cesarze nie uczestniczyli już w pogańskim kulcie,
przebywali poza Rzymem i byli wyznawcami chrześcijaństwa. Niezależnie,

¹⁴⁸ ACC. *Ann.* frg. 7; DOLANSKY (2011), s. 492.

¹⁴⁹ IUST. *Epit.* XXLI 1, 4. Justyn (streszczając Pompeiusza Trogusa) wiąże powstanie
Saturnalia i związane z nimi obyczaje z mitycznym królem pierwszych mieszkańców Italii
(*Aborigines*) Saturnusem, który miał być tak sprawiedliwy, że pod jego panowaniem ani nie
było niewolników, ani własności prywatnej, lecz wszystko było wspólne i nie podlegało po-
działowi, jakby istniał tylko jeden, wspólny majątek.

¹⁵⁰ SOL. 1, 35.

¹⁵¹ ATH. *Deipn.* XIV 639b.

czy datuje się powstanie *Historia Augusta* na koniec IV wieku, czy na pierwszą połowę V wieku, to autor zbioru mógł nie mieć świadomości, że przywołując lub zmyślając fakty z życia imperatorów, powinien je również umieszczać w scenerii świąt publicznych. Hipoteza ta mogłaby tłumaczyć, dlaczego w biografii niektórych cesarzy w ogóle nie pisze on o obchodzeniu uroczystości religijnych. Można też przyjąć założenie, że kult publiczny nie miał dla biografisty większego znaczenia. To jednak nie tłumaczy, dlaczego autor *Historia Augusta* przypisuje Aleksandrowi Sewerowi zmianę zwyczajów kulinarnych podczas świąt – menu nie było elementem kultu publicznego i taka uwaga nie miała zasadniczo sensu. Wydaje się więc najbardziej prawdopodobne, że autor *Historia Augusta* znał publiczny kult pogański tylko z ksiązek, i dlatego wspominał o nim rzadziej niż o obrzędach obchodzonych w domu. Zasadniczo jednak różnica między modelem pisania o świętach u Swetoniusza a tym z późniejszych żywotów *Historia Augusta* nie jest zbyt duża i może po prostu wynikać z małej liczby wzmianek o uroczystościach, a nie innego niż we wcześniejszych biografiiach spojrzenia na nie. Jest jednak oczywiste, że nikłe zainteresowanie świętami w dalszych żywotach, nie bierze się jedynie z braku wiadomości o uczestnictwie władców w obrzędach.

ROZDZIAŁ 6

KULT LARÓW I PENATÓW W *HISTORIA AUGUSTA*

W antycznym Rzymie kult religijny sprawowano w dwóch sferach: publicznej i prywatnej. Nadzór nad tą drugą pełnił *pater familias*. W domach czczono Lary, Penaty, a także Geniusze i Many. W *Historia Augusta* tradycyjny kult Penatów czy Larów odgrywa bardzo nikłą rolę, zaś o Manach i Geniuszach nie wspomina się w ogóle. Penaty wymienione są dwukrotnie (*Ant.* 3, 5; *M. Aurel.* 18, 6), a Lary pięciokrotnie (*M. Aurel.* 3, 5; *Pert.* 14, 3; *Alex. Sev.* 29, 2; *Alex. Sev.* 31, 4; *Tac.* 17, 4). Jak widać, wzmianki te dosyć równomiernie rozkładają się między biografie cesarzy żyjących w II wieku (cztery) i III wieku (trzy). Cztery wzmianki pochodzą z wiarygodnych żywotów, w których biografista korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Dla kolejnych dwóch trudno wskazać źródła. Celem tych wszystkich *passusów* było ukazanie charakteru władcy i jego postępowania w sferze prywatnej.

6.1. LARY – CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA; WZMIANKI U SWETONIUSZA I W *HISTORIA AUGUSTA*

Lary (*Lares*) stanowiły tradycyjny, archaiczny element rzymskiej religijności. *Lares familiares* były bóstwami opiekuńczymi domostw¹. Podobny kult

¹ WISSOWA (1902), ss. 166–175; WAITER (1920), ss. 241–261; DESSAU (1924), coll. 806–833; JOHNSTON (1939), ss. 342–356; LATTE (1960), ss. 90–94; ORR (1978), ss. 1563–1569.

miał miejsce w Etrurii. Niewiele wspomina się o nich w dziełach poetyckich². Czczono je w prywatnych domach, w domowych kapliczkach nazywanych larariami. Lararia najczęściej znajdowały się w centralnej części atrium lub w kuchni³. Jednym z najbardziej znanych jest kapliczka w Domu Wetiuszy w Pompejach (Casa dei Vettii, reg. VI, ins. 15, nr 1 i nr 27). Znajduje się ona w małym atrium, którego rozmiar kontrastuje z wielkością lararium (całkowita wysokość – 3,7 m, wysokość niszy – 1,3 m), bogato zdobionego i bez wątplenia bardzo drogiego. Wieńczy je tympanon, na którym znajdują się symbole związane ze składaniem ofiar: patera i nóż oraz czaszka wołu. W niszy przedstawiono Lary trzymające ryton i situlę, a pomiędzy nimi – męską postać ubraną w togę, ma ona zasłoniętą częściowo głowę, a w rękach trzyma paterę i kosz. Najprawdopodobniej jest to Geniusz rodziny lub *pater familias*. Poniżej postaci namalowano węża, który był często spotykanym motywem w larariach⁴. Równie okazała jest kapliczka w Domu Kapłana w Pompejach (Casa di un Flamine; reg. V, ins. 4, nr 3). Namalowano tam wizerunki ośmiorga bogów: Jowisza, Minerwy, Bakchusa, Wenus, Merkurego, Herkulesa, Wiktorii i Fortuny, a obok znajdowały się brązowe figurki dwóch Larów i Geniusza, marmurowa figurka Wenus i bursztynowe – Amora, siedzącej kobiety i hipopotama⁵. W Domu o Czerwonych Ścianach (Casa delle Pareti Rosse; reg. VIII, ins. 5, nr 37) kapliczka (*aedicula*) jest ozdobiona malowidłami Larów i Geniusza, w pobliżu odnaleziono sześć brązowych posążków: dwa Larów, dwa Merkurego oraz po jednym Apollina i Herkulesa⁶. Wymienione lararia były szczególnie okazałe, w większości domów kapliczki prezentowały się znacznie skromniej. Oprócz Larów opiekunów domu

² Genealogię Larów przedstawił w *Fasti* Owidiusz. Najada Lara, która miała skłonność do plotkowania, doniosła Junonie o romansie Jowisza z Juturną. Wówczas Jowisz najpierw pozbawił ją języka, a następnie kazał przenieść do świata zmarłych. Podczas drogi do Podziemia zgwałcił Larę, która poczęła dwóch synów – Larów (OV. *Fast.* II 629–650). Według innych źródeł matką Larów była Mania. Składano jej ofiary 11 maja (SCULLARD (1981), s. 119). Według Festusa Lary były bóstwami podziemnymi *di inferni* (FEST. *Brev.* 239), Apulejusz uważa je za zycziwe duchy zmarłych (APUL. *Socr.* 15). Plaut opisywał, jak Lar opiekował się daną rodziną i domem przez kilka pokoleń (PLAUT. *Merc.* 1–13, 19–31). Według Wergiliusza słowo *lares* było synonimem „domu” (VERG. *Georg.* III 344).

³ BEARD, NORTH, PRICE (1996, 2), s. 102.

⁴ BEARD, NORTH, PRICE (1996, 2), ss. 102–103.

⁵ KAUFMANN-HEINIMANN (2007), s. 199.

⁶ KAUFMANN-HEINIMANN (2007), s. 199.

czczono także m.in. Lary opiekujące się sąsiedztwem (*Lares vici*, Rzym od czasów Augusta był podzielony na 265 *vici*, które leżały w 14 regionach), rozdrożami, którym budowano kapliczki (*sacella*) na rozstajach dróg (*Lares compitales*), czy Lary całego państwa (*Lares praestites*). *Lares compitales* poświęcano *Compitalia*⁷. Zaś 1 maja obchodzono *Laribus* poświęcone *Lares praestites*⁸. Znane jest także święto obchodzone 27 czerwca ku czci *Lares viales* (strażników dróg i podróżników)⁹ i *Laribus permarinis in Porticu Minucia*, uroczystość Larów strzegących marynarzy, świętowana 22 grudnia¹⁰. Najprawdopodobniej w III wieku p.n.e. wzniesiono świątynię Larów przy *Via Sacra*¹¹. Ich kult nie zamarł w okresie cesarstwa rzymskiego. O jego żywotności w tym czasie może świadczyć wykorzystanie go przez Augusta w umacnianiu swojego pryncypatu (odnowienie i przeorganizowanie kultu *Lares compitales*, umieszczenie w poświęconych im kapliczkach posążków Geniusza cesarza)¹². Materialne pozostałości kultu z czasów cesarstwa znaleziono w Pompejach, z tego okresu są też inskrypcje (znanych jest kilkadziesiąt) oraz wzmianki w literaturze dotyczące Larów. W latach 391 i 392 kult Larów, Geniuszy i Penatów został (podobnie jak wszystkie inne obrzędy pogańskie) zakazany przez Teodozjusza I¹³. Nie jest jednak jasne, czy przetrwał on do tych czasów. Nic nie wiadomo o kulcie Geniuszy po latach 300–330¹⁴. Co prawda Hieronim (ok. 408 roku) wspominał o powszechnym czczeniu po domach Larów¹⁵, ale mogło to być rezultatem jego erudycji, a nie rzeczywistego sprawowania kultu.

Zanim przejdę do analizy wzmianek o kulcie Larów w *Historia Augusta*, chcę zwrócić uwagę, jak były one wspomniane w jedynym poza nią zachowanym do naszych czasów zbiorze biografii cesarskich, czyli u Swetoniusza. Są tam wymieniane sześciokrotnie, czyli trochę częściej niż w *Historia Augusta*. W żywocie Nerona jest wzmianka o upadku na ziemię w dniu

⁷ SCULLARD (1981), ss. 58–60.

⁸ OV. *Fast.* V 140–154. Patrz: SCULLARD (1981), ss. 117–118.

⁹ SCULLARD (1981), ss. 156–157.

¹⁰ SCULLARD (1981), s. 210.

¹¹ ZIÓŁKOWSKI (1992), ss. 97–99.

¹² ZANKER (1988), ss. 129–134. Przykład świątyni poświęconej Larom Augusta jest znany z Ostii. Patrz: BLOCH (1962), ss. 211–223.

¹³ C. Th. XVI 10, 12.

¹⁴ BAKKER (1994), ss. 8–13.

¹⁵ HIER. *In Esaiam* 16, 57, 7–8.

Kalend Styczniowych, podczas przygotowań do składania ofiar, pięknie przystrojonych figurek Larów¹⁶. W biografii Augusta mowa jest o odnowieniu przez imperatora *Compitalia*, władca nakazał też ozdabiać posąжки Larów na rozstajach dróg dwa razy do roku, na wiosnę i latem¹⁷. W żywocie Kaliguli znajduje się opowieść o tym, jak to po śmierci Germanika ludzie tak rozpaczali, że rzucali kamieniami w świątynie, wywracali ołtarze bogów, wystawiali noworodki na ulicę, a niektórzy wyrzucali z domów posąжки Larów¹⁸. W biografii Domicjana jest wzmianka o niewolniku, który był obecny podczas zabójstwa cesarza, gdyż opiekował się Larami w sypialni władcy¹⁹. Dwa najciekawsze passusy dotyczące Larów znajdują się w biografii Augusta i Witeliusza. W pierwszej z nich Swetoniusz opowiada o odnalezieniu przez siebie brązowego wizerunku małego Augusta, który podarował Hadrianowi, a ten umieścił go wśród Larów w sypialni i otaczał czcią²⁰. W drugim żywocie historyk pisze o czczeniu przez Witeliusza złotych posązków wyzwolenców Klaudiusza – Narcyza i Pallas²¹. We wszystkich wymienionych passusach lararia odgrywają drugorzędną rolę, a autor je wspomina w celu ukazania jakiejś cechy władcy (np. wyjątkowej służalczości Witeliusza) lub jego poczynań.

W *Historia Augusta* Lary wspomniane są pięciokrotnie. W dwóch przypadkach wymienione są wśród znaków zapowiadających śmierć cesarza. W żywocie Pertinaksa, w opisie składania ofiar na ołtarzu Larów przez władcę, jest mowa o tym, jak to węgle, które zazwyczaj najdłużej trzymały żar, przedwcześnie wygasły. Był to jeden z wielu złowróżbnych znaków²² takich jak: nieodnalezienie serca i wątroby u zwierząt ofiarnych, pojawienie się najjaśniejszych gwiazd za dnia blisko słońca, nazwanie przez Pertinaksa Didiusza Juliana swoim następcą²³, zobaczenie przez cesarza na trzy dni przed śmiercią człowieka w sadzawce grożącego mu mieczem, a w dniu, w którym został zamordowany, brak w źrenicach jego oczu odbić

¹⁶ SUET. *Ner.* 46.

¹⁷ SUET. *Aug.* 31.

¹⁸ SUET. *Cal.* 4.

¹⁹ SUET. *Dom.* 17.

²⁰ SUET. *Aug.* 7.

²¹ SUET. *Vit.* 2.

²² *Pert.* 14, 3.

²³ *Pert.* 14, 1–2.

oglądanych obrazów²⁴. Cały ten passus pochodzi z wiarygodnej biografii, w której autor *Historia Augusta* dosyć wiernie streszczał swoje źródło, czyli Mariusa Maximusa lub Ignotusa.

W podobny sposób wspomina się Lary w biografii Tacyta. Wśród wydarzeń poprzedzających zabicie imperatora było nie tylko otwarcie się grobowca ojca władcy, ukazanie za dnia ducha (*umbra*) jego zmarłej matki oraz odnalezienie czczonego przez cesarza obrazu Apollina w innym miejscu, niż został zawieszony, ale także upadek posążków bogów w lararium Tacyta²⁵. Dwa z tych prodigiów dla czytelnika Swetoniusza wyglądają bardzo znajomo. W żywocie Nerona wśród znaków zapowiadających śmierć władcy było otworzenie się Mauzoleum Augusta, z którego wydobywał się głos kobiety, oraz runięcie na ziemię podczas przygotowań do złożenia ofiar w Kalendy Styczniowe pięknie przystrojonych posążków Larów²⁶. Tak wielkie podobieństwo między tymi opowieściami sugeruje, że autor *Historia Augusta* inspirował się Swetoniuszem²⁷.

6.2. PENATY – CHARAKTERYSTYKA OGÓLNA

Penaty (*Di Penates*) były bogami opiekuńczymi domostw. Cyceron wiąże etymologię ich imienia z *penus*, czyli spizarnią²⁸. W domach prywatnych oddawano im cześć najczęściej w spizarni²⁹. Wykopaliska archeologiczne w Pompejach pokazują, że przedstawienia *Di Penates* były także obecne w atrium, perystylach czy pseudoperystylach³⁰. Bardzo często łączono kult Penatów z kultem Larów i Geniuszy³¹. Na 505 znanych larariów w Pompejach Penaty są obecne w 87³². Niestety, wiadomości o kulcie Penatów są bardzo wyrwykowe i często bazują na tekstach poetyckich. Z Wergiliusza, z opisu uczyty u Dydony, do-

²⁴ *Pert.* 14, 3–5.

²⁵ *Tac.* 17, 4.

²⁶ *SUET. Ner.* 46.

²⁷ MOUCHOVÁ (1970), s. 146; PASCHOD (1996), ss. 316–317. Patrz: BIRD (1971), ss. 129–134.

²⁸ *CIC. Nat.* II, 68.

²⁹ DUBOURDIEU (1989), ss. 67–68.

³⁰ DUBOURDIEU (1989), s. 67.

³¹ DUBOURDIEU (1989), ss. 68–71.

³² DUBOURDIEU (1989), ss. 78.

wiadujemy się, że Penatom składano ofiary przed posiłkami³³. Horacy wspomina o złożeniu bóstwom ofiary z gałązek mirtu i zwieńczeniu ich posążków rozmarynem³⁴. Bardzo długo jednak nie przedstawiano ich w formie figurek. Kult *Di Penates* sprawował *pater familias* i kapłani wyznaczani spośród domowników (niewolników)³⁵. Kiedy rzymscy autorzy piszą o „powrocie do Penatów”, mają na myśli powrót do domu³⁶. Według Liwiusza bóstwa te mściły się za dokonanie świętokradztwa³⁷. Nie znamy praktycznie żadnych mitów z nimi związanych. O ile same *Di Penates* nie pojawią się w literaturze pięknej, o tyle są tam obecne uosabiające je posążki. W *Eneidzie* posążki Penatów zabrał z Troi do Italii (Lawinium) Eneasza³⁸. Były to Penaty publiczne, które czczono oprócz domowych. Najśłynniejsze przedstawienie kultu tych Penatów pochodzi z Ara Pacis. Ukazano tam Eneasza podczas składania ofiar przed kapliczką z tymi bóstwami. W Rzymie najprawdopodobniej w III wieku p.n.e. została ufundowana świątynia Penatów³⁹. Znajdowała się

³³ VERG. *Aen.* I 704.

³⁴ HOR. *Carm.* III 23, 17–20.

³⁵ CIL VI 2266 = 7283; CIL VI 2267 = 7283a.

³⁶ Katullus: CAT. 9, 3–4; Liwiusz: Caius Flaminius wołał przyjąć togę bramowaną w zajeździe, a nie w obliczu swoich Penatów (LIV. XXI 63, 10). Do Syfaksa przybyli przedstawiciele Kartagińczyków (Hazdrubal) i Rzymian (Scypio, Laelius). Numidyjczyk przyjął ich w tym samym czasie pod jednym dachem i u tych samych Penatów (LIV. XXX 14, 2–3). Tacyt: przypomina o podejrzaniach względem Liwii, że przyczyniła się do śmierci Augusta, w których istotną rolę odgrywała pogłoska o planach zwrócenia Postumusa Agryppy Penatom Augusta, czyli o jego powrocie z wygnania do domu (TAC. *Ann.* I 5). Podczas buntu panońskich legionów za panowania Tyberiusza legioniści, porównując warunki służby swoje i pretorianów, zwrócili uwagę, że pretorianie wracają do swoich Penatów po 16 latach (TAC. *Ann.* I 18). Poppea, aby doprowadzić do upadku Oktawii, upadła do stóp Nerona i spytała się, czy czymś go obraziła. Może tym, że Penaty Cezarów ma obdarzyć prawowiernym dzieckiem? (TAC. *Ann.* XIV 61, 2–4).

³⁷ LIV. I 48, 3–7. Penaty wspominate są w kontekście śmierci Serwiusza Tulliusza. Według Liwiusza córka króla przejechała rozmyślnie powozem zwłoki ojca, a zagniewane Penaty dopilnowały, by źle zaczęte panowanie jej męża Tarkwiniusza, tak samo źle się skończyło.

³⁸ VERG. *Aen.* I; II 294; II 747–748; III 15–16. O związkach między Penatami a Lawinium pisali Warron (VARRO *Ling.* V 140) i Makrobiusz (MACR. *Sat.* III 4, 11). Patrz: WEINSTOCK (1937), coll. 428–440. Makrobiusz uważał za Corneliusem Labeo, że kult *Di Penates* pochodził z Etrurii (MACR. *Sat.* III 4, 6).

³⁹ ZIÓŁKOWSKI (1992), s. 128. Późni autorzy tacy jak Nonnius Marcellus i Gaius Iulius Solinus wiązali świątynie *Di Penates* z fundacją trzeciego króla Rzymu Tullusa Hostiliusza (NONN. *Dion.* 531, 19; SOLIN. I 25).

ona na Welii, choć jej dokładniejsza lokalizacja budzi wątpliwości⁴⁰. Według Festusa *penus* nazywano wewnętrzne pomieszczenie w przybytku Westy, które było otwierane w określone dni⁴¹. Kiedy Tacyt oplakuje Rzym zniszczony przez wielki pożar za Nerona, to wśród zniszczonych świątyń wymienia też przybytek Westy z Penatami ludu rzymskiego (*Vestae cum Penatibus populi Romani*)⁴².

6.3. PENATY, LARY I LARARIA W BIOGRAFIACH ANTONINA PIUSA I MARKA AURELIUSZA

W biografii Antonina Piusa i Marka Aureliusza są trzy wzmianki dotyczące kultu Penatów i Larów. Jedna z nich dotyczy kultu *pater familias* (*Ant.* 3, 1–5), druga prywatnego kultu cesarskiego (*M. Aurel.* 18, 6), a trzecia pokazuje szacunek cesarza wobec swoich nauczycieli (*M. Aurel.* 3, 5).

O Penatach w *Historia Augusta* wspomina się dwukrotnie. Obie wzmianki pochodzą z biografii Antoninów. W passusie pochodzącym z żywotu Antonina Piusa jest mowa o tym, że przyszedł cesarz zgodnie z otrzymaną we śnie radą umieścić figurki Hadriana wśród figurek domowych Penatów⁴³. Informacja ta znajduje się w opisie znaków zapowiadających przyszłe rządy Antonina Piusa, a były to: przed objęciem konsulatu – pomyłka ludzi, którzy, gdy wszedł na mównicę, pozdrowili go jako augusta, przepowiednia kapłanki w Tralles, przeniesienie w Kyzikos wieńca z posągu boga na jego posąg, a po złożeniu konsulatu – odnalezienie w jego ogrodzie marmurowego byka zawieszono go za rogi na gałęziach rozłożystego drzewa, niewyrządzenie żadnych strat przez piorun, który uderzył w jego dom⁴⁴. Wzmianka o Penatach, jak już wspomniałem, dotyczy figurki Hadriana. Przedstawiała ona zapewne Geniusza przyszłego ojca Antonina Piusa (przez adopcję) i najprawdopodobniej została umieszczona w lararium – takim, jakie znamy z Pompejów, gdzie łączono kult Penatów z kultem Larów i Geniusza *pater familias*. O ile podobne historie o znakach zapowiadających wstąpienie na

⁴⁰ DUBOURDIEU (1989), ss. 507–508; ZIÓŁKOWSKI (1992), ss. 128–134.

⁴¹ FEST. *Brev.* 296 L. Patrz: RADKE (1981), ss. 358–361.

⁴² TAC. *Ann.* XV 41, 1.

⁴³ *Ant.* 3, 5.

⁴⁴ *Ant.* 3, 1–5.

tron lub śmierć cesarza tworzone po wydarzeniach, do których te znaki się odnosiły, i autor *Historia Augusta* stosował się tu z pewnością do tej praktyki, o tyle same realia dotyczące kultu Penatów są prawdopodobne. W tym wypadku nie można zarzucić autorowi *Historia Augusta* (a raczej jego źródłu, czyli Mariusowi Maximusowi lub Ignotusowi) braku wiedzy.

W passusie pochodzącym z biografii Marka Aureliusza jej rzekomy autor, Iulius Capitolinus, opowiada o czci, jaką Rzymianie otaczali cesarza, twierdząc, że wielu z nich jeszcze w jego czasach trzymało posąжки cesarza wśród Penatów⁴⁵. Ta historia została przytoczona wśród opowieści, które miały pokazać szacunek, jakim cieszył się zmarły władca, oraz jego boskość. Na przykład wielu ludzi przepowiadających przyszłość otrzymywało we śnie wiedzę od Marka Aureliusza na temat przyszłych wydarzeń, a za bezbożnego uznawano człowieka, który nie miał jego wizerunku w swoim domu⁴⁶. Trzeba tu zaznaczyć, że współczesna wiedza o kulcie domowym cesarzy jest bardzo niska. Jak już wspominałem, w larariach w Pompejach, a także w Ostii, brak jest praktycznie wyobrażeń cesarzy⁴⁷. Wiadomo o powszechnym zwyczaju umieszczania w domach podobizn władców w czasach cesarstwa. Fronton wspomina o nim, pisząc o przedstawieniach Marka Aureliusza⁴⁸. Przy czym, co istotne, mówi o malowanych na drewnianych deskach portretach. Nawet w Pompejach takie wyobrażenia nie mogłyby się zachować⁴⁹. O wielu

⁴⁵ *M. Aurel.* 18, 6.

⁴⁶ *M. Aurel.* 18, 5–7.

⁴⁷ GRADEL (2002), ss. 198–200. Gradel zastanawia się, czy ów brak nie jest efektem materiałów, z których te podobizny były sporządzone: „In Bickerman’s argument, he rather revealingly points to modern parallels: «Think of the portraits of Stalin, Hitler, and even of Nasser, in every shop, in every home of their respective subjects». However, portraits exactly like these in thousands of homes, reproductions of photographs or paintings, or more rarely portable miniature busts, would usually not leave behind the slightest trace in excavations centuries later. Since the Roman emperor could, likewise, pass away at any moment, we should expect supposed imperial portraits in private homes to have been of a similarly temporary and modest character, rather than large and costly wall or floor decorations which could have lost their relevance at any moment” (GRADEL (2002), s. 200).

⁴⁸ FRONT. *Ep. ad M. Caes.* 4, 12, 6.

⁴⁹ GRADEL (2002), s. 201. Także w późnej starożytności odnajdujemy podobne przykłady. Libanios w epitafium dla Juliana wspomina o trzymaniu przedstawień cesarza wśród podobizn bogów i modleniu się do nich (LIB. *Or.* XVIII 304). W tym wypadku mamy do czynienia z kultem publicznym, a nie prywatnym. O tym passusie napisano kilka artykułów. Patrz: LIMBERIS (2000), ss. 373–400.

przedstawieniach władców w domach prywatnych wiemy ze źródeł historyograficznych – Pliniusza Młodszeo czy Tacyta⁵⁰. Owidiusz w *Epistulae ex Ponto* wspominał, że przed podobiznami Augusta i członków jego rodziny (Tyberiusza, Liwii, Germanika, Druzusa) modlił się i składał ofiary⁵¹. O ile jednak poeta mógł chcieć przypodobać się władcy, aby uzyskać odwołanie z wygnania z wybrzeży Morza Czarnego⁵², o tyle bezsporne świadectwo poświadczające kult cesarzy pochodzi z *Annales* Tacyta. W passusie o oskarżeniach przeciw ekwitom Falaniusowi i Rubriusowi jest mowa o tym, że Falaniusowi zarzucono, iż do grona czcicieli Augusta przyjął osławionego nierządem mima Cassiusa i że sprzedawszy swój ogród, wyzbył się posągu Augusta⁵³. Falanius, broniąc się, stwierdził, że domy i ogrody sprzedaje się wraz z posągami bogów, które w nich się znajdują⁵⁴. Trzeba też podkreślić, że to, co w biografii Marka Aureliusza pisze autor *Historia Augusta* o umieszczeniu wśród Penatów posątku tego cesarza, przypomina passus ze Swetoniusza (o umieszczeniu przez Hadriana w swoim lararium podobizny Augusta,

⁵⁰ Pliniusz Młodszy w jednej ze swoich willi posiadał kolekcję cesarskich posągów (PLIN. *Ep.* 10, 8; 3, 4; 4, 1). Tacyt opowiada o wielkim pożarze w Rzymie za panowania Tyberiusza. Na wzgórzu Caelius jako jedyny zachował się nienaruszony posąg Tyberiusza, który znajdował się w domu senatora Luniusa (TAC. *Ann.* IV 64).

⁵¹ OV. *Pont.* 2, 8; 4, 9, 105. Nie jest jasne, czym są owe srebrne przedstawienia cesarzy. Część badaczy widzi w nich monety z przedstawieniami Augusta, Tyberiusza i Liwii (CLAASSEN (1999), s. 154).

⁵² Część badaczy doszukuje się w słowach Owidiusza czegoś więcej niż tylko zenujących zabiegów wygnanego literata. Miałby on rzeczywiście modlić się do władcy (FISHWICK (1991), ss. 36–41). Arthur D. Nock znalazł w tragediach ateńskich literackie poświadczenia wzywania pomocy zmarłego Agamemnona (przez Orestesa i Elektrę) czy zmarłej Alkestis (NOCK (1957), s. 121). Według Liwiusza, gdy okazało się, że Romulus znikł, Rzymianie modlili się do niego o opiekę (LIV. I 16, 3). W biografii Cezara Plutarch opisuje, jak Kasjusz przed zamordowaniem Cezara spojrział na posąg Pompejusza i szukał w nim sił do mordu, mimo że był zwolennikiem epikureizmu. W chwili niebezpieczeństwa miał bowiem ulec boskiemu natchnieniu (PLUT. *Caes.* 66, 2). Jeszcze ciekawszy, choć przeceniany, passus pochodzi z biografii Cezara w *De vita Caesarum* Swetoniusza. Opowiada on o wystawieniu przez lud marmurowej kolumny na forum z napisem *pater patriae* dedykowanej Cezarowi. Przez długi czas lud chętnie składał pod nią ofiary bogom i ślubowania oraz rozstrzygał spory, przysięgając na Cezara (SUET. *Caes.* 85). Przy czym należy zauważyć, że samoistny kult pamięci Cezara po pewnym czasie wygasł. O modlitwach do ubóstwionych władców patrz: PRICE (1984), ss. 92–93.

⁵³ TAC. *Ann.* I 73.

⁵⁴ TAC. *Ann.* I 73.

zapewne figurki jego Geniusza)⁵⁵. Oczywiście, fragment o pośmiertnym kulcie Marka Aureliusza zawiera olbrzymią retoryczną przesadę (co, najczęściej, wiąże się z nonszalancją wobec faktów i ich wyolbrzymieniem), ale najprawdopodobniej jest wiarygodny, nawet jeśli nie można wykluczyć inspirowania się przez autora *Historia Augusta* Swetoniuszem. Na podstawie tego passusu nie da się jednak budować teorii dotyczących wiedzy biografisty o kulcie pogańskim, gdyż zapewne korzystał on tutaj ze swojego źródła, którym był Marius Maximus lub Ignotus.

W biografii Marka Aureliusza odnajdujemy jeszcze passus dotyczący lararium cesarza. Jest on bardziej dyskusyjny niż dwa poprzednio wspomniane, dotyczące Penatów. Według *Historia Augusta* cesarz okazywał wielki szacunek swoim nauczycielom. Władca czcił ich grobowce, osobiście składając na nich kwiaty i ofiary, a w swoim domowym lararium trzymał ich złote podobizny⁵⁶. Tekst jest kontrowersyjny, gdyż w *Rozmyślaniach* Marka Aureliusza brak jest nawiązań do takiego okazywania szacunku nauczycielom. Także w Ostii i Pompejach nie zachowały się źródła archeologiczne świadczące o umieszczaniu podobizn nieubóstwionych ludzi w larariach. Passus ten za to bardzo mocno przypomina początek biografii Witeliusza z *De vita Caesaribus* Swetoniusza. Przyszły władca nie tylko traktował jak relikwię sandał Messaliny i jako pierwszy zaczął oddawać cześć boską Kaliguli oraz niebywale schlebiał Klaudiuszowi, lecz także w swoim lararium trzymał obok Larów złote posąжки wpływowych wyzwolenców Nerona – Pallasa i Narcyza. Jak widać, i w *Historia Augusta*, i u Swetoniusza lararia bohaterów biografii były ze względu na znajdujące się tam złote figurki ważnych ludzi tak dalece nietypowe, że zasługiwały na opisanie. Oczywiście, różnił je szczegół, kogo przedstawiono pod postacią złotych figurek. Witeliusz nakazał sporządzić figurki znieawidzonych, zarządzających cesarskimi kancelariami byłych niewolników. Splugawił lararium podobiznami ludzi niegodnych. Nie szanował religii i był gotowy do każdego pochlebstwa dla utrzymania pozycji na dworze. Jego przeciwieństwo, Marek Aureliusz, uczył ludzi godnych, wybitnych, którym wiele zawdzięczał⁵⁷. Podobieństwa między obydwoma opowieściami są tak duże, że kuszące jest widzieć w passusie ze Swetoniusza inspirację dla autora *Historia Augusta* (a raczej jego źródła): mógł on przekształcić

⁵⁵ Patrz: WARDLE (2012), s. 325.

⁵⁶ *M. Aurel.* 3, 5.

⁵⁷ *M. Aurel.* 3, 1–4.

pierwowzór, aby ukazać umiłowanie, jakim cesarz darzył swoich mistrzów. Nie można jednak wykluczyć, że taka forma kultu nauczycieli przez Marka Aureliusza istniała w rzeczywistości⁵⁸. Zwłaszcza że ich imiona są w tym passusie wiarygodne⁵⁹.

6.4. LARARIA ALEKSANDRA SEWERA⁶⁰

W biografii Aleksandra Sewera lararium, a raczej dwa, wspomniane jest dwukrotnie. Pierwsza z tych wzmianek znajduje się w passusie o obyczajach Aleksandra Sewera: cesarz w godzinach porannych sprawował należny Larom kult, a w jego kapliczce były wizerunki ubóstwionych władców (przy czym miał on wybrać tylko tych najlepszych) i dusz pobożnych, takich jak Apollonios z Tyany, Orfeusz, Jezus i Abraham oraz im podobnych⁶¹. W drugim passusie autor *Historia Augusta* wspomina o dwóch larariach. W większym był wizerunek Aleksandra Wielkiego umieszczony wśród podobizn bogów i „najlepszych”, w drugim – podobizny Wergiliusza, Cycerona, Achillesa i wybitnych mężów⁶². To większe lararium badacze utożsamiają z lararium z passusu o obyczajach cesarza (*Alex. Sev.* 29, 2).

Trudno jest powiedzieć, jakie były potencjalne źródła, z których autor *Historia Augusta* wziął informacje o larariach Aleksandra Sewera. Zdecydowanie łatwiej wskazać, z jakich dzieł, które mógł wykorzystać przy pisaniu biografii tego władcy, nie zaczerpnął interesujących nas wiadomości. Wśród wzmiankowanych w biografii Aleksandra Sewera nielicznych

⁵⁸ W biografii Marka Aureliusza Anthony R. Birley cytuje passus *Historia Augusta* o lararium tego cesarza bez żadnego komentarza. Patrz: BIRLEY (2000a), s. 92. Także André Chastagnol nie zastanawiał się nad wiarygodnością passusu (CHASTAGNOL (1994), s. 123).

⁵⁹ Patrz: BIRLEY (1968), ss. 39–42; GRIMAL (1997), ss. 46–74.

⁶⁰ W passusie dotyczącym lararium Aleksandra Sewera *Alex. Sev.* 29, 2 wspomniane są nie tylko postacie związane z religią pogańską, ale także Chrystus i Abraham, stąd omawiam problem larariów tego władcy pod różnymi aspektami w trzech różnych rozdziałach (także w rozdz. 8 o chrześcijaństwie i rozdz. 10 o postaciach biblijnych). Dla mojego wyводу takie potraktowanie tej opowieści jest klarowniejsze, niż gdybym ów passus omówił w jednym oddzielnym rozdziale.

⁶¹ *Alex. Sev.* 29, 2.

⁶² *Alex. Sev.* 31, 4.

źródeł wymienia on Mariusa Maximusa (*Vita caesarum*)⁶³, Herodiana⁶⁴ i Deksiptosa⁶⁵. Wskazuje też na autorów, o których nic nie wiadomo poza *Historia Augusta*: Aureliusa Philippusa⁶⁶, Gargiliusa⁶⁷, Encolpiusa Septimiusa⁶⁸ oraz Acholiusa⁶⁹. Ponadto wielokrotnie powołuje się na pisarzy niewymienionych z imienia⁷⁰. Który z tych autorów mógł dostarczyć informacji o larariach ostatniego z Sewerów? *Vita caesarum* Mariusa Maximusa, na które w żywocie Aleksandra Sewera autor *Historia Augusta* kilkakrotnie się powołuje, zawierały biografie imperatorów od Nerwy do Heliogabala, więc tam nie należy szukać źródła wzmianek. Podobnie jest z tzw. Ignotusem. Według Timothy D. Barnesa głównymi źródłami, z których biografista korzystał przy pisaniu tego żywotu, był Herodian i *Kaisergeschichte*⁷¹. Jednak u Herodiana tej opowieści nie ma. Nie spotykamy jej też w narracji u Kasjusza Diona. Co prawda opis panowania Aleksandra Sewera zawarty był w zaginionych księgach *Historiae Romanae* (79 i 80), lecz zachował się do naszych czasów obejmujący te partie wyciąg Ksifilinosza, a w nim brak jest opowieści o larariach Aleksandra Sewera. Zresztą Kasjusz Dion nie miał powodów, aby umieścić w swojej pracy ich opis oraz wzmiankę o sprawowaniu kultu Chrystusa przez władcę. Była to dla niego tylko egzotyczna ciekawostka z bardzo odległej przeszłości. Dlatego wydaje mi się, że autor *Historia Augusta* nie mógł znaleźć tej historii u Kasjusza Diona. Także trudno sobie wyobrazić, aby informacje o larariach pochodziły z *Kaisergeschichte*. Korzystali z niej brewiarzyści oraz Hieronim i żaden z nich nie wspominał tej niezwyklej historii. Tak więc nie sposób określić, w jakich źródłach autor *Historii Augusta* mógł znaleźć przekaz o larariach. Oczywiście, nie znamy wszystkich możliwych źródeł biografisty. Nic nie można powiedzieć o autorach znanych tylko za pośrednictwem *Historii Augusta*.

⁶³ *Alex. Sev.* 5, 4; 21, 4; 30, 6; 48, 6; 65, 4. Ale wszystkie powołania dotyczą żywotów: Trajana, Hadriana, Septymiusza Sewera.

⁶⁴ *Alex. Sev.* 52, 2; 57, 3.

⁶⁵ *Alex. Sev.* 49, 3; 49, 5.

⁶⁶ *Alex. Sev.* 3, 2.

⁶⁷ *Alex. Sev.* 37, 9.

⁶⁸ *Alex. Sev.* 17, 1; 17, 2; 48, 6.

⁶⁹ *Alex. Sev.* 14, 6; 48, 6; 64, 4.

⁷⁰ *Alex. Sev.* 3, 1 (*a plerisque*); 26, 5 (*alii*); 37, 2 (*ut quidam praedicant*); 41, 7 (*dicitur*); 57, 2 (*in annalibus et apud multos*); 59, 7 (*multi dicunt*); 63, 5 (*ab aliis perhibetur*).

⁷¹ BARNES (1995b), ss. 1–34.

Najczęściej uważa się, że zostali po prostu wymyśleni przez autora zbioru. A nawet jeżeli istnieli naprawdę, to nic o nich nie wiadomo⁷².

Konfrontacja obrazu larariów z biografii Aleksandra Sewera z tym, co wiadomo o nich na podstawie innych źródeł, nie jest jednoznaczna. Jak już pisałem⁷³, wzmianki z czasów cesarstwa dotyczące larariów są bardzo lakoniczne i niewiele możemy z nich wywnioskować. Najwięcej dowiadujemy się o nich dzięki odkryciom archeologicznym w Pompejach, Herkulanum (znamy stamtąd 555 larariów) i Ostii. Lararia w Pompejach i Herkulanum miały najczęściej formę nisz (55%), rzadziej miniaturowych świątynek lub pseudo-świątynek w formie nisz (15%) czy po prostu malowideł naściennych (25%). Oprócz postaci Larów (dwóch) przedstawiano w nich podobiznę Geniusza/Geniuszy rodziny⁷⁴. Spotykamy tam również przedstawienia bogów. W Pompejach byli to najczęściej: Penaty (27 przypadków), Fortuna (12), Westa (10), Bakchus (8), Jowisz (7), Amor (7), Herkules (6), Merkury (6), Wenus (6)⁷⁵. Ludzie pojawiają się na malowidłach incydentalnie jako uczestnicy procesji czy przy składaniu ofiar⁷⁶. Podobnie przedstawiają się znaleziska w Ostii. Wprawdzie nie spotykamy tam malowideł (znane jest tylko jedno), ale wynika to z nietrwałości tego rodzaju przedstawień⁷⁷. Otrzymany z powyższych zestawień obraz typowego lararium raczej w niewielkim stopniu odpowiada temu, o którym pisze autor *Historia Augusta*: z podobiznami ludzi, którym składa się ofiary. Niektórzy badacze obecność w tzw. drugim lararium Aleksandra Sewera podobizn Wergiliusza i Cycerona przyrównują do obecności posągów tych twórców w bibliotekach rzymskich⁷⁸. Owszem, w kulturze grecko-rzymskiej istniał zarówno zwyczaj umieszczania wyobrażeń zmarłych poetów czy filozofów pośród wyobrażeń bogów, jak i zwyczaj umieszczania posągów żyjących lub zmarłych ludzi w bibliotekach⁷⁹. Waż-

⁷² Więcej na ten temat patrz: rozdz. 1.5, ss. 25–28.

⁷³ Patrz: rozdz. 6.1, ss. 189–193.

⁷⁴ BEARD, NORTH, PRICE (1996, 2), s. 102.

⁷⁵ DUBOURDIEU (1989), s. 79. Rzadziej pojawiają się też przedstawienia: Izdy, Harpokratesa, Minerwy, Wulkana, Pana, Apollina, Ceres, Diany, Epony, Lunosa, Marsa czy Sol.

⁷⁶ BAKKER (1994), ss. 1578–1580.

⁷⁷ BAKKER (1994), s. 186.

⁷⁸ WOJCIECHOWSKI (1995), s. 254 (za PLIN. *Hist. Nat.* 35, 9–10). Według Przemysła Wojciechowskiego drugie lararium Aleksandra Sewera nie miało charakteru sakralnego.

⁷⁹ Patrz: MOJSIK (2013), ss. 79–85. O kulcie poetów na przykładzie Archilocha patrz: CLAY (2004). Rzymskie biblioteki były udekorowane posągami od czasów założenia pierw-

niejsze jest jednak co innego. Spotykamy również lararia w pewnym stopniu podobne do tego, które opisuje *Historia Augusta*. W Herkulanum (reg. III, ins. 13, nr 15) zostało znalezione lararium z posązkami: Jowisza, Larów, Ateny (Minerwy), Eskulapa, Fortuny i Hipokratesa⁸⁰. Tak więc oprócz bogów jest tam również człowiek (Hipokrates). Wiadomo też, że August nakazał umieszczać w larariach *Lares compitales* figurki swojego Geniusza. Podobnie na kolumnie z 67 roku poświęconej Jowiszowi (Jupitergigantensäule lub Jupitersäule w Moguncji) i wzniesionej w podzięce za zdrowie cesarza Nerona wśród płaskorzeźb przedstawiających 28 bogów znajdują się: Lary, Geniusz Nerona i sam Neron. Wreszcie we dwóch wspomnianych passusach ze Swetoniusza mówi się o czczeniu ludzi razem z Larami. Wprawdzie w biografii Augusta chodzi o kult ubóstwionego cesarza⁸¹, lecz według żywotu Witeliusza przyszył władca umieścić w lararium figurki wpływowych i potężnych, żyjących wyzwolenców Klaudiusza: Narcyza i Pallasa⁸². Wprawdzie gest ten wynikał ze służalczości dworaka, ale sam jego fakt jest wielce znaczący. Tak więc o ile larariów opisanych w biografii Aleksandra Sewera nie można zaliczyć do typowych kapliczek bóstw domowych, o tyle ich istnienie mieści się w granicach prawdopodobieństwa i autorowi *Historia Augusta* raczej nie można zarzucić niekompetencji w tej kwestii i z miejsca podważać prawdziwości tej opowieści⁸³. Trzeba też pamiętać, że lararia nie we wszystkich domach były takie same, a wykopaliska w Pompejach czy Ostii nie pozwalają odpowiedzieć na pytanie, jak wyglądały tego rodzaju kapliczki w domach senatorskich czy pałacu cesarskim.

Wielu badaczy wierzy w realność większego lararium Aleksandra Sewera opisanego w *Historia Augusta*⁸⁴. Oddawanie czci Chrystusowi i innym

szej publicznej biblioteki przez Asinius Pollion (PLIN. *Hist. nat.* VII 30). O posągach w bibliotekach patrz: LEE TOU (2010), ss. 191–214.

⁸⁰ ORR (1978), s. 1585.

⁸¹ SUET. *Aug.* 7.

⁸² SUET. *Vit.* 2.

⁸³ BAKKER (1994), s. 10, pisze, że w larariach były podobizny ludzi oraz że oddawano im cześć. Powołuje się on jedynie na kontrowersyjne cytaty z *Historia Augusta*! Nie widać, aby wiedział, że kwestionuje się autentyczność tych passusów.

⁸⁴ W tym miejscu wymienię jedynie kilka istotnych prac, w których pojawia się ten pogląd: FREND (1965), s. 329; DODDS (2004), s. 105; SETTIS (1972), ss. 237–251; SORDI (1983), s. 88; MACMULLEN (1981), s. 94; WOJCIECHOWSKI (1995), ss. 239–255; ZAWADZKI (2002), ss. 453–464. Wśród gorliwych zwolenników historyczności tego passusu

postaciom, których podobizny znajdowały się w tym lararium, miało się mieścić w ramach synkretyzmu „wieku niepokoju”. Badacze wskazują na tolerancję religijną oraz zainteresowanie chrześcijaństwem, judaizmem i takimi postaciami jak Apollonios z Tyany czy Orfeusz na dworze Sewerów (przede wszystkim w latach panowania Aleksandra Sewera). Trzeba jednak odróżnić tolerancję i sympatię od wiary. Fakt interesowania się Aleksandra Sewera różnymi kultami nie jest jeszcze dowodem na to, że cesarz osobiście je wyznawał. Zresztą sędzę, że sympatia Aleksandra Sewera dla religii, które były reprezentowane w jego domniemanym lararium, bywa wyolbrzymiana. Na przykład upodobanie cesarza do judaizmu mają poświadczać: jego tolerancja względem wiary żydowskiej, wzorowanie się przy obiorze namiestników prowincji na procedurach praktykowanych w judaizmie przy wyborze kapłanów⁸⁵ oraz inskrypcja znaleziona na Palatynie, której wystawca Kosmas, Żyd, zawarł w niej modlitwę do swojego Boga za cesarza i jego matkę⁸⁶. Tymczasem sam fakt tolerancji wobec judaizmu nie musi oznaczać sympatyzowania z tą religią. Nie można twierdzić, że interesujący nas passus jest wiarygodny, gdyż Aleksander Sewer był życzliwy wobec judaizmu, i dowodzić tego, cytując *Historia Augusta*, a tym samym znajdować potwierdzenie jej wiarygodności. Tak samo pojedyncza inskrypcja wyznawcy judaizmu modlącego się do swojego Boga o zdrowie cesarza nie świadczy jeszcze o przychylności władcy względem tego wyznania. Co więcej, nie musi ona mieć nic wspólnego ze sferą religijną: Żydzi jako zbiorowość modlili się za cesarzem. Jedna inskrypcja nie jest też wyznacznikiem poglądów całej społeczności. Ponadto nie ma prostego przełożenia między opinią grupy o danym człowieku a jej rzeczywistymi z nim relacjami, poświadczają to m.in. wzmianki w Talmudzie Palestyńskim o Hadrianie. Wydawałoby się, że cesarz, który stłumił powstanie Bar-Kochby i nakazał na miejscu Jerozolimy zbudować rzymskie miasto, a na terenie, gdzie znajdowała się Świątynia Jahwe – przybytek Jowisza Olimpijskiego, powinien zostać zaliczony do najgorszych wrogów judaizmu (tak jak Tytus). Tymczasem nie. Anegdoty, w których występuje Hadrian, nie wykazują ani krzty wrogości wobec niego, wręcz przeciwnie – jest w nich wiele

jest też Alan Cameron. Zwraca on uwagę, że „Alexander was no normal Roman Emperor; surely such syncretism is characteristic of a Syrian and not necessarily anachronistic either” (CAMERON (1965c), s. 246). W żaden sposób nie tłumaczy to milczenia źródeł chrześcijańskich o lararium Aleksandra Sewera.

⁸⁵ WOJCIECHOWSKI (1995), s. 347.

⁸⁶ AE 1966, 302.

sympatii dla cesarza⁸⁷. Tak oto na podstawie Talmudu Palestyńskiego można by wyrobić sobie fałszywy obraz relacji Hadriana z Żydami. Zasadniczo więc nie uważam, aby ze źródeł można było odczytać jakąś szczególną sympatię, którą Aleksander Sewer żywiłby do judaizmu (co nie oznacza, że był mu wrogi). Nie wydaje mi się, aby jego postawa wobec wyznania mojżeszowego specjalnie się wyróżniała na tle innych władców.

Z kolei sympatię Aleksandra Sewera do Apolloniosa z Tyany mają poświadczać wzmianki w *Historia Augusta*, fascynacja tą postacią na dworze Sewerów oraz monety emitowane za Aleksandra Sewera z odwołaniami do bóstwa Słońca, którego gorliwym czcicielem miał być sam Apollonios⁸⁸. Ten neopitagorejski filozof żyjący w I wieku, uznawany za cudotwórcę i proroka, był bardzo popularny pod koniec II i w pierwszej połowie III wieku. Jednych urzekał, inni go nienawidzili⁸⁹. Zainteresowanie Apolloniossem nie wygasło wraz z końcem panowania Sewerów. Pod koniec III i na początku IV wieku jego postać odgrywała dużą rolę w antychrześcijańskiej neoplatońskiej polemice, w której przeciwstawiano go Chrystusowi⁹⁰. Wśród osób będących pod wielkim wrażeniem tego thaumaturga była żona Septymianusa Sewera, Julia Domna. To na jej życzenie Filostratos napisał żywot Apolloniosa⁹¹. Praca została ukończona już po śmierci cesarzowej, najprawdopodobniej za panowania Aleksandra Sewera albo Maksymina Traka. Z tego nie wynika jednak, aby Aleksander Sewer osobiście żywił szczególną sympatię do Apolloniosa, nic też nie wiadomo, aby popierał działalność Filostratos. Dwór Julii Domy nie był otoczeniem Aleksandra Sewera, mimo że jego babka Julia Meza jako siostra cesarzowej razem z nią przebywała⁹².

⁸⁷ PRIGENT (1999), ss. 89–90. Brak wrogości wobec Hadriana w Talmudzie Palestyńskim częściowo można tłumaczyć tym, że cesarz nie tłumił osobiście powstania, przez co mógł nie być zbyt silnie wiązany z pokonaniem rebeliantów (w przeciwieństwie do Tytusa). Inne wytłumaczenia można się doszukiwać w nakazaniu przez Hadriana stracenia Lusiusa Quietusa, jednego z jego rywali do tronu, który jako wódz Trajana tłumił powstanie Żydów w 117 roku. Podobnie Talmud Palestyński bardzo pozytywnie wypowiada się o Marku Aureliusz.

⁸⁸ WOJCIECHOWSKI (1995), ss. 248–249.

⁸⁹ Lukian z Samosaty nazywa go szalierzem (LUCIAN. *Alex.* 5), a Kasjusz Dion – wyjątkowym szarlatanem i magiem (CASS. DIO LXXVIII 18, 4).

⁹⁰ Patrz: rozdz. 8.3, s. 276.

⁹¹ PHILOSTR. *V. Apoll.* 1, 3.

⁹² HEROD. V 8, 3; CASS. DIO LXXIX 2, 3.

Należy zauważyć, że o kręgu skupionym wokół Julii Domny bardzo niewiele wiadomo. Ze źródeł można wywnioskować obecność w nim jedynie dwóch osób: Filostratos, sofistę greckiego i pisarza, i Filiscusa, epikurejczyka. Tymczasem historycy piszący w XIX i pierwszej połowie XX wieku porównywali krąg Julii Domny do dworów renesansowych, a samą cesarżową do Messaliny, Katarzyny Medycejskiej i Krystyny Szwedzkiej. Do osób z nią związanych zaliczano wszystkich ważniejszych intelektualistów doby Septymiusza Sewera (oprócz Filostratos i Filiscusa prawników: Papiniana, Ulpiana, Paulusa, historyków: Kasjusza Diona i Mariusa Maximusa, lekarzy: Sereniusa Sammonicusa i Galena, a także Oppiana i Gordiana I). Współcześni badacze odnoszą się jednak ze sceptycyzmem do takiego obrazu kręgu Julii Domny. Większość wymienionych postaci należy z niego wykluczyć, pozostawiając, jak już wspomniałem, jedynie Filostratos, Filiscusa i może Gordiana I oraz nieznanych z imienia filozofów⁹³. Krąg ten mógł mieć wpływ na Julię Mameę, matkę Aleksandra Sewera, ale nie ma żadnych poszlak łączących go z samym cesarzem. Gdyby temu władcy była bliska postać Apolloniosa z Tyany, to czy Filostratos nie jemu zadedykowałby *Vita Apollonii* (z zastrzeżeniem, że nie wiadomo do końca, czy to dzieło powstało za panowania Aleksandra Sewera)?

Jeśli chodzi o monety emitowane za Aleksandra Sewera, można dostrzec kilka tendencji. Znikają na nich wyobrażenia i legendy charakterystyczne dla panowania jego poprzednika Heliogabala, nawiązujące do koncepcji religijnych tego cesarza. W pierwszych latach rządów Aleksandra Sewera widoczny jest powrót do przedstawień ukazujących tradycyjne rzymskie kultury, a w latach 231–235 przeważają na jego monetach odwołania do kultów solarnych⁹⁴. Ale czy nawiązania do Słońca muszą świadczyć o zainteresowaniu postacią Apolloniosa z Tyany? Fenomen tak częstego występowania motywów nawiązujących do kultów solarnych tłumaczono zaangażowaniem Aleksandra Sewera w wojnę z Persją i jego zetknięciem się we wschodnich prowincjach cesarstwa z kultem boga Słońca – Mitry (wydaje mi się to jednak mało prawdopodobne)⁹⁵. Próbowano też doszukiwać się przyczyn tego

⁹³ MILLAR (1964), ss. 19–29; BOWERSOCK (1964), ss. 102–109; LEVICK (2007), ss. 107–123.

⁹⁴ WOJCIECHOWSKI (1996a), ss. 97–106.

⁹⁵ RIC 4/2, nr 78–80, 109–113. Wojciechowski przedstawił jednak mocne argumenty przeciwko tej tezie (WOJCIECHOWSKI (1996a), ss. 101–103). Kultury solarne pojawiają się

zjawiska w pobudkach politycznych – odwoływaniu się do popularności kultów solarnych w armii dla zdobycia większego poparcia wśród żołnierzy⁹⁶. Trzeba jednak zauważyć, że na monetach wielu panujących w III wieku władców kultury solarne odgrywały ważną rolę (Galien, Aurelian, Probus)⁹⁷. O ile z powodu braku wzmianek w źródłach literackich trudno określić powody, dla których tak często pojawiają się na monetach Aleksandra Sewera motywy charakterystyczne dla kultów solarnych, o tyle można założyć, że rzeczywiście kultury te były mu bliskie. Tylko że nie oznacza to jeszcze, że cesarz oddawał szczególną cześć Apolloniosowi z Tyany. Nie można zapominać, że w otoczeniu Aleksandra Sewera byli przeciwnicy Apolloniosa, uważający go za szalbierza (Kasjusz Dion, konsul w 229 roku, choć po konsulacie usunął się z polityki). Jak widać, nie jesteśmy w stanie jednoznacznie określić, jaki był stosunek Aleksandra Sewera do Apolloniosa z Tyany.

Nie widać też związków Aleksandra Sewera z postacią Orfeusza i orfizmem. Orfizm był wprawdzie żywotny w okresie cesarstwa⁹⁸, ale nie ma żadnych podstaw, aby łączyć z nim tego władcę. Należy za to zwrócić uwagę, że Orfeusz był postacią, do której odwoływali się, nieraz polemicznie, chrześcijanie. Przedstawienia Orfeusza grającego na lirze w otoczeniu zwierząt są znane nie tylko z synagogi w Dura Europos⁹⁹, lecz także ze sztuki chrześcijańskiej, na przykład z rzymskich katakumb¹⁰⁰. Orfeusz wspomniany był w chrześcijańskiej apologetyce, zauważano jego podobieństwo do

na monetach w 228 roku, na dwa lata przed rozpoczęciem wojny z Persją, ich emisja nie ustaje mimo zakończenia konfliktu i rozpoczęcia walk z Germanami, wręcz przeciwnie – nasila się, po raz pierwszy bóstwa solarne nie muszą mieć charakteru orientalnego (Mitra), ale są starodawnymi bogami rzymskiego panteonu.

⁹⁶ WOJCIECHOWSKI (1996a), ss. 104–105. Nie sądzę, aby była to teoria w pełni wyjaśniająca ten problem. Wydaje się, że zbyt duży jest udział emisji nawiązujących do kultów solarnych w monetach bitych za tego władcy, aby obecność tych motywów tłumaczyć tylko względami koniunkturalnymi.

⁹⁷ SUSKI (2008), ss. 246–253.

⁹⁸ Oczywiście, trzeba pamiętać, że postrzeganie orfizmu jako pogańskiego odpowiednika chrześcijaństwa ze wspólnotą wiernych, podobnymi zwyczajami religijnymi czy dogmatami nie znajduje potwierdzenia w źródłach. O orfizmie czasów cesarstwa patrz: BRISSON (1990), ss. 2867–2931.

⁹⁹ STERN (1958), ss. 1–6.

¹⁰⁰ Jacques Schwartz podejrzewa, że wybór Orfeusza do domniemanego *lararium* Aleksandra Sewera był podyktowany rolą, jaką postać herosa odgrywała w sztuce wczesnochrześcijańskiej (SCHWARTZ (1978a), s. 188). Temat był wielokrotnie omawiany. Wśród

Chrystusa. Jasno wyłożył to Euzebiusz z Cezarei, ale podobną myśl można odnaleźć już u Klemensa Aleksandryjskiego¹⁰¹. W Orfeuszu widziano prekursora Jezusa¹⁰². Ponadto Orfeusz odgrywał istotną rolę w nauczaniu neoplatońskim. Duża część zachowanych do naszych czasów fragmentów pism przypisywanych Orfeuszowi przetrwała w pracach neoplatoników: Proklosa, Damaskiosa i Olympiodora¹⁰³. W ateńskiej szkole neoplatońskiej wręcz istniało przekonanie, że poematy Orfeusza są źródłem filozofii¹⁰⁴. Marinos z Neapolis wspomina, że Syrianos przedłożył do komentowania Proklosowi i Dominosowi pisma Orfeusza oraz tekst *Wyroczni chaldejskich* (*De oraculis Chaldaicis*)¹⁰⁵. Według *Księgi Suda* Syrianos napisał dwa dzieła dotyczące Orfeusza *O teologii Orfeusza* (*Eis ten Orfeos theologian*) i *Współbrzmienie Orfeusza, Pitagorasa, Platona z wyroczniami* (*Symfonian Orfeos, Pythagorou, Platonos peri ta logia*)¹⁰⁶. Ostatnio wysunięto hipotezę, że przypisywane Orfeuszowi *hieroi logoi* w 24 rapsodach powstało w środowisku neoplatońskim w drugiej połowie IV lub na początku V wieku¹⁰⁷. Takie rewolucyjne podejście do kwestii ich atrybucji wynika z analizy mitu o powstaniu człowieka, znajdującym się w tym zbiorze. Neoplatonicy już wcześniej wykorzystywali utwory krążące pod imieniem Orfeusza, ale prawdopodobnie reinterpretovali oni mit o Dionizosie pod wpływem teologii chrześcijańskiej, dodając do opowieści o powstaniu ludzi motyw śmierci niewinnego boga: Tytani, rozszarpawszy Dionizosa-Zagreusa, pożarli go, po czym za karę zostali spaleni przez Zeusa piorunem, stąd ludzie zostali stworzeni zarówno z prochów Tytanów, jak i Dionizosa¹⁰⁸. We wcześniejszych znanych nam nawiązaniach do mitu o Dionizosie-Zagreusie, pochodzących z epoki archaicznej, klasycznej czy hellenistycznej, brakło bowiem opowieści o zjedzeniu przez Tytanów zamordowanego boga. Dionizos wprawdzie zostaje przez nich zabity, ale

kilku najnowszych prac można wymienić: STERN (1974), ss. 1–16; PRINGENT (1984), ss. 205–221; JESNIK (1997); VIEILLEFON (2005), ss. 983–1000.

¹⁰¹ HERRERO DE JÁUREGUI (2010), ss. 142–143.

¹⁰² HERRERO DE JÁUREGUI (2010), s. 263.

¹⁰³ TRZCIONKOWSKI (2013), ss. 120–121.

¹⁰⁴ TRZCIONKOWSKI (2013), ss. 121–122.

¹⁰⁵ MARIN. *V. Procl.* 26.

¹⁰⁶ SUID. s.v. Syrianos (t. IV, s. 479, 1–2 Adler).

¹⁰⁷ TRZCIONKOWSKI (2013), ss. 123.

¹⁰⁸ TRZCIONKOWSKI (2013), ss. 124.

następnie wskrzesza go Rea¹⁰⁹. Jeszcze Klemens Aleksandryjski nic nie mówi o pożarciu Dionizosa¹¹⁰. I choć opowieść o pochodzeniu człowieka z krwi Tytanów znana jest z kilku źródeł¹¹¹, logicznie rzecz biorąc, wydaje się, że mit ten został zreinterpretowany po czasach Klemensa Aleksandryjskiego, a środowiskiem, które mogło tego dokonać, byli neoplatonicy. Byłaby to więc próba stworzenia mitu mogącego się przeciwstawić teologii chrześcijańskiej¹¹². Jeśli tak, to obecność podobizny Orfeusza w cesarskim lararium byłaby logiczniejsza nie dla czasów Aleksandra Sewera, lecz dla czasów powstania *Historia Augusta*.

O ile Aleksander Sewer był tolerancyjny wobec chrześcijaństwa¹¹³, o tyle autorzy wyznający tę religię z pewną rezerwą wyrażali się o osobie tego władcy mimo obecności chrześcijan na jego dworze. Podkreślający pobożność Julii Mamei Euzebiusz nie wyraża sympatii dla jej syna. Jego opis panowania Aleksandra Sewera jest tak samo lakoniczny i chłodny jak na przykład rządów Heliogabala. Tak więc na podstawie źródeł, które dotarły do naszych czasów, nie jest łatwo wyrobić sobie zdanie o związkach Aleksandra Sewera z chrześcijaństwem. Nie można też jednoznacznie uznać, iż żywił on sympatię do judaizmu, orfizmu czy postaci Apolloniosa z Tyany. Oczywiście, nie znaczy to, że był im wrogi.

Wielu badaczy uważa, że za prawdziwością opowieści o larariach Aleksandra Sewera przemawia koherentność systemu religijnego, który miał stworzyć ten cesarz – wszystkie postacie występujące w jego kapliczkach można bowiem uznać za wzory postępowania wpisujące się w jeden system¹¹⁴. Ale nie wydaje się, aby argument ten był przekonujący. Po pierwsze, zwartość systemu nie musi być wyznacznikiem jego prawdziwości. W wielu istniejących religiach można przecież dopatrzeć się niezborności i sprzeczności. Z kolei da się wymyślić system, który będzie pod względem logicznym bez zastrzeżeń, ale jednocześnie czysto teoretyczny, bez praktycznego zastosowania. Po drugie, można zadać pytanie, czy system odzwierciedlony w rzekomych larariach Aleksandra Sewera jest rzeczywiście koherentny. Ubóstwieni cesarze

¹⁰⁹ TRZCIONKOWSKI (2013), ss. 290–300.

¹¹⁰ TRZCIONKOWSKI (2013), ss. 298–299.

¹¹¹ TRZCIONKOWSKI (2013), s. 124.

¹¹² TRZCIONKOWSKI (2013), s. 125.

¹¹³ Patrz: rozdz. 8.3, s. 273–274.

¹¹⁴ WOJCIECHOWSKI (1995), ss. 250–254.

(najlepsi), przodkowie, Achilles, Orfeusz, Aleksander Wielki, Cyceron, Wergiliusz, Abraham, Chrystus, Apollonios z Tyany. O ile nawet można uznać Achilleusa czy cesarzy za wzór moralny (zostali przecież wybrani najlepsi)¹¹⁵, o tyle postaci Aleksandra Wielkiego nie sposób tak zinterpretować (jego pijaństwo było przysłowiowe, a on sam był ulubionym negatywnym bohaterem popisów w szkołach retorycznych)¹¹⁶. Inny argument za prawdziwością tej wzmianki przytacza María Angustias Villacampa Rubio, wskazując na przestrzeganie przez Aleksandra Sewera czystości rytualnej podczas sprawowania kultu Larów¹¹⁷. Nie jest to jednak przekonujący dowód. Także w katolicyzmie kładziono nacisk na czystość rytualną przed przyjęciem Komunii św. Na przykład Cezary z Arles przestrzega swoich parafian przed uprawianiem seksu na kilka dni przed Eucharystią¹¹⁸. Tak więc biografista nie musiał znać reguł pogańskiej czystości rytualnej, zasady, którym hołdowali chrześcijanie, były podobne. Być może przypisuje on Aleksandrowi Sewerowi postępowanie wzorcowych chrześcijan, które było w tym wypadku takie samo jak pogan.

Za prawdziwością opowieści o larariach Aleksandra Sewera ma też świadczyć brak w nich postaci Herkulesa, którego kult był popularny w późnym antyku – M. Simon nazwał go nawet głównym rywalem chrześcijaństwa w walce o dusze mieszkańców *Imperium Romanum*¹¹⁹. Nie zgadzam się z tym

¹¹⁵ O postaci Achilleusa w *Historia Augusta* patrz: VAN'T DACK (1991a), ss. 61–80.

¹¹⁶ O postaci Aleksandra Wielkiego w *Historia Augusta* patrz: CRACCO RUGGINI (1966), ss. 79–89; VAN'T DACK (1991b), ss. 41–60.

¹¹⁷ VILLACAMPA RUBIO (1988), ss. 258–265.

¹¹⁸ WIPSYZKA (2014), ss. 244–245.

¹¹⁹ WOJCIECHOWSKI (1995), s. 242. Dioklecjan i jego współwładcy przyjęli Jowisza i Herkulesa jako swoich boskich opiekunów. Co prawda *Carmen contra paganos* nie wymienia kultu Herkulesa wśród kultów innych antycznych bogów (Jowisza, Saturna, Merkurego, Wulkana, Sol, Magna Mater i Attisa, Liber, Ceres i Prozerpiny, Hekate, Serapisa, Anubisa z Izydą), które Nicomachus Flavianus próbował wskrzesić (BLOCH (1945), ss. 230–231), ale kult tego boga był ważny podczas konfrontacji między Teodozjuszem a Eugeniuszem (BRODKA (1999), ss. 457–464). Teodoret z Cyru wspomina odpowiedź Teodozjusza na propozycję wycofania się po pierwszym niepowodzeniu podczas bitwy nad Frygidus. Według niego cesarz odrzucił propozycję odwrotu, gdyż nie chciał dopuścić do przypisania krzyżowi słabości, a siły wizerunkowi Herkulesa będącego opiekunem wojska Eugeniusza (THEOD. *Hist. eccl.* IV 24). Teodozjusz miał też wyśmiać pokładanie nadziei w wizerunku Herkulesa (THEOD. *Hist. eccl.* IV 24). W czasach uzurpacji Eugeniusza prefekt anony Numerius Proiectus odnowił w Ostii ufundowaną przez Sullę świątynię Herkulesa

argumentem. Po pierwsze, wnioskowanie z milczenia źródeł jest zawsze kruche, a w tym przypadku zupełnie nieuzasadnione. Nie ma żadnych podstaw do określania powodów, dla których umieszczono w tym passusie te, a nie inne postacie, zwłaszcza że możliwych przyczyn jest sporo. Na podstawie występowania w nim lub nie danej postaci nie można wnioskować na temat jego wiarygodności. Po drugie, kult Herkulesa rozpowszechniony był nie tylko w późnym cesarstwie (gdy żył autor *Historia Augusta*) i nie tylko wtedy dostrzegano w nim wymiar moralny. Podobnie było na przykład w czasach Aleksandra Sewera¹²⁰. Tak więc obecność Herkulesa w lararium była równie prawdopodobna zarówno w III wieku, jak i pod koniec IV lub w pierwszej połowie V wieku. Herkules był dla Rzymian prawdziwym bogiem, a jego kult był rozpowszechniony i oczywisty. Tymczasem w larariach Aleksandra Sewera mamy do czynienia z kultem niezwykle, pobożnych ludzi, a nie bogów (nawet jeżeli niektórzy z nich mieli swoje świątynie jak Apollonios z Tyany). Autor *Historia Augusta* nazywa ich *animae sanctae* – „duchy, dusze pobożne, czyste”. W *The-saurus Linguae Latinae* nie podaje się ani jednego przypadku, w którym *anima* znaczyłoby *deus*, *daemon* (w przeciwieństwie do słowa *Lar*, które można objaśniać przez *deus*)¹²¹. Tymczasem Herkulesa nie sposób nazwać „duchem, duszą” (*anima*). Tak więc brak tego boga w larariach Aleksandra Sewera nie jest dziwny (tak jak np. Asklepiosa czy Dionizosa). I choć autor *Historia Augusta* wymienia tylko znajdujące się w nich dusze pobożne, to nie znaczy, że nie było tam posążków bogów. Umieszczanie ich w larariach było tak naturalne, że biografista zapewne nie widział potrzeby, aby je wyszczególnić. Tak samo oczywiste było umieszczenie w kapliczkach Aleksandra Sewera niewymienionego Geniusza cesarza. Zrozumiałe jest, że nie można spekulować, jacy bogowie oprócz samych Larów mogli się w tych larariach znaleźć.

(AE 1948, 127. O tej inskrypcji patrz: BŁOCH (1945), s. 199; WOJCIECHOWSKI (2005), ss. 188–189). Ostatnio pomniejsza się znaczenie tego zabytku. Według Douglasa R. Boina inskrypcja pochodzi nie ze świątyni, ale kompleksu łaźni (BOIN (2010), ss. 253–266). Z okresu po upadku Eugeniusza jest kilka świadectw niszczenia przez chrześcijan kultu Herkulesa. W 399 roku zniszczyli oni i obalili posąg Herkulesa w Gades (ów Herkules to punicki Melkart). Wywołało to gniew pogan i doprowadziło do zamieszek, w których zginęło 60 chrześcijan (AUG. *Ep.* L). W 401 roku chrześcijanie usunęli (prawdopodobnie skuli) złotą brodę posągowi Herkulesa w Kartaginie (AUG. *Serm.* XXIV 6).

¹²⁰ JACZYNOWSKA (1979), ss. 149–154; JACZYNOWSKA (1981), ss. 631–666.

¹²¹ Hasło *anima*, w: TLL II, ss. 69–73; hasło *Lar*, w: TLL VII, 2, ss. 964–967; hasło *lararium*, w: TLL VII, 2, s. 967.

Podstawowym problemem związanym z cesarskimi larariami jest kwestia, czy poganie mogli zaakceptować w swoim panteonie postać Chrystusa. Wydaje się, że nie. Nie ma ani jednego świadectwa pochodzącego z tego okresu, na podstawie którego można by wnioskować, że poganie uznawali za możliwe włączenie chrześcijaństwa w orbitę swoich wierzeń¹²². Co prawda tej klasy historycy, co William Hugh Clifford Frend i Eric Robertson Dodds są przeciwnego zdania, ale wydaje się, że nie mają racji. Frend powołuje się na tzw. papirus paryski, w którym Bóg Żydów jest zaklinany razem z pogańskimi demonami¹²³, oraz papirus znajdujący się w Lejdzie, identyfikujący Jezusa z Anubisem¹²⁴. Papirusy te to jednak teksty magiczne. Trzeba pamiętać, że między magią a religią istniała znacząca różnica. W świecie grecko-rzymskim magia (a przynajmniej czarna magia) uchodziła za ciemną, tajemniczą, groźną i kryminalną część działalności ludzkiej oraz była postrzegana jako dziedzina od religii odmienna¹²⁵. W Egipcie magia w większym stopniu niż w Grecji współistniała ze sferą *sacrum*. Jednak czym innym jest przyzywanie nieznanym mocy, a czym innym synkretyzm religijny. W magii Egiptu grecko-rzymskiego pojawiają się często bogowie babilońscy (Inanna – Ishtar, Ereszkigal, Baal, Szamasz), postacie z mitologii perskiej (Barza, Zuro, Ostanes, Astrampsychos; Zaratustra pojawia się jako jeden z twórców magii) czy ze Starego Testamentu (Jahwe – Iao, Sabaoth, Adonai – jest oprócz Heliosa najczęściej pojawiającym się bogiem w papirusach magicznych; Abraham, Izaak, Jakub występują jako pomniejsze bóstwa, Mojżesz jako wielki mag, twórca formuł magicznych; wymieniany jest też Salomon, Dawid i niezliczone ilości aniołów), a niektórzy widzą nawet wpływy buddyjskie. Popularność postaci starotestamentowych w magii wynikała nie tyle z łatwości, z jaką tworzono synkretyzm pogańsko-judaistyczny, ile z liczebności Żydów w Aleksandrii oraz ich obcej, dziwnej dla pogan religii i obyczajowości – życia w zamkniętym

¹²² WIPSZYCKA (1994), ss. 174–175.

¹²³ Paris Magical Papyrus II, 3019–3020.

¹²⁴ Paris Magical Papyrus XII, 192; FRENDE (1965), s. 107. Jako pierwszy lekcję *anou[bis]* zaproponował wydawca tego papirusu w 1885 roku M. Conrad Leemans. Carl Wessely uważał tę lekcję za poprawną, ale BETZ (1986), s. 160, podaje, że dalsza część tego zaklęcia jest po prostu niezachowana i nie wdaje się w dyskusję, jak ona brzmiała.

¹²⁵ O rozważaniach na temat związków religii z magią patrz: WYPUSTEK (2001), ss. 26–35. Autor uważa, że różnice między tymi dwoma dziedzinami są przeceniane.

kręgu własnej kultury i braku postaw synkretycznych¹²⁶. Wydaje się więc, że można odrzucić hipotezę Frenda. Argument Doddsa także opiera się na materiale papirologicznym. Porównuje on postępowanie Aleksandra Sewera opisane w *Historia Augusta* z poglądami Syryjczyka Serapiona, twierdzącego, iż Jezusa, króla żydowskiego, można przyrównać do Sokratesa i Pitagorasa jako przykład mędrca, którego nauczanie przetrwało niesprawiedliwe prześladowania (P. Lond 987). Nie można jednak stawiać znaku równości między oddawaniem czci Chrystusowi, Abrahamowi czy Apolloniosowi a docenieniem wartości ich nauk. Wypowiedź Serapiona jest świadectwem zaakceptowania chrześcijan jako części wspólnoty rzymskiej, charakterystycznego dla okresu tzw. małego pokoju, a nie próby włączenia tej religii do rzymskich kultów. Co więcej, sami chrześcijanie milczą o sprawowanym jakoby przez Aleksandra Sewera kulcie. Czy mogliby nie przekazać wiadomości o oddawaniu czci swojemu Bogu przez imperatora? Wydaje się to wątpliwe. A przecież musieliby o tym wiedzieć, nawet jeżeli był to prywatny kult cesarza, byli przecież obecni na dworze Aleksandra Sewera. Chrześcijanie bardzo chętnie przypisywali pogańskim władcom skłonność do sympatyzowania z ich wiarą, a nawet jej przyjęcie. Na przykład Euzebiusz z Cezarei, choć wstrzemięźliwie odnosi się do legendy o chrześcijaństwie Filipa Araba, to jednak o niej wspomina¹²⁷. On i Tertulian zdobywają się też na bardziej karkołomny wyczyn: przypisanie Tyberiuszowi próby uznania Chrystusa za boga i włączenia go do oficjalnego panteonu, czemu jakoby sprzeciwił się senat¹²⁸. Zastanawia więc, że Euzebiusz w ogóle nie wspomina o wyznawaniu chrześcijaństwa przez Aleksandra Sewera, nie czyni do tego żadnych aluzji. Nie wydaje mi się, aby historyk mógł znać tę opowieść i nie pokusić się o jej napisanie. Pamięć o prześladowaniach była zbyt świeża, aby nie wspomnieć, że nie wszyscy władcy Rzymu byli przeciwni chrześcijaństwu.

Należy jednak postawić tu pytanie: czy w oczach prawowiernych chrześcijan postawa religijna Aleksandra Sewera (jeżeli historia o larariach była

¹²⁶ BRASHEAR (1995), ss. 3426–3427. O magii w Egipcie patrz: WYPUSTEK (2001), ss. 46–107.

¹²⁷ EUS. *Hist. eccl.* VI 34. Euzebiusz, wprowadzając tę historię, pisze *katechei logos* – „opowiadają”, przez co przynajmniej w pewnym stopniu dystansuje się od tej opowieści. O legendzie o chrześcijaństwie Filipa Araba patrz: WIPSYCKA (1994), ss. 175–177.

¹²⁸ TERT. *Apol.* 5; EUS. *Hist. eccl.* II 2.

prawdziwa) nie miała charakteru gnostyckiego i nie kompromitowała go tak bardzo, że uznano, iż należy ją przemilczeć? Myślę, że raczej nie. Sam fakt odnoszenia się cesarza z sympatią do chrześcijaństwa był tak znaczący, że moim zdaniem nie można było nie ulec pokusie wspomnienia o nim. Zwłaszcza, że niewygodne fakty można było przemilczeć. Jeżeli chrześcijanie stworzyli legendę o chrześcijaństwie Filipa Araba lub próbie uznania przez Tyberiusza Chrystusa za boga, to czy nic nie wspomnieliby o tym, że Aleksander Sewer był w pewnym stopniu ich bratem w wierze? Już sam szacunek cesarza względem Chrystusa byłby istotny. A mimo to nie zrobiono tego. Jeżeli w starożytności chrześcijanie z szacunkiem i sympatią odnosili się do tego władcy, to tylko dlatego, że w jego otoczeniu znajdowali się chrześcijanie. Niektórzy badacze jednak sądzą, że autorzy chrześcijańscy nie milczą o dziwnym kulcie Aleksandra Sewera. Orygenes niewiele lat po śmierci tego władcy wystąpił przeciwko mieszaniu pogaństwa z chrześcijaństwem¹²⁹. Tylko czy wypowiedź ta pozostaje w związku z lararium i praktykami religijnymi tego władcy? Po pierwsze, sformułowanie historyka jest bardzo nieprecyzyjne i nie wiadomo, jak on rozumiał łączenie tych dwóch religii. Określenie „pogaństwo” było bardzo pojemne i mogło oznaczać prawie wszystkie gnostyckie poglądy. Orygenes mógł też chcieć tu napiętnować jedyną znaną nam sektę gnostycką, która sprawowała kult podobny do tego, jaki przypisuje autor *Historia Augusta* Aleksandrowi Sewerowi – Karpokracjanów. Posiadali oni podobizny Chrystusa i oddawali im cześć na równi z przedstawieniami pogańskich filozofów: Platona, Pitagorasa, Arystotelesa¹³⁰. Trzeba też pamiętać, że chrześcijański pisarz najprawdopodobniej miał bardzo nikłą wiedzę o wyznaniach gnostyckich, z którymi polemizował, i posługiwał się często stereotypowymi argumentami¹³¹. Według Marty Sordi dziwny kult sprawowany przez Aleksandra Sewera potwierdza pogański historyk Kasjusz Dion. Od dawna zwracała uwagę badaczy opisana przez niego dyskusja między Agryppą a Mecenasem, jak powinien postąpić

¹²⁹ WOJCIECHOWSKI (1995), s. 245.

¹³⁰ IREN. *Adv. haer.* I 25, 6. Wszystko, co wiadomo o Karpokracjanach, pochodzi od Ireneusza z Lyonu. Jego relacja jest im jednak niechętna, a wręcz wroga. Może więc w drastycznym stopniu zniekształcać ich poglądy i obraz sprawowanego przez nich kultu. O kulcie w wyznaniach gnostyckich, w tym sporządzaniu i czczeniu posągów i obrazów (m.in. wśród wyznawców Szymona Maga, którzy mieli podobiznę Szymona-Zeusa i Heleny-Minerwy) patrz: RUDOLPH (1995), s. 199.

¹³¹ CROUZEL (1996), ss. 212–214.

August po pokonaniu Marka Antoniusza. Jest ona anachroniczna dla realiów z końca I wieku p.n.e. i wszyscy współcześni historycy zgadzają się, że Kasjusz Dion krytykuje w niej rządy Sewerów i pokazuje, jak wedle niego powinno się idealnie rządzić *Imperium Romanum*. Sordi zwraca uwagę, że jedną z rad Kasjusza Diona jest prześladowanie tych, którzy zanieczyszczają religię rzymską obcymi kultami, bogami i praktykami religijnymi¹³². Według badaczki przejawia się tu obawa przed zagrożeniem ze strony chrześcijaństwa oraz potępienie dziwnego kultu sprawowanego przez Aleksandra Sewera¹³³. Jest to jednak mało prawdopodobna hipoteza. Przede wszystkim nie wiadomo, kiedy dokładnie powstał tekst, który Sordi interpretuje. Według Fergus Millara 52 księga *Historia Romana* zawierająca interesujący nas passus została napisana około 215 roku, rady w niej zawarte adresowane są do Karakalli, a tymi, których powinno się prześladować, są chrześcijanie¹³⁴. Jeżeli tak, to rady Mecenasa-Diona nie mogłyby mieć nic wspólnego z lararium Aleksandra Sewera. Datację Millara ostatnio podważył Timothy D. Barnes, według którego księga ta powstała po 220 roku, właśnie za panowania Aleksandra Sewera¹³⁵. Nawet jeżeli rację ma Barnes, to uwagi o rozpowszechnianiu i wprowadzaniu nierzymskich kultów do tradycyjnej religii nie muszą nawiązywać do lararium i praktyki religijnej tego cesarza. Wydaje się znacznie bardziej prawdopodobne, że jest to aluzja albo do Kommodusa, który utożsamiał się z Herkulesem (Hercules Invictus), albo do Karakalli nawiązującego do Aleksandra Wielkiego, albo Heliogabala i emeseńskiego kultu Elagabala¹³⁶. Nawet jeśli wzmianka ta dotyczy chrześcijan, to nie musi się wiązać z polityką Aleksandra Sewera. Kasjusz Dion mógł być po prostu zaniepokojony rozpowszechnianiem się chrześcijaństwa¹³⁷.

Wreszcie należy sobie zadać pytanie: co wiadomo o postawie religijnej Aleksandra Sewera z innych źródeł niż *Historia Augusta*? Monety tego władcy już omawiałem. Tu przypomnę tylko, że najpierw przeważają na nich przedstawienia tradycyjnych rzymskich kultów, a potem – odwołania do kultów solarnych¹³⁸. Z kolei Herodian wspomina, że Mamea, matka cesarza,

¹³² CASS. DIO LII 36, 2.

¹³³ SORDI (1983), s. 90.

¹³⁴ MILLAR (1964), ss. 102–108.

¹³⁵ BARNES (1984), ss. 240–255.

¹³⁶ ESPINOSA RUIZ (1982), ss. 397–399.

¹³⁷ LIEBESCHUETZ (1979), ss. 226–227.

¹³⁸ Patrz: przyp. 94 i 95.

po kryjomu sprowadzała mu nauczycieli z wszystkich dziedzin wiedzy, a zarazem wpajała znajomość greckiej i rzymskiej kultury¹³⁹. Po wstąpieniu na tron Aleksander Sewer odesłał do macierzystych świątyń posągi, które Heliogabal sprowadził do Rzymu¹⁴⁰, a babkę cesarza Julię Mezę zaliczono w poczet bogów¹⁴¹; jest też wzmianka, że władca przed wyprawą perską złożył uroczyste ofiary¹⁴². Z przekazu Herodiana nie wynika jednak jednoznacznie, iż Aleksander Sewer był w szczególny sposób związany z tradycyjnymi kultami rzymskimi. Na pewno został wychowany w szacunku do rzymskich starożytności. Wymienione tu poczynania cesarza miały umocnić jego władzę i odbudować nadszarpnięty przez panowanie Heliogabala autorytet cesarski, dlatego też nic nie mówią o przekonaniach religijnych ostatniego z Sewerów. Więcej światła na związki z religią pogańską Aleksandra Sewera rzucają wzmianki zawarte w *Historia Augusta*. I choć ze względu na swój propagandowy wydźwięk i anachroniczność zasadniczo nic nie wnoszą do wiedzy o religijności samego władcy, to w dyskusji nad prawdziwością passusów o jego larariach powinny być przytoczone. I tak Aleksander Sewer miał regularnie spełniać obowiązki religijne i co siedem dni odwiedzać świątynię na Kapitolu¹⁴³, a gdy uczestniczył w kulcie ubrany był jako *pontifex maximus* w czerwoną togę¹⁴⁴, mianował kapłanów¹⁴⁵, okazywał szacunek pontyfikom i augurom¹⁴⁶, ozdobił świątynię Izdy i Serapisa¹⁴⁷, obdarowywał przybytki bogów, ale nie nadmiernie, gdyż uważał, iż nie są po to, aby gromadzić w nich złoto¹⁴⁸. Wreszcie, gdy otrzymał od astrologa Trasybulosa przepowiednię, że zginie z ręki barbarzyńcy, ucieszył się i chciał, żeby po śmierci zaliczyć go w poczet bogów¹⁴⁹, to ostatnie uczyniono¹⁵⁰. Jego narodzinom, podobnie jak śmierci, też towarzyszyły przepowiednie: m.in. jego ojcu śniło się, że na

¹³⁹ HEROD. V 7, 5.

¹⁴⁰ HEROD. VI 1, 3.

¹⁴¹ HEROD. VI 1, 4.

¹⁴² HEROD. VI 4, 1.

¹⁴³ *Alex. Sev.* 43, 4–5.

¹⁴⁴ *Alex. Sev.* 40, 9.

¹⁴⁵ *Alex. Sev.* 49, 2.

¹⁴⁶ *Alex. Sev.* 22, 5–6.

¹⁴⁷ *Alex. Sev.* 26, 8.

¹⁴⁸ *Alex. Sev.* 44, 4.

¹⁴⁹ *Alex. Sev.* 62, 2.

¹⁵⁰ *Alex. Sev.* 63.

skrzydłach znajdującej się w senacie Wiktorii wznosi się do nieba¹⁵¹. Passusy te wymagają komentarza. Po pierwsze, wszystkie razem tworzą wizerunek tradycyjnego poganina i dobrego cesarza. Po drugie, w niektórych z nich widać anachronizmy oraz aluzje do czasów współczesnych autorowi *Historia Augusta*. I tak anachroniczny jest passus, który mówi o odwiedzaniu świątyń przez cesarza co tydzień¹⁵². Aluzja w wieszczym śnie z Wiktoria jest oczywista. Spór o obecność posągu Wiktorii w Kurii rozgrywał się na kilka (kilkanaście) lat przed powstaniem *Historia Augusta*. Ukazanie, że posąg ten był ważny dla dobrych cesarzy, mógł być argumentem za przywróceniem go na stare miejsce¹⁵³. Podobnie czytelna jest aluzja w passusie o ozdabianiu świątyni Izdy i Serapisa. Autor *Historia Augusta* ukazuje, jak powinien zachować się dobry władca – odnawiać i dbać o przybytki bogów. Tymczasem (najprawdopodobniej) kilka lat wcześniej przed powstaniem tych słów, w 391 roku, chrześcijanie zniszczyli Serapeum w Aleksandrii, a chrześcijański cesarz nie zrobił nic, aby odbudować szacowną świątynię¹⁵⁴. Ciekawy jest również fragment o gromadzeniu złota w boskich przybytkach¹⁵⁵. Może to być aluzja do wzrostu majątków Kościoła chrześcijańskiego. (Do czasu wydania przez Teodozjusza I zakazu – jednego z cesarskich edyktów wymierzonych w Kościoły, które ukazały się w okresie konfliktu z Ambrozjym z Mediolanu po masakrze w Tessalonikach – pobożne kobiety zapisywały majątki Kościołowi z pominięciem spadkobierców). W kontekście powyższych wzmianek z *Historia Augusta* jasno widać, że opowieść o larariach Aleksandra Sewera mówi o fikcyjnych, a nie rzeczywistych poczynaniach władcy. Bardzo często postrzega się ten wątek jako dopominanie się o tolerancję dla pogaństwa. Nie jestem przekonany do tej hipotezy (więcej piszę o tym w omówieniu wzmianek dotyczących judaizmu i chrześcijaństwa w biografii Aleksandra Sewera¹⁵⁶). Jaki jest więc sens tego passusu? Uważam, że kryje się on w słownictwie użytym w tym fragmencie, podkreślającym, że w lararium Aleksandra Sewera znajdowali się nie bogowie, lecz ludzie. Część z nich było herosami (Achilles, Orfeusz), inni zostali ubóstwieni (jak cesarze), ale wszyscy byli ludźmi.

¹⁵¹ *Alex. Sev.* 14, 6.

¹⁵² Patrz: rozdz. 2.5, ss. 70–73.

¹⁵³ STRAUB (1963), ss. 146–149; CHASTAGNOL (1994), s. 578.

¹⁵⁴ BERTRAND-DAGENBACH (1990), s. 188.

¹⁵⁵ Patrz: rozdz. 3.2, ss. 97–98.

¹⁵⁶ Patrz: rozdz. 8.3, ss. 272–289.

Otrzymali status herosa lub boga za swoje czyny. Nie było wśród nich istot ze swej natury innych niż zwykły człowiek. Innymi słowy, autor *Historia Augusta* chciał w ten sposób powiedzieć, że wymieniony wśród tych postaci Chrystus był też tylko człowiekiem, a nie Bogiem. Dla biografisty pretensje chrześcijan były niesłuszne, a ich religia – nieprawdziwa. Oczywiście, wyraził to w bardzo ostrożny sposób, aby zbytnio się nie narazić. W końcu żył on w czasach tryumfującego chrześcijaństwa.

6.5. KONKLUZJE

Jak widać z powyższych rozważań, kult domowy nie gości zbyt często w *Historia Augusta*, co podkreśla zestawienie ze Swetoniuszem. Mimo że *De vita Caesarum* są krótsze niż *Historia Augusta*, to odnajdujemy w nich więcej passusów na ten temat niż u biografisty. Nie wspomina on w ogóle tak często obecnych u Swetoniusza Manów ani nie nawiązuje do rzymskiego kultu Geniuszy. Większość wzmianek o Larach i Penatach w *Historia Augusta* nie jest kontrowersyjna, gdyż stanowi efekt streszczania Mariusa Maximusa lub Ignotusa (biografie Antoninów) i Swetoniusza (żywot Tacyta). Dość dziwne natomiast są wzmianki o larariach Aleksandra Sewera, a ich interpretacja związana jest z postrzeganiem przez biografistę chrześcijaństwa.

ROZDZIAŁ 7

W KRĘGU ETNICZNYCH I RELIGIJNYCH UPRZEDZEŃ: ŻYDZI I JUDAIZM W *HISTORIA AUGUSTA*

Z 18 passusów dotyczących Żydów w *Historia Augusta* zdecydowana większość odnosi się do religii i jest wyrazem uprzedzeń żywionych przez pogan względem judaizmu (*Hadr.* 14, 2; *Sev.* 17, 1; *Car.* 1, 6; *Hel.* 3, 4–5; *Hel.* 28, 4; *Alex. Sev.* 22, 4; *Alex. Sev.* 28, 7; *Alex. Sev.* 29, 2; *Alex. Sev.* 45, 6–7; *Alex. Sev.* 51, 7–8; *Claud.* 2, 4). Liczba odniesień do tego wyznania nie jest wcale mała, jeśli porównać ją ze wzmiankami o innych religiach *Imperium Romanum* (wyłączywszy oficjalny kult rzymski). Autor *Historia Augusta* częściej wspomina judaizm niż solarne boga z Emesy i jego wyznawców (11 wzmianek)¹, kultury egipskie (Anubisa, Izdy i Serapisa – 9 wzmianek)², Sol Invictus

¹ *M. Aurel.* 26, 9 (ufundowana przez Marka Aureliusza świątynia Faustyny Młodszej została przez Heliogabala zamieniona w przybytek Elagabala); *Car.* 11, 6–7 (w miejscu świątyni Faustyny Młodszej powstał wzniesiony przez Heliogabala przybytek Elagabala, nazwanego przez autora *Historia Augusta Iovius Syrius vel Sol*); *Mac.* 9, 2–3 (przydomek Heliogabala pochodził od fenickiej nazwy solarne boga Elagabala); *Diad.* 9, 5 (Heliogabal był kapłanem Elagabala); *Hel.* 1, 4–6 (Heliogabal był kapłanem Elagabala lub Jowisza albo Sol, cesarz zbudował Elagabalowi świątynię w Rzymie w miejsce przybytku Orkusa); *Hel.* 2, 3 (Heliogabal po zamordowaniu Karakalli uciekł do świątyni Elagabala); *Hel.* 3, 4 i *Hel.* 6, 6–9 (Heliogabal chciał zlikwidować kultury rzymskie i wszystkie inne, aby oddawano cześć jedynie Elagabalowi); *Hel.* 17, 8 (po Heliogabalu pozostała jedynie świątynia Elagabala nazywanego także Sol albo Jowiszem); *Hel.* 24, 7 (Heliogabal chciał wznieść w Rzymie kolumnę, na której stanąłby posąg Elagabala); *Aurel.* 25, 4 (Aurelian po przybyciu do Emesy złożył ofiarę Elagabalowi).

² *M. Aurel.* 23, 8 (cesarz oddzielił uroczystości poświęcone Serapisowi od innych rytuałów mających miejsce podczas *Pelusia*); *Com.* 9, 3–6 (Kommodus był gorliwym czcicielem Izdy, z tego powodu strzygł głowę i nosił wizerunek Anubisa. Kapłanów bogini

(8 wzmianek)³ czy Mitrę i mitraizm (1 wzmianka)⁴. Autor *Historia Augusta* poświęca więcej miejsca kojarzonej przez Rzymian z judaizmem religii Samarytan niż mitraizmowi. Co więcej, w przypadku kultu Sol Invictus wszystkie poświęcone mu passusy pochodzą z biografii gorącego czciciela tego boga – Aureliana. Podobnie jest z solarnym bogiem z Emesy Elagabalem. W *Historia Augusta* prawie zawsze jest on wspominany w żywocie jego wyznawcy na cesarskim tronie – Heliogabala. I choć pojawienie się na kartach zbioru wzmianek dotyczących bóstw solarnych wynikało ze szczególnej uwagi, jaką żywili do nich obaj ci cesarze, a wspomnianie o tych kultach było bardziej uzasadnione niż wzmiankowanie judaizmu, to ta ostatnia religia w większym stopniu przykuwała uwagę autora *Historia Augusta* niż politeistyczne kultury orientalne.

7.1. PAMIĘĆ O POWSTANIACH W DIASPORZE ZA PANOWANIA TRAJANA I HADRIANA

W antyku, podobnie jak i w późniejszych epokach, sposób postrzegania judaizmu, ludności żydowskiej i jej historii były ze sobą powiązane. Stąd w analizie postrzegania judaizmu przez autora *Historia Augusta* nie może zabraknąć

każał uderzać w piersi sosnowymi szyszkami do utraty życia, a gdy niósł wizerunek Anubisa, uderzał nim w ich głowy); *Com.* 16, 4 (wśród znaków wróżebnych, które pojawiły się za panowania Kommodusa, było poruszenie się marmurowego posągu Anubisa); *Sev.* 17, 4 (Septymiusz Sewer podczas swojej wizyty w Egipcie zwiedził Memfis, piramidy, labirynt, oglądał kolosy Memnona i wziął udział w kulcie Serapisa); *Pesc. Nig.* 6, 8–9 (wizerunek Pescenniusza Nigra na mozaice przedstawiał scenę, jak cesarz uczestniczy w kulcie Izydy, której gorliwym czcicielem był Kommodus); *Car.* 9, 10–11 (Karakalla kazał wznieść w Rzymie świątynię Izydy); *Alex. Sev.* 26, 8 (Aleksander Sewer ozdobił świątynię Izydy i Serapisa); *Quadr. Tyr.* 7, 4 – 8, 6. Zdecydowana większość wzmianek dotyczących kultów egipskich pochodzi z głównych biografii Antoninów i Sewerów. Prawdopodobnie zostały zaczerpnięte z Mariusa Maximusa (lub Ignotusa) i są raczej wiarygodne.

³ *Aurel.* 1, 3 (Aurelian ufundował świątynię Sol); *Aurel.* 4, 2 (matka Aureliana była kapłanką Sol); *Aurel.* 5, 5 (kiedy Aurelian został wysłany do Persji, dostał w prezencie czarkę z przedstawieniem Sol); *Aurel.* 28, 5 (w świątyni Sol przechowuje się szaty cesarza ozdobione drogimi kamieniami); *Aurel.* 31, 9 (Aurelian zapowiedział ufundowanie przybytku Sol); *Aurel.* 35, 3 (Aurelian wybudował świątynię Sol i ustanowił kolegium kapłańskie); *Aurel.* 39, 2 (Aurelian wznosił świątynię Sol); *Aurel.* 48, 4 (w portyku świątyni Sol przechowywano rozdawane ludowi wino).

⁴ *Com.* 9, 6 (Kommodus zbecześcił rytuały mitraizmu zabójstwem).

przedstawienia jego poglądów o żydowskich powstaniach. Co czwarty passus o Żydach w *Historia Augusta* dotyczy powstań przeciw rzymskiej władzy. W sumie odnajdujemy pięć passusów poświęconych żydowskiemu buntom. Trzy z nich dotyczą realnych wojen (powstań w diasporze za panowania Trajana i Hadriana), a kolejne dwa – ewentualnych buntów z czasów Antonina Piusa i Septymiusza Sewera.

Nie można nie doceniać znaczenia wielkich powstań żydowskich w cesarstwie rzymskim, które miały miejsce w pierwszej połowie II wieku: powstań w latach 115–117 za Trajana, które objęły Mezopotamię, Cyrenajkę, Egipt i Cypr, oraz powstania Bar-Kochby (samozwańczego księcia Izraela) około 132–135 roku za Hadriana. Olbrzymia skala mordów, których dopuścili się Rzymianie podczas ich tłumienia, zmieniła sytuację demograficzną na wschodzie *Imperium Romanum* przede wszystkim w Palestynie, ale także Egipcie i Cyrenajce. O przerażającej brutalności walk podczas rebelii żydowskiej w Egipcie świadczą listy z archiwum Apolloniosa, egipskiego stratega, pokazujące strach wziętych do niewoli przed okrutnym traktowaniem⁵. Tłumienie powstania Bar-Kochby kosztowało Rzymian sporo trudu i strat⁶. Według Kasjusza Diona Rzymianie zniszczyli 985 wsi w Palestynie i zabili 585 tys. żydowskich bojowników (na pewno liczba ta jest przesadzona, pokazuje jednak rzymskie okrucieństwo)⁷. W *Historia Augusta* wspomina się o tych dramatycznych wydarzeniach jedynie w trzech krótkich passusach. Pierwsze dwa z nich dotyczą powstań żydowskich z czasów Trajana. Autor *Historia Augusta* w jednym zdaniu informuje czytelnika o buntach w Egipcie, Libii i Palestynie, jakie miały miejsce pod koniec rządów tego cesarza⁸,

⁵ O stłumieniu powstań żydowskich w Babilonii, Cyrenajce, Cyprze i Egipcie za panowania Trajana patrz. SMALLWOOD (1976), ss. 389–427; PUCCI BEN ZEEV (1982), ss. 195–217; PUCCI BEN ZEEV (1989), ss. 31–48; BARNES (1989b), ss. 145–162; HORBURY (2000), ss. 664–678; GRIFFIN (2000), ss. 84–131; MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (1993), ss. 198–205; PUCCI BEN ZEEV (2005); PUCCI BEN ZEEV (2006), ss. 93–104; PISO (2013), ss. 199–247.

⁶ FRONT. *Parth.*, s. 221 (van den Hout). Być może podczas walk Rzymianie stracili *legio XXII Deiotariana*. Patrz: ECK (1999), ss. 80–82.

⁷ CASS. DIO LXIX 14. Literatura dotycząca powstania Bar-Kochby jest olbrzymia. W tym miejscu wymienię jedynie: SMALLWOOD (1976), ss. 428–466; SCHÄFER (1981); ECK (1999), ss. 76–89; SCHÄFER (2003); ESHEL (2006), ss. 105–127. W tych pracach czytelnik odnajdzie dalszą literaturę przedmiotu.

⁸ *Hadr.* 5, 2.

oraz o decyzji Hadriana odwołania (*exarmavit*) Lusiusa Quietusa i zastąpienia go Martiusem Turbonem, który po pokonaniu Żydów został oddelegowany do tłumienia buntu w Mauretanii⁹. Trzeci passus dotyczy przyczyn wybuchu powstania Bar-Kochby. Żydowski powstańcy mieli sięgnąć po broń po cesarskim zakazie „okaleczenia genitaliów” (*mutilare genitalia, sic!*)¹⁰.

Spośród tych trzech wzmianek wiarygodność dwóch pierwszych nie podlega dyskusji¹¹. Według Euzebiusza z Cezarei Trajan wysłał Marcjusa Turbona do Cyrenajki na czele sił morskich i lądowych (w tym jazdy), gdzie stoczył on liczne bitwy, których rezultatem była śmierć wielu tysięcy Żydów mieszkających nie tylko w tej prowincji, ale także w Egipcie¹². Choć ta ostatnia informacja jest wątpliwa: powstanie żydowskie w Egipcie stłumił Rutilius Lupus, a nie Marcjusz Turbo¹³, to nie ma to jednak większego wpływu na ocenę historyczności informacji zawartych w *Historia Augusta* o buntach Żydów w Egipcie, Libii (Cyrenajce) i Palestynie za panowania Trajana i o wysłaniu wodza do Mauretanii przez Hadriana. Oba passusy pochodzące z *Historia Augusta* są niezwykle lakoniczne i niewiele mówią o tych dramatycznych wydarzeniach. W pierwszym z nich autor podkreśla starania Hadriana o utrzymanie pokoju. Wymienia on konflikty rozgrywające się pod koniec panowania Trajana i na początku rządów jego następcy (oprócz powstań żydowskich walki w Armenii i Mezopotamii, bunt w Mauretanii, wojna nad Dunajem spowodowana najazdami Sarmatów i niepokoje w Brytanii) oraz bardzo skrótowo opisuje środki zaradcze Hadriana, które przyniosły „pokój” w cesarstwie: wycofanie się z Armenii i Mezopotamii¹⁴, przybycie nad Du-

⁹ *Hadr.* 5, 8.

¹⁰ *Hadr.* 14, 2.

¹¹ BIRLEY (2002a), s. 127; PUCCI BEN ZEEV (2006), s. 233.

¹² *EUS. Hist. eccl.* IV 2, 3–4. Marcjusz Turbo w 113 roku był dowódcą Floty stacjonującej w Misenum. Następnie brał on udział w kampanii wschodniej Trajana. Zapewne na jesieni 116 roku został odkomenderowany do Cyrenajki, gdzie rozpoczęło się żydowskie powstanie. Po jego stłumieniu był namiestnikiem Mauretanii i terenów nad Dunajem. Ukoronowaniem jego kariery było sprawowanie urzędu prefekta pretorianów w latach 125–134. O Marcjusie Turbonie patrz: SYME (1962), ss. 87–96; ALFÖLDY (1979), ss. 233–253; SYME (1983), ss. 303–319; PISO (2013), ss. 199–247.

¹³ PUCCI BEN ZEEV (2006), s. 169. Część badaczy sugeruje, że Rutilius Lupus był podporządkowany Marcjuszowi Turbonowi (MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (1993), s. 200), ale jest to próba pogodzenia wiadomości zaczerpniętych z Euzebiusza z Cezarei oraz *Historia Augusta* i nie opiera się ona na pewnych przesłankach.

¹⁴ *Hadr.* 5, 3–4.

naj, wyznaczenie Martiusa Turbo namiestnikiem Mezji i Dacji oraz zawarcie pokoju z Roksolanami¹⁵. W drugim passusie biografista wspomina o powstaniu w diasporze na marginesie opisu czystki, której dokonał Hadrian wśród byłych współpracowników Trajana i swych potencjalnych rywali do tronu. Oprócz stracenia Lusiusa Quietusa mowa jest o śmierci Caiusa Calpurniusa Crassusa Frugi Licinianusa oraz liście Attianusa, który zalecał władcy likwidację Baebiusa Macera i Laberiusa Maximusa¹⁶. Oba passusy najprawdopodobniej pochodzą z dzieła Mariusa Maximusa. Nie wiadomo jednak, czy jego narracja była równie lakoniczna. Ponieważ dzieło Maximusa się nie zachowało, trudno powiedzieć, kto odpowiada za ową skrótowość, biografista czy jego źródło. Żaden z tych konfliktów nie przykuł większej uwagi autora *Historia Augusta*, żydowskim powstaniom nie poświęcił on więcej miejsca niż pozostałym wydarzeniom, choć skala dramatyzmu walk i liczba ofiar były w tym przypadku znacznie większe.

Więcej problemu sprawia kolejna wzmianka pochodząca z biografii Hadriana. Według autora *Historia Augusta* przyczyną wybuchu powstania Bar-Kochby był zakaz obrzezania (jako obrzezanie należy rozumieć zwrot *mutilare genitalia*). O tym wydarzeniu nic nie mówią główne źródła wiedzy o buncie (*Historia Romana* Kasjusza Diona i *Historia ecclesiastica* Euzebiusza z Cezarei). Jest to argument przeciw wiarygodności tego passusu¹⁷. Według Kasjusza Diona rebelia była rezultatem odbudowania przez Hadriana Jerozolimy jako rzymskiego miasta (*Colonia Aelia Capitolina*), w którym na miejscu świątyni Jahwe powstał przybytek Jowisza¹⁸. Wprawdzie Euzebiusz z Cezarei widział w założeniu *Aelia Capitolina* skutek powstania, a nie jego przyczynę¹⁹, lecz potwierdzeniem informacji zawartej u Kasjusza Diona jest skarb odnaleziony w grocie El-Jai w Nahal Mikhmas w okolicach Jerozolimy, gdzie obok monet emitowanych przez powstańców znajdowały się monety bite przez *Aelia Capitolina*²⁰. Najprawdopodobniej miasto zostało założone

¹⁵ *Hadr.* 6, 6–8.

¹⁶ *Hadr.* 5, 5–10. Patrz: GOLAN (1988), ss. 336–337; BIRLEY (2002a), ss. 123–125.

¹⁷ SCHÄFER (1998), s. 103; ABUSCH (2003), s. 80.

¹⁸ CASS. DIO LXIX 12, 1. O tym passusie patrz: GICHON (1986), ss. 15–43; ECK (1999), ss. 78; BAZZANA (2010), ss. 88–92; MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (2011), s. 393.

¹⁹ *EUS. Hist. eccl.* IV 6, 4.

²⁰ ESHEL, ZISSU (2000), ss. 168–175; KINDLER (2000), ss. 176–179; GOODMAN (2000), s. 673; ZLOTNIK (2008), s. 139. O monetach emitowanych przez Bar-Kochbę patrz: MILDENBERG (1980), ss. 328–329; ZLOTNIK (2008), ss. 137–146.

podczas wizyty Hadriana w Palestynie²¹. Dyskusja nad wiarygodnością passusu o wydaniu przez Hadriana zakazu obrzezania jest bardzo bogata. Świadectwa żydowskie pochodzące z Talmudu nie rozstrzygają problemu²².

²¹ ESHEL (2000), ss. 637–643; SCHWARTZ (2006), s. 34. Źródła żydowskie w wybuchu rebelii widzą skutek zawiedzionych nadziei ludności żydowskiej, której Hadrian obiecał odbudowę świątyni (*Bereshit Rabbah* 64).

²² Listę tekstów talmudycznych, w których można się dopatrzeć aluzji do zakazu obrzezania, zestawiała E. Mary SMALLWOOD (SMALLWOOD (1959), ss. 334–347; SMALLWOOD (1961), ss. 93–96; SMALLWOOD (1976), ss. 429–431). Według badaczki potwierdzeniem historyczności passusu z *Historia Augusta* są: passus z *Miszny* regulujący zasady obchodzenia szabatu; opowieści dotyczące obrzezania zawarte w *Tosefta* (*Shabbat* 15 [16], 9); słowa rabiego Ismaela ben Elisha o rzymskich represjach oraz passus z *Genesis Rabbati* (*Genesis Rabbati* 17, 1). Zaproponowana przez Smallwood interpretacja tych tekstów jest jednak mocno dyskusyjna. Według *Miszny* rabbi Eliezer ben Hirkan nie widział przeszkód, aby w szabat przynieść nóż do obrzezania, jeśli groziło niebezpieczeństwo (*Miszna, Szabat* 19, 1). Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że słowa rabiego, który zmarł przed wybuchem powstania Szymona Bar-Kochby, zostały uzupełnione przez rabiego Judy bar Ila i dotyczyły represji po powstaniu, a nie zakazu obrzezania (OPPENHEIMER (2005), ss. 248–249; CIECIELĄG (2008), ss. 107–108). Z kolei w *Tosefta* opowiadana jest historia mężczyzny, który poddał się zabiegowi rozciągnięcia napletka, po czym ponownie chciał się obrzezać. Rabbi Juda przekonał go, że byłoby to zbyt niebezpieczne (*Tosefta, Shabbat* 15 [16], 9). Tekst ten świadczy jedynie o istnieniu wśród palestyńskich Żydów grupy osób, która wstydziła się obrzezania i próbowała rozciągnąć sobie napletek (*meshukhim*), a następnie, prawdopodobnie podczas powstania Bar-Kochby, ponownie chciała się obrzezać. Niebezpieczeństwo wspomniane w *Tosefta* zapewne było związane z represjami podczas rebelii, które nie były efektem wydanego przez Hadriana prawa (SCHÄFER (1981), ss. 45–50; SCHÄFER (1999), ss. 119–132; SCHWARTZ (2001), ss. 109–110; CIECIELĄG (2008), ss. 108–111). Kolejnym tekstem przywoływanym na poparcie historyczności zakazu obrzezania przez Hadriana są słowa przypisane rabbiemu Ismaelowi ben Elisha, który wśród rzymskich represji wymienia zakaz przestrzegania tzw. tygodnia syna (obrzezanie przeprowadzano w ósmym dniu życia chłopca) (*TB Bava Batra* 60b). Było to jedno z wielu antyżydowskich posunięć z czasów Hadriana, które wspominane są w Talmudzie Babilońskim obok zakazu: studiowania Tory (*Bava Berakhot* 61a; *Bava Pesachim* 112a–b; *Bava Avodah Zarah* 17b–18a; *Bava Rosh Hashanah* 19a; *Bava Yevamot* 108b), obchodzenia szabatu (*Bava Rosh Hashanah* 19a), publicznego czytania Tory (*Bava Eruvin* 91a), zapalania świeczników podczas Chanuki (*Bava Shabbat* 21b) czy uprawiania seksu podczas menstruacji (*Bava Me'ilah* 17a–b). Pamięć o tych szyskanach była związana z represjami, jakie spadły na Żydów podczas tłumienia powstania Bar-Kochby i po jego stłumieniu (GOODMAN (2000), s. 674). Nawet jeśli przywołany przepis został wprowadzony w życie, to nie musiał mieć związku z zakazem obrzezania wprowadzonym rzekomo przez Hadriana. Święto tygodnia obchodzono bowiem zarówno po narodzinach chłopców, jak i dziewczynek, co nakazywałoby wykluczyć tę hipotezę (KALMIN (2006), ss. 30–31). Z kolei część badaczy widziała nawiązanie do represji po buncie

Podobnie jest z greckimi i łacińskimi źródłami prawniczymi i literackimi²³. Najpoważniejszy dowód na historyczność interesującego nas passusu przynoszą dokumenty zachowane na papirusach, a pochodzące z czasów Antonina Piusa i Marka Aureliusza, które zawierają pozwolenie na dokonanie

Bar-Kochby w apokryfie *Assumptio Mosis* 8, 1–3, dotyczącym praktyki *epispasmos* (rozciągnięcia obrzezanego napletka) (ZEITLIN (1947–1948), ss. 1–45). Jest to jednak nieprawdopodobne, bo ów apokryf powstał zapewne w I wieku n.e. (SCHÄFER (1999), s. 127).

²³ Orygenes wspomina o prześladowaniach sykaryjczyków za praktykowanie przez nich obrzezania, które było dozwolone jedynie Żydom (ORIG. *C. Cels.* II 13). Nie pisze on jednak, kiedy zostało wydane prawo zakazujące obrzezania ani w jakim momencie zostali z niego wyłączeni Żydzi (SCHÄFER (1999), s. 103). Zwraca się uwagę, że w tym passusie nie pada imię Hadriana. Jednak Orygenes nie był zainteresowany prześludzeniem zmiany prawa dotyczącego obrzezania w cesarstwie, ale toczył polemikę z Celsusem. Wzmiankuje on prześladowania sykaryjczyków, aby pokazać, że represje w *Imperium Romanum* dotyczyły nie tylko chrześcijan. Dla Orygenesusa nie było istotne, kto wydał zakaz obrzezania. Także związek między wydanym przez Hadriana prawem grożącym surowymi karami za kastrację, cytowanym przez Ulpiana (ULP. *Dig.* XLVIII 8, 4, 2), a zakazem obrzezania nie jest oczywisty. Co prawda według części badaczy w Rzymie utożsamiano ze sobą obie praktyki (LINDER (1987), s. 101; MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (2011), s. 392. *Contra*: ABUSCH (2003), s. 77), ale jest to wniosek oparty na interpretacji utworów Juwenalisa i Marcjalisa (IUV. 14, 104; MART. *Epigr.* 7, 82, 6; 11, 94), a satyra nie musiała się stosować do rygoryzmu prawniczej terminologii i wnioskowanie na jej podstawie jest w tej materii bardzo zawodne. Przed Hadrianem kastracji zabronił Domicjan (SUET. *Dom.* 7, 1; CASS. DIO LXVII 2, 3; AMM. MARC. XVIII 4, 5) i Nerwa (ULP. *Dig.* XLVIII 8, 6; CASS. DIO LXVIII 2, 4), co jednak nie wpłynęło na status prawny obrzezania, cieszącego się legalnością. Pierwszym cesarzem, który z całą pewnością wydał prawo dotyczące obrzezania, był Antonin Pius. Cesarz pozwolił wyznawcom judaizmu obrzezywać jedynie ich własnych synów. Ponadto gdyby dokonał tego zabiegu ktoś, kto nie wyznaje tej religii, to zostałby ukarany jak za kastrację (ULP. *Dig.* XLVIII 8, 11). Znaczenie tego prawa nie jest jasne. Większość badaczy widzi w nim liberalizację zakazu obrzezania wprowadzonego przez Hadriana (SMALLWOOD (1959), s. 334; MANTEL (1968), ss. 232–233; SMALLWOOD (1976), s. 469; STERN (1980, 2), s. 621; LINDER (1987), ss. 99–100; MILLAR (1993), s. 107; ISAAC (2003), ss. 37–54; FREDRIKSEN, IRSHAI (2006), s. 986; LINDER (2006), s. 138). Przy takiej interpretacji reskrypt Antonina Piusa nie rozwiązywałby problemu legalizacji obrzezania u innych ludów, które je praktykowały (Samarytanie, Arabowie, Egipcjanie). Część historyków interpretuje to prawo jako ograniczenie władzy żydowskich posiadaczy nad ich niewolnikami. W tym wypadku żydowscy właściciele nie mogliby narzucać swoim niewolnikom judaizmu (SCHÄFER (1998), s. 104; RICHARDSON (2006), s. 998). Korespondowałoby to z innymi prawami wydanymi przez cesarza, które poprawiały los niewolników (patrz: HEZSER (2005), s. 206). Tym samym nie jest jasne, czy reskrypt Antonina Piusa był potwierdzeniem wydanego przez Hadriana zakazu obrzezania.

obrzezania przez egipskich kapłanów²⁴. Jeśli Hadrian wydał reskrypt zakazujący obrzezania, to nie wiadomo, czy stało się to przed stłumieniem powstania Bar-Kochby, w jego trakcie czy po nim²⁵.

O ile wiarygodność interesującego nas passusu wzbudza wątpliwości, o tyle jego prześmiewczy ton jest oczywisty. Według relacji autora *Historia Augusta* Żydzi rozpoczęli powstanie, gdyż uniemożliwiono im kaleczenie swojej męskości (do tego zagadnienia wrócę w rozdziale poświęconym obecności antyżydowskich stereotypów w *Historia Augusta*)²⁶. Także w tym przypadku passus jest niezwykle lakoniczny. Trwający kilka lat bunt został wspomniany jednym zdaniem. O przebiegu samego powstania autor *Historia Augusta* nie ma nic do powiedzenia. Biografista więcej miejsca poświęcił nie tylko walkom nad Dunajem, które doprowadziły do częściowego wycofania się Rzymian z tamtejszych terenów podbitych przez Trajana²⁷, budowie muru Hadriana w Brytanii²⁸, wycofaniu się Rzymian z Mezopotamii i Armenii²⁹, ale także najprawdopodobniej fikcyjnym rozruchom w Aleksandrii, spowodowanym konfliktem powstałym wskutek odnalezienia inkarnacji Apisa³⁰. O powstaniu żydowskim biografista wspomina przy okazji opisu podróży Hadriana na Wschód i traktuje je bardzo marginalnie. Więcej go zajmuje nie tylko opłakiwanie przez cesarza śmierci Antinusa (co akurat ze względu na towarzyszącą temu aurę skandalu nie jest dziwne)³¹, ale także uderzenie pioruna podczas składania ofiar na górze Casius³², wybudowanie

²⁴ P. Tebt. II 292 (z 189–190 roku); P. Tebt. II 293 (z 186 roku); BGU 1, 347 (z 171 roku); P. rain. cent 58 (z 156 roku). MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI (2011), ss. 381–389.

²⁵ SCHÄFER (1998), s. 105. BIRLEY (2002a), s. 2002, ss. 338–340 sugeruje, że Hadrian, wydając zakaz obrzezania, wzorował się na Antiochu IV Epifanesie, który pod karą śmierci zabronił tej praktyki oraz chciał skłonić Żydów do przyjęcia zwyczajów greckich (przy czym ważny był nie sam zamiar Antiocha IV, lecz interpretacja motywów Seleukidy w czasach cesarstwa). Hipoteza ta jest niesprawdzalna.

²⁶ LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 584; OPPENHEIMER (2005), s. 243. Patrz: rozdz. 7.6, ss. 248–251.

²⁷ *Hadr.* 6, 6–8.

²⁸ *Hadr.* 11, 2.

²⁹ *Hadr.* 21, 10–13.

³⁰ *Hadr.* 12, 1.

³¹ *Hadr.* 14, 5–7.

³² *Hadr.* 14, 3. Można dostrzec spore podobieństwa między opisem podróży Hadriana do Syrii w *Historia Augusta* a Juliana do tej prowincji u Ammianusa Marcellinusa. Hadrian

przez władcę grobowca Pompejuszowi w Pelusium³³ czy niechęć cesarza do Antiocheńczyków³⁴. Ponadto po autorze biografii czytelnik spodziewałby się przede wszystkim opisu czynów jej bohatera³⁵. Wprawdzie cesarz nie prowadził wojny osobiście³⁶, lecz w Judei przebywał czasowo³⁷. Skoro więc nadzorował toczącą się wojnę, można by się spodziewać dokładniejszego jej opisanie³⁸. A tak się nie stało. Czy zatem lapidarność autora *Historia Augusta* da się wytłumaczyć wzorowaniem się przez niego (i zapewne jego źródło – Mariusa Maximusa lub Ignotusa) na modelu opisu buntu żydowskiego zawartym w *De vita Caesarum* Swetoniusza? Nie do końca. Choć Swetoniusz jest bardziej lakoniczny niż Tacyt w opisie powstania żydowskiego za Nerona i Wespazjana, większość jego relacji dotyczy postępowania władców podczas konfliktu. Jego krótka narracja utkana jest z anegdot dotyczących męstwa

miał mieć niedobre relacje z Antiocheńczykami i składać o wschodzie słońca ofiary na górze Casius. To samo można powiedzieć o Julianie, zarówno jeśli chodzi o jego niechęć do mieszkańców największej metropolii rzymskiego wschodu (AMM. MARC. XXII 14, 2), jak i pobyt na górze Casius (AMM. MARC. XXII 14, 3).

³³ *Hadr.* 14, 4.

³⁴ *Hadr.* 14, 1. Przypisanie Hadrianowi zamiaru podzielenia Syrii na dwie prowincje jest anachroniczne. Dokonał tego Septymiusz Sewer. Hadrian jedynie nadał status metropolii trzem miastom prowincji: Tyrowi, Damaszkowi i Samosacie. Patrz: BIRLEY (2002a), ss. 336–337. O tym passusie patrz: SYME (1976b), ss. 291–309; CHASTAGNOL (1994), s. 36.

³⁵ W passusie o podróży Hadriana po Syrii Jacques Schwartz doszukiwał się podobieństwa do opisu u Ammianusa Marcellinusa wizyty Juliana w tym kraju. Na tej podstawie uznał, że autor *Historia Augusta* posiłkował się dziełem Marcellinusa (SCHWARTZ (1968), s. 93). Nie uważam tej hipotezy za prawdopodobną. Autor *Historia Augusta* korzystał w tych passusach z Mariusa Maximusa. Co więcej, biografie Maximusa były niezmiernie popularne. Można wręcz wysunąć hipotezę, że opis podróży Hadriana u Mariusa Maximusa mógł skłonić Juliana do naśladowania wielkiego cesarza.

³⁶ BIRLEY (2002a), s. 402.

³⁷ CASS. DIO LXIX 14, 3 (Hadrian pisał do senatu o ciężkich stratach poniesionych przez Rzymian); pretorianin Caius Arrius Clemens został osobiście udekorowany przez władcę za służbę podczas wojny (ILS 2081). Patrz: SYME (1988), s. 167; BARNES (1989a), s. 254; BIRLEY (2002a), ss. 401–402.

³⁸ Brak zaangażowania władcy w konflikt tłumaczyłby częściowo milczenie *Historia Augusta*. W końcu w żywocie Nerona u Swetoniusza nie odnajdujemy informacji o powstaniu w Judei. Informacje o nim są w biografii Wespazjana (SUET. *Vesp.* 4) i Tytusa (SUET. *Tit.* 5), którzy osobiście brali udział w walkach.

bohaterów biografii³⁹. Natomiast autor *Historia Augusta* nie przytacza żadnej anegdoty o losach Hadriana podczas pobytu w Judei.

Jak widać, konflikty z żydowskimi powstańcami mające miejsce podczas panowania Trajana i Hadriana nie wzbudziły większego zainteresowania autora *Historia Augusta*. Podobne zjawisko możemy zaobserwować także wśród wielu innych łacińskich historyków, którzy działali w drugiej połowie IV wieku. Aureliusz Wiktor, Eutropiusz, Festus i autor *Epitome de Caesaribus* milczą o tych niezwykle krwawych walkach (dotyczy to też późniejszych autorów takich jak Zosimos)⁴⁰. Powstaje pytanie, co było tego przyczyną. Pierwszą nasuwającą się odpowiedzią jest uspokojenie się sytuacji w Judei w III–IV wieku. Po straszliwym stłumieniu powstań żydowskich za panowania Trajana i Hadriana nie dochodziło już do wielkich buntów w Palestynie (ewentualnie doszło do starć za rządów Antonina Piusa, podczas walk między Pescenniuszem Nigrem a Septymiuszem Sewerem oraz w 351 roku⁴¹). Brak konfliktów w Judei mógł wywołać spadek zainteresowania ludnością żydowską, co przełożyło się na milczenie o powstaniach z czasów Trajana i Hadriana. Nie do końca jest to przekonująca hipoteza. Co prawda brewiarzyści nie opisywali buntów rozgrywających się podczas rządów Trajana i Hadriana, ale informowali czytelnika o wcześniejszych rzymsko-żydowskich starciach. U Eutropiusza i Festusa można odnaleźć passusy dotyczące

³⁹ W biografii Wespazjana Swetoniusz pisał o powodach wysłania cesarza do Judei dla stłumienia powstania (Wespazjan nie tylko był energiczny, ale także miał pospolite pochodzenie i nazwisko, przez co wydawało się, że jako zwycięzca nie będzie pretendował do władzy cesarskiej), o przydzieleniu Wespazjanowi jako legata jego syna, przyznaniu mu dodatkowych oddziałów (dwóch legionów, ośmiu szwadronów (*alae*) jazdy, dziesięciu kohort piechoty), wzmocnieniu przez przyszłego cesarza dyscypliny w wojsku, wygraniu kilku bitew oraz jego osobistej odwadze, gdy podczas oblężenia jednej z twierdz został ugodzony kamieniem w kolano i odbił tarczą kilka pocisków (SUET. *Vesp.* 4). Z kolei w żywocie Tytusa Swetoniusz opowiada o podboju Judei i szturmie na Jerozolimę, zabiciu przez Tytusa 12 obrońców miasta 12 pociskami i zdobyciu Jerozolimy w urodziny córki (SUET. *Tit.* 5).

⁴⁰ U Zosimosa Żydzi wspomniani są jedynie raz przy okazji opisu losu żony i córki Rufinusa, które szukały schronienia w kościele. Eutropiusz nakazał mu udać się do Jerozolimy. Przy tej okazji Zosimos wspomina, że kiedyś to miasto było żydowskie, ale od czasów Konstantyna Wielkiego powstały tam chrześcijańskie budowle (ZOS. *Hist.* V 8, 2–3).

⁴¹ AUR. VICT. *Caes.* 42, 11; HIER. *Chron.* 238; SOC. *Hist. eccl.* II 33; SOZ. *Hist. eccl.* IV 7, 5. O tym buncie zob. GELLER NATHANSON (1986), ss. 26–36; SCHÄFER (1986), ss. 184–201; ARCE (1987), ss. 109–125; BARNES (1993), s. 106; BIRD (1994), s. 201; GEIGER (1979–1980), ss. 250–257; GOODBLATT (2006), ss. 410–413; SIVAN (2008), s. 137.

zdobycia Jerozolimy przez Pompejusza⁴², a u Aureliusza Wiktora i Eutropiusza – wzmianki o powstaniu stłumionym przez Wespazjana i Tytusa⁴³. Do tego autor *Epitome de Caesaribus* wspomina o relacjach między Tytusem, Caecyną i Bereniką⁴⁴ czy o sprawowaniu funkcji namiestnika Judei przez wyzwoleńca Klaudiusza – Feliksa⁴⁵, a Eutropiusz – o ufundowaniu Cezarei Palestyńskiej⁴⁶. Gdyby brak konfliktów w Judei w III–IV wieku był przyczyną milczenia o poprzednich starciach Rzymian z Żydami, to winno to w takim samym stopniu dotyczyć wydarzeń z czasów Nerona jak Trajana czy Hadriana. Tak więc w przypadku brewiarzystów taką hipotezę należy odrzucić⁴⁷. Ponadto autor *Historia Augusta* mimo swojej lapidarności wspominał jednak o walkach w Palestynie i w diasporze. Wymieniał nawet te konflikty w Palestynie, które nie stały się głośne (lub są wątpliwe⁴⁸). Jak widać, należy szukać innych przyczyn wstrzeźliwości autora *Historia Augusta* w opisie powstań żydowskich z pierwszej połowy II wieku. Wprawdzie bunt w diasporze oraz Bar-Kochby w Palestynie przyniosły morze krwi, to nie obfitowały w wielkie bitwy, przełomowe wydarzenia czy upadki dużych miast. Podczas buntu Bar-Kochby powstańcy prowadzili walkę partyzancką, a dowodzący Rzymianami Iulius Severus także unikał starć w otwartym polu⁴⁹. Najsroźsze walki toczyły się wokół Betar, które było niewielkim miasteczkiem⁵⁰. Z kolei w czasie buntu w Egipcie w latach 115–117 toczono bitwy, ale główne źródła dla tego wydarzenia, czyli Euzebiusz z Cezarei i Kasjusz Dion, nie wymieniają żadnej z nich. Skupiają się na opisanu okrucieństwa walczących i skali

⁴² EUTROP. *Brev.* VI 14, 2; VI 14, 16; FEST. *Brev.* 14; 16.

⁴³ AUR. VICT. *Caes.* 8, 1; 9, 1; 9, 10; EUTROP. *Brev.* VII 19, 1; VII 19, 3; VII 20, 1; VII 21, 2.

⁴⁴ *Epit. de Caes.* 10, 4–7.

⁴⁵ *Epit. de Caes.* 4, 7.

⁴⁶ EUTROP. *Brev.* VII, 10, 3.

⁴⁷ Być może przyczyna takiego stanu rzeczy tkwi w źródłach, jakimi dysponowali brewiarzyści, a nie w ich uprzedzeniach. Poświęcają oni sporo miejsca zdobyciu Jerozolimy przez Pompejusza czy Tytusa. O jednych walkach żydowsko-rzymskich piszą sporo, podczas gdy inne pomijają milczeniem. W ich pracach brak jest konsekwencji w opisie powstań żydowskich. Być może było to rezultatem braku wzmianek o powstaniach żydowskich w II wieku w głównym źródle brewiarzystów, czyli *Kaisergeschichte*.

⁴⁸ Patrz: rozdz. 7.2, s. 231–238.

⁴⁹ CASS. DIO LXIX 13.

⁵⁰ EUS. *Hist. eccl.* IV 6.

depopulacji⁵¹. Tak prowadzone wojny mogły wydawać się biografście zbyt trywialne, aby poświęcić im więcej miejsca. Być może to właśnie jest powód ich lapidarnego opisanie w *Historia Augusta*.

O ile lakoniczność autora *Historia Augusta* w opisie powstań żydowskich w czasach Trajana i Hadriana jest kwestią interpretacji, o tyle rola tych passusów jest dosyć oczywista. Pierwszy z ustępów dotyczących powstań żydowskich rozgrywających się za panowania Trajana wzmiankowany jest wśród różnorodnych działań Hadriana prowadzących do zaprowadzenia *pax Romana* i przywrócenia dawnego kierunku w polityce. Najpierw biografista przedstawia malowany w ciemnych kolorach obraz kryzysu i różnorodnych buntów mających miejsce w końcu panowania Trajana. Czytając *Historia Augusta*, odnosi się wrażenie, że prawie wszystkie granice państwa rzymskiego stanęły w ogniu – od Brytanii, Dunaju, przez Afrykę, Palestynę, po Eufrat i Tygrys. Hadrian prezentuje się jako cesarz, który musiał odbudować pokój. Biografista wspomina bunt w Palestynie, Egipcie i Libii dla odmalowania trudnej sytuacji, w której znalazł się imperator, a nie dla podkreślenia wichrzyielskich skłonności Żydów. Nie opisuje także innych buntów czy najazdów, z którymi przyszło walczyć Hadrianowi. Ich wymienienie służy jedynie opisaniu zasług władcy dla państwa. Tym samym tego passusu nie należy postrzegać przez pryzmat antyżydowskich rzymskich fobii. Podobnie jest z drugim passusem z biografii Hadriana. W tym wypadku biografista opisuje pierwsze decyzje władcy. Mówiąc o czystce dokonanej przez cesarza wśród byłych współpracowników Trajana, szuka dla niego usprawiedliwienia oraz akcentuje jego skłonność do łagodności i umiarkowanych decyzji: informacja o upadku Lusiusa Quietusa i zastąpieniu go Martiusem Turbonem po stłumieniu przez niego buntu Żydów pojawia się obok wzmianek o niewyrządzeniu krzywdy Baebiusowi Macerowi, Laberiusowi Maximusowi i Caiusowi Calpurniusowi Crassusowi Frugi Licinianusowi (ten ostatni poniósł śmierć z rozkazu niewymienionego z imienia prokuratora prowincji po samowolnym opuszczeniu miejsca zesłania)⁵², podwójnym obdarowaniu żołnierzy pieniędzmi czy odesłaniu do Rzymu szczątków Trajana⁵³. To, gdzie

⁵¹ CASS. DIO LXVIII 32, 1–2; EUS. *Hist. eccl.* IV 2, 2.

⁵² Senatorom Baebiusowi Macerowi i Laberiusowi Maximusowi rzeczywiście nic się nie stało albo przynajmniej nic nie wiadomo o ich uśmierceniu. Patrz: BENARIO (1980), ss. 63–64.

⁵³ *Hadr.* 5, 5–10.

doszło do zamieszek, jest dla autora *Historia Augusta* bez znaczenia. Ważne, że do nich doszło. Jak już pisałem, w obu tych przypadkach biografista korzystał z jednego, dobrego źródła i jest wielce prawdopodobne, że taki sposób ukazania powstań żydowskich wynikał z zamysłu Mariusa Maximusa lub Ignotusa, a nie autora *Historia Augusta*.

7.2. DOMNIEMANE POWSTANIA ŻYDOWSKIE ZA PANOWANIA ANTONINA PIUSA I SEPTYMIUSZA SEWERA

W biografii Antonina Piusa autor *Historia Augusta* wymienia przeciwników (zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych), z którymi przyszło ówczesnie walczyć cesarstwu: mieszkańców Brytanii, Mauretanii, Achai, Egiptu, Germanów, Alanów, Daków i Żydów⁵⁴. Niestety, o panowaniu Antonina Piusa nie wiadomo zbyt dużo. *Historia Augusta* jest głównym źródłem dla poznania jego czasów, a zawartych w niej informacji w większości przypadków nie można skonfrontować z innymi źródłami⁵⁵. Tak jest na przykład ze wzmianką o walkach prowadzonych w Palestynie, o których nic nie wiadomo poza *Historia Augusta*⁵⁶. Podobnie jest z wieloma innymi wojnami przypisywanymi Antoninowi Piusowi przez biografistę. Spośród wymienionych przez niego konfliktów potwierdzone w innych pracach antycznych historyków i geografów są walki w Brytanii⁵⁷ i Mauretanii⁵⁸. Najazd wolnych Daków na państwo rzymskie potwierdzają inskrypcje, w których imperator obdarzony jest

⁵⁴ *Ant.* 5, 4–5. O wojnach prowadzonych za czasów Antonina Piusa patrz: BIRLEY (2000b), ss. 151–153, 155–156.

⁵⁵ BIRLEY (2000b), s. 150.

⁵⁶ STERN (1980, 2), s. 622.

⁵⁷ PAUS. VIII 43, 4. Z rzymskim zaangażowaniem w Brytanii, które doprowadziło do przesunięcia granicy na północ, związane były emisje monet z legendą: IMPERATOR II BRITANNIA SC (RIC 3, Antoninus Pius, nr 719, 745) i BRITANNIA COS III SC (RIC 3, Antoninus Pius, nr 930). Patrz: STROHEKER (1966), s. 252; KIENAST (1996), s. 135; KIENAST (1998), ss. 190–191; ECK (1999), s. 85.

⁵⁸ PAUS. VIII 43, 3 wspomina o najeździe Maurów na rzymską Afrykę (u Pauziana *Libia*). Wojna zakończyła się rzymskim zwycięstwem i Maurowie zostali zmuszeni „do ucieczki na jej krańce [tj. Afryki], aż pod górę Atlas”. O szaleństwie Afrykańczyków wspomina także Aelius Aristides (ARISTID. *Or.* XLIII 70). Za czasów Antonina Piusa prowincja Mauretania została podzielona na dwie prowincje. Patrz: KIENAST (1998), s. 193; REMY (2005), ss. 250–254.

tytułem *Dacicus Maximus*⁵⁹. Ponadto ich inwazję może sugerować zawarta u Arystydesa wzmianka o głupocie Getów, która zagraża rzymskim granicom⁶⁰. O walkach w Germanii wiadomo tylko dzięki źródłom numizmatycznym i epigraficznym⁶¹. Także historyczność zamieszek w Grecji jest możliwa, na co wskazuje m.in. inskrypcja⁶². Zdecydowanie najslabsze poszlaki przemawiają za realnością rozruchów w Egipcie, ale także w tym wypadku nie można wykluczyć, że do nich doszło⁶³. Jak widać, brak wzmianek u antycznych historyków o konfliktach z czasów Antonina Piusa nie musi oznaczać niehistoryczności tych wydarzeń. Jeśli więc się założy, że rebelia w Judei rzeczywiście miała miejsce za panowania tego władcy, to był to bunt, który nie miał większego rozmachu⁶⁴. Przeciw historyczności tego passusu wystąpił Dawid Golan. Według niego trudno sobie wyobrazić, aby Żydzi zbuntowali się przeciw jednemu z największych swoich dobroczyńców wśród rzymskich cesarzy, który

⁵⁹ CIL VIII 1294; ILS 343. Tytuł miał nieoficjalny charakter, o czym świadczy jego nieobecność w dokumentach przechowanych na papirusach oraz znikoma liczba inskrypcji, w których występuje. Patrz: KNEISSL (1969), ss. 96–97; GOSLAR (1975), s. 643; KIENAST (1996), s. 135; KIENAST (1998), ss. 194–195; SUSKI (2013), ss. 139–140.

⁶⁰ ARISTID. *Or.* XLIII 70.

⁶¹ O aktywnej polityce Antonina Piusa względem Germanów świadczą monety zaopatrzone w legendę REX QUADIS DATUS (RIC 3, Antoninus Pius, nr 620). Ponadto na inskrypcjach pojawia się nieoficjalny tytuł *Germanicus Maximus* (CIL VIII 12513; VIII 20424). Patrz: STROHEKER (1966), s. 254; KIENAST (1996), s. 135; KIENAST (1998), ss. 193–194; BIRLEY (2000b), s. 152; WILKES (2000), s. 583; REMY (2005), ss. 235–244.

⁶² BARNES (1978), s. 46; WALENTOWSKI (1998), s. 196; REMY (2005), ss. 249–250. Wprawdzie milczą o tych zamieszkach Arystydes i Pauzaniusz (choć ten ostatni wspomina o odbudowie po trzęsieniu ziemi miast na Kos, Rodos, Likii i Karii (PAUS. VIII 43, 4)), a świadectwo Lukiana (LUCIAN. *Peregr.* 19) jest dosyć wątpliwe (Lukian wspomina próbę wywołania antyrzymskich rozruchów w Olimpii przez Peregrinosa, które zakończyły się jego ucieczką przed tłumem; tekst jest satyryczny i ma ośmieszyć filozofa), lecz potwierdzeniem historyczności wzmianki w biografii Antonina Piusa jest inskrypcja honoryfikacyjna dedykowana prefektowi pretorianów Caiusowi Tattiusowi Maximusowi przez Caiusa Iuliusa Ariona (AE 1929, 21).

⁶³ BARNES (1978), s. 46; REMY (2005), s. 250. Barnes zwrócił uwagę na notkę Vettiusa Valensa o horoskopie mężczyzny urodzonego 26 listopada 74 roku, który został namiestnikiem, ale zginął w wieku 68 lat w wyniku zamieszek (VETT. VAL. II, 22). Uczony zidentyfikował go z Valerusem Eudaemonem, prefektem Egiptu w latach 142–143 (BARNES (1978), s. 46). O Valeriusie Eudaemonie patrz: BASTIANINI (1975), s. 289.

⁶⁴ SMALLWOOD (1976) s. 468; GOODMAN (2000), s. 675. Wybuchu tego powstania nie wyklucza: FELDMAN (1993a), s. 582. *Contra*: GOODBLATT (2006), s. 410.

zniósł zakaz obrzezania. Dla odczytanego antycznego czytelnika bunt przeciw łaskawemu wobec Żydów władcy byłby niezrozumiałym szaleństwem⁶⁵. Argumenty Golana nie są jednak zbyt wiarygodne. Po pierwsze, reskrypt Antonina Piusa dotyczący obrzezania nie jest jednoznaczny i istnieją dwie różne interpretacje tego prawa (jedna prożydowska, druga antyżydowska). Po drugie, nie sądzę, aby czytelnicy *Historia Augusta* przeglądali reskrypty czy edykty cesarzy i zdawali sobie sprawę z prawdziwej lub domniemanej sympatii wobec judaizmu Antonina Piusa. O ile więc argumentację Golana uważam za bezzasadną, o tyle trudno sobie wyobrazić, aby po krwawym stłumieniu powstań żydowskich w diasporze za Trajana i w Judei za Hadriana doszło do kolejnych walk⁶⁶. Tym bardziej że do wspomnianej w *Historia Augusta* rebelii brak jest odniesień w literaturze żydowskiej. Jak widać, nie można jednoznacznie określić, czy passus ten jest wiarygodny⁶⁷. Jeśli informacja o zamieszkach w Judei jest nieprawdziwa, to autor *Historia Augusta* (lub jego źródło), wyliczając przeciwników państwa rzymskiego za Antonina Piusa, musiał dodać do tej listy Żydów, gdyż kojarzył ich z kolejnymi rebeliami. Jeśli zaś wzmianka ta jest wiarygodna, jej znaczenie będzie inne. Wchodząc w skład suchego wyliczenia, mówiłaby o jednym z zagrożeń dla pokoju, które zostały zażegnane przez cesarza.

Bardzo ciekawy passus znajduje się w biografii Septymiusza Sewera. Autor *Historia Augusta* opowiada o pozwoleniu, jakiego cesarz udzielił swojemu synowi Karakalli na odbycie tryumfu po zwycięstwie w wojnie z Żydami⁶⁸. Historyczność tej wzmianki wzbudza wielką wątpliwość. Wprawdzie biografia Septymiusza Sewera należy do wiarygodnych, a autor w niej streszczał Mariusa Maximusa lub Ignotusa, lecz o tryumfie Karakalli milczą inne poza *Historia Augusta* źródła, brak jest także odniesień do tego wydarzenia na cesarskich monetach. To przeczy historyczności wspomnianego w *Historia Augusta* tryumfu, z całą pewnością nie miał on miejsca⁶⁹. Mimo to informacja ta może odnosić się do rzeczywistych wydarzeń politycznych doby wojny domowej między Septymiuszem Sewerem

⁶⁵ GOLAN (1988), s. 32.

⁶⁶ O skali depopulacji w Palestynie patrz: GOODBLATT (2006), ss. 405–410.

⁶⁷ Gdyby passus był niewiarygodny, to autor *Historia Augusta* ukazałby Żydów jako wiecznych wicherzycieli, którzy zawsze sprawiają problemy i są zagrożeniem dla rzymskiego porządku.

⁶⁸ *Sev.* 16, 7.

⁶⁹ BIRLEY (2002b), s. 135. Zwolennikiem wiarygodności passusu o tryumfie Karakalli jest FRENDE (1974), s. 343. Poza wiarą w prawdziwość przekazu *Historia Augusta* nie ma on jednak żadnych argumentów na poparcie swojej tezy.

a Pescenniuszem Nigrem. Badacze widzą w tym passusie nawiązanie do jednego z trzech możliwych konfliktów (z których jeden jest ewidentnie złym tropem).

Pierwszy z nich to starcia między Żydami a Samarytanami w Palestynie. Wiadomo o nich niezmiernie mało. O konflikcie milczą pogańscy greccy i rzymscy autorzy prac historycznych. Całą wiedzę na ten temat zawdzięczamy Hieronimowi, który wzmiankę o tym wydarzeniu dodał w *Chronicon* Euzebiusza z Cezarei pod 197 rokiem⁷⁰, oraz Orozjuszowi⁷¹ i dwóm średniowiecznym syryjskim kronikarzom – Michałowi Syryjczykowi (XII wiek) oraz katolikosowi syryjskiego jakobickiego kościoła Bar-Hebraeusowi (XIII wiek)⁷². Nie jest jasne, jak mocno zaangażowany był w ten konflikt Septymiusz Sewer i na czym polegała jego interwencja (może poparł jedną ze stron, a może doprowadził do ugody między nimi). Być może rywalizacja samarytańsko-żydowska nałożyła się na wojnę domową między Pescenniuszem Nigrem a Septymiuszem Sewerem. Według *Historia Augusta* ten ostatni miał ukarać mieszkańców Nablusu (Neapolu w Palestynie) odebraniem praw obywatelskich za zbyt długie trwanie przy jego konkurencie do tronu⁷³. Biografista opowiada też anegdotę o niechęci Pescenniusza Nigra do mieszkańców Palestyny⁷⁴. Jeśli Samarytanie go

⁷⁰ HIER. *Chron.* 211 (Helm). Brak jest tej informacji w armeńskim wydaniu kroniki Euzebiusza z Cezarei oraz w kronikach bizantyjskich (np. u Synkellosa). Na tej podstawie można stwierdzić, że wzmianka nie pochodzi z pracy Euzebiusza z Cezarei, a jest uzupełnieniem dodanym przez samego Hieronima.

⁷¹ OROS. *Hist.* VII 17, 3.

⁷² MICHAEL SYRUS *Chron.* 6, 7; GREGORIUS BAR-HEBRAEUS (Abul Faraj) *Hist. Dyn.* 115 (przeł. G. L. Bauer (1783)); *Chron. Syr.* I, 55 (przeł. E. A. W. Budge (1932)). Patrz: LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 587; BIRLEY (2002b), s. 135.

⁷³ *Sev.* 9, 5. O chronologii pierwszych lat rządów Septymiusza Sewera patrz: BIRLEY (2002b), ss. 108–120, 129–145; KOTULA (1986), ss. 40–54; CAMPBELL (2005), ss. 5–7; JANISZEWSKA (2010), ss. 20–62. Z pobytom Septymiusza Sewera w Palestynie wiąże się nadanie przywilejów takim miastom jak Lydda (Diospolis) czy Beth Gubrin oraz założenie Eleuteropolis. Patrz: SMALLWOOD (1976), ss. 490–494; MILLAR (2006b), ss. 118–125, 374–376; SARTRE (1997), s. 427; SCHWARTZ (2006), s. 46.

⁷⁴ *Pesc. Nig.* 7, 9. Nie jest jasne, czy passus dotyczy Żydów, Samarytan, pogan, czy wszystkich mieszkańców Palestyny (SYME (1971b), s. 66; SMALLWOOD (1976), s. 484). Badacze różnie interpretują ten ustęp. Według Smallwood historia ta może być związana ze sprawowaniem przez Pescenniusza Nigra namiestnictwa Palestyny przed 190 rokiem (SMALLWOOD (1976), s. 484). Większość badaczy doszukuje się tu aluzji do nadmiernego opodatkowania w końcu IV lub początku V wieku (LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 586). Nie jestem przekonany do tych pomysłów. Dyskusyjne zdanie jest jednym z kilku, które miały pokazać surowość Pescenniusza Nigra. Oprócz udzielenia cierpkiej odpowiedzi na postulatory ludności Palestyny pretendent do

poparli, a w tym samym czasie doszło do ich konfliktu z Żydami, to zapewne ci ostatni stanęli po stronie Septymiusza Sewera⁷⁵. Co prawda niektórzy badacze uważają, że część żydowskiej populacji w Palestynie poparła Pescenniusza Nigra, a następnie została pokonana przez wojska wierne Septymiuszowi Sewerowi⁷⁶, ale tekst Hieronima jest dwuznaczny, Orozjusz korzystał z *Chronicon* i jego wzmianka jest interpretacją, a źródła samarytańskie takiego biegu wydarzeń nie sugerują⁷⁷.

W inny sposób interpretuje ten passus Paul M. Meyer, według którego Karakalla stłumił powstanie żydowskie w środkowym Egipcie⁷⁸. Skojarzył on tekst z *Historia Augusta* z papirusem, w którym wspomina się obchodzenie święta w Oksyrynchos na pamiątkę zwycięstwa nad Żydami. Dokument datowany jest na 199–200 rok⁷⁹. Hipoteza ta jest jednak bezzasadna, gdyż święto obchodzono na pamiątkę wydarzeń z czasów Trajana⁸⁰, należy więc ją bezwzględnie odrzucić. Nie uważam też, aby prawdopodobna była hipoteza zaproponowana przez Michaela Avi-Yonaha i Thérèse Liebmann-Frankfort, którzy widzą w tym passusie nawiązanie do zwycięstwa Septymiusza Sewera nad Partami w Adiabene⁸¹. O ile cesarz rzeczywiście interweniował w Adiabene⁸², a krainę tę licznie zamieszkiwali Żydzi⁸³ (Nisibis było jednym

władzy cesarskiej miał zbeszczać żołnierzy w Egipcie, gdy ci prosili go o wino, oraz legionistów, którzy wysuwali podobne żądania po przegranej bitwie z Saracenami (*Pesc. Nig.* 7). Oczywiście, wszystkie te wypowiedzi są apokryficzne i nieprawdziwe. Za ich pomocą autor *Historia Augusta* chciał ukazać cechę charakteru uzurpatora, która miała pozytywny wydźwięk. W swym dziele biografista wielokrotnie podkreśla pozytywne strony surowości władcy i przypisuje tę cechę dobrze ocenianym cesarzom (Septymiusz Sewer, Aleksander Sewer, Aurelian, Makryn) lub uzurpatorom, którzy, gdyby nie próbowali zdobyć władzy, byłiby dobrze oceniani. (MOUCHOVÁ (1972), ss. 167–194; MORENO-FERRERO (1999), ss. 191–216).

⁷⁵ LAPIN (1995), ss. 8–12; SCHWARTZ (2006), s. 48.

⁷⁶ JUSTER (1914), s. 195.

⁷⁷ STERN (1980, 2), s. 624.

⁷⁸ MEYER (1907), s. 131.

⁷⁹ P. Oxy. 705 = CPJ 450.

⁸⁰ STERN (1980, 2), s. 624.

⁸¹ AVI-YONAH (1962), s. 79; LIEBMANN-FRANKFORT (1974), ss. 588–589.

⁸² CASS. DIO LXXV 1, 1. Septymiusz Sewer przyjął w 195 roku do swej tytulatury *cognomen ex virtute Adiabenicus* (KNEISSL (1969), ss. 126–138; KIENAST (1996), s. 195). W przypadku Karakalli tytuł poświadczony jest epigraficznie w 211 roku (KIENAST (1996), s. 164).

⁸³ *Chron. Arb.* 5. W Asyrii istniało miasto Solyma, które według Asiniusa Quadratusa zostało ufundowane po zdobyciu świątyni Jahwe (FGH II, A97, F16).

z ważniejszych centrów judaizmu w Mezopotamii⁸⁴), to w zachowanych pracach antycznych historyków (z wyjątkiem Józefa Flawiusza) region ten nie był kojarzony z Żydami. Wprawdzie w I wieku tamtejszy król Izates nawrócił się na judaizm⁸⁵, lecz źródła bardzo niewiele mówią o kolejnych władcach Adiabene⁸⁶. Nie sposób odpowiedzieć na pytanie, jak długo następcy Izatesa wyznawali judaizm⁸⁷. Od III wieku w Adiabene rządzą przedstawiciele dynastii Sasanidów⁸⁸. W IV wieku była ona jednym z centrów irańskiego chrze-

⁸⁴ BALL (2000), ss. 93–94.

⁸⁵ IOS. *Ant.* XX 17–23. Patrz: NEUSNER (1964), ss. 60–63; NEUSNER (1983), s. 912; SCHIFFMAN (1987), ss. 293–312.

⁸⁶ Niestety poza Józefem Flawiuszem antyczni historycy nie interesowali się losem mniej lub bardziej trwałych państw w Mezopotamii, w których rządzą wyznawcy judaizmu. Wszystko, co wiemy o tych władcach, zawdzięczamy właśnie jemu. Jedynie z przekazu Józefa Flawiusza znamy historię rebelii braci Anileusa i Asineusa, którzy przez 15 lat (20–35) kontrolowali terytorium wokół Nehardei. W 35 roku konflikt między braćmi (zakończony śmiercią Asineusa) i zamordowanie Anileusa przez Partów (u Józefa Flawiusza: Babilończyków) doprowadziły do przesiedlenia się na krótko Żydów z Nehardei do Seleucji. Następnie albo powrócili oni do Nehardei, albo przenieśli się do Nisibis (IOS. *Ant.* XVIII 9). Patrz: NEUSNER (1983), ss. 911–912.

⁸⁷ Niestety współczesna wiedza o historii Adiabene w czasach partyjskich jest bardzo niska. Poza wzmianką o konwersji Izatesa wewnętrzna historia tego rejonu jest praktycznie nieznaną (FRYE (1983a), ss. 222–223, 278). Greckie lub łacińskie źródła interesowały się tą krainą tylko w wypadku jej konfliktów z Rzymem: inwazji rzymskiej w 116 roku, która zakończyła się pokonaniem króla Mebarsapasa i aneksją Adiabene przez cesarstwo (CASS. DIO LXVIII 22. Patrz: BIVAR (1983), s. 88; FRYE (1983a), s. 242), wspomaganie przez władców Oshroene i Adiabene Pescenniusza Nigra przeciw Septymiuszowi Sewerowi (CASS. DIO LXXV 1. Patrz: FRYE (1983a), s. 243; ROSS (2001), s. 26; EDWELL (2008), s. 26) czy zaatakowania królestwa przez Karakallę w 216 roku (FRYE (1983a), s. 244). Poza tym Herodian wspomina przemarsz Septymiusza Sewera z Mezopotamii przez Adiabene do Arabii (HEROD. III 9, 3), lecz badacze wątpią w prawdziwość tej informacji (KRÓLCZYK (2014), s. 78). Według źródeł mezopotamskich Partowie na początku panowania Septymiusza Sewera najechali Adiabene i utopili tamtejszego króla (*Chron. Arb.* 6. Patrz: KRÓLCZYK (2014), s. 78). Wiadomo, że poza wymienionymi przy tych okazjach monarchami Adiabene krainą tą rządził także Manu, syn Izatesa (ROSS (2001) s. 35).

⁸⁸ Wprawdzie według syryjskiej *Kroniki z Arbeli* król Adiabene Szarat poparł Ardaszira I i przyczynił się do klęski Partów (OATES (1968), s. 74; FRYE (1983a), s. 279; FRYE (1983b), s. 119), lecz to w czasach Szapura I władca Adiabene miał na imię Ardaszir (RGDS 60). Najprawdopodobniej przedstawiciel dynastii Sasanidów zastąpił lokalnego dynastę (FRYE (1983a), s. 279), w III wieku była to powszechna praktyka w Iranie. Synowie Szapura I władali Armenią (Hormizd-Ardaszir), Mesene (Ardaszir), Gilanem (Bahram) i Sakas

ścijaństwa i stąd pochodziło wielu męczenników prześladowanych w czasach Szapura II⁸⁹. Tak więc nie należy wiązać passusu o odbyciu tryumfu przez Karakallę ze zwycięstwem nad królestwem Adiabene⁹⁰.

W inny sposób interpretuje ten passus Golan. Podstawą jego rozumowania jest przekonanie, że sympatia Septymiusza Sewera wobec Żydów była powszechnie znana⁹¹. W takim kontekście wzmianka o konflikcie zbrojnym z Żydami i pozwoleniu Karakalli na odbyte tryumfu nad Żydami miałyby dla wykształconych czytelników *Historia Augusta* wydźwięk humorystyczny i ironiczny⁹². Wprawdzie hipoteza ta jest bardziej prawdopodobna niż Liebmann-Frankfort, lecz nie sądzę, aby była prawdziwa. Bez gruntownej znajomości prawa rzymskiego nie można było wiedzieć o domniemanej przychylności władcy wobec judaizmu, który zezwolił Żydom piastować urzędy, przy czym nie zwolnił ich z liturgii, jeśli nie naruszały zasad ich religii⁹³. Zapewne czytelnicy *Historia Augusta* nie kojarzyli Septymiusza Sewera ze względami okazanymi judaizmowi. Część badaczy widzi w tym passusie fikcję, która nawiązuje do tryumfu Tytusa po stłumieniu powstania żydowskiego⁹⁴. Nie można tego wykluczyć.

Ja jednak inaczej odczytałbym ten passus. Z jednej strony można spojrzeć na niego przez pryzmat toposu o wicherzycielskich skłonnościach Żydów. Być może według autora *Historia Augusta* (lub jego źródła) Septymiusz Sewer był kolejnym wybitnym cesarzem (po Hadrianie), który znając dobrze wschodnią część cesarstwa, strzegł państwo przed wschodnimi religiami. Opowieść o wojnie Rzymian z Żydami służyłaby podkreśleniu obcości tych ostatnich w *Imperium Romanum*. Z drugiej strony sens tego passusu może być bardziej

(Narseh). Ponadto Ardaszir, syn Ardaszira I, rządził Kirmanem, a królem Gruzji był prawdopodobnie spokrewniony z Sasanidami Amazasp (FRYE (1983b), s. 126). W IV wieku w Adiabene rządził Ardaszir, który najprawdopodobniej był jednym z licznych synów Hormizda II (FRYE (1983a), s. 308).

⁸⁹ Duża część wiedzy o historii chrześcijaństwa w Adiabene pochodzi z powstałej w VI wieku *Kroniki z Arbeli*. O chrześcijaństwie w Adiabene patrz: ASMUSSEN (1983), ss. 924–927; FRYE (1983b), ss. 139–140.

⁹⁰ STERN (1980, 2), s. 624.

⁹¹ HIER. *In Daniel*. 11, 34 = PL 25, 570.

⁹² GOLAN (1988), ss. 334–335.

⁹³ ULP. *Dig.* L 2, 3, 3. O tej ustawie patrz: LINDER (1987), ss. 103–107; MILLAR (1993b), ss. 76–91; SARTRE (1997), s. 444; FREDRIKSEN, IRSHAI (2006), s. 986.

⁹⁴ STERN (1980, 2), s. 625. O tryumfie Tytusa istnieje bogata literatura. W studium Katarzyny Balbuzy czytelnik znajdzie informacje o źródłach i podstawowej literaturze przedmiotu. Patrz: BALBUZA (2005), ss. 95–101.

prozaiczny. Autor *Historia Augusta* mógł źle zinterpretować informację o walkach prowadzonych w Palestynie podczas wojny domowej między Septymiuszem Sewerem a Pescenniuszem Nigrem. Bezpodstawnie przypisał cesarzowi zwycięstwo nad Żydami, lecz w jego opowieści tkwi nawiązanie do rzeczywistego konfliktu żydowsko-samarytańskiego. Jak widać z powyższych rozważań, nie można jednoznacznie wyrokować, jaki był powód, dla którego autor *Historia Augusta* przedstawił Septymiusza Sewera jako pogromcę Żydów. Informacja ta częściowo jest fałszywa. Powstaje więc pytanie, kto jest odpowiedzialny za ów błąd. Czy Marius Maximus lub Ignotus, czy autor *Historia Augusta*, który mógł źle zinterpretować passus odnaleziony w źródle lub sam wymyślić wzmiankę od początku do końca? Brak zachowanej narracji Mariusa Maxima lub Ignotusa nie pozwala jednoznacznie rozstrzygnąć tej kwestii.

7.3. KONWERSJA NA JUDAIZM

W biografii Septymiusza Sewera autor *Historia Augusta* wspomina o wydaniu przez cesarza zakazu konwersji na judaizm i zakazu konwersji na chrześcijaństwo⁹⁵. Żywot ten należy do wiarygodnych, przy pisaniu których biografista korzystał z Mariusa Maxima lub Ignotusa, a mimo to zawarta w nim informacja jest bardzo kontrowersyjna. Inne źródła milczą o wydaniu tych praw. O antychrześcijańskim ustawodawstwie cesarza nic nie mówi główne źródło dla poznania dziejów wczesnego chrześcijaństwa, czyli Euzebiusz z Cezarei⁹⁶. Opisując prześladowania chrześcijan, nie wspomina on o ich prawnych podstawach⁹⁷. Najprawdopodobniej więc zakaz nawracania się na chrześcijaństwo nie został w rzeczywistości przez Septymiusza Sewera wydany⁹⁸. Skoro jedno z tych dwóch praw zostało wymyślone przez

⁹⁵ Sev. 17, 1.

⁹⁶ Listę znanych ofiar prześladowań chrześcijan w czasach Septymiusza Sewera sporządził FRENZ (1974), ss. 336–338. Najsłynniejszymi z nich były w tym czasie Perpetua i Felicita oraz prowadzący szkołę w Aleksandrii ojciec Orygenes Leonides (EUS. *Hist. eccl.* VI 2). Nie jest jednak to dowód za historycznością wydania edyktu przeciw chrześcijanom. W II wieku wielokrotnie dochodziło do prześladowań mimo braku stosownego ustawodawstwa (SCHWARTKE (1963), ss. 185–208; BARNES (1968), ss. 32–40; GRANT (1970), s. 100; WIPSYZKA (1994), ss. 164–171).

⁹⁷ EUS. *Hist. eccl.* VI 1.

⁹⁸ Patrz: rozdz. 8.1, ss. 258–262.

autora *Historia Augusta*, to zapewne podobnie jest w przypadku drugiego: skierowanego przeciw prozelityzmowi, czyli konwersji na judaizm. Dlatego też wydanie takiego zakazu przez Septymiusza Sewera jest bardzo wątpliwe i raczej nieprawdopodobne⁹⁹. Należy się więc zastanowić, dlaczego cesarzowi przypisano ustanowienie nieistniejących w rzeczywistości praw. Zapewne miało to stygmatyzować wyznawców chrześcijaństwa i judaizmu, a zarazem pokazać, że Septymiusz Sewer był kolejnym dobrym cesarzem, który występował przeciwko tym religiom. Powstaje pytanie: kto jest odpowiedzialny za stworzenie tej fikcyjnej opowieści, biografista czy jego źródło? Z powodu niezachowania pracy Mariusa Maximusa lub Ignotusa nie można podać pewnej odpowiedzi. Zgodnie z wersją *Historia Augusta* cesarz widział w konwersji na judaizm i chrześcijaństwo zagrożenie dla państwa rzymskiego i próbował jej zapobiec. Można więc przypuszczać, że sam biografista dostrzegał we wzroście liczby wyznawców tych religii niebezpieczeństwo dla państwa. Traktowanie prozelityzmu jako zagrożenia dla rzymskiego (czy helleńskiego) porządku należało do stereotypów w postrzeganiu Żydów tak przez pogan¹⁰⁰, jak i chrześcijańskich cesarzy, którzy w IV–V wieku mieli wręcz

⁹⁹ LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 589; BIRLEY (2002b), s. 250; GOODMAN (1994), s. 141. *Contra*: BARNES (1968), s. 40 (choć ma on wątpliwości co do historyczności tego zakazu); GRAYZEL (1968), s. 96; MANTEL (1968), s. 233; LINDER (1987), ss. 100–101; STERN (1980, 2), s. 625; FELDMAN (1993b), ss. 6–7 (z zastrzeżeniami co do autentyczności passusu); SCHÄFER (1998), s. 117; CIECIELĄG (2008), s. 103. Być może argument przeciw wiarygodności zakazu konwersji na judaizm można odnaleźć u Euzebiusza z Cezarei. Według *Historia ecclesiastica* Serapion, biskup Antiochii, napisał polemikę skierowaną przeciw Domnusowi, który podczas prześladowań chrześcijan przeszedł na judaizm. Serapion był biskupem podczas panowania Septymiusza Sewera. Niestety, nie ma pewności, czy Domnus nawrócił się na religię żydowską za rządów pierwszego z Sewerów.

¹⁰⁰ Żydowski prozelityzm należał do najczęściej stawianych Żydom zarzutów w starożytności. Był on krytykowany przez Horacego (HOR. *Sat.* I 4, 143), Tacyta (TAC. *Hist.* V 5), Kasjusza Diona (CASS. DIO LXVII 14, 1–2). Żydowski prozelityzm miał być przyczyną wygnania Żydów z Rzymu w 139 roku p.n.e. (VAL. MAX. I 3, 3. Patrz: GOODMAN (1994), s. 68; SCHÄFER (1998), ss. 106–107; GRUEN (2002), ss. 15–19) i przez Tyberiusza w 19 roku (TAC. *Ann.* II 85, 4; Suet. *Tib.* 36; CASS. DIO LXVII 18, 5. Patrz: WILLIAMS (1989), ss. 765–768; RUDGERS (1994), ss. 60–65; SCHÄFER (1998), ss. 109–111). Z I wieku są znane nazwiska kilku prozelitów pochodzących z rzymskiej arystokracji (Pomponia Graecina, Iulia Severa), którzy spotkali się z wrogą reakcją ze strony rzymskiej władzy. Wśród ukaranych prozelitów można wymienić krewnego Domicjana Flawiusa Clemensa oraz Flawię Domitillę, którzy zostali skazani na śmierć w 95 roku (CASS. DIO LXVII 14.1–3. Patrz: SMALLWOOD (1956), ss. 1–13; SMALLWOOD (1976), ss. 379–383; WILLIAMS (1990),

obsesję na punkcie prozelityzmu (zresztą całkiem nieuzasadnioną i nieznaną potwierdzenia w faktach)¹⁰¹. Ponieważ jednak w tym passusie zestawia się ze sobą wyznawców judaizmu i chrześcijaństwa, nie należy się w nim doszukiwać aluzji do antyżydowskich praw wydanych przez chrześcijańskich cesarzy, którzy występowali przeciw prozelityzmowi w IV wieku¹⁰².

Na początku żywotu Karakalli, w passusie o chłopięcych latach przyszłego władcy, odnajdujemy kolejną opowieść związaną z Żydami¹⁰³. Nie ma możliwości konfrontacji tej wzmianki z innymi źródłami. I choć w tym żywocie biografista korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa, wspomniana opowieść jest zbyt dziwna, aby była prawdziwa. Niestety, nie wiadomo, czy za wymyślenie tej fantazji odpowiada biografista, czy jego źródło. Karakalla bowiem miał obrazić się na swojego ojca i ojca swojego kolegi za to, że za ich sprawą ów chłopiec został wychłostany, gdyż wyznawał judaizm. Czyżby autor *Historia Augusta* sugerował konwersję na judaizm kilkuletniego chłopca? Jest to bardzo prawdopodobne, zapewne w tym passusie biografista (lub jego źródło) z dezaprobatą odnosi się do żydowskiego prozelityzmu¹⁰⁴. Według Liebmann-Frankfort opowieść jest aluzją do sympatii Karakalli do judaizmu¹⁰⁵. Nie jestem o tym przekonany. To dosyć absurdalna hipoteza. Autor *Historia Augusta* w początkowych passusach biografii ukazuje bowiem przyszłego cesarza jako dobrego, miłego i czynnego chłopca, w niczym nieprzypominającego okrutnego imperatora, którym stał się po latach. Karakalla miał być pilny w nauce, nie ociążał się w wyświadczeniu dobrodziejstw, nie był powściągliwy w hojności, płakał, kiedy rzucano skazańców na rozszarpanie dzikim zwierzętom, przywrócił mieszkańcom Antiochii

ss. 196–211. Co prawda Euzebiusz z Cezarei (EUS. *Hist. eccl.* III 18,4) widział w Flawiusie Clemensie chrześcijanina (tak: KERESZTES (1973c), ss. 7–8), ale świadectwo to należy odrzucić. Kasjusz Dion wyraźnie nazywa Flawiusa Clemensa prozelitą żydowskim, a nie chrześcijaninem. Patrz: BARNES (1968), s. 36.

¹⁰¹ Na 66 praw zawartych w Kodeksie Teodozjusza dotyczących judaizmu i Żydów 14 dotyczy nawracania się na judaizm mężczyzn (21%), 12 rozstrzyga kwestie związane z prozelityzmem wśród niewolników (18%), a 3 kolejne dotyczą *god-fearers* – „bojących się boga” (3%). Patrz: FELDMAN (1993b), s. 7.

¹⁰² C. Th. XVI 8,1 (z 329 roku); C. Th. XVI 8, 6 (z 339 roku); C. Th. XVI 8, 7 (z 353 roku); C. Th. XVI 7, 3 (z 383 roku); C. Th. III 7, 2 (z 388 roku); C. Th. IX 7, 5 (z 388 roku).

¹⁰³ *Car.* 1, 6.

¹⁰⁴ DANIEL (1979), s. 64; SCHÄFER (1998), s. 117.

¹⁰⁵ LIEBMANN-FRANKFORT (1974), ss. 590–591.

i Bizancjum dawne przywileje, mimo że wspierały one Pescenniusza Nigra w wojnie z Septymiuszem Sewerem¹⁰⁶. Autor *Historia Augusta* ukazuje młodocianego Karakallę jako osobę pełną dobroci, która nie była w stanie znieść okrucieństwa nawet wobec skazańców¹⁰⁷. Uważam więc, że passus dotyczący przyjaźni przyszłego cesarza z żydowskim chłopcem należy interpretować w kontekście całej opowieści o przejawach chłopięcej dobroci Karakalli. Wzmianka ta nie tyle jest aluzją do prożydowskich sympatii Sewerów, ile przedstawia konwersję na judaizm jako słusznie karaną niegodziwość, a młodocianego Karakallę jako osobę tak litościwą, że współczuł nawet ukaranemu prozelicie. O ile fikcyjny charakter opowieści nie ulega wątpliwości, o tyle nie wiadomo, czy jest to koncept wymyślony przez autora *Historia Augusta*, czy jego źródło, czyli w tym wypadku Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Do podobnych wniosków prowadziła interpretacja passusu z biografii Septymiusza Sewera o cesarskim zakazie konwersji na judaizm i chrześcijaństwo. Także zawarta w tej ostatniej biografii informacja o tryumfie Karakalli po zwycięstwie nad Żydami jest fałszywa¹⁰⁸. Wszystkie te passusy układają się w logiczną całość o antyżydowskim charakterze. Odpowiedź na pytanie, kto stoi za taką wizją wydarzeń (*Historia Augusta* czy Marius Maximus lub Ignotus), może dać analiza kolejnych passusów zawartych w *Historia Augusta* i dotyczących Żydów. Przy czym należy podkreślić, że we wzmiance o zakazie konwersji na judaizm i chrześcijaństwo wymienione są obok siebie dwie religie monoteistyczne. Nie pojawiają się one razem w żywotach, w których autor *Historia Augusta* korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa (wyjątek stanowi biografia Heliogabala, ale sposób ukazania w niej cesarza wiąże się z uprzedzeniami typowymi dla końca antyku)¹⁰⁹. Za to takie zestawienie występuje często w biografii Aleksandra Sewera, która jest w dużej mierze fikcyjna i nieoparta na dobrych źródłach. Może to sugerować, że i wzmianka o zakazie konwersji została dodana przez autora *Historia Augusta* i nie pochodzi z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Nie można tego raczej powiedzieć

¹⁰⁶ *Car.* 1, 4–7.

¹⁰⁷ Podobna narracja znajduje się w biografii Gordiana II (*Gord.* 18, 1). Autor *Historia Augusta* dla ukazania niezwykłej dobroci Gordiana II twierdzi, że przyszły cesarz nie mógł powstrzymać się od łez, widząc chłostanych chłopców w szkole. Opowieść o wzruszeniu przyszłego władcy na widok słusznie karanych dzieci jest fikcją ilustrującą pozytywną stronę natury imperatorów, ich łagodność i współczucie wobec ludzi.

¹⁰⁸ Patrz: rozdz. 7.2, s. 233.

¹⁰⁹ ICKS (2008), ss. 477–488.

o wzmiance pochodzącej z biografii Karakalli. Choć jej historyczność jest wątpliwa, biografista najprawdopodobniej zaczerpnął ją ze swego źródła.

7.4. ŻYDOWSKIE ZASADY ŻYWIENIOWE

Wśród dziwactw Heliogabala autor *Historia Augusta* wymienia spożywanie strusi, co według władcy miało być zgodne z żydowskimi zasadami żywienia¹¹⁰. Ta dziwna wzmianka ukazuje ekscentryczny gust młodego imperatora. Także inni antyczni historycy wspominali o niecodziennych obyczajach kulinarnych cesarza. Według Kasjusza Diona Heliogabal zgodnie z syryjskimi zwyczajami obrzezał się oraz powstrzymywał od jedzenia wieprzowiny¹¹¹. Jest jednak wątpliwe, aby passus z *Historia Augusta* był wzorowany na wzmiance z Kasjusza Diona. Biografista bowiem milczy o obrzezaniu cesarza. Gdyby posiłkował się pracą Kasjusza Diona, to trudno byłoby zrozumieć jego milczenie w tej kwestii. Wniosek jest więc dosyć oczywisty. Autor *Historia Augusta*, pisząc biografię Heliogabala, nie posiłkował się Kasjuszem Dionem i nadal korzystał z Mariusa Maximusa. Nie można wykluczyć, że właśnie w jego dziele znalazł inspirację dla omawianego passusu. Wszystkie źródła bowiem podkreślają obcość Heliogabala, jego brak zakorzenienia w rzymskiej kulturze, stąd opowieść o dziwnych zwyczajach żywnościowych cesarza wpisywałaby się w dyskurs o inności obcego. Ewentualnie sam autor *Historia Augusta* wymyślił tę historię dla ukazania charakteru władcy.

Cesarz bowiem cieszył się bardzo złą reputacją i tego rodzaju wzmianka pasowała do jego wizerunku, za wymyśleniem jej przez autora *Historia Augusta* przemawia też fakt, że biografista kilkakrotnie mówi w swoim dziele o jedzeniu mięsa strusi¹¹². Generalnie strusie wspomniane są w *Historia Augusta* aż osiem razy. Oprócz czterech wzmianek zawartych w żywocie Heliogabala (na ucztach można było wygrać dziesięć strusi; na jednej uczcie podano 600 strusi; cesarz kazał podawać w danym dniu mięso tylko z jednego zwierzęcia,

¹¹⁰ *Hel.* 28, 4.

¹¹¹ CASS. DIO LXXIX 11, 1–2.

¹¹² SYME (1968a), s. 113. Patrz: ALFÖLDI-ROSENBAUM (1972b), ss. 11–14). W tym miejscu warto wspomnieć, że w późnym antyku strusie, a przede wszystkim ich jaja były uznawane za towar luksusowy. W opublikowanej przez Pierre'a Batiffola liście łapówek (prezentów i sum pieniędzy), jakie wręczyli w 431 roku wysłannicy patriarchy Aleksandrii Cyryla urzędnikom i dworzanom na dworze Teodozjusza II, jaja strusia pojawiają się często.

na przykład strusia)¹¹³ o strusiach jest też wzmianka w opisie wspaniałości igrzysk wyprawionych przez Gordiana I¹¹⁴, przy okazji wyliczenia uśmierconych wówczas zwierząt (1000 strusi, 1000 jeleni, 1000 dzików, łanie, dzikie kozy, owce)¹¹⁵, a także w passusach o obżarstwie Firmusa potrafiącego zjeść całego strusia¹¹⁶ oraz jego jeździe na strusiu¹¹⁷. Jak widać, większość wzmianek o jedzeniu mięsa strusia pochodzi z biografii Heliogabala. Nie jest to jednak dowód na pochodzenie omawianej wzmianki z Mariusa Maximusa, źródła dla żywotu tego cesarza. Być może zainteresowanie biografisty jedzeniem mięsa strusi było rezultatem lektury *De re coquinaria*, książki kulinarnej Apiciusa, który podał przepis na potrawę z tych ptaków¹¹⁸. Autor *Historia Augusta* wspomina imię Apiciusa cztery razy¹¹⁹. Co więcej, najprawdopodobniej obecna redakcja *De re coquinaria* pochodzi z końca IV wieku¹²⁰ i podejrzewa się, że fragment o strusiach nie jest autorstwa Apiciusa, lecz został dodany przez późnorzymskiego edytora jego dzieła¹²¹. Jest to dodatkowy argument za tym, że passus o jedzeniu strusi przez Heliogabala prawdopodobnie stanowi wymysł autora *Historia Augusta* i nie pochodzi z Mariusa Maximusa.

Co ciekawe, Pięcioksiąg wymienia strusie wśród zwierząt uznanych za nieczyste, prawo żydowskie zakazywało spożywania mięsa strusiego¹²². Stąd passus z żywotu Heliogabala bywa cytowany na dowód braku wiedzy autora *Historia Augusta* o żydowskich zwyczajach¹²³. Ów brak jest bardzo prawdopodobny, choć ta opowieść może być żartem biografisty nawiązującym do antyżydowskich stereotypów. W starożytności bowiem powszechnie dostrzegano specyfikę żydowskich przepisów żywieniowych (przede wszystkim wykluczenia wieprzowiny z jadłospisu)¹²⁴, a opowieść o spożywaniu strusi przez

¹¹³ *Hel.* 22, 1; 28, 4; 30, 2; 32, 4.

¹¹⁴ *Gord.* 3, 7.

¹¹⁵ *Prob.* 19, 4.

¹¹⁶ *Quad. Tyr.* 4, 2.

¹¹⁷ *Quad. Tyr.* 6, 2.

¹¹⁸ APIC. VI 212.

¹¹⁹ *Ael.* 5, 9; *Hel.* 18, 4; 20, 5; 24, 4. Patrz: ALFÖLDI-ROSENBAUM (1972a), ss. 11–18.

¹²⁰ SYME (1968a), ss. 113, 188

¹²¹ ALFÖLDI-ROSENBAUM (1972b), s. 14.

¹²² Kpł 11, 16; Pwt 14, 15.

¹²³ LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 593.

¹²⁴ SCHÄFER (1998), ss. 66–81. W późnej starożytności zmieniało się nastawienie do żydowskich zaleceń dietetycznych. W II–III wieku w środowiskach neopitagorejskich i neoplatońskich zaczęto pozytywnie oceniać żywieniową ascezę (SCROFANI (2008), s. 11).

Heliogabala jest aluzją do niezwykle, innych niż u większości mieszkańców *Imperium Romanum* obyczajów Żydów. Niezwykłość żydowskich rytuałów podkreślało wielu antycznych autorów. Na przykład Tacyt twierdził, że u Żydów za bezbożne uchodzi wszystko to, co u innych ludów jest święte¹²⁵. Opowieść o dziwnych obyczajach kulinarnych Heliogabala przedstawia więc Żydów jako lud, którego obyczaje są inne niż Rzymian, a przez to podkreśla ich obcość w rzymskim społeczeństwie. Można też zaryzykować inną hipotezę. Według autora *Historia Augusta* Heliogabal, twierdząc, że jest przepis nakazujący Żydom spożywanie potrawy, która w Pięcioksięgu była zakazana, wyśmiewałby w ten sposób judaizm. Zwróćmy uwagę, że biografista nie pisze w swoim imieniu, iż Żydzi mieli nakaz jedzenia strusi. Tak miał twierdzić cesarz. Trudno więc w tym wypadku powiedzieć, by biografista nie wiedział, jakie są zwyczaje żydowskie. Być może podkreślenie, iż mowa o sędzie szalonego cesarza, jest formą dystansowania się od prawdziwości jego stwierdzenia. Paradoksalnie więc ten passus może świadczyć o znajomości Biblii przez biografistę.

7.5. OBCHODZENIE SZABATU

W antyku jednym z najbardziej kojarzących się z Żydami rytuałów religijnych było cotygodniowe święto szabatu. O ile obrzezanie często postrzegano jako zwyczaj zaczerpnięty od Egipcjan, o tyle szabaty uchodził za obrzęd typowo żydowski. Pierwszym poganinem, który wspominał o obchodzeniu go przez Żydów, był żyjący w II wieku p.n.e. Agatarchides z Knidos¹²⁶. O tym zwyczaju religijnym ludności żydowskiej wspominali także m.in.: Pompejusz Trogus¹²⁷, Lizymach¹²⁸, Apion¹²⁹, Tibullus¹³⁰, Horacy¹³¹, Owidiusz¹³²,

Porfirios dostrzegł w żydowskich praktykach żywieniowych refleks doktryny pitagorejskiej (PORPH. *Abst.* IV 14, 1–2).

¹²⁵ TAC. *Hist.* V 4–5. Patrz: SCHÄFER (1998), ss. 185–192.

¹²⁶ IOS. *C. Ap.* I 209–210; IOS. *Ant.* XII 5–6.

¹²⁷ IUST. *Epit.* II 14.

¹²⁸ IOS. *C. Ap.* I 308.

¹²⁹ IOS. *C. Ap.* II 20–21.

¹³⁰ TIB. I 3, 15–18.

¹³¹ HOR. *Sat.* I 9, 69.

¹³² OV. *Ars* I 75–80; 413–416.

Strabon¹³³, Petroniusz (frg. 37), Seneka¹³⁴, Augustyn¹³⁵, Marcjalis¹³⁶, Juwenalis¹³⁷, Tacyt¹³⁸, Plutarch¹³⁹ czy Synezjusz¹⁴⁰. Większość tych autorów nie wyjaśniała powodów, dla których powstał zwyczaj odpoczynku co siedem dni. Dociekania dotyczące genezy szabat były mocno podszyte antysemityzmem. Najczęściej doszukiwano się jej w lenistwie (Tacyt, Juwenalis czy Rutilius Namatianus). Obsceniczne wytłumaczenie zaproponował Apion, według którego szabat wprowadzono na pamiątkę wywędrowania z Egiptu: Żydzi odpoczęli po sześciu dniach marszu, gdyż zaczął im dokuczać obrzęk w pachwinach.

W *Historia Augusta* są dwa passusy, w których badacze (przede wszystkim André Chastagnol) doszukiwali się aluzji do tego żydowskiego zwyczaju. Jeden z tych fragmentów pochodzi z biografii Avidiusa Cassiusa. Autor *Historia Augusta*, opisując wprowadzenie surowej dyscypliny w rzymskich legionach w Syrii przez przyszłego uzurpatora, wspomina o nakazie urządzania przeglądu broni co siedem dni¹⁴¹. Według Chastagnola było to nawiązanie do żydowskiego tygodnia i święta szabat¹⁴². Przegląd zarządzony przez Avidiusa Casiusa miał się odbywać na przedmieściach Antiochii w Dafne. Tymczasem w Antiochii istniała spora żydowska społeczność, a w Dafne wzniesiono synagogę¹⁴³. Mimo to nie jestem przekonany do tej hipotezy. Oczywiście, obchodzenie szabat przez Żydów było praktyką powszechnie znaną przez pogan, którzy zresztą uważali ją za dziwaczną¹⁴⁴. Niemniej świętowanie co siedem dni było rytuałem obchodzonym nie tylko przez Żydów¹⁴⁵. Podobny

¹³³ STRAB. XVI 2, 40.

¹³⁴ SEN. *Ep.* 95, 47.

¹³⁵ AUG. *Civ.* VI 11.

¹³⁶ MART. *Epig.* IV 4.

¹³⁷ IUUV. VI 159–160; XIV 105–106.

¹³⁸ TAC. *Hist.* V 4, 3–4.

¹³⁹ PLUT. *Superst.* VIII 169 A–C.

¹⁴⁰ SYNES. *Ep.* 5.

¹⁴¹ *Avid. Cas.* 6, 2–3.

¹⁴² CHASTAGNOL (1994), s. CXXXVII.

¹⁴³ IOH. CHRYS. *Adv. Iud.* I 6; 5, 12.

¹⁴⁴ Patrz: FELDMANN (1993a), ss. 158–167; SCHÄFER (1998), ss. 82–92; WILLIAMS (2004), ss. 8–18.

¹⁴⁵ Także hypsistarianie, czyli czciciele najwyższego Boga (gr. *theos hypsistos*), obchodzili swoje rytuały religijne co siedem dni. Odrzucali oni pogańskich bogów i ofiary, ale czcili ogień i światło, świętowali szabat i przestrzegali żydowskich norm żywieniowych, choć nie

zwyczaj mieli chrześcijanie, a w Antiochii społeczność chrześcijańska była prężna i znana. Miara czasu w postaci tygodnia rozpowszechniła się też dzięki astrologom¹⁴⁶. Ponadto w 321 roku obchodzenie *dies solis*, czyli niedzieli, wprowadził do rzymskiego kalendarza Konstantyn Wielki¹⁴⁷ i informacja o zarządzeniu cotygodniowego przeglądu broni w rzymskiej armii przez Avidiusa Cassiusa mogła być aluzją do pierwszego chrześcijańskiego cesarza, a nie do judaizmu¹⁴⁸. Dla rozumienia tego passusu istotny jest jednak jego pozytywny wydźwięk. Wprowadzenie przeglądu broni co siedem dni miało według autora *Historia Augusta* poprawić dyscyplinę wśród żołnierzy,

dokonywali obrzezania. Zaliczał się do nich ojciec Grzegorza z Nazjanzu (GREG. NAZ. Or. 18, 5 = PG 35, 990). Według Grzegorza z Nyssy w Kapadocji istniała grupa religijna, która czciła boga *hypsistos* albo *pantokratora* (GREG. NYSS. Ref. conf. Eun. 38 = PG 45, 482). Grupy oddające cześć najwyższemu bogu są też poświadczone epigraficznie we Frygii, Nakolei czy Magnezji nad Meandrem. Wyznawcy *theos hypsistos* zostali zauważeni przez Cyryla Aleksandryjskiego w Palestynie (CYRIL. ALEX. Ador. 3, 92 = PG 68, 281c). Podobny kult miał miejsce w Fenicji i Samarii (EPIPH. Panar. 80, 1–2). Jak widać w IV wieku w Azji Mniejszej, Syrii i Palestynie istniał monoteistyczny kult, w którym przestrzegano żydowskiego tygodnia i świętowano co siedem dni. O kulcie *theos hypsistos* patrz: MITCHELL (1999), ss. 81–148; MITCHELL (2010), ss. 167–208.

¹⁴⁶ Według Kasjusza Diona tydzień został wprowadzony przez Egipcjan (CASS. DIO XXXVII 18, 1–4). Orygenes, odpowiadając Celsusowi, opisuje misteria Mity, w których istotna była symbolika siedmiu planet (ORIG. C. Cels. IV 22). Zapewne tydzień został wprowadzony do świata hellenistycznego przez astrologów hellenistycznych pod wpływem kultury żydowskiej. Jego recepcję ułatwiło skojarzenie siedmiu dni tygodnia z siedmioma ciałami niebieskimi uznawanymi w antyku za planety (Merkury, Wenus, Mars, Jowisz, Saturn oraz Księżyc i Słońce). Nie są znane przykłady stosowania tygodnia astrologicznego przed II wiekiem p.n.e. W III wieku tydzień stał się powszechnie stosowaną miarą czasu w świecie grecko-rzymskim, o czym zaświadcza Kasjusz Dion (CAS. DIO XXXVII 18, 1–2).

¹⁴⁷ CJ III 12, 2; C. Th. II 8, 1.

¹⁴⁸ W *Vita Constantini* Euzebiusz z Cezarei pisze o wydaniu przez cesarza prawa nakazującego żołnierzom modlić się co niedziela. Mieli oni wychodzić „na otwarte pole w pobliżu miasta” i tam, na dany znak, zwracać się do Boga słowami przytoczonej przez Euzebiusza z Cezarei modlitwy. Z tego obowiązku nie byli zwolnieni poganie. Modlitwa była wygłaszana po łacinie (EUS. V. Const. IV 19–20). W zachowanych późnorzymskich kodeksach prawa rzymskiego ustawa ta się nie zachowała. Mimo to tacy badacze jak Alan Cameron nie wątpią w jej opublikowanie. Uważa on, że przepis dotyczył garnizonu samego Konstantynopola (CAMERON, HILL (1999), s. 318). Gdyby rzeczywiście to prawo zostało wydane, w passusie z *Historia Augusta* można by widzieć złośliwy do niego komentarz. Tak jak Konstantyn nakazał żołnierzom modlić się co siedem dni, tak dobry, surowy cesarz nakazał im ćwiczyć się w doskonaleniu swojego fachu, dzięki czemu mogli skuteczniej bronić cesarstwa.

zastosowanie znanej z religii monoteistycznych regularności dało więc pozytywny efekt. Biografista zwraca tu uwagę na surowość wodza, która to cecha należała do zalet przypisywanych władcom przez pisarzy łacińskich¹⁴⁹. Biografista kilkakrotnie akcentuje tę cechę uzurpatora¹⁵⁰. Charakteryzując Avidiusa Cassiusa, dostrzega w nim nie łagodnego i dobrego człowieka, lecz pożytecznego i znakomitego władcę¹⁵¹. Bezwzględność bliska okrucieństwu była zapowiedzią skuteczności obrony państwa rzymskiego przed zewnętrznym zagrożeniem¹⁵². Stąd celem analizowanego passusu mogła być ilustracja surowości władcy. Wspomnienie o regularności w przeglądzie wojska wynikałoby z chęci podkreślenia trwałości efektów decyzji Avidiusa Cassiusa. Taka interpretacja tego passusu wskazywałaby na zakorzenienie w rzymskim społeczeństwie w czasach powstania *Historia Augusta* miary tygodnia. Można jednak zaproponować inne wytłumaczenie fragmentu. Byłaby to aluzja do tekstu Swetoniusza, który w biografii Tyberiusza opowiada historię gramatyka z Rodos Diogenesa, mającego zwyczaj organizować dysputy co siedem dni w soboty. Kiedy Tyberiusz przyszedł posłuchać go w innym terminie, został odprawiony¹⁵³. Jak już niejednokrotnie wspominałem, autor *Historia Augusta* często robił aluzje do *De vita Caesarum* Swetoniusza¹⁵⁴. Aluzję do retora regularnie nauczającego co tydzień można też odnaleźć u Juwenalisa¹⁵⁵. Sam Juwenalis był autorem modnym w końcu IV wieku i autor *Historia Augusta* często nawiązywał również do niego¹⁵⁶. Zarówno intelektualiści u Swetoniusza i Juwenalisa, jak i Avidius Cassius w *Historia Augusta* uprawiali daną aktywność co siedem dni. Nie sądzę, aby ten trop był mniej prawdopodobny niż zaproponowany przez Chastagnola. Stąd w żadnej mierze nie można postrzegać tego passusu jako aluzji do judaizmu.

Chastagnol doszukuje się nawiązania do judaizmu także w żywocie Aleksandra Sewera. Zwraca on uwagę na passus, w którym autor *Historia Augusta* przypisuje cesarzowi zwyczaj wstępowania co siedem dni na Kapitol

¹⁴⁹ MOUCHOVÁ (1972), ss. 167–194; MORENO-FERRERO (1999), ss. 191–216.

¹⁵⁰ *Avid. Cas.* 3, 4; 3, 9; 5, 7; 13, 10. Patrz: MOUCHOVÁ (1972), ss. 186–187.

¹⁵¹ *Avid. Cas.* 13, 10.

¹⁵² SYME (1971a), s. 134.

¹⁵³ SUET. *Tib.* 32, 4.

¹⁵⁴ CHASTAGNOL (1970b), ss. 109–123; BIRD (1971), ss. 129–134; CHASTAGNOL (1994), ss. LXXXIV–LXXXV.

¹⁵⁵ IUUV. VII 160.

¹⁵⁶ CAMERON (1964a), ss. 364–377; CHASTAGNOL (1994), ss. LXXXVI–LXXXVII.

i odwiedzania świątyn¹⁵⁷. Oczywiście, *passus* ten jest całkowicie pozbawiony wartości historycznej. Według francuskiego badacza autor *Historia Augusta* przeniósł żydowski rytuał na pogańską obrzędowość¹⁵⁸. Nie jestem do końca przekonany do tej hipotezy. Dla czytelnika *Historia Augusta* obchodzenie co siedem dni uroczystości religijnych musiało się wprost kojarzyć z chrześcijaństwem i wprowadzeniem przez Konstantyna Wielkiego świętowania niedzieli, a nie z obrzędami żydowskimi. Tym bardziej że w następnym zdaniu biografista wspomina o planach (fikcyjnych) Aleksandra Sewera i Hadriana wzniesienia świątyni Chrystusowi¹⁵⁹. Skojarzenie świętowania niedzieli przez cesarza i planów wzniesienia przybytku Jezusowi z religią chrześcijańską jest oczywiste. I choć tak jak w *passusie* z biografii Avidiusa Cassiusa autor *Historia Augusta* mógł tu zrobić aluzję zarówno do judaizmu, jak i chrześcijaństwa, to czytelnik kojarzył tę informację raczej z chrześcijaństwem. Niezależnie jednak, czy domniemany zwyczaj Aleksandra Sewera to aluzja do praktyk religijnych znanych z judaizmu, chrześcijaństwa czy obu tych religii razem, wydźwięk tej wzmianki jest pozytywny. Nie tylko dlatego, że Aleksander Sewer został przedstawiony jako idealny władca. Praktyka odwiedzania świątyni Jowisza na Kapitolu co siedem dni wymieniona jest wśród pozytywnych decyzji cesarza, takich jak zapewnienie prestiżu senatorom przez przyznanie im prawa do posiadania posrebrzanych powozów czy mianowanie konsulów zgodnie z wolą senatu¹⁶⁰. Kontekst ten każe się zastanowić, czy wspomniana wzmianka jest aluzją do judaizmu lub chrześcijaństwa, czy też ma pokazać, jak według autora *Historia Augusta* winien wyglądać kult pogański¹⁶¹.

7.6. OBRZEZANIE

Mimo że obrzezanie kultywowane było w antyku przez wiele nacji (w tym przez Egipcjan i mieszkańców Palestyny, o czym pisał już Herodot¹⁶²), to

¹⁵⁷ *Alex. Sev.* 43, 5.

¹⁵⁸ CHASTAGNOL (1994), ss. CXXXVII–CXXXVIII.

¹⁵⁹ *Alex. Sev.* 43, 5.

¹⁶⁰ *Alex. Sev.* 43, 1–4.

¹⁶¹ Patrz: rozdz. 2.5, ss. 70–73.

¹⁶² HDT. II 104.

kojarzyło się szczególnie z ludnością żydowską¹⁶³. Swetoniusz opowiada historię o zbieraniu podatku od Żydów. Gdy próbowano uniknąć jego płacenia (na przykład zapierając się swojego pochodzenia), w brutalny sposób ustalano, kto powinien go uiszczać. Swetoniusz wspomina, jak jeden z prokuratorów w czasach jego młodości sprawdzał, czy dziewięćdziesięciolatek był obrzezany¹⁶⁴. Bardzo często obrzezanie praktykowane przez mieszkańców Judei postrzegano jako zwyczaj przejęty od Egipcjan¹⁶⁵. Uważano je za przejaw żydowskiej mizantropii¹⁶⁶ i okaleczenie ciała (co skutkowało niedopuszczeniem do igrzysk osób poddanych temu zabiegowi)¹⁶⁷. Podejrzewa się, że jedną z przyczyn, dla których św. Paweł z Tarsu nie wprowadził nakazu obrzezania nieżydowskich konwertytów, była wrogość w świecie grecko-rzymskim do tego zwyczaju¹⁶⁸. W *Historia Augusta* odnajdujemy jedną wzmiankę odnoszącą się do obrzezania. Dotyczy ona przyczyn wybuchu powstania Bar-Kochby. Według autora *Historia Augusta* powstanie wybuchło, gdyż cesarz zabronił Żydom kaleczyć swą męskość¹⁶⁹. Biografista przedstawia tu ludność żydowską w ironiczny sposób. Według niego Rzymianie musieli walczyć w obronie męskości Żydów, którzy sami okaleczali swoje genitalia.

W tym passusie nie mówi się dosłownie o obrzezaniu, ale o kaleczeniu genitaliów (*mutilare genitalia*). Ustęp ten pochodzi z biografii Hadriana, więc został najpewniej zaczerpnięty z Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Nie jest jednak pewne, czy sformułowanie o kaleczeniu genitaliów pochodzi ze źródła *Historia Augusta*, czy też była tam mowa o obrzezaniu i dopiero biografista prześmiewczo je reinterpretował. Autor *Historia Augusta* raczej streszczał dzieło poprzednika (o czym świadczy lapidarność stylistyczna wyróżniająca tę część zbioru), więc treść passusu bliska jest zapewne treści źródłowej.

Przy okazji omawiania kwestii obrzezania w *Historia Augusta* warto się zastanowić, jak w tym dziele zostali przedstawieni eunuchowie. Rzymianie nie mieli pozytywnego stosunku do eunuchów i podobne przekonania obecne są w *Historia Augusta*. Jest tam 12 wzmianek dotyczących eunuchów. Żadna z nich nie pochodzi z najbardziej wiarygodnych biografii, opartych na

¹⁶³ FELDMAN (1993a), s. 156; SCHÄFER (1998), ss. 93–96.

¹⁶⁴ SUET. *Dom.* 12.

¹⁶⁵ IOS. *C. Ap.* I 168–171; DIOD. I 28, 3; I 55, 5; STRAB. XVII 2, 5.

¹⁶⁶ FELDMAN (1993a), s. 155.

¹⁶⁷ FELDMAN (1993a), s. 155.

¹⁶⁸ FELDMAN (1993a), s. 155.

¹⁶⁹ *Hadr.* 14, 2.

Mariusie Maximusie lub Ignotusie. Największa liczba wzmianek znajduje się w niezbyt wiarygodnych żywotach Heliogabala i Aleksandra Sewera (w tym drugim żywocie są aż cztery). Tylko w przypadku jednej z nich można wskazać potencjalne źródło¹⁷⁰. Napomknienia o eunuchach pojawiające się na kartach *Historia Augusta* są następujące: Dobrzy cesarze ograniczali liczbę eunuchów, których mogli posiadać senatorzy¹⁷¹. Głos Klodiusza Albina był kobiecy i przypominał głos eunuchów¹⁷². Eunuchowie usługiwali Zenobii (wolała ich od dziewcząt)¹⁷³. Gordian III po ożenieniu się z córką Timesitheusa przestał być narzędziem w rękach eunuchów¹⁷⁴. Heliogabal postrzegał siebie jako przywódcę eunuchów, obwiązywał sobie narządy płciowe i czynił wszystko to, co kapłani Kybele¹⁷⁵; podczas *Saturnalia* w ramach prezentów dawał eunuchów¹⁷⁶. Aleksander Sewer odsunął od swej służby eunuchów, którzy od tego momentu mieli jako niewolnicy służyć jego żonie. Jego poprzednik słuchał się ich i powierzał im urzędy (*plerosque eunuchos rationibus et procurationibus praeposuisse Heliogabalus*), gdy tymczasem Aleksander Sewer odebrał je im oraz ograniczył ich liczbę na dworze. Na Palatynie mogli przebywać tylko w łaźniach dla kobiet¹⁷⁷. Uznawał on eunuchów za trzecią płć, trzeci rodzaj ludzi (*tertium genus hominum*), którzy nie powinni usługiwać mężczyznom, a najwyżej dobrze urodzonym kobietom (*feminis nobilibus*)¹⁷⁸. O ile Heliogabal wysuwał eunuchów na wysokie stanowiska i korzystał z ich haniebnych rad (*in consiliis turpibus habebat*), o tyle Aleksander Sewer usunął ich ze swego otoczenia i oddał przyjaciółom, pozwalając na ich zabicie, jeśli nie wrócą do dobrych obyczajów¹⁷⁹. Na dworze Heliogabala nie

¹⁷⁰ W biografii Gordianów jest mowa o wybuchu wojny z Persami. Autor *Historia Augusta* opowiada, że Gordian III ożenił się wówczas z córką Timesitheusa, zmądrzał i przestał otaczać się eunuchami. Informacja o wojnie jest opatrzona datą konsularną, co oznacza, że wzmianka pochodzi z Deksipposa. W tym wypadku nie można jednak powiedzieć, jaka część tego passusu została zaczerpnięta z Deksipposa, a jaka jest interpretacją autora *Historia Augusta*. Patrz: rozdz. 9.6, ss. 310–311.

¹⁷¹ *Aur.* 49, 8.

¹⁷² *Cl. Alb.* 13, 1.

¹⁷³ *Tyr. Trig.* 30, 19.

¹⁷⁴ *Gord.* 23, 7.

¹⁷⁵ *Hel.* 7, 2.

¹⁷⁶ *Hel.* 21, 7.

¹⁷⁷ *Alex. Sev.* 23, 4–6.

¹⁷⁸ *Alex. Sev.* 23, 7.

¹⁷⁹ *Alex. Sev.* 34, 3.

można było utrzymać żadnej tajemnicy, gdyż trzebieńcy sprzedawali poufne informacje za pieniądze. Aleksander Sewer to zmienił¹⁸⁰. Vopiscus twierdzi, że jedną z cech złych władców jest otaczanie się eunuchami¹⁸¹. Wypowiedzi o złowrogim wpływie eunuchów na władców zawarte w *Historia Augusta* mogą być komentarzem jej autora do współczesnej mu sceny politycznej i roli eunuchów na dworze cesarzy z dynastii teodozjańskiej¹⁸². Wprawdzie wzmianka o kaleczeniu męskości przez Żydów w biografii Hadriana do wzmianek o eunuchach się nie zalicza, ale dla czytelnika *Historia Augusta* musiała brzmieć wyjątkowo pogardliwie.

7.7. KONKLUZJE

Spośród 18 wzmianek w *Historia Augusta*, które dotyczą judaizmu i Żydów, zdecydowana większość jest niewiarygodna. Przedstawia to poniższa tabela:

Tabela 1. Wykaz wzmianek o Żydach i judaizmie w *Historia Augusta*

Passus	Wiarygodność passusu	Podkreślenie buntowniczego charakteru Żydów	Wzmiankowanie judaizmu wraz z chrześcijaństwem
<i>Hadr.</i> 5, 2	Tak	Tak	Nie
<i>Hadr.</i> 5, 8	Tak	Tak	Nie
<i>Hadr.</i> 14, 2	Tak (?)	Tak	Nie
<i>Ant.</i> 5, 4	Tak (?)	Tak	Nie
<i>Sev.</i> 16, 7	Nie (<i>Historia Augusta</i> wypacza sens wydarzenia)	Tak	Nie
<i>Sev.</i> 17, 1	Nie	Nie	Tak

¹⁸⁰ *Alex. Sev.* 45, 4.

¹⁸¹ *Aur.* 43, 1.

¹⁸² Pierwszy eunuch, który pełnił funkcję *praepositus sacri cubiculi*, poświadczony jest w 326 roku. Być może eunuchowie byli wpływowi już na dworze Dioklecjana (DE GAIF-FIER (1957), ss. 17–46). O postrzeganiu wzmianek o eunuchach w *Historia Augusta* przez pryzmat polityki z czasów Arkadiusza patrz: RUGGINI (1963), ss. 67–80. Sceptycznie do tej hipotezy odnosił się CAMERON (1965a), ss. 155–158.

Passus	Wiarygodność passusu	Podkreślenie buntowniczego charakteru Żydów	Wzmiankowanie judaizmu wraz z chrześcijaństwem
<i>Car.</i> 1, 6	Nie	Nie	Nie
<i>Hel.</i> 3, 4–5	Nie	Nie	Tak
<i>Hel.</i> 28, 4	Nie	Nie	Nie
<i>Alex. Sev.</i> 22, 4	Nie	Nie	Tak
<i>Alex. Sev.</i> 28, 7	Tak	Nie	Nie
<i>Alex. Sev.</i> 29, 2	Nie	Nie	Tak
<i>Alex. Sev.</i> 45, 6–7	Nie	Nie	Tak
<i>Alex. Sev.</i> 51, 7–8	Nie	Nie	Tak
<i>Gord.</i> 34, 1–6	Nie	Nie	Nie
<i>Claud.</i> 2, 4	Nie	Nie	Nie
<i>Quad. Tyr.</i> 7, 4–8, 6	Nie	Nie	Tak
<i>Quad. Tyr.</i> 12, 3	Nie	Nie	Nie

Praktycznie wszystkie wiarygodne wzmianki o Żydach i judaizmie pochodzą z żywotów cesarzy panujących w II wieku. Nie jest to dziwne. Po pierwsze, historycy rzymscy wspominali o ludności żydowskiej przede wszystkim z powodu dramatycznych wydarzeń takich jak powstania przeciw rzymskiej władzy lub represje wobec wyznawców judaizmu (na przykład wygnanie Żydów z Rzymu za panowania Tyberiusza lub skazanie na śmierć konwertytów na judaizm, m.in. Flaviusa Clemensa). Wydarzenia te miały miejsce za panowania Antoninów (powstania żydowskie w Cyrenajce, Egipcie, na Cyprze, w Mezopotamii i być może Palestynie za Trajana, bunt Bar-Kochby za Hadriana) i nic nie wiadomo, aby do podobnych wypadków doszło w III wieku. Po drugie, biografie cesarzy z II wieku zawarte w *Historia Augusta* są bardziej wiarygodne niż władców panujących w wieku III.

Na pozór opis buntów żydowskich powinien być istotny dla ustalenia sposobu, w jaki postrzegał tę nację autor *Historia Augusta*. Paradoksalnie nie jest

to wcale tak oczywiste. Wszystkie wzmianki dotyczące żydowskich buntów najprawdopodobniej opisują rzeczywiste wypadki (choć opis w biografii Sertymiusza Sewera bardzo je wypacza) i ograniczają się do wymienia suchych faktów. Z kolei w biografjach władców panujących w III wieku nie ma żadnych nawiązań do tych wydarzeń. A przecież brak powstań żydowskich nie zapobiegł uszczypliwym uwagom o buntowniczym charakterze Żydów, jakie możemy odnaleźć u Ammianusa Marcellinusa¹⁸³. Nie ma w *Historia Augusta* takich twierdzeń jak u Swetoniusza, że wielkie powstanie żydowskie za Nerona było rezultatem pogłoski o wyjściu z Judei tych, co będą rządzić światem¹⁸⁴. Biografista nie nawiązuje też do toposu odważnych, ale wrogich innym nacjom Żydów¹⁸⁵. Wzmianki o powstaniach ludności żydowskiej za czasów Trajana czy Hadriana są w *Historia Augusta* lakoniczne i najczęściej sprowadzają się do jednego zdania, co kontrastuje z pracami innych historyków, na przykład Kasjusza Diona¹⁸⁶. Gdyby autor *Historia Augusta* postrzegał Żydów przez pryzmat toposu o ich wichrzycielskich skłonnościach, to mógłby dać temu wyraz w fikcyjnych passusach w biografjach imperatorów z III wieku. Na podobnej zasadzie charakteryzuje on przecież Egipcjan w apokryficznym, fikcyjnym liście Hadriana do Serwianusa¹⁸⁷. Najwidoczniej, mimo kilkakrotnego wspomnienia powstań żydowskich, nie do końca podzielał to przekonanie o Żydach lub nie odgrywało ono istotnej roli w postrzeganiu przez niego tej nacji. Pod tym względem przypominałby on innych późnorzymskich historyków, którzy poza Ammianusem Marcellinusem najczęściej nie poświęcali zbyt dużo uwagi relacjom rzymsko-żydowskim.

Istnieje jednak różnica w postrzeganiu Żydów w żywotach imperatorów z II i III wieku. W biografjach Antoninów wzmianki o Żydach pojawiają się zawsze w kontekście antyrzymskich buntów. Tymczasem w żywotach władców rządzących po śmierci Kommodusa do tego rodzaju rozruchów nawiązuje się tylko w jednym przypadku (*Sev.* 16, 7, passus ten zapewne był inspirowany rzeczywistymi walkami między Żydami a Samarytanami, które nałożyły się na rywalizację Pescenniusza Nigra i Sertymiusza Sewera o tron).

¹⁸³ AMM. MARC. XXII 5, 5.

¹⁸⁴ SUET. *Vesp.* 4.

¹⁸⁵ QUINT. *Inst.* III 7.21; TAC. *Hist.* V 10–13; CASS. DIO LXV 6, 3. Patrz: DANIEL (1979), s. 47.

¹⁸⁶ CASS. DIO LXV 4, 1 – 65, 7, 2 (powstanie za Nerona i Wespazjana); LXVIII 32, 1–3 (rebelie za panowania Trajana); LXIX 12, 1 – 14, 3 (bunt Bar-Kochby).

¹⁸⁷ *Quadr. Tyr.* 8, 1–10.

Jak widać z tabeli, wzmianki o Żydach w biografiach Septymiusza Sewera, Karakalli i Heliogabala w *Historia Augusta* (*Sev.* 16, 7; *Sev.* 17, 1; *Car.* 1, 6; *Hel.* 3, 4–5; *Hel.* 28, 4) albo dotyczą fikcyjnych wydarzeń, albo jeśli odnoszą się do prawdziwych (konflikt w Palestynie pomiędzy Żydami a Samarytanami), to interpretują je w absurdalny sposób, podając ewidentnie fałszywe dane. Stąd nie można ich wykorzystywać w badaniach nad polityką Sewerów względem Żydów i judaizmu, ich wartość polega jedynie na ukazaniu, co o tej mniejszości etnicznej i religijnej myślał autor *Historia Augusta* lub jego źródło. Wszystkie pięć passusów jest niezbyt przychylnych wobec Żydów i judaizmu. Żydzi przedstawieni są w nich jako zagrożenie dla państwa rzymskiego, zwłaszcza ze względu na prozelityzm. Także w innych passusach *Historia Augusta* autor przedstawił stereotypowo wyznawców tej religii.

Jak widać, autor *Historia Augusta* reprezentuje tradycyjne antyżydowskie uprzedzenia. Jest to o tyle ciekawe, że w środowiskach pogańskich w II–IV wieku można zauważyć przemianę nastawienia do judaizmu i Żydów (przede wszystkim wśród platoników i neoplatoników)¹⁸⁸. Przychylnie judaizmowi stanowisko zajmował m.in. żyjący w II wieku Numenios z Apamei¹⁸⁹. Z kolei według Porfiriusza Plotyn uznał, że jedynie Żydzi i Chaldejczycy poznali prawdziwą mądrość i pobożnie oddawali cześć Bogu¹⁹⁰. Sam Porfiriusz był pod wielkim wrażeniem mądrości praw biblijnych¹⁹¹. Cytował on Antoniusa Diogenesa, który opisywał podróże Pitagorasa do Arabii, Chaldejczyków i Żydów, podczas których grecki filozof miał się nauczyć prawdziwej wiedzy o snach¹⁹². Porfiriusz był jedynym autorem pogańskim, który znał Józefa Flawiusza¹⁹³. Cytował on także Pięcioksiąg (Księgę Rodzaju)¹⁹⁴, a Mojżesza nazwał prorokiem (tak jak

¹⁸⁸ GAGER (1985), ss. 102–107.

¹⁸⁹ Numenios znał Biblię (PORPH. *Antr.* 10; ORIG. *C. Cels.* IV 51; EUS. *Pr. ev.* IX 8, 1–2). Postrzegał judaizm (podobnie jak Braminów, perskich magów czy Egipcjan) jako zgodny z Platonem (EUS. *Pr. ev.* IX 7, 1). Zaliczał Żydów do narodów, które czciły Boga bez ciała (ORIG. *C. Cels.* I, 15). Platona nazwał Mojżeszem, który przemawiał po attyku (CLEM. AL. *Strom.* I 150, 4; EUS. *Pr. ev.* IX 6, 9). O Numeniosie z Apamei patrz: EDWARDS (2010), ss. 115–125.

¹⁹⁰ EUS. *Pr. ev.* IX, 10, 1–5; AUG. *Civ.* XIX 23. Porfiriusz identyfikował Boga żydowskiego z demiurgiem. Patrz: HADOT (1968), s. 264.

¹⁹¹ PORPH. *Abst.* IV 14.

¹⁹² PORPH. *V. Pyth.* 11.

¹⁹³ PORPH. *Abst.* IV, 11.

¹⁹⁴ PORPH. *Antr.* 10.

Homera nazywano poetą)¹⁹⁵. Postrzegał on judaizm jako starodawną, tradycyjną religię, starszą i lepszą od chrześcijaństwa, usprawiedliwiał też skazanie na śmierć Jezusa¹⁹⁶. Z wypowiedzi ucznia Porfiriusza Jamblicha dotyczących judaizmu zachował się tylko jeden passus, ale nie sugeruje on wrogości filozofa do tej religii¹⁹⁷. Kolejny neoplatoński filozof Aleksander z Lykopolis powoływał się na historie z Księgi Rodzaju¹⁹⁸. Także Julian Apostata pozytywnie postrzegał judaizm, jako sojusznika przeciw chrześcijaństwu¹⁹⁹. Nie tylko nakazał odbudować świątynię w Jerozolimie²⁰⁰, lecz także uważał, że religia żydowska od pogaństwa zasadniczo różni się jedynie monoteizmem²⁰¹, i postrzegał ją jako tradycyjny kult religijny (choć twierdził, że nigdy nie osiągnie kulturalnego poziomu, właściwego dla społeczeństw pogańskich)²⁰². Podkreślał fakt składania ofiar przez Abraha-

¹⁹⁵ PORPH. *Antr.* 10.

¹⁹⁶ AUG. *Civ.* XIX, 23.

¹⁹⁷ Lydus twierdził, że Jamblich i jego szkoła, a także Proklos utożsamiali za Porfiriuszem Jahwe z demiurgiem (LYD. *Mens.* IV 53 (Wünsch)).

¹⁹⁸ Aleksander z Lykopolis wspomina ofiarę Abrahama (ALEX. LYC. 24) i opowieść o uwiedzeniu kobiet przez anioły (ALEX. LYC. 25).

¹⁹⁹ SCROFANI (2008), ss. 1–16. Autorzy chrześcijańscy dostrzegali sojusz Juliana z Żydami, który miał być skierowany przeciw ich religii (GREG. NAZ. *Or.* 5, 3; IOH. CHRYS. *Adv. Iud.* 5,11; AMBR. *Ep.* 40; SOC. *Hist. eccl.* III 20; SOZ. *Hist. eccl.* V 22, 1; THEOD. *Hist. eccl.* III 20).

²⁰⁰ IUL. *Ep.* 134 (Bidez-Cumont); AMM. MARC. XXIII 12, 3; RUFIN. *Hist. eccl.* X 40; PHILOSTORG. *Hist. eccl.* VII 9; SOC. *Hist. eccl.* III 20; SOZ. *Hist. eccl.* V 22; THEOD. *Hist. eccl.* III 5. Julian chciał odbudować przybytek Jahwe w Jerozolimie, aby ukazać fałszywość przepowiedni Jezusa dotyczącej świątyni (Mt 24, 2). Patrz: BOWERSOCK (1978), ss. 120–122; DRIJVERS (1992), ss. 19–26; SMITH (1995), s. 179; PENELLA (1999), ss. 15–31; STEMBERGER (2000), ss. 198–216; FREDRIKSEN, ISHAI (2006), ss. 1003–1004.

²⁰¹ IUL. *C. Gal.* 306 B.

²⁰² Julian uważał Żydów za nację gorszą od Greków i Egipcjan, bo nie wnieśli nic wartościowego do rozwoju muzyki, matematyki, nauki i filozofii (IUL. *C. Gal.* 176 A – 178 C). Wątpił w mądrość Salomona, skoro oszukała go kobieta (IUL. *C. Gal.* 224 C–E). Uważał, że dekalog Mojżesza nie zawiera nic oryginalnego (IUL. *C. Gal.* 155 D). Krytykował antropomorfizm w wierzeniach Hebrajczyków (IUL. *C. Gal.* 106 E). Julian za Celsusem sceptycznie odnosił się do mitu o pomieszaniu języków i przyrównał go do Homerowej opowieści o Aloadach (IUL. *C. Gal.* 134 D). Dla Juliana Jahwe nie mógł być jedynym uniwersalnym bóstwem wszystkich ludów, skoro powierzył wiedzę religijną tylko jednemu małemu plemieniu (IUL. *C. Gal.* 100 C) i nie dbał o swój lud wybrany bardziej niż o inne ludy, gdyż wśród Egipcjan, Chaldejczyków, Asyryjczyków i Greków było więcej słynnych ludzi niż wśród Żydów (IUL. *C. Gal.* 184 B). Żydzi nie mieli dowódców na miarę Aleksandra i Cezara. Podczas gdy bogowie zapewnili Rzymowi władzę nad światem, Judea cieszyła się jedynie

ma²⁰³. Wręcz zadeklarował wiarę w Boga Abrahama, Izaaka i Jakuba²⁰⁴. Wrogości wobec Żydów nie widać także u późniejszych filozofów neoplatońskich: Syrianosa i Proklosa (obaj identyfikują Boga żydowskiego z demiurgiem)²⁰⁵. Tymczasem autor *Historia Augusta* (lub jego źródło) prezentował tradycyjne uprzedzenia wobec Żydów (podobnie jak Ammianus Marcellinus)²⁰⁶. Nie postrzegął judaizmu jako sojusznika w zwalczaniu ekspansji chrześcijaństwa. Nie widać, aby na jego postrzeganie Żydów miały wpływ spekulacje neoplatońskie. W tym względzie był on bliższy Ammianusowi Marcellinusowi niż Julianowi czy Porfiriuszowi.

W tym miejscu należy powrócić do pytania: czyje było stanowisko reprezentowane w *Historia Augusta* wobec Żydów i judaizmu: biografisty czy jego źródła dla biografii Hadriana, Septymiusza Sewera, Karakalli i Heliogabala, czyli Mariusa Maximusa lub Ignotusa? W innych biografiiach nie ma bowiem wzmianek świadczących o uprzedzeniach wobec ludności żydowskiej. Mogłoby się więc wydawać, że autor *Historia Augusta* prezentuje wyłącznie uprzedzenia Mariusa Maximusa (lub Ignotusa), a nie swoje. Niemniej dwa z *passusów* zdradzających uprzedzenia wobec Żydów mogły być dodane przez biografistę: ustęp o zakazie konwersji na chrześcijaństwo i judaizm (gdyż wspomniane są tam obie religie monoteistyczne razem, co jest charakterystyczne dla niewiarygodnej biografii Aleksandra Sewera) i ustęp o zwyczajach kulinarnych Heliogabala (gdyż mógł być on inspirowany Apiciusem). Jeśli tak by było, to tradycyjne uprzedzenia wobec Żydów byłyby wspólne dla Mariusa Maximusa lub Ignotusa i autora *Historia Augusta*.

krótkim okresem wolności (IUL. C. Gal. 218 C). Dla Juliana Jahwe odmówił człowiekowi wiedzy o dobru i złu, bo bał się, że ten mógłby osiągnąć nieśmiertelność (IUL. C. Gal. 94 A). Julian traktował opowieści zaczerpnięte z Księgi Rodzaju tak samo jak mity greckie. Opis stworzenia Ewy czy kuszenia przez węża miały dla niego taką samą wartość jak opowieść o zjedzeniu swoich dzieci przez Kronosa (IUL. C. Gal. 75 A–B; 86 A). Pod tym względem Julian nie różnił się od wielu pogan, którzy także poszukiwali alegorycznej interpretacji tego mitu. Patrz: STERN (1980, 2), ss. 545–546.

²⁰³ IUL. C. Gal. 354 C; 356 C–D.

²⁰⁴ IUL. C. Gal. 354 A–B.

²⁰⁵ LYD. Mens. IV 53.

²⁰⁶ Na przykład Ammianus Marcellinus przytoczył bardzo nieprzychylnie wobec Żydów stanowisko Marka Aureliusza (AMM. MARC. XXII 5, 4–5).

ROZDZIAŁ 8

HISTORIA AUGUSTA A CHRZEŚCIJAŃSTWO

W *Historia Augusta* o chrześcijanach i chrześcijaństwie wspomina się dziesięć razy. W tabeli poniżej wymienione są owe passusy.

Tabela 1. Wykaz wzmianek o chrześcijanach i chrześcijaństwie w *Historia Augusta*

Biografia	Passus	Dotyczy zarówno chrześcijan, jak i Żydów	Treść
<i>Sev.</i>	17, 1	Tak	Zakaz prozelityzmu chrześcijańskiego.
<i>Hel.</i>	3, 5	Tak	Włączenie kultu Jezusa do religii państwowej.
<i>Alex. Sev.</i>	22, 4	Tak	Tolerancja wobec chrześcijan.
<i>Alex. Sev.</i>	29, 2	Tak	Cesarz czcił Jezusa w swoim lararium.
<i>Alex. Sev.</i>	43, 6–7	Nie	Władca chciał wznieść świątynię Jezusowi.
<i>Alex. Sev.</i>	45, 6–7	Tak	Wybór pogańskich urzędników na wzór procedury stosowanej przy wyborze chrześcijańskich kapłanów.
<i>Alex. Sev.</i>	49, 6	Nie	Cesarz poparł chrześcijan w sporze z karczmarzami.
<i>Alex. Sev.</i>	51, 7	Tak	Złota zasada.
<i>Aurel.</i>	20, 5	Nie	List Aureliana o otwarciu ksiąg sybillińskich.
<i>Quad. Tyr.</i>	7, 4 – 8, 6	Tak	Charakter Egipcjan.

Jak widać, dwie trzecie wszystkich wzmianek w *Historia Augusta*, w których mowa jest o chrześcijanach i chrześcijaństwie, znajduje się w najdłuższej i niemającej prawie nic wspólnego z prawdą historyczną biografią Aleksandra Sewera. Co ciekawe, są one jakościowo odmienne niż pozostałe. Na pozór świadczą o chęci porozumienia pogan z wyznawcami nowej religii ze Wschodu. Podobna jest wzmianka w biografii Heliogabala. Wśród reszty passusów jeden pochodzi z biografii Septymiusza Sewera, przy pisaniu której autor *Historia Augusta* zapewne korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa, a dwa pozostałe znajdują się w żywotach władców z drugiej połowy III wieku (Aureliana i czterech tyranów). Wszystkie trzy są wrogie chrześcijaństwu i prawdopodobnie całkiem niewiarygodne. Należą do najczęściej komentowanych fragmentów z *Historia Augusta*. Z tych powodów zostaną omówione dosyć skrótowo.

8.1. CZY SEPTYMIUSZ SEWER ZAKAZAŁ CHRZEŚCIJAŃSKIEGO PROZELITYZMU?

Przez wiele lat wielką dyskusję wzbudzała wiarygodność wzmianki o prawie wydanym przez Septymiusza Sewera, zakazującym konwersji na chrześcijaństwo¹. Kwestia jest ważna z trzech powodów. Po pierwsze, passus ten pokazuje sposób konstruowania przekazu w pierwszorzędnych biografiami. Pochodzi on z żywotu, w którym autor *Historia Augusta* korzystał z dobrego biograficznego źródła (Mariusza Maximusa), zawierającego wiele prawdziwych informacji. Mogłoby to sugerować, że wzmianka ta jest wiarygodna. Gdyby tak było, passus ten dotyczyłby realnych wydarzeń i pełnił jedynie funkcję informacyjną. Po drugie, jeśli jest fikcyjny, to całkowicie zmienia się jego wydźwięk: wzmianka ta ukazywałaby poglądy religijne autora *Historia Augusta*. Po trzecie, gdyby dosłownie rozumieć tekst tego passusu, to należałoby uznać, że chrześcijaństwo w cesarstwie zyskało status religii dozwolonej, bo analogiczne antyżydowskie ustawodawstwo, o którym jest również mowa w omawianym passusie, wymierzone było jedynie w konwertytów, a nie w dotychczasowych wyznawców judaizmu. Tymczasem istnienia takiego prawa znane nam źródła dla tego okresu nie sugerują².

¹ *Sev.* 17, 1.

² BARNES (1968), s. 41.

Nie ulega natomiast wątpliwości, że za czasów Septymiusza Sewera prześladowano chrześcijan. Wspominają o tym Euzebiusz z Cezarei, *Passio Perpetuae* i Palladiusz. Euzebiusz z Cezarei opowiada o męczeństwach, które miały miejsce w wielu prowincjach cesarstwa (bez ich szczegółowego wymienia-
nia) – najwięcej ofiar miało zginąć w Aleksandrii, mowa jest też o męczennikach w Tebaidzie. W Egipcie doszło do dwóch fal prześladowań chrześcijan. Pierwsza z nich miała miejsce podczas namiestnictwa Quintusa Maeciusa Laetusa, który zarządzał Egiptem między 201 a 203 rokiem³. To wtedy Orygenes dzięki interwencji swej matki uniknął męczeństwa⁴. Z imienia Euzebiusz z Cezarei wymienia jedynie jedną ofiarę – Leonidesa, ojca Orygenes⁵. Do drugiej fali prześladowań doszło w 206 roku, gdy prefektem Egiptu był Subatianus Aquila⁶. W tym czasie na czele szkoły katechetycznej w Aleksandrii stał Orygenes. Pocieszał on uwięzionych chrześcijan, przez co prawie został zlincowany przez tłum pogan⁷. Wśród zabitych byli jego uczniowie: Plutarchos, którego bratem był przyszły biskup Aleksandrii Heraklas⁸, Serenos, Herakleides, Heron, kolejny Serenos, Herais⁹, Basilides, Potamiaena i jej matka Marcella¹⁰. O kilku z tych osób Euzebiusz z Cezarei napisał, że były katechumenami, na przykład Herakleides i Herais, Heron zaś został nazwany neofitą. Wśród zabitych byli także dawno nawróceni chrześcijanie, tacy jak Leonides, Potamiaena i jej matka Marcella¹¹.

Głównym źródłem dla poznania prześladowań w Afryce jest Tertulian i *Passio Perpetuae*. Przed rządami Septymiusza Sewera chrześcijanie byli karani za namiestnictwa Vigelliusa Saturninusa¹², czyli podczas panowania Marka Aureliusza. Do kolejnego prześladowania doszło w latach 202–203, kiedy prowincją zarządzali Timinianus i Hilarianus, a następnie Rufinus¹³. Wśród aresztowanych i straconych byli katechumeni: Revocatus, Felicyta,

³ KERESZTES (1970b), s. 573.

⁴ EUS. *Hist. eccl.* VI 1, 2–7.

⁵ EUS. *Hist. eccl.* VI 1, 1; HIER. *Chron.* 212 (Helm).

⁶ BARNES (1968), s. 41.

⁷ EUS. *Hist. eccl.* VI, 3, 3.

⁸ EUS. *Hist. eccl.* VI 3, 2; VI 4, 1.

⁹ EUS. *Hist. eccl.* VI 4, 1–3.

¹⁰ EUS. *Hist. eccl.* VI 5, 1–7.

¹¹ KERESZTES (1970b), s. 573.

¹² TERT. *Ad Scap.* 3, 4.

¹³ KERESZTES (1970a), ss. 452–453; KERESZTES (1970b), s. 576.

Saturninus, Secundulus i Perpetua¹⁴. *Passio Perpetuae* nie sugeruje, aby były wśród nich inne ofiary: Iocundus, Artaxius i Quintus¹⁵. Chrześcijanie zostali skazani na śmierć przez Hilarianusa za wyznawanie chrześcijaństwa, a nie za konwersję¹⁶. Perpetuę i jej towarzyszy oskarżano tradycyjnie o *nomen*¹⁷. Nie wszyscy skazani na śmierć z Perpetuą byli katechumenami¹⁸. Kolejne prześladowanie miało miejsce już za panowania Karakalli, kiedy namiestnikiem był Scapula¹⁹.

W *Historia Lausiaca* Palladiusz opowiada o pięknej i szlachetnej dziewczycy, która praktykowała w Koryncie ascezę. Oskarżono ją o bluźnienie przeciw bogom i władcom i umieszczono w domu publicznym. Tam udawało się jej zachować cnotę. Uratował ją młody chrześcijanin, który wykupił spędzenie z nią nocy, po czym nakazał jej przebrać się w jego szaty i uciec. Następnego rana sprawa się wydała i chrześcijanin został rzucony bestiom na pożarcie²⁰. Nie wiadomo jednak, kiedy konkretnie doszło do tego wydarzenia. Trudno powiedzieć, czy było to za panowania Septymiusza Sewera, czy za jego poprzedników, czy też następców, ponadto historia ta nie jest zbyt wiarygodna.

Zwolennicy historyczności antychrześcijańskiego prawa wydanego przez Septymiusza Sewera powołują się na wymienione tu prześladowania jako na dowód poświadczający ich tezę²¹. Tymczasem jest wiele świadectw, które ukazują walkę z chrześcijaństwem za panowania Septymiusza Sewera jako zgodną z modelem z czasów Antoninów²². Euzebiusz z Cezarei wspomina o odznaczeniu się podczas prześladowań biskupa Antiochii Asklepiadesa

¹⁴ *Pass. Perp.* 2. O męczeństwie Perpetui patrz: WYPUSTEK (1997), ss. 276–297.

¹⁵ *Pass. Perp.* 11.

¹⁶ *Pass. Perp.* 6.

¹⁷ WIPSYZKA (1994), s. 171.

¹⁸ WIPSYZKA (1994), s. 171.

¹⁹ Patrz: KERESZTES (1970a), ss. 456–459.

²⁰ PALLAD. *Hist. Laus.* 65.

²¹ Za historycznością prawa zakazującego nawracania na chrześcijaństwo opowiadają się m.in.: FREND (1965), ss. 320–341; CAMERON (1965c), s. 247; KERESZTES (1970a), ss. 446–459; KERESZTES (1970c), ss. 565–578; FREND (1974), ss. 332–351; FREND (1975), ss. 470–480; STRETZ (1977), ss. 697–699.

²² Do III wieku represje przeciw chrześcijanom w cesarstwie nie polegały na wydawaniu antychrześcijańskich praw, które obowiązywały na całym terenie *Imperium Romanum*. Do czasów Decjusza antychrześcijańskie prawodawstwo miało charakter reskryptów, czyli oficjalnych odpowiedzi imperatora na listy namiestników prowincji, zgromadzeń prowincjonalnych czy *civitas/poleis*. Stąd prześladowania chrześcijan stanowiły odpowiedź urzędni-

(przy czym prawdopodobnie miało to miejsce, zanim został on biskupem)²³. To ostatnie jest istotne, gdyż według Williama Hugh'a Clifforda Frenda za czasów Sewerów nie uderzano w liderów chrześcijańskich, takich jak biskup Aleksandrii Demetrius (biskup w latach 189–232), biskup Antiochii Serapion (biskup w latach 190–209), biskup Rzymu Zephyrinus (biskup w latach 199–217), czy biskup Kartaginy Agrippinus, ale – jak chce *Historia Augusta* – za cel obierano nowych wyznawców²⁴. Mające miejsce w następnych latach prześladowania ograniczyły się do Egiptu i Afryki. Oczywiście, milczenie Euzebiusza z Cezarei nie musi być jeszcze dowodem, że w innych prowincjach nie dochodziło do ścigania chrześcijan, ale nie ma na to poszlak. Biskup Jerozolimy Aleksander został aresztowany już po śmierci Septymiusza Sewera²⁵. Jak widać, prześladowania chrześcijan za pierwszego z Sewerów nie były planową polityką, a represje wobec wyznawców tej religii przedzielone były długimi okresami pokoju. Rzeczą istotną i przesądającą sprawę jest brak informacji o antychrześcijańskim prawie Septymiusza Sewera u autorów chrześcijańskich²⁶. Co więcej, na dworze samego cesarza mieli być chrześcijanie: Tertulian wymienia Proculus'a zwanego Torpeionem²⁷. Twierdzi też, że Septymiusz Sewer bronił chrześcijan należących do stanu senatorskiego (*clarissimas feminas et clarissimos viros*) przed rozwścieczoną ulicą²⁸. Tak więc antychrześcijańskie prawo Septymiusza Sewera jest najprawdopodobniej fikcją, mimo że pochodzi z jednej z najbardziej wiarygodnych biografii w *Historia Augusta*²⁹. Biografista zapewne uzupełnił przekaz Mariusa Maximusa o wzmiankę o tym zakazie. Oznacza to, że nawet w tej najbardziej wiarygod-

ków i cesarza na oddolne inicjatywy oraz problemy lokalnych społeczności i nie były systematyczne. Patrz: WIPSYZKA (1991), ss. 15–83.

²³ EUS. *Hist. eccl.* VI 11, 4.

²⁴ FREN'D (1974), s. 338.

²⁵ EUS. *Hist. eccl.* VI 8, 7.

²⁶ BARNES (1968), s. 41.

²⁷ TERT. *Ad. Scap.* 4, 6. Patrz: KOTULA (1987), s. 134.

²⁸ TERT. *Ad. Scap.* 4, 7. Patrz: SCHWARTKE (1963), ss. 198–199; BIRLEY (1999), s. 154. Wprawdzie Tertulian nie był zbyt wiarygodnym autorem i zdarzało mu się wspomagać swoje dzieła apologetyczne bujną fantazją (np. twierdził, że w uznaniu Jezusa za boga przeszkodził Tyberiuszowi senat), ale w liście do prokonsula Scapuli o wydarzeniach z ostatnich lat chyba nie powinien był się drastycznie rozmijać z rzeczywistością.

²⁹ SCHWARTKE (1963), ss. 185–208; FREUDENBERG (1968), ss. 206–217; BARNES (1968), s. 39; WIPSYZKA (1994), ss. 171–172; BIRLEY (1999), s. 253; KOTULA (1987), s. 134.

nej części swojego dzieła modyfikował on informacje pochodzące z jego źródeł (nawet tych najlepszych), jeśli przemawiały za tym względy ideologiczne.

8.2. KRYTYKA CHRZEŚCIJAŃSTWA W ŻYWOTACH AURELIANA I CZTERECH TYRANÓW

Najsłynniejszy *passus* dotyczący chrześcijaństwa w *Historia Augusta* (obok wzmianki o *lararium* Aleksandra Sewera) zawarty jest w biografii czterech tyranów. Autor *Historia Augusta*, opisując genezę uzurpacji Saturninusa, krytykuje Egipcjan. Są oni według niego próżni (*vani*), niestali (*ventosi*), szaleni (*furibundi*), pyszałkowaci (*iactantes*), niesprawiedliwi (*iniuriosi*), chwiejni (*varii*), niezależni lub rozpustni (*liberi*), kochają nowinki (*novarum rerum cupientes*). Są wśród nich chrześcijanie, Samarytanie i ci, którym zawsze nie podoba się terażniejszość³⁰. Chrześcijanie nie są jedynie malkontentami. W dalszej części fragmentu autor *Historia Augusta* przytacza list Hadriana, który rzekomo pochodzi z dzieła Flegona. Hadrian gani w nim Egipcjan za niestałość i lekkomyślność. Twierdzi, że czciciele Serapisa wyznają chrześcijaństwo, a chrześcijańscy biskupi są oddani Serapisowi. Kiedy do Egiptu przybył patriarcha, zmuszono go, aby czcił Serapisa i Chrystusa. Jedyne, co liczy się w Egipcie, to pieniądz. Oddają mu cześć chrześcijanie, Żydzi i wszyscy inni³¹.

Passus ten był kilkakrotnie przedmiotem analizy ze strony Ronalda Syme'a, którego ustalenia do dziś są aktualne. Nie ulega wątpliwości, że fragment ten jest niewiarygodny³². Zawiera on list, a listy, jak i inne dokumenty przytaczane w *Historia Augusta*, są zasadniczo podejrzane i nieprawdziwe. Ów list miał być adresowany do konsula z 134 roku Iuliusa Servianusa, tymczasem Hadrian podróżował po Egipcie w 130 roku. Wspomniany tam cesarz Aelius Caesar został zaadoptowany przez Hadriana w końcu 136 roku. W liście nazwany jest Verusem, podczas gdy przed adopcją ten *cognomen* nie był częścią jego imienia. Ponadto w tekście pojawia się wzmianka o siostrze

³⁰ *Quad. Tyr.* 7, 4–5.

³¹ *Quad. Tyr.* 7, 6–8, 10.

³² O dyskusji dotyczącej historyczności tego *passusu* patrz: PASCHOUD (2001), ss. 244–246.

Hadriana, tymczasem Aelia Domitia Paulina w 130 roku już nie żyła³³. Zła opinia o chrześcijanach i Żydach jest przytaczana jako sąd Hadriana, cesarza, który podróżował po Wschodzie i go dobrze znał. To osobiste doświadczenie miało dodać jej wiarygodności. Tymczasem podane w liście informacje się nie zgadzają i dokument jest ewidentnie fałszywy. A przecież autor *Historia Augusta* powołuje się na autorytet Flegona, greckiego pisarza żyjącego w czasach Hadriana, twierdząc, że zaczerpnął list z jego dzieła. Gdyby jednak Flegon ten list wymyślił, to zapewne nie popełniłby tak oczywistych błędów. W końcu był on współczesny Hadrianowi³⁴. Najprawdopodobniej powołanie na Flegona jest więc fałszywe. W czasach, kiedy żył autor *Historia Augusta*, znajomość greki w zachodniej części cesarstwa stawała się coraz rzadsza. Prawdopodobnie więc biografista powołał się na autora, z którego nie zaczerpnął wiadomości. Jeśli tak, to po raz kolejny zyskujemy przykład wskazujący na technikę pracy autora *Historia Augusta* nad swym dziełem.

W tej opowieści widać olbrzymią pogardę i niechęć wobec Egipcjan. Nie jest to jedyny passus, w którym autor *Historia Augusta* ich krytykował. Wspominając uzurpatora Aemilianusa, przypisuje on Egipcjanom szaleństwo i skłonność do przemocy i buntu³⁵. Jak widać, w tym przypadku jest on konsekwentny w swoim osądzie. Egipt fascynował starożytnych od czasów Solona, Platona i Herodota po późny antyk. Obecne były jego dwa stereotypowe wizerunki. Z jednej strony kraj przedstawiano jako źródło wiedzy: słynął on z magii, astrologii i mądrości. Z drugiej Egipcjanie byli ukazywani jako głupcy³⁶. W późnej starożytności przeważał pozytywny obraz Egiptu.

³³ SYME (1968a), s. 61; STERN (1980, 2), s. 638; PASCHOUD (2001), ss. 245–246; GALIMBERTI (2010), s. 112.

³⁴ Flegon żył w II wieku, pochodził z Tralles i był wyzwolencem Hadriana. Napisał niezachowane dzieło historyczne *Olimpionikon* w 16 księgach, które opowiadało o dziejach od pierwszej (776 rok p.n.e.) do 229. (137 rok) olimpiady. *Księga Suda* nazywa go historykiem, choć raczej był kronikarzem. Z jego dzieła korzystali Euzebiusz z Cezarei, Focjusz i Synkellos. Ponadto napisał traktat geograficzny o Sycylii (*Ekfrasis Sikelias*), spis długowiecznych Rzymian (*Peri makrobion*), pracę poświęconą rzymskim świętom (*Peri ton para Romaiois heorton*) oraz dzieło o cudownych wydarzeniach (*Peri thaumasion*), obfitujące w historie o duchach, przepowiedniach, monstualnych ptakach, hermafrodytach i gigantycznych szkieletach. Większość jego dzieł się nie zachowała.

³⁵ *Tyr. Trig.* 22, 1–2. Patrz: PASCHOUD (2001), s. 238.

³⁶ DEN HENGST (1996), s. 120.

Ammianus Marcellinus nie tylko znał kraj z autopsji³⁷, opisywał Nil³⁸, egipskie zwierzęta (takie jak krokodyle, ichneumony, hipopotamy, ibisy, węże)³⁹, zabytki (piramidy, budowle w Syene)⁴⁰, miasta⁴¹ i wygląd Egipcjan⁴², ale też uważał Egipt za najstarszą cywilizację⁴³, miejsce, w którym można poznać różnorodne przejawy boskiego rozumu⁴⁴. Egipcjanie jako pierwsi, na długo przed innymi, zaczęli uprawiać religię, dokonali wielu odkryć z medycyny, astrologii, matematyki⁴⁵, od nich swą wiedzę czerpali najwięksi filozofowie greccy⁴⁶. W opisie Egipcjan w żywocie czterech tyranów brak jest wielu cech dostrzeżonych przez Ammianusa Marcellinusa, i na odwrót⁴⁷. Co więcej, to, co u Ammianusa jest zaletą (oddawanie się studiom nad medycyną czy astrologią), w *Historia Augusta* zostało ukazane jako wada⁴⁸. Dla Ammianusa Marcellinusa aleksandryjskie Serapeum było drugim najbardziej świętym sanktuarium po Kapitolu⁴⁹. Podobnie pozytywne wyobrażenie o Egipcjanach odnajdujemy u neoplatońskich filozofów Jamblicha i Porfiriusza, a także u Makrobiusza⁵⁰. Być może na negatywny odbiór Egipcjan przez autora *Historia Augusta* wpłynęła ekspansywność egipskiego chrześcijaństwa w IV i pierwszej połowie V wieku (do sporów religijnych w Aleksandrii doszło w latach 338–339, 356–361, 373, 391, 415)⁵¹. Nie sądzę jednak, aby ta hipoteza była prawdopodobna. Nie są znane liczby, ale rzymska Afryka, Syria czy Azja Mniejsza nie były mniej kojarzone z chrześcijaństwem niż Egipt. Ponadto autor *Historia Augusta* podkreśla niestałość religijną mieszkańców

³⁷ AMM. MARC. XXII 15, 1.

³⁸ AMM. MARC. XXII 15, 3–13.

³⁹ AMM. MARC. XXII 15, 14–27.

⁴⁰ AMM. MARC. XXII 15, 28–31.

⁴¹ AMM. MARC. XXII 16, 1–18.

⁴² AMM. MARC. XXII 16, 23–24.

⁴³ AMM. MARC. XXII 15, 2.

⁴⁴ AMM. MARC. XXII 16, 19.

⁴⁵ AMM. MARC. XXII 16, 17.

⁴⁶ AMM. MARC. XXII 16, 22.

⁴⁷ SYME (1968a), ss. 28–29.

⁴⁸ SYME (1968a), s. 29. Nie jest jasne, czy autor *Historia Augusta* korzystał z dzieła Ammianusa Marcellinusa. Patr.: DEN HENGST (1998), ss. 95–105.

⁴⁹ DEN HENGST (1996), s. 128.

⁵⁰ DEN HENGST (1996), s. 126.

⁵¹ KLEIN (1994), ss. 95–115.

tej krainy, a nie ich fanatyzm i gorliwość⁵², trzeba też pamiętać, że w Egipcie w środowisku elity intelektualnej w IV i pierwszej połowie V wieku było żywotne pogaństwo⁵³. W omawianym passusie widziano też aluzję do postaci Sophroniusa z *De viris illustribus* Hieronima⁵⁴. Podobieństwo jest jednak dosyć nikłe. Dlatego szukałbym innych przyczyn niechęci autora *Historia Augusta* wobec Egipcjan. Negatywnie o nich wypowiedali się cenieni przez niego autorzy. U Cyclerona opis kraju jest ambiwalentny. Wprawdzie szanował on dawność egipskiej cywilizacji, lecz nie považał zwyczaju czczenia bogów o głowach lub postaciach zwierząt⁵⁵. Jeszcze bardziej pogardliwy ton odnajdujemy u Juwenalisa, który w końcu IV wieku cieszył się olbrzymią popularnością⁵⁶. Paradoksalnie niechęć autora *Historia Augusta* do Egiptu jest bliska nastawieniu chrześcijan do tego kraju⁵⁷. W tym wypadku nie doszukiwałbym się jednak w ich poglądach inspiracji dla biografisty.

We wspomnianym passusie jest wzmianka o patriarsze. O ile początkowo identyfikowano go z jednym z biskupów Aleksandrii⁵⁸, o tyle dziś powszechnie wskazuje się na patriarchę żydowskiego (hebr. *nasi*)⁵⁹. Być może informacja o niestałym patriarsze jest aluzją do Gamaliela V, który piastował tę godność w końcu IV wieku⁶⁰. Pod koniec panowania Teodozjusza I przyczynił

⁵² W Egipcie chrześcijanie stali się większością prawdopodobnie w połowie IV wieku. Patrz: WIPSYZKA (1988), ss. 288–325.

⁵³ CAMERON (1965b), ss. 470–509. Jeszcze w drugiej połowie V wieku środowiska pogańskie były silne w Egipcie. Patrz: ATHANASSIADI (1993), ss. 1–29; KOSIŃSKI (2010), ss. 147–176; SZABAT (2011), ss. 177–213.

⁵⁴ BALDINI (1995), s. 55.

⁵⁵ CIC. *Rep.* III 14. Patrz: DEN HENGST (1996), ss. 120–121.

⁵⁶ DEN HENGST (1996), s. 121.

⁵⁷ DEN HENGST (1996), ss. 121–122.

⁵⁸ SCHMID (1966), ss. 153–184; PASCHOUD (2001), ss. 252–254.

⁵⁹ SYME (1968a), ss. 62–63; SYME (1969), ss. 119–130; PASCHOUD (2001), s. 245; GALIMBERTI (2010), ss. 112–113. Bardzo mało wiadomo o palestyńskich patriarchach przed rabbinem Judą Ha-Nasi, który żył około 200 roku. Nie jest jasne, czy dysponowali oni realną władzą, czy ich pozycja opierała się jedynie na autorytecie. O żydowskich nasich patrz: LEVINE (1979), ss. 649–688; BAUMGARTEN (1981), ss. 135–172; STROBEL (1989), ss. 39–77; WILLIAMS (1992), ss. 297–310; LEVINE (1996), ss. 1–32; LEVINE (1999), ss. 87–100; SCHWARTZ (1999), ss. 208–222; LINDER (2006), ss. 155–159; STEBNICKA (2007), ss. 101–108.

⁶⁰ SYME (1968a), s. 63.

się on do zguby namiestnika Palestyny Hesychiusa⁶¹. Gamaliel był osobą do tego stopnia znaną, że został wspomniany w medycznym traktacie⁶². Część badaczy identyfikuje postać z *Historia Augusta* z niewspomnianym z imienia patriarchą, do którego pisał listy Libanios, będący nauczycielem jego syna⁶³. Ta ostatnia hipoteza została niedawno poddana krytyce, gdyż zaproponowano nową identyfikację patriarchy, z którym korespondował Libanios⁶⁴. Autor *Historia Augusta* mógł też nawiązać do kolejnych nasich: Judy IV i Gamaliela VI⁶⁵, lub też do samego urzędu patriarchy, bez powoływania się na konkretną osobę. Warto tu wspomnieć, że istnienie patriarchów, mimo ich znaczenia w państwie rzymskim (od 392 roku nadano im status *clarissimi et illustres*) i wymieniania w inskrypcjach⁶⁶, było prawie niezauważane przez autorów niebędących Żydami lub chrześcijanami (Epifaniusz, Jan Chryzostom, Hieronim, Rufin i Palladiusz)⁶⁷. Poza Libaniosem (jeśli wysyłał on listy do nasiego, co nie jest pewne) wspominał o tej godności jedynie Julian, który przecież otrzymał chrześcijańskie wykształcenie. Sam żydowski patriarcha w interesującym nas passusie jest przedstawiony karykaturalnie, jako osoba zmuszona przez Egipcjan do czczenia raz Serapisa, raz Jezusa.

Co ciekawe, wyznawcy Serapisa zostali umieszczeni w jednym szeregu z chrześcijanami (oraz Żydami i Samarytanami). To jedno z pięciu powołań w *Historia Augusta* na Serapisa i jego wyznawców. Jest to jedyny wrogi wobec czcicieli tego boga passus, przy czym pozostałe dotyczą Rzymian, a nie

⁶¹ HIER. *Ep.* 57, 3.

⁶² MARCELL. *Med.* 23, 77.

⁶³ SYME (1968a), s. 63. W korespondencji Libaniosa zachowało się osiem listów adresowanych do patriarchy, pochodzących z lat 388–393. W adresie jednego z nich (*Ep.* 1097) pojawia się jednak określenie „patriarchowie”. Początkowo patriarchę z listów Libaniosa identyfikowano z biskupem Antiochii. Pogląd ten został odrzucony w wyniku studiów Moseha Schwabe i Ottona Seecka (MEEKS, WILKEN (1978), s. 59). O kolekcji listów Libaniosa i listach do patriarchy patrz: STEBNICKA (2007), ss. 86–101.

⁶⁴ STEBNICKA (2007), ss. 78–109.

⁶⁵ O Judzie IV i Gamalielu VI patrz: STEMBERGER (2000), ss. 267–268.

⁶⁶ Patriarcha został wspomniany w epitafium ku czci Aureliusza Samohila i jego żony z Katanii na Sycylii (AE 1984, 439 = CIJ I 650). Owym patriarchą mógł być albo nasi, albo lokalny lider diaspory, która to hipoteza oparta jest na interpretacji cesarskich konstytucji C. Th. XVI 8, 1–2 (z 329–330 roku) i C. Th. XVI 8, 13 (z 397 roku). O tych konstytucjach patrz: LINDER (1987), ss. 124–138, 201–204.

⁶⁷ Lista autorów nieżydowskich, którzy wspominali o patriarchach: GOODBLATT (2006), s. 418.

Egipcjan⁶⁸. Takie zestawienie wyznawców Serapisa z wyznawcami judaizmu i chrześcijaństwa jest dość niezwykle, choć takie przypadki są znane. Część autorów chrześcijańskich wiązało Serapisa z Biblią żydowską (wyjaśniano jego imię jako „syn Sary” – *Sarras pais*)⁶⁹. Z kolei wydarzenie opisane przez Teodoretę pasowałoby do postrzegania wyznawców Serapisa i Chrystusa jako sojuszników. Otóż podczas konfliktu ortodoksów katolickich z arianami, ci ostatni mieli zawładnąć bronionym przez zwolenników biskupa Piotra II kościołem Theonasa, a następnie sprofanować go razem z poganami i Żydami. Wszystko to działo się za przyzwoleniem gorliwego poganina, prefekta Olimpiosa Palladiosa. W przytoczonym przez Teodoretę liście Piotra II zostali ze sobą zestawieni arianie i ich przyjaciele – wyznawcy Serapisa⁷⁰. Także w egipskiej magii spotyka się mieszanie tradycyjnych kultów: judaizmu i chrześcijaństwa⁷¹. Według Syme’a utożsamienie czcicieli Serapisa z wyznawcami Chrystusa jest nawiązaniem do słynnego zniszczenia Serapeum w 391 roku⁷², a raczej do chrześcijańskiej narracji o tym wydarzeniu⁷³. Autorzy chrześcijańscy opowiadali o niezwykłym zjawisku, które miało towarzyszyć zagładzie świątyni. Otóż, kiedy promienie słoneczne padły na ściany pokryte hieroglifami, niszczący przybytek Serapisa zauważyli na nich hieroglif w kształcie krzyża (*anch*). Ujrzeni go również broniący świątyni poganie. Zarówno jedni, jak i drudzy uznali to za znak swojej religii. Podczas gdy dla chrześcijan oznaczał on symbol męki Jezusa, dla pogan symbolizował pojęcie wspólne dla obu wyznań: ci, co znali pismo hieroglificzne, odczytali go jako znak życia wiecznego. Odkrycie miało wywołać olbrzymie poruszenie. W obozie chrześcijan zapanowała wielka radość i chępliwość. Wśród pogan wiele osób nawróciło się na chrześcijaństwo. Autorzy chrześcijańscy nie

⁶⁸ Z biografii Marka Aureliusza dowiadujemy się o oddzieleniu kultu Serapisa od pozostałych obrzędów sprawowanych podczas *Pelusia* (*M. Aurel.* 23). Septymiusz Sewer wziął udział w kulcie Serapisa, podczas podróży po Egipcie poznał tamtejsze zabytki i zwierzęta (*Sev.* 17), a Aleksander Sewer ozdobił świątynię Izdy i Serapisa (*Alex. Sev.* 26).

⁶⁹ PASCHOUD (2001), s. 248.

⁷⁰ THEOD. *Hist. eccl.* IV 22. Patrz: WIPSYZKA (1988), ss. 307–308; PASCHOUD (2001), s. 249.

⁷¹ PASCHOUD (2001), s. 249.

⁷² O zniszczeniu Serapeum patrz: SCHWARTZ (1966b), ss. 97–111; ORLANDI (1968), ss. 9–18; HAAS (1997), ss. 159–169.

⁷³ SYME (1968a), s. 61.

zgadza się, czy był to cud (Sozomenos), czy przypadek (Sokrates Scholastyk)⁷⁴. Najstarsza relacja o tym wydarzeniu pochodzi z *Historia ecclesiastica* Rufina z Akwilei, powstałej w latach 402–403. Zajście przynajmniej wśród chrześcijan było słynne, gdyż stanowiło dowód, że mają oni rację w sporze religijnym. Autor *Historia Augusta* mógł o nim usłyszeć, choć nie musiał znać relacji Rufina. Niestety, poza *Historia Augusta* (jeśli jest tak, jak sugeruje Syme) nie znamy pogańskiego tekstu, który dokładnie opisałby zniszczenie Serapeum⁷⁵. Stąd trudno powiedzieć, w jakim stopniu chrześcijańska wersja wydarzeń była znana przez pogan. Hipoteza Syme'a jest jednak wielce prawdopodobna. Przypomnijmy, że Serapeum było bronione przez egipskich pogan i o świątynię toczono krwawe boje. Jeden z jej obrońców Helladios chwalił się, że podczas walki zabił dziewięciu atakujących chrześcijan⁷⁶. Jednak z chrześcijańskiej perspektywy wydarzenie było kompromitacją pogańskiego obozu – poganie walczyli, aby odkryć, że rację mieli ich wrogowie (znak *anch*). W tej sytuacji pogańska propaganda mogła albo milczeć o chrześcijańskiej wersji wydarzeń, albo jej zaprzeczać, albo umniejszać znaczenie walk o Serapeum. Trzeba tu też wspomnieć o jeszcze jednym wydarzeniu mającym miejsce w owym czasie: poganie, którzy postrzegali związek między wylewami Nilu a składaniem ofiar bogu rzeki⁷⁷, poprosili Teodozjusza I o umożliwienie im spełnienia tego zwyczaju, cesarz jednak odmówił. Jak można się domyślać, brak ofiar nie spowodował, że Nil nie wylał. W rezultacie wielu mieszkańców Egiptu odeszło od religii przodków i dokonało konwersji na chrześcijaństwo⁷⁸. Podczas gdy dla chrześcijan nawrócenia Egipcjan po wylewie Nilu były zwycięstwem prawdziwej religii, dla pogan mogły być dowodem na niestałość mieszkańców Egiptu i ich umiłowanie nowinek. To tłumaczyłoby uprzedzenia biografisty wobec Egipcjan i zarzucanie im niestałości religijnej. Dezawuowałby on religijność mieszkańców Egiptu, aby pokazać, że ich nawrócenie na chrześcijaństwo po zniszczeniu

⁷⁴ RUFIN. *Hist. eccl.* XI 29; SOC. *Hist. eccl.* V 17; SOZ. *Hist. eccl.* VII 15, 10.

⁷⁵ O zawładnięciu świątynią Serapisa przez chrześcijan wspomina Eunapios z Sardes (EUNAP. *V. soph.* VI 2). Twierdzi, że zwycięzcy nie kierowali się godnym pochwały powodem, po czym rozpisuje się o ich kradzieżach. Nie ukradziono jedynie podłogi w świątyni z powodu jej ciężaru. Eunapios pomija milczeniem kwestię znaku.

⁷⁶ SOC. *Hist. eccl.* V 16.

⁷⁷ LIB. *Or.* XXX 35–36.

⁷⁸ SOZ. *Hist. eccl.* VII 20 (1483).

Serapeum i wylewie Nilu, nie było efektem prawdziwości wiary w Chrystusa, lecz niestałości ich poglądów.

Druga ze wzmianek dotyczących chrześcijaństwa znajduje się w żywocie Aureliana. Jest to jeden z niewielu passusów, w których nie wymienia się chrześcijan obok wyznawców judaizmu. Powód jest jednak oczywisty: autor *Historia Augusta* nawiązuje w tym fragmencie do specyficznej chrześcijańskiej instytucji, jaką były synody. Opisuje dysputę w senacie dotyczącą zażegnania najazdu Jutungów (w *Historia Augusta* Markomanów) na Italię i przy tej okazji cytuje list Aureliana. Cesarz wyraża w nim zaniepokojenie przedłużającymi się sporami w senacie. Radzi odprawić odpowiednie uroczystości religijne oraz gani senatorów za długie zwlekanie z otwarciem ksiąg sybillińskich⁷⁹. Według autora *Historia Augusta* cesarz, krytykując senat za zwłokę, stwierdza, że obraduje on tak, jakby obradował w kościele chrześcijan (*quasi in C<h>ristianorum ecclesia*), a nie w świątyni wszystkich bogów (*templum deorum omnium*)⁸⁰. Tekst jest przedziwny. Jak wszystkie dokumenty w *Historia Augusta* jest fałszywy i został wymyślony przez autora zbioru. Po pierwsze, nie jest jasne, co rozumiał biografista pod mianem „świątyni wszystkich bogów”. W poprzednim passusie wspominał on o przybyciu senatorów do świątyni (*templum*) i skonsultowaniu się z księgami sybillińskimi, które – jak wiadomo – były przechowywane w przybytku Jowisza na Kapitolu. Jeśli *templum* z *Aurel.* 20, 3 jest tą samą świątynią, co *templum deorum omnium* z *Aurel.* 20, 5, to biografista popełnił błąd polegający na utożsamieniu świątyni Jowisza Kapitolińskiego z przybytkiem wszystkich bogów⁸¹. Po drugie, nie jest jasne, jakie dysputy można było toczyć w pogańskich świątyniach. Stanowiły one sanktuarium konkretnego boga lub bóstw, w którym stał jego/ich kultowy pomnik. Najwidoczniej biografista utożsamiał świątynię z miejscem posiedzeń senatu. W *Historia Augusta* kilkakrotnie opisuje on zbieranie się senatu

⁷⁹ Więcej na ten temat patrz: rozdz. 4.3, ss. 131–137.

⁸⁰ *Aurel.* 20, 5. W tym passusie senatorowie nazwani są *sancti*. W innych miejscach w *Historia Augusta* senat i senatorowie jako grupa polityczna nazywani są również *sanctissimi* lub *senatus sanctior* (*Max.* 18, 2; *Aurel.* 40, 1). Nie tylko biografista w ten sposób odnosił się do senatu, lecz także inni pisarze (*CIC. Cat.* 1, 9; *CIC. Div.* 1, 12, 20; *VERG. Aen.* I 426). Patrz: BURIAN (1981), ss. 623–638.

⁸¹ Według Johannesesa Strauba „świątynia wszystkich bogów” to po prostu senat (STRAUB (1952), s. 103). André Chastagnol identyfikuje ją z Panteonem (CHASTAGNOL (1994), s. CXL). Ta ostatnia propozycja nie ma sensu, gdyż w Panteonie nie odbywały się obrady senatu.

w świątyniach⁸². Po raz kolejny więc utożsamiał on rzymską tradycję państwową, reprezentowaną przez senat, z pogańską religią. Po trzecie, krytykując przewlekłość chrześcijańskich debat, przeciwstawił rzymską szybkość działania flegmatyczności chrześcijan, którzy zamiast działać, prowadzili jałowe i bezproduktywne spory.

André Chastagnol przyrównał ten passus do sposobu mówienia o współczesności charakterystycznego dla *Listów Perskich* Monteskiusza lub *Kandyda* Woltera⁸³. Sam przytyk wobec chrześcijan nie pozwala powiedzieć, jakich dokładnie dotyczy on czasów. Burzliwe synody zdarzały się zarówno w wiekach II (np. spór o datę Wielkanocy⁸⁴), III (np. odwołanie z funkcji biskupa Pawła z Samosaty⁸⁵), jak i w IV (spór ariański) czy w pierwszej połowie wieku V. Niezależnie, jakiego konkretnie wydarzenia dotyczyła krytyka kłótniowości chrześcijan, to przyzwyczajeni do pogańskiej religijności Rzymianie musieli odbierać chrześcijańskie spory doktrynalne jako dziwaczne i absurdalne. Jednak nie w wytykaniu skłonności do przedłużania dysput tkwi antychrześcijański dyskurs zawarty w *Historia Augusta*. Jej autor przeciwstawia nieskuteczność chrześcijan skuteczności pogańskich praktyk, które przyniosły Aurelianowi zwycięstwo. Sięgnięcie do ksiąg sybillińskich oraz wypełnienie zawartych w nich zaleceń pozwoliło Rzymianom odnieść sukces i obronić się przed barbarzyńcami. Kulturowanie i finansowanie rzymskich pogańskich instytucji (Aurelian w liście deklaruje, że państwo poniesie wszystkie koszty wynikłe z konsultacji ksiąg sybillińskich) jawi się jako jedyne remedium na chaos wywołany słuchaniem się chrześcijan, którzy nie są w stanie zapewnić cesarstwu pokoju, a całą energię tracą na bezproduktywne i przedłużające się kłótnie. Część badaczy próbuje widzieć w tym passusie nawiązanie do konkretnych sporów ideowo-politycznych końca IV wieku. Wskazują tu przede wszystkim na konflikt dotyczący obecności ołtarza Wiktorii w Kurii, rozgorzały między Ambrozym, biskupem Mediolanu, a Symmachusem w 384 roku⁸⁶. Hipoteza ta jest bardzo atrakcyjna. W fikcyjnym

⁸² Patrz: rozdz. 3.3, ss. 103–108.

⁸³ CHASTAGNOL (1955), s. 188; CHASTAGNOL (1994), s. CXL.

⁸⁴ EUS. *Hist. eccl.* V 23, 1–5.

⁸⁵ EUS. *Hist. eccl.* VII 27, 2 – 30, 17.

⁸⁶ PASCHOUD (1990), s. 570; CHASTAGNOL (1994), s. CXL. Ołtarz Wiktorii umieszczono w Kurii, aby uczcić zwycięstwo Augusta nad Kleopatry (i Markiem Antoniuszem) w bitwie pod Akcjum (CASS. DIO LI 22). Został usunięty z budynku senatu przez Konstancjusza II w 357 roku. Wstawiono go tam ponownie za czasów Juliana, po czym znów

liście, jaki rzekomo napisał Aurelianus, pobrzmiewa wiele z argumentów, które użył Symmachus w *Relationes*⁸⁷. Dla poparcia swoich postulatów wymienił wdzięczność, jaką państwo rzymskie winno Wiktorii⁸⁸, oraz konieczność zachowania tradycyjnych ceremonii, które pozwoliły pokonać Senonów i Hannibala⁸⁹, pomagały dawnym przodkom⁹⁰ i długo służyły rzymskiej *res publica*⁹¹. Stwierdził też, że każdy, kto nie domaga się przywrócenia ołtarza Wiktorii, jest przyjazny barbarzyńcom⁹². Ponadto postulował przywrócenie przywilejów westalkom⁹³ oraz innym kapłanom⁹⁴. Łatwo jednak zauważyć spore różnice w obu pogańskich dyskursach. W fikcyjnym liście Aureliana nie ma aluzji do westalek, pełniących ważną rolę w dyskursie Symmachusa. Brak jest też nawiązań do ołtarza Wiktorii. Mówi się za to o niewymienionym z nazwy u Symmachusa konsultowaniu się z księgami sybilińskimi. Trzeba jednak pamiętać, że podczas II wojny punickiej, której dotyczy omawiany *passus*, kilkakrotnie odwoływano się do ksiąg sybilińskich, m.in. w 212 roku p.n.e.⁹⁵. Także w 390 roku p.n.e. doszło do podobnych konsultacji, ale miały one miejsce po zbezczeszczeniu świątyni przez Galów⁹⁶. Zasadniczo więc dyskurs Symmachusa i autora *Historia Augusta* łączy jedynie cel, jaki chcieli oni osiągnąć (finansowanie świątyni pogańskich), a nie użyte dla jego osiągnięcia argumenty. Dlatego też nie jestem przekonany, czy pogańska apologia zawarta w biografii Aureliana jest zależna od *Relationes* Symmachusa. Autorów łączyła wspólnota poglądów, ale nie argumentacja. Z perspektywy poganina

został usunięty, tym razem przez Gracjana. Próba jego przywrócenia doprowadziła do sporu między Symmachusem a Ambrozjuszem. Ołtarz wrócił na swoje miejsce za rządów Eugeniusza i co najmniej do 403 roku tam się znajdował (CLAUD. *De VI cons. Hon.* XXVIII 597–602). Dalsze jego losy są nieznane. Być może został usunięty w 408 roku. Patrz: SHERIDAN (1966), ss. 186–206.

⁸⁷ O argumentacji Symmachusa patrz: PASCHOUD 40 (1983), ss. 197–206; PASCHOUD (1990), ss. 562–577.

⁸⁸ SYMM. *Rel.* 3.

⁸⁹ SYMM. *Rel.* 9.

⁹⁰ SYMM. *Rel.* 19.

⁹¹ SYMM. *Rel.* 3.

⁹² SYMM. *Rel.* 3.

⁹³ SYMM. *Rel.* 11; 15.

⁹⁴ SYMM. *Rel.* 13; 15.

⁹⁵ LIV. XXV 12; SERV. *Aen.* VI 70, 72; MACR. *Sat.* I 17, 29.

⁹⁶ LIV. V 50, 1–2.

końca IV lub pierwszej połowy V wieku istniało wiele powodów, dla których można było bronić pozycji pogan w państwie rzymskim.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można zauważyć, że wszystkie trzy wzmianki o chrześcijanach i chrześcijaństwie (*Sev.* 17, 1; *Quad. Tyr.* 7, 6–8, 10; *Aurel.* 20, 5) nie są wiarygodne i prawdopodobnie stanowią inwencję autora *Historia Augusta*. Przebija przez nie niechęć do tej religii. O ile trudno powiedzieć, czy biografista nawiązuje w żywocie Aureliana do sporu o ołtarz Wiktorii, o tyle jest bardzo prawdopodobne, że w żywocie czterech tyranów robi aluzję do zniszczenia Serapeum, a raczej – chrześcijańskiej narracji o tym wydarzeniu. W tych passusach biografista łączy chrześcijaństwo z judaizmem (w biografii Septymiusza Sewera), krytykuje chrześcijan za zbyt długie przeciąganie dyskusji (w żywocie Aureliana) i być może odpiesiera chrześcijański dyskurs o zniszczeniu Serapeum (w żywocie czterech tyranów).

8.3. TOLERANCJA RELIGIJNA W KONTEKŚCIE WZMIANEK O JUDAIZMIE I CHRZEŚCIJAŃSTWIE ZAWARTYCH W BIOGRAFIACH HELIOGABALA I ALEKSANDRA SEWERA

Duża część ze wzmianek dotyczących judaizmu i chrześcijaństwa w *Historia Augusta* postrzegana jest jako propaganda, której celem było uzasadnienie współistnienia pogaństwa z tryumfującym chrześcijaństwem⁹⁷. Wśród nich są passusy zawarte w biografii Heliogabala i Aleksandra Sewera, wymieniające obydwa te wyznania razem: domniemane plany Heliogabala połączenia

⁹⁷ STRAUB (1963), ss. 106–124, 166–169; BARNES (1968), s. 42; LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 593; STERTZ (1977), ss. 706–707; PASCHOUD (1980b), s. 171; SYME (1976b), ss. 80–97; BIRLEY (1991b), ss. 43–44; BERTRAND-DAGENBACH (1990), s. 189; CHASTAGNOL (1994), ss. CXLIV–CXLVI. Oczywiście, główna teza Strauba, jak pisałem we wstępie (patrz: s. 36), została przez większość badaczy odrzucona. Wśród krytyków szczegółowych poglądów Strauba zdecydowanie przeważają badacze, którzy uznają za wiarygodne informacje z *Historia Augusta* dotyczące polityki religijnej cesarza względem chrześcijaństwa (tak np.: A. Cameron, M. Sordi, S. Settis czy S. A. Stertz). Inni krytycy Strauba nie przywiązują jednak zbyt dużej wagi do tych passusów (tak R. Syme). Ten wybitny angielski badacz, który poświęcił *Historia Augusta* wiele tekstów, komentował omawiane przeze mnie tu passusy przez pryzmat relacji tego źródła do judaizmu, a nie chrześcijaństwa. W rozdziale swojej książki *Emperors and Biography* poświęconemu Aleksandrowi Sewerowi w ogóle nie wspominał o chrześcijaństwie (SYME 1971a), ss. 146–162).

wszystkich kultów z kultem solarnego bóstwa z Emesy⁹⁸; tolerancja, jaką rozrzucał wobec judaizmu i chrześcijaństwa Aleksander Sewer⁹⁹; lararium Aleksandra Sewera¹⁰⁰; naśladowanie przez tego władcę procedur stosowanych przez Żydów i chrześcijan przy wyborze kapłanów¹⁰¹; powoływanie się przez Aleksandra Sewera na słowa zaczerpnięte z chrześcijańskiego lub żydowskiego nauczania (tzw. złotą zasadę)¹⁰². Do tego dochodzą dwa passusy z biografii Aleksandra Sewera nawiązujące do chrześcijaństwa bez przywoływania judaizmu: cesarz miał się zastanawiać nad oficjalnym uznaniem Jezusa za boga i wybudowaniem mu świątyni¹⁰³; miał też poprzeć chrześcijan w sporze z karczmarzami (*popinari*)¹⁰⁴.

Biografia Aleksandra Sewera należy do najmniej wiarygodnych w całej *Historia Augusta*. François Paschoud szacuje, że wiarygodne informacje stanowią raptem 4% tekstu. Podobnie fikcyjne są jedynie żywoty Avidiusa Cassiusa, Diadumeniana oraz czterech tyranów. Wiarygodność biografii Helio-gabala jest już nieco większa – Paschoud szacuje ją na 24%¹⁰⁵.

W rezultacie spośród wszystkich wspomnianych wzmianek wiarygodna jest tylko jedna – o tolerancji Aleksandra Sewera wobec judaizmu i chrześcijaństwa (*Alex. Sev.* 22, 4)¹⁰⁶. Żadne znane źródła nie wskazują, aby za Aleksandra Sewera prześladowano chrześcijan. Jego matka podczas pobytu w Antiochii postanowiła poznać Orygenesisa i przysłuchiwała się jego naukom¹⁰⁷, a w otoczeniu władcy znajdowali się chrześcijanie¹⁰⁸. Euzebiusz uznaje augustę za bardzo pobożną¹⁰⁹.

⁹⁸ *Hel.* 3, 4–5.

⁹⁹ *Alex. Sev.* 22, 4.

¹⁰⁰ *Alex. Sev.* 29, 2.

¹⁰¹ *Alex. Sev.* 45, 6–7.

¹⁰² *Alex. Sev.* 51, 7–8.

¹⁰³ *Alex. Sev.* 43, 6–7. Sens tego passusu jest przedmiotem dyskusji. Nie jest jasne, czy *prohibitus est* odnosi się do Hadriana, czy Aleksandra Sewera (tak: SCHMID (1964a), s. 301; PENELLA (1977), ss. 229–230).

¹⁰⁴ *Alex. Sev.* 49, 6.

¹⁰⁵ PASCHOUD (2001), s. 301.

¹⁰⁶ BIRLEY (1991b), s. 43. Pewien sceptycyzm wobec tej wzmianki prezentował Timothy D. Barnes. Patrz: BARNES (1968), s. 42. To prawda, że biografia Aleksandra Sewera jest mało wiarygodna, ale część informacji w niej zawartych (jeśli zgadzają się z innymi źródłami) może dotyczyć realnych faktów.

¹⁰⁷ *EUS. Hist. eccl.* VI 21, 3–4.

¹⁰⁸ *EUS. Hist. eccl.* VI 28, 1.

¹⁰⁹ *EUS. Hist. eccl.* VI 23, 3.

Wzmianki te stały się podstawą do powstania legendy o jej chrześcijaństwie¹¹⁰. Z kolei Sekstus Juliusz Afrykański, chrześcijański historyk, dedykował Aleksandrowi Sewerowi dzieło *Kestoi*. Nic też nie wskazuje, aby Aleksander Sewer nie respektował praw Żydów¹¹¹. Reszta passusów jest niewiarygodna. Nie jest możliwe, aby władca nakazał umieścić na Palatynie i budynkach publicznych słynną złotą zasadę (*Alex. Sev.* 51, 7). Dowodzi tego nie tylko brak poświadczeń epigraficznych¹¹², ale też milczenie autorów pogańskich i chrześcijańskich. Umieszczenie słów zaczerpniętych z Biblii¹¹³ z rozkazu cesarza na publicznych budynkach byłoby tak niezwykle, że zapewne zostałyby zauważone przez chrześcijan. Brak wzmianek o tym wydarzeniu wyklucza historyczność tego passusu. Jest on wyraźnie anachroniczny¹¹⁴. Także passus dotyczący lararium Aleksandra Sewera

¹¹⁰ OROS. *Hist.* VII 18, 7. Z jednej strony cesarzowa okazywała ciekawość względem nowinek religijnych i zaprosiła na swój dwór Orygenesę, a z drugiej strony, kiedy faktycznie rządziła *Imperium Romanum* w pierwszych latach panowania swojego syna (razem ze swoją matką Julią Mezą) promowała w numizmatach przedstawienia odwołujące się do religii starorzymskiej, eliminując z niej wszelkie nawiązania do kultów wschodnich. Skala tego zjawiska i zupełne zniknięcie legend i ikonografii nawiązujących do nietradycyjnych rzymskich kultów świadczą również o religijnym podłożu tego działania. Tak więc Julia Mamea, nawiązując znajomość z Orygenesem, mogła nie tyle chcieć uzyskać wiedzę o chrześcijaństwie, ile usłyszeć słynnego męża (o czym zresztą pisze Euzebiusz, najprawdopodobniej powodowały nią oba te cele).

¹¹¹ Z Intercisa (dziś Dunaújváros na Węgrzech) znana jest żydowska inskrypcja dedykowana Aleksandrowi Sewerowi (CIL 677).

¹¹² Wprawdzie na sarkofagu pochodzącym z Salony widnieje inskrypcja (opublikowana w 1954 roku), która zawiera złotą zasadę zalecającą, aby nie czynić innym, co jest nam niemiłe (*Voluerit habe[at ir]ata numina quitquit [pag]ani sive Iudei vel Crissi[ani colunt] colent [et deo]s manis unus quisque quid sibi fieri non vult facere non debet*), lecz jest to sarkofag, a nie inskrypcja publiczna. Poza tym datowanie tego napisu na czasy panowania Aleksandra Sewera jest zupełnie nie do przyjęcia. Silvio Panciera uważa, że sarkofag powstał w IV wieku (PANCIERA (1960), ss. 701–707). W tekście inskrypcji wyznawcy tradycyjnej religii zostali określani terminem *pagani*, który w tym znaczeniu znany jest od połowy IV wieku. Tak więc jeśli napis nie jest nowożytnym fałszerstwem, to nie można datować go wcześniej niż na IV wiek i z passusem z biografii Aleksandra Sewera nie ma on nic wspólnego.

¹¹³ Więcej na ten temat patrz: rozdz. 8.3, ss. 281–285.

¹¹⁴ Wśród zwolenników autentyczności passusu znajduje się Cameron. Jego rozumowanie jest jednak mało przekonujące. Według niego kluczem do uznania opisu za autentyczny ma być syryjskie pochodzenie cesarza: „why on earth should Alexander not have heard it first from Jews or Christians? Though a pagan he was not a pagan of old Rome or even Athens, he was a Syrian” (CAMERON (1965c), s. 245). Nie zwraca on jednak zupełnie uwagi na milczenie źródeł chrześcijańskich co do praktykowania przez władcę chrześcijańskich

jest niewiarygodny (*Alex. Sev.* 29, 2). Brak jest poświadczeń próby włączenia przez Aleksandra Sewera judaizmu i chrześcijaństwa w obręb religii pogańskiej: o niezwykłym lararium cesarza milczą zarówno autorzy pogańscy (Herodian i Kasjusz Dion), jak i chrześcijańscy. Do synkretyzmu religijnego wspomina się w jego biografii nie nawiązują także monety emitowane przez tego cesarza¹¹⁵. Nic też nie wskazuje, aby Aleksander Sewer (i Hadrian) zastanawiał się nad uznaniem Jezusa za boga (*Alex. Sev.* 43, 6–7). Nic o tym nie mówią ani autorzy pogańscy, ani chrześcijańscy, co moim zdaniem jednoznacznie wskazuje na fikcyjność tej wzmianki¹¹⁶. Passus dotyczący sporu między karczmarzami a chrześcijanami również jest znany tylko z *Historia Augusta* i wzbudza wątpliwość (*Alex. Sev.* 49, 6)¹¹⁷. Wyraźna fikcyjność wymienionych tu wzmianek ma istotne znaczenie dla oceny odwołań w *Historia Augusta* do religii monoteistycznych, pozwala też zobaczyć, jak postrzegano ich rolę w rzymskim społeczeństwie. Na sposobie budowania narracji przez biografistę nie zaważyła realna historia: autor *Historia Augusta* swobodnie konstruował swój dyskurs, tak aby pasował do wyznawanej przez niego ideologii.

Z powyższych względów uważam, że odczytywanie interesujących nas passusów przez pryzmat tolerancji religijnej jest zbyt powierzchowne. Dobrze to pokazuje opowieść o lararium Aleksandra Sewera. Oddawanie czci Jezusowi przez pogańskiego cesarza, który podobną atencją darzył Abrahama, a także Apolloniosa z Tyany i Orfeusza, odczytane wprost może się wydawać próbą pogodzenia tradycyjnej rzymskiej religii z tryumfującym chrześcijaństwem. Tekst ten należy jednak interpretować nie przez pryzmat

obyczajów. To błąd dość charakterystyczny dla tego angielskiego badacza, gdy pisze on o *Historia Augusta*.

¹¹⁵ Patrz: rozdz. 6.4, ss. 205–206.

¹¹⁶ W przypadku kilku pogańskich cesarzy chrześcijanie widzieli w nich albo swoich współwyznawców (tak: Filip Arab), albo zwolenników uznania Chrystusa za boga (tak: Tyberiusz – *EUS. Hist. eccl.* II 22–24; *OROS. Hist.* VII 4, 6; *AUG. Civ.* XIX 23). Oczywiście, to tylko legendy. Nie znamy żadnych źródeł, które by wskazywały, aby chrześcijanie podobne plany przypisali Hadrianowi. To wyklucza historyczność tego passusu. Niektórzy badacze doszukują się tu chrześcijańskiej interpolacji. Taką hipotezę zaproponował w 1908 roku Walther Thiele (*THIELE* (1908), s. 38, patrz też: *JARDE* (1925), s. 115; *STERTZ* (1977), s. 702). Nie zgadzam się z tą opinią. Fikcyjny list Hadriana wpisuje się w antychrześcijańską linię *Historia Augusta* i nie widzę powodu, aby dostrzegać w nim interpolację.

¹¹⁷ Niektórzy badacze nie wykluczają, że *Historia Augusta* jest w tym miejscu interpolowana (patrz: *STERTZ* (1977), s. 705). Nie widzę jednak żadnych powodów, aby przyjąć taką hipotezę.

współczesnych wyobrażeń, lecz mentalności elity intelektualnej IV wieku. Zasadniczo można go czytać na trzech poziomach (poczynając od lektury naiwnej, a kończąc na umieszczeniu go w kontekście kulturowym właściwym dla domniemanego okresu powstania tekstu), z których tylko jeden pozwala na interpretację passusu jako chęci znalezienia sposobu na współistnienie pogan z chrześcijanami. Na tym pierwszym poziomie lektury autor *Historia Augusta* wpisuje się w popularną w IV wieku gloryfikację Apolloniosa z Tyany, który był przyrównywany do wielkich filozofów i mędrców¹¹⁸. Na przykład Libanios zestawił postać thaumaturga z Platonem, Izokratesem, Sofoklesem i Gorgiaszem¹¹⁹, a Ammianus Marcellinus – z Hermesem Trismegistosem i Plotynem¹²⁰. Themistios wymienia go obok Platona i Musoniusa Rufusa jako męża, który odznaczył się w walce z tyranią¹²¹. W powstałej około 500 roku *Teozofii z Tybingi*¹²² Apollonios z Tyany zaliczony jest wraz z Solonem, Chilonem, Tukidydesem, Platonem, Arystotelesem i Plutarchem do grona siedmiu mędrców¹²³. Ponadto określa się go tam obok Hermesa Trismegistosa i Mojżesza jako męża najbliższego bogu¹²⁴. Jak widać, w literaturze IV wieku zestawianie Apolloniosa z Tyany ze słynnymi ludźmi było dosyć banalne. Oczywiście, w tych wyliczankach brak jest postaci Chrystusa. Jedynie wspomniany wyżej chrześcijański traktat przyrównuje Apolloniosa do Mojżesza: anonimowy autor *Teozofii z Tybingi* nie miał nic przeciw temu, aby zestawić Apolloniosa z ważną postacią biblijną. Jest to jednak bardzo specyficzny tekst. *Teozofia z Tybingi* to apologia, a jej autor odpowiadał na

¹¹⁸ Chrześcijanie nie mieli jednolitego stanowiska wobec Apolloniosa z Tyany. Tak na przykład Euzebiusz z Cezarei prawdopodobnie twierdził, że był on zwykłym magiem, a jego czyny zostały wyolbrzymione przez jego biografów. Hieronim wymienił Apolloniosa obok Apulejusza i Porfiriusza jako cudotwórców (patrz: DZIELSKA (1986), s. 98; HORSFALL (1995), s. 172). Podobnie pozytywne zdanie o nim miał Augustyn (patrz: DZIELSKA (1986), s. 179; HORSFALL (1995), s. 172). Im później, tym nastawienie chrześcijan wobec Apolloniosa zmieniało się na lepsze.

¹¹⁹ LIB. *Or.* IV 4.

¹²⁰ AMM. MARC. XXI 14, 5.

¹²¹ THEM. *Or.* VI 72D.

¹²² *Teozofia z Tybingi* zawiera pogańskie wyrocznie i wypowiedzi greckich mędrców o chrześcijańskich dogmatach. Oparta jest ona na autorach chrześcijańskich: Laktancjuszu, Pseudo-Justynie, Euzebiuszu z Cezarei, Didymosie czy Cyrylu Jerozolimskim. Zapewne autor chciał ukazać, że pogańscy autorzy zgadzali się z chrześcijańskim nauczaniem.

¹²³ FGTH, s. 177.

¹²⁴ FGTH, s. 216.

zarzuty stawiane chrześcijaństwu m.in. przez Porfiriusza z Tyru. Wykorzystywał on pogańskie wyrocznie dla pokazania prawdziwości chrześcijaństwa¹²⁵. Powołanie się na Apolloniosa z Tyany, postaci istotnej dla antychrześcijańskiego dyskursu, było ważne dla przekazu chrześcijańskiej apologii. Przy czym należy zauważyć, że chrześcijański autor *Teozofii z Tybingi* nie zestawia thaumatura z Tyany z Jezusem, a z Mojżeszem. Recz to niebagatelna. To poganie bowiem, a nie chrześcijanie przyrównywali Apolloniosa do Jezusa (o czym więcej będę pisał dalej), przy czym takie zestawienie zawsze miało negatywny wydźwięk dla chrześcijaństwa. Nawet bardzo przychylnie nastawieni do postaci Apolloniosa z Tyany chrześcijanie tacy jak Sidonius Apollinaris nie robili takich porównań.

O ile samo zestawienie Apolloniosa z Tyany z postaciami biblijnymi może być odczytane jako przychylnie chrześcijaństwu, to drugi poziom interpretacji tekstu uniemożliwia takie odczytanie. W passusie poświęconym lararium Aleksandra Sewera autor prezentuje wyraźnie pogańską optykę, co dla tryumfującego w końcu IV wieku chrześcijaństwa było z oczywistych względów nie do przyjęcia. Według *Historia Augusta* w lararium umieszczono podobizny dusz pobożnych (*animas sanctiores*). Termin *anima* nigdy nie był odpowiednikiem słów *daemon* czy *deus*¹²⁶. Dla chrześcijan takie przedstawienie Jezusa nie mogło być uznane za przejaw kompromisu i chęci znalezienia sposobu na współistnienie nowej i starej religii¹²⁷. Potraktowanie jedyne Boga na równi z ubóstwionymi cesarzami, Apolloniosem z Tyany, Orfeuszem, a także – jak wynika z *Alex. Sev.* 31, 4 – Aleksandrem Wielkim było dla nich nie do przyjęcia. Autor *Historia Augusta*, przypisując cesarzowi chęć oddawania czci Jezusowi jako jednej z dusz pobożnych, czyli jako istocie ludzkiej czczonej na równi z innymi ludźmi, *de facto* występował przeciw idei chrześcijaństwa. Kult przypisany Aleksandrowi Sewerowi przez biografistę nie mógł więc prowadzić do współistnienia religii pogan i chrześcijan, ale do wchłonięcia tej drugiej przez pierwszą, czego chrześcijanie nie przyjęliby za próbę kompromisu. Pisarz taki jak autor *Historia Augusta*, który znał Biblię i być może cytował Hieronima, musiał zdawać sobie z tego sprawę¹²⁸.

¹²⁵ BEATRICE (1995), ss. 413–416.

¹²⁶ Hasło *anima*, w: TLL II 1, coll. 1900–1906, ss. 69–73.

¹²⁷ STRAUB (1963), s. 113; LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 595.

¹²⁸ Z tego powodu uważam za zbyt powierzchowne i niedostateczne odczytanie tego passusu jako krytyki nietolerancji Teodozjusza I przez zestawienie jego polityki religijnej

Na trzecim poziomie interpretacji tego tekstu jego antychrześcijański charakter staje się najbardziej widoczny. Wprawdzie autor *Historia Augusta* ukazuje Jezusa jako człowieka godnego pamięci i cudotwórcę (obok Abrahama i Orfeusza), ale – jak zwrócił uwagę Anthony R. Birley – zdecydowanie na pierwszym miejscu umieszcza on Apolloniosa z Tyany¹²⁹. Wyraźnie oddziela thaumaturga z Tyany od pozostałych postaci wymienionych w *lararium*: tylko w jego przypadku nie wspomina o źródle, z którego zaczerpnął informację o obecności jego podobizny w *lararium* Aleksandra Sewera, jakby obecność ta nie podlegała dyskusji. Inaczej jest z pozostałymi postaciami. W tym wypadku biografista powołuje się na niewymienionego z imienia historyka z czasów Sewerów (*quantum scriptor suorum temporum dicit*). Przez ten zabieg wskazuje na niepewność tej informacji i zmniejsza jej wiarygodność. Tym samym szereguje on postacie w *lararium* Aleksandra Sewera na (lepszego) Apolloniosa z Tyany i pozostałe (gorsze), których obecność musi zostać dodatkowo potwierdzona, gdyż budzi zdziwienie i nie jest tak oczywista.

Thaumaturg z Tyany nie tylko został wyróżniony w *passusie Alex. Sev.* 29, 2: autor *Historia Augusta* wrócił do niego jeszcze w biografii Aureliana. Opisuje go tam jako mędrca wielkiej powagi i sławy, filozofa, prawdziwego przyjaciela bogów, który sam powszechnie był czczony jako bóstwo, wskrzeszał zmarłych, a wiele z tego, co czynił i mówił, miało cechy nadludzkie¹³⁰. Takie przedstawienie postaci Apolloniosa z Tyany w późnym antyku było dosyć charakterystyczne dla wojowniczo nastawionych wobec chrześcijaństwa środowisk pogańskich. Był on figurą przywoływaną w końcu III i na początku IV wieku w antychrześcijańskiej polemice. Porfiriusz z Tyru i Sossianus Hierokles przyrównywali Apolloniosa do Chrystusa i wskazywali na większą wspaniałość cudów tego pierwszego niż drugiego¹³¹. Wraz z końcem tetrarchii nie znikła popularność thaumaturga z Tyany. Libanios dostrzegł

z tolerancją Aleksandra Sewera (tak: MATTINGLY (1946), s. 213; LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 591). Aleksander Sewer przedstawiony jest w tym fragmencie nie jako władca tolerancyjny wobec innych kultów, ale jako faktyczny likwidator chrześcijaństwa.

¹²⁹ BIRLEY (1991b), s. 46.

¹³⁰ *Aurel.* 24, 3–9.

¹³¹ Tekst Sossianusa Hieroklesa dotyczący Apolloniosa z Tyany nie zachował się. O neoplatońskiej propagandzie skierowanej przeciwko chrześcijaństwu, która była preludium do wielkiego prześladowania z czasów Dioklecjana, patrz: BARNES (1976), ss. 239–252; BARNES (1981), ss. 164–188.

podobieństwo między nim a Julianem¹³². Dla pogan z końca IV wieku Apollonios był ważną postacią. Virius Nicomachus Flavianus z pomocą Tasciusa Victorianusa przetłumaczył z greki na łacinę żywot cudotwórcy z Tyany autorstwa Filostratos¹³³. Na tej podstawie można sądzić, że postrzegali oni thaumaturga z Tyany tak samo jak neoplatonscy przeciwnicy chrześcijaństwa, którzy działali w końcu III i na początku IV wieku. Chrześcijanie oczywiście wiedzieli, w jakim kontekście poganie powoływali się na jego postać. Tak więc autor *Historia Augusta*, stawiając na pierwszym miejscu Apollonios¹³⁴ z Tyany, praktycznie nie mówi niczego innego niż Porfiriusz czy Sossianus Hierokles. Wskazuje on na wyższość pogańskiego „świętego” nad Boga chrześcijan¹³⁴. W Jezusie widzi jedynie złą postać, jednego z licznych cudotwór-

¹³² LIB. *Or.* XVI 56.

¹³³ SIDON. *Ep.* VIII 3, 1. Badacze zajmujący się *Historia Augusta* zestawili tę informację z passusem z biografii Aureliana, w którym autor deklaruje, że poświęcił Apolloniosowi z Tyany dzieło (*Aurel.* 24, 9). Na tej podstawie Chastagnol zidentyfikował autora *Historia Augusta* z Nicomachusem Flavianusem Starszym (CHASTAGNOL (1953), ss. 361–382). Nie przekonuje mnie ta hipoteza. Nie tylko dlatego, że chronologia powstania dzieł Nicomachusa Flavianusa Starszego jest nieznaną, a przez to nie wiadomo, co powstało wcześniej: *Annales* czy łacińska edycja dzieła Filostratos. Gdyby Nicomachus Flavianus był autorem *Historia Augusta*, to takie jego ujawnienie byłoby niezrozumiałe. Nie po to on lub jego spadkobiercy ukrywali jego tożsamość, aby w jednym z passusów zdradzać, kim naprawdę jest. Ponadto Nicomachus Flavianus przetłumaczył *Vita Apollonii*, a nie – jak deklarował autor *Historia Augusta* – napisał nową pracę o Apolloniosie z Tyany. Nie on zresztą jeden. Także Hieronim w jednym ze swoich listów streścił *Vita Apollonii* Filostratos (HIER. *Ep.* LIII). Oczywiście, nikt z tego powodu nie podejrzewa Hieronima o autorstwo *Historia Augusta*. Niektórzy polemizują z poglądem o związku Nicomachusa Flavianusa z łacińskim tłumaczeniem biografii Apollonios¹³⁴ z Tyany. Ivan Prchlik błędnie przypisuje autorstwo przekładu Sidoniusowi (PRCHLIK (2007), ss. 199–210). Niedawno także Cameron wątpił w istnienie łacińskiej wersji dzieła Filostratos. Według niego Nicomachus Flavianus skopiował grecki tekst dla Victorianusa (CAMERON (2011), s. 554). Hipoteza ta jest jednak bezzasadna i niezgodna ze źródłami (patrz: PASCHOUD (2012), s. 368).

¹³⁴ W passusie z biografii Aureliana (*Aurel.* 24, 8) znajduje się najprawdopodobniej kolejna niechętna chrześcijaństwu aluzja. Autor *Historia Augusta* zwraca uwagę na dobre udokumentowanie cudów Apollonios¹³⁴ z Tyany, jako że pisali o nich poważni autorzy – co zapewne jest aluzją do *Vita Apollonii* Flaviusa Filostratos. Informując o tym, przeciwstawia najprawdopodobniej Apollonios¹³⁴ z Tyany Chrystusowi, którego cudów świadkami byli według Ewangelii w większości niepiśmienni rybacy. Tym samym argumentem posługiwali się autorzy pogańscy wrodoży chrześcijaństwu: Porfiriusz i Sossianus Hierokles (BARNES (1981), ss. 165–166). Tak więc można dostrzec kolejne powiązanie między postrzeganiem Apollonios¹³⁴ z Tyany przez autora *Historia Augusta* i przez neoplatonskich wrogów chrześcijaństwa.

ców, do tego nie najważniejszego. Takie podejście nie mogło stanowić programu zapewniającego współistnienie pogaństwa z chrześcijaństwem. Warto też zauważyć, że kult larów został zakazany przez Teodozjusza I i wspomnienie postaci Jezusa w kontekście zabronione przez chrześcijańskiego cesarza obrzędu nie tylko ukazywałoby nietolerancję władcy i ośmieszało jego politykę, lecz przede wszystkim stanowiło krytykę chrześcijańskich rządów¹³⁵. Taka interpretacja tego passusu nie pozwala bliżej datować czasu powstania *Historia Augusta*. Wprawdzie w V wieku Apollonios z Tyany był coraz lepiej postrzegany przez chrześcijan, a jego postać wraz z ustaniem polemicznych tekstów pogan zniknęła z polemik, lecz biografista mógł nawiązać do dawnego antychrześcijańskiego dyskursu¹³⁶.

Także postrzeganie dwóch kolejnych wzmianek w biografii Aleksandra Sewera (*Alex. Sev.* 45, 6–7; 51, 7) przez pryzmat tolerancji religijnej jest zbyt uproszczeniem. Wykorzystanie przez cesarza przy wyborze namiestników (*rectores provinciis*), dowódców wojskowych (*praepositos*), urzędników finansowych (*procuratores, id est rationales*) chrześcijańskich i żydowskich procedur elekcji kapłanów nie świadczy jeszcze o tolerancji religijnej. Przeciwnie, jak uczy historia, naśladowanie rozwiązań wymyślonych przez przeciwników nie musi oznaczać tolerancji wobec wroga. Dobrze to widać na przykładzie Juliana. Cesarz, chcąc wykorzenić chrześcijaństwo, próbował zreformować tradycyjną religię przez wprowadzenie do niej praktyk z wiary, którą zamierzał zmarginalizować. Kapłani i wyznawcy mieli regularnie prosić o wybaczenie złych uczynków¹³⁷, a ci pierwsi – uczestniczyć w działalności filantropijnej¹³⁸. Ponadto władca zaangażował się w tworzenie hierarchii kapłanów z arcykapłanami w każdej z prowincji¹³⁹. O ile we współczesnej nauce trwa spór o inspirację Juliana¹⁴⁰, o tyle dla ówczesnych chrześcijan było

¹³⁵ C. Th. XVI 10, 12.

¹³⁶ Moda na przyrównywanie Apolloniosa z Tyany do Jezusa powróciła w antychrześcijańskich polemikach w XVII–XVIII wieku (Blount, de Sade, Wolter).

¹³⁷ IUL. *Ep.* LXXXVIII 451BC; 84, 430A.

¹³⁸ IUL. *Ep.* LXXXIV 429D, 430C; 89b, 290D.

¹³⁹ IUL. *Ep.* LXXXIX 453B.

¹⁴⁰ Część badaczy doszukuje się w postępowaniu Juliana inspiracji chrześcijańskimi obyczajami (tak np.: R. Browning, P. Chuvin, czy A. Nock, G. W. Bowersock), inni widzą w nim wpływ przede wszystkim neoplatonizmu i w mniejszym stopniu chrześcijaństwa (np. J. Bidez, J. Geffcken, W. Ensslin, P. Athanassiadi) lub polityki Maksymina Dai (np. R. M. Grant albo R. Smith). Nie sądzę, aby w przypadku Juliana można było negocjować

oczywiste, że władca naśladował ich praktyki i obyczaje¹⁴¹. W tym miejscu można zadać pytanie, czy opowieść zawarta w *Alex. Sev.* 45, 6–7 nie jest po prostu nawiązaniem do władców panujących w IV wieku, którzy próbowali zreformować religię pogańską: Juliana i Maksymina Dai. Dla czytelnika znającego chrześcijański dyskurs o Julianie takie porównanie musiało się nasunąć samo. Niektórzy badacze w biografii Aleksandra Sewera widzieli nawet apologię Juliana, ale tę hipotezę raczej należy odrzucić¹⁴². Niezależnie od tego rodzaju koncepcji omawiana tu wzmianka świadczy nie o tolerancji względem chrześcijaństwa, a jedynie o naśladowaniu przez głowę państwa zasad panujących we wspólnotach religijnych.

Najbardziej enigmatyczny jest passus o upodobaniu Aleksandra Sewera do tzw. złotej reguły, którą cesarz poznał od Żydów lub chrześcijan (*Alex. Sev.* 51, 7). Powołanie na tę zasadę występuje we fragmencie o stosunku cesarza do żołnierzy, a wydźwięk tego passusu jest mocno antywojskowy. Otóż mowa jest o karach wymierzanych przez Aleksandra Sewera żołnierzom, którzy wkroczyli na czyjeś posiadłości. Cesarz skazywał winowajców na chłostę kijami lub różgami albo obrzucał ich obelgami, mówiąc: *Visne hoc in agro tuo fieri, quod tu alteri facis*¹⁴³. W dalszej części narracji autor *Historia Augusta* wspomina złotą zasadę, na której władca oparł wyżej wspomnianą sentencję. Podobny schemat narracyjny pojawia się na początku tego rozdziału, gdzie biografista najpierw opowiada o darach złożonych przez Aleksandra Sewera w świątyni podczas wojny z Persją, po czym rozwodzi się o stosunku cesarza do pereł i drogich kamieni¹⁴⁴. W interesującym nas tu passusie autor *Historia Augusta* nawiązał do szlachetnej zasady zawartej w Starym Testamencie (Kpł 19, 18; Tb 4, 15), Nowym Testamencie (Mt 7, 12; Łk 6, 31; 10, 27, Ga 5, 14) oraz Talmudzie

wpływ chrześcijaństwa na jego pomysły. Z mojej perspektywy badawczej jest obojętne, co rzeczywiście powodowało cesarzem, to, co ważne, to postrzeganie jego działań przez współczesnych mu ludzi. Patr.: OLSZANIEC (1999), ss. 106–134.

¹⁴¹ GREG. NAZ. *Or.* IV 111; SOZ. *Hist. eccl.* V 16, 2–4.

¹⁴² Pomysł, że biografia Aleksandra Sewera stanowi ukryty panegiryk Juliana, jest autorstwa Normana H. Baynesa (BAYNES (1926); BAYNES (1928), ss. 166–171). Według brytyjskiego badacza *Historia Augusta* powstała za rządów Juliana. Jego hipoteza została poddana gruntownej krytyce (E. Hohl, W. Esslin, W. Seston, R. Syme). Część podniesionych przez krytyków argumentów była zasadna (np. Julian w *Caesares* nie opisuje pozytywnie Aleksandra Sewera), a *Historia Augusta* powstała później niż sądził Baynes.

¹⁴³ *Alex. Sev.* 51, 6.

¹⁴⁴ *Alex. Sev.* 51, 1.

(*Bavli Shabbat* 31a/I, 12)¹⁴⁵. Cytowana przez biografistę reguła: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*, nie pochodzi wprost z Nowego Testamentu: tam sformułowana jest pozytywnie, a nie negatywnie, jak to ma miejsce w *Historia Augusta*¹⁴⁶. Kilku autorów chrześcijańskich piszących po łacinie sparafrazowało tę sentencję¹⁴⁷. Wprawdzie żadnego z nich autor *Historia Augusta* nie cytuje dosłownie, lecz prawie słowo w słowo (różnica dotyczy praktycznie jednego wyrazu) powtarza sformułowanie znane z listu Hieronima do Algasii (*quod tibi fieri nolueris, alteri ne faceris*)¹⁴⁸ i *De doctrina christiana* Augustyna (*quod tibi fieri non vis, alii ne faceris*)¹⁴⁹. Przy czym wersja przytoczona przez autora *Historia Augusta* jest dość daleka od wersji współczesnego Sewerom Tertuliana¹⁵⁰. Oczywiście, ukazane tu zbieżności cytatów to zbyt mało, aby na podstawie tego passusu datować *Historia Augusta* na okres po powstaniu wyżej wspomnianych dzieł Hieronima i Augustyna.

Aby zrozumieć sens tego passusu, trzeba pamiętać o jego kontekście: całej opowieści zawartej w 51 rozdziale biografii Aleksandra Sewera. Cesarz wygłaszał chrześcijańską sentencję przy karaniu nieposłusznych żołnierzy. Jej zastosowanie nie było związane z przesłaniem religijnym. Tak jak powoływał się na mądrość chrześcijańską i żydowską, wymierzając sprawiedliwość winowajcom, tak też składał świątyniom dary, sprzedawał ofiarowane sobie drogie kamienie, sprezentowane żonie drogie perły przeznaczył na kolczyki dla posągu Wenus, bronił przed żołnierzami swojego opiekuna Ulpiana, a podczas kampanii spożywał posiłki takie same jak legionieści¹⁵¹. Autor *Historia Augusta* w całej tej opowieści nie nobilituje chrześcijaństwa ani nie głosi potrzeby tolerancji wobec tej religii. Po prostu cesarzowi spodobała się

¹⁴⁵ Na temat złotej zasady powstało wiele prac. Ciągle najlepsza jest stara już praca: DIHLE (1962).

¹⁴⁶ STRAUB (1986), s. 316.

¹⁴⁷ TERT. *Adv. Marc.* IV 16, 13; IREN. *Adv. haer.* III 12, 14; CYPR. *Testim.* III 119.

¹⁴⁸ HIER. *Ep.* 121, 8, 12.

¹⁴⁹ AUG. *Doctr. Christ.* III 14.

¹⁵⁰ STRAUB (1963), ss. 106–124. Warto zwrócić uwagę, że Tertulian oprócz wersji pozytywnej złotej zasady formułuje też wersję negatywną, podobną do tej z biografii Aleksandra Sewera, choć na wyrażenie jej sensu używa innych słów niż autor *Historia Augusta*: *Et sicut vobis fieri vultis ab hominibus, ita et vos facite illis. In isto praecepto utique alia pars eius subauditur: Et sicut vobis non vultis fieri ab hominibus, ita et vos ne faciatis illis* (TERT. *Adv. Marc.* IV 16, 13).

¹⁵¹ *Alex. Sev.* 51, 1.

jedna chrześcijańska (lub żydowska) zasada i z tej racji stosował ją w życiu. Nie oznacza to jednak, że akceptował obie religie monoteistyczne, ani nawet że okazywał wobec nich tolerancję. Autor *Historia Augusta* nie sugeruje, aby zamiłowanie do złotej zasady wpłynęło na postrzeganie chrześcijaństwa przez cesarza, ukazuje jedynie jego pozytywny stosunek do jednej z chrześcijańskich reguł. Dopiero lektura tego passusu przez pryzmat fragmentów o tolerancji wobec chrześcijan i o lararium Aleksandra Sewera powoduje, że postrzega się go jako świadectwo tolerancji cesarza wobec religii chrześcijańskiej. Tymczasem sama opowieść nie zawiera takiej sugestii.

Na pozór trudno sobie wyobrazić bardziej przychylny wobec chrześcijaństwa tekst, jaki mógł zostać napisany przez poganina. Przecież podobną myśl można było odnaleźć wśród autorów pogańskich (począwszy od Homera)¹⁵² i autor *Historia Augusta*, chcąc wymyślić opowieść, która ukazywałaby wspinałomyślność idealizowanego cesarza, nie musiał się odwoływać do chrześcijaństwa: mógł znaleźć wzór dla władcy w naukach pogańskich mędrców. I choć tego nie zrobił, istnieją możliwe interpretacje tego passusu, które nie odwołują się do idei promowania przez Aleksandra Sewera tolerancji wobec chrześcijan.

Jedno z odczytań wskazywałoby wręcz na krytykę chrześcijaństwa. Otóż w latach osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych IV wieku można zauważyć pewne rozdzielenie w polityce chrześcijan. Z jednej strony coraz mocniej przypominali oni o krzywdach, które ich spotkały ze strony pogan. W IV wieku pojawił się kult męczenników, a ich domniemane szczątki cieszyły się coraz większym szacunkiem i od lat sześćdziesiątych były wyszukiwane i przenoszone do ośrodków kultu¹⁵³. Damazy, biskup Rzymu, ułożył

¹⁵² HOM. *Od.* V 184–191; HES. *Op.* 342–351; H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1984; THEOGN. frg. 337–340, 869–872; PITTAKOS frg. 13; SOLON frg. 13; DIOG. LAERT. I 36 (Tales); SOPH. *Ant.* 641–644; HDT. III 142; ISOC. *Nic.* III 49, 61–62; PLAT. *Leg.* XI 913a; DIOG. LAERT. V 21 (Arystoteles); SEN. *Ira* III 12, 2, 3; SEN. *Ep.* I 47, 11.

¹⁵³ W latach pięćdziesiątych IV wieku cesarz Gallus przeniósł relikwie Babylasa do martyrium w Dafne (SOZ. *Hist. eccl.* V 4, 19). Z kolei około 356–357 roku do Konstantynopola trafiły relikwie Tymoteusza, Andrzeja Apostoła i Łukasza Ewangelisty, a do Aleksandrii – Jana Chrzyciela (RUFIN. *Hist. eccl.* XI 28). Pierwsze translacje szczątków męczenników na Zachodzie cesarstwa miały miejsce w latach osiemdziesiątych IV wieku, kiedy do Rzymu trafiły szczątki apostołów (*Mart. Hieron.* II 2). W tym samym czasie do podobnych translacji doszło w Akwilei (GAUDENT. *Serm.* 17, 4–37) i pobliskiej Konkordii (CHROMAT. *Serm.* 26, 2–4) i przede wszystkim w Mediolanie, gdzie w 386 roku biskup Ambroży odkrył relikwie Gerwazego i Protazego (AMBR. *Ep.* 77; AMBR. *Hymn.* 11; AUG. *Conf.*

i nakazał wykonać inskrypcje ku czci rzymskich męczenników (znamy 59 inskrypcji jego autorstwa, wykonanych przez Furiusa Dionisiusa Filokalu-
sa)¹⁵⁴. Z drugiej strony chrześcijanie zaczęli stosować przemoc wobec swoich przeciwników religijnych i zakazywali nieortodoksyjnego kultu. Zakazy prawne dotyczyły nie tylko heterodoksyjnych grup w ramach chrześcijaństwa¹⁵⁵. W latach 381–382 Teodozjusz I zabronił odwiedzać świątynie i składać ofiary¹⁵⁶. Doprowadziło to do zamknięcia wielu przybytków bogów we wschodniej części imperium przez ówczesnego prefekta pretorianów Cynegiusa¹⁵⁷. Po chwilowej zmianie polityki (szczególnie w czasie konfliktu z biskupem Mediolanu Ambrozym) Teodozjusz I wrócił do stosowania represji względem pogan. W słynnym edyktie z 24 lutego 391 roku nie tylko (ponownie) zakazano składania ofiar, ale także odwiedzania i oglądania świątyń (restrykcje dotyczyły też posągów kultowych). Kary za złamanie zakazu były bardzo poważne. Dostojnicy, którzy nie przestrzegaliby nowego prawa, musieli ponieść karę w wysokości 15 funtów złota¹⁵⁸. Ustawa ta została ponowiona 16 czerwca 391 roku (tym razem skierowana była do urzędników w Egipcie)¹⁵⁹. Trochę wcześniej, 9 czerwca 391 roku, zakazano zmieniać religię z chrześcijańskiej na pogańską. W następnym roku Teodozjusz I zaostrzył jeszcze przepisy. W edyktie z 8 listopada 392 roku powtórzono poprzednie zakazy dotyczące kultu (dodając do zabronionych obrzędów libacje, palenie kadzidła i modlitwy związane z kultem Larów i Penatów) oraz podwyższono kary za ich nieprzestrzeganie. Ci, co złamali nowe prawo, mie-

IX 7; AUG. *Cur. mort.* 17, 21; AUG. *Civ.* XXII 8; AUG. *Serm.* 286, 318; PAUL. NOL. *Ep.* 32, 17). Kilka lat później biskup Mediolanu odnalazł szczątki Agrykoli i Witalisa (w 393 lub 394 roku, patrz: PAUL. MEDIOL. *V. Ambr.* 29, 1) oraz Nazariusza (w 395 roku, patrz: PAUL. MEDIOL. *V. Ambr.* 32, 2). Kult męczenników w drugiej połowie IV wieku był znany poganom, którzy odnosili się do niego z niechęcią (AMM. MARC. XXII 11, 10). Literatura dotycząca początku kultu relikwii jest olbrzymia. Ja kierowałem się pracami: WIŚNIEWSKI (2011b), ss. 11–47; WIŚNIEWSKI (2011a), s. 158.

¹⁵⁴ O *Epigrammata Damasiana* patrz: SCHÄFER (1932); WESCH-KLEIN (1999), ss. 1–30.

¹⁵⁵ C. Th. XVI 1, 2–3; 4, 2–3; 5, 6–13; 5, 14–21; 7, 4. O antyheterodoksyjnym ustawodawstwie Teodozjusza I patrz: STACHURA (2000), ss. 83–100.

¹⁵⁶ C. Th. XVI 10, 4 (z 13 grudnia 381 roku); XVI 10, 7 (z 21 grudnia 381 roku); XVI 10, 8 (z 30 listopada 382 roku). Patrz: ZOS. *Hist.* IV 33, 4.

¹⁵⁷ ZOS. *Hist.* IV 37, 3.

¹⁵⁸ C. Th. XVI 10, 10.

¹⁵⁹ C. Th. XVI 10, 11.

li zostać potraktowani tak, jakby dopuścili się obrazy cesarskiego majestatu, za co groziła konfiskata majątku, wygnanie lub kara śmierci¹⁶⁰. Po proklamowaniu Honoriusza augustem w 393 roku Teodozjusz I zlikwidował kult sprawowany na koszt państwa¹⁶¹. Efektem tych praw było przyzwolenie na niszczenie przybytków pogańskich. Najśłynniejszym przykładem tego typu działań było zburzenie Serapeum w Aleksandrii¹⁶². Do walk w obronie świątyń doszło w Petrze, Aeropolis w Arabii, Rafii w Palestynie czy w Heliopolis i Apamei w Syrii¹⁶³. Świątynie niszczone także na Zachodzie – w Galii¹⁶⁴. Z tej perspektywy chrześcijańska sentencja: „Nie czyn drugiemu, co tobie niemiłe”, brzmiała dla pogan (lub kryptopogan) wyjątkowo nieszczerze. Chrześcijańskie państwo nie respektowało jej sensu, czy to pielęgnując pamięć o krzywdach ze strony pogańskiej władzy, czy to stosując przemoc wobec pogan i likwidując tradycyjny kult. Tak więc z jednej strony analizowany passus można odczytywać jako wołanie o tolerancję, z drugiej zaś jako krytykę chrześcijańskiego państwa, które prześladując inne grupy religijne, nie respektowało zasad własnej religii i pism. Znow taka interpretacja nie pozwala jednoznacznie datować czasu postania *Historia Augusta*. Biografista mógł w ten sposób patrzeć na politykę wewnętrzną państwa rzymskiego zarówno w czasie, gdy chrześcijanie niszczyli pogańskie świątynie, jak i później.

Wreszcie złota reguła mogła się autorowi *Historia Augusta* po prostu kojarzyć z chrześcijaństwem i tradycją biblijną. Być może był tak mocno zakorzeniony w kulturze chrześcijańskiej, że owa sentencja nie budziła w nim skojarzeń z tekstami, których twórcami byli poganie. Przy takiej interpretacji passus z biografii Aleksandra Sewera nie byłby wezwaniem do tolerancji ani nie miał funkcji polemicznych. Jego sens byłby dosyć banalny: biografista przypisałby cesarzowi, będącemu dla niego ideałem władcy, stosowanie się do etycznej zasady, którą znałby tylko w biblijnej wersji. Opowieść ta byłaby więc pozbawiona ukrytych treści i pokazywała jedynie wielkość władcy. Im późniejsza data powstania *Historia Augusta*, tym ten sposób odczytania tekstu staje się bardziej prawdopodobny.

¹⁶⁰ C. Th. XVI 10, 12.

¹⁶¹ ZOS. *Hist.* IV 59, 1–3.

¹⁶² SOC. *Hist. eccl.* V 16; SOZ. *Hist. eccl.* VII 15; THEOD. *Hist. eccl.* V 23. O niszczeniu pogańskich świątyń w Egipcie patrz: FRANKFURTER (2007), ss. 183–185.

¹⁶³ SOZ. *Hist. eccl.* VII 15.

¹⁶⁴ SULP. SEV. *V. Mart.* 13, 1–15, 4. Patrz: WILLIAMS, FRIELL (1994), s. 93.

Jako wezwania do tolerancji nie należy traktować także domniemanego synkretyzmu religijnego Heliogabala (*Hel.* 3, 4–5). Wzmiankę tę można analizować na dwa sposoby. Przy pierwszym z nich należy zwrócić uwagę, że autor *Historia Augusta* przypisuje Heliogabalowi pomysł włączenia judaizmu i chrześcijaństwa do ogólnopaństwowego, synkretycznego kultu, co *de facto* oznaczałoby likwidację obu religii monoteistycznych. Do tego samego wątku biografista powraca, opowiadając o fikcyjnych prześladowaniach religijnych w państwie rzymskim, które miały mieć miejsce za tego władcy. W tym passusie nie padają nazwy „chrześcijaństwo” i „judaizm”, tekst przypisuje cesarzowi zamiar likwidacji wszelkich religii: tradycyjni bogowie mieli być utożsamieni ze sługami i niewolnikami Elagabala¹⁶⁵. Autor *Historia Augusta* wspomniał tu *expressis verbis* nie o (niemającym w rzeczywistości miejsca) prześladowaniu religii chrześcijańskiej, lecz pogańskiej. Należy przy tym pamiętać, że to przecież wyznawcy chrześcijaństwa dokonywali w końcu IV i w V wieku świętokradztwa i niszczyli przybytki bogów. Biografista chciał tu więc być może zasugerować czytelnikom, że jako chrześcijanie zachowują się tak, jakby ich prekursorem był najbardziej pogardzany z rzymskich cesarzy. Władca został w tym passusie przedstawiony jako fanatyczny zwolennik monoteistycznej religii (solarnej), który w jej imię chce zniszczyć wszystkie inne kultury¹⁶⁶. Tym samym po raz kolejny jawi się jako prekursor cesarzy z końca IV wieku, którzy albo zrzekli się funkcji *pontifex maximus* (Gracjan), albo jej nie przyjęli (Teodozjusz I i jego następcy) oraz gnębili tradycyjne kultury państwa rzymskiego w imię swego jedyne Boga¹⁶⁷. Przy drugim sposobie interpretacji przekaz passusu *Hel.* 3, 4–5 także nie jest przychylny wobec religii monoteistycznych. Otóż według autora *Historia Augusta* za włączeniem tych religii do oficjalnego kultu w cesarstwie opowiedział się jeden z najgorszych cesarzy rzymskich, znany ze swych dziwactw i fanaberii, co te wyznania deprecjonowało. W tym kontekście umieszczenie judaizmu i chrześcijaństwa w jednym rzędzie z tradycyjną religią pogańską można odczytać jako kaprys niegodny dobrych władców. W świetle obu powyższych interpretacji autorowi *Historia Augusta* udało się wspomnieć o próbie likwidacji religii chrześcijańskiej i zarazem skrytykować zarówno samo chrześcijaństwo, jak i nietolerancję chrześcijańskich władców.

¹⁶⁵ *Hel.* 6, 6 – 7, 5.

¹⁶⁶ ICKS (2008), s. 487.

¹⁶⁷ TURCAN (1993a), ss. 172–173.

Także w najbardziej jednoznacznej wzmiance dotyczącej tolerancji wobec judaizmu i chrześcijaństwa zawartej w biografii Aleksandra Sewera (*Alex. Sev.* 22, 4) przekaz jest krytyczny wobec tej ostatniej religii. Wspominając o tolerancyjnej polityce cesarza wobec wspomnianych religii monoteistycznych, autor *Historia Augusta* nie zapomniał opowiedzieć o szacunku władcy względem kapłanów tradycyjnych kultów pogańskich (pontyfików, augurów i kwindecemwirów)¹⁶⁸. Przypisane Aleksandrowi Sewerowi postępowanie kontrastowało z postępowaniem chrześcijańskich władców, którzy zakazywali składać ofiary tradycyjnym bogom oraz likwidowali przywileje pogańskich kapłanów. Przedstawiając tolerancję pogańskiego cesarza względem chrześcijan i Żydów, biografista w negatywnym świetle ukazał chrześcijańskich imperatorów¹⁶⁹. Wzmianka o poszanowaniu dla tradycyjnych kultów i ich kapłanów czytelnikowi z końca IV i początku V wieku musiała się kojarzyć z polemiką wokół posągu Wiktorii z rzymskiego senatu¹⁷⁰.

¹⁶⁸ *Alex. Sev.* 22, 5.

¹⁶⁹ Krótki opis antypogańskiego ustawodawstwa patrz: PIECHOCKA-KŁOS (2010), ss. 79–86. W negatywnym świetle mogli zostać tu również ukazani zwykli chrześcijanie, nietolerancyjni nie tylko wobec pogan, lecz także Żydów. Tak 9 sierpnia 393 roku Teodozjusz I wydał prawo zakazujące niszczenia synagog przez chrześcijan (C. Th. XVI 8, 9). Najwidoczniej był to zauważalny problem w *Imperium Romanum* (patrz: LINDER (1987), ss. 189–190; STEBNICKA (2011), s. 145). Prawo wydane przez Teodozjusza I nie położyło kresu przemocy chrześcijan. Świadczą o tym zarówno kolejne ustawy cesarskie (C. Th. XVI 8, 20), jak i opisy niszczenia synagog zachowane u antycznych autorów.

¹⁷⁰ W *Historia Augusta* jest jeden *passus* dotyczący posągu Wiktorii z rzymskiego senatu. Pojawia się on w biografii Aleksandra Sewera, czyli w tym żywocie, w którym autor *Historia Augusta* najczęściej odnosi się do chrześcijaństwa. Biografista opowiada o znakach zapowiadających rządy Aleksandra Sewera: w przeddzień narodzin przyszłego cesarza jego matce przysniło się, że urodziła purpurowego węża; tej samej nocy ojciec Aleksandra Sewera miał śnić, że unosi się do nieba na skrzydłach rzymskiej Wiktorii, której ołtarz znajdował się w Kurii (*Alex. Sev.* 14, 1). Sen ten nawiązuje do przedstawień w sztuce rzymskiej pogańskiej *consecratio* (o ukazaniu apoteozy cesarzy w sztuce patrz: ZANKER (2005), ss. 43–50), ale jego znaczenie może być szersze. Poprzedza on wszystkie wzmianki poświęcone chrześcijaństwu w tej biografii i zarazem przypomina jeden z najgłośniejszych sporów między poganami a chrześcijanami, rozgrywający się pod koniec IV wieku – powinno to zwrócić uwagę czytelnika na teksty dotyczące chrześcijaństwa zawarte w biografii Aleksandra Sewera. W innym *passusie* autor *Historia Augusta* opowiada o ozdobieniu posągami przez Aleksandra Sewera świątyni Izydy i Serapisa (*Sev. Alex.* 26, 4). Niektórzy badacze doszukują się tu aluzji do zniszczenia Serapeum w Aleksandrii przez chrześcijan (BERTRAND-DAGENBACH (1990), s. 188): biografista zestawiałby dobrego cesarza, który dbał o świątynię (Aleksandra Sewera), ze złym, który pozwolił na

Passus dotyczący chęci wybudowania Jezusowi świątyni i oficjalnego włączenia go do rzymskiego panteonu jest przedziwny (*Alex. Sev.* 43, 6–7). Autor *Historia Augusta* przypisał ten zamiar nie tylko Aleksandrowi Sewerowi, lecz także Hadrianowi, który oprócz tego miał też ponoć plan usunięcia ze świątyń podobizn bogów. Ten ostatni wycofał się jednak z tych pomysłów, gdyż wyrocznia przewidziała, że jeśli wprowadzi je w życie, wszyscy staną się chrześcijanami, a świątynie opustoszeją. Oczywiście, opowieść ta jest niewiarygodna. W żadnym też wypadku nie nawołuje do tolerancji wobec chrześcijaństwa. Przeciwnie, ukazuje je jako niebezpieczeństwo dla rzymskiego porządku, które zniszczy tradycyjną religię. W końcu obaj dobrzy cesarze, którzy mieli zastanawiać się nad wybudowaniem świątyni Chrystusowi i uznaniem go za oficjalnego rzymskiego boga (Hadrian i Aleksander Sewer), odstąpili od tego planu. Co powstrzymało tego drugiego biografistę nie wspomina. Jedynie w przypadku Hadriana objaśnia jego motywację. Cesarz miał zrezygnować ze swego zamiaru pod wpływem wyroczni, która odmalowała ponury obraz upadku starej religii. Tym samym autor *Historia Augusta* przestrzega przed szukaniem kompromisu z chrześcijaństwem. Pokazuje, że jakiegokolwiek ustępstwo wobec tej religii zakończy się zagładą rzymskich kultów. Jeśli weźmie się pod uwagę, że radykalne upowszechnienie chrześcijaństwa w *Imperium Romanum* nastąpiło w końcu IV wieku, to słowa anonimowej wyroczni wydają się typową wyrocznią *post factum*¹⁷¹. Passus zawarty w *Historia Augusta* nie tłumaczy, z jakiego powodu chrześcijaństwo miało wyprzeć tradycyjne religie. Tekst nie sugeruje, aby było bardziej atrakcyjne dla mieszkańców *Imperium Romanum* niż tradycyjna rzymska religia. Dla czytelnika z końca IV lub początku V wieku nie trzeba było dopowiadać, w jaki sposób chrześcijaństwo doprowadziło do opustoszenia pogańskich świątyń. Wizja pustych przybytków jest dla autora *Historia Augusta* czymś groźnym, czego należy uniknąć. Uważam więc, że cały ten passus jest *de facto* krytyką chrześcijańskich władców, którzy popełnili błąd, jakiego ustrzegli się inni, dobrzy imperatorzy

zniszczenie przybytku (Teodozjusz I). Jestem sceptyczny wobec tego pomysłu. Autor *Historia Augusta* opowiada w tym paragrafie o inwestycjach budowlanych Aleksandra Sewera w Rzymie (niektóre z nich należy uznać za domniemane, np. nie ma żadnych innych świadectw potwierdzających istnienie wymienionej poniżej bazyliki; patrz: CHASTAGNOL (1994), s. 590): wspomina o ufundowaniu posągów wybitnych mężów na Forum Trajana, wybudowaniu bazyliki pomiędzy Saepta a Polem Marsowym (nazywano ją aleksandryjską) czy urządzeniu pokoiów Julii Mamei na Palatynie. Myślę, że gdyby autor *Historia Augusta* chciał tu uczynić aluzję do zniszczenia Serapeum, to zrobiłby to w czytelniejszy sposób.

¹⁷¹ SETTIS (1972), s. 240.

(najpierw Hadrian, a potem Aleksander Sewer). Należy przy tym zwrócić uwagę na jeden szczegół. Autor *Historia Augusta* nakazuje Hadrianowi bać się nie tyle o potencjalne wyludnienie świątyń, ile o koniec pogańskiego kultu. Jak zwrócono uwagę, istnieje różnica w postrzeganiu efektów antychrześcijańskiej polityki w końcu IV wieku między poganami a chrześcijanami. Zosimos jako poganin koncentruje się na likwidacji kultu (ofiar), a praktycznie nie wspomina o niszczeniu świątyń. Tymczasem autorzy chrześcijańscy przede wszystkim informują o burzeniu przybytków dawnych bogów¹⁷². Jak widać, za syndrom klęski pogaństwa (tej wyobrażonej przez wyrocznię kierującą w *Historia Augusta* Hadrianem i tej realnej w końcu IV wieku) autor *Historia Augusta* uznaje to samo co Zosimos, a nie autorzy chrześcijańscy.

Bardziej neutralny jest passus o sporze chrześcijan z karczmarzami (*popinariis*; *Alex. Sev.* 49, 6). Także w tym wypadku nie należy interpretować przekazu biografisty jako nawoływania do tolerancji wobec wyznawców Chrystusa. Autor *Historia Augusta* daje tu upust swojej pogardy dla karczmarzy. W tej fikcyjnej opowieści Aleksander Sewer ma tak negatywny do nich stosunek, że woli oddać na własność miejsce publiczne wyznawcom jakiegokolwiek boga niż ubiegającym się o nie karczmarzom. Sens opowieści jest prosty – nawet chrześcijanie są lepsi niż właściciele karczm. Passus nie ma na celu ukazania pozytywnego stosunku autora *Historia Augusta* do chrześcijan, a negatywny do szynkarzy¹⁷³ i ogólnie – handlarzy¹⁷⁴.

8.4. KONKLUZJE

Jak widać z powyższych ustaleń, chrześcijanie i chrześcijaństwo nie są zbyt często wspominani na kartach *Historia Augusta*. Nie jest to dziwne – dzieło jest zbiorem cesarskich biografii, a nie polemiką religijną. Nie można o tym zapominać, interpretując przekaz biografisty. Dostyc łatwo jest nadinterpretować *Historia Augusta* i doszukiwać się w niej tego, czego faktycznie nie

¹⁷² Patrz: STACHURA (2008), ss. 133–134.

¹⁷³ Nie jest to jedyna niechętna szynkarzom wypowiedź biografisty. W żywocie Helio-gabala (*Hel.* 30, 1) twierdzi, że Heliogabal kazał malować się jako cukiernik, stręczyciel, handlarz perfumami, sklepikarz czy szynkarz. Świadczy to o tym, jak bardzo negatywną opinię autor *Historia Augusta* miał o tych zawodach, skoro upodobanie do przedstawiania się w ten sposób przypisał najgorszemu z cesarzy.

¹⁷⁴ CAMERON (1965c), s. 246.

ma. Oczywiście, można odnaleźć uszczypliwe czy krytyczne uwagi wobec chrześcijaństwa, ale nie jest to główny przekaz tego dzieła. Passusy, w których wprost krytykuje się tę religię, można policzyć na palcach jednej ręki. Obok niezbyt przychylnego wobec niej stosunku można najprawdopodobniej odnaleźć w *Historia Augusta* ślady zakorzenienia w chrześcijańskiej kulturze (być może w passusie o złotej regule, *Alex. Sev.* 51, 7).

Nie widzę w *Historia Augusta* nawoływania do tolerancji dla chrześcijan i propagandy współistnienia tradycyjnej religii i chrześcijaństwa. Z pięciu passusów (biografie Heliogabala i Aleksandra Sewera) dotyczących chrześcijan i Żydów, które postrzegano w ten sposób, jeden faktycznie wzywa do likwidacji tej religii (*Hel.* 3, 4–5), drugi można interpretować przez pryzmat antychrześcijańskiej polemiki (*Alex. Sev.* 29, 2), a trzeci (*Alex. Sev.* 22, 4) i czwarty (*Alex. Sev.* 45, 6–7) są neutralne. Wreszcie piąta wzmianka jest albo pretekstem do krytyki chrześcijańskich władców, albo pokazuje zakorzenienie autora *Historia Augusta* w chrześcijańskiej kulturze (*Alex. Sev.* 51, 7). Co więcej, neutralne na pierwszy rzut oka passusy mogą być odczytane jako antychrześcijański pamflet lub, w przeciwnym razie, nie mają głębszego znaczenia. W dwóch wzmiankach nawiązujących jedynie do chrześcijaństwa jedna jest *de facto* przestrogą wobec religii chrześcijańskiej (*Alex. Sev.* 43, 6–7), a druga wyraża niechęć do karczmarzy (*Alex. Sev.* 49, 6).

Na podstawie passusów, w których mówi się o chrześcijanach wprost, nie można jednoznacznie datować czasu powstania *Historia Augusta*. Większość z nich równie dobrze mógł napisać poganin z końca IV wieku, jak i wyznawca tradycyjnej rzymskiej religii lub kryptopoganin z wieku następnego. Odczytanie przekazu biografisty zależy od tego, jaką przyjęło się datację dzieła. Tak wzmiankę o upodobaniu Aleksandra Sewera do złotej zasady można odczytywać albo jako krytykę chrześcijan (co by szczególnie pasowało przy założeniu, że *Historia Augusta* powstała w IV wieku), albo jako wyraz zakorzenienia w chrześcijańskiej kulturze (co byłoby bardzo atrakcyjne przy datowaniu dzieła na V wiek). Podobnie jest w przypadku wzmianki *Quad. Tyr.* 7, 5 – 8, 6. Jeśli biografista nawiązywał w niej do chrześcijańskiej wizji zniszczenia Serapeum, to jego dzieło musiało powstać co najmniej na początku V wieku.

ROZDZIAŁ 9

ALUZJE DO CHRZEŚCIJAŃSTWA I AUTORÓW CHRZEŚCIJAŃSKICH W *HISTORIA AUGUSTA*

Mimo że wzmianek dotyczących chrześcijaństwa nie jest w *Historia Augusta* dużo, to badacze doszukują się w kilku passusach aluzji do tej religii. Oczywiście, jest to dosyć ryzykowne. Upatrywanie ukrytych nawiązań w dziele, o którym nie wiemy, kiedy powstało i kim był jego autor, łatwo może sprowadzić na manowce¹. Wśród tych passusów jest jednak kilka wartych uwagi. Są to wzmianki: o pochowaniu konia przez Lucjusza Werusa na Watykanie (*Ver.* 6, 3–5); o zniszczeniu grobów na Watykanie przez Heliogabala (*Hel.* 23, 1); o Calpurnii (*Tyr. Trig.* 32, 5–6); o niezwyklej burzy, która pomogła lojalistom Maksymina Traka pokonać Gordiana II (*Gord.* 15, 1–3; 16, 2); o wizji Aureliana (*Aurel.* 24, 2–9) czy o śmierci Karusa (*Ca.* 8, 2–7; 9, 1–3). Badacze dopatrują się w *Historia Augusta* także aluzji do dzieł autorów chrześcijańskich, przede wszystkim do Hieronima. Niektórzy z nich wymieniają ponad 20 cytatów i nawiązań do tego pisarza². Oczywiście to, czy biografista znał prace Laktancjusza, Sulpicjusza Sewera czy Hieronima ma wpływ na ocenę kultury literackiej autora *Historia Augusta* i czas powstania jego dzieła. Z tego m.in. względu passusy te wywołują dużo większe zainteresowanie badaczy niż inne, w których nie szuka się nawiązań do chrześcijaństwa. Po części wynika ono właśnie z potencjalnej interakcji między starą a nową religią. Prawie wszystkie z nich zawarte

¹ Tego rodzaju niebezpieczeństwa dobrze pokazuje doszukiwanie się paralel między tekstami rabinicznymi a *Historia Augusta*. Tak: HADAS (1929), ss. 258–262. Nie prowadzi to jednak do sensownych wniosków, gdyż najczęściej owe podobieństwa są czysto przypadkowe.

² CHASTAGNOL (1994), ss. XCIII–XCVII.

są w późniejszych, bardziej barwnych i mniej wiarygodnych biografiach. Jedyne jeden pochodzi z żywotu, w którym autor *Historia Augusta* korzystał z dobrego źródła (Mariusza Maximusa lub Ignotusa). Większość z tych wzmianek jest niezwykle barwna i w dużym stopniu zdecydowała o sławie, jaką cieszy się wśród badaczy *Historia Augusta*.

9.1. WATYKAN

W *Historia Augusta* dwukrotnie wspomina się o Wzgórzu Watykańskim. W obu przypadkach kontekst jest bardzo podobny, gdyż dotyczy grobów. Pierwsza wzmianka pochodzi z żywotu Lucjusza Wersusa, z fragmentu o miłości cesarza do konia Volucrusa. Władca nie tylko nakazał sporządzić złotą podobiznę zwierzęcia, lecz także karmić go wyszukaniem jedzeniem i sprowadzić okrytego w purpurę do pałacu, po śmierci konia wybudował mu grobowiec na Wzgórzu Watykańskim³. Druga wzmianka znajduje się w żywocie Heliogabala: wśród jego wielu dziwactw wymienia się przejechanie kwadrygą zaprzęzoną w cztery słonie po Wzgórzu Watykańskim i zniszczenie stojących na drodze grobów⁴. Dzisiejszemu czytelnikowi oba passusy jasno kojarzą się z tradycją dotyczącą grobu św. Piotra na Watykanie. Najstarsze świadectwo wiążące miejsce pochówku apostoła z Watykanem to Euzebiusz z Cezarei, który powołał się na żyjącego w końcu II wieku Caiusa, działającego w czasach, gdy biskupem Rzymu był Zephyrinus (199–217 rok). W traktacie przeciwko Proklosowi Euzebiusz wspomina o pogrzebaniu św. Pawła z Tarsu przy drodze do Ostii, a św. Piotra na Wzgórzu Watykańskim⁵. Według *Liber Pontificalis* w latach dwudziestych IV wieku Konstantyn Wielki miał ufundować na Watykanie bazylikę św. Piotra⁶. O czczeniu grobów apostołów św. Piotra

³ *Ver.* 6, 3–5.

⁴ *Hel.* 23, 1.

⁵ *EUS. Hist. eccl.* II 25, 7. Patrz: TOYNBEE, WARD-PERKINS (1956), ss. 128–129.

⁶ Poza *Liber Pontificalis* nie ma świadectw wiążących budowę bazyliki św. Piotra z Konstantynem Wielkim. Jednak jako źródło informacji o działalności wczesnych biskupów Rzymu dzieło to nie jest najlepsze. Stąd część badaczy wiąże powstanie bazyliki z panowaniem Konstancjusza II. W *Liber Pontificalis* jest wzmianka o ofiarowaniu przez Konstantyna Wielkiego bazylice złotego krzyża, na którym miała być wyryta inskrypcja z imionami Konstantyna i jego matki Heleny (*LP* 33). Na tej podstawie datuje się powstanie bazyliki na okres przed 330 rokiem, czyli datą śmierci Heleny. O dacie powstania starej bazyliki

i św. Pawła wspomina Julian⁷. Twierdzi, że odbywało się to potajemnie, co każe się zastanowić, czy utożsamił on groby św. Piotra i św. Pawła z bazyliką na Watykanie i bazyliką św. Pawła za Murami przy drodze do Ostii. Mimo to w końcu IV lub na początku V wieku kojarzenie ich z tymi bazylikami zapewne było powszechne. Gdyby oba wymienione passusy zawierały aluzję do grobu św. Piotra na Watykanie, to ich wydźwięk byłby oczywisty. Autor *Historia Augusta* wyśmiewałby się z kultu relikwii. W pierwszym przypadku na Watykanie znalazłby się grób konia, w drugim – wszystkie dawne groby zostałyby zniszczone przez wybryk Heliogabala. W bazylice św. Piotra nie czczono by grobu apostoła, gdyż albo zostałby on zniszczony przez Heliogabala, albo pomyłono by świętego ze zwierzęciem (koniem). Ponadto ustęp *Hel.* 23, 1 mógłby być aluzją do postępowania Konstantyna Wielkiego, który dla wybudowania bazyliki musiał zniszczyć wiele znajdujących się na jej terenie grobowców. Dla wielu badaczy doszukiwanie się w tych passusach, a zwłaszcza w passusie z biografii Heliogabala, złośliwości wobec chrześcijaństwa i dowodów popełnienia przez Konstantyna świętokradztwa jest bardzo atrakcyjne, tym bardziej że te aluzje wydają się im wielce prawdopodobne⁸.

Nie jest to jednak takie oczywiste. Biografia Lucjusza Werusa należy do bardziej wiarygodnych w całym zbiorze. W biografii Antoninów autor *Historia Augusta* dosyć wiernie podążał za swoim źródłem: Mariusem Maximusem (lub Ignotusem). Wprawdzie nie wiadomo, czy wzmianka o pochówku Volucrusa pochodziła ze źródła *Historia Augusta*, czy też była inwencją biografisty, lecz w głównych żywotach Antoninów nie ma dużo dziwnych wiadomości i istnieje olbrzymie prawdopodobieństwo, że informacja ta pochodziła od Mariusa Maximusa (lub Ignotusa). Skoro Kaligula faworyzował Incitatusa, to Lucjusz Werus mógł podobnie wyróżniać Volucrusa. Treść tej wzmianki może być więc dosłowna i zupełnie niewinna. W czasach Mariusa Maximusa poza nielicznymi chrześcijanami nikt zapewne nie kojarzył Watykanu z miejscem pogrzebania apostoła. Dla tego historyka Wzgórze Watykańskie było pewnie po prostu jednym z miejsc, gdzie grzebano zmarłych poza Rzymem.

św. Piotra patrz: CURRAN (2000), ss. 110–114; HALLOWEY (2004), ss. 80–82; JOHNSON (2006), s. 287; VAN DAM (2006), ss. 131–133; ODAHL (2010), ss. 153–156.

⁷ IUL. C. *Gal.* 327a.

⁸ BARNES (1972b), s. 53; TURCAN (1988), ss. 45–46; CHASTAGNOL (1994), ss. 499–500.

Dużo bardziej prawdopodobne jest istnienie złośliwej aluzji pod adresem chrześcijan w passusie pochodzącym z biografii Heliogabala. Żywot ten uchodzi za mniej wiarygodny niż biografie Antoninów (mimo że autor *Historia Augusta* przy jego pisaniu korzystał jeszcze z Mariusa Maximusa). Inaczej są w nim położone akcenty niż w innych źródłach dotyczących Heliogabala – u Herodiana i Kasjusza Diona. O ile te ostatnie ukazują władcę jako wschodniego tyрана, o tyle w *Historia Augusta* jawi się on jako fanatyczny zwolennik monoteizmu⁹. Takie postrzeżenie Heliogabala jest raczej mało prawdopodobne dla pierwszej połowy III wieku, a pasuje do czasów, kiedy cesarstwo stało się chrześcijańskie. Jest to poszlaka przemawiająca za interpretowaniem dziwnych informacji o religii zawartych w żywocie Heliogabala jako inwencji biografisty, a nie bezstronnych faktów zaczerpniętych z Mariusa Maximusa. Nie bez powodu więc część badaczy widzi w obrazie tego władcy w *Historia Augusta* karykaturę Konstantyna Wielkiego¹⁰. Tym samym postrzeżenie wzmianki o zniszczeniu przez Heliogabala grobowców na Watykanie jako złośliwej aluzji do działalności Konstantyna i kultu św. Piotra apostoła może być uzasadnione.

9.2. CALPURNIA UNIVIRA

Wśród 30 uzurpatorów autor *Historia Augusta* opisał niejakiego Titusa i jego żonę Calpurnię¹¹, o której ma on wyjątkowo dobrą opinię. Nazywa ją świętą i czcigodną (*sancta et venerabilis*) oraz podkreśla, że Rzymianie czcili ją dawniej jako jedną z najświętszych kobiet, ponieważ była kapłanką zaślubioną jednemu mężczyźnie. Jej posąg wciąż można oglądać w świątyni Westy¹². W *Historia Augusta* mamy również do czynienia z innymi pozytywnymi opisami kobiet: Hunilii¹³ i Zenobii¹⁴. Właśnie z uwagi na ten pozytywny obraz Rzymianki wielu badaczy za Johannesem Straubem dostrzeżę

⁹ ICKS (2008), ss. 486–487.

¹⁰ TURCAN (1988), ss. 38–52; CRACCO RUGGINI (1991), ss. 123–146.

¹¹ Imię Calpurnia kojarzy się z żoną Cezara. Patrz: PASCHOUD (2011), ss. 207–209.

¹² *Tyr. Trig.* 32, 5–6.

¹³ *Quad. Tyr.* 15, 4.

¹⁴ *Tyr. Trig.* 30, 1–27.

w wymienionym tu passusie antychrześcijańską aluzję: ukazanie lepszego ideału kobiety niż chrześcijanka Paula¹⁵.

Oczywiście, passus ten jest czystą fantazją. Wprawdzie autor *Historia Augusta* powołuje się w rozdziale o Titusie na Herodiana i Deksipposa, ale ów uzurpator nie występuje u Herodiana. Identyfikacja Titusa z pojawiającym się u greckiego historyka Quartinusem nie wytrzymuje krytyki, gdyż nie zgadzają się fakty. I choć w omawianym passusie autor *Historia Augusta* mógłby dać wyraz własnym poglądom, to jednak sceptycznie odnoszę się do hipotezy Strauba. Po pierwsze, posiadanie tylko jednego męża było typową cechą przypisywaną idealnej rzymskiej kobiecie¹⁶. Po drugie, to nie jest jedyny passus, w którym biografista gloryfikuje rygorystyczny seksuałny kobiet. O ile w przypadku Calpurni podkreśla, że była żoną tylko jednego mężczyzny (co oznaczało, że miała jednego partnera seksualnego w życiu), o tyle wśród cech Zenobii mocniej akcentuje jej powściągliwy stosunek do seksu. Ta nie dość, że okazała państwu rzymskiemu wielką pomoc, dobrze rządziła, odznaczała się zaletami ducha i była niewiarygodnie piękna, a po pokonaniu przez Aureliana żyła jak przykładna matrona, to seks kojarzył się jej jedynie z prokreacją. Według autora *Historia Augusta* po stosunku Zenobia powstrzymywała się od seksu aż do menstruacji, aby przekonać się, czy jest w ciąży. Jeśli miała ponownie okres, to znów uprawiała seks z mężem¹⁷. Biografista okazuje pozytywny stosunek do takich praktyk seksualnych. Trzeba jednak pamiętać, że postrzeganie seksu wyłącznie jako środka prokreacji nie musiało koniecz- nie się wiązać z chrześcijańskimi wyobrażeniami dotyczącymi seksualności¹⁸. Opresyjny stosunek do seksualności zawarty był w nauczaniu neopitagorejskim¹⁹. Także stoicy uważali, że jedynym słusznym uzasadnieniem dla miłości

¹⁵ STRAUB (1968), ss. 101–117.

¹⁶ RIESS (2012), s. 492.

¹⁷ *Tyr. Trig.* 30, 12. O tym passusie patrz: PASCHOU (2011), ss. 187–189.

¹⁸ Zwraca się uwagę, że Atanazy przypisuje Zenobii patronat nad środowiskami żydowskimi, a niektóre grupy w judaizmie praktykowały ascezę (GILLIAM (1970), s. 107). Jednak owe sekty zostały zniszczone podczas powstań żydowskich i w czasach Zenobii dawno nie istniały. Tak więc ich wpływ na żonę Odainata nie jest prawdopodobny.

¹⁹ GILLIAM (1970), s. 109. James Frank Gilliam przyrównuje passus o seksualności Zenobii do fragmentu o słoniu u *Physiologusa*. Jest tam bowiem napisane, że słonie, kiedy chcą płodzić potomstwo, udają się na Wschód, w pobliże Raju. Samica kosztuje owoc z drzewa mandragory i podaje go samcowi. Następnie dochodzi do zbliżenia, które zawsze kończy się zapłodnieniem. *Physiologus* przyrównuje słonie do Adama i Ewy, którzy w Raju, przed

cielesnej jest płodzenie potomstwa²⁰. Wbrew wyobrażeniu o rzymskim rozpasaniu społeczeństwo pogańskie było dosyć pruderyjne i jego obyczajowość przypominała pod pewnymi względami zwyczaje muzułmańskie²¹. Tak więc nie sądzę, aby podkreślanie seksualnego rygoryzmu w przypadku Calpurnii (i Zenobii) wynikało z rywalizacji między poganami i chrześcijanami na ideał kobiety²². Autor *Historia Augusta* prezentuje tradycyjne rzymskie podejście do seksualnej sfery ludzkiego życia. Daje wyraz pewnym ideałom, lecz nie każde podkreślenie pogańskich wzorców musi być dyskusją z chrześcijaństwem. W tym wypadku ideały obu grup wyznaniowych były podobne, ponad konfesją. Nie jestem więc do końca przekonany do pomysłu, że autor *Historia Augusta* rozmyślnie nawiązał w tym passusie do ideałów chrześcijańskich.

9.3. WIZJA AURELIANA A WIZJA KONSTANTYNA

Opisując kampanię Auerliana przeciw Zenobii, autor *Historia Augusta* wspomina o planach zniszczenia przez władcę Tyany. Od tego zamiaru odwiódł jednak cesarza Apollonios, zmarły w końcu I wieku mędrzec i cudotwórca z Tyany, który nagle ukazał się imperatorowi pod postacią, „w jakiej był widziany” (*ea forma, qua videtur*), i przemówił do niego po łacinie, aby władca mógł go zrozumieć. Święty mąż zapowiedział, że jeśli cesarz chce zwyciężyć, panować i żyć, to musi zaniechać planowanej rzezi miasta, powstrzymać się od rozlewu niewinnej krwi oraz okazać łagodność. Aurelian, który znał wizerunek Apolloniosa z wielu świątyń, przerażony obiecał ufundować boskiemu mężowi podobiznę, posągi i świątynię i porzucił plany zemsty na mieście²³. Słowa przepowiedni się spełniły i cesarz odniósł zwycięstwo w wojnie z Zenobią. Nie jest jasne, jakie są źródła tej fantastycznej opowieści. Poza autorem *Historia Augusta* nikt o niej nie wspomina. Biografista powołuje się tu na bliżej niesprecyzowanych, godnych zaufania mężów oraz księgi pochodzące

skosztowaniem zakazanego owocu, nie znali seksualności (*Phys.* 43). *Physiologus* był znany w czasach Hieronima i Augustyna i poważnie przez nich traktowany (patrz: GILLIAM (1970), s. 110).

²⁰ BROWN (2006), s. 39.

²¹ BROWN (2006), s. 40.

²² Tak: PASCHOUD (2011), ss. 187–189.

²³ *Aurel.* 24, 2–9.

z Biblioteki Ulpijskiej na Forum Trajana. Może to oznaczać, że albo nie mógł się on powołać na rzeczywiste źródło, gdyż zostało napisane po fikcyjnej dacie powstania jego dzieła, albo przytoczona opowieść była jego własnym pomysłem. Nie jest oczywiste, z jakich źródeł korzystał autor *Historia Augusta* dla opisanie kampanii Aureliana przeciw Zenobii. Istnieją na ten temat trzy hipotezy. Według pierwszej z nich były to dzieła Aureliusza Wiktora, Eutropiusza, *Kaisergeschichte* i źródło napisane w języku greckim, najczęściej identyfikowane z pracą Eunapiosa z Sardes. Według drugiej hipotezy biografista korzystał z Aureliusza Wiktora, Eutropiusza i *Kaisergeschichte*, a według trzeciej – z Aureliusza Wiktora, Eutropiusza, *Kaisergeschichte* i Nicomachusa Flavianusa Starszego²⁴. Opisu oblężenia Tyany nie ma w *Liber de Caesaribus* i *Breviarium* Eutropiusza. Historia ta jest tak barwna, że gdyby znajdowała się w *Kaisergeschichte*, to zależni od niej brewiarzyści powinni byli ją wspomnieć. Z podobnych względów jest nieprawdopodobne, aby pochodziła ona z Eunapiosa z Sardes. U korzystającego z jego dzieła Zosimosa brak jest bowiem opisu zdobycia Tyany. Jego relacja o przemarszu wojsk Aureliana przez Azję Mniejszą ogranicza się do jednego zdania²⁵. Potencjalnym źródłem pozostaje więc jedynie Nicomachus Flavianus Starszy. Jest całkiem prawdopodobne, że autor *Historia Augusta* korzystał z jego *Annales* podczas opisywania wojny Aureliana i Zenobii. Po pierwsze sam biografista powołuje się na jakiegoś Nicomachusa Flavianusa, który przełożył z języka syryjskiego na grekę list Zenobii do Aureliana²⁶. Po drugie autor *Historia Augusta* opisuje mord na psach w zdobytej Tyanie. Anegdota ta znana jest także z *Anonimus post Dionem*²⁷, a dzieło to zdaniem niektórych badaczy opierało się na zaginionym źródle, z którego czerpał też autor *Historia Augusta*, a które można identyfikować z *Annales*²⁸. Tylko czy są to dostateczne przesłanki za wiązaniem opisu wizji Aureliana z Nicomachusem Flavianusem Starszym?

²⁴ PASCHOUD (1995a), ss. 281–295.

²⁵ ZOS. *Hist.* I 50, 2.

²⁶ *Aurel.* 27, 6. Patrz: PASCHOUD (1995a), ss. 292–293.

²⁷ PASCHOUD (1995a), s. 293.

²⁸ PASCHOUD (1996), s. XL. Choć nie wiadomo, na jakich *Anonimus post Dionem* opierał się źródłach, nie przeszkadza to badaczom na ten temat spekulować. Na podstawie porównania źródeł bizantyjskich przypisuje się autorstwo dzieła Piotrowi Patrycjuszowi (patrz: PASCHOUD (1996), s. XL). Można też odnaleźć potencjalne ślady korzystania ze źródła *Anonimus post Dionem* u Ammianusa Marcellinusa, w *Historia Augusta* i *Epitome de Caesaribus*. Owe tajemnicze źródło było prosenatorskie i propogańskie. Jego identyfikacja

Niestety, nie da się jednoznacznie tego stwierdzić. Narracja o wizji Aureliana wprowadzona jest sentencją: *Tacere non debet res, quae ad famam venerabilis viri pertinet*. André Chastagnol dopatrzył się w tym zdaniu podobieństwa do sformułowań z listów Hieronima o cudach²⁹. Niezależnie od tego, czy autor *Historia Augusta* korzystał w tym passusie z *Annales* Nicomachusa Flavianusa Starszego, czy opowieść ta jest fantazją biografisty, to passus ten jest bardzo ciekawy. I to nie dlatego, że ocalenie Tyany zostało w nim przypisane wstawiennictwu pogańskiego świętego męża, ale ze względu na okoliczności, w jakich miało do tego wstawiennictwa dojść.

W literaturze antycznej nie brakuje opisów takich cudownych kontaktów między ludźmi i bogami, którzy objaśniali swoją wolę. Z reguły jednak do takich objawień dochodziło podczas snu. Grecy dzielili sny na symboliczne, prefiguracje przyszłych zdarzeń oraz profetyczne, podczas których szanowani ludzie lub bogowie wyjawiali przyszłe wydarzenia³⁰. Już w *Iliadzie* w trakcie snu Agamemnon został nakloniony przez Zeusa do zaatakowania Trojan³¹. We śnie miał się objawić Aeliusowi Aristidesowi Asklepios³². W Pergamonie rywal Aristidesa Polemon wystawił posąg Demostenesa, który pojawił się w jego śnie, z informującą o tym inskrypcją³³. W żywocie Apolloniosa z Tyany autorstwa Filostrata jest opowieść o młodzieńcu, który wąpił w życie pozagrobowe. Podczas snu ukazał mu się mistrz i objaśnił naturę duszy³⁴. Tak w *Vita Apollonii*, jak w *Historia Augusta* Apollonios wskazuje drogę, metody właściwego postępowania i wyprowadza z mylnego mniemania (różnica między obydwiema narracjami polega na sytuacji, w której pojawia się święty mąż). Z kolei Marek Aureliusz dziękował bogom za udzielone we śnie rady dotyczące zdrowia i leczenia³⁵, a Kasjuszowi Dionowi jego osobisty demon polecił we śnie napisanie historii³⁶. Także w biografii cesarzy są opisy kontaktowania się bogów z ludźmi. U Swetoniusza co najmniej kilka dotyczy

z *Annales* Nicomachusa Flavianusa Starszego jest więc bardzo atrakcyjna (choć niesprawdzalna, gdyż same *Annales* przepadły).

²⁹ CHASTAGNOL (1972b), s. 96.

³⁰ DODDS (2002), ss. 91–92.

³¹ O snach w *Iliadzie* i *Odysei* patrz: DODDS (2002), ss. 88–92.

³² DODDS (2004), ss. 47–51; BOWERSOCK (1994a), s. 78.

³³ BOWERSOCK (1994a), s. 78.

³⁴ PHILOSTR. *V. Apoll.* VIII 31.

³⁵ DODDS (2002), s. 109.

³⁶ CASS. DIO LXXII 23. Patrz: DODDS (2002), s. 110.

sytuacji, gdy jakiś bóg objawia się we śnie cesarzowi i obwieszcza mu, jak ma postąpić, lub wyjawia przyszłość. Swetoniusz wspomina, że August przykładał duże znaczenie do snów, był również bardzo przesądny³⁷. Pewnego razu cesarzowi ukazał się we śnie Jowisz (Kapitoliński), który go oskarżył o odbieranie mu czci przez wybudowanie świątyni Jowiszowi Statorowi³⁸. Ten sam autor opowiada, jak Tyberiuszowi ukazał się we śnie Apollo i oznajmił, że cesarz nie dokona poświęcenia posągu Apollina Temenitesa, który został sprowadzony do Rzymu z Syrakuz³⁹. Kaliguli przyśnił się Jowisz, co zapowiadało szybki zgon władcy (miało to miejsce w przeddzień jego śmierci). W tym śnie Kaligula stał koło tronu Jowisza na Olimpie, ale bóg zepchnął go prawym palcem stopy na ziemię⁴⁰. Podobnie proroczy sen był udziałem Domicjana. Według Swetoniusza cesarzowi śniła się bogini Minerwa, której Domicjan oddawał szczególną cześć. Bogini powiedziała cesarzowi, że więcej nie może go chronić, gdyż Jowisz odebrał jej broń⁴¹. Także pod koniec starożytności historycy opowiadają o ukazywaniu się cesarzom we śnie bogów albo zmarłych wybitnych ludzi. Ammianus Marcellinus, opisując znaki, które zapowiadały śmierć Konstancjusza II, opowiada, że cesarz ujrzał w półśnie swojego ojca Konstantyna Wielkiego, który trzymał niemowlę. Konstantyn Wielki umieścił niemowlę na tronie, lecz ono wytrafiło mu z ręki glob, symbol władzy cesarskiej⁴². Z kolei Zosimos opowiada o śnie Juliana Apostaty, któremu ukazał się Sol. Sen miał przyśnić się Julianowi po przyjęciu przez niego tytułu augusta, w czasie negocjacji z Konstancjuszem II. Otóż po otrzymaniu ultimatum od prawowitego władcy Julian zastanawiał się nad rozpoczęciem wojny domowej i wystąpieniem przeciwko Konstancjuszowi. Jego opory zostały rozwiane przez boga Sol, który mu oznajmił, że Konstancjusz niedługo umrze⁴³. Jak widać, to, co różni wyżej wspomniane objawienia od wizji Aureliana, to sytuacja, w jakiej dochodzi do kontaktu między bogiem a człowiekiem. W wymienionych tu opowieściach następuje to we śnie, podczas gdy w historii przytoczonej przez autora *Historia Augusta* – na jawie. Trzeba jednak pamiętać, że opisywano też kontakty między bogami

³⁷ SUET. *Aug.* 90–91.

³⁸ SUET. *Aug.* 81.

³⁹ SUET. *Tib.* 74.

⁴⁰ SUET. *Cal.* 57.

⁴¹ SUET. *Dom.* 15.

⁴² AMM. MARC. XXI 14,1.

⁴³ ZOS. *Hist.* III 9, 6.

a ludźmi na jawie. Tak w panegiryku poświęconym Konstantynowi Wielkiemu cesarz spotyka Apollina w towarzystwie Wiktorii. Bóg ofiarował władcy wieńce laurowe, z których każdy wróżył imperatorowi 30 lat panowania⁴⁴.

Dla współczesnego czytelnika wizja Aureliana może się kojarzyć z najbardziej znaną wizją z późnego antyku, która miała towarzyszyć nawróceniu się Konstantyna Wielkiego podczas bitwy przy Moście Mulwijskim⁴⁵. Najstarsze wersje narracji o cudownej wizji Konstantyna pochodzą z Euzebiusza z Cezarei i Laktancjusza⁴⁶. Wykazują one różnice. Według Euzebiusza, który powołuje się na opowieść samego Konstantyna, w późnych godzinach popołudniowych cesarz zobaczył na niebie powyżej słońca znak krzyża ze światła, na którym umieszczony był napis: „Pod tym znakiem zwyciężaj”.

⁴⁴ *Paneg. Lat.* 6, 21. Patrz: SAYLOR ROTGERS (1980), ss. 259–278.

⁴⁵ Od dwóch stuleci wizja Konstantyna wzbudza wśród badaczy olbrzymią dyskusję (omówienie dyskusji patrz: ZIÓŁKOWSKI (1986), ss. 525–534). Ze względu na moje cele badawcze nie jest dla mnie istotne, czy opisy znaku krzyża u Euzebiusza z Cezarei i Laktancjusza da się ze sobą pogodzić (tak: ZIÓŁKOWSKI (1984), ss. 200–215) i czy ów cudowny znak na niebie można tłumaczyć naturalnym zjawiskiem atmosferycznym, takim jak na przykład halo słoneczne (patrz: JONES (1948), ss. 96–97), czy też schrystianizowaniem pogańskiej wizji z *Paneg. Lat.* 6 (7), 21, 3–4 (patrz: WEISS (2003), ss. 237–257) lub chrześcijańskimi toposami (NICHOLSON (2000), ss. 309–323). Ostatnio o wizji Konstantyna pisali: KOZŁOWSKI (2011), ss. 67–80; GIRARDET (2010); BONAMENTE (2012), ss. 89–111; GIRARDET (2012), ss. 113–131; FLOWER (2012), ss. 287–305; WALLRAFF (2012), ss. 133–144.

⁴⁶ Opis cudu znajduje się w *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei (patrz: przyp. 46 i n.), nie ma go w *Historia ecclesiastica*, w którym to dziele Euzebiusz wspomina jedynie o zarwaniu się Mostu Mulwijskiego na Tybrze, wskutek czego Maksencjusz i jego gwardia przyboczna się utopili (EUS. *Hist. eccl.* IX 9, 5–7). Wydarzenie to jest tam przyrównane do katastrofy, w której zginął ścigający Mojżesza i Izraelitów faraon (EUS. *Hist. eccl.* IX 8, 8–9). Dopiero po wkroczeniu do Rzymu Konstantyn Wielki polecił wykonać swój posąg z krzyżem w ręku (EUS. *Hist. eccl.* IX 9, 11). Kilkanaście lat temu Paweł Janiszewski w błyskotliwym studium zaproponował hipotezę, że *Vita Constantini* zostało zinterpolowane. Według niego w opowieści o wizji Konstantyna pierwotnie występowało jedynie widzenie senne. Dopiero pod wpływem zjawiska z 7 maja 351 roku, zinterpretowanego jako krzyż na niebie, powstała analogiczna narracja o znaku, który ujrzał Konstantyn Wielki i jego armia. W rezultacie u Rufina jest mowa o widzeniu znaku na niebie we śnie, zaś u Sozomenosa obecny jest zarówno motyw znaku na niebie widzianego na jawie, jak i podczas marzeń sennych, zaś u kolejnych autorów występuje tylko ten drugi cud (JANISZEWSKI (2000), ss. 40–43). Słabością tej hipotezy jest brak przesłanek przeciw integralności *Vita Constantini* (CAMERON, HALL (1999), ss. 4–9), więc niestety trzeba ją odrzucić.

Cud wywołał olbrzymie zdumienie u żołnierzy oglądających to zjawisko⁴⁷. Sam Konstantyn nie umiał wyjaśnić tego, co widział. W nocy przyśnił mu się Chrystus z tym samym znakiem, który zobaczył na niebie, i nakazał wykonanie podobny tego znaku (*chryzma*) oraz używanie jej do obrony w walkach z nieprzyjaciółmi⁴⁸. Z kolei Laktancjusz wspomina o ukazaniu się znaku na niebie (*caeleste signum dei*), ale nie opisuje okoliczności, w jakich miał się on pojawić. Píše też o śnie Konstantyna, w którym cesarz został upomniany, aby sporządził znak Boga (krzyż monogramatyczny) i umieścił go na tarczy⁴⁹. O widzeniu cesarza wspomina też Rufin z Akwilei. Według niego wizja nie miała miejsca na jawie. Cesarz oglądał krzyż na niebie we śnie, w tym samym śnie widział też dwóch aniołów, którzy wskazując na znak krzyża, rzekli: „Pod tym znakiem zwyciężaj”⁵⁰. Z dwóch różniących się przekazów (Focjusza i *Artemii Passio*) znany jest też opis Filostorgiosa. Cesarz miał zobaczyć znak krzyża, który był otoczony kręgiem gwiazd na kształt tęczy lub, według drugiej wersji, promieniował⁵¹. Wreszcie u Sokratesa Scholastyka również mamy do czynienia z opisem cudu na jawie: kiedy myśli cesarza zaprzętało, jakiego Boga ma poprosić o pomoc w walce z Maksencjuszem, ujrzał w dzień na niebie słup światła w kształcie krzyża, a na nim napis głoszący: „W tym zwyciężaj”. Znak był widziany również przez innych⁵². Z kolei Sozomenos, który wzorował się na Sokratesie Scholastyku i Euzebiuszu z Cezarei, opisuje zarówno znak na niebie widziany na jawie (jak u Sokratesa), jak i znak na niebie widziany we śnie, w którym Chrystus tłumaczy sens objawienia (jak w *Vita Constantini*)⁵³.

W przypadku obu wizji (Konstantyna i Aureliana) ogólny schemat widzenia jest podobny. Cesarzowi ukazuje się bóg człowiek albo anioł lub człowiek równy bogu i daje mu przestrozę. W zamian za spełnienie określonych warunków (przyjęcie znaku krzyża czy oszczędzenie mieszkańców Tyany) władca ma otrzymać nagrodę (zwycięstwo nad przeciwnikami). Zarówno Konstantyn Wielki, jak i Aurelian mieli stać się gorliwymi czcicielami Boga

⁴⁷ EUS. *V. Const.* I 28.

⁴⁸ EUS. *V. Const.* I 29.

⁴⁹ LACT. *Mort. pers.* 44. W passusie zawartym u Laktancjusza pomyłona jest data bitwy przy Moście Mulwijskim. Patrz: KOZŁOWSKI (2011), s. 69.

⁵⁰ RUFIN. *Hist. eccl.* IX 9, 1–3.

⁵¹ Patrz: JANISZEWSKI (2000), ss. 71–72.

⁵² SOC. *Hist. eccl.* I 2.

⁵³ SOZ. *Hist. eccl.* I 3.

lub prawie boga, który im się ukazał. Ze względu na powyższe podobieństwa wizję Aureliana niektórzy badacze postrzegają jako pogańską odpowiedź na rozpowszechnianą przez chrześcijan wizję nawrócenia Konstantyna Wielkiego⁵⁴. Gdyby tak było, byłaby to jedna z kilku prób deprecjonowania konwersji cesarza przez zwolenników dawnej religii. Tak Zosimos wiązał przejście Konstantyna na chrześcijaństwo z ponurą tragedią, w której główną rolę odegrał sam władca, zabijając najpierw swego syna, a potem żonę. Po popełnieniu zbrodni cesarz nie mógł uzyskać oczyszczenia u żadnych kapłanów pogańskich. Dopiero pewien chrześcijanin, Egipcjanin przybyły z Hiszpanii, obiecał oczyszczenie dla tych, co się nawrócą, co doprowadziło do przejścia Konstantyna na chrześcijaństwo⁵⁵.

Jak łatwo zauważyć, oba cudowne wydarzenia różnią się strukturą narracyjną. Aurelianowi ukazał się Apollonios z Tyany na jawie, podczas gdy Konstantyn Wielki na jawie widział tylko znak na niebie, a Chrystus objawił mu się podczas snu. W wizji Aureliana nie ma żadnych znaków, a Aurelian nie ma o nich snów. Tak więc pod względem struktury to nie widzenie Aureliana, lecz wizja Konstantyna jest bliższa tradycyjnym wyobrażeniom pogańskim o objawieniach, w których bogowie kontaktują się z ludźmi. Jak już bowiem wspomniałem, poganie wyobrażali sobie takie kontakty przeważnie w formie wieszczego snu⁵⁶. Trzeba też zwrócić uwagę, że opis w *Historia Augusta* jest niejednoznaczny. Z jednej strony ma on poważny wydźwięk. Cesarz, spełniwszy prośbę świętego męża, odniósł sukces w wojnie z Zenobią. Z drugiej strony można dopatrzeć się w tym passusie satyry. Apollonios z Tyany musiał do cesarza przemówić po łacinie, gdyż w domyśle Aurelian był niecywilizowanym człowiekiem, który nie znał greki. Władca jawi się więc jako osoba niezbyt wykształcona. Oczywiście, trudno podejrzewać

⁵⁴ CHASTAGNOL (1972b), ss. 96–98; CHASTAGNOL (1994), s. CXLII.

⁵⁵ ZOS. *Hist.* II 29, 1–4. Patrz: PASCHOUD (1971b), ss. 334–353.

⁵⁶ Chrześcijanie także wierzyli w wieszczące sny. Wprawdzie wielu apologetów chrześcijańskich twierdziło, że sny zsyłają złe duchy (tak: Justyn, Tacjan czy Atenagoras. Patrz: DODDS (2004), s. 46), lecz Tertulian uważał, że większość ludzi zawdzięcza swoją wiedzę o Bogu właśnie snom (TERT. *Anim.* 47, 2). Według Orygenesisa wielu pogan nawróciło się na chrześcijaństwo pod wpływem snów lub wizji na jawie (ORIG. *C. Cels.* I 46). Euzebiusz z Cezarei opowiada historię, jak to Nataliosowi przyśnili się aniołowie, którzy biczując go, uchronili go od herezji (EUS. *Hist. eccl.* V 28, 8–12). Znana jest też opowieść o śnie Grzegorza z Nyssy, w którym 40 męczenników skłoniło go do życia kontemplatywnego (patrz: DODDS (2004), s. 52).

Aureliana o gruntowne wykształcenie i nic nie wiadomo, aby znał on grekę, ale podkreślanie tego faktu nadaje temu passusowi wydźwięk parodii.

Powstanie passusu o cudownym uratowaniu Tyany można też łatwo wytłumaczyć bez odwoływania się do ideologicznej rywalizacji pogańsko-chrześcijańskiej. Wśród cech przypisywanych Aurelianowi przez autora *Historia Augusta* jest surowość, która w praktyce często była zwykłym okrucieństwem⁵⁷. Biografista nazywa go cesarzem raczej niezbędnym niż dobrym⁵⁸ i nie zalicza do dobrych imperatorów, gdyż brakowało mu łagodności⁵⁹. Powinno być więc naturalne, że Aurelian ukarze miasto, które nie otworzyło przed nim bram. Zwłaszcza że cesarz w złości zapowiedział, że w mieście nie zostawi żywego psa. Tymczasem po zdobyciu Tyany nie wymordował jej mieszkańców, lecz – powołując się dowcipnie na swą zapowiedź – wybił jedynie wszystkie psy⁶⁰. A przecież według autora *Historia Augusta* cesarz bardzo brutalnie miał się zemścić na Palmyrze, dając kolejny dowód swojej surowości albo wręcz okrucieństwa⁶¹. Zapewne więc biografista (lub, co mniej prawdopodobne, jego źródło) zastanawiał się, co spowodowało, że okrutny władca wycofał się z zamiaru zniszczenia miasta. Boska interwencja musiała się mu wydawać dobrym uzasadnieniem dla zmiany zdania przez władcę. A ponieważ miasto, które uniknęło zniszczenia, było miejscem pochodzenia wielce poważanego przez autora *Historia Augusta* Apolloniosa z Tyany⁶², to fakt ten mógł zainspirować biografistę do stworzenia opowieści o cudownym widzeniu, jakie stało się udziałem cesarza. Szukając więc odpowiedzi na pytanie o genezę wzmianki o wizji Aureliana, nie można wprawdzie wykluczyć, że autor *Historia Augusta* posiłkował się chrześcijańskimi opisami wizji Konstantyna, lecz zdecydowanie należy zachować sceptycyzm wobec tej hipotezy. Opowieść w *Historia Augusta* jest do tego stopnia odległa od opisów nawrócenia się Konstantyna, że trudno tu mówić o bezpośredniej inspiracji.

⁵⁷ Autor *Historia Augusta* podkreśla okrucieństwo Aureliana, opisując krwawe stłumienie przez niego buntu pracowników mennicy pod przywództwem Felicissimusa (*Aurel.* 21, 5), mordowanie senatorów z błahych powodów (*Aurel.* 21, 6), straszliwe kary wymierzane przez cesarza swoim niewolnikom (*Aurel.* 49, 3–5).

⁵⁸ *Aurel.* 37, 1.

⁵⁹ *Aurel.* 44, 1–2.

⁶⁰ *Aurel.* 23, 2–4.

⁶¹ *Aurel.* 31, 3.

⁶² Patrz: rozdz. 9.3, ss. 296–303.

9.4. CZY AUTOR *HISTORIA AUGUSTA* ZNAŁ CHRZEŚCJAŃSKĄ NARRACJĘ O BITWIE NAD FRIGIDUS?

W żywocie Gordianów autor *Historia Augusta* opowiada o upadku Gordiana I i Gordiana II w Afryce, zaatakowanych i pokonanych przez Capelianusa, namiestnika sąsiedniej Numidii. Biografista na kilka sposobów tłumaczy przyczynę klęski uzurpatorów: nie tylko Capelianus był lepszym dowódcą niż Gordian II, a lud Kartaginy przeszedł na stronę Capelianusa⁶³, lecz także przed bitwą rozpięta się wielka, niezwykła w Afryce burza, wskutek której wojsko Gordiana II uległo rozproszeniu i jego żołnierze stali się niezdolni do walki⁶⁴. Nie jest oczywiste, skąd autor *Historia Augusta* zaczerpnął tę opowieść. Zasadniczo w opisie uzurpacji Gordianów wzorował się na Herodianie⁶⁵. Grecki historyk jednak w zupełnie inny sposób tłumaczy klęskę Gordiana II. Według niego była ona efektem gorszego uzbrojenia żołnierzy rzymskiego wodza (jako broń ofensywną wykorzystywali oni tylko po części miecze, wspierając się siekierami i włóczniami do polowania) oraz braków w ich wyszkoleniu⁶⁶. Jak widać różnice w opisie bitwy u Herodiana i *Historia Augusta* są dosyć spore. Nie wiadomo jednak, czy biografista posiłkował się tu swoją fantazją, czy też korzystał z innego źródła. Opis ten jest o tyle dziwny, że wymienia zbyt dużo powodów, które zapewniły zwycięstwo Capelianusowi. Wystarczyłby jeden, a są trzy. Wydaje się, że w tym passusie jest czegoś za dużo. Uwagę badaczy przykuła owa niezwykła burza, która pogrzebała szanse Gordiana II. Wielu uczonym przypomina ona chrześcijańskie opisy stoczonej w 394 roku bitwy nad Frigidus⁶⁷.

Dla chrześcijan zwycięstwo w bitwie nad Frigidus było efektem cudu, postrzeganego przez nich jako kulminacyjny punkt świętej wojny między nimi a poganami. Obie strony miały uciec się do boskiej opieki. Według Rufina z Akwilei cesarz i jego otoczenie modliło się przed bitwą o wstawiennictwo świętych. Po pierwszych sukcesach siły Teodozjusza I zostały zepchnięte do defensywy. Wówczas cesarz zaczął modlić się do Chrystusa. Nie tylko jego armia odzyskała animusz, lecz także zerwał się potężny wiatr, który złamał

⁶³ Gord. 15, 1–3.

⁶⁴ Gord. 16, 2.

⁶⁵ SYME (1968a), s. 75.

⁶⁶ HEROD. VII 9.

⁶⁷ SYME (1968a), ss. 75–76.

ducha przeciwników i odebrał siłę miotanym przez nich pociskom⁶⁸. O gwałtownym wietrze pisał też Sokrates Scholastyk⁶⁹ i Sozomenos⁷⁰. Ich opisy z oczywistych względów bazują na Rufinie⁷¹. W zupełnie inny sposób opisał tę bitwę Zosimos, opierający się na narracji Eunapiosa z Sardes. Według tej wersji Teodozjusz I zaskoczył i przeraził Eugeniusza ponownym atakiem podczas zaćmienia słońca. Wprawdzie poprzedniego dnia siły Teodozjusza poniosły duże straty, ale następnego zaskoczyły Eugeniusza, wybijając większość jego otoczenia i armii. Zabity również został sam uzurpator⁷². Jak ustalono, podczas bitwy nad Frigidus zaćmienia słońca nie było, prawdopodobnie zostało ono wymyślone przez Eunapiosa z Sardes dla usprawiedliwienia klęski Eugeniusza⁷³. Oczywiście, Zosimos nic nie pisze o cudownym wietrze, który wspomógł chrześcijan i przyczynił się do ich zwycięstwa.

Gdyby autor *Historia Augusta* nawiązał w żywocie Gordianów do bitwy nad Frigidus, oznaczałoby to, że odarł on motyw gwałtownego wiatru z cudowności nadanej mu przez chrześcijan – nastąpiłaby kompletna dekonstrukcja chrześcijańskiej wizji. Biografista bowiem wprawdzie zwraca uwagę na niezwykłość zjawiska, ale nie wiąże go z boską interwencją. O losach bitwy między dwoma armiami dowodzonymi przez pogan zdecydowała gwałtowna burza. Żaden z wodzów nie odwoływał się do sił nadludzkich, a niezwykle zjawisko atmosferyczne pomogło nie temu, który miał rację (oczywiście w oczach autora *Historia Augusta*), ale jego wrogowi. Co więcej, bez burzy wynik starcia najpewniej byłby taki sam, gdyż Capelianus był lepszym wodzem niż Gordian II. Oczywiście, powstaje pytanie, czy należy w tym passusie doszukiwać się nawiązania do bitwy nad Frigidus. Hipoteza ta byłaby bardzo atrakcyjna, gdyby nie jeden szczegół, który ją całkiem dezawuuje. Otóż u Zosimosa, w opisie wydarzeń 238 roku, czytamy, że władcy, w tym ojciec Gordiana III, zginęli w trakcie przeprawy mającej miejsce podczas silnej nawałnicy⁷⁴. Wprawdzie w tym passusie nie zostały wymienione imiona owych władców, ale jest oczywiste, że byli nimi Gordian I i Gordian II, a nie Maksymin Trak i Verus Maximus czy Balbin i Pupien. Jak widać, Zosimos (a więc najprawdopodobniej jego źródło

⁶⁸ RUFIN. *Hist. eccl.* II 33.

⁶⁹ SOC. *Hist. eccl.* V 25.

⁷⁰ SOZ. *Hist. eccl.* VII 24.

⁷¹ JANISZEWSKI (2002), s. 73.

⁷² ZOS. *Hist.* IV 58, 1–5.

⁷³ JANISZEWSKI (2002), ss. 71–85.

⁷⁴ ZOS. *Hist.* I 16, 1. Patrz: PASCHOUD (1971a), ss. 141–142.

Eunapios z Sardes) znał opowieść o burzy, która towarzyszyła śmierci Gordianów. Przy czym historyk (lub jego źródło) zapewne inspirował się w tym opisie Deksippossem⁷⁵. Gdyby tak było, nie może być żadnych związków między zawartą w *Historia Augusta* opowieścią o starciu Gordiana II z Capelianusem a chrześcijańską narracją o bitwie nad Frigidus. Najprawdopodobniej autor *Historia Augusta* posiłkował się bowiem w tym miejscu Deksippossem, znajdując u niego opowieść o nawałnicy, która w istotny sposób przyczyniła się do klęski Gordianów. Stąd w żaden sposób nie można czytać tego passusu przez pryzmat bitwy nad Frigidus.

9.5. WZMIANKA O ŚMIERCI KARUSA W ŚWIETLE POLEMIKI ANTYCHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Jeden z passusów, który czytany jest przez pryzmat polemiki antychrześcijańskiej, dotyczy śmierci Karusa. Autor *Historia Augusta* odwołuje się w nim do roli opieki ze strony bogów w zapewnieniu bezpieczeństwa państwu rzymskiemu. W letni wieczór 283 roku wojska rzymskie, na których czele stał cesarz Karus, rozłożyły się obozem nad brzegiem Tygrysu. Trwała kampania przeciwko Persom. Rzymianie odnosili sukcesy, zajęli większą część Mezopotamii, w tym perską stolicę Ktezyfont. Rzymska ofensywa nie napotykała oporu wojsk sasanidzkich, gdyż w Persji trwała wojna domowa. Karus chciał iść dalej, śladem Aleksandra Wielkiego podbić wschodniego sąsiada. Nie było to jednak mu dane. W ów letni wieczór rozpętała się burza, w jej trakcie piorun zabił cesarza, któremu wydawało się, że stał u szczytu powodzenia⁷⁶. Praktycznie wszyscy autorzy antyczni w ten sposób opisują to wydarzenie⁷⁷. Z tego zgodnego chóru wyłamuje się autor *Historia Augusta*. Według biografisty bowiem cesarz zmarł wskutek choroby, a nie od pioruna,

⁷⁵ PASCHOUD (1971a), s. 142.

⁷⁶ O okolicznościach śmierci Karusa patrz: BIRD (1976), ss. 123–132.

⁷⁷ AUR. VICT. *Caes.* 38, 3–5; EUTROP. *Brev.* IX 18, 1; FEST. *Brev.* 24; *Epit. de Caes.* 38, 1; HIER. *Chron.* 224–225; OROS. *Hist.* VII 24, 4; SIDON. *Carm.* XXIII 91–96; IORD. *Rom.* 294; SYNC. *Chron.* s. 472; ZON. XII 30. Inaczej widzą zgon Karusa jedynie: Jan Malalas, *Chronicon* (cesarz miał zginąć w walce z Sarmatami), Mojżesz z Choren (władca poległ w bitwie z Persami; przypuszcza się, że bitwa ta jest zniekształconym echem najbardziej popularnej wersji śmierci Karusa – czyli od uderzenia pioruna), Kedrenus. Patrz: SUSKI (1999), ss. 166–171.

choć w chwili jego śmierci rzeczywiście doszło do straszliwej burzy z piorunami⁷⁸. Dla potwierdzenia tej wersji wydarzeń przytacza on list niejakiego Iuliusa Calpurniusa, który nie tylko twierdzi, że śmierć władcy była efektem choroby, lecz także dementuje pogłoskę o zgonie Karusa od pioruna, twierdząc, że powstała ona wskutek zachowania sług imperatora, którzy podpalili z żałoby jego namiot podczas burzy⁷⁹. Następnie autor *Historia Augusta* tłumaczy, z jakich powodów polemizuje z innymi autorami. Wbrew temu, czego można by się spodziewać, nie uzasadnia on tego miłością do prawdy, lecz sprzeciwem wobec przekonania, że Karusa raził piorun, gdyż władca zapragnął przekroczyć granice wytyczone przez fatum zabraniające jakoby rzymskim cesarzom przestępować Ktezyfont. Autor *Historia Augusta* jako Vopiscus twierdzi, że będzie można zwyciężać Persów i, jak pokazał to Galeriusz, przekraczać granice ich ziemi, jeśli tylko Rzymian nie opuści życzliwość bogów⁸⁰. Następnie chwali Karusa jako dobrego cesarza⁸¹. Właściwie wszystko w tym passusie jest fascynujące. Autor *Historia Augusta*, który często opisuje cudowne wydarzenia, tu stanął po stronie racjonalizmu, tłumacząc śmierć cesarza przyczyną naturalną, jaką była choroba, a nie boską interwencją w postaci uderzenia pioruna. Za to wprost napisał o roli bogów w obronie państwa rzymskiego. Ich protekcja pozwala bronić Rzymianom granic cesarstwa. Najprawdopodobniej opis śmierci Karusa zaczerpnięty jest z *Kaisergeschichte*⁸² lub *Kaisergeschichte* i *Annales* Nicomachusa Flavianusa Starszego⁸³. Według François Paschouda passus Ca. 8, 1–2 pochodzi z *Kaisergeschichte*, a Ca. 8, 3 z *Annales*⁸⁴. Jeśli ma on rację, to autor *Historia*

⁷⁸ Ca. 8, 1–3.

⁷⁹ Ca. 8, 4–7.

⁸⁰ Ca. 9, 1–3.

⁸¹ Ca. 9, 4.

⁸² BARNES (1970), ss. 29–30; BARNES (1978), s. 97.

⁸³ PASCHOUD (2001), ss. 300; 350–353. Werner Hartke uważał, że passusy Ca. 8, 2–3 i 9, 1–3 pochodziły z Nicomachusa Flavianusa, a Ca. 8, 4–7 to fantazja autora *Historia Augusta* (HARTKE (1940), ss. 138–140). Natomiast według Strauba cała opowieść jest fantazją autora *Historia Augusta* (STRAUB (1952), ss. 125–132).

⁸⁴ PASCHOUD (2001), s. 353. Należy tu zauważyć, że w *Romana* Jordanesa występuje wersja śmierci Karusa jak u autorów, którzy korzystali z *Kaisergeschichte*. Źródłem Jordanesa zapewne było dzieło Symmachusa Młodszeo, czyli pośrednio – *Annales* Nicomachusa Flavianusa (CROKE (2003), ss. 367–373). Taka sama opowieść o śmierci Karusa jest u Zonarasa. Jego źródłami mogły być *Annales* Nicomachusa Flavianusa, Eunapios z Sardes lub Jan z Antiochii (źródła Zonarasa budzą wielką dyskusję. Patrz: PATZIG (1896), ss. 24–53;

Augusta świadomie wplótł jedną narrację w drugą. Zamiast iść za swoim głównym źródłem (*Kaisergeschichte*), to preferował drugorzędny dla siebie autora. Najwidoczniej jego opowieść była mu bliższa, choć większość prac historycznych zawierała opis śmierci Karusa taki jak w *Kaisergeschichte*, czyli od uderzenia pioruna. Nasuwający się stąd wniosek jest dosyć oczywisty. Passus o śmierci Karusa zawiera ideologię bliską poglądom autora *Historia Augusta*. Wymieniony w tym passusie Iulius Calpurnius to postać nieznaną⁸⁵. Jego list, jak reszta dokumentów w *Historia Augusta*, jest fikcyjny, wymyślony przez biografistę. Jest więc oczywiste, że została w nim zawarta pogańska apologia. W następnym fragmencie (*Ca* 9, 1–3) autor *Historia Augusta* wprost pisze o związku religii pogańskiej i odnoszeniu sukcesów z wrogiem zewnętrznym, w tym wypadku Sassanidami. Powstaje pytanie, czy passus ten zawiera aluzję do jakiejś innej niż opisana w nim rzeczywistości historycznej.

Po wielkiej klęsce Juliana w wojnie z Persami, zakończonej podpisaniem pokoju przez Jowiana i utratą Mezopotamii w 363 roku, cesarstwo rzymskie przestało odnosić sukcesy na Wschodzie. Rzymianie boleśnie przeżyli stratę Mezopotamii i nie mogli się z nią pogodzić. Festus nie tylko wychwala w swoim *Breviarium* Walensa za pokonanie Gotów, ale też ma nadzieję, że władca – z woli boskiej i łaski przyjaznego mu bóstwa, w które wierzy – zaprowadzi wojska do Babilonii⁸⁶. Podobne oczekiwania co do Mezopotamii odnajdujemy u Symmachusa⁸⁷ czy Klaudiana⁸⁸. Paschoud przyrównuje traumę Rzymian po klęsce z Persami do traumy Francuzów po pobiciu ich przez Niemców i stracie Lotaryngii i Alzacji⁸⁹. W końcu IV wieku, najprawdopodobniej w 387 roku, doszło do ponownego konfliktu z Persją, związanego z podziałem Armenii przez obie potęgi. Konflikt przyniósł Rzymowi jedną piątą kraju, reszta znalazła się pod kontrolą Persji⁹⁰. W 395 roku państwo rzymskie zostało najechane przez Hunów, którzy przekroczyli Kaukaz

PATZIG (1897), ss. 322–356; DIMAIO (1980), ss. 158–185; DIMAIO (1981), ss. 502–510; DIMAIO (1988), ss. 230–255; BANCHICH (2009), ss. 8–11).

⁸⁵ PASCHOUD (2001), s. 357; CHASTAGNOL (1976b), ss. 81–84.

⁸⁶ FEST. *Brev.* 30, 2. Patrz: STRAUB (1952), s. 130.

⁸⁷ SYMM. *Ep.* X 9, 3. Patrz: STRAUB (1952), s. 130.

⁸⁸ CLAUD. *De III cons. Hon.* 201; CLAUD. *De IV cons. Hon.* 652. Patrz: STRAUB (1952), s. 130.

⁸⁹ PASCHOUD (2001), s. 356.

⁹⁰ PROC. *Aed.* III 1, 8–15. Pokój persko-rzymski wspomniany jest przez *Epitome de Caesaribus* (*Epit. de Caes.* 48, 5).

i najechali Armenię, Azję Mniejszą i Syrię⁹¹. Przełomem w stosunkach między Rzymem a Persją było wstąpienie na perski tron Jazdgerda I (399–420 rok). Zamiast rywalizacji militarnej oba państwa prowadziły pokojową politykę⁹². Rzymsko-perskie relacje pogorszyły się dopiero w 417 roku, co doprowadziło do wojny w latach 421–422⁹³. Wojna zakończyła się kompromisem⁹⁴. Jednak wcześniej, w końcu IV i na początku V wieku, nie prowadzono wielkich kampanii na Wschodzie. W rezultacie w latach 387–421 między obydwojma państwami panował pokój.

Uczni sugerowali, że wspomniany opis z *Historia Augusta* jest aluzją do polityki z czasów Juliana. Według Normana H. Baynesa biografista pisał za panowania tego cesarza i przepowiadał przyszły sukces tego władcy w walce z „odwiecznym” wrogiem⁹⁵. Hipoteza ta jest nie do obrony⁹⁶. Pojawiały się też opinie, że mógł być to głos w dyskusji nad odpowiedzialnością po klęsce wyprawy Juliana⁹⁷. Przedwczesna śmierć Juliana sprawiła, że poganie za klęskę winili nie tego władcę, a Jowiana. Zosimos twierdził, że gdy tylko umarł Julian, cesarstwo utraciło ziemię, których już nigdy nie odzyskało⁹⁸. Mniej więcej tak samo, tyle że bardziej patetycznie, opisuje te wydarzenia Ammianus Marcellinus⁹⁹. Eutropiusz nazywa pokój koniecznym, choć hańbiącym,

⁹¹ CLAUD. *In Ruf.* II 28–35; CLAUD. *In. Eutrop.* I 245–251; HIER. *Ep.* 60, 16; PHILOSTORG. *Hist. eccl.* XI 8; SOC. *Hist. eccl.* VI 1; SOZ. *Hist. eccl.* VIII 1. Patrz: THOMPSON (1996), ss. 31–32; HEATHER (1998), ss. 501–502; GREATREX, GREATREX (1999), ss. 65–73.

⁹² AGATH. IV 26, 6–7; PROC. *Bell.* I 2, 1–10.

⁹³ SOC. *Hist. eccl.* VII 18; VIII 20; THEOD. *Hist. eccl.* V 37; EVAGR. *Hist. eccl.* I 19; MAL. XII 23.

⁹⁴ VAN ROMPAY (1995), ss. 363–375; BLOCKLEY (1992), ss. 57–58, ISAAC (1998), ss. 443–445.

⁹⁵ BAYNES (1926), s. 62.

⁹⁶ STRAUB (1952), s. 128.

⁹⁷ PASCHOUD (2001), ss. 355–356.

⁹⁸ ZOS. *Hist.* III 32, 1–6. Dla Zosimosa (a raczej jego źródła) śmierć Juliana była jednym z kilku wydarzeń, które doprowadziły państwo rzymskie do zguby. Inne to: zaniechanie obchodzenia *ludi Saeculares* (*Hist.* II 7), nawrócenie się Konstantyna na chrześcijaństwo (*Hist.* II 29), pokój z 363 roku (*Hist.* III 32), zrzeczenie się tytułu *pontifex maximus* przez Gracjana (*Hist.* IV 36), antypogańska polityka Teodozjusza I (*Hist.* IV 59). Patrz: PASCHOUD (1993), ss. 189–204.

⁹⁹ AMM. MARC. XXV 9, 7–11. Ammianus Marcellinus opowiada historię o piorunie, który w czasie perskiej wyprawy Juliana zabił żołnierza Iovianusa wraz z dwoma końmi

w tym kontekście przypomina, że nawet po klęskach z Samnitami, Numidyjczykami i Numantyjczykami nie oddano rzymskiego terytorium¹⁰⁰. Także Festus odpowiedzialnym za klęskę czynił Jowiana, winiąc jego niedoświadczenie: twierdził, że nie wykorzystał on wcześniejszych zwycięstw Juliana¹⁰¹. O ile pierwsza z tych hipotez jest nie do przyjęcia, o tyle druga wydaje się prawdopodobna.

Ja jednak spojrzalbym na ten passus w trochę inny sposób. Autor *Historia Augusta*, powołując się na fikcyjny list, dementuje pogłoskę o przeznaczeniu, które miało rzekomo być przyczyną śmierci i klęski Karusa, oraz głosi przekonanie o możliwości wygrywania wojen z Persami dzięki łaskawości bogów. Zarówno fikcyjny dokumnet, jak i odautorski komentarz biografisty jako Vopiscusa miały dowieść naturalności śmierci Karusa, a przez to możliwości pokonania Persów; na poparcie tej tezy biografista przywołuje zwycięstwo odniesione przez Galeriusza. W żywocie Gordiana III mamy podobną sytuację. Autor *Historia Augusta* dla ukazania sukcesów cesarza w wojnie z Persami przytacza fikcyjną mowę władcy wysłaną do senatu. Imperator dziękuje w niej swemu teściowi, prefektowi pretorianów Timesitheusowi za wsparcie w walce, i oznajmia, że odzyskał Carrhae, dotarł do Nisibis i, jeśli bogowie będą sprzyjać, osiągnie Ktezyfont¹⁰². Bogowie nie dali jednak możliwości osiągnięcia sukcesu: Timesitheus umarł w trakcie wyprawy przeciw Persom, a jego następcą na urzędzie Filip Arab podstępnie doprowadził do zamordowania Gordiana III¹⁰³. W obu passusach podkreśla się rolę bogów w odnoszeniu sukcesów militarnych nad Persami. W jednym przypadku boże wsparcie

(AMM. MARC. XXIII 5, 12). Haruspikowie uznali, że jest to znak, aby cesarz przerwał wyprawę, w przeciwnym razie zakończy się ona klęską (AMM. MARC. XXIII 5, 13). Cesarz ich jednak nie posłuchał, gdyż według neoplatońskich filozofów z jego otoczenia (Ammianus Marcellinus nie wymienia żadnego z tych filozofów, ale prawdopodobnie mogli to być Maksimos z Efezu i Priskos) piorun oznaczał tchnienie eteru zapowiadające powiększenie świetności cesarstwa (AMM. MARC. XXIII 5, 14). Historia ta jest wielce ciekawa. Nie tylko pokazuje, że wedle Ammianusa Marcellinusa piorun był wieszczym znakiem, ale też świadczy o tym, jak pogańskie elity uporały się z klęską Juliana Apostaty. Szukając odpowiedzi na pytanie, dlaczego po raz pierwszy od ponad 30 lat pogański cesarz poniósł klęskę i dlaczego dopuścili do tego bogowie, tworzono teorie, których sens był taki: cesarz poniósł porażkę, gdyż nie posłuchał znaków zesłanych przez niebiosa.

¹⁰⁰ EUTROP. *Brev.* X 17.

¹⁰¹ FEST. *Brev.* 29.

¹⁰² *Gord.* 27, 6.

¹⁰³ *Gord.* 29, 1–6.

dało sukces (Galeriusz), a w drugim nie (Gordian III). Z tej perspektywy wzmianka z żywotu Karusa może być banalniejsza niż się ją interpretuje. *Casus Gordiana* III pokazał, że nie zawsze łaskawość bogów wystarcza do sukcesu. Z tej perspektywy autor *Historia Augusta* nie zabrałby głosu w dyskusji nad potrzebą pozyskiwania przychylności bogów, ale wyraziłby przekonanie o związku między bogami a losami państwa rzymskiego. Przy czym żywot Gordiana III pokazuje, że brak mu w tym sędzie konsekwencji.

9.6. HIERONIM A *HISTORIA AUGUSTA*. ALEKSANDER NAD GROBEM ACHILLESA

W 1927 roku mediewista Bernhard Schmeidler na podstawie podobieństw między żywotem Probusa z *Historia Augusta* i *Vita Hilarionis* zaproponował hipotezę o korzystaniu przez biografistę z dzieł Hieronima¹⁰⁴. Do dziś ta koncepcja budzi spór. Część współczesnych badaczy opowiada się za nią, a inni z nią polemizują. Najbardziej znany *passus*, który może świadczyć o znajomości przez autora *Historia Augusta* prac Hieronima, pochodzi z biografii Probusa. Na jej początku biografista przytacza maksymę zawartą w dziełach Salustiusza, Katona i Aulusa Gelliusa, zgodnie z którą cnoty ludzi nabierają takiej wielkości, jaką im nadaje talent tych, co je opisują¹⁰⁵. Następnie stwierdza, że z tego to powodu Aleksander Wielki, gdy przybył do grobu Achillesa, pozazdrościł herosowi, iż znalazł godną osobę do opisanego jego przymiotów, czyli Homera¹⁰⁶. Przy czym z tego *passusu* nie wynika, aby anegdotę o Aleksandrze i Achillesie autor *Historia Augusta* zaczerpnął od kogoś z trzech wymienionych wcześniej autorów. Powstaje pytanie, gdzie biografista znalazł inspirację dla tej opowieści.

Bardzo podobna opowieść o Aleksandrze i Achillesie znajduje się w *Vita Hilarionis*¹⁰⁷. Zbieżność między wersjami autora *Historia Augusta* i Hieronima jest olbrzymia, choć obaj używają innego słownictwa. Na przykład słowo „grób” Hieronim oddaje terminem *tumultum*, a biografista – *sepulchrum*.

¹⁰⁴ SCHMEIDLER (1927), ss. 955–960.

¹⁰⁵ O powołaniu się w tym *passusie* na Katona Starszego i Aulusa Gelliusa patrz: STRAUB (1963), ss. 85–87.

¹⁰⁶ *Prob.* 1, 1–2.

¹⁰⁷ HIER. *V. Hil.* 1, 1–4.

Przy czym obie wersje wykazują olbrzymie podobieństwo do fragmentu z mowy Cyclerona *Pro Archia*, wygłoszonej w obronie Aulusa Liciniususa Archiasa¹⁰⁸. Opowieść o Aleksandrze Wielkim, który snuł rozważania nad grobem Achillesa, należała ponadto do toposów pojawiających się we wstępach prac. Znana jest z kilku greckich autorów (Arrian, Plutarch, Pseudo-Kallistenes)¹⁰⁹. Nawiązuje do niej także Symmachus¹¹⁰. Istnieją więc trzy możliwości. Albo Hieronim i autor *Historia Augusta* niezależnie od siebie zaczerpnęli opowieść od Cyclerona, albo również niezależnie przepisali ją od innego autora, który ją przytoczył, albo jeden z nich (Hieronim lub biografista) znalazł ją u Cyclerona, a drugi przepisał ją od tego pierwszego. W tym ostatnim wypadku nie byłoby jasne, czy autor *Historia Augusta* przepisał Hieronima, czy Hieronim – autora *Historia Augusta*. Można podać kilka argumentów przeciw hipotezie o niezależnym korzystaniu przez biografistę i Hieronima z Cyclerona. Po pierwsze u obu autorów nie pojawia się znane z Cyclerona wyrażenie *in sigeo*, także w przypadku innych sformułowań używają oni odmiennego słownictwa niż w *Pro Archia*¹¹¹. Po drugie obaj ci późnoantyczni autorzy we wprowadzeniu do opowieści o Aleksandrze Wielkim nawiązują do sformułowań z *Bellum Catilinae* Salustiusza. Gdyby niezależnie od siebie zaczerpnęli opowieść od Cyclerona (lub innego autora), to byłoby mało prawdopodobne, aby obaj w tym miejscu przytoczyli dodatkowo Salustiusza. Przy czym autor *Historia Augusta* nawiązuje do jednego passusu z tego dzieła¹¹², a Hieronim do dwóch¹¹³. Jednak obecność tych nawiązań u obu autorów nie jest jednoznacznym dowodem na zależność między *Historia Augusta* a *Vita Hilarionis*: ponieważ większość literatury antycznej zaginęła, nie wiadomo, czy nie istniała jakaś niezachowana do dziś praca, w której skojarzono ze sobą opowieść o Aleksandrze z gnomami zaczerpniętymi

¹⁰⁸ CIC. *Arch.* 10, 24: *Atque is [Alexander Magnus] tamen, cum in sigeo ad Achillis tumulum astitisset: o fortunate, inquit, adulescens, qui tuae virtutis Homerum praeconem inveneris.*

¹⁰⁹ ARRIAN. *Anab.* I 12, 1; *Hist. Alex. Mag.* I 42, 11–12. Patrz: STRAUB (1963), ss. 96–97.

¹¹⁰ SYMM. *Ep.* IX 72. Patrz: STRAUB (1963), s. 97.

¹¹¹ DEN HENGST (1981), s. 124.

¹¹² SALL. *Cat.* 3, 2: [...] *facta dictis exaequanda sunt.*

¹¹³ SALL. *Cat.* 3, 2; 8, 4: *Ita eorum, qui fecere, virtus tanta habetur, quantum eam verbis potuere extollere praeclara ingenia.*

z Salustiusza, będąca źródłem dla biografisty i Hieronima¹¹⁴. Niemniej jest to przesłanka, która każe na serio się zastanowić nad możliwymi interakcjami między żywotem Probusa i świętego.

Nie jest jasne, czy to Hieronim korzystał z *Historia Augusta*, czy też autor *Historia Augusta* zaczerpnął opowieść z *Vita Hilarionis*. Większość współczesnych badaczy opowiada się za tą drugą możliwością¹¹⁵. Wśród prominentnych zwolenników pierwszej hipotezy można wymienić Alana Camerona i Neila Adkina¹¹⁶. Sądzę, że lepsze argumenty przedstawiają zwolennicy zależności autora *Historia Augusta* od Hieronima. Po pierwsze, w *Vita Hilarionis* obecne są dwa nawiązania do Salustiusza, podczas gdy w biografii Probusa jest tylko jedno. Łatwiej jest sobie wyobrazić, że autor przy przepisywaniu pomija jeden cytat, niż że umyślnie dodaje drugi¹¹⁷. Po drugie, autor *Historia Augusta* nigdy nie cytuje całych zdań z Salustiusza. W sześciu passusach, w których można dostrzec wpływ republikańskiego historyka na biografistę, są jedynie krótkie frazy zaczerpnięte z dzieł tego autora¹¹⁸. Tymczasem u Hieronima, we wstępach jego prac, takich cytatów jest sporo¹¹⁹. Ta argumentacja każe widzieć w autorze *Historia Augusta* imitatora Hieronima¹²⁰. Ponadto słowo „grób” jest oddane w ten sam sposób u Hieronima i Cyncerona, a inaczej w *Historia Augusta*. Zwolennicy hipotezy o zależności Hieronima od biografisty dla wytłumaczenia tego faktu zmuszeni są do wysuwania hipotezy o korzystaniu przez Hieronima zarówno z *Historia Augusta*, jak i Cyncerona. Oczywiście, nie można wykluczyć korzystania przez autora z dwóch źródeł dla przedstawienia jednej anegdoty, ale jest to raczej mało prawdopodobne. Wydaje się niemożliwe, aby Hieronim sprawdzał u Cyncerona treść anegdoty zaczerpniętej z żywotu Probusa i następnie ją

¹¹⁴ Zwraca się uwagę, że u Frontona można dopatrzeć się nawiązania do opowieści o Achillesie i Homerze skojarzonej z Salustiuszem. Patrz: JANSON (1964), s. 150. Oczywiście Hieronim i autor *Historia Augusta* korzystali z Frontona. Patrz: DEN HENGST (1981), s. 123.

¹¹⁵ STRAUB (1963), ss. 81–105; SYME (1968a), ss. 80–83; CHASTAGNOL (1970a), s. 12; DEN HENGST (1981), ss. 122–127; BARNES (1991), ss. 23–27; CHASTAGNOL (1994), ss. XCIV–XCV; PASCHOUD (2000), ss. 176–182; PASCHOUD (2006), ss. 154–161.

¹¹⁶ CAMERON (1965c), s. 244; ADKIN (1997), ss. 459–467; CAMERON (2011), ss. 761–767.

¹¹⁷ SYME (1968a), ss. 81–82; BARNES (1991), s. 26.

¹¹⁸ DEN HENGST (1981), s. 125.

¹¹⁹ DEN HENGST (1981), s. 125.

¹²⁰ DEN HENGST (1981), s. 125.

modyfikował¹²¹. Niektórzy badacze upierają się jednak przy tak kuriozalnych wnioskach jeszcze po przeszło 45 latach dyskusji. Nie odnoszą się do argumentów drugiej strony, co jest dosyć dziwne¹²².

Johannes Straub dopatrzył się w passusie z żywotu Probusa ukrytej krytyki Hieronima ze strony autora *Historia Augusta*. Otóż w *Vita Hilarionis* Hieronim, przyrównując świętego do osoby tak pełnej cnót jak Achilles, stawiłby się tym samym na równi z Homerem. W jakże typowym dla siebie zrozumiałstwie i zadufaniu uważałby, że tylko jego talent pisarski jest w stanie nadać faktom z życia świętego odpowiednią rangę. W odpowiedzi autor *Historia Augusta* miałby pokazać bufonadę Hieronima przez powołanie się na znaczniejsze postacie (takie jak Katon czy Salustiusz)¹²³. Ta błyskotliwa hipoteza opiera się jednak na słabych przesłankach¹²⁴. Zgodnie z nią biografista byłby wyjątkowo czelującym swoje dzieło autorem, który bardzo świadomie bawi się językiem. Obawiam się, że przypisując takie zabawy biografście, badacze zbyt mocno chcą u niego dostrzec swoje własne talenty.

Druga strona sporu wskazuje na passus z biografii Probusa, który jest bliższy tekstowi Cyserona niż Hieronima. U Cyserona anegdota o Aleksandrze Wielkim, Achillesie i Homerze służy pokazaniu, że bez utrwalenia na piśmie przeszłość ulega zapomnieniu, niezależnie od tego, jak była chwalebna. Podobnie w *Historia Augusta*: opowieść ma pokazać, że ponieważ panowanie Probusa nie zostało opisane przez historyków, to niewiele o nim wiadomo. Tymczasem Hieronim powołuje się na wypowiedź Aleksandra Wielkiego, aby ukazać, jak wielkim i wspaniałym mężem był Hilarion i że sam Homer pozazdrościłby takiego tematu. Nie wykluczałbym więc zależności obu autorów od Cyserona. Być może nie korzystali oni wprost z *Pro Archia*. Można też zaproponować inną hipotezę. Skoro przekaz o Aleksandrze i Achillesie pojawia się w końcu IV i początku V wieku nie tylko u Hieronima i w *Historia Augusta*, ale też u Symmachusa, to pewnie był on również obecny u innych autorów. Z jednego z takich niezachowanych dziś dzieł obaj autorzy mogli niezależnie od siebie przepisać wspomnianą anegdotę. Jak widać z powyższych rozważań, nie można jednoznacznie stwierdzić, czy autor *Historia Augusta* czytał *Vita Hilarionis*.

¹²¹ Patrz: ADKIN (1997), s. 463.

¹²² CAMERON (2011), ss. 761–767.

¹²³ STRAUB (1963), s. 95.

¹²⁴ DEN HENGST (1981), s. 126.

9.7. MARNAS

W żywocie Aleksandra Sewera jest anegdota o Septimiusie Arabianusie – wyzwolencu z czasów Heliogabala i złodzieju. Kiedy razem z senatorami Septimus przybył powitać Aleksandra Sewera, młody cesarz, który nienawidził złodziei, wyraził swoje niezadowolenie, przywołując m.in. imiona Jowisza i Marnasa¹²⁵. Jak już wspominałem¹²⁶, biografia Aleksandra Sewera jest wyjątkowo niewiarygodna nawet jak na standardy *Historia Augusta*. Nie można nic powiedzieć, skąd biografista zaczerpnął tę informację. Septimus Arabianus jest postacią nieznaną¹²⁷. Także o Encolpiusie, na którego w tym fragmencie powołuje się autor *Historia Augusta*, nic nie wiadomo i wszystko wskazuje na to, że jest on postacią fikcyjną, powołaną przez biografistę do istnienia dla uwiarygodnienia narracji¹²⁸.

W zawołaniu Aleksandra Sewera można dostrzec parodię początku pierwszej mowy Cycerona przeciw Katylinii¹²⁹. Jednak wymienienie imienia Marnasa jest dosyć niezwykle, gdyż był to lokalny bóg z Gazy. W mieście poświęcona była mu jedna z ośmiu publicznych świątyni (obok przybytków Heliosa, Afrodyty, Apollina, Hekate, Kory, Tyche oraz Heroeionu)¹³⁰. Według Marka Diakona gorliwi poganie nazywali Marnasa panem deszczu i uważali, że jest równy Zeusowi¹³¹. Powstaje pytanie, dlaczego autor *Historia Augusta* wspominał w tym passusie tego boga i skąd zaczerpnął o nim informacje. W znanej nam literaturze antycznej, poza nielicznymi dziełami chrześcijańskimi, brak jest odniesień do tego boga.

Być może autor *Historia Augusta* znalazł inspirację i imię Marnasa u Hieronima¹³². Bóg Marnas wspomniany jest w jego dziełach dwukrotnie. Raz w *Vita Hilarionis*, w opowieści o pewnym Italicusie, który hodował konie w Gazie. Wystawił on konie podczas *Ludi Consuales*. Jego rywalem był dumwir z Gazy, gorliwy czciciel Marnasa, który korzystał z usług maga. Itali-

¹²⁵ *Alex. Sev.* 17, 3–4.

¹²⁶ Patrz: rozdz. 8.3, s. 273.

¹²⁷ SYME (1968a), s. 60; CHASTAGNOL (1994), s. XCV.

¹²⁸ *Alex. Sev.* 17, 1. BETRAND-DAGENBACH (1990), s. 52.

¹²⁹ BETRAND-DAGENBACH (1990), s. 41.

¹³⁰ Na podstawie żywotu Porfiriosa, biskupa Gazy, autorstwa Marka Diakona można odtworzyć rytuały w Marneionie. Patrz: BELAYCHE (2004), ss. 6–8.

¹³¹ MARC. DIAC. *V. Porph.* 19, 7–10.

¹³² STRAUB (1964), ss. 165–170; SYME (1968a), ss. 138–140.

cus poprosił Hilariona o obronę przed czarami rywala. Hilarion początkowo uważał, że prośba jest zbyt trywialna, w końcu jednak zdecydował się pomóc. Italicus odniósł zwycięstwo, lecz poganie oskarżyli Hilariona o uprawianie magii – wygrana w wyścigach miała być jednym z dowodów na wyższość chrześcijaństwa nad pogaństwem¹³³. W tym passusie Marnas wymieniony jest dwukrotnie. Po raz pierwszy, gdy wspomina się, że Marnasa czcił dumwir z Gazy¹³⁴, a po raz drugi, gdy po zwycięstwie Italicusa lud skandował, że Marnas został pokonany przez Chrystusa (*Marnas victus est a Christo*)¹³⁵. Drugi passus pochodzi z listu Hieronima do Laety. Hieronim wyraża w nim chrześcijański tryumfalizm w związku z usuwaniem pogaństwa ze sfery publicznej, wymieniając przy tym świątynie Serapisa w Aleksandrii oraz Marnasa w Gazie¹³⁶. Oczywiście, autor *Historia Augusta* wspomina Marnasa w całkowicie odmiennym kontekście niż Marek Diakon i Hieronim. Jedyne podobieństwo między tymi wzmiankami wynika z wymienienia rzadkiej i niespotykanej nazwy. Nie można więc mieć pewności, że autor *Historia Augusta* czytał Hieronima i od niego zaczerpnął informację o istnieniu boga z Gazy. Kult Marnasa poświadczony jest w Italii w Ostii. Biografista mógł więc poznać imię boga bez pośrednictwa Hieronima. Ponadto w *Historia Augusta* biografista wspomina kilkakrotnie o nietypowych kultach takich jak *Venus Calva* i odwołanie się do lokalnego i egzotycznego boga z dalekiej Gazy jest w tym kontekście zrozumiałe, nawet jeśli passus nie nawiązuje do Hieronima. Autor *Historia Augusta* prezentuje bowiem podobną ciekawość oryginalnych, zapomnianych kultów jak Makrobiusz. Przywołuje on nietypowych bogów dla pokazania swoich wątpliwych kompetencji.

9.8. HELIOGABAL I SENAT KOBIET

W życiu Heliogabala zawarta jest wzmianka o olbrzymich wpływach na politykę, jakie miały za jego rządów kobiety. Z jednej strony matka cesarza Julia Soemias siedziała na miejscu przeznaczonym dla konsulów w senacie i była

¹³³ HIER. *V. Hil.* 11 (20), 3–13.

¹³⁴ HIER. *V. Hil.* 11 (20), 3.

¹³⁵ HIER. *V. Hil.* 11 (20), 11.

¹³⁶ HIER. *Ep.* 107, 2.

świadkiem podejmowania przez niego decyzji¹³⁷, z drugiej – cesarz ustanowił senat kobiet (*senatus mulierum, senaculum*), który urzędował na Kwirynale. Pod przywództwem matki cesarza rzymskie matrony podejmowały decyzje w sprawie zamężnych kobiet: w jakich szatach mają chodzić, które mogą nosić złotą biżuterię lub drogie kamienie, jak mają się witać pocałunkiem, czym poruszać po drogach¹³⁸. Autor *Historia Augusta* daje wyraz swojej niechęci do tego rodzaju działalności kobiet, określając poczynania żeńskiego senatu jako *ridicula* – „śmieszne, zabawne”. Takie ujęcie nadaje passusowi posmak karykaturalnej groteski¹³⁹. O senacie kobiet nie wspominają inne źródła poświęcone Heliogabalowi: Kasjusz Dion i Herodian. Informacji o nim nie ma również w pracach, które opierały się na *Kaisergeschichte* oraz Zosimosie. To może świadczyć o wymyśleniu tego passusu przez autora *Historia Augusta*, a nie zaczerpnięciu go ze źródeł¹⁴⁰. Warto też zwrócić uwagę, że według autora *Historia Augusta* Heliogabal nie był jedynym cesarzem, który miał patronować obradom kobiet. Do motywu żeńskiego senatu wraca biografista w żywocie Aureliana. Otóż władca zamierzał przywrócić tę instytucję, przy czym czołową w nim rolę miały odgrywać kapłanki¹⁴¹. Powstaje pyta-

¹³⁷ *Hel.* 4, 1–2.

¹³⁸ *Hel.* 4, 3–4.

¹³⁹ CHASTAGNOL (1979), s. 24.

¹⁴⁰ Jeszcze na początku XX wieku próbowano odszukać budynek *senaculum*. W 1914 roku odkryto dwa posągi kobiet w ruinach budynku z czasów cesarstwa znajdujących się pod Palazzo del Marchese Bourbon del Monte przy via Venti Settembre (patrz: PLATNER, ASHBY (1929), ss. 470–471). Identyfikacja ta była jednak bezprzedmiotowa. W 1916 roku jako pierwszy uznał *senaculum* za kreację autora *Historia Augusta* Alfred von Domaszewski. Według niemieckiego badacza biografista zaczerpnął inspirację do tego pomysłu z dwóch passusów opisujących zgromadzenie matron. Pierwszy z nich pochodzi z Liwiusza, z opowieści o uderzeniu pioruna podczas II wojny punickiej w przybytek Junony Reginy na Awentynie. Ponieważ ów znak odnosił się do matron, edytlowie kurulni zwołali rzymskie matrony (mieszkające w mieście i w najbliższych okolicach, do 10 kamienia milowego), a te wybrały spośród siebie 25 kobiet do zbierania datków, z których ufundowano złotą misę dla bogini (LIV. XXVII 37, 9). Oczywiście owo zgromadzenie rzymskich matron było wydarzeniem jednorazowym i nadzwyczajnym. Drugi passus o zebraniu kobiet (*conventus matronarum*) pochodzi z żywotu Galby Swetoniusza i opowiada o awanturze, w której uczestniczyły matka Aemilii Lepidy, żony Galby, i Agryppina Młodsza. Ponieważ ta ostatnia starała się uwieść Galbę, jego teściowa, doprowadzona do furii, znieważyla ją słownie i czynnie podczas zebrania matron (SUET. *Gal.* 5). O samym zebraniu nic nie wiadomo.

¹⁴¹ *Aurel.* 49, 6.

nie o sens tych wzmianek i źródło inspiracji dla biografisty. Straub zwrócił uwagę na dwa passusy pochodzące z dzieł Hieronima, w których pojawiają się sformułowania *matronarum senatus*¹⁴² i *conventus feminarum*¹⁴³. Według wybitnego niemieckiego badacza autor *Historia Augusta* parodiuje tu Hieronima i wyśmiewa się z grupy skupionych wokół niego bogatych Rzymianek, na czele z Paulą.

Powstaje pytanie, czy konflikt religijny jest jedynym kluczem interpretacyjnym tych dwóch passusów. W przypadku żywotu Aureliana nie. Otóż w *Historia Augusta* łatwo zauważyć przeciwstawienie Aureliana Galienowi. Według biografisty Galien nie mógł znieść surowości ojca i gdy Waleriana pojмали Persowie, cieszył się, że go zawiodło umiłowanie męstwa¹⁴⁴. Oddawał się zbytkowi i niegodziwości, zabawom i rozpuście¹⁴⁵, a dowiadując się o kolejnych klęskach spadających na cesarstwo, jedynie żartował, zamiast mężnie wyruszyć przeciw wrogom¹⁴⁶. Cesarz więc reprezentował niemęskie cechy, które przyczyniły się do porażki rzymskiego państwa. Za rządów Galiena kobiety musiały przejmować męskie role, gdyż cesarz był zbyt gnuśny¹⁴⁷. Z jednej strony Wiktoria, matka cesarza panującego w Galii Victorinusa, po śmierci syna, promując na tron Tetricusa, dokonywała czynów godnych mężczyzny¹⁴⁸, z drugiej strony – Zenobia rządziła na Wschodzie¹⁴⁹ i z wielką atencją wypowiadał się o niej Aurelian¹⁵⁰. W rezultacie doszło do zaburzenia publicznego i społecznego porządku. Kobiecość i męskość niebezpiecznie zaczęła się mieszać. Kiedy zniewieściałego Galiena zastąpił męski i mężny Aurelian, to kobiety z powrotem zaczęły odgrywać swą właściwą rolę. Symbolem tego mogły być losy Zenobii, która z dumnej władczyni za panowa-

¹⁴² HIER. *Ep.* 43, 4

¹⁴³ HIER. *Adv. Iovin.* I 47.

¹⁴⁴ *Gal.* 3, 6–9.

¹⁴⁵ *Gal.* 4, 3.

¹⁴⁶ *Gal.* 6, 3.

¹⁴⁷ *Tyr. Trig.* 30, 1.

¹⁴⁸ *Tyr. Trig.* 31, 2. O postaci Wiktorii nie wiadomo zbyt dużo. Poza *Historia Augusta* wspomina o niej Aureliusz Wiktor (AUR. VICT. *Caes.* 33, 14). Niestety brewiarzysza poświęca jej raptem jedno zdanie. Mówi o jej roli w zdobyciu władzy przez Tetricusa (przekupywała armię). O Wiktorii patrz: KOTULA (1990), ss. 361–369; CHASTAGNOL (1994), ss. 857–858.

¹⁴⁹ *Tyr. Trig.* 30, 3.

¹⁵⁰ *Tyr. Trig.* 30, 4–9.

nia Galiena przeistoczyła się w ząną rzymską matronę za Aureliana, żyjącą spokojnie w Tibur (dziś Tivoli)¹⁵¹. Z tej perspektywy plany Aureliana stworzenia senatu kobiet nabierają innego sensu. Skoro przywrócił on naturalny stan społeczny, w którym władza należy do mężczyzn, a obowiązki domowe do kobiet, to stworzenie dla nich specjalnego zgromadzenia matron miało im pokazać, że męski świat polityki jest dla nich zamknięty. Tym bardziej że w tym passusie jest mowa o kolejnych rozporządzeniach cesarza separujących od siebie kobiety i mężczyzn. Władca miał zabronić mężczyznom noszenia kolorowych butów. Mogły je nosić jedynie kobiety¹⁵². O ile taki sens opowieści z żywotu Aureliana wydaje się dosyć oczywisty, o tyle pozostaje kwestia interpretacji passusu z biografii Heliogabala. Moim zdaniem również nie powinno się go czytać przez pryzmat waśni religijnych. Po pierwsze jest faktem, że za rządów Heliogabala najbliższe mu kobiety (matka Julia Soemias i babka Julia Meza) odgrywały ważną rolę w polityce. Autor *Historia Augusta* podkreśla ich znaczenie i zarazem zniewieścienie władcy. W anegdocie z żywotu Heliogabala kobiety same decydują o swoich sprawach. Tymczasem w opowieści o Aurelianie to cesarz stanowi prawa dla kobiet. Być może biografista chciał przeciwstawić naturalny porządek rzeczy za Aureliana zwyrodniałemu za Heliogabala. Osią tych opowieści nie są afiliacje religijne, ale postawa – męska lub nie – władców. Sądzę, że w tym passusie autor *Historia Augusta* daje dowód swego męskiego szowinizmu, a nie naśmiewa się z kręgu matron skupionych wokół Hieronima¹⁵³.

9.9. FIRMUS I KROKODYLE

Kolejnym passusem, w którym badacze doszukują się nawiązania do dzieł hagiograficznych, jest jeden z mniej zrozumiałych fragmentów w *Historia Augusta*, pochodzący z opisu zwyczajów Firmusa, uzurpatora w Egipcie z czasów Aureliana. To jedna z bardziej malowniczych postaci w *Historia Augusta*. Ponoć urodził się w Seleucji, był wielce majątny i wysyłał statki handlowe do

¹⁵¹ *Tyr. Trig.* 30, 27.

¹⁵² *Aurel.* 49.

¹⁵³ Pod tym względem autor *Historia Augusta* nie różni się znacząco od innych pisarzy rzymskich. O podejściu Aureliusza Wiktora do kobiet patrz: BIRD (1982), ss. 44–48.

Indii¹⁵⁴. Odznaczał się wielką siłą i jadł dużo mięsa¹⁵⁵. Wśród wielu baśniowych informacji na temat uzurpatora biografista przytacza wzmianki o położeniu przez niego słoniem, siedzeniu na hipopotamie, dosiadananiu olbrzymich strusi oraz pływaniu wśród krokodyli¹⁵⁶.

Charakterystyka Firmusa jest bardzo malownicza. Autor *Historia Augusta* powołuje się w niej na niejakiego Aureliusa Festivusa, który miał być wyzwolencem Aureliana. Tymczasem postać ta jest zupełnie nieznana¹⁵⁷. Jako wyzwolencę Aureliana Festivus powinien być nosić *nomen* Domitius, a nie Aurelius¹⁵⁸. Fakt ten nakazuje wątpić w jego istnienie. Jako fikcyjny autor nie mógł być źródłem dla biografisty. Co więcej, samo istnienie Firmusa jest bardzo wątpliwe. Co prawda w Aleksandrii doszło do starć w 273 roku, ale żadne źródło nie wspomina, że wiązały się one z uzurpacją władzy cesarskiej. Brak jest też monet i dokumentów papirusowych ze wzmiankami o Firmusie¹⁵⁹.

W tym dziwnym passusie Ronald Syme dopatrzył się podobieństwa do *Historia monachorum in Aegypto*. Zwrócił on uwagę na fragment o mnichu Hellasie (w wersji greckiej¹⁶⁰; w łacińskim tłumaczeniu Rufina z Akwilei imię mnicha brzmiało Helenus¹⁶¹). Otóż Hellas, przybywszy do pewnych mnichów w niedzielę, zauważył, że nie odprawili oni eucharystii. Gdy zapytał się ich o przyczynę, odpowiedzieli, że kapłan mieszka na drugim brzegu Nilu i nie przeprawił się do nich ze względu na olbrzymiego krokodyla, który pożera ludzi. Nie zniechęciło to Hellasa do sprowadzenia duchownego. Wręcz przeciwnie, sprawił, że krokodyl sam przeniósł go na swoim grzbiecie na drugą stronę rzeki. Mnich odnalazł kapłana i poprosił go o przeprowienie się przez Nil. Ten się zgodził. Nie było jednak żadnej barki i Hellas zawołał krokodyla, aby prze-

¹⁵⁴ *Quad. Tyr.* 3, 1–3.

¹⁵⁵ *Quad. Tyr.* 4, 1.

¹⁵⁶ *Quad. Tyr.* 6, 1.

¹⁵⁷ BARNES (1972a), s. 157.

¹⁵⁸ GILLIAM (1980), s. 97.

¹⁵⁹ Patrz: SUSKI (2008), ss. 151–157.

¹⁶⁰ *Historia monachorum in Aegypto* powstała po podróży do Egiptu, którą siedmiu mnichów z klasztorów w Jerozolimie odbyło w 394 lub 395 roku. Jeden z jej uczestników, mnich żyjący w klasztorze na Górze Oliwnej, spisał wspomnienia z wyprawy. Nie wiemy dokładnie, ani kim był, ani kiedy przystąpił do pracy. W 404 roku powstał przekład dzieła na łacinę autorstwa Rufina z Akwilei. Patrz: WIPSYCKA, WIŚNIEWSKI (2007), s. 15.

¹⁶¹ Rufin przetłumaczył *Historia monachorum in Aegypto* najprawdopodobniej w 403 lub 404 roku. Patrz: WIPSYCKA, WIŚNIEWSKI (2007), ss. 35–36.

wiół ich na drugi brzeg rzeki. Tymczasem kapłan na widok krokodyla uciekł. Wówczas Hellas nakazał wyjść bestii na suchy ląd, po czym stwierdził, że jest dla niej lepiej umrzeć i ponieść karę za wszystkich ludzi, których zjadła. Po tych słowach krokodyl zdechl¹⁶². Tę samą wersję wydarzeń odnajdujemy również u Rufina, który zachował sens i strukturę narracyjną opowieści¹⁶³.

Gdyby autor *Historia Augusta* we wzmiance o Firmusie i krokodylach inspirował się opowieścią z *Historia monachorum in Aegypto*, oznaczałoby to, że nadał jej komiczny charakter i obdarł z religijnych konotacji. W *Historia monachorum in Aegypto* krokodyl ulega świętemu mężowi, który dzięki łasce Boga zapanował nad straszliwą bestią. Tymczasem Firmus był człowiekiem podłym, a też nie spotkała go krzywda ze strony krokodyli. Najwidoczniej można zapanować nad krokodylem bez pomocy jakiegokolwiek boga. Swojego wyczynu nie zawdzięczał on interwencji boga lub bogów, ale prawdopodobnie własnemu sprytowi. Autor *Historia Augusta* wspomina bowiem, że Firmus był wysmarowany krokodylim tłuszczem. Tak więc pływanie wśród krokodyli przedstawione tu zostało jako zjawisko jak najbardziej naturalne. Tylko czy na pewno autor *Historia Augusta* znał historię o Hellasie i zrobił do niej aluzję? Zważywszy na to, że struktura obu opowieści jest całkowicie odmienna, hipoteza ta wydaje się mało prawdopodobna. Wzmianka z żywotu Firmusa oparta jest na wyliczance ekstrawagancji uzurpatora i dotyczy wielu egzotycznych zwierząt (oprócz krokodyli – hipopotama, strusia oraz słońa)¹⁶⁴. Tymczasem fragment z *Historia monachorum in Aegypto* zawiera rozbudowaną fabułę i opowiada, jak to chrześcijański mnich przepłynął Nil na grzbiecie krokodyla w określonym, zbożnym celu. Ponadto w historii o Hellasie mowa jest tylko o jednym krokodylu, a mnich płynął na jego grzbiecie, podczas gdy Firmus znajdował się w wodzie wśród wielu krokodyli. Obie opowieści łączą więc właściwie tylko krokodyl, Nil i Egipt.

Bliższy wzmiance o Firmusie i krokodylach jest cytat pochodzący z żywotu św. Antoniego (*Vita Antonii*). Dzieło to zostało napisane przez Atanazego

¹⁶² *Historia monachorum in Aegypto* XII 6–9.

¹⁶³ *Historia monachorum in Aegypto* XI 10–14.

¹⁶⁴ GILLIAM (1980), s. 97. Warto zauważyć, że o ile hipopotam i krokodyl były związane z Egiptem, o tyle słoń i struś już nie. Autor *Historia Augusta* zapewne chciał pokazać, że dżiki człowiek, jakim był Firmus, mógł ujarzmić praktycznie każde zwierzę. Patrz: PASCHOUD (2001), s. 231.

podczas jego pobytu w Trewirze (335–337 rok) lub w Italii (340–346 rok)¹⁶⁵. Było tłumaczone na łacinę¹⁶⁶. W jego łacińskiej wersji czytamy, że św. Antoni zamierzał odwiedzić braci. Aby do nich dotrzeć, musiał przebyć kanał w nomie arsinoickim pełen krokodyli. Dzięki modlitwie on i jego towarzysze przepławili się przez wodę nie niepokojeni przez krokodyle¹⁶⁷. Timothy D. Barnes w owej łacińskiej wersji opowieści dostrzegł inspirację dla autora *Historia Augusta*¹⁶⁸. Rzeczywiście jest ona mniej odległa od narracji o Firmusie niż historia Hellasa. Tylko czy jest to dostateczny dowód na znajomość żywotu św. Antoniego przez biografistę?

Nie tylko *Historia Augusta*, *Historia monachorum in Aegypto* i *Vita Antonii* opowiadają o pływaniu na krokodylach lub w ich pobliżu. U Herodota, podobnie jak w całej literaturze antycznej, obraz krokodyla jest ambiwalentny. Historyk, opisując dwojaki stosunek Egipcjan do tych zwierząt, stwierdza, że niektórzy traktują je jako wrogów, inni zaś uważają za święte. I choć opowiada o ich mumifikowaniu czy zjadaniu (w okolicy Elefantyny), a nie o pływaniu na nich¹⁶⁹, wątek ten pojawia się u kolejnych autorów. U Pliniusza Starszego krokodyl jest jednoznacznie bestią¹⁷⁰, lecz wyspiarze Tentyryni, którzy pływają po Nilu, potrafią siadać na jego grzbiecie¹⁷¹. W tej narracji dosiadający krokodyli nie są ani dobrzy, ani zli. Choć fizycznie stanowią przeciwieństwo Firmusa, to jak on imponują swoją sprawnością i sprytem. Pliniusz wspomina ponadto, że w okolicach Memfis podczas tygodnia poprzedzającego urodziny Apisa po zanurzeniu w Nilu złotej i srebrnej czarki krokodyle nikogo nie napadają¹⁷². Z kolei Lukian opowiada w dialogach o niejakim Pankretesie, który nie tylko jeździł na krokodylach, lecz także z nimi pływał, a one się go słuchały i kiwały do niego ogonami¹⁷³. Wreszcie Ammianus Marcellinus ukazuje krokodyla jako śmiertelnie groźne i złe zwierzę¹⁷⁴. Przy czym

¹⁶⁵ BARNARD (1974), ss. 169–175; BRENNAN (1976), ss. 52–54; WIPSYZKA (1997), ss. 161–164.

¹⁶⁶ BARNES (1999b), s. 35.

¹⁶⁷ ATHAN. *V. Anton.* 15, 1.

¹⁶⁸ BARNES (1999b), s. 36.

¹⁶⁹ HDT. II 69–70.

¹⁷⁰ PLIN. *Hist. nat.* VIII 37.

¹⁷¹ PLIN. *Hist. nat.* VIII 38.

¹⁷² PLIN. *Hist. nat.* VIII 71.

¹⁷³ LUCIAN. *Philops.* 34.

¹⁷⁴ AMM. MARC. XXII 15, 15.

i on opowiada historię o łagodnym zachowaniu krokodyli podczas siedmiu dni, gdy kapłani z Memfis uroczyście obchodzą narodziny Nilu. Twierdzi, że zwierzęta sprawiają wrażenie, jakby miały układ z kapłanami¹⁷⁵. Taka uwaga może sugerować nadnaturalny charakter łagodności krokodyli. Stąd przekaz zawarty u Pliniusza Starszego i Ammianusa Marcellinusa jest równie odległy od wzmianki w *Historia Augusta*, jak opowieść z *Historia monachorum in Aegypto*. Bliższe historii o Firmusie są za to opowieści o Tentyrytach i o magu Pankretesie. Jak widać z powyższego zestawienia, wątek poskramiania krokodyli nie był specyficznie chrześcijański. Dlatego sceptycznie odnoszę się do hipotezy sugerującej zależność wzmianki o Firmusie od *Historia monachorum in Aegypto* czy *Vita Antonii*. Narracja o pływaniu wśród krokodyli zawarta w *Historia Augusta* jest zapewne inspirowana wielowiekową tradycją przekazów o relacjach między ludźmi a tymi zwierzętami.

9.10. KONKLUZJE

Jak widać z przedstawionej dyskusji, nie jest wcale oczywiste, czy wspomniane passusy zawierają aluzje do chrześcijaństwa i do chrześcijańskich autorów. W przypadku kilku fragmentów, takich jak wzmianka o pogrzebaniu przez Lucjusza Werusa ulubionego konia na Watykanie, opis przymiotów Calpurnii czy wizji Aureliana, nie jest pewne, czy należy doszukiwać się w nich polemiki z chrześcijaństwem i chęci ukazania pogańskich wzorów, które są lepsze niż chrześcijańskie. Nie jest też rozstrzygnięte, czy autor *Historia Augusta* parodiował Hieronima we fragmentach o senacie kobiet i wzmiance o Firmusie. Jak zawsze, gdy nie jest jasne, kim był autor i kiedy żył, łatwo dopatrzeć się w jego dziele intencjonalnych treści. Tymczasem doszukiwanie się w kilku wspomnianych passusach chrześcijańskich inspiracji jest nieporozumieniem. Tak jest na przykład w przypadku opowieści o Firmusie, który pływał wśród krokodyli. W rezultacie analizowana kwestia pozostaje nierozstrzygnięta. Nawet gdyby wszystkie te passusy bezsprzecznie zawierały aluzje do chrześcijaństwa, to przy objętości całego dzieła i tak stanowiłyby jego nikłą część. Z tego powodu trudno się w nich doszukiwać istotnej dla *Historia Augusta* tendencji.

¹⁷⁵ AMM. MARC. XXII 15, 17.

ROZDZIAŁ 10

HISTORIA AUGUSTA A BIBLIA I POSTACIE BIBLIJNE

W *Historia Augusta* wymienionych jest kilka postaci znanych z Biblii. Większość z tych passusów jest nieuzasadniona merytorycznie. Wszystkie wzmianki dotyczące postaci biblijnych znajdują się w żywotach, w których biografista nie korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa (biografie Aleksandra Sewera, Klaudiusza II i czterech tyranów) i swobodniej odnosił się do źródeł, mocno je uzupełniając lub wypaczając ich sens. W biografjach, w których dysponował Mariusem Maximusem, wzmianek o postaciach biblijnych nie ma. Jest to kolejny dowód na styl pracy autora *Historia Augusta* i sposób wykorzystywania przez niego źródeł. Co więcej, wtrącenie do narracji postaci takich jak Mojżesz czy Samson dużo mówi o samym biografście i grupie odbiorców jego dzieła: tradycja biblijna nie mogła być im całkiem obca. Bardziej dyskusyjne jest śledzenie w *Historia Augusta* aluzji do Biblii. Oprócz dwóch wyraźnych powołań na Pismo Święte w kilku miejscach są najprawdopodobniej do niego nawiązania, lecz nie ma na to jednoznacznych dowodów.

10.1. ABRAHAM

W żywocie Aleksandra Sewera w słynnej wzmiance dotyczącej lararium władcy wymienia się Abrahama wśród *animae sanctae* (m.in. obok Apoloniosa z Tyany, Jezusa i Orfeusza). Jak Jezus reprezentowałby tu chrześcijaństwo, tak Abraham judaizm – obaj jako założyciele swoich religii¹. Jest

¹ LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 595; CHASTAGNOL (1983), s. 120.

jednak zastanawiające, dlaczego autor *Historia Augusta* wymienił w tym kontekście Abrahama, a nie Mojżesza². Abraham wspomniany był jedynie przez kilku autorów pogańskich: Apolloniosa Molona³, Aleksandra Polihistora⁴, Mikołaja z Damaszku⁵, Pompejusza Trogusa⁶, Celsusa⁷, Juliana⁸ i Damaskiosa⁹. Ponadto istniała biografia Abrahama napisana przez ortodoksyjnego żydowskiego autora pod pseudonimem Hekataiosa z Abdery¹⁰. Większość dzieł, z których pochodzą wzmianki o Abrahamie, nie przetrwała do naszych czasów, znamy je głównie za pośrednictwem Józefa Flawiusza i Euzebiusza z Cezarei¹¹. Źródła te wskazują, że u autorów pogańskich Abraham był zazwyczaj przedstawiany jako protoplasta Żydów. Tak pisał o nim Charaks z Pergamonu¹² i Damaskios¹³, a Julian nazywał go patriarchą¹⁴. Według Apolloniosa Molona Abraham był ojcem Józefa i dziadkiem Mojżesza¹⁵. Z kolei Pompejusz Trogus widział potomków Abrahama w Żydach z Damaszku, twierdząc, że patriarcha miał być królem tego miasta¹⁶. Jedynie wyjątkowo podkreślano związki Abrahama ze strefą *sacrum*. Tak Molon nazywał go mądrym człowiekiem¹⁷, a Aleksander Polihistor wspominał ofiarę z Izaaka¹⁸. Ponadto Abraham uznawany był za

² SYME (1968a), s. 138; FELDMAN (1993a), ss. 233–287. O historyczności (a raczej jej braku) wzmianki o Iararium Aleksandra Sewera patrz: rozdz. 6.4, ss. 199–217.

³ EUS. *Pr. ev.* IX 19, 2–3. Euzebiusz z Cezarei miał dobre zdanie o wiedzy Apolloniosa Molona o Abrahamie. Najprawdopodobniej Molon nie korzystał bezpośrednio z Pięcioksięgi, ale opierał się na tradycji, z której czerpali tacy autorzy jak Mikołaj z Damaszku.

⁴ IOS. *Ant.* I 240; EUS. *Pr. ev.* IX 19, 17–23.

⁵ IOS. *Ant.* I 159–160.

⁶ IUST. *Epit.* XXXVI 2, 3.

⁷ ORIG. *C. Cels.* IV 43.

⁸ IUL. *C. Gal.* 209 D; 343 D; 354 A–C; 356 C – 357 A; 358 D–E.

⁹ PHOT. *Bibl.* Cod. 242.

¹⁰ BAR-KOCHVA 70 (2001), ss. 318–326; BAR-KOCHVA (2010), ss. 93–94.

¹¹ SIKER (1987), s. 191.

¹² FGH II A 103, F 52.

¹³ PHOT. *Bibl.* Cod. 242.

¹⁴ IUL. *C. Gal.* 343 D.

¹⁵ EUS. *Pr. ev.* IX 19, 3.

¹⁶ IUST. *Epit.* XXXVI 2, 1–16.

¹⁷ EUS. *Pr. ev.* IX 19.

¹⁸ EUS. *Pr. ev.* IX 19.

astrologa¹⁹ lub maga²⁰. Jak widać, w pracach pogańskich pisarzy Abraham był raczej ojcem narodu żydowskiego, a nie jego religii. Stąd dzieła tych autorów nie uzasadniają hipotezy o wyborze Abrahama jako reprezentanta judaizmu w domniemanym lararium Aleksandra Sewera. Jedynie jeden z pogańskich autorów szerzej i częściej mówił o Abrahamie. To Julian, który wspominał relację między Jahwe a Abrahamem. W świetle jego narracji Abraham jawi się jako gorliwy wyznawca swojego Boga, składający mu ofiary i odgadujący przyszłość z gwiazd²¹.

Można zaproponować jednak inną hipotezę niż wyżej wspomniana. W kontekście lararium wspomniane są postacie, które były reformatorami religijnymi. W taki właśnie sposób przedstawia Abrahama Księga Rodzaju. W Biblii Jahwe nie tylko miał obiecać Abrahamowi, że stanie się ojcem narodu²², ale też zawrzeć z nim przymierze²³. Abraham był posłuszny bożym rozkazom i na znak czci miał zbudować swojemu Bogu ołtarz²⁴. W świetle Księgi Rodzaju wybór Abrahama do lararium jako reprezentanta judaizmu byłby więc równie uzasadniony, co Mojżesza. Hipoteza ta zakłada jednak dobrą znajomość Biblii przez autora *Historia Augusta*. Tymczasem ze względu na lakoniczność wzmianki z biografii Aleksandra Sewera nie da się udowodnić, czy biografista znał postać Abrahama z Pisma Świętego. Warto tu jednak zwrócić uwagę na inną rzecz. Otóż autor *Historia Augusta*, wymieniając w tym passusie Abrahama, nie opatruje tego żadnym komentarzem. Najwidoczniej zakłada, że jest to postać tak samo znana jego czytelnikowi, jak Apollonios z Tyany czy Orfeusz. Tak więc niezależnie od tego, czy autor *Historia Augusta* przypisał cesarzowi kult Abrahama na podstawie Biblii, Juliana czy Józefa Flawiusza²⁵, nie czuł potrzeby tłumaczenia, kim był

¹⁹ VETT. VAL. II 28. W tym miejscu można się doszukać pewnych powodów dla wiązania ze sobą Abrahama i Orfeusza. W taktacie *Mathesis* Firmicus Maternus wymienia Abrahama i Orfeusza (obok Petosirisa, Necepsosa i Kritodemosa) jako wybitnych astrologów (FIRM. *Math.* IV, *Prooemium* 5).

²⁰ Zarówno Abraham, jak i Bóg Abrahama wielokrotnie pojawiają się w zaklęciach magicznych. Patrz: SIKER (1987), ss. 203–206. Jedynym autorem chrześcijańskim, który komentuje wiązanie Abrahama z magią, jest Orygenes (ORIG. *C. Cels.* I 22).

²¹ IUL. *C. Gal.* 354 A–B; 356 C.

²² Rdz. 12, 1–3.

²³ Rdz. 15, 1–21.

²⁴ Rdz. 12, 7.

²⁵ O wizerunku Abrahama u Józefa Flawiusza patrz: FELDMAN (1968), ss. 143–156.

Abraham. To pokazuje, jak głęboko osadzony w kulturze chrześcijańskiej był odbiorca *Historia Augusta*.

10.2. MOJŻESZ

Kolejnym patriarchą ze Starego Testamentu wspominanym w *Historia Augusta* jest Mojżesz. Był on jedyną postacią biblijną powszechnie znaną przez greckich i rzymskich autorów pogańskich²⁶. Wśród wymieniających go pisarzy można wskazać takich jak: Hellanikos, Philochoros, Hekatajos z Abdery, Manethon, Mnaseas z Patary, Kastor, Tallos, Polemon z Ilium, Posejdonios z Apamei, Aleksander Polihistor, Apollonios Molon, Diodor Sycylijski, Strabon, Pompejusz Trogus, historyk Ptolemaios, Lysimachos, Apion, Chajremon, Pliniusz Starszy, Kwintylian, Nikarchos, Tacyt, Juwenalis, Pseudo-Longinos, Celsus, Galen, Numenius z Apamei, Julian. Wizerunek Mojżesza w literaturze greckiej i łacińskiej mocno odbiegał od obrazu z opowieści biblijnych. Tak Diodor za Hekatajosem widział w Mojżeszu zdobywcę Palestyny, który ufundował Jerozolimę i świątynię Jahwe²⁷. Opisywano go jako kapłana egipskiego (tak: Manethon, Chajremon, Strabon czy Apion) albo trędowatego, który wywiódł do Palestyny innych wygnanych z Egiptu trędowatych (Manethon). Według Ptolemaiiosa Chennosa z powodu choroby Mojżesza nazwano go alfą²⁸. W Mojżeszu przede wszystkim widziano jednego z prawodawców, którzy stworzyli system prawny swojego państwa. Tak Diodor stawia go na równi z Mnewesem z Egiptu, Minosem z Krety, Likurgiem ze Sparty, Zaratustrą z Persji i trackim Zalmoksisem²⁹. Przeciw takiemu spojrzeniu występowali krytycy chrześcijaństwa, którzy twierdzili, że nic, co Mojżesz napisał, nie przetrwało zniszczenia świątyni, a pisma uchodzące za jego dzieło zostały sfalszowane³⁰. Czasami utożsamiano Mojżesza z Muza-josem, co jest poświadczane przez żyjącego w II wieku p.n.e. Artapanosa³¹.

²⁶ O obrazie Mojżesza u autorów pogańskich patrz: HATA (1987), ss. 180–197; FELDMAN (1993a), ss. 233–287.

²⁷ DIOD. XL 3, 3.

²⁸ PHOT. *Bibl.* Cod. 190.

²⁹ DIOD. I 94, 1–2.

³⁰ IUL. *C. Gal.* 168a; PORPH. *Adv. Christ.* 54, 1.

³¹ EUS. *Pr. ev.* IX 27, 3–4.

Z kolei Aleksander Polihistor nazywa Mojżesza nauczycielem Orfeusza³². Zasadniczo wizerunek Mojżesza wśród pogan był ambiwalentny. Z jednej strony przedstawiano go jako szarlatana i oszusta³³, z drugiej – jako mędrca³⁴. Według Artapanosa Mojżesz oprócz filozofii wynalazł także statki oraz maszyny wojenne³⁵.

Opowieść w *Historia Augusta*, w której występuje Mojżesz, pojawia się w żywocie Klaudiusza II i jest bardzo dziwna. O ile obecność wzmianki o Abrahamie w biografii Aleksandra Sewera mogła być zrozumiała z uwagi na przypisywany cesarzowi kult, tak wymienienie postaci Mojżesza w żywocie Klaudiusza II wydaje się narracyjnie nieuzasadnione. Autor *Historia Augusta*, narzekając na krótkość panowania tego cesarza, nie tylko przyrównuje go do najlepszych władców (Augusta czy Trajana)³⁶, lecz także stwierdza, że gdyby Klaudiuszowi przyszło dłużej żyć, to dorównałby bohaterom z czasów republiki (Camillusowi czy Scypionowi)³⁷. Przy tej okazji opowiada o maksymalnej długości ludzkiego życia, która – jak podaje ponoć za astrologami – wynosiła 120 lat³⁸, tylko jeden Mojżesz, nazwany w księgach żydowskich przyjacielem Boga, miał żyć dłużej – 125 lat³⁹. Tymczasem w Biblii określa się długość życia Mojżesza na 120 lat⁴⁰. Błąd autora *Historia Augusta* nie

³² EUS. *Pr. ev.* IX 27, 4.

³³ Tak: Apollonios Molon i Lysimachos – IOS. *C. Ap.* II 145. Patrz: FELDMAN (1992), s. 286; YAVETZ (1998) s. 82.

³⁴ DANIEL (1979), s. 47.

³⁵ EUS. *Pr. ev.* IX 27, 4.

³⁶ *Claud.* 2, 3.

³⁷ *Claud.* 1, 3.

³⁸ Jeszcze w jednym miejscu autor *Historia Augusta* przypisuje człowiekowi dożycie 120 lat. W biografii Tacyta jest mowa o przepowiedni haruspików, według której za 1000 lat cesarzem będzie potomek Tacyta lub Floriana. Podporządkuje on Rzymowi Persów i Partów, podbije Franków i Alamanów, ustanowi namiestników na Cejlonie i Irlandii, w Afryce nie pozostawi ani jednego barbarzyńcy. Następnie odda władzę senatowi. Umrze w wieku 120 lat bez pozostawienia spadkobiercy. O tym passusie patrz: rozdz. 10.4., ss. 344–345.

³⁹ *Claud.* 2, 4.

⁴⁰ Pwt 34, 7. Bardzo długo wydawało się współczesnym badaczom, że Biblia żydowska (oczywiście przetłumaczona na grekę) nie wzbudzała zainteresowania autorów pogańskich (MOMIGLIANO (1975), ss. 90–92). Nie do końca odpowiada to prawdzie. Znajomość Biblii można zaobserwować nie tylko u autorów, którzy polemizowali z judaizmem (wspomnianych przede wszystkim przez Józefa Flawiusza) i chrześcijaństwem, lecz także u innych, bardzo nielicznych, takich jak Ocellus Lucanus czy pitagorejski filozof z II wieku Nume-

musi oznaczać nieznaną Biblii żydowskiej⁴¹. Według André Chastagnola to właśnie z Biblii biografista zaczerpnął informację o maksymalnym czasie życia człowieka wynoszącym 120 lat⁴². Nie jestem przekonany do tego pomysłu. Grecy i rzymscy autorzy także zastanawiali się nad możliwą długością życia człowieka i często dochodzili do podobnych wniosków. W traktacie poświęconym starości Cyceeron, omawiając ulotność życia i znaczenie dobrych uczynków, przywołał figurę króla Tartessos Arganthoniosa, który miał żyć 120 lat⁴³. Według wybitnego mówcy Argathonios był wyjątkowo długowieczny. Cyceeron nie orzekł jednak, że dłuższe życie jest niemożliwe. Pliniusz Starszy, który w przeciwieństwie do wielkiego mówcy przedstawił swoje dociekania dotyczące maksymalnej długości ludzkiego życia, nie uważał, że 120 lat jest granicą egzystencji człowieka⁴⁴. Natomiast Tacyt uznał 120 lat za maksymalny okres życia jednej osoby. Powoływał się on na swoje własne doświadczenie – spotkanie w Brytanii starca, który opowiadał

nius z Akwilei, który nazwał Platona Mojżeszem mówiącym po attycku (RAJAK (2009), ss. 269–270).

⁴¹ Passus *Claud.* 2, 4 sugeruje nieznaną Biblii Księgi Rodzaju przez autora *Historia Augusta*, w której przypisuje się bardzo długie życie mitycznym pierwszym ludziom od Adama po Noego (Rdz 5, 1–32). Patrz: CHASTAGNOL (1994), s. CXXXVII; PASCHOUD (2011), ss. 249–251. W tym wypadku jednak biografista być może nie uwzględnił tych informacji ze względu na ich oczywistą niewiarygodność. Ponadto Jahwe miał ograniczyć życie ludzkie dopiero po mitycznym potopie. Sami redaktorzy Biblii także nie byli konsekwentni. Z jednej strony jest napisane, że Jahwe ustalił maksymalną długość życia ludzkiego na 120 lat (Rdz 6, 3), a z drugiej – że Abraham dożył 175 lat (Rdz 25, 7).

⁴² Rdz 6, 3. Patrz: CHASTAGNOL (1983), s. 121. W ślad za Biblią także chrześcijańscy autorzy uważali, że człowiek nie może żyć więcej niż 120 lat (LACT. *Inst.* II 13, 3; AUG. *Divers. quaest.* 58, 2).

⁴³ CIC. *Cato* 69.

⁴⁴ PLIN. *Hist. nat.* VII. Pliniusz Starszy sceptycznie odnosił się do rewelacji na temat długowieczności przekazanych przez autorów greckich (Hezjod, Anakreont, Teopomp, Efor, Ksenofont). Uważał, że podawana przez nich długość życia niektórych postaci była efektem nieumiejętności posługiwania się kalendarzem. Jedynie w nielicznych wypadkach informacje te uznawał za wiarygodne (np. w odniesieniu do Arganthoniosa czy Gorgiasza) Sceptycyzm Pliniusza Starszego gaśł, gdy przytaczał on rzymskie świadectwa. Jako osoby, które przeżyły 100 i więcej lat, wymieniał: Marcusa Valeriusa Corvina, Terencję, żonę Cyceerona, Clodię, małżonkę Ofliusa, aktorki Lucretię i Galerię Copiolę Emboliarę. Relacjonował też rozważania astrologów dotyczące maksymalnej długości ludzkiego życia. I tak według Epigenesa człowiek mógł dożyć 112 lat, z kolei Berossos podawał 117 lat, a Petosiris i Neceposos – 124 lata dla mieszkańców Italii.

o wzięciu udziału w odparciu najazdu Cezara⁴⁵. O maksymalnej długości życia ludzkiego wynoszącej 120 lat wspominał też Censorinus⁴⁶. Jak widać z powyższych przykładów, liczba 120 lat wskazana przez autora *Historia Augusta* mogła być zarówno nawiązaniem do Biblii, jak i Tacyty. Mogła też zostać zaczerpnięta z obliczeń grecko-rzymskich astrologów.

Niewielka różnica w określeniu długości życia Mojżesza występująca między Biblią żydowską a *Historia Augusta* może być rezultatem przywołania przez biografistę tekstu z pamięci, a nie wytworem jego fantazji. Potwierdzałby to fakt, że autor *Historia Augusta* powołuje się tu na „księgi żydowskie” (*Iudaeorum libri*)⁴⁷ i nazywa Mojżesza „przyjacielem Boga” (*familiarem dei*), co przypomina określenie z Pięcioksięgu, gdzie zwie się go „sługą Boga”⁴⁸ oraz wspomina, że Jahwe rozmawiał z nim twarzą w twarz, tak jak rozmawiają przyjaciele⁴⁹. Wzmianka o Mojżeszu w *Historia Augusta* rozbudowana jest o krótką anegdotę ukazującą go jako małego postać: Mojżesz ponoć narzekał, że musi młodo umrzeć, mimo że zgodnie z obietnicą „nieznanego” boga miał żyć najdłużej ze wszystkich ludzi⁵⁰. Paradoksalnie takie przedstawienie Mojżesza ma wiele wspólnego z jego obrazem w Księdze Wyjścia. Kiedy Jahwe polecił Mojżeszowi udać się do faraona, ten zadał mu pytanie, kimże on jest, aby miał iść do władcy Egiptu⁵¹. Sceptycznie odniósł się do swoich możliwości retorycznych⁵². Gdy po rozmowie z Mojżeszem faraon nie zmniejszył obowiązków Izraelitom, ten skarżył się Jahwe, że zlecona mu misja przyniosła same szkody⁵³. Zaprotestował, gdy ponownie został wysłany do faraona, argumentując, że skoro nie usłuchali go Izraelici, to czemu miałby uczynić to król⁵⁴. W dalszej części biblijnej narracji Mojżesz rzadziej spierał

⁴⁵ TAC. *Dial.* 17.

⁴⁶ CENS. 17, 4. Censorinus wspominał o maksymalnej długości życia ludzkiego określonej przez astrologów, w większości przypadków powołując się na tych samych autorów, co Pliniusz Starszy (Epigenes, Berossos). Twierdził, że według niektórych (nie podaje ich nazwisk) wynosi ona 120 lat.

⁴⁷ CHASTAGNOL (1983), s. 121.

⁴⁸ Lb 12, 7–8. Patrz: CHASTAGNOL (1983), s. 121; CHASTAGNOL (1994), s. CXXXVII.

⁴⁹ Wj 33, 11.

⁵⁰ CHASTAGNOL (1994), s. CXXXVII.

⁵¹ Wj 3, 11.

⁵² Wj 4, 10.

⁵³ Wj 5, 22–23.

⁵⁴ Wj 6, 30.

się z Jahwe niż przed wyjściem z Egiptu. Czynił jednak wyrzuty swojemu Bogu, gdy Izraelici protestowali na pustyni przeciw skromnemu jedzeniu⁵⁵. Z kolei w legendach przekazanych w Talmudzie wspomina się o niezadowoleniu Mojżesza, że musi umrzeć⁵⁶. Nie sądzę jednak, aby w omawianym passusie autor *Historia Augusta* inspirował się Talmudem. Najprawdopodobniej pomysł na ukazanie wyklócającego się Mojżesza z Jahwe mógł powstać po lekturze Pięcioksięgu.

W opowieści o Mojżeszu biografista wspomina Boga żydowskiego, nazywając go z ironią „nieznanym” bogiem, co pewnie jest aluzją do unikania wymawiania imienia Jahwe przez Żydów⁵⁷. Według Chastagnola humorystyczne jest zestawienie świętych ksiąg religii żydowskiej z tajną wiedzą astrologów⁵⁸. Z tym stwierdzeniem jednak całkowicie się nie zgadzam. W *Historia Augusta* astrologdy i astrologia wspominani są kilkanaście razy, za każdym razem pozytywnie lub neutralnie⁵⁹. Astrologdy, nazywani matematykami

⁵⁵ Lb 11, 10–15.

⁵⁶ GEFFCKEN (1920), s. 294; PASCHOUD (2011), s. 250.

⁵⁷ CHASTAGNOL (1994), s. CXXXVII. Według RONALDA SYME’A w tym passusie autor *Historia Augusta* pisze raczej o nieokreślonym bóstwie niż Bogu Żydów (SYME (1971b), s. 67). Nie przekonuje mnie ta interpretacja. Dla pogan Bóg żydowski był tak dalece tajemniczy, że mogli go postrzegać tak, jak to zostało ujęte w *Historia Augusta*. Tak samo mam sceptyczny stosunek do doszukiwania się w tym miejscu nawiązania do ustępu z Księgi Wyjścia, w którym Jahwe przedstawia się Mojżeszowi jako „ten, który jest” (Wj 3, 14. Patrz: CHASTAGNOL (1983), s. 121). Niechęć Żydów do wymienia imienia ich Boga była znana w antyku. Tak: LUKAN (LUCAN. II 592–593) czy *Scholia in Lucanum* 2, 593. W Dziejach Apostolskich jest opowieść o Pawle z Tarsu, który w mowie na Aeropagu miał ateińczykom przypomnieć o wystawieniu przez nich ołtarza „nieznanemu Bogowi” (Dz 17, 23). Wyrażenie „nieznany Bóg” pojawia się także w nauczaniu neoplatońskim (FELDMAN (1993a), s. 506).

⁵⁸ CHASTAGNOL (1994), s. CXXXVII.

⁵⁹ *Hadr.* 16, 7 (Hadrian był wytrawnym znawcą astrologii); *Hadr.* 16, 10 (Hadrian okazywał szacunek astrologom, innym naukowcom i artystom); *Ael.* 3, 8; 4, 5 (Hadrian znał horoskop Ceioniusa Commodusa); *M. Aurel.* 19, 3 (Marek Aureliusz radził się astrologów-Chaldejczyków jak postąpić z gladiatorem, w którym zakochała się Faustyna Młodsza); *Com.* 1, 4 (horoskop brata bliźniaka Kommodusa); *Pert.* 1, 4 (Chaldejczyk przepowiedział wielką przyszłość Pertinaksowi); *Sev.* 2, 8 (Septymiusz Sewer dostał trafny horoskop dotyczący swojej przyszłości); *Sev.* 3, 9 (Septymiusz Sewer przed powtórny małżeństwem sprawdzał horoskopy kandydatek, sam był biegłym astrologiem i wybrał Julię Domnę za żonę, gdyż z jej horoskopu wyczytał, że poślubi ona króla); *Sev.* 4, 3 (Septymiusz Sewer został oskarżony za panowania Kommodusa o zasięganie rady wyroczeni w sprawie władzy cesarskiej u astrologów); *Sev.* 15, 5 (Septymiusz Sewer zgładził wiele osób, które pytały się

(*mathematici*) albo Chaldecyjkami (*Chaldaei*), jawią się w tym dziele jako fachowcy, którzy trafnie i kompetentnie przepowiadają przyszłość⁶⁰. Jednak powiązanie Mojżesza z astrologami jest trochę zaskakujące. W starożytności Mojżesz często bowiem był kojarzony nie z astrologią⁶¹, lecz z magią⁶². Jego imię pojawia się w zaklęciach magicznych⁶³. Z astrologią wiązany był

astrologów o losy cesarza); *Pesc. Nig.* 9, 6 (Septymiusz Sewer był bardzo biegły w astrologii); *Get.* 2, 6 (Septymiusz Sewer, który był bardzo biegły w astrologii, sądził, że horoskop wskazuje, iż zostanie on bogiem, a nie cesarzem); *Get.* 3, 1 (Septymiusz Sewer pojął za żonę Julię Domnę, bo z jej horoskopu wynikało, że zostanie żoną cesarza); *Diad.* 5, 1 (astrologdy w dniu narodzin Diadumeniana przepowiedzieli władzę cesarską dla Makryna i Diadumeniana); *Hel.* 9, 1 (w cesarstwie istniał jakoby pogląd, że Marek Aureliusz pokonał Markomanów dzięki Chaldecyjkom); *Alex. Sev.* 5, 4 (powołanie na Mariusa Maximusa, który przytaczał opowieść o horoskopie Julii Domny); *Alex. Sev.* 27, 5 (Aleksander Sewer był tak wielkim znawcą astrologii, że astrologdy zasięgali jego rady); *Alex. Sev.* 44, 4 (Aleksander Sewer wyznaczył wynagrodzenie astrologom, retorom, gramatykom, lekarzom, wróżbitom, mechanikom i architektom. Ustalił też zasady posyłania do nich uczniów); *Alex. Sev.* 62, 2 (astrolog Trasybulos, który był przyjacielem Aleksandra Sewera, trafnie przepowiedział śmierć cesarza z rąk barbarzyńcy); *Gord.* 20, 1 (astrolog przepowiedział w dniu narodzin Gordiana II władzę cesarską jemu, Gordianowi I i Gordianowi III. Podał także datę i rodzaj śmierci, jaka miała spotkać Gordiana I i Gordiana II. Autor *Historia Augusta* komplementował owego (wymyślonego zresztą) astrologa za trafność przepowiedni). Jak widać, większość z passusów dotyczących astrologii w *Historia Augusta* dotyczy biegłości w tej dziedzinie Hadriana (patrz: SYME (1976b), ss. 294–298; BARTON (1994), ss. 52–53) i Septymiusza Sewera (patrz: SYME (1976b), ss. 298–301; BARTON (1994), s. 46; BIRLEY (1999), s. 72; LEVICK (2007), ss. 29–30). Obaj ci cesarze znani byli ze swojej wielkiej uwagi wobec wróżb i horoskopów. Kiedy Ammianus Marcellinus krytykował Juliana za zbyt dużą skłonność do wróżb, to przyrównał go do Hadriana (AMM. MARC. XXV 4, 17). O pozytywnym stosunku Aleksandra Sewera do astrologii patrz: STRAUB (1970), ss. 247–272.

⁶⁰ Pozytywny stosunek do astrologii nie był czymś niezwykłym w późnym antyku, co się wiązało z dziedzictwem stoicyzmu i platonizmu (LIEBESCHUETZ (1999), s. 188). Jednak państwo rzymskie ze względów politycznych obawiało się astrologii i przepowiadania przyszłości (MACMULLEN (1966), ss. 128–162; VOLK (2009), ss. 127–173). Z kolei cesarze chrześcijańscy astrologię zwalczali. W 358 roku zakazano pod karą śmierci stawiać horoskopy (C. Th. IX 16, 4; patrz: BARTON (1994), ss. 64–65).

⁶¹ Postrzeżenie Mojżesza jako maga może się brać z opowieści biblijnej o pokonaniu przez niego magów egipskiego faraona (Wj 7, 11–13). O roli Mojżesza w magii grecko-rzymskiej patrz: GAGER (1985), ss. 109–110; JANOWITZ (2001), ss. 4, 74–75.

⁶² IUST. *Epit.* 2, 7; PLIN. *Hist. nat.* XXX 11; APUL. *Apol.* 90; ORIG. *C. Cels.* I 21.

⁶³ FELDMAN (1993a), ss. 285–287; GRAF (1997), ss. 6–7; VERSNEL (2002), s. 118; LI DONNICI (2002), ss. 359–376.

natomiast Abraham⁶⁴. Mimo humorystycznego wydźwięku tego passusu należy zauważyć, że autor *Historia Augusta* nie podważa wiarygodności obietnicy, jaką Bóg miał dać Mojżeszowi. Nie przeczy też kompetencjom astrologów: ich ustalenia nie są sprzeczne z informacjami z Biblii. Wręcz przeciwnie. Mojżesz dzięki swojej zażyłości z Jahwe był wyjątkiem wśród ludzi i dlatego żył dłużej niż przewidywały rachuby astrologów. W tym passusie autor *Historia Augusta* wskazuje na ich profesjonalizm: przypadek Mojżesza jest wyjątkiem potwierdzającym regułę. Znamienny jest też fakt, że w świetle *Historia Augusta* długość życia zależy od zażyłości z bogami⁶⁵. Paradoksalnie więc biografista, zwracając w tym fragmencie na to uwagę, mówi, że Bóg Żydów (a więc też i chrześcijan) dobrze się opiekuje swoimi wyznawcami. Oczywiście, powstaje pytanie, dlaczego autor *Historia Augusta* przywołał w tym miejscu postać Mojżesza.

Według Anthony R. Birleya jest to nawiązanie do *Vita Constantini* Euzebiusza z Cezarei⁶⁶. Jak wiadomo, w tym dziele przyrównany jest do Mojżesza Konstantyn⁶⁷. Według biskupa z Cezarei tak jak Mojżesz został posłany przez Boga dla uwolnienia Żydów z niewoli faraona, tak Konstantyn jest narzędziem w bożych rękach ratującym chrześcijan⁶⁸; obaj mieszkali u wrogów Boga⁶⁹; Konstantyn uciekł od Galeriusza, tak jak Mojżesz uszedł przed

⁶⁴ Abrahama jako astrologa wymieniają Artapanos (EUS. *Pr. ev.* IX 18, 1) i Pseudo-Eu-polemus (EUS. *Pr. ev.* IX 17, 8). Według Vettiusa Valensa, powołującego się na Hermipposą, Abraham rozwinął sztukę układania horoskopów (VETT. VAL. II 28f). Firmicus Maternus wymienia Abrahama wśród astrologicznych autorytetów: Hermesa, Petosirisa, Orfeusza i Kritodemosą (FIRM. *Math.* 4, 17, 2; 4, 18, 1; 4, pr. 5). Józef Flawiusz za Artapanosem wręcz twierdzi, że Abraham nauczył Egipcjan astrologii (IOS. *Ant.* 1, 8, 2 (167)). Z kolei według Juliana Abraham był biegły w teurgii, badaniu gwiazd i przepowiadaniu przyszłości z lotu ptaków (IUL. *C. Gal.* 354b – 356c). Do pewnego stopnia wiązanie Abrahama z astrologią wynikało z jego pochodzenia z Chaldei, która w starożytności uchodziła za ojczyznę tej pseudonauki (ADLER (2004), s. 236). Patrz: FELDMAN (1968), ss. 143–156; GAGER (1985), s. 110; CHARLESWORTH (1987), ss. 926–950; FELDMAN (1987), ss. 133–153; SIKER (1987), ss. 195–197; ADLER (2004), ss. 227–242; REED (2004), ss. 119–158; GOODMAN (2007), s. 114.

⁶⁵ Ludzie proszą bogów o długie życie (*Diad.* 1, 4).

⁶⁶ BIRLEY (1991b), s. 48.

⁶⁷ HOLLERICH (1989), ss. 80–95; CAMERON, HILL (1999), ss. 39–40.

⁶⁸ EUS. *V. Const.* I 12, 1.

⁶⁹ EUS. *V. Const.* I 12.

faraonem⁷⁰; śmierć Maksencjusza ma swój odpowiednik w śmierci faraona⁷¹; a sporządzenie labarum – w budowie arki przymierza⁷². Hipoteza Birleya jest bardzo sugestywna, zwłaszcza że w *Historia Augusta* przedstawia się Klaudiusza II jako potomka Konstantyna⁷³. Gdyby Birley miał rację, to biografista wyśmiewałby w istocie nie Mojżesza, lecz Konstantyna, czyli nowego Mojżesza. Nie jestem jednak przekonany do tej hipotezy. Autor *Historia Augusta* przywołuje w swojej pracy nie tylko Mojżesza, lecz także inne postacie biblijne (Abrahama i Samsona). Przy czym powołania na Abrahama i Samsona nie są bardziej uzasadnione merytorycznie niż powołanie na Mojżesza. W biografii Aleksandra Sewera nie można dostrzec analogii między władcą a Abrahamem, podobnie wydumany jest passus w żywocie czterech tyranów dotyczący Witurygi zwanej Samso, czyli Samsonem. Tak więc nie sądzę, aby należało szukać zakamuflowanej przyczyny wzmianki o Mojżeszu w biografii Klaudiusza II. Tym bardziej że dla kogoś, kto nie czytałby *Vita Constantini*, takie skojarzenie byłoby całkiem nieczytelne. Gdyby jednak przyjęć hipotezę Birleya, oznaczałoby to, że autor *Historia Augusta* zakładał znajomość dzieła Euzebiusza wśród swych odbiorców. Jest to jednak raczej mało prawdopodobne (choćby ze względu na kwestie językowe, bilingwiczność w końcu starożytności była rzadka).

Moim zdaniem, autor *Historia Augusta* wspominał Mojżesza, gdyż wiedział o przypisanym mu przez Biblię sędziwym wieku i chciał połączyć tę informację z rozważaniami o maksymalnej długości ludzkiego życia. W tym wypadku najważniejsze byłoby więc powiązanie (para)naukowych rozważań autorów pogańskich z przekazem z Biblii. Świadczyłoby to o tym, że dla biografisty tradycja grecko-rzymska harmonijnie łączyła się z biblijną. Kiedy szuka on przykładów długowieczności, to nie powołuje się jak wcześniejsi autorzy na legendarnego króla Gades czy inne postacie z klasycznej historiografii, a na postać należącą do kodu kulturowego związanego z tradycją biblijną. Moim zdaniem, świadczy to o zakorzenieniu autora *Historia Augusta* w nowej, chrześcijańskiej rzeczywistości. Nie myśli on już jak poganin z czasów Antoninów czy Sewerów. Dla niego rzeczywistość pogańska i biblijna przenikają się i są jednością. Gdyby jednak rację miał Birley, to by oznaczało,

⁷⁰ EUS. *V. Const.* I 20, 2.

⁷¹ EUS. *V. Const.* I 38.

⁷² EUS. *V. Const.* I 29.

⁷³ SYME (1974), ss. 237–253.

że biografista kierował swoją pracę do środowiska, które z jednej strony było zakorzenione w chrześcijaństwie, dobrze znało kod kulturowy związany z tą religią, a z drugiej – było przywiązane do starej tradycji, gdyż umiało odczytać ironiczną aluzję do dzieła o rzymskim cesarzu.

10.3. SAMSON

Ostatni passus, który przywołuje postać biblijną w *Historia Augusta*, pochodzi z żywotu czterech tyranów (*Quadrigae Tyrannorum*) i opowiada o żonie Proculusa. To ona pchnęła męża do uzurpacji⁷⁴. Miała na imię Wituryga (*Vituryga*), lecz zwano ją *Samso*, czyli Samson. Badacze doszukują się tu aluzji do biblijnego Samsona⁷⁵. Fikcyjność informacji zawartych w tym passusie jest bezsprzeczna⁷⁶. Pozostaje pytanie o sens tej wzmianki. Według wielu uczonych był to żart autora *Historia Augusta*, który miał rozbawić czytelnika przyrównaniem liguryjskiej krzepkiej dziewczyny (*virago*) do siłacza z żydowskiej Biblii⁷⁷. Wituryga-Samson mogła czytelnikowi *Historia Augusta* kojarzyć się z opisanymi przez Ammianusa Marcellinusa Galijkami, ponoć jeszcze bardziej energicznymi niż Gallowie. Według jego przekazu, gdy wpadały w szal, miały nabrzmiałą szyję, zgrzytały zębami, kopały nogami, waliły ogromnymi białymi ramionami i rozdzielały razy, jak gdyby katapulta wprawiona w ruch przez poskręcane cięciwy wysyłała pociski⁷⁸. Hipoteza ta jest prawdopodobna, przy czym trzeba zwrócić uwagę, że żart był zrozumiały tylko dla kogoś, kto znał Biblię i wiedział, kim był Samson.

Co ciekawe, Wituryga-Samson nie jest jedyną postacią żeńską utworzoną w literaturze klasycznej na wzór męskiej. Według Aleksandra Polihistora, którego cytuje *Księga Suda*, prawa Żydom nadała kobieta Moso. Jej imię jest żeńską wersją imienia Mojżesz⁷⁹. Badacze doszukują się tu albo pomyłki

⁷⁴ *Quad. Tyr.* 12, 3.

⁷⁵ SYME (1968a), s. 26; SYME (1971a), ss. 57, 174; STERN (1980, 2), s. 642.

⁷⁶ SYME (1968a), s. 57; SYME (1971b), s. 66; CHASTAGNOL (1994), s. CXXXVI; PASCHOUD (2001), ss. 268–269.

⁷⁷ SYME (1968a), s. 57; GOLAN (1988), s. 326.

⁷⁸ AMM. MARC. XV 12, 1. O Witurydze i jej imieniu patrz: SYME (1968a), ss. 57–58; CHASTAGNOL (1983), ss. 120–121; PASCHOUD (2001), s. 268.

⁷⁹ FELDMAN (1993a), ss. 237–238.

wynikającej z utożsamienia Mojżesza z Muzajosem⁸⁰, albo przypisywania natchnionym przez bogów mężom cech obu płci, androginiczności⁸¹ lub biseksualizmu⁸². U Arystofanesa w *Chmurach* Sokrates, ucząc podstaw retoryki Strepsiadesa, wspomina Kleomene, której imię było żeńskim odpowiednikiem imienia „Kleomenes” i zapewne aluzją do homoseksualizmu ateńczyka⁸³. Jest jeszcze inny przykład zabawy imieniem. W *De natura deorum* Cyclerona pojawia się Chrisippa, czyli żeński odpowiednik Chryzypa⁸⁴. Wreszcie niekiedy motywy androginiczne dostrzega się na monetach bitych przez Galiena. W mennicy w Rzymie emitowano złote aureusy i *quinarii* oraz srebrne denary, które na awersie miały wizerunek głowy cesarza opatrzonej zaskakującą legendą: GALIENAE AVGVSTAE⁸⁵. Przekaz tych monet jest jednak niejasny⁸⁶. Większość badaczy doszukuje się motywu androginicznego również we

⁸⁰ FELDMAN (1993a), s. 238.

⁸¹ FELDMAN (1993a), s. 238. Cech androginicznych można dopatrzeć się u bohaterów mitów: Heraklesa (Herkulesa) (przebieranie się w kobiece szaty u Omfale, motywy androginiczne są też obecne na reliefach w Rzymie, Raete czy Tibur), Tezeusza (PAUS. I 19, 1 opisuje, że jako młodzieniec Tezeusz miał dziewczęcą urodę i był mylony z kobietami) i Achillesa (ukrycie bohatera wśród córek Lykomedesa). Androginiczność jest jeszcze bardziej widoczna w postaci Tejrezjasza, który doświadczył bycia zarówno mężczyzną, jak i kobietą. Jako zniewieściali lub androginiczni przedstawiani byli mityczni poeci: Orfeusz, Tamyris, Linos, Amfion, Arion. O androginiczności w kulturze antycznej patrz: KOSTUCH (2003).

⁸² FELDMAN (1993a), s. 238.

⁸³ ARISTOPH. *Nub.* 680. W *Thesmoforiach* Arystofanesa tragediopisarz Agaton jest ubrany w kobiece szaty (ARISTOPH. *Thesm.* 97–209). Komediopisarz karze mu twierdzić, że muzom mili są poeci, którzy pięknie się ubierają i mają kobiece wygląd. Wśród nich wymienia on: Anakreonta, Ibikosa, Alkajosa i Frynichosa (ARISTOPH. *Thesm.* 159–167).

⁸⁴ CIC. *Nat.* I 34, 83.

⁸⁵ RIC 5, 1, Gallienus sole reign, nr 74 (aureus, rewers: Wiktoria na galopującej bidze; legenda: VBIQVE PAX); nr 82 (aureus, rewers: stojący władca z globem i sceptrem w ręku koronowany jest przez Wiktorię; legenda: VICTORIA AVG); nr 87 (aureus, rewers: imperator stoi, w ręku ma glob, jest koronowany przez Wiktorię; legenda: VICTORIA AVG); nr 128 (*quinarius*, przedstawienie i legenda na rewersie jak na nr 82); nr 359 (denar, przedstawienie i legenda na rewersie jak na nr 74). Monety były emitowane w końcu panowania władcy, po 265 roku (DE BLOIS (1976), s. 124).

⁸⁶ Badacze doszukują się podobieństw między fryzurą cesarza a wizerunkiem Kory z syrakusańskich tetradrachm z IV wieku p.n.e. Na tej podstawie uważają, że Galien, który przeszedł inicjację misteriów eleuzyjskich, utożsamiał się z Korą lub samą Demeter (KERENYI (2004), ss. 190–191; DE BLOIS (1976), s. 126) albo przywiązywał szczególną wagę do kultu w Eleuzis (ALFÖLDI, (1967), ss. 31–52). Nie przekonują mnie te teorie. Doszukiwanie się

wzmiance o Witurydze-Samso i opacznie interpretuje ten passus. Tymczasem w nawiązaniu przez autora *Historia Augusta* do postaci Samsona nie doszukiwałbym się tego rodzaju treści. O ile wyżej wymienione passusy nie są łatwe w interpretacji, o tyle we wzmiance o przydomku Witurygi biografista po prostu skomentował jej siłę. Urabiając jej drugie imię od postaci biblijnej, która słynęła z siły fizycznej, chciał wskazać na podobną cechę żony Proculusa. Taki obraz kobiety zapewne nawiązywał do tekstu Ammianusa Marcellinusa. Właśnie w takim rozumieniu sensu przydomka Witurygi tkwi olbrzymie znaczenie tego nie dość odpowiednio postrzeganego przez uczonych passusu.

To bowiem, co jest w tym fragmencie istotne, to wybór postaci, do której przyrównano Witurygę. Zamiast porównać ją do Heraklesa (Herkulesa) czy Achillesa, biografista wybrał biblijnego siłacza⁸⁷. Tradycja biblijna musiała być dla niego tak dalece oczywista, że nie wahał się jej wykorzystać do stworzenia takiej metafory. Sam ten fakt jest już wyjątkowy. W znanej nam literaturze pogańskiej Samson nie jest wzmiankowany. Milczenie Józefa Flawiusza i Euzebiusza z Cezarei w tej kwestii dodatkowo świadczy o braku takich wzmianek. Autor *Historia Augusta* jest jedynym poganinem, który wymienia tę postać. A przecież trudno uznać go za wielkiego znawcę judaizmu czy chrześcijaństwa. Czasami popełniał dosyć proste błędy (jak błąd co do koszerności mięsa ze strusi albo długości życia Mojżesza). Co więcej, nie tylko sam kojarzył postać Samsona, ale też zakładał, że dla jego czytelnika będzie to aluzja prosta do odszyfrowania, gdyż w żaden sposób nie sygnalizuje, do jakiego tekstu nawiązał i w jakim kodzie kulturowym należy ten passus odczytywać. Jest więc oczywiste, że autor *Historia Augusta* żył w świecie, w którym chrześcijaństwo stało się ważnym punktem odniesienia i aluzje do niego były przez czytelników łatwo wychwytywane.

10.4. ALUZJE DO BIBLI

W kilkunastu passusach z *Historia Augusta* badacze doszukują się nawiązań do Biblii. Niektóre z tych nawiązań są zaznaczone bezpośrednio w tekście,

podobieństw między monetami, które dzieli więcej niż 600 lat, uważam za ekstrawaganckie. Bardziej przekonuje mnie rozumowanie Johna Kenta, który dostrzegł w tych emisjach błąd mincerzy (KENT (1973) ss. 64–68).

⁸⁷ CHASTAGNOL (1983), s. 121.

tak jak w opowieści zawartej w żywocie Aleksandra Sewera o naśladowaniu przez cesarza tzw. złotej zasady⁸⁸. W zdecydowanej większości są to jednak tylko przypuszczenia oparte na podobieństwie do Biblii⁸⁹. Najwięcej z tych passusów pochodzi z żywotu Aleksandra Sewera, pozostałe – z biografii Gordiana III i Probusa. We wszystkich tych żywotach nie sposób wyśledzić potencjalnych źródeł, z których mógł korzystać biografista. Autor *Historia Augusta* swobodnie bowiem podchodził w tych tekstach do swoich źródeł i mocno je uzupełniał swoją fantazją.

W biografii Aleksandra Sewera oprócz passusu o złotej regule można dopatrzyć się jeszcze trzech wzmianek nawiązujących do Biblii, a konkretnie – Nowego Testamentu. Pierwsza z nich znajduje się we fragmencie o narodzinach Aleksandra Sewera i dotyczy ukazania się bardzo jasnej gwiazdy, która świeciła nad jego domem w Cezarei⁹⁰. Badacze doszukują się w tym passusie parodii opowieści o przyjściu na świat Jezusa i Gwieździe Betlejemskiej, przytoczonej w Ewangelii według Mateusza⁹¹. W obu narracjach pojawia się bowiem motyw gwiazdy, która wskazuje miejsce urodzenia ważnej i szlachetnej osoby. W *Historia Augusta* jest to idealny cesarz, a w Ewangelii – Jezus. Biografista wymienia ten znak obok kilku innych zapowiedzi objęcia władzy przez Aleksandra Sewera: towarzyszącego narodzinom przyszłego cesarza upadku wiszącego w sypialni jego ojca obrazu Trajana czy wybrania Aleksandrowi Sewerowi niańki o imieniu Olimpias i wychowawcy Filipa. Autor *Historia Augusta* tworzy w ten sposób sugestie związane z Jezusem, Trajanem i Aleksandrem Wielkim. O ile dla chrześcijan przyrównanie cesarza do ich Boga mogło wydać się oburzające i we wzmiance o gwieździe można by doszukiwać się ironii, o tyle pozostałe przypadki, a zwłaszcza paralela między Aleksandrem Sewerem a Aleksandrem Wielkim, z całą pewnością nie mają ironicznego, złośliwego wydźwięku. Prawdopodobnie autor *Historia Augusta* chciał przez te przykłady pokazać, że narodzinom idealnego cesarza

⁸⁸ Patrz: rozdz. 8.3, ss. 281–285.

⁸⁹ W kilku przypadkach podobieństwo między passusami z *Historia Augusta* a tekstem biblijnym jest dosyć nikle. Z tego powodu fragmenty te nie zostały w tym zestawieniu uwzględnione. Na przykład André Chastagnol dostrzegł podobieństwo między opisem szat Aarona (Wj 28, 4; 39, 1–2) a opisem ubrań Klodiusza Albina (*Clod. Alb.* 2, 5) czy Aleksandra Sewera (*Alex. Sev.* 40, 6–11). Patrz: CHASTAGNOL (1983), ss. 122–124.

⁹⁰ *Alex. Sev.* 13, 5.

⁹¹ PASCHOUD (1978), s. 149; PASCHOUD (1980b), s. 166; PASCHOUD (2007), ss. 357–369.

towarzyszą znaki związane z wielkimi osobami. Wykorzystał więc motyw nowotestamentalny, lecz nie próbował go wyśmiać. Oczywiście, nadal chrześcijanie mogli to uznawać za obrazę swych uczuć religijnych i swego Boga.

Kolejna wzmianka, w której uczeni dopatrują się aluzji do Biblii, dotyczy rzekomego skazania na śmierć przez Aleksandra Sewera Verconiusa Turinusa. Postać ta jest zupełnie nieznana i można podejrzewać, że została wymyślona przez biografistę⁹². Turinus przedstawiał się jako krewny Aleksandra Sewera i przekonywał ludzi, że władca jest głupcem, a on nim steruje⁹³. Cesarz w końcu złapał go na przestępstwie: Turinus wziął pieniądze za załatwienie sprawy u władcy. Była to jednak prowokacja ze strony imperatora. Dzięki niej udowodniono Turinusowi oszustwo i korupcję, a następnie oskarżono, skazano na śmierć i stracono przez spalenie⁹⁴. Turinus umarł przy słowach herolda: „sprzedawca dymu, ginie od dymu” (*fumo punitur, qui uendidit fumum*), co najprawdopodobniej nawiązywało do sentencji z Ewangelii według Mateusza: *omnes enim, qui acceperint gladium, gladio peribunt* (Mt 26, 52)⁹⁵. Podobieństwo jest tu tak dalece uderzające, że możliwość związku między tymi dwoma tekstami jest bardzo sugestywna. Przeważnie w słowach herolda dostrzega się złośliwość wobec chrześcijaństwa⁹⁶. Jednak tak być nie musi. Autor *Historia Augusta* mógł zastosować nowotestamentalną maksymę dla opisu postępowania najlepszego z cesarzy i idealnego władcy nie po to, aby ironizować na temat biblijnego motywu, lecz aby ukazać wielkość i sprawiedliwość Aleksandra Sewera. Turinus był winien i wymierzono mu sprawiedliwą, choć okrutną karę. Autor *Historia Augusta* nie postrzegał tego jako czegoś negatywnego: cesarz wykorzystywał mądrość zawartą w Biblii, aby pokazać, jakie zachowania są dobre, a za jakie należy się kara.

Wreszcie ostatnia aluzja do Nowego Testamentu w biografii Aleksandra Sewera dotyczy przepowiedni, którą cesarz otrzymał jako dziecko. Słowa greckiej wyroczni mówiły, że będzie on rządził niebem i ziemią, jednak ich sens nie był jednoznaczny. W końcu uznano, że fraza: *te manet imperium, quod tenet imperium*, oznacza, iż Aleksander Sewer zostanie cesarzem, gdyż

⁹² CHASTAGNOL (1994), s. 600.

⁹³ *Alex. Sev.* 35, 5–6.

⁹⁴ *Alex. Sev.* 36, 1–3.

⁹⁵ PASCHOUD (2007), s. 366.

⁹⁶ PASCHOUD (2007), s. 366.

tylko władza Rzymian rozciąga się na całe imperium⁹⁷. Sformułowanie: *te manet imperium, quod tenet imperium*, postrzegano jako dyskusję z frazą zawartą w Drugim liście do Tesaloniczan (*tantum ut, qui tenet nunc, teneat [...]*)⁹⁸. W liście św. Pawła z Tarsu jest mowa o ponownym przyjściu Chrystusa, które jest powstrzymywane przez Niegodziwca. Jezus pokona i unicestwi Niegodziwca, a jego paruzji będą towarzyszyły znaki i fałszywe cuda szatana⁹⁹. Według Johannes Strauba (i François Paschouda) autor *Historia Augusta* w tym passusie dyskutuje z powyższym prorocstwem¹⁰⁰. Otóż w późnym antyku ów Niegodziwiec identyfikowany był z „czwartym królestwem”, wspomnianym w Księdze Daniela (Dn 2, 31–45; 7, 1–14), a identyfikowanym z cesarstwem rzymskim. Jego postać wiązała się przez to z dyskusją dotyczącą mitu *Roma aeterna* i końca państwa rzymskiego¹⁰¹. O ile więc chrześcijanie zapowiadali upadek Rzymu i tryumf Chrystusa, o tyle autor *Historia Augusta*, ukazując Aleksandra Sewera jako tego, kto z woli bogów ma dzierżyć zwierzchnią władzę, dyskutowałby z chrześcijańską wizją dziejów¹⁰². Nie jestem przekonany do tej hipotezy. Dostrzeżenie paraleli między przepowiednią zwiastującą rządy Aleksandra Sewera a chrześcijańską interpretacją historii wymagałoby od biografisty pogłębionej znajomości teologii i tekstu Biblii. Poza tym nie jest oczywiste, że należy doszukiwać się w tej opowieści ukrytych znaczeń. Sens przepowiedni jest jasny sam w sobie. Władza nad imperium należy do Rzymian, więc jak ktoś będzie miał nad nim władzę, to musi rządzić Rzymem jako cesarz. Tak więc dostrzeżenie ukrytej treści w passusie zawartym w biografii Aleksandra Sewera więcej mówi o kunszcie autora tej hipotezy i jej zwolenników niż o samym autorze *Historia Augusta*.

W biografii Gordiana III wspomina się o grobowcu cesarza ufundowanym przez żołnierzy w okolicach Circesium. Umieszczono na nim inskrypcję w pięciu językach: greckim, łacińskim, żydowskim, egipskim i perskim. Tekst inskrypcji jest dosyć absurdalny. Wymienia *cognomina ex virtute* władcy, określając go jako zwycięzcę Gotów, Sarmatów i Germanów, po czym kończy się informacją, że cesarz nie był zwycięzcą Filipów. Zarówno więc

⁹⁷ *Alex. Sev.* 14, 3–4.

⁹⁸ 2 Tes. 2, 6–7.

⁹⁹ 2 Tes. 2, 8–9.

¹⁰⁰ STRAUB (1963), ss. 154–165; PASCHOUD (2007), ss. 364–365.

¹⁰¹ PASCHOUD (2007), s. 365.

¹⁰² PASCHOUD (2007), s. 365.

sam napis, jak i komentarz do niego autora *Historia Augusta* wskazują, że wystawcy inskrypcji wprost oskarżyli Filipa Araba o zamordowanie Gordiana III. Grób miał zostać zniszczony przez Licyniusza, który gdy został cesarzem, ponoć ogłosił, że wywodzi swój ród od Filipa Araba¹⁰³. Choć informacja o wielojęzycznej inskrypcji na grobie Gordiana III jest dziwna i ewidentnie fikcyjna¹⁰⁴, wiadomo, że grobowiec cesarza rzeczywiście znajdował się w okolicach Circesium. Źródła opisujące wyprawę Juliana Apostaty przeciw Persji wspominają o złożeniu przez cesarza ofiar na grobie Gordiana III: według Ammianusa Marcellinusa grobowiec cesarski znajdował się w Zaitha¹⁰⁵, a Zosimos umiejscowił go w okolicach Dura¹⁰⁶. Z kolei brewiarzyści wspominają o pogrzebaniu cesarza w Mezopotamii nad Eufratem¹⁰⁷. Autorzy opisujący najazd Juliana na Persję nie piszą o zniszczeniu grobu. Historyczności cytowanej przez autora *Historia Augusta* inskrypcji przeczy jednak już samo jej zakończenie, sugerujące zamordowanie Gordiana III przez Filipa Araba. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby na inskrypcji nagrobnej władcy umieszczono aluzję do zamordowania go przez jego następcę i ówczesnie aktualnego cesarza¹⁰⁸. Nie tylko to przeczy historyczności tego tekstu. Wątpliwe jest przyjęcie przez Gordiana III *cognomina ex virtute*¹⁰⁹. Jak powszechnie wiadomo, przed Klaudiuszem II cesarze nie włączali do swej tytulatury *cognomen Gothicus Maximus*. Tytuł ten w przypadku Gordiana III stanowi więc anachronizm. Inskrypcja jest kuriozalna także ze względu na jej wielojęzyczność¹¹⁰. Oczywiście, pozostaje pytanie o sens tego passusu. We-

¹⁰³ Gord. 34, 2–5.

¹⁰⁴ GILLIAM (1970), ss. 103–107; LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 599; CHASTAGNOL (1994), s. CXXIII. W *Historia Augusta* wspomniane jest dziesięć inskrypcji (oprócz interesującego nas passusu są to: *Pesc. Nig.* 12, 5–6; *Gord.* 27, 10; *Val.* 8, 3; *Gal.* 19, 4; *Tyr. Trig.* 7, 2; *Tyr. Trig.* 11, 5; *Tyr. Trig.* 33, 4; *Prob.* 21, 4; *Car.* 11, 3). Z tego sześć miało pochodzić z grobowców cesarzy (oprócz Gordiana III były to groby: Waleriana Młodszeo, Victorinusa i jego syna, Aureolusa, Cenzorinusa i Probusa). Wszystkie te inskrypcje są niewiarygodne. Patrz: CHASTAGNOL (1994), ss. CXXIII–CXXV.

¹⁰⁵ AMM. MARC. XXIII 5, 7; 5, 17.

¹⁰⁶ ZOS. *Hist.* III 14, 4.

¹⁰⁷ EUTROP. *Brev.* IX 2, 3; FEST. *Brev.* 22.

¹⁰⁸ GOLAN (1988), s. 329; CHASTAGNOL (1994), s. 743.

¹⁰⁹ PEACHIN (1990), s. 61. Nie można wykluczyć, że pod koniec rządów Gordian III przyjął *cognomina ex virtute*, na przykład *Parthicus Maximus* czy *Adiabenicus Maximus* (REA (1989), s. 105).

¹¹⁰ PASCHOUD (2007), s. 366.

dług Thérèse Liebmann-Frankfort świadczy on o wiedzy na temat obecności Żydów (a raczej języka hebrajskiego) poza granicami Judei, a szczególnie w państwie Sassanidów¹¹¹. To nieprzekonująca konstatacja. Dużo ciekawszy jest pomysł Paschouda¹¹². Zwrócił on uwagę na podobieństwo enigmatycznej inskrypcji z *Historia Augusta* do tekstu z Ewangelii według Jana mówiącym o napisie, jaki Piłat kazał umieścić na krzyżu, a który został sporządzony w trzech językach: hebrajskim, greckim i łacińskim¹¹³. Gdyby wielojęzyczność inskrypcji na grobie Gordiana III rzeczywiście była aluzją do Nowego Testamentu, tłumaczyłoby to kuriozalność tego passusu. Można w nim dostrzec także inne zbieżności między opowieścią z *Historia Augusta* a tą z Ewangelii. Tak jak Jezusowi inskrypcję wystawił skazujący go na śmierć Piłat, tak Gordianowi III żołnierze prawdopodobnie należący do frakcji, która doprowadziła do śmierci cesarza¹¹⁴. Nie tylko ufundowanie przez nich na-

¹¹¹ LIEBMANN-FRANKFORT (1974), s. 599. Na marginesie można zauważyć, że kilkanaście lat przed prawdopodobnym czasem powstania *Historia Augusta* doszło do głośnego konfliktu dotyczącego zniszczenia w 389 roku synagogi w Mezopotamii, w Kallinikos nad Eufratem. Teodozjusz I w pierw nakazał chrześcijanom odbudować spaloną przez nich synagogę, a następnie, w wyniku sprzeciwu Ambrożego z Mediolanu, zmienił zdanie (AMBR. Ep. 40, 6; 13, 16; PAUL. MEDIOL. V. Ambr. 22). Można się zastanowić, czy czytelnik *Historia Augusta*, zapoznając się z passusem o inskrypcji nagrobnej Gordiana III w Mezopotamii, nie skojarzył obu faktów. Co prawda, chrześcijanie w tym czasie palili i niszczyli wiele synagog (sam Ambroży z Mediolanu wspominał o takim przypadku w polemice z Teodozjuszem I. Twierdził, że upadek Magnusa Maximusa był rezultatem ukarania przez niego chrześcijan, którzy podłożyli ogień pod synagogę w Rzymie), to sprawa synagogi z Kallinikos była dobrze znana dzięki sporowi cesarza i biskupa. O zniszczeniu synagogi w Kallinikos patrz: PALANQUE (1933), s. 205; MATTHEWS (1975), s. 232. Nie była to jedyna synagoga zniszczona w końcu IV i na początku V wieku na Bliskim Wschodzie. W 411–412 roku zburzono synagogę w Edessie (patrz: STEBNICKA (2011), s. 145). Prawdopodobnie już po powstaniu *Historia Augusta*, w latach 419–422, niszczył synagogi w Syrii i Palestynie mnich Bar-Sauma (patrz: STEBNICKA (2011), ss. 145–146).

¹¹² PASCHOUD (2007), s. 367.

¹¹³ J 19, 19–20.

¹¹⁴ W tym miejscu nie zabieram głosu w dyskusji, jak realnie doszło do śmierci Gordiana III i jaka była w tym rola Filipa Araba (przedstawienie dyskusji: MACDONALD (1981), ss. 502–508). Przede wszystkim dlatego, że nie ma to większego znaczenia dla tematu moich rozważań. Narracja autora *Historia Augusta* o śmierci Gordiana III przypomina przekaz prac korzystających z *Kaisergeschichte* (Aureliusz Wiktor, Eutropiusz, Festus) oraz Zosimos. Z kolei w opisie panowania Gordiana III biografista najprawdopodobniej opierał się przede wszystkim na Deksipposie. Analiza greckich kronik nie pozwala jasno wyrokować,

pisu dopełnia paraleli między młodym cesarzem a Jezusem, lecz także to, że obydwaj straceni byli niewinni. Wprawdzie sam fakt przypisania zwykłemu człowiekowi (nawet jeśli był cesarzem) losów podobnych do Chrystusa mógł zostać odczytany przez chrześcijan jako bluźnierstwo, być może jednak autor *Historia Augusta* posłużył się schematami biblijnymi w tym passusie bez ironicznego nastawienia.

Kolejna aluzja do tekstu biblijnego może pochodzić z żywotu Probusa. Autor *Historia Augusta* opisuje epokę szczęśliwości, złoty wiek, który nastąpiłby, gdyby Probus rządził dłużej. Nie byłoby armii i nikt nie zbierałby od właścicieli ziemskich annony, państwo zaś nie miałoby wydatków. Nie trzeba byłoby wyrabiać broni. Żołnierze staliby się niepotrzebni i zamienili w rolników czy marynarzy¹¹⁵. Wizja ta jest ciekawa: dla Rzymian bowiem okresem szczęśliwości byłby podbój wszystkiego i wszystkich oraz rozciągnięcie swych wpływów na cały świat¹¹⁶. Tymczasem alternatywna koncepcja z żywotu Probusa ma wydźwięk pacyfistyczny. Passus ten przypomina prorocstwo zawarte w Księdze Izajasza o dniach ostatecznych, gdy żaden lud nie podniesie miecza przeciw drugiemu, nikt nie będzie uczył się sztuki wojennej, miecze zostaną przekute na lemiesz, a włócznie na sierpy¹¹⁷. Za takim odczytaniem tego passusu może przemawiać przepowiednia znajdująca się w żywocie Tacyta¹¹⁸, według której po okresie 1000 lat cesarz wywodzący się z jego rodu zapanuje nad całym światem, a następnie odda władzę senatowi i umrze bezpotomnie w wieku 120 lat¹¹⁹. Liczba 1000 doskonale wpisuje się w chrześcijański millenaryzm¹²⁰. Według autora Apokalipsy po upadku Bestii zapanuje tysiącletni okres szczęśliwości, kiedy to władza znajdzie się w rękach Jezusa i tych, co zostali umęczeni dla jego świadectwa¹²¹. Obie wizje różnią się jednak końcowym obrazem. W chrześcijańskim objawieniu szczęśliwe milenium skończy się kolejną wojną, która doprowadzi do ostatecznej

jakie poglądy w tej materii miał ateński historyk. Zonaras, korzystający z Deksiptosa, wymieniał dwóch, a nie trzech Gordianów. Tymczasem według autora *Historia Augusta* Deksiptos słusznie wymienił trzech, a nie dwóch władców z tego rodu.

¹¹⁵ *Prob.* 23, 2–4.

¹¹⁶ PASCHOUD (2007), s. 364.

¹¹⁷ Iz 2, 4. Patrz: PASCHOUD (2007), s. 363.

¹¹⁸ SCHWARTZ (1974), ss. 159–163.

¹¹⁹ *Tac.* 15, 2–3.

¹²⁰ JANISZEWSKI (1999), ss. 74–76.

¹²¹ *Ap* 20, 1–10.

kłęski szatana i Sądu Ostatecznego, tymczasem autor *Historia Augusta* nie wymienia mrocznych stron czasów, które nastaną po tysiącletnim okresie zapoczątkowanym przez panowanie Tacyta. Do pewnego stopnia jest to odwrócenie chrześcijańskiego millenaryzmu¹²².

10.5. KONKLUZJE

Wzmianki dotyczące postaci biblijnych zawarte w *Historia Augusta* pokazują, jak mocno autor zbioru był osadzony w kulturze chrześcijańskiej, dla której Biblia stanowiła podstawę. O ile wprowadzenie do *lararium* Aleksandra Sewera postaci Abrahama jako reprezentanta judaizmu można wytłumaczyć obecnością w cesarskiej kapliczce reprezentantów obu wielkich religii mono-teistycznych znanych Rzymianom, o tyle w przypadku Samsona i Mojżesza takie uzasadnienie nie ma podstaw: ich imiona pojawiają się w kontekście rozważań o maksymalnej długości życia (Mojżesz) i opisu siły galijskiej kobiety (Samson). W obu tych przypadkach w klasycznej historiografii zamiast na bohaterów biblijnych powołano by się na postacie znane z grecko-rzymskiej mitologii lub historii. Istotne jest nie tylko samo wspomnienie postaci biblijnych, ale też fakt, że zostały one wymienione bez żadnego komentarza. To oznacza jedno: najwidoczniej autor *Historia Augusta* uważał, że jego czytelnik nie będzie miał większych problemów z ich zidentyfikowaniem i odczytaniem aluzji. A przecież trzeba pamiętać, że znajomość tradycji biblijnej była wśród pogan nieoczywista, o czym świadczy brak wzmianek o Samsonie u greckich i rzymskich autorów. Fakt ten jest bardzo wymowny dla datacji *Historia Augusta*, do którego to problemu wrócę w podsumowaniu mojej pracy¹²³.

W *Historia Augusta* jest kilka *passusów*, w których można się dopatrzeć aluzji do tekstu biblijnego (najczęściej – Nowego Testamentu). Badacze interpretują je jako złośliwości pod adresem chrześcijan i chrześcijaństwa. Nie można tego wykluczyć, choć być może w tych przypadkach autor *Historia Augusta* budował opowieści na podstawie Biblii jedynie po to, aby ukryć dotkliwy brak wiadomości o opisywanych postaciach lub zyskać dowód na poparcie przyjmowanych przez siebie interpretacji przeszłości (aluzja do

¹²² JANISZEWSKI (1999), s. 76.

¹²³ Patrz: Zakończenie, ss. 353–358.

Samsona czy nagrobek Gordiana III). Znow jest to świadectwo jego zakorzenienia w kulturze chrześcijańskiej, na tyle mocnego, że Paschoud widzi w biografście wręcz chrześcijańskiego apostatę, który z jednej strony niewiele wiedział o pogaństwie, a z drugiej – miał większą wiedzę o chrześcijaństwie niż przeciętny poganin¹²⁴. Do tej hipotezy wrócę w podsumowaniu mojej pracy. Tutaj chciałbym zwrócić uwagę na innego deklarującego się jako poganina autora, który działał w pierwszej połowie V wieku, i porównać jego wiedzę o Biblii z wiedzą autora *Historia Augusta*. Chodzi o Makrobiusza¹²⁵. Trzeba jednak pamiętać, że choć pisał on o świecie pogańskim, to prawdopodobnie był chrześcijaninem (przynajmniej z imienia)¹²⁶. Przed wielu laty kwestię nawiązań do tradycji biblijnej przebadał w jego pracach Pieter W. van der Horst. Odnalazł on kilkadziesiąt paraleli między *Saturnaliami* i *Commentarii in somnium Scipionis* a Nowym Testamentem. Według niego podobieństwa można odnaleźć na poziomie leksykalnym, stylistycznym, filozoficznym i historycznym. Gdyby van der Horst miał rację, to dzieła Makrobiusza byłyby wręcz utkane z cytatów i fraz biblijnych, a ich autor mimo swej polemiki z chrześcijaństwem byłby bardzo głęboko zanurzony w kulturze chrześcijańskiej¹²⁷. Kilka – kilkanaście nawiązań do Biblii, jakie zawarte są w *Historia Augusta*, to zdecydowanie mniej. Fakt ten powinien więc rzutować na ocenę wiedzy biografisty na temat Biblii, a także na datowanie powstania zbioru. Skoro Makrobiusz pisał jako dojrzały człowiek

¹²⁴ PASCHOUD (2007), ss. 357–369.

¹²⁵ W *Saturnaliach* Makrobiusz nie wspomina o chrześcijaństwie, jakby ono nie istniało. Patrz: MATTHEWS (1975), s. 370. Przy czym widać, że ewidentnie zna on Nowy Testament. Twierdzi bowiem, że August, mówiąc, że lepiej być świnią niż synem Heroda, miał na myśli rozkaz króla dotyczący zabicia wszystkich chłopców w Syrii w wieku poniżej dwóch lat. Z rozkazu nie został wyłączony syn władcy (MACR. *Sat.* II 4, 11). Tymczasem opowieść o rzezi niewińtek jest historią zmyśloną, znaną jedynie z Ewangelii według Mateusza (Mt 2, 16–18).

¹²⁶ O chrześcijaństwie Makrobiusza świadczy jego *cognomen* Theodosius, który był rzadki wśród rzymskiej arystokracji przed panowaniem Teodozjusza I. Makrobiusz urodził się mniej więcej w czasach, gdy Teodozjusz I zamykał pogańskie świątynie i likwidował tradycyjne kultury. Jego imię było więc deklaracją ideową i jego rodzice zapewne byli chrześcijanami. Jest też niemożliwe, aby w latach trzydziestych V wieku najwyższe urzędy, które sprawował Makrobiusz, mógł piastować poganin. Ponadto pisarz zwolenników tradycyjnej religii nazywał poganami i wieśniakami: *pagani et rustici* (MACR. *Sat.* I 16, 6). O chrześcijaństwie Makrobiusza patrz: KASTER (2011), ss. XXII–XXIV.

¹²⁷ VAN DER HORST (1973), ss. 220–232.

w 430 roku¹²⁸, to autor *Historia Augusta* musiałby być od niego starszy, gdyż jego zakorzenienie w kulturze chrześcijańskiej byłoby słabsze. Tyle że bardzo pracowite zestawienie przygotowane przez van der Horsta jest w dużej mierze pozbawione sensu. Czasami wystarczy jedno słowo z Wulgaty, aby badacz widział w nim nawiązanie do tekstu biblijnego. Nie sędzę, aby większość aluzji wskazanych przez van der Horsta była zasadna. Nie ma więc podstaw, aby sądzić, że wiedza Makrobiusza o Biblii była większa niż autora *Historia Augusta*.

¹²⁸ O Makrobiuszu i datowaniu jego dzieła patrz: CAMERON (1966), ss. 25–38.

ZAKOŃCZENIE

W *Historia Augusta* sposób przedstawiania religii różni się w zależności od tego, czy biografista korzystał z Mariusa Maximusa lub Ignotusa, czy z innych źródeł, które posiłkował własną fantazją. W pierwszej części zbioru (główne żywoty Antoninów i Sewerów) odnajdujemy model pisania o religii bliski Swetoniuszowi. Wzmianki o chrześcijaństwie są nieliczne, a sposób opisu religii pogańskiej zgodny z tym, co współcześnie o niej wiadomo. Samych wzmianek dotyczących rzymskiej religii jest jednak niewiele. Sporo z nich potwierdzają inne źródła, tak pisane, jak epigraficzne, archeologiczne lub papirologiczne. Pozostałe, nigdzie niepotwierdzone napomknienia w oczywisty sposób mieszczą się w Swetoniuszowskim modelu pisania o kulcie, kapłanach czy ofiarach, typowym dla cesarskich biografii. Jedynie kilka z passusów dotyczących religii jest dosyć dziwnych (prawdopodobnie fikcyjny zakaz konwersji na chrześcijaństwo wydany rzekomo przez Septymiusza Sewera (*Sev.* 17, 1), wzmianki o tryumfie Karakalli nad Żydami (*Sev.* 16, 7) i o *sortes Vergilianae* (*Hadr.* 2, 8). Nie wiadomo jednak, czy autor *Historia Augusta* je wymyślił, czy odnalazł u Mariusa Maximusa lub Ignotusa. Przy czym w części, w której biografista korzystał z jednego z tych dwóch źródeł, mamy czasami do czynienia z prostymi błędami (niepotwierdzona w jakikolwiek sposób informacja o zbudowaniu przez Hadriana świątyni Bona Dea, *Hadr.* 19, 11) lub przemilczeniach (brak wzmianki o odbudowie świątyni w czasach Sewerów). Za te błędy odpowiada jednak źródło *Historia Augusta*, a nie biografista.

W drugiej części zbioru, w której autor *Historia Augusta* korzystał z Herodiana, Deksiptosa, *Kaisergeschichte* (lub/i Aureliusza Wiktora oraz Eutropiusza) i prawdopodobnie Nicomachusa Flavianusa Starszego, liczba passusów

poświęconych religii rośnie, co dobrze widać na przykładzie wzmianek o *amplissima collegia*. Jedynie w przypadku budowy nowych świątyń biografista poświęcił im więcej miejsca w biografiach Antoninów niż późniejszych cesarzy, ale powód tego jest oczywisty¹. W tej części zbioru autor *Historia Augusta* nie tylko częściej pisał o religii niż we wcześniejszych biografiach, ale też wzmianki te mają inny charakter. Po pierwsze dla większości z nich trudno wysledzić potencjalne źródła. Po drugie przynoszą one często dziwne i kontrowersyjne wiadomości oraz zawierają proste, lecz liczne błędy.

Autor *Historia Augusta* pisał swoje dzieło z pogańskiej perspektywy, o czym świadczą liczne i różne dowody. Na przykład dobrym cesarzom w wymyślonych przez siebie dokumentach kazał widzieć związek między zachowaniem ludzi a przychylnością bogów (*Avid. Cas.* 8, 3). Bogów postrzegał m.in. jako istoty realnie biorące udział w działaniach militarnych (*Max.* 22, 2–3). Bogowie przyczyniają się do odniesienia zwycięstw w konfliktach zewnętrznych i pozwalają rzymskiej armii pokonać wrogów: na przykład Persów (Gordian III: *Gord.* 27, 6, Karus: *Ca* 9, 1–3) lub Germanów (Probus: *Prob.* 15, 1), czy też ujarzmić barbarzyńców, zmuszając ich do pracy na rzecz Rzymian (*Prob.* 15, 1–5). Biografista pokazywał też związek między pogańskim kultem a senatem, gdyż senat w *Historia Augusta* często zbiera się w świątyniach. Od bożej woli są zależne nie tylko losy państwa, lecz i pojedynczych ludzi. Jeśli bogowie będą chcieli uczynić kogoś cesarzem, to osoba ta osiągnie najwyższą władzę. Swą wolę, zadowolenie lub niezadowolenie z ludzi bogowie obwieszczają za pomocą znaków i proroczych snów (np. *Aurel.* 24, 2–9). Na podstawie tych i innych podobnych świadectw mogłoby się więc wydawać, że autor *Historia Augusta* był typowym przedstawicielem gasnącego pogaństwa.

Paradoksalnie z pogańskim światopoglądem biografisty nie idzie w parze jego wiedza o rzymskiej religii. Wprawdzie tam, gdzie wiernie trzymał się tekstu źródłowego (Marius Maximus lub Ignotus), jego opisy są poprawne. Lecz tam, gdzie swobodniej traktował swoje źródła (Herodian, Deksippos, *Kaisergeschichte*, Nicomachus Flavianus Starszy) i posiłkował się swoją fantazją, często popełniał dosyć absurdalne błędy. Dotyczyły one kolegów kapłańskich, procedur religijnych czy kultu (np. ofiar lub zasad czystości rytualnej). Biografista myli na przykład procedury obowiązujące podczas konsultacji z księgami sybillińskimi (*Hadr.* 2, 8), kompetencje pontyfików i augurów (np. *Aurel.* 31, 9;

¹ Na ten temat patrz: rozdz. 3.1.1, ss. 85–87.

Tac. 1, 1; *Cl. Alb.* 9, 1). Zapomina o piastowaniu przez cesarzy tytułu *pontifex maximus*, nie wie, kto może wejść do świątyni Westy (*Hel.* 6, 7), wymyśla nigdy nieistniejące druidki (*Alex. Sev.* 60, 6; *Aurel.* 44, 3–5; *Ca.* 14, 1–3). Błędnie podaje zwierzę składane w ofierze podczas tryumfu (*Aurel.* 33, 3). Przypisuje italskim i greckim wyroczniom posługiwanie się słowami *Eneidy* (*Pesc. Nig.* 8, 3; *Cl. Alb.* 5, 2; *Alex. Sev.* 4, 6; *Claud.* 10, 4–7; *Alex. Sev.* 14, 5). Ponadto opisuje zbieranie się senatu w świątyniach – tak jak to miało miejsce przed budową Kurii na Forum Romanum – co być może wynikało z lektury Cyncerona i innych autorów końca republiki lub też z utożsamienia Kurii ze świątyniami (*Pert.* 4, 8–11; *Max.* 16, 1; *Max. Balb.* 1, 1; *Alex. Sev.* 6, 2; *Prob.* 11, 5; *Aurel.* 20, 5). Choć wyżej wymienione błędy pokazują słabość wiedzy autora *Historia Augusta* o tradycyjnej religii, część z nich nie wydaje się czymś szczególnie dziwnym dla późnoantycznego pogańskiego pisarza. Można zrozumieć jego brak wiedzy o hekatombach (*Max. Balb.* 11, 5–7). Ostatnie były składane w czasach Juliana i biografista mógł ukształtować sobie ich obraz na podstawie lektury Homera. Także wzmianki o budowie przez cesarzy nieistniejących świątyni niczego szczególnego nie dowodzą. Prawdopodobnie autor *Historia Augusta* chciał pokazać związek między byciem dobrym cesarzem (Aurelian, Tacyt, Probus) a wznoszeniem nowych przybytków bogom (*Aurel.* 25, 6; 35, 3; 39, 2; *Tac.* 9, 5; *Prob.* 9, 3–4). W czasie gdy na tronie cesarskim urzędowali chrześcijanie, oznaczałoby to nostalgię za starymi, dobrymi czasami. Nie można też wymagać od poganina schyłku antyku dobrej wiedzy o kolegiach kapłańskich, rzadkich kultach czy teologii (rozważania o Lunosie: *Car.* 6, 6; 7, 3–5). Nawet w czasach przełomu religijnego ostrość sporów teologicznych nie musi prowadzić do pogłębienia wiedzy religijnej, co dobrze pokazuje przykład Thomasa Norfolka, trzeciego *duke of Norfolk*. W sporze między tradycjonalistami a zwolennikami reformy, który rozgorzał w piętnastowiecznej Anglii i zaowocował męczennikami po obu stronach konfliktu, opowiedział się on za katolicyzmem, przekładając go nad ewangelizm ze względu na przywiązanie do tradycji i niechęć do lektur (w tym wypadku Biblii). Tego rodzaju, dające się wytłumaczyć u pogańskiego autora błędy nie pozwalają bliżej datować *Historia Augusta*. Wyjątek stanowi wzmianka o wtargnięciu Heliogabala do świątyni Westy (*Hel.* 6, 7), która wskazuje, że biografista prawdopodobnie pisał swoje dzieło po zrzeczeniu się przez cesarzy tytułu *pontifex maximus*.

Inne błędy nie są już tak zrozumiałe. Biografista na przykład sądzi, że można złożyć ofiarę z lwa (*Max. Balb.* 11, 1–4), co oznacza dziwny jak na poganina brak wiedzy o ofiarach (lub lwach). Ponadto każe Aleksandrowi

Sewerowi, uważanemu przez siebie za ideał władcy, przychodzić co siedem dni do świątyni na Kapitolu (*Alex. Sev.* 43, 5). Taka praktyka, oparta na tradycji chrześcijańskiej, a nie rzymskiej, nie miała żadnego związku z realnym kultem. Podobnie w jaskrawy sposób wykazuje się on brakiem wiedzy o zasadach czystości rytualnej, wymyślając historię o narodzinach Aleksandra Sewera w świątyni Aleksandra Wielkiego (*Alex. Sev.* 5, 1–2; 13, 1). Błędy te są bardzo znaczące, gdyż karzą się zastanowić nad statusem kultu pogańskiego w czasach, w których żył autor *Historia Augusta*. W rzymskiej, czyli tradycyjnej religii najważniejszy był kult, a więc ofiary i inne praktyki religijne, dotyczące m.in. czystości rytualnej. Skoro właśnie w opisach tego rodzaju rzeczy gubi się autor *Historia Augusta*, to jest to poszlaka za tym, że nie znał on kultu pogańskiego z codziennej praktyki. Mamy więc do czynienia z paradoksem. Z jednej strony biografista deklaruje związek z pogaństwem, a z drugiej jego wiedza o realnym kulcie jest bardzo ograniczona. Zapewne nieprzypadkowo pogańskie święta kojarzą mu się nieraz z uroczystym obiadem, a passusy, w których źle przedstawia praktyki dotyczące kultu, świątyń czy kolegów kapłańskich oraz przepisuje informacje o religii z wcześniejszych dzieł (tak Cyncerona, jak Swetoniusza) stanowią dużą część wszystkich wzmianek o religii w tej części jego pracy. Błędy te są wskazówką pomocną w daciej *Historia Augusta*, do którego to problemu wróć w dalszej części podsumowania.

Powstaje pytanie, dlaczego autor *Historia Augusta* tak często nawiązywał do religii, skoro popełniał tyle błędów świadczących o brakach wiedzy w tej dziedzinie. Najpewniej odpowiedź tkwi w jego źródłach. Dla panowania władców po Heliogabalu (lub Makrynie) dysponował on przede wszystkim historiami i *annales*: Herodianem, DeksiPOSEM, *Kaisergeschichte* i Nicomachusem Flavianusem. Autorzy ci najprawdopodobniej głównie opisywali wojny i wydarzenia polityczne. Religia i kult stały dla nich na drugim miejscu (to może dotyczyć nawet Nicomachusa Flavianusa, który dedykował swoje *Annales* Teodozjuszowi I). Tymczasem biografisci, opisując życie i charakter władców, częściej niż historycy pisali o religii i omenach. Skoro więc autor *Historia Augusta* nie odnajdywał takich wiadomości w swoich źródłach, uzupełniał je, posiłkując się w biografjach swoją wiedzą lub fantazją (omeny przepisywał zarówno ze Swetoniusza, jak i przynajmniej w jednym miejscu z Biblii).

Ze wzmianek dotyczących religii wynika, że autor *Historia Augusta* miał negatywne zdanie o wyznaniach monoteistycznych, a przede wszystkim o chrześcijaństwie. Większość passusów, w których nawiązywał do

chrześcijaństwa, pochodzi z biografii, w których uzupełniał informacje ze źródeł swoją fantazją. Prawdliwość tę widać przede wszystkim w biografii Septymiusza Sewera, Aureliana i czterech tyranów. Autor krytykuje tam chrześcijan za swarliwość i brak stałości (choć w tym wypadku krytyka dotyczy bardziej niestałości Egipcjan niż chrześcijan: *Quad. Tyr.* 7, 4–8, 6) lub wspomina o fikcyjnym zakazie konwersji na chrześcijaństwo wydanym przez Septymiusza Sewera (*Sev.* 17, 1). O ile trudno powiedzieć, czy ten ostatni passus pochodzi z Mariusa Maximusa lub Ignotusa, o tyle pozostałe bez wątpienia zostały wymyślone przez autora *Historia Augusta*. Najwięcej wzmianek dotyczących chrześcijaństwa pochodzi z biografii Aleksandra Sewera. Także one nie są zbyt wiarygodne. Najczęściej interpretuje się je jako wyraz dążeń do koegzystencji starej i nowej religii w świecie zdominowanym przez tryumfujące chrześcijaństwo. Nie jestem przekonany do tego rodzaju pomysłów. Wzmianki te pisane są najczęściej z jawnie pogańskiego punktu widzenia, z którego to powodu nie mogły być traktowane przez chrześcijan jako próba kompromisu.

O ile nie sposób powiedzieć, jak duża była wiedza biografisty o chrześcijaństwie, o tyle miał on stosunkowo dobrą wiedzę o Biblii. Co prawda w dwóch passusach mylnie podał pochodzące z niej informacje (wzmianka o zasadach żywieniowych Heliogabala, który jadł mięso strusi rzekomo zgodnie z przepisami żydowskimi: *Hel.* 28, 4, i o maksymalnej długości życia ludzkiego, osiągniętej ponoć przez Mojżesza w wieku 125 lat: *Claud.* 2, 4), ale znał postaci biblijne niewymieniane przez innych pogańskich autorów oraz prawdopodobnie w kilku miejscach cytował Biblię lub do niej nawiązywał. Być może znał też pisma Hieronima i polemizował z nimi. Ważny jest fakt, że pisząc o maksymalnej długości życia człowieka czy sile fizycznej Witurugi (*Quad. Tyr.* 12, 3) posługiwał się porównaniami do postaci z Biblii, a nie z grecko-rzymskiej mitologii i historii. Nie tylko wiedział, kim był Samson, lecz także zakładał, że jego czytelnik bez problemu odcyfruje tę aluzję. Ukazując surowość i sprawiedliwość Aleksandra Sewera (*Alex. Sev.* 36, 1–3), sparafrazował cytata z Ewangelii: „Wszyscy, którzy za miecz chwytają, od miecza giną”², lecz także w tym wypadku nie sugerował czytelnikowi, do czego nawiązuje. Jeśli François Paschoud ma rację co do liczby aluzji w *Historia Augusta* do Biblii (badacz doszukał się ich kilkanaście, z tym że część

² Mt 26, 52. Cyt. za: *Pismo Święte Nowego i Starego Testamentu (Biblia Tysiąclecia)*, wyd. 5, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 2003.

z nich nie jest przekonująca), to nawiązywanie do niej byłoby dla biografisty równie oczywiste, jak do Cycerona, Wergiliusza, Juwenalisa czy Swetoniusza. Pokazuje to jego zakorzenie w nowym porządku i kulturze. W tym miejscu znów powraca pytanie, w jakich czasach autor *Historia Augusta* mógł nie czuć się zobligowany do zasygnalizowania czytelnikowi, kim był Samson lub do jakiego cytatu z Ewangelii nawiązał, a czuł potrzebę dopowiedzenia, czym jest hekatomba, skąd się wziął kult Venus Calva i jak często dobry poganin powinien odwiedzać świątynie.

Bardzo często badacze doszukiwali się aluzji w *Historia Augusta* do wydarzeń z końca IV wieku (m.in. uzurpacja Eugeniusza, bitwa nad Frigidus, spór o ołtarz Wiktorii, zniszczenie Serapeum). Hipotezy te opierają się najczęściej na słabych przesłankach, gdyż równie dobrze te passusy mogłyby się odnosić do wcześniejszych lub późniejszych wypadków. Tak wiatr, który zmienił wynik bitwy między Gordianami I i II a siłami wiernymi Maksyminowi Trakowi (*Gord.* 16, 2), nie musi stanowić nawiązania do okoliczności bitwy nad Frigidus, gdyż poświadczony jest u Zosimosa, a passus prawdopodobnie jest zależny od Deksipposa. Opowieść o niestałych Egipcjanach (*Quad. Tyr.* 7, 4–8, 6) może być aluzją do chrześcijańskiej wizji wydarzeń związanych ze zniszczeniem Serapeum, czyli odnosić się do narracji powstałych co najmniej kilka lat po zniszczeniu świątyni. Krytyka obsadzania tronu cesarskiego przez młodocianych cesarzy zawarta w biografii Tacyta (*Tac.* 6, 6) może dotyczyć wielu władców i niekoniecznie musi odnosić się do synów Teodozjusza I. Z kolei przeświadczenie o potrzebie pomocy ze strony bogów (i składania im ofiar) do pokonania Persów (*Ca.* 9, 4) nie musi mieć związku z dyskusją o ołtarzu Wiktorii. Równie dobrze ten argument brzmiałby w czasach, gdy Festus czy Eutropiusz pisali swoje *Breviaria*, jak i podczas najazdu Alaryka na Rzym.

Do tego trzeba pamiętać, że przyjęta przeze mnie metoda analizy, polegająca na uwzględnieniu wszystkich, a nie tylko wybranych wzmianek o religii, ukazuje słabość wielu interpretacji dotyczących kwestii religijnych w *Historia Augusta*. W tym dziele są bowiem zarówno teksty o bardzo silnym przekazie, jak i neutralne, bywają też passusy o przeciwnym wydźwięku. Biografista na przykład w jednym miejscu podkreśla szczodrość dobrego cesarza wobec świątyń (*Alex. Sev.* 51, 1–3), a w innym potrzebę umiaru w finansowaniu przybytków bogów (*Alex. Sev.* 44, 9; *Max. Balb.* 1, 2–4). Raz zwraca uwagę na zbawczą rolę rytuałów pogańskich w pokonaniu wrogów lub zażegnaniu klęsk naturalnych (*Gord.* 26, 1–2), a innym razem – na nieskuteczność

obzędów pogańskich (*Gal.* 5, 2–6). Uwzględnianie jedynie tych pierwszych passusów prowadziło do przeceniania i wypaczania przekazu dotyczącego religii w *Historia Augusta*.

W starożytności dzieła historyczne powstawały z myślą o elicie. Z niej wywodzili się też zazwyczaj ich autorzy. Sam autor *Historia Augusta* sugeruje, że jeden z twórców dzieła (w rzeczywistości jego pseudonim) był senatorem, a drugi (również pseudonim) pochodził ze ścisłego otoczenia cesarza Dioklecjana. Niezależnie, kim w istocie był sam biografista, pisał on dla rzymskiej elity. Stąd odpowiedź na pytanie, w jakich czasach autor *Historia Augusta* mógł czuć się zobowiązany tłumaczyć czytelnikowi, czym są hekatomby i jak często poganin powinien odwiedzać świątynie, a nie, kim był Samson czy Mojżesz, tkwi w przyjrzeniu się procesowi chrystianizacji rzymskiego senatu. Nie jest oczywiste, jak szybki był to proces. Większość zachowanych źródeł z późnej starożytności jest napisana przez chrześcijan, co może wypaczać próby jego odtworzenia³. Wiadomo, że już w czasach Konstancyjna Wielkiego (zestawienie dla lat 317–337) wśród konsulów przeważali chrześcijanie (według Timothy D. Barnes'a z 29 konsulów 8 miało być chrześcijanami, a kolejnych 9 prawdopodobnie wyznawało tę religię; poganami lub prawdopodobnie poganami było raptem 5; wierzenia religijne kolejnych 7 są nieznane⁴). Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że Konstancyn Wielki zapewne promował chrześcijan przy wyznaczaniu konsulów, przy czym i tak wśród senatorów wyznawcy tej religii stanowili niewielką mniejszość. Zresztą nie wszyscy konsulowie kojarzeni z chrześcijaństwem przez Barnes'a musieli być z tym wyznaniem powiązani. W czasach synów Konstancyjna Wielkiego

³ BROWN (1961), s. 2.

⁴ BARNES (1994a), s. 11. Konsulami chrześcijanami zapewne byli: Ovinus Gallicanus (*cos.* 317), Amnius Anicius Iulianus (*cos.* 322), Severus (*cos.* 323), Sextus Anicius Paulinus (*cos.* 325), Iulius Bassus (*cos.* 331), Flavius Ablabius (*cos.* 331), Amnius Anicius Paulinus (*cos.* 334), Flavius Felicianus (*cos.* 337). Ponadto chrześcijanami (wedle Barnes'a) mogli być także: Petronius Probianus (*cos.* 322), Flavius Constantius (*cos.* 327), Valerius Maximus (*cos.* 327), Flavius Ianuarius (*cos.* 328), Flavius Dalmatius (*cos.* 333), Domotius Zenophilus (*cos.* 333), Flavius Optatus (*cos.* 334), Iulius Constantius (*cos.* 335), Virius Nepotianus (*cos.* 336). Pierwszym chrześcijaninem konsulem był zapewne Ovinus Gallicanus, konsul z 317 roku (CHAMPLIN (1982), ss. 70–76). Gallicanus pojawia się w *Liber Pontificalis* (34, 29, p. 184) jako darczyńca 869 solidów dla kościoła św. św. Piotra, Pawła i Jana w Ostii. Edward J. Champlin zidentyfikował go z Owinusem Gallicanusem, kuratorem Teanum Sidicinum w latach dziewięćdziesiątych III wieku (CIL X, 4785) i konsulem z 317 roku.

konsulowie identyfikowani jako chrześcijanie są już liczniejsi niż poganie, ale w senacie nadal jest ich mniej niż pogan i osób, o których nie wiadomo, jaką wyznawały religię (przy czym widać wyraźną różnicę między polityką Konstancjusza II a Konstansa)⁵. Dane te znów w niewielkim stopniu świadczą o udziale chrześcijan wśród senatorów. Jest to jedynie dowód na premiovanie chrześcijan przez synów Konstantyna Wielkiego. Z kolei Augustyn w *Confessiones*, powstałych u samego schyłku IV wieku, wprost pisał, że prawie cała rzymska arystokracja (*tota fere Romana nobilitas*) jest pogańska⁶. Oczywiście to tylko opinia, ale pokazuje ona zwodniczość w szacowaniu liczby chrześcijan wśród senatorów na podstawie statystyk dotyczących zajmowania ważnych stanowisk. Niewielka mniejszość, dzięki poparciu władz, mogła zawłaszczyć dostęp do większości urzędów. Według Ambrożego już w 384 roku przeważali w senacie chrześcijanie⁷. Znów trudno powiedzieć, czy ocena sytuacji przez Ambrożego nie jest zbyt optymistyczna. Skoro nadal poganie zajmowali wysokie stanowiska, to nadal musieli być istotną grupą wśród senatorów. Trzeba pamiętać jeszcze o jednym. Konflikt między pogańskimi a chrześcijańskimi senatorami może być przez współczesnych badaczy wyolbrzymiany. Chrześcijańscy Anicjusze byli przecież mecenasami dla poganina Claudianusa⁸, a podczas sporu Symmachusa z Ambrożym część chrześcijan sympatyzowała ze stanowiskiem tego pierwszego⁹, na porządku dziennym były też małżeństwa między poganami i chrześcijanami¹⁰. Biorąc pod uwagę te wszystkie dane, można więc sądzić, że chrystianizacja rzymskiego senatu miała miejsce dopiero w końcowych latach IV wieku (co częściowo

⁵ BARNES (1995a), ss. 135–147. Wielu badaczy dochodziło do odmiennych wniosków niż Barnes. Patrz: VON HAEHLING (1978), ss. 507–510; SALZMAN (1992), ss. 451–479.

⁶ AUG. *Conf.* VIII 2, 3.

⁷ AMBR. *Ep.* 17, 9–10.

⁸ CHIUVIN (2008), s. 81.

⁹ AMBR. *Ep.* 17, 3. John Matthews sugeruje, że wśród zwolenników Symmachusa mogli być tacy senatorzy jak Nonnius Atticus Maximus lub Flavius Pisidius Romulus (patrz: MATTHEWS (1975), s. 192).

¹⁰ COOPER (1992), ss. 150–164; SIVAN (1993), ss. 140–157. Rola mieszanych małżeństw w chrystianizacji elity rzymskiej jest pewnie jednak wyolbrzymiona, co widać po kasusie rodziny Ceioni. Ważniejsza niż wpływ kobiet na wychowanie dzieci była chęć zrobienia kariery, którą wyznawanie chrześcijaństwa ułatwiało. Dla polskiego czytelnika dobrym porównaniem może być sukces polityki Zygmunta III i Władysława IV, która doprowadziła do rekatalizacji elity Rzeczypospolitej.

pokazuje Prudencjusz w *Contra Symmachum*)¹¹. Klęska Eugeniusza dopełniła dzieła. Poganie w senacie skompromitowani poparciem dla uzurpatora taktycznie zdecydowali się nawrócić na chrześcijaństwo. Według Zosimosa Teodozjusz I po raz kolejny wypowiedział się przeciw kultowi pogańskiemu pod pretekstem jego kosztowności, a senatorowie orzekli, że ofiary składane nie na koszt państwa nie mają mocy, co doprowadziło do zaprzestania ich składania¹². Do likwidacji kultu przez Teodozjusza wrócił Zosimos, opowiadając o upadku Stylichona¹³. Twierdził (za Olimpiodorem), że był to koniec składania ofiar w Rzymie¹⁴.

Niestety, nie do końca wiadomo, z jaką grupą w senacie czuł się związany autor *Historia Augusta*. Najczęściej widzi się w nim zwolennika rodów Symmachusa i Nicomachusa Flavianusa Starszego. Jak wiadomo *Historia Augusta* ma jednoznacznie pogański charakter. Do tego nie była ona popularnym dziełem, a mimo to znał ją Symmachus Młodszy. Jeśli biografista rzeczywiście

¹¹ BROWN (1961), ss. 1–11; BARNES, WESTALL (1991), ss. 50–61.

¹² ZOS. *Hist.* IV 59, 2–3. Według Alana Camerona Zosimos (za swoim źródłem Olimpiodorem) pomylił Teodozjusza I z Gracjanem (CAMERON (2011), ss. 46–47). O ile jednak jest oczywiste, że Teodozjusz I nie przybył do Rzymu po upadku Eugeniusza, o tyle wiadomo, że w czasach Eugeniusza wrócono do składania ofiar. Niestety książka Camerona jest zdecydowanie poniżej oczekiwań.

¹³ ZOS. *Hist.* V 38, 2–5. Według Zosimosa zaprzestano kultu, po tym jak Teodozjusz I obalił Eugeniusza, a następnie odmówił finansowania świątyni i obrzędów religijnych oraz wypędzono kapłanów. Wówczas to Serena, żona Stylichona, przywłaszczyła sobie ozdobę, którą Stylichon zdjął z bram Kapitolu. Wraz z mężem została stracona podczas najazdu Alaryka w 408 roku, co zdaniem historyka było słuszną karą za bezbożność.

¹⁴ Według Zosimosa (*Hist.* V 41, 1–3), gdy cesarstwu zagrażali Wizygoci, do Rzymu przybyli ludzie z Etrurii, którzy obiecali ochronić miasto przed barbarzyńcami dzięki modlitwom do bogów i tradycyjnemu kultowi. W taki to bowiem sposób udało im się obronić Narnię. Przyjął ich prefekt miasta Pompeianus, który dał się przekonać do odprawienia pogańskich praktyk. Ponieważ jednak chrześcijanie byli większością, prefekt wyjawiał ów zamiar papieżowi Innocentemu. Ten zgodził się na odprawienie uroczystości, pod warunkiem że odbędą się one nieoficjalnie i po cichu. Przybysze jednak uparli się, że modły i ofiary pomogą, jeśli zostaną odprawione publicznie i weźmie w nich udział senat. Rzymianie zlekceważyli tę propozycję, co pokazuje, że w tym czasie zwyczaj składania ofiar był już im obcy. Opowieść Zosimosa można skonfrontować z przekazem Sozomenosa (*Hist. eccl.* IX 6, 3–6), według którego inicjatywa w sprawie złożenia ofiar (na Kapitolu i w innych świątyniach) wyszła od pogańskich senatorów. Wspomina on Etrusków, którzy chwalili się obroną Narni, oraz o ich spotkaniu z prefektem miasta. Milczy o postępowaniu Innocentego wobec tej inicjatywy. Sozomenos nie podaje, czy rytuały zostały odprawione.

był z nimi związany, to raczej nie należał do pokolenia Symmachusa Starszego (ok. 345–402 r.) czy Nicomachusa Flavianusa Starszego (ok. 334–394 r.) lub Nicomachusa Flavianusa Młodsze­go (zm. 432 r.). Im nie trzeba by było tłumaczyć, czym jest hekatomba i jak często poganin powinien odwiedzać świątynie. Z drugiej strony trudno się spodziewać, aby rozpoznawalne były dla nich cytaty lub postacie biblijne, mimo obecności w senacie chrześcijan i ich związków rodzinnych z pogańską arystokracją. To prowadzi do oczywistej konstatacji, że autor *Historia Augusta* musiał być młodszy od Nicomachusa Młodsze­go i wejść w dorosłe życie w czasach, gdy kult pogański był już zabroniony, świątynie zbezczeszczone, kolegia kapłańskie przestały istnieć, a większość rzymskiej elity się ochrzciła. To dla ówczesnych realiów brak wiedzy o pogaństwie, połączony z sympatyzowaniem z rzymską tradycyjną kulturą, był jak najbardziej logiczny. Co więcej, to wtedy istniała grupa senatorów, dla której ważna była pogańska tradycja, mimo że oficjalnie rzymska religia w Rzymie już umarła.

APENDYKS I

PIERWOTNY ZAKRES, TRADYCJA RĘKOPIŚMIENNA I ORYGINALNY TYTUŁ *HISTORIA AUGUSTA*, WYDANIA DZIEŁA

1.1. PIERWOTNY ZAKRES *HISTORIA AUGUSTA*

Nie jest jasne, jaki był pierwotny zakres *Historia Augusta*. Tak jak wiele innych antycznych tekstów dzieło to najprawdopodobniej nie dotrwało do naszych czasów w pełnej wersji. Zachowane manuskrypty zawierają biografie cesarskie od Hadriana (panował od 117 roku) do Numeriana (panował do 284 roku) z wyłączeniem żywotów Filipa Araba, Decjusza, Treboniana Gallusa, Emiliana i częściowo Waleriana. Co prawda autor *Historia Augusta* sugeruje, że żywoty te powstały i znalazły się w obrębie dzieła¹, ale nie można odnieść się do tego bezkrytycznie, gdyż często rozmija się on z rzeczywistością. Wielu badaczy uważało, że biografie te zostały pominięte z przyczyn światopoglądowych – autor nie chciał się wypowiadać o kontrowersyjnych ze względów religijnych władcach. Pierwszy taką tezę zaproponował już w XVII wieku Isaac Casaubon². W taki właśnie sposób tłumaczono brak żywotu Filipa Araba, którego chrześcijanie uznawali za swego współwyznawcę³. Kierując się podobnym rozumowaniem, wątpiono w istnienie żywotów

¹ *Aurel.* 2, 1.

² Podstawowe informacje o lukiem w *Historia Augusta*: SYME (1971a), ss. 199–203; BIRLEY (1976), ss. 55–62; CHASTAGNOL (1994), ss. XLII–XLV; RATTI (202a), ss. VII–XVII.

³ Wielu chrześcijańskich autorów widziało w Filipie Arabie swojego współwyznawcę. Najstarszymi z łacińskojęzycznych byli Hieronim (*Vir. ill.* III 54) i Orosjusz (VII 20, 2). Późniejsi zaś to: Anonymus Valesianus, Prosper, Polemius Silvius, Kasjodor, Jordanes i Beda.

głównych III-wiecznych prześladowców chrześcijan: Decjusza i Waleriana, podważając autentyczność zachowanego fragmentu *vita Valeriani duo*. Rozumowanie to zdaje się jednak nie do końca uzasadnione, bowiem autor *Historia Augusta* wyraźnie pokazuje, co sądzi o wzbudzających kontrowersje imperatorach. Filipa Araba przyrównuje do Witeliusza, Kaliguli czy Maksymina Traka⁴, podczas gdy obu wielkich prześladowców chrześcijaństwa ukazuje w zdecydowanie pozytywnym świetle: Decjusza i jego synów porównuje do starożytnych Decjuszy⁵, zaś o Walerianie pisze, że zostałby zaliczony w poczet najlepszych cesarzy (obok Augusta, Wespazjana, Tytusa, Nerwy, Trajana, Hadriana, Antonina Piusa, Marka Aureliusza, Septymiusza Sewera, Aleksandra Sewera, Klaudiusza II i Aureliana), gdyby wskutek nieszczęścia nie utracił władzy⁶. Tak więc nie ma powodu, aby sądzić, że autor *Historia Augusta* nie napisał owych żywotów, bo chciał uniknąć wdawania się w ocenę spornych ze względów religijnych cesarzy. Za odrzuceniem tezy Casaubona i jego zwolenników przemawiają też inne argumenty. Po pierwsze, nie wiemy, czy autor *Historia Augusta* znał opowieść o wyznawaniu przez Filipa Araba chrześcijaństwa. Po drugie, mógł nie wspomnieć o prześladowaniach Decjusza i Waleriana, tak jak nie wspominał o nich wielu autorów pogańskich⁷. Po trzecie, dla chrześcijan późnego antyku Decjusz i Walerian kojarzyli się ze zwycięstwem Kościoła nad prześladowcami – nie było więc powodu, aby autor *Historia Augusta* chciał uniknąć opisywania życia tych dwóch cesarzy⁸. Ponadto w dziele brak jest również biografii władców niekontrowersyjnych religijnie: Treboniana Gallusa, Hostyliana i Woluzjana. W żywotach 30 tyranów nie wspomina się też o wielu dobrze poświadczonych przez inne źródła uzurpatorach z czasów Filipa Araba, Decjusza czy Waleriana (Iotapianus, Pacatianus, Priscus, Uranius Antoninus). Być może zostali oni wspomnieni

Zapewne źródłem dla nich była *Historia ecclesiastica* Euzebiusza z Cezarei, która nie tylko stwierdza, że Filip był chrześcijaninem, ale też relacjonuje, jak to biskup zabronił mu uczestniczenia w liturgii do czasu, aż ten odprawi pokutę. Cesarz miał poddać się dyktatowi biskupa (*Hist. eccl.* VI 34). Opowieść tę przytoczył za Euzebiuszem Zonaras (*ZON.* XII 29). Podobne relacje pochodzą od Jana Chryzostoma (*Paneg. Bab.* 2 6 (PG XXVII 541)) i z *Chronicon Paschale* (*Chron. Pasch.* I 503–504).

⁴ *Aurel.* 42, 6. Patrz: PASCHOUD (1996), ss. 199–200.

⁵ *Aurel.* 42, 6. Patrz: PASCHOUD (1996), s. 200.

⁶ *Aurel.* 42, 4. Patrz: PASCHOUD (1996), ss. 198–199.

⁷ BIRLEY (1976), s. 62.

⁸ BIRLEY (1976), s. 62.

w żywotach władców, przeciw którym wystąpili, o ile, oczywiście, żywoty te istniały⁹. Wreszcie w wypadku *vita Valeriani duo* można śmiało założyć, że nie mamy do czynienia z całością tekstu. Jest tam bowiem zapowiedź przedstawienia wielu faktów z życia Galiena – syna i następcy Waleriana¹⁰, tymczasem w zachowanej wersji biografii to jedyny passus, w którym zostaje on wspomniany. Osobna biografia Galiena rozpoczyna się od wydarzeń z 260 roku, tak więc poprzednie, obejmujące jego rządy z ojcem w latach 253–260, musiały zostać opisane w żywocie Waleriana¹¹. Przesłanki te przemawiają za tezą, że *vita Valeriani duo* na pewno nie zachowała się w całości. Na podstawie powyższych argumentów można więc z dużą dozą prawdopodobieństwa przyjąć, że autor *Historia Augusta* nie bał się opisać kontrowersyjnych cesarzy, a ich biografie z niejasnych nam powodów przepadły. Brak tych żywotów w zachowanych wersjach dzieła mógł być spowodowany wymienionymi względami religijnymi (relacje cesarzy z chrześcijanami mogły wpłynąć na decyzję przepisujących manuskrypty średniowiecznych mniichów, aby nie przepisywać kontrowersyjnych biografii) lub najzwyczajniej roztargnieniem kopisty, który pominął część pracy¹². Za tym ostatnim argumentem przemawia fakt, że w różnych grupach rękopisów *Historia Augusta* kolejność biografii jest odmienna (a więc łatwo kilka z nich mogło wypaść), a pewne spore partie tekstu zostały przepisane w innym miejscu niż powinny.

Jak już wspomniano, *Historia Augusta* rozpoczyna się od biografii Hadriana. Nie był on jednak pierwszym przedstawicielem dynastii Antoninów. Nie wiemy, dlaczego autor dzieła nie zaczął od Nerwy, czyli tam, gdzie skończył swoje *De vita Caesarum* Swetoniusz. Nie przekonuje też hipoteza Jean-Pierre’a Callu, zgodnie z którą *Historia Augusta* rozpoczynałaby się od biografii Hadriana, gdyż był to pierwszy cesarz, który po obdarzeniu Aeliusa Caesara tytułem cezara dzielił panowanie ze współrządcą¹³. Wcześniej bowiem wspólnie z synem sprawował władzę Wespazjan¹⁴. Nie widzę też powodu, aby uznać, że Hadrian

⁹ CHASTAGNOL (1994), s. XLIV. Jednak słabość tego argumentu wskazał sam André Chastagnol. W biografiiach 30 tyranów opisani są dwaj uzurpatorzy z czasów lanki: Walens, próbujący zdobyć władzę za Decjusza, oraz Ingenuus, który zbuntował się w 258 roku.

¹⁰ *Val.* 7.

¹¹ *Gal.* 1, 1.

¹² Słabością tej ostatniej hipotezy jest wielkość pominiętego tekstu. Od roztargnionego kopisty można się spodziewać pominięcia karty, a nie kilku żywotów.

¹³ CALLU (2002), s. XXIII.

¹⁴ PASCHOUD (1996), s. XXVII.

był lepszym punktem startu dla dzieła niż Nerwa czy Trajan¹⁵. Najrozsądniej jest założyć, że *Historia Augusta* rozpoczynała się od niezachowanych biografii Nerwy i Trajana. Także *De vita Caesarum* Swetoniusza poprzedzone były niezachowaną w rękopisach przedmową¹⁶. Gdyby założenie to było prawdziwe, autor *Historia Augusta* byłby kontynuatorem Swetoniusza, który zakończył swoje dzieło na żywocie Domicjana¹⁷. Choć nie mamy żadnych dowodów na istnienie biografii Nerwy i Trajana, hipoteza ta wydaje się najbardziej sensowna.

1.2. TRADYCJA RĘKOPIŚMIENNA *HISTORIA AUGUSTA*

Historia Augusta znana jest z kilkunastu średniowiecznych rękopisów. Dzieli się je na dwie grupy: Π i Σ. W obu brak jest żywotów Nerwy i Trajana, które mogły otwierać *Historia Augusta*, oraz żywotów Filipa Araba, Decjusza, Treboniana Gallusa, Emiliana, a także początku biografii Waleriana. Mimo tych podobieństw różnice pomiędzy rękopisami są jednak widoczne. W manuskryptach należących do grupy Π pomyłona jest kolejność żywotów między Lucjuszem Werusem a Aleksandrem Sewerem oraz w niewłaściwym miejscu umieszczone są dwa długie passusy pochodzące z biografii Maksymina Traka (*Max.* 5, 3–18, 2) i Aleksandra Sewera (*Alex. Sev.* 43, 7–58, 1) oraz jeden krótszy z Karusa (*Car.* 13, 1–15, 5). Ponadto w grupie Π brak jest dodatków obecnych w rękopisach z grupy Σ (np. w biografiach Karakalli, Pupiena i Balbina oraz Waleriana)¹⁸. Najważniejszymi kodeksami należącymi do grupy Π są: *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*, *Codex Bambergensis (B)* i *Codex Vaticanus 5301*.

Najstarszy z nich to napisany minuskułą karolińską *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*. Datę jego powstania ustala się na podstawie wskazówek paleograficznych. Ponieważ występujący w kodeksie krój pisma bliższy jest rękopisom z IX niż XI wieku, dziś powszechnie datuje się go na wiek IX¹⁹. Historia tego manuskryptu jest bardzo ciekawa. Powstał on

¹⁵ MECKLER (1996), ss. 364–375.

¹⁶ LYD. *Mens.* 2, 6.

¹⁷ CHASTAGNOL (1994), s. XXXV; PASCHOUD (1996), s. XXVII; BIRLEY (2003), s. 133.

¹⁸ PASCHOUD (2013), ss. 5–7.

¹⁹ DESSAU (1894), s. 397; BALLOU (1914), s. 5; BOYER (1948), ss. 34–35. O sposobie pisania kodeksu patrz: BALLOU (1914), ss. 4–11.

w klasztorze w Fuldzie²⁰. Następnie z Fuldy trafił do Werony. Tutaj znalazł się w rękach jednego z najciekawszych i najinteligentniejszych humanistów żyjących w XIV wieku – Giovanniego de Matociis (Mansionario), który korzystał z niego podczas pracy nad swymi monumentalnymi *Historiae imperiales*²¹. Dzieło de Matociis spopularyzowało *Historia Augusta*. Odpisywano ją z rękopisu i korzystano z niej przy tworzeniu dzieł historycznych (Benzo d'Alexandrie, Galvaneo Fiamma, Azon Visconti)²². Następnie manuskrypt trafił do werończyka Guglielma da Pastrengo (zm. 1362), pracującego nad *De originibus rerum*²³. Kolejną osobą, która miała w rękach ów kodeks, był Petrarca²⁴. Wiemy, że słynny poeta odwiedził Weronę w 1345 roku, aby własnoręcznie sporządzić kopię listu Cyserona *Ad Atticum*. Zapewne wtedy nabył on rękopis *Historia Augusta*²⁵. W 1356 roku nie tylko czytał go, ale też pozostawił na marginesach wiele poprawek i komentarzy. Ślady jego lektury widoczne są w *De militia veterum* (cytuje tam passusy z biografii Hadriana, Pescenniusza Nigra, Avidiusa Cassiusa, Maksymina Traka i jego syna oraz Probusa) i w *De republica bene administranda* (gdzie powołuje się na żywoty Hadriana, Avidiusa Cassiusa, Heliogabala, Aleksandra Sewera i Aureliana). Po śmierci Petrarce w 1374 roku *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)* trafił do florentczyka Coluccia Salutatiego²⁶. Cytował on passusy z biografii Hadriana, Antonina Piusa, Marka Aureliusza i Aleksandra Sewera²⁷.

²⁰ CALLU (2002), s. LXXV.

²¹ *Historiae imperiales* opowiadały o wydarzeniach pomiędzy 27 rokiem p.n.e. a rokiem 888. Dzieło to powstało po wstąpieniu Henryka VII na tron cesarski, a jego napisanie miało związek z ówczesną sytuacją polityczną. Patrz: BALLOU (1914), ss. 38–39; CALLU (2002), s. LXXVII. Giovanni de Matociis (zm. 1337) dzięki lekturze Swetoniusza odkrył, że wbrew ówczesnej tradycji było dwóch Pliniuszy, a nie jeden. Patrz: TRUEDELL MERRILL (1910), ss. 175–188; WEISS (1969), ss. 22–24; REYNOLDS, WILSON (2008), s. 173.

²² CALLU (2002), s. LXXVIII.

²³ BALLOU (1914), s. 39.

²⁴ O Petrarce i *Historia Augusta* patrz: CALLU (1987), ss. 81–115. O roli Petrarce w badaniach nad tekstami antycznymi patrz: REYNOLDS, WILSON (2008), ss. 173–179.

²⁵ BALLOU (1914), s. 39.

²⁶ O Coluccio Salutatiego i jego roli w poprawianiu antycznych kodeksów patrz: REYNOLDS, WILSON (2008), ss. 181–183.

²⁷ DESSAU (1894), s. 410; BALLOU (1914), ss. 28–34. Część badaczy sądziła, że Coluccio nie miał w rękach *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*, a cytował go na podstawie passusów zawartych w pracach innych humanistów. Patrz: HOHL (1918), s. 87. Jest to mało prawdopodobne. W jednym ze swoich listów wymienia on wszystkie pseudonimy używane

Kolejnym znanym właścicielem manuskryptu był florencki teolog i humanista Gianozzo Manetti (zm. 1459)²⁸. W 1587 roku rękopis wrócił do Niemiec i znalazł się w bibliotece elektorów Palatynatu w Heidelbergu²⁹. Gdy w 1623 roku Maksymilian Bawarski podarował słynną kolekcję rękopisów papieżowi, *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)* trafił wraz z resztą zbioru do Biblioteki Watykańskiej, gdzie znajduje się do dziś.

Kolejny rękopis z grupy Π to *Codex Bambergensis* pochodzący z IX lub X wieku. Do jego napisania użyto minuskuły anglo-saksońskiej³⁰. Kodeks powstał w regionie Fuldy³¹. W końcu XIX wieku rozgorzał spór o stopień jego zależności od *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*. Już na początku kolejnego stulecia uznano, że *Codex Bambergensis* jest kopią rękopisu z Fuldy³². Z oczywistych względów manuskrypt z Bambergu musiał powstać przed przeniesieniem *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)* do Italii³³.

Do tej samej rodziny manuskryptów należy również *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 886 (Π) (Excerpta Palatina)* z IX stulecia, który zawiera ekscerpty z *Historia Augusta*³⁴. Także w tym wypadku spierano się o jego zależność od *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*³⁵ – jest wielce prawdopodobne, że nie został on bezpośrednio przepisany z archetypu³⁶. W XI wieku w opactwie Murbach powstał kolejny rękopis z grupy Π: *Codex Spartiani*. To właśnie on został wysłany do Erazma z Rotterdamu i był podstawą wydania *Historia Augusta* opublikowanego w 1518 roku w Bazylei, po czym zaginął³⁷. Wśród innych manuskryptów będących kopiami *Codex Vati-*

przez autora *Historia Augusta*. Trudno sobie wyobrazić, aby mógł je znać bez bezpośrednio zetknięcia się z całym dziełem, które inni badacze wspominali wyrywkowo i w sposób rozproszony. Inaczej byłoby bardzo prawdopodobne, że któreś z imion używanych przez autora *Historia Augusta* Salutatiemu by umknęło.

²⁸ BALLOU (1914), s. 34.

²⁹ BALLOU (1914), ss. 40–41.

³⁰ BALLOU (1914), ss. 81–82.

³¹ BOYER (1948), s. 33.

³² MOMMSEN (1890), ss. 281–291; DESSAU (1894), ss. 393–416.

³³ BALLOU (1914), s. 50.

³⁴ BOYER (1948), s. 35. W tym kodeksie zawarte są ekscerpty pochodzące także z dzieł innych autorów antycznych, m.in. z *Saturnaliów* Makrobiusza. Jest to jeden z najstarszych rękopisów zawierających to dzieło.

³⁵ BOYER (1948), s. 35.

³⁶ BOYER (1948), s. 36.

³⁷ DESSAU (1894), s. 415.

canus Palatinus Latinus 899 (P) można wymienić: *Paris 5816* (datowany na 1516 rok), *Vaticanus 5301*, *Ambrosianus 269*, *Riccardianus 551*, *Vaticanus 1899*, *Urbinas 414*, *Vaticanus 1902*, *Vaticanus 1900*, *Paris 5817*, *Laurentianus 63*. Wszystkie te rękopisy powstały w XIV–XV wieku³⁸.

Manuskrypty należące do grupy Σ pochodzą z XIV–XV wieku³⁹. Geneza ich jest bardzo tajemnicza. Nie wiadomo, jaki był ich archetyp i skąd pochodził: zza Alp czy z któregoś klasztoru w Italii. Do najważniejszych z nich należą: *Laurentianus Sanctae Crucis 20 sin 6 (D)*⁴⁰, *Ambrosianus c. 110 inf (X)*⁴¹, *Chigianus H VII 239 (Ch)*⁴² i *Vaticanus Latinus 1898 (V)*. Charakteryzują się one ułożeniem żywotów w kolejności chronologicznej z wyjątkiem biografii Avidiusa Cassiusa, która znajduje się pomiędzy tekstami o Didiuszu Julianie i Septymiuszu Sewerze. Brak jest też charakterystycznego dla grupy Π przeniesienia passusów z biografii Aleksandra Sewera do żywotu Maksymina Traka oraz z Maksymina Traka do Pupiena i Balbina, nie ma też zmian w biografii Karusa. Problem relacji pomiędzy *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)* a grupą Σ długo był przedmiotem ostrego sporu⁴³. Gdyby manuskrypty z grupy Σ były kopiami najstarszego znanego nam rękopisu, to należałoby odrzucić część występujących w nich lekcji. Byłyby one późniejszymi, wczesnorenesansowymi interpolacjami. Według Ernsta Hohla nieobecność w grupie Π niektórych passusów z biografii Aureliana i Aleksandra Sewera jest efektem cenzury religijnej⁴⁴. Dziś zdecydowana większość badaczy przyjmuje jednak, że grupa Σ jest niezależna od *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*. Układ biografii jest w niej bardziej prawidłowy niż w klasie Π . Nie może być to jednak efektem poprawek wprowadzonych przez renesansowych redaktorów, gdyż nie zgadza się porządek w przypadku żywotu Avidiusa Cassiusa, w grupie Σ umieszczonego w nieprawidłowym miejscu. Teza o niezależności obydwu grup rękopisów lepiej niż teza konkurencyjna pozwala również wytłumaczyć różnice w żywotach Aleksandra Sewera, Maksymina Traka i Karusa.

³⁸ BALLOU (1914), ss. 50–51.

³⁹ HOHL (1913), ss. 387–423; BOYER (1948), s. 97.

⁴⁰ CALLU (2002), s. C.

⁴¹ CALLU (2002), s. C.

⁴² CALLU (2002), s. CI.

⁴³ Przeciwnikami hipotezy o niezależności manuskryptów Σ od *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)* byli m.in. Hermann Dessau i Susan H. Ballou. Patrz: BALLOU (1914), s. 5.

⁴⁴ HOHL (1913), ss. 258–288, 387–423; HOHL (1918), ss. 78–98.

Biorąc pod uwagę powyższe ustalenia, należy przyjąć, że kodeksy należące do grupy Σ nie pochodzą od *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*⁴⁵. Tak więc przy rekonstrukcji tekstu *Historia Augusta* nie można oprzeć się jedynie na kodeksie-archetypie z grupy Π , ale trzeba w równym stopniu brać pod uwagę grupę manuskryptów Σ . Dla badania tego dzieła niezmiernie istotne jest porównanie tekstu wydania z aparatem krytycznym, w którym obecne są lekcje z drugiej grupy rękopisów. Brzmi to jak truizm, ale pozwala uniknąć wielu nieporozumień.

1.3. ORYGINALNY TYTUŁ *HISTORIA AUGUSTA*

Nie wiadomo, jaki był oryginalny tytuł *Historia Augusta*. W rękopisach odnajdujemy zasadniczo trzy różne jego wersje. W *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*, archetypie grupy rękopisów Π pochodzącym z Fuldy, brzmi on: *Vitae diuersorum principum et tyrannorum a diuo Hadriano usque ad Numerianum diuersis conpositae*. Taki sam tytuł występuje w *Codex Bambergensis (B)*. Nie jest to jednak żadną niespodzianką, gdyż rękopis z Bambergu stanowi kopię rękopisu z Fuldy⁴⁶. W dwóch innych kodeksach klasy Π pochodzących z IX wieku odnajdujemy kolejną wersję występującą w dwóch zbliżonych wariantach: *de vita Caesarum i ex libro Spartiani de vita Caesarum*. Tytuły te podają kolejno dwa zbiory ekscerptów z *Historia Augusta*: pierwszy wariant – *Collectaneum Seduliusa Scottusa*, drugi – *Excerpta Palatina (Codex Vaticanus Palatinus Latinus 886 (II))*. Oba zbiory pochodzą z niezachowanego do naszych czasów manuskryptu. Z kolei w powstałym około 840 roku katalogu biblioteki w Murbach *Historia Augusta* została opisana jako *Vita cesaru(m) u(e)l tira(n)norum ab helio Adriano us(que) ad Car(u)m Carinu(m) libri VII*⁴⁷. Wreszcie w klasie rękopisów Σ pojawia się ostatnia wersja: bliskie sobie warianty zawierające w tytule sformułowanie *gesta romanorum imperatorum*⁴⁸.

⁴⁵ PASCHOUD (2013), ss. 5–10.

⁴⁶ CHASTAGNOL (1994), s. XI.

⁴⁷ CALLU (1985), ss. 89–129.

⁴⁸ Tak oto w *Laurentius Sanctae Crucis 20 sin. 6 (D)* pojawia się tytuł: *gesta romanorum imperatorum et eorum qui tenuerunt seu inuaserunt rem publicam conscripta a diuersis auctoribus ab adriano usque ad numerianum*. W *Ambrosianus C 111 inf. (X)* widnieje podobne sformułowanie: *gesta romanorum imperatorum et eorum qui caesares seu augusti simpliciter*

Każda z wymienionych tu wersji tytułu *Historia Augusta* niesie ze sobą spore problemy interpretacyjne.

Mark Thomson odrzuca tytuł występujący w kodeksach klasy Σ ze względu na czas ich powstania (XIV–XV wiek)⁴⁹. Jednak wbrew jego stanowisku ta grupa rękopisów jako niezależna od *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)* mogłaby przechować oryginalny tytuł. Niestety, przeciw tej hipotezie przemawia zakres chronologiczny *Historia Augusta*, jaki podają manuskrypty z tej grupy: wszystkie wskazują na biografię Hadriana jako początek dzieła. Tymczasem, jak wspomniano wyżej, *Historia Augusta* najprawdopodobniej rozpoczęła się od biografii Nerwy, a nie Hadriana. Albo więc autor *Historia Augusta* nie napisał żywotów Nerwy i Trajana, albo tytuł z kodeksów klasy Σ nie jest oryginalny. Z podobnych względów także zapis w katalogu biblioteki w Murbach nie może poświadczać pierwotnej nazwy dzieła i trzeba występujący tam tytuł uznać za wtórny. A skoro tak, to podział *Historia Augusta* na siedem ksiąg, o którym informuje katalog, prawdopodobnie nie został dokonany przez jej autora, ale średniowiecznych kopistów. Jest to o tyle istotne, że w dyskusji nad autorstwem dzieła tytuł z katalogu w Murbach stanowi argument za napisaniem *Historia Augusta* przez Nicomachusa Flavianusa Starszego (gdyż jego *Annales* były podzielone na siedem ksiąg). Tymczasem nie można traktować tego zapisu jako wiarygodnego źródła wiedzy o pierwotnym podziale *Historia Augusta*, a z innych źródeł tego podziału nie znamy.

Pozostają dwie wersje tytułu zawarte w rękopisach klasy Π : *Vitae diuersorum principum et tyrannorum a diuo Hadriano usque ad Numerianum diuersis conpositae* (*Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*) i *de vita Caesarum* (wariantywnie: *ex libro Spartiani de vita Caesarum* z *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 886 (II)*). W pierwszym wypadku należy zwrócić uwagę na podobieństwo do jednego z nagłówków w *Laterculus* Polemiusa Silviusa. W zbiorze tym znajduje się lista władców zatytułowana *Enumerato principum cum tyranis*. Jak wynika z ustaleń uczonych, *Historia Augusta* i *Laterculus* są jednak od siebie niezależne⁵⁰. Problemem jest też zakres chronologiczny

appellati sunt et tyrannorum qui romanorum imperium inuaserunt ab adriano usque ad numerianum. W *Chigianus H VII 239 (Ch)* i *Vaticanus Latinus 1898 (V)* mamy zaś wariant: *gesta romanorum principum seu imperatorum et rei publicae inuasorum a diuo adriano usque ad numerianum augustum ab historiographis scripta diuersis*.

⁴⁹ THOMSON (2012), ss. 121–122.

⁵⁰ W latach 448–449 Polemius Silvius napisał dla biskupa Euchariusza z Lyonu *Laterculus* – kalendarz zawierający m.in. listy cesarzy, prowincji, budynków i wzgórz w Rzymie,

dzieła wskazany w tej wersji tytułu. Gdyby bowiem *Historia Augusta* zawierała pierwotnie biografie Nerwy i Trajana, to byłby on niepoprawny. Za nieautentycznością tej wersji przemawia też fakt, że *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)* i *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 886 (II)* są pokrewne, a podają inny tytuł. Może to świadczyć o nadaniu obu tytułów przez kopistów. Ten drugi może być wzorowany na tytule zbioru biografii Swetoniusza (*De vita Caesarum*), Aureliusza Wiktora (*Liber de Caesaribus*) i Tacyta, przepisany przez Hieronima (*Post Augustum usque ad mortem Domitiani uitae Caesarum triginta uoluminibus*). Jest to jednak argument zarówno za, jak i przeciw autentyczności tego wariantu. Z jednej strony bowiem to autor *Historia Augusta* mógł w nazwie swego dzieła wzorować się na swoich poprzednikach, z drugiej – przez nadanie takiego tytułu mógł nawiązać do nich średniowieczny kopista.

Jak widać, ustalenie oryginalnego tytułu *Historia Augusta* jest w zasadzie niemożliwe. Istotna dla oceny autentyczności przekazanych przez manuskrypty tytułów jest nierozstrzygnięta kwestia początku dzieła. Gdyby *Historia Augusta* zawierała pierwotnie żywoty Nerwy i Trajana, to większość z zachowanych wariantów musiałaby pochodzić od kopistów i nie mogłaby świadczyć o oryginalnej nazwie zbioru.

1.4. WYDANIA *HISTORIA AUGUSTA*

Po raz pierwszy *Historia Augusta* została wydana w 1475 roku w Mediolanie. Filippo da Lavagna oparł się na najstarszym, acz nie najlepszym⁵¹ rękopisie

nazw zwierząt, miar, wag, metrów poetyckich, szkół filozoficznych. W *Enumerato principum cum tyrannis* zostali wymienieni władcy od Cezara do Teodozjusza II i Walentyniana III (bez Othona, Witeliusza, Treboniana Gallusa), a także 63 uzurpatorów. Są wśród nich nieznanymi z *Historia Augusta* uzurpatorzy, tacy jak: Sallustius, Uranius, Seleucus, Taurinus czy Julianus. Z kolei spośród 30 wymienionych w *Triginta Tyrannorum* z *Historia Augusta* ponad połowa nie jest wspomniana w *Laterculus*. Wniosek jest prosty. W źródle, z którego korzystał Polemius Silvius, nie było tych uzurpatorów, o których jest mowa w *Historia Augusta*. A to oznacza niezależność jednego dzieła od drugiego. O Polemiusie Silviusie patrz: BURGESS (1993), ss. 491–500.

⁵¹ Manuskrypt ten (a wraz z nim cała grupa II) umieszcza część żywotów w złej kolejności, w niewłaściwym miejscu są także dwa długie passusy z biografii Maksymina Traka i Aleksandra Sewera.

*Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*⁵². W XV wieku dzieło jeszcze trzy razy ukazywało się drukiem⁵³. W następnym stuleciu opublikowano 15 jego wydań, a w wieku XVII – 13. Wśród nich najważniejsze były edycje Giambattisty Egnazia z 1516 roku, Erazma z Rotterdamu z 1518 roku, Friedricha Sylburga z 1588 roku, Isaaca Casaubona i Claude’a Saumaise’a z 1603 roku⁵⁴. Dzięki tym wydaniom uzupełniono i poprawiono *editio princeps* o lekcje znane z innych manuskryptów, w tym z drugiej rodziny rękopisów (Σ). *Historia Augusta* szybko stała się pracą, na podstawie której odtwarzano historię Imperium Rzymskiego II–III wieku. Bardzo długo nie podawano w wątpliwość relacjonowanych tylko przez nią faktów, co negatywnie wpłynęło na jakość prac wielu historyków, w tym nawet tak wielkich badaczy, jak Edward Gibbon. W końcu XIX wieku Hermann Peter przygotował wydanie krytyczne *Historia Augusta*, które ukazało się w Bibliotheca Teubneriana⁵⁵. Niestety oparł się głównie na *Codex Vaticanus Palatinus Latinus 899 (P)*. Dziś badacze najczęściej wykorzystują kolejną krytyczną edycję Teubnerowską, sporządzoną przez Ernesta Hohlą w 1927 roku. Przejrzana i poprawiona ponownie ukazała się drukiem w 1955 roku⁵⁶. Trzeba również wspomnieć o trzech XX-wiecznych edycjach *Historia Augusta* zaopatrzonych w istotne komentarze.

Pierwsza z nich to bilingwiczne wydanie łacińsko-angielskie o historycznej już wartości. Przygotowane przed Davida Magie dla Loeb Classical Library, ukazało się w latach 1921–1932. Jest ono oparte na edycji Petera. W pierwszych sześciu biografiach rewizji wydania Petera dokonała Susan Ballou. Niestety, nie zdołała poprawić dalszej części tekstu⁵⁷.

Druga edycja to dwujęzyczne łacińsko-francuskie wydanie sporządzone przez André Chastagnola, jednego z najważniejszych badaczy zajmujących się *Historia Augusta*. To monumentalne dzieło ukazało się w Paryżu na dwa lata przed jego śmiercią w 1994 roku. Książka, zatytułowana *Histoire Auguste. Les empereurs romains des II e et III e siècles*, została zaopatrzona w sporej wielkości wstęp, który podsumowuje stan badań nad *Historia Augusta* w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. Także każda biografia poprzedzona jest

⁵² BELLEZA 1959, ss. 19–20.

⁵³ BELLEZA 1959, ss. 21–25.

⁵⁴ CALLU 2002, ss. LXXXIII–LXXXIV.

⁵⁵ BELLEZA 1959, ss. 78–79.

⁵⁶ BELLEZA 1959, ss. 80–82.

⁵⁷ BELLEZA 1959, ss. 112–115.

osobnym wstępem. Komentarze do samego tekstu *Historia Augusta* są dosyć krótkie.

Trzecią z zapowiedzianych edycji jest opublikowane w Les Belles Lettres bilingwiczne łacińsko-francuskie wydanie, bez którego trudno sobie dziś wyobrazić pracę nad *Historia Augusta*. Nie tylko jest opatrzone bardzo dobrym komentarzem, ale poprawia tekst Hohla, uwzględniając w większym stopniu lekcje z rodziny rękopisów Σ niż wydania poprzednie. Edycja ta nie jest jeszcze kompletna, do tej pory ukazało się siedem tomów:

- *Histoire Auguste*, t. 3, cz. 1: *Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*, wyd. R. Turcan, Paris 1993,
- *Histoire Auguste*, t. 5, cz. 1: *Vies d'Aurélien, Tacite*, wyd. F. Paschoud, Paris 1996,
- *Histoire Auguste*, t. 5, cz. 2: *Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin*, wyd. F. Paschoud, Paris 2001,
- *Histoire Auguste*, t. 1, cz. 1: *Introduction générale. Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin*, wyd. J. P. Callu, Paris 2002,
- *Histoire Auguste*, t. 4, cz. 2: *Vies des deux Valériens et des deux Galliens*, wyd. S. Ratti, Paris 2002,
- *Histoire Auguste*, t. 4, cz. 3: *Vies des trente tyrans et de Claude*, wyd. F. Paschoud, Paris 2011,
- *Histoire Auguste*, t. 3, cz. 2: *Vie d'Alexandre Sévère*, wyd. C. Bertrand-Dagenbach, Paris 2014⁵⁸.

W tym miejscu trzeba też wspomnieć o niemieckiej serii komentarzy do *Historia Augusta*, wydawanej od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku (*Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung. Serie 3: Kommentare*). Co prawda autorzy nie poprawiają dotychczasowych edycji *Historia Augusta*, ale trudniej o bardziej szczegółową i dokładną analizę tekstu antycznego. Sam komentarz do krótkiej biografii Hadriana to dwa tomy, które łącznie liczą 1260 stron (*sic!*). Do tej pory ukazały się w serii:

- Lippold, *Kommentar zur Vita Maximini Duo der Historia Augusta*, Bonn 1991,
- H. Brandt, *Kommentar zur Vita Maximi et Balbini der Historia Augusta*, Bonn 1996,

⁵⁸ Tom ten ukazał się po zakończeniu pisania przeze mnie książki i z tego powodu nie mogłem uwzględnić go w swojej rozprawie.

- S. Walentowski, *Kommentar zur Vita Antoninus Pius der Historia Augusta*, Bonn 1998,
- J. Fünding, *Kommentar zur Vita Hadriani der Historia Augusta* (t. 1–2), Bonn 2006.

Na koniec trzeba wspomnieć o polskim tłumaczeniu *Historia Augusta*, którego dokonała Hanna Szelest w 1966 roku. Ukazało się ono pod tytułem *Historycy cesarstwa rzymskiego. Żywoty cesarzy od Hadriana do Numeriana* (Warszawa 1966). Podstawą dla niego było wydanie Magie (czyli faktycznie Petera), które jedynie miejscami zostało uzupełnione o tekst zrekonstruowany przez Hohla. Niestety ma to wpływ na jakość przekładu, gdyż tłumaczka korzystała z gorszego wydania, ponadto popełniała błędy w tłumaczeniu, czasami też dopowiadała to, czego nie ma w tekście oryginału.

APENDYKS 2

PSEUDONIMY AUTORA *HISTORIA AUGUSTA*. POTENCJALNI AUTORZY DZIEŁA

2.1. PSEUDONIMY AUTORA *HISTORIA AUGUSTA*

W manuskryptach *Historia Augusta* można odnaleźć sześć imion nieznanych skądinąd pisarzy, których wymienia się tam jako autorów zbioru. I choć kwestia autorstwa dzieła do dziś jest dyskutowana, jestem przekonany, że trzeba przyjąć stanowisko tych uczonych, którzy twierdzą, iż rzeczywisty autor był jeden, a wymienieni z imienia pisarze to fikcja literacka, dzięki której autor *Historia Augusta* mógł ukryć swą tożsamość (problem autorstwa omawiam szerzej w dalszej części apendyksu). Imiona te, stanowiące moim zdaniem pseudonimy autora, to: Aelius Spartianus, Iulius Capitolinus, Vulcaci (Vulcatius) Gallicanus, Aelius Lampridius, Trebellius Pollio oraz Flavius Vopiscus z Syrakuz. Aeliusowi Spartianusowi przypisane jest autorstwo żywotów Hadriana, Aeliusa Caesara, Didiusza Juliana, Pescenniusza Nigra, Karakalli i Gety; Iuliusowi Capitolinusowi – Antonina Piusa, Marka Aureliusza, Lucjusza Werusa, Pertinaksa, Klodiusza Albina, Makryna, Maksymina Traka i jego syna, Gordianów, Pupiena i Balbina; Vulcaci (Vulcatius) Gallicanusowi – Avidiusa Cassiusa; Aeliusowi Lampridiusowi – Kommodusa, Diadumeniana, Heliogabala i Aleksandra Sewera; Trebelliusowi Pollionowi – Waleriana, Galiena, 30 tyranów i Klaudiusza II, a Flaviusowi Vopiscusowi – Aureliana, Tacyta, Probusa, czterech tyranów oraz Karusa i jego synów.

Zgodnie z sugestiami zawartymi w dziele szóstka rzekomych autorów *Historia Augusta* pisała za czasów Dioklecjana, Maksymiana Herkulijskiego, Konstancjusza Chlorusa, Galeriusza i Konstantyna Wielkiego. W zbiorze można znaleźć nie tylko liczne zwroty i aluzje do tych władców, lecz

także poświęcone im dedykacje. Listę tych ostatnich umieszczam w tabeli poniżej.

Tabela 1. Dedykacje dla tetrarchów i Konstantyna Wielkiego w *Historia Augusta*

Pseudonim autora <i>Historia Augusta</i>	Biografia	Passus	Cesarz
Aelius Spartianus	Aelius Caesar	<i>Ael.</i> 1, 1	Dioklecjan
jw.	Septymiusz Sewer	<i>Sev.</i> 20, 4	Dioklecjan
jw.	Pescenniusz Niger	<i>Pes. Nig.</i> 9, 1	Dioklecjan
jw.	Geta	<i>Get.</i> 1, 1	Konstantyn Wielki
Iulius Capitolinus	Marek Aureliusz	<i>M. Aurel.</i> 19, 12	Dioklecjan
jw.	Lucjusz Werus	<i>Ver.</i> 11, 4	Dioklecjan
jw.	Klodiusz Albin	<i>Cl. Alb.</i> 4, 2	Konstantyn Wielki
jw.	Makryn	<i>Mac.</i> 15, 4	Dioklecjan
jw.	Maksymin Trak	<i>Max.</i> 1, 1	Konstantyn Wielki
jw.	Gordianowie	<i>Gord.</i> 34, 6	Konstantyn Wielki ¹
Vulcacijs Gallicanus	Avidius Cassius	<i>Avid. Cas.</i> 3, 3	Dioklecjan
Aelius Lampridius	Heliogabal	<i>Hel.</i> 2, 4; 34, 1	Konstantyn Wielki
jw.	Aleksander Sewer	<i>Alex. Sev.</i> 65, 1	Konstantyn Wielki

Nie we wszystkich żywotach odnajdujemy dedykacje dla władców. Wprawdzie w *Codex Vaticanus Palatinus 899 (P)* mamy w nagłówkach dodane ręką Giovanniego de Matociis informacje, komu poszczególne biografie były dedykowane (np. żywoty Hadriana, Antonina Piusa czy Kommodusa miały być dedykowane Dioklecjanowi), jest to jednak tylko dedukcja tego humanisty. Jak widać w zamieszczonej wyżej tabeli, dedykacje dla cesarzy pojawiają się w biografach przypisanych Aeliusowi Spartianusowi, Iuliusowi Capitolinusowi, Vulcacijsowi Gallicanusowi i Aeliusowi Lampridiusowi. Brak jest ich natomiast w żywotach, które mieli napisać Trebellius Pollio

¹ W tym passusie wspomina się fikcyjne zniszczenie inskrypcji nagrobnej Gordiana III przez Licyniusza, który objął władzę nad Wschodem w 313 roku; autor *Historia Augusta* sugeruje więc, że jako Iulius Capitolinus napisał tę biografię po tej dacie.

i Flavius Vopiscus. Jednak i w tych tekstach odnajdujemy wzmianki sugerujące ich powstanie za rządów tetrarchów (patrz: tabela 2).

Tabela 2. Nawiązania do tetrarchów w biografach przypisanych Trebelliusowi Pollionowi i Flaviusowi Vopiscusowi

Pseudonim autora <i>Historia Augusta</i>	Biografia	Passus	Wspomnieni władcy
Trebellius Pollio	Galienowie	<i>Gal.</i> 7, 1; 14, 3	Konstancjusz Chlorus (cezar)
jw.	Klaudiusz II	<i>Claud.</i> 1, 1; 3, 1; 10, 7; 13, 1–4	Konstancjusz Chlorus (cezar, w passusie wspomniani są także Dioklecjan, Maksymian Herkulijski i Galeriusz)
Flavius Vopiscus	Aurelian	<i>Aurel.</i> 44, 5	Konstancjusz Chlorus (august)
jw.	Probus	<i>Prob.</i> 2, 1; 22, 4	Dioklecjan, Konstancjusz Chlorus

Pisarze, pod których imionami ukrył się autor *Historia Augusta*, wielokrotnie deklarują chęć napisania więcej biografii niż się ich zachowało w istniejącym zbiorze. Aelius Spartianus oznajmił, że chce napisać biografie wszystkich cesarów i augustów od Cezara². Także Vulcarius Gallicanus zapowiedział napisanie żywotów wszystkich cesarzy³. Podobna deklaracja pada ze strony Aeliusa Lampridiusa. Miał on się przymierzyć do opisanie rządów Aleksandra Sewera, Aureliana, Klaudiusza II, Dioklecjana i Maksymiana Herkulijskiego⁴. W *Historii Augusta* żywoty jakoby napisane przez Aeliusa Spartianusa i Iuliusa Capitolinusa są datowane na okres panowania zarówno Dioklecjana, jak i Konstantyna Wielkiego. Z kolei Trebellius Pollio i Flavius Vopiscus mieli tworzyć za panowania Dioklecjana i jego współwładców, a Aelius Lampridius – za rządów Konstantyna Wielkiego. Można jednak jasno wykazać fikcyjność tych atrybucji. Na przykład w biografii Probusa Vopiscus wychwala Aeliusa Lampridiusa jako historyka⁵. Tymczasem biografie autorstwa Aeliusa Lampridiusa miały zostać napisane po pokonaniu Maksencjusza i Licyniusza (324 rok), czyli pra-

² *Ael.* 7, 5.

³ *Avid. Cas.* 3, 3.

⁴ *Hel.* 35, 2.

⁵ *Prob.* 1, 7.

wie 20 lat po powstaniu prac Vopiscusa (305–306 rok)⁶. Co więcej, Vopiscus oświadcza, że napisał biografie w porządku chronologicznym (najpierw biografie Aureliana, potem Tacyta, Probusa, Karusa)⁷. Tymczasem według *Aurel.* 44, 5 żywot Aureliana miał powstać w latach 305–306, a według *Ca.* 9, 3 żywot Karusa przed 305 rokiem⁸. Wniosek, jaki wypływa z tych i innych tego rodzaju danych, jest jednoznaczny. Imiona autorów pojawiające się w *Historia Augusta* nie mogą być prawdziwe, a podana tam datacja napisanych rzekomo przez nich biografii jest ewidentnie fałszywa.

W *Historia Augusta* o samych postaciach rzekomych autorów nie ma zbyt wielu informacji. Jedynie Vulcarius Gallicanus w nagłówku napisanej jakoby przez siebie biografii nazwany jest senatorem⁹. Więcej wiadomości o rzekomym autorze zawierają żywoty przypisane Flawiusowi Vopiscusowi. We wstępie do biografii Aureliana Vopiscus wspomina, jak to został zaproszony przez prefekta miasta Iuniusa Tiberianusa do jego powozu i jak to prefekt mu zaproponował napisanie żywotu tego cesarza¹⁰. Wzmianka ta, jeśli zakładamy, że pod pseudonimem Flawiusa Vopiscusa kryje się prawdziwy autor *Historia Augusta*, sugeruje raczej wysoką pozycję społeczną twórcy zbioru, a także poważanie, jakim się on cieszył jako historyk. Przy czym analiza passusu ewidentnie świadczy przeciw jego wiarygodności. Opisywane tam wydarzenia rozgrywają się podczas *Hilaria*, w którym to czasie Iunius Tiberianus nie pełnił funkcji *praefectus urbi*¹¹. Jest to kolejny dowód na fikcyjność pisarzy, pod których imionami ukrył się autor *Historia Augusta*. Trzeba zwrócić uwagę, że dla zdemaskowania tej mistyfikacji trzeba nie tylko mieć wgląd w listę prefektów miasta czy wiedzieć, w jakich latach sprawowali oni swój urząd, lecz

⁶ SYME (1968a), s. 180; BARNES (1978), s. 15; BIRLEY (2003), s. 137.

⁷ BARNES (1978), s. 14.

⁸ BARNES (1978), s. 14.

⁹ Vulcarius to *nomen gentilicium*, które nie było tak powszechne w późnej starożytności jak Flavius i nie kojarzyło się z władcami takimi jak Aelius czy Iulius. Niektórzy badacze doszukiwali się w tym pisarzu-pseudonimie postaci z końca IV wieku noszącej takie *nomen*. Patrz: CHASTAGNOL (1994), s. CIII.

¹⁰ *Aurel.* 1, 1. Propozycja złożona Vopiscusowi przez prefekta miasta bywa interpretowana w kontekście polemiki między chrześcijanami a poganami (BRUGGISSER (1991), ss. 93–100). Nie jestem przekonany do tego pomysłu. Moim zdaniem ukryty pod pseudonimem Flawiusa Vopiscusa autor *Historia Augusta* dzięki takiemu wstępowi po prostu wskazuje na swoje domniemane pochodzenie społeczne.

¹¹ Patrz: rozdz. 5.3, przyp. 126.

także znać dokładny czas zmian w obsadzie tego urzędu. Dzisiejszy badacz bez trudu potrafi wskazać fałszerstwo w tym passusie, ale w końcu IV czy na początku V wieku było ono praktycznie nie do zdemaskowania. Z perspektywy pierwszej połowy V wieku mistyfikacja dokonana przez autora *Historia Augusta* mogła się zdawać nie do odkrycia.

W biografii sygnowanych imieniem Flaviusa Vopiscusa odnajdujemy dedykacje dla jego przyjaciół, w których można się dopatrywać przyjaciół autora *Historia Augusta*. W żywocie Aureliana imię adresata dedykacji jest popsute¹². W kolejnych żywotach są to Celsinus¹³ i Bassus¹⁴. We wstępie do *Quadrigae tyrannorum* autor *Historia Augusta* jako Vopiscus przytacza spór pomiędzy nim a miłośnikiem historii Marcusem Fonteusem o to, czy Firmus dokonał uzurpacji. Vopiscus został wsparty przez swych przyjaciół Rufusa Celsusa, Ceioniusa Iulianusa, Fabiusa Sosianusa oraz Severusa Archontiusa¹⁵. Oczywiście, żadna z tych osób nie jest znana z innych źródeł. Severus Archontius wskazał dowód, który rozstrzygnął spór, a były nim monety emitowane przez uzurpatora. To bardzo nowoczesny sposób szukania dowodów dla poparcia tez historycznych. Szkoda tylko, że kompletnie fikcyjny. Nie znamy żadnych monet Firmusa¹⁶, a jego rządy nie są poświadczone w materiale papirologicznym. Istnienie tego uzurpatora jest bardzo kontrowersyjne, więcej przemawia za jego fikcyjnością niż historycznością¹⁷. O ile bowiem wiemy, że bunt w Aleksandrii przeciw Aurelianowi miał miejsce, to nie znamy jego przywódcy¹⁸. Tak więc cała dyskusja z początku biografii Firmusa służy jedynie uwiarygodnieniu istnienia postaci skądinąd nieznannej.

¹² *Aurel.* 1, 9.

¹³ *Prob.* 1, 3.

¹⁴ *Quad. Tyr.* 2, 1.

¹⁵ Wśród tych osób najciekawsza jest postać Ceioniusa Iulianusa. Można ją kojarzyć z Marcusem Ceioniusiem Iulianusem signo Camenius, którego kariera przypadła na pierwszą połowę IV wieku. W 324 roku był on namiestnikiem Kampanii (AE 1939, 151), pomiędzy 326 a 333 rokiem – prokonsulem Afryki (CIL VIII 14431; CIL VIII 144136; CIL VIII 5269; CIL VIII 25525; AE 1922, 16) i *praefectus urbi* w 333–334 roku. O jego karierze patrz: PLRE, t. 1, Iulianus 26, s. 476. Timothy D. Barnes jednoznacznie opowiada się przeciw wiązaniu Ceioniusa Iulianusa z *Historia Augusta* z senatorem. Patrz: BARNES (1972a), s. 161.

¹⁶ ESTIOT (2002), s. 209.

¹⁷ Omówienie dyskusji dotyczącej istnienia Firmusa patrz: SUSKI (2008), ss. 151–155.

¹⁸ *Aurel.* 32, 2; ZOS. *Hist.* I 61, 1; AMM. MARC. XXII 16, 15. Patrz: SUSKI (2008), ss. 155–157.

Vopiscus wspomina też kilkakrotnie swojego dziadka, a w jednym passusie – swojego ojca. Powołując się na relację ojca, przytacza w biografii Aureliana refleksję Dioklecjana o naturze dobrych rządów: imperator, odseparowany przez otoczenie od wiedzy o tym, co się dzieje na świecie, podejmuje błędne decyzje¹⁹. Z kolei świadectwo dziadka służy Vopiscusowi do opisu przywdziania purpury przez Saturninusa, w tym – smutku uzurpatora, który niechętnie to uczynił²⁰. Dziadek Vopiscusa miał też być pod wielkim wrażeniem Hunilii, którą uważał za wzór kobiety²¹. Był również świadkiem, jak na zgromadzeniu żołnierzy Dioklecjan został obwołany cesarzem i zabił prefekta pretorianów Apra. To właśnie dzięki dziadkowi Vopiscus dowiedział się o słowach, jakie Dioklecjan wypowiedział podczas pozbycia się konkurenta do tronu²². Cesarz miał też osobiście opowiedzieć dziadkowi Vopiscusa o przepowiedni druidki, która mu wywróżyła objęcie władzy po zabiciu dzika²³. Zdradził również powody, dla których własnoręcznie zabił Apra. Można zauważyć, że autor *Historia Augusta* jako Flavius Vopiscus chce sprawić wrażenie, że jego ojciec i dziadek byli dobrymi przyjaciółmi Dioklecjana, skoro cesarz zdradzał im swoje przemyślenia i tajemnice²⁴. Sugeruje też swą przynależność do rzymskiej elity. Ponadto we wszystkich wymienionych passusach chce sprawić wrażenie człowieka wyjątkowo dobrze poinformowanego. Taki wizerunek ma nadać większy autorytet i wiarygodność jego przekazowi. Tymczasem większość opowieści dziadka Vopiscusa nie daje się zweryfikować. Niektóre z nich jednoznacznie zdradzają metodę pracy autora *Historia Augusta* i należy je uznać za jego wymysł. Na przykład w narracji poświęconej zabiciu Apra przez Dioklecjana pojawiają się druidki. Nic o nich nie wiemy poza wzmiankami w *Historia Augusta*²⁵. To obnaża zabieg biografisty. Używa on figury dziadka dla uwiarygodnienia swoich fantazji i zmyśleń, rzekomych faktów nieznanych z innych źródeł.

¹⁹ *Aurel.* 43, 2–3.

²⁰ *Quad. Tyr.* 9, 4–5.

²¹ *Quad. Tyr.* 15, 4.

²² *Car.* 13, 3.

²³ *Car.* 14, 1–6.

²⁴ SYME (1968a), s. 102; BIRLEY (1978), ss. 91–97; CHASTAGNOL (1994), ss. CXXX–CXXXI.

²⁵ WIŚNIEWSKI (2009), ss. 314–315.

W całej literaturze antycznej nie ma drugiego takiego przypadku, aby autor ukrył swoją tożsamość pod pseudonimem lub pseudonimami²⁶. Owszem, lista dzieł, które sygnowano imieniem innego autora niż rzeczywisty, jest obszerna, w żadnym jednak przypadku nie użyto pseudonimów. Najczęściej, kiedy twórca chciał nadać swojej pracy większą rangę lub rozgłos, to używał imienia znanej i ważnej postaci. Tak było w przypadku apokryficznych biografii Homera napisanych przez Pseudo-Tukidydesa czy Pseudo-Plutarcha. Tymczasem pseudonimy użyte w *Historia Augusta* nic czytelnikowi nie mówią i należą do całkiem nieznanymi postaci.

W przypisywaniu poszczególnych biografii konkretnym pseudonimom można się jednak dopatrzeć pewnej prawidłowości. I tak żywoty cesarzy współpracujących z senatem przypisane są Capitolinusowi (Antonin Pius, Marek Aureliusz, Pertinaks, Makryn), frywolnych – Lampridiusowi (Kommodus, Heliogabal), a surowych i szorstkich – Spartianusowi (Hadrian, Didiusz Julian, Septymiusz Sewer i Karakalla)²⁷. Podział ten pochodzi od Tony'ego Honoré i choć jest ciekawy, to jednak nie tłumaczy doboru innych pseudonimów, trudno też go uznać za wiarygodny. Badacze od czasów Alfreda von Domaszewskiego, a potem RONALDA SYME'a i André Chastagnola próbowali wiązać pseudonimy autora *Historia Augusta* z postaciami pojawiającymi się w starożytnej literaturze klasycznej, do której biografista się dosyć często odwoływał²⁸. I tak nazwiska Capitolinus i Pollio mogły być zaczerpnięte

²⁶ Często zestawia się *Historia Augusta* z panegirykami łacińskimi (*Panegyrici Latini*) będącymi zbiorem 12 utworów napisanych przez różnych autorów (Pliniusza Młodszeo, Pacatiusa, Claudiusa Mamertinusa, Nazariusza, Eumeniusa, Mamertinusa oraz innych anonimowych) i dedykowanych różnym władcom (Trajan, Maksymian Herkulijski, Konstancjusz Chlorus, Konstantyn I, Julian, Teodozjusz I). Najstarszy z tych utworów powstał w roku 100 (panegiryk Pliniusza Młodszeo na cześć Trajana), a najmłodszy w 389 roku (panegiryk Pacatiusa na cześć Teodozjusza). Zbiór musiał więc powstać po 389 roku. Nie jest jasne, kto i kiedy zebrał te mowy oraz jakimi kierował się kryteriami. Oczywiście to porównanie jest dosyć zwodnicze. Panegiryki łacińskie były stworzone na cześć ówczesnych władców przez realnie istniejące osoby. Być może jednak pomysł na napisanie biografii cesarskich pod sześcioma pseudonimami rzeczywiście narodził się na podstawie zbioru panegiryków łacińskich. Patrz: THOMSON (2012), ss. 25–28.

²⁷ HONORÉ (1987), s. 171. Podobną regułę można dostrzec wśród biografii cesarzy drugorzędnych. Patrz: HONORÉ (1987), ss. 171–172.

²⁸ DOMASZEWSKI (1918), s. 13; SYME (1971a), ss. 73–75.

z Juwenalisa²⁹, Pollio i Vopiscus z Cyserona³⁰, a Capitolinus może być aluzją do Marcusa Manliusa Capitolinusa, konsula z 392 roku p.n.e.³¹. Pomysły te są bardzo ciekawe i bardzo erudycyjne, ale trudno uznać je za przekonujące. Nie widać w nich żadnego wzorca doboru pseudonimu i podobieństwo do postaci literackich lub historycznych może być czysto przypadkowe.

2.2. POTENCJALNI AUTORZY DZIEŁA

Aby odpowiedzieć na pytanie, ilu naprawdę było autorów *Historia Augusta*, próbowano wykorzystać programy komputerowe do analizy statystycznej słów dzieła. Dotychczasowe próby nie dały jednak jednoznacznego rozstrzygnięcia, kwestionowano uzyskane wyniki, pokazywano, że są one efektem przyjętych założeń badawczych³². Tymczasem, jeśli uwzględni się całość dyskusji na temat atrybucji, jest oczywiste, że autor był tylko jeden. Od dawna próbowano identyfikować go z którymś ze znanych senatorów-historyków z końca IV wieku – Nicomachusem Flavianusem (lub jego synem Nicomachusem Flavianusem Młodszym) albo Naucellusem. Naucellius, rzymski senator z Syrakuz, zajmował się przekładami z greki na łacinę i lubował się w historii. Jego postać znana jest z powstałych około 400 roku listów Quintusa Aureliusza Symmachusa (*Ep.* 3, 15–16), którego był przyjacielem. W czasach gdy korespondował z Symmachusem, był już stary i przeniósł się z Rzymu do swojej willi w Spoleto. Być może istnieje jego epitafium (ILCV 725)³³. Ponadto próbuje się go identyfikować z występującym w listach Symmachusa anonimowym senatorem, który napisał dzieło historyczne³⁴. Ta hipoteza jest jednak nie do utrzymania. Według Symmachusa bowiem styl Naucelliusa

²⁹ IUUV. VI 385–388. Patrz: DEN HENGST (1981), ss. 68–69.

³⁰ BIRLEY (2002b), ss. 33–47.

³¹ CHASTAGNOL (1991), ss. 21–29.

³² ADAMS (1972), ss. 186–194; MARRIOTT (1979), ss. 65–74; SANSONE (1990), ss. 174–177; MEISSNER (1992), ss. 47–79; GUERNEY, GUERNEY (1998a), ss. 119–131; GUERNEY, GUERNEY (1998b), ss. 133–140; RUDMAN (1998), ss. 151–157; TSE, TWEEDIE, FRISCHER (1998), ss. 141–149; PASCHOUD (2003), ss. 329–330.

³³ O Naucellusie patrz: PLRE, t. 1, Naucellius, ss. 617–618. Naucelliusa z autorem *Historia Augusta* identyfikował THOMSON (2008), ss. 445–475; THOMSON (2012), ss. 70–83.

³⁴ SYMM. *Ep.* 9, 110.

i tegoż senatora-historyka różnił się, co każe wątpić w możliwość identyfikowania jednego z drugim³⁵.

Z kolei Nicomachus Flavianus Starszy (właśc. Virius Nicomachus Flavianus, 334–394 rok) był jednym z najważniejszych polityków zachodniorzymskich końca IV wieku i zarazem historykiem, którego dzieło szczególnie przykuwa uwagę badaczy³⁶. Wszystko, co o tej pracy wiemy, pochodzi z dwóch inskrypcji. Pierwsza została ufundowana przez Quintusa Fabiusa Memnusa Symmachusa, męża Galii, wnuczki Nicomachusa Flavianusa. Wystawca nazywa w jej tekście Nicomachusa Flavianusa *historicus disertissimus* („historykiem najwymowniejszym”)³⁷. Z drugiej inskrypcji, wystawionej przez brata Galii – Appiusa Nicomachusa Dexterę – dowiadujemy się, że Nicomachus Flavianus, będąc kwestorem i prefektem, napisał *Annales*, które były dedykowane cesarzowi Teodozjuszowi I, co wywołało zawiść (*livor*) ze strony nieprawych (*inprobi*)³⁸. Nie jest jasne, ani kiedy dokładnie powstały

³⁵ PASCHOUD (2010), ss. 318–319.

³⁶ O karierze Nicomachusa Flavianusa patrz: CALLU (1974), ss. 73–80; O'DONNELL (1978), ss. 129–143; VERA (1983), ss. 24–63; ERRINGTON (1992), ss. 439–461; RATTI (2012), ss. 108–127. Niektórzy badacze identyfikują tę postać z anonimowym konsulem i prefektem z *Carmen contra paganos*, twierdząc, że jest to nie Vettius Agorius Praetextatus, a właśnie Virius Nicomachus Flavianus. Patrz: COSKUN (2004), ss. 152–178.

³⁷ CIL VI 1782 = ILS 2947. Inskrypcja pochodzi z bazy posągu odnalezionej w Rzymie na wzgórzu Caelius, gdzie znajdował się pałac Symmachusa (SYMM. *Ep.* III 12, 88; VII 18, 19). Inskrypcja musiała powstać po 431 roku, do kiedy to obowiązywało *damnatio memoriae* względem Nicomachusa Flavianusa. W inskrypcji tej nie wspomina się o piastowaniu przez senatora konsulatu. Z tego powodu część badaczy uważa, że napis został ufundowany w 394 roku, kiedy to Nicomachus Flavianus był konsulem (HONORÉ (1989), s. 10–11). Ponieważ jednak wystawcą tekstu był jego wnuk, to taka datacja stanowczo jest zbyt wczesna (HEDRICK (2000), ss. 14–15). Podczas lektury tej inskrypcji zaskakuje umieszczenie informacji o napisaniu dzieła historycznego przez Nicomachusa Flavianusa obok listy najbardziej zaszczytnych tytułów, jakie pełnił on w państwie rzymskim. Świadczy to o wadze, jaką Memmius Symmachus przypisywał piarstwu. Dobrze to również pokazuje ufundowana przez niego inskrypcja dedykowana jego ojcu, Quintusowi Aureliusowi Symmachusowi (CIL VI 1699+39103 = ILS 2946): obok piastowanych przez Quintusa Aureliusza zaszczytów (*questor, praetor, pontifex maior, corrector Lucaniae et Brittiorum, proconsul Africae, praefectus urbi, consul*) pojawia się wyrażenie, w którym Memmius nazywa ojca najwymowniejszym mówcą (*oratori disertissimo*).

³⁸ CIL VI 1783 = ILS 2948.

Annales, ani czy miały antychrześcijański wydźwięk³⁹, ani też jaki był zakres materiału, który obejmowały⁴⁰. Nie przeszkadza to jednak badaczom widzieć w dziele Nicomachusa Flavianusa główne źródło do opisu lat 270–378 dla Eunapiosa z Sardes i Zonarasa⁴¹, Ammianusa Marcellinusa, *Epitome de Caesaribus*⁴², Hieronima (*Chronicon*), Eutropiusza⁴³ oraz biografii Aureliana i Tacyta w *Historia Augusta*⁴⁴. Przypuszcza się, że autor *Historia Augusta* powołuje się na dzieło Nicomachusa Flavianusa również w biografii Aureliana⁴⁵. *Annales* są więc, jak widać, dogodnym punktem wyjścia dla tworzenia mniej lub bardziej karkołomnych hipotez dotyczących późnoantycznej historiografii⁴⁶. Dla naszych rozważań szczególnie ważna jest jednak hipoteza André Chastagnola, który w latach pięćdziesiątych XX wieku zaproponował identyfikację Nicomachusa Flavianusa z autorem *Historia Augusta*⁴⁷. Zwrócił on uwagę, że autor *Historia Augusta* zapowiada napisanie biografii Apol-

³⁹ Według Barnesa *Annales* Nicomachusa Flavianusa nie mogły mieć antychrześcijańskiego wydźwięku, gdyż były dedykowane chrześcijańskiemu Teodozjuszowi I (BARNES (2004), s. 124). Nie zgadzam się z tym argumentem. Wielokrotnie dedykowano władcom utwory, które stały w sprzeczności z ich poglądami czy prezentowaną linią ideologiczną. Poza tym podczas konfliktu pomiędzy Teodozjuszem I a biskupem Ambrozym, nabrzmiałego wskutek rzezi w Tessalonikach w 390 roku, cesarz uczynił przyjazne gesty pod adresem pogan. Nie wiemy, kiedy powstały *Annales* Nicomachusa Flavianusa, ale owe ocieplenie relacji pomiędzy władcą a elitą pogańską mogło być dobrym momentem na dedykowanie Teodozjuszowi I jawnie pogańskiej pracy.

⁴⁰ Spekulacje badaczy dotyczące zakresu chronologicznego *Annales* Nicomachusa Flavianusa oparte są na podobieństwach między różnymi późnoantycznymi dziełami historiograficznymi, takimi jak brewiaria Sekstusa Aureliusza Wiktora, Eutropiusza i Festusa czy *Historia nova* Zosimos. Patrz: SCHLUMBERGER (1985), ss. 305–329; FESTY (1997), ss. 465–478.

⁴¹ SCHWARTZ (1978b), ss. 175–186; BLECKMANN (1995), ss. 83–99; PASCHOUD (1994), ss. 71–82.

⁴² PASCHOUD (1992), ss. 67–84.

⁴³ RATTI (1997), ss. 479–508.

⁴⁴ PASCHOUD (1996), s. 12.

⁴⁵ *Aurel.* 27, 6. Nie jest jasne, kim ma być ów Nicomachus. François Paschoud sugeruje, że autor *Historia Augusta* nawiązał w tym miejscu do fikcyjnej mowy zamieszczonej w biografii Tacyta przypisanej fikcyjnemu Maeciusowi Faltoniusowi Nicomachusowi. Patrz: PASCHOUD (1996), ss. 148–149.

⁴⁶ Już w latach trzydziestych XX wieku Werner Hartke uważał, że autorem *Historia Augusta* był w rzeczywistości Nicomachus Flavianus Młodszy. Patrz: HARTKE (1940), s. 74.

⁴⁷ CHASTAGNOL (1953), ss. 361–382.

loniosa z Tyany. Tymczasem Nicomachus Flavianus wraz z Tasciusem Victorianusem przetłumaczył na łacinę żywot cudotwórcy z Tyany autorstwa Filostrata⁴⁸. Tony Honoré uważa ponadto, że znajdującą się w żywocie Tacyta mowę senatora Maeciusa Faltoniusa Nicomachusa⁴⁹, która zupełnie nie pasuje do sytuacji z czasów dojścia tego cesarza do władzy, a za to dobrze oddaje okoliczności towarzyszące uzurpacji Eugeniusza, można przypisać Nicomachusowi Flavianusowi⁵⁰. Ostatnio do tej hipotezy powrócił w serii artykułów Stéphane Ratti. Według niego w identyfikacji autora *Historia Augusta* z Nicomachusem Flavianusem nie jest przeszkodą gatunek literacki, jaki miała mieć praca historyczna tego ostatniego. Co prawda inskrypcja CIL VI 1783 = ILS 2948 sugeruje, że było to poważne dzieło, a nie zbiór biografii, ale w starożytności czasami mieszano nazwy gatunków literackich. Na przykład Hieronim określił Tacyta jako autora zbioru zawierającego biografie władców Rzymu od Augusta do Domicjana⁵¹. Za hipotezą Rattiego przemawia też fakt, że według średniowiecznego manuskryptu z IX wieku (katalogu biblioteki opactwa w Murbach) *Historia Augusta* podzielona była na siedem ksiąg⁵², czyli tyle, ile liczyły *Annales* Nicomachusa Flavianusa⁵³. Uczony zwraca ponadto uwagę, że w biografii Aureliana autor *Historia Augusta* wspomina o zacerpnięciu listu Klaudiusza II do Aureliana od innych

⁴⁸ SIDON. *Ep.* VIII 3, 1. Patrz: SCHWARTZ (1966a), s. 465; PASCHOUD (1996), ss. 142–143.

⁴⁹ *Tac.* 6, 1–9. Maecius Faltonius Nicomachus jest postacią nieznaną z innych źródeł. Być może jego imię jest złożeniem imion Nicomachusów Flavianusów (ojca i syna) z Faltoniusem Probusem Alypiusem (*praefectus urbi* w 391 roku) i Maeciusem Gracchusem (*praefectus urbi* w latach 376–377). Patrz: PASCHOUD (1996), s. 265. W *Historia Augusta* w kilku passusach są wspomniane imiona historyków zarówno rzeczywistych (np. Swetoniusz, Liwiusz, Tacyt czy Marius Maximus), jak i nieistniejących, których imiona przypominają autorów z IV wieku. I tak w biografii Aleksandra Sewera obok Mariusa Maximusa wspomina się Fabiusa Marcellinusa i Aureliusa Verusa (*Alex. Sev.* 48, 6), w żywocie Pupiena i Balbina – obok Swetoniusza – Valeriusa Marcellinusa (*Max. Balb.* 4, 5), a w żywocie Probusa obok Swetoniusza, Liwiusza, Tacyta, Pompejusza Trogusa, Marcjalisa wymienia się także Fabiusa Marcellinusa (*Prob.* 2, 7). Paschoud uważa, że pod imionami Fabiusa Marcellinusa i Aureliusa Verusa zakamuflowane są imiona Ammianusa Marcellinusa i Aureliusza Wiktora. Patrz: PASCHOUD (1995c), ss. 502–504.

⁵⁰ HONORÉ (1989), s. 16; HONORÉ (1987), ss. 173–176.

⁵¹ HIER. *In. Zach.* 3, 14. Patrz: RATTI (2007a), s. 205.

⁵² CALLU (1985), s. 119.

⁵³ RATTI (2007b), s. 309.

autorów *annales* (*ut alios annalium scriptores*)⁵⁴, co sugeruje, że uważał się on za annalistę, a nie biografistę⁵⁵. Ratti wskazuje także na podobieństwa pomiędzy poglądami filozoficznymi Nicomachusa Flavianusa i autora *Historia Augusta*⁵⁶. Zestawia też wydzwięk ideologiczny konstytucji cesarskich z czasów, gdy Nicomachus Flavianus pełnił urząd *quaestor sacri palatii*, ze światopoglądem zawartym w *Historia Augusta*⁵⁷. Do powyższych argumentów można dodać kolejny. Według Kasjodora Quintus Aurelius Memmius Symmachus, czyli tzw. Symmachus Młodszy żyjący na przełomie V i VI wieku, w swoim dziele o historii Rzymu naśladował swych przodków⁵⁸, a więc Nicomachusa Flavianusa⁵⁹ i jego syna, Nicomachusa Flavianusa Młodszego. Dzieło Symmachusa Młodszego przepadło, ale powoływał się na nie Jordanes w *Getica*, w dwóch fragmentach dotyczących cesarza Maksymina Traka (*Get.* 83–88). Jak się okazuje, ten tekst Jordanesa jest oparty na *Historia Augusta*⁶⁰, co potwierdzałoby tezę, że autorem zbioru biografii jest Nicomachus Flavianus. Do podobnych wniosków doszedł Michel Festy z tą jednak różnicą, że według niego twórcą *Historia Augusta* był Nicomachus Flavianus Młodszy, który miałby zredagować to dzieło w latach 395–400. Co prawda żaden autor nie sugeruje, aby Nicomachus Flavianus Młodszy był autorem prac historycznych⁶¹, ale mogłaby o tym świadczyć wzmianka Kasjodora o naśladowaniu przez Symmachusa Młodszego przodków, czyli zarówno Nicomachusa Flavianusa, jak i jego syna⁶².

⁵⁴ *Aurel.* 17, 1.

⁵⁵ PASCHOUD (1996), s. 111; BALDINI (2005), s. 46.

⁵⁶ RATTI (2012), ss. 130–148.

⁵⁷ RATTI (2012), ss. 149–164.

⁵⁸ MGHAA 12 (Cassiodorus, wyd. Mommsen), p. V.

⁵⁹ Quintus Aurelius Memmius Symmachus był praprawnikiem Nicomachusa Flavianusa (jego babcia to Galia, wnuczka senatora). Był on senatorem, patrycjuszem i *caput senatus*. Piastował także stanowiska *praefectus urbi* i konsula (w 485 roku). Jego zięciem był Boecjusz.

⁶⁰ FESTY (2004), ss. 758–759; FESTY (2007), ss. 183–195; VITIELLO (2008), ss. 297–315.

⁶¹ Nicomachus Flavianus Młodszy i Nicomachus Dexter przygotowali poprawioną wersję *Ab urbe condita* Liwiusza. Michel Festy i Jean-Pierre Callu twierdzili, że „l'*Histoire Auguste* est la fille adultérine des *Annales* issue de la même famille, celle des Nicomaques” (CALLU, FESTY (2010), s. 133).

⁶² FESTY (2004), ss. 757–767. Główny argument użyty przez Festy'ego dotyczy sformułowania *excitavit livorem improborum*, które pojawia się zarówno w *Historia Augusta* w żywocie Heliogabala (*Hel.* 35, 3), jak i w inskrypcji dedykowanej przez Nicomachusa Dextera

Jak widać, próba identyfikacji autora *Historia Augusta* z Nicomachusem Flavianusem (lub jego synem) powraca z każdym pokoleniem badaczy. Powód tego jest zrozumiały. Gdyby *Historia Augusta* okazała się *Annales* Nicomachusa Flavianusa, to dysponowalibyśmy tekstem jednej z ciekawszych postaci końca IV wieku. Co więcej, taka identyfikacja pozwoliłaby również zrozumieć największą tajemnicę związaną z *Historia Augusta*, czyli powód, dla którego ukryto czas powstania i autorstwo pracy. Otóż, jak wiadomo, Nicomachus Flavianus po wzięciu udziału w rebelii Eugeniusza popełnił w 394 roku samobójstwo⁶³ i został skazany na *damnatio memoriae*⁶⁴. Jego rehabilitacja nastąpiła dopiero w 431 roku, czyli 37 lat po jego śmierci⁶⁵. Do tego czasu wydanie dzieła historyka było więc możliwe tylko pod fałszywym imieniem lub imionami maskującymi prawdziwego autora. W niniejszej pracy podważam jednak zasadność tej skądinąd bardzo atrakcyjnej hipotezy, a jej odrzucenie jest jednym z wniosków, jakie wypływają z mojej rozprawy (patrz: rozdz. 4.7).

Pozostaje pytanie, dlaczego autor *Historia Augusta* ukrył swoje imię i nazwisko pod sześcioma pseudonimami. Ostatnio François Paschoud zwrócił uwagę na występowanie w *Historia Augusta* częstych i bardzo pozytywnych opisów uzurpacji i uzurpatorów. Według tego wybitnego badacza późnoantycznej historiografii biografista zataił swoją prawdziwą tożsamość, gdyż obawiał się o własne życie: za afirmatywny stosunek do przejmujących nielegalnie władzę mógł zostać oskarżony o zdradę i skazany na śmierć⁶⁶. Co prawda autor *Historia Augusta* nie był jedynym historykiem piszącym o uzurpatorach (temat ten m.in. podejmował również Polemius Silvius), ale zdecydowanie się wyróżniał w ich pozytywnej ocenie: sugerował bowiem, że bardziej nadawali się do sprawowania władzy niż legalni cesarze. Można podać dodatkowy argument za tą hipotezą. W *Historia Augusta* w biografii Kommodusa przytoczona jest opowieść o nieszczęsnym człowieku, który został skazany na śmierć za czytanie żywotu Kaliguli autorstwa Swetoniu-

Nicomachusowi Flavianusowi (CIL VI, 1783). Autor artykułu twierdzi, że sformułowanie *livorem inproborum* jest niezmiernie rzadkie (FESTY (2004), s. 763), co ma dowodzić, że oba teksty wyszły spod pióra Nicomachusa Flavianusa Młodszego. Moim zdaniem to jeszcze zbyt mało, aby uznać tę hipotezę za wiarygodną.

⁶³ RUFIN. *Hist. eccl.* XI 33.

⁶⁴ HEDRICK (2000), ss. 94–99.

⁶⁵ CIL VI 1783 = ILS 2948. Patrz: GRÜNEWALD (1992), ss. 462–487.

⁶⁶ PASCHOUD (2011), ss. XII–XIII; PASCHOUD (2012), s. 384.

sza. Kommodus bowiem urodził się w tym samym dniu, co Kaligula, i cesarz uznał tego rodzaju lekturę za niechlubną aluzję do własnej osoby⁶⁷. Opowieść pochodzi z jednej z bardziej wiarygodnych biografii w całym zbiorze, w której autor *Historia Augusta* najprawdopodobniej wiernie streszczał swoje źródło (czyli Mariusa Maximusa lub Ignotusa). Świadomy przytaczanych faktów zapewne się obawiał, że ukazując wyższość aspirujących do władzy cesarskiej nad prawowitymi cesarzami, może podzielić los pechowego czytelnika z czasów Kommodusa. Tymczasem dzięki przyjęciu pseudonimów autor *Historia Augusta* mógł swobodnie pisać, co myśli, nie bacząc na konsekwencje, jakie mogły go przez to spotkać. Oczywiście, to tylko spekulacje, powody, dla których twórca tego dzieła postanowił pozostać w ukryciu, nigdy nie będą przez nas do końca poznane.

⁶⁷ *Com.* 10, 2.

SUMMARY

As we know, the *Historia Augusta* is one of the most enigmatic literary sources of Late Antiquity. Manuscripts tend to attribute the authorship of this collection of emperors' biographies from Hadrian to Carinus (with a lacuna from Philip the Arab to Valerian) to six authors who would have reportedly composed this work during the reign of Diocletian or Constantine the Great. At the present time, there is almost a general consensus in historiography on the view that this work, so abundant in fantastic and curious information, was written by one author who would have lived many decades later than he would seem to suggest himself (the composition is now most frequently dated to between 395 and 406). While the *Historia Augusta* and its author's perception of religions (primarily, Judaism and Christianity) have continued to enjoy enduring popularity among scholars for more than a century, there has not appeared, to date, any relevant synthetic-oriented publication dealing with the author's knowledge of religions. There are many in-depth studies focused on analyzing each passage of the *HA* in great detail, but they would tend to pay too much attention to apparently absorbing excerpts, often taken out of context. This practice would result in reaching many far-fetched conclusions, which, when confronted with some other fragments of the *Historia Augusta*, seemed to lose their appeal. For instance, the author could emphasize the good emperor's generous gifts to the temples (*Alex. Sev.* 51, 1–3), yet elsewhere in the text he would stress the need for restraint in providing lavish donations to religious shrines (*Alex. Sev.* 44, 9; *Max. Balb.* 1, 2–4). At one point, he would highlight the auspicious role of pagan rites in averting natural disasters (*Gord.* 26, 1–2), only to complain of their ineffectiveness in a different passage of his work (*Gal.* 5, 2–6). Making offerings to the gods is

represented as a warrant of their benevolence, and consequently ensure military victory over the external enemy (*Ca.* 9, 1-3), whereas in a different passage such sacrifices would not help at all (*Gord.* 27, 6). In effect, some authors would seek references and trends in the *HA*, which were at least controversial. For this reason, I believe that referring only to the author's comments on religious matters, as featured throughout the *Historia Augusta*, shall allow us to gain a better insight into his view of religions. Moreover, I would see it as the key to understand the author's views and, by extension, to determine the approximate time frame of the composition of his work. I have been concerned with discussing the author's own knowledge of religions (traditional Greco-Roman religion, Judaism, Christianity) as well as with showing how he perceived the religious knowledge of his audience.

My monograph contains 10 chapters and 2 appendixes. Chapter 1 deals with the questions of the dating of the *Historia Augusta* and the sources used by the author. The next five chapters are devoted to discussing the place of Roman religion in the *Historia Augusta*: gods and offerings, colleges of priests, temples, feast days, and home worship. The second part of the monograph is dedicated to the perception of Judaism (Ch. 7) and Christianity (chapters 8-10 on the role of Christianity, allusions to that religion, citations from the Bible, and Biblical figures) in the *HA*. It is followed by two annexes which are concerned with the issues of the authorship of this collection of biographies and the history of the manuscripts that preserve the work.

While the author of the *Historia Augusta* affirms his commitment to pagan world-view, his declarations would not correspond with his actual knowledge of Roman religion. Although in all the cases where he would copy his sources with accuracy (e.g., those of Marius Maximus and Ignotus), no major errors could be found, he often fails to avoid stating incorrect information in further sections of his composition (where he would fairly freely draw on or refer to the works by Herodian, Dexippus, the *Kaisergeschichte*, Aurelius Victor, Eutropius, Nicomachus Flavianus the Elder), and some of his statements are questionable. Among other things, he delivers inaccurate information on colleges of priests (for instance, the author misrepresents the actual competence of pontifices and augurs, oblivious of the fact that the emperors continued to hold the title *pontifex maximus* until the reign of Gratian) and, perhaps most notably, the fundamental principles of pagan worship: offerings and calendar. In the author's opinion, the emperors would make sacrifices of lions (*Max. Balb.* 11, 1-4), which would point to

his inadequate knowledge of sacrificial rites. In addition, he portrays Severus Alexander, whom he considers as the ideal of a ruler, visiting the temple on the Capitoline Hill on every seventh day (*Alex. Sev.* 43, 5), even though attending religious ceremonies on every seventh day was a Christian (and Jewish) custom. It would have emerged among the (crypto-)pagan circles at a much later time, apparently on the influence of Christian observance (a similar practice of celebrating Jupiter's feast day is mentioned in Caesarius of Arles' sermons; of course, it should not be seen as an indication of such a late period of the composition of the *Historia Augusta*). He feels obliged to explain to the reader the meaning of the hecatomb, taking the clues from the *Iliad*, not the practice. In a similar fashion, he shows his utter ignorance of the principles of ritual purity in his dubious account of the birth of Severus Alexander at the temple of Alexander the Great (*Alex. Sev.* 5, 1–2; 13, 1).

On the other hand, while the author of the *Historia Augusta* offers a negative picture of Christianity at times, he is relatively well-acquainted with the Bible. Even though in two passages he would state incorrect information drawn from the Bible (one of these excerpts refers to the eating habits of Heliogabalus, who would reputedly eat ostrich meat in accordance with the Jewish precepts: *Hel.* 28, 4, and the other one speaks of the maximum length of a human lifetime allegedly attained by Moses, namely 125 years of age: *Claud.* 2, 4), but he is familiar with some Biblical figures never mentioned by any other pagan author and he may have quoted from the Bible or referred to it in several passages. He might also have known the writings of Jerome and entered into polemics with them. Significantly, in his account of the maximum length of a human age (*Claud.* 2, 4) or Vituriga's physical strength (*Quad. Tyr.* 12, 3), he would draw comparisons with the Bible, not the world of Greco-Roman mythology and history. Not only is he familiar with the figure of Samson, but he also assumes that his readers would have no difficulty understanding an allusion to that Biblical protagonist. Likewise, in his account on the length of a human lifetime, he makes reference to a Biblical figure (Moses), not the renowned Greeks or Romans known for their longevity. In his depiction of Severus Alexander's strictness and justice (*Alex. Sev.* 36, 1–3), he paraphrases the quote from the Gospel that says "for all who draw the sword will die by the sword." At this point, we are once again confronted with the question of when the author adhering to the pagan worldview could have been writing his work, considering the fact that he may not have felt obliged to clarify the figure of Samson to the reader, while feeling

Summary

it was necessary to explain the matters such as the meaning of hecatomb, the origin of the worship of Venus Calva, and how often a good practising pagan should visit temples. As he may have been most probably affiliated with the families of Symmachii and Nicomachii Flavii, who continued their devotion to Roman tradition, and at the same time directed his writings at the Roman senatorial class, many of whom had converted to Christianity in the late 4th century (following the Battle on the Frigidus), it is not very likely that the author of the *Historia Augusta* would have belonged to the generation of Symmachus the Elder and Nicomachus Flavianus the Elder or that of Nicomachus Flavianus the Younger. As a matter of fact, it would not have been necessary at all to explain to them the meaning of hecatomb or tell the pagans how often they should go to temples. On the other hand, it would be difficult to expect them to be able to recognize the citations and figures from the Bible, despite the presence of Christians in the Senate and their family connections with the pagan aristocracy. This would lead us to the conclusion that the author of the *Historia Augusta* must have been growing up in the times when the practising of pagan religion had already been forbidden, pagan temples were desecrated or demolished, colleges of priests ceased to exist, and a majority of the Roman elites would have been not only baptized but also brought up and educated in Christianity, and would think along the lines of the Christian faith. It was in this particular environment that the ignorance of pagan practices combined with attitudes sympathetic with the traditional Roman culture was definitely something very natural.

BIBLIOGRAFIA – ŹRÓDŁA

- Agathias, *Historiarum libri quinque*, ed. R. Keydell, Berlin 1968; S. Constanza, Messina 1969.
- Alexander Lycopolitanus, *Contra Manichaei opiniones disputatio*, ed. A. Brinkmann, Stuttgart 1989.
- Ambrosius, *Epistulae*, ed. O. Faller, M. Zelmer, Wien 1968–1996.
- Ambrosius, *Hymni*, ed. W. Bulst, Heildeberg 1956.
- Ammianus Marcellinus, *Res gestae*, ed. W. Seyfarth, Leipzig 1999.
- Apicius, *De re coquinaria libri X*, ed. M. E. Milham, Leipzig 1969.
- Appianus, *Bellorum civilium*, ed. P. Viereck, A. G. Ross, Leipzig 1905.
- Apuleius, *De deo Socratis*, ed. C. Moreschini, Stuttgart–Leipzig 1991.
- Apuleius, *De magia (apologia)*, ed. R. Helm, Leipzig 1972.
- Aristides, *Orationes*, ed. W. Dindorf, Berlin 1958.
- Aristophanes, *Opera*, ed. V. Coulon, Paris 1923–1930.
- Arnobius, *Disputationum adversus nationes*, ed. H. Le Bonniec, Paris 1982.
- Arrianus, *Alexándrou anábasis (De expeditione Alexandri)*, ed. A. Simonetti Agostinetti, Roma 1993.
- Athanasius Alexandrinus, *Vita Antonii*, ed. G. J. M. Bartelink, Paris 1994.
- Athenaios, *Deipnosophistae*, ed. G. Kaibel, Leipzig 1887–1890.
- Augustinus, *Confessiones*, ed. J. J. O'Donnell, Oxford 1992.
- Augustinus, *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, Leipzig 1981.
- Augustinus, *De consensu evangelistarum*, ed. J. P. Migne, Paris 1845.
- Augustinus, *De cura pro mortuis gerenda*, ed. J. P. Migne, Paris 1841.

- Augustinus, *De doctrina Christiana*, ed. J. P. Migne, Paris 1845.
- Augustinus, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, ed. J. P. Migne, Paris 1841.
- Augustinus, *Epistularum corpus*, ed. J. P. Migne, Paris 1865.
- Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, ed. H. Berthold, Leipzig 1987.
- Aurelius Victor, *Liber de Caesaribus*, ed. F. Pichlmayer, Leipzig 1970; P. Dufraigne, Paris 1975.
- Cassius Dio, *Historia Romana*, ed. U. Ph. Boissevain, Berlin 1895–1931.
- Cato, *De agri cultura*, ed. A. Mazzarino, Leipzig 1982.
- Catullus, *Carmina*, ed. R. A. B. Mynors, Oxford 1958.
- Censorinus, *De die natali*, ed. K. Sallmann, Leipzig 1983.
- Chromatius, *Opera*, ed. R. Etaix, J. Lemarie, Turnhout 1974–1977.
- Chronicle of Arbela*, ed. B. H. Cowper, 1864.
- Cicero, *Cato maior de senectute*, ed. K. Simbeck, Stuttgart 1961.
- Cicero, *De divinatione*, ed. W. Ax, Stuttgart 1977.
- Cicero, *De domo sua*, ed. A. Klotz, Leipzig 1919.
- Cicero, *De legibus*, ed. K. Ziegler, Heildeberg 1950.
- Cicero, *De natura deorum*, ed. O. Plasberg, Stuttgart 1961.
- Cicero, *De re publica*, ed. K. Ziegler, Leipzig 1958.
- Cicero, *Epistulae ad Atticum*, ed. W. S. Watt, Oxford 1965.
- Cicero, *In Catilinam*, ed. P. Reis, Leipzig 1927.
- Cicero, *In M. Antonium orationes Philippicae*, ed. F. Schoell, Leipzig 1916.
- Cicero, *Orator*, ed. P. Reis, Leipzig 1932.
- Cicero, *Pro Archia poeta*, ed. P. Reis, Leipzig 1949.
- Claudius Claudianus, *Opera*, ed. J. B. Hall, Leipzig 1985.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, ed. O. Stählin, Leipzig 1906–1909.
- Cyprianus, *Ad Quirinum, testimoniorum libri tres*, ed. R. Weber, Turnhout 1972.
- Cyprianus, *Quod idola dii non sint*, ed. E. G. Hartel, Windobona 1868.
- Cyrillus Alexandrinus, *De adoratione in Spiritu et Veritate*, ed. J. P. Migne, Paris 1864.
- Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, ed. F. Vogel (t. 1–3), C. Th. Fisher (t. 4–5), Stuttgart 1964–1969.
- Diogenes Laertios, *De clarorum philosophorum vitis*, ed. M. Marcovich, Stuttgart 1999.

- Dionysius Halicarnaseus, *Antiquitates Romanae*, ed. C. Jacoby, Stuttgart 1967.
- Epiphanius, *Panarion (adversus haereses)*, ed. K. Holl, Leipzig 1915–1933.
- Épitome de Caesaribus*, ed. F. Pichlmayr, Leipzig 1911; M. Festy, Paris 1999.
- Eunapius, *Vitae sophistarum*, ed. J. Giangrande, Roma 1956.
- Eusebius, *Chronicon* [versio Armeniaca], ed. J. Karst, Leipzig 1911.
- Eusebius, *De vita Constantini*, ed. F. Winkelmann, Berlin 1991.
- Eusebius, *Historia ecclesiastica*, ed. E. Schwartz, Th. Mommsen, Leipzig 1903–1909; G. Bardy, Paris 1952–1960.
- Eusebius, *Preparatio evangelica*, ed. K. Mras, Berlin 1982–1983.
- Eutropius, *Breviarium ab urbe condita*, ed. F. Müller, Stuttgart 1995.
- Evagrius Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, L. Parmentier, London 1979.
- Festus, *Breviarium rerum gestarum populi Romani*, ed. J. W. Eadie, London 1967; M. P. Arnaud-Lindet, Paris 1994.
- Festus, *De verborum significatione*, ed. W. M. Lindsay, Leipzig 1913.
- Firminus Maternus, *De errore profanarum religionum*, ed. R. Turcan, Paris 1982.
- Firminus Maternus, *Mathesis*, ed. W. Kroll, F. Skutsch, Leipzig 1897.
- Fronto, *Epistulae*, ed. J. van den Hout, Leipzig 1988.
- Gaudentius, *Sermones*, ed. A. Glück, Wien 1936.
- Georgius Syncellus, *Ecloga chronographica*, ed. A. A. Mosshammer, Leipzig 1984.
- Gregorius Nazianzenus, *Orationes*, ed. J. Bernardi, Paris 1978.
- Gregorius Nyssenus, *Refutatio confessionis Eunomii*, ed. W. Jaeger, Leiden 1960.
- Heliodorus, *Aetiopica*, ed. I. Bekker, Leipzig 1855.
- Herodianus, *Ab excessu divi Marci*, ed. K. Stavenhagen, Stuttgart 1967; D. Roques, Paris 1990.
- Herodotus, *Historiae*, ed. H. B. Rosén, Stuttgart 1987–1997.
- Hesiodus, *Opera et dies*, ed. F. Solmsen, R. Merkelbach et M. L. West, Oxonii 1970.
- Hieronymus, *Adversus Iovinianum*, ed. Y. M. Duval, Paris 1983.
- Hieronymus, *Chronicum Eusebii ab Hieronymo retractatum ad annum Abrahae 2395*, ed. R. Helm, Berlin 1956.
- Hieronymus, *Commentariorum in Danielelem*, ed. F. Glorie, Turnholt 1964.
- Hieronymus, *Commentariorum in Esaiam*, ed. M. Adriaen, G. Morin, Turnholt 1964.

- Hieronymus, *Commentariorum in prophetas minores*, ed. M. Adriaen, Turnholt 1964–1969.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, ed. G. Herding, Leipzig 1924.
- Hieronymus, *Epistulae*, ed. I. Hilberg, Vindobonae 1910–1918.
- Hieronymus, *Vita Hilarionis*, ed. A. Bastiaensen, Milano 1993.
- Historia Alexandri Magni*, ed. W. Kroll, Berlin 1926.
- Homerus, *Ilias*, ed. T. W. Allen, Oxford 1912.
- Homerus, *Odyssea*, ed. T. W. Allen, Oxford 1912.
- Horatius, *Carmina et Saturae*, ed. D. R. Shackleton-Bailey, Stuttgart 1985.
- Iohannes Chrysostomos, *Adversus Iudaeos orationes 1–8*, ed. J. P. Migne, Paris 1862.
- Iohannes Chrysostomos, *Panegyricus in Babylam martyrem et contra Iulianum et gentes 2*, ed. M. A. Schatkin, C. Blanc, B. Grillet, Paris 1990.
- Iordanes, *Romana et Getica*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1882.
- Iosephus Flavius, *Antiquitates Iudaicae*, ed. E. Nodet, Paris 1992–2010.
- Iosephus Flavius, *Contra Apionem*, ed. Th. Reinach, L. Blum, Paris 1930.
- Iosephus Flavius, *De bello Iudaico*, ed. A. Pelletier, Paris 1975–1984.
- Irenaeus Lugdunensis, *Adversus haereses*, ed. A. Rousseau, Paris 1965–1984.
- Isocrates, *Ad Nicoclem*, ed. F. Blass, Leipzig 1904; E. S. Forster, Oxford 1912.
- Iulianus Apostata, *Contra Galileos*, ed. J. Bidez, Paris 1932.
- Iulianus Apostata, *Epistulae*, ed. J. Bidez, Paris 1932.
- Iulianus Apostata, *Misopogon*, ed. J. Bidez, Paris 1932.
- Iustinus, *Epitoma historiarum Philippicarum*, ed. F. Rühl, O. Steel, Stuttgart 1972.
- Iuvenalis, *Saturae*, ed. W. V. Clausen, Oxonii 1966.
- Lactantius, *De mortibus persecutorum*, ed. J. Moreau, Paris 1954.
- Lactantius, *Divinae institutiones*, ed. P. Monat, Paris 1973–1987.
- Libanios, *Orationes*, ed. R. Foerster, Leipzig 1903–1927.
- Livius, *Ab urbe condita*, ed. R. C. Conway, C. F. Walters, S. K. Johnson, A. H. McDonald, R. M. Ogilvie, Oxford 1919–1974.
- Lucanus, *Pharsalia*, ed. G. Luck, Darmstadt 1985.
- Lucianus Samosatensis, *Opera*, ed. M. D. MacLeod, Oxford 1972–1987.
- Iohannes Lydos, *De mensibus*, ed. R. Wünsch, Stuttgart 1967.
- Iohannes Malalas, *Chronographia*, ed. E. Thurn, Berlin–New York 2000.

- Macrobius, *Convivia primi diei Saturnaliorum*, ed. J. Willis, Leipzig 1963; R. A. Kaster, Cambridge 2011.
- Marcus Diaconus, *Vita Porphyrii*, ed. H. Grégoire, M. A. Kugener, Paris 1930.
- Marcellus Empiricus, *De medicamentis*, ed. M. Niedermann, Leipzig–Berlin 1916.
- Marinus, *Vita Procli*, ed. H. D. Saffrey, A.-Ph. Segonds, Paris 2001.
- Martialis, *Epigrammaton libri XIV*, ed. L. Friedländer, Leipzig 1886.
- Michael Syrus, *Chronicon*, ed. J. B. Chabot, Paris 1899–1910.
- Minucius Felix, *Octavius*, ed. J. P. Waltzig, Leipzig 1909.
- Nonnos, *Dionysiaca*, ed. F. Vian, Paris 1976–2006.
- Origenes, *Contra Celsum*, ed. M. Borret, Paris 1967–1976.
- Orosius, *Historiae adversus paganos*, ed. M. P. Arnaud-Lindet, Paris 1990.
- Ovidius, *Ars amatoria*, ed. P. Brandt, Leipzig 1902.
- Ovidius, *Epistulae ex Ponto*, ed. F. Capponi, Leiden 1972.
- Ovidius, *Fasti*, ed. J. G. Frazer, Hildesheim–New York 1973.
- Ovidius, *Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Leipzig 1988.
- Ovidius, *Tristia*, ed. G. Luck, Heidelberg 1967–1977.
- Palladius, *Historia Lausiaca*, ed. C. Butler, Oxford 1898–1904.
- XII panegyrici Latini*, ed. E. Galletier, Paris 1949–1955.
- Passio Perpetuae*, ed. J. Amat, Paris 1996.
- Paulinus Mediolanensis, *Vita sancti Ambrosii, Mediolanensis episcopi*, ed. M. Pellegrino, Roma 1961.
- Paulinus Nolanus, *Epistulae*, ed. M. Skeb, Freiburg–Basel–Wien 1998.
- Pausanias Periegetes, *Graeciae descriptio*, ed. M. H. Rocha-Pereira, Stuttgart 1977–1989.
- Persius, *Saturae*, ed. W. Kissel, Heildeberg 1990.
- Philostorgius, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, F. Winkelmann, Berlin 1981.
- Philostratus, *Vita Apolloni*, ed. Ch. P. Jones, Cambridge 2005.
- Philostratus, *Vita sophistarum*, ed. W. Cave Wright, London 1921.
- Photius, *Bibliotheca*, ed. R. Henry, Paris 1959–1991.
- Pindarus, *Carmina*, ed. H. Maehler, B. Snell, Leipzig 1997.
- Platon, *Leges*, ed. R. G. Bury, London–Cambridge 1926.
- Plautus, *Comoediae*, ed. A. Ernout, Paris 1932–1940.

- Plinius Maior, *Historia naturalis*, ed. A. Ernout, Paris 1949–1985.
- Plinius Minor, *Epistulae*, ed. M. Schuster, R. Hanslik, Leipzig 1992.
- Plutarchus, *Vitae parallelae*, ed. K. Ziegler, Leipzig 1915–1973.
- Polemius Silvus, *Laterculus*, ed. Th. Mommsen, Berlin 1893.
- Porphyrius, *Adversus Christianos*, ed. A. von Harnack, Berlin 1916.
- Porphyrius, *De abstinentia*, ed. M. Patillon, A. Ph. Segonds, Paris 1995.
- Porphyrius, *De antro nympharum*, ed. A. Nauck, Leipzig 1887.
- Porphyrius, *Vita Pythagorae*, ed. A. Nauck, Leipzig 1887.
- Procopius, *De aedificis*, ed. G. Wirth, Leipzig 1964.
- Procopius, *De bellis*, ed. G. Wirth, Leipzig 1962.
- Propertius, *Elegiae*, ed. R. Hanslik, Leipzig 1979; P. Fedeli, Stuttgart 1984.
- Prudentius, *Contra Symmachum*, ed. H. Tränkle, Turnholt, 2008.
- Pseudo-Plutarchus, *De Homero*, ed. M. Hillgruber, Stuttgart 1994.
- Quintilianus, *Institutio oratoria*, ed. C. Halm, Leipzig 1868.
- Res gestae divi Saporis*, ed. A. Maricq, „Syria” 35 (1958), ss. 295–360.
- Rufinus, *Eusebii historia ecclesiastica translata et continuata*, ed. Th. Mommsen, Leipzig 1903–1909.
- Rutilius Namatianus, *De reditu suo*, ed. J. W. Duff, M. Duff, London 1954.
- Sallustius, *De coniuratione Catilinae*, ed. A. W. Ahlberg, Stuttgart 1970.
- Seneca, *Opera*, ed. C. Hosius, Leipzig 1905–1917.
- Servius, *Commentarius in Vergilii Aeneida*, ed. G. Ch. Thilo, H. Hagen, Leipzig 1881–1902.
- Sidonius Apollinaris, *Epistulae et Carmina*, ed. Ch. Lütjohann, Berlin 1887.
- Socrates Scholasticus, *Historia ecclesiastica*, ed. G. Ch. Hansen, Berlin 1995.
- Sophocles, *Antigona*, ed. R. D. Dawe, Leipzig 1985.
- Sozomenos, *Historia ecclesiastica*, ed. J. Bidez, G. Ch. Hansen, Berlin 1960.
- Strabon, *Geographica*, ed. W. Aly, E. Kirstein, F. Lapp, Bonn 1968–1972.
- Suetonius, *De vita Caesarum*, ed. M. Ihm, Leipzig 1907–1908.
- Suidae lexicon*, ed. A. Adler, Leipzig 1928–1938.
- Sulpicius Severus, *Chronicorum libri duo (Historia sacra)*, ed. G. de Senneville-Grave, Paris 1999.

- Sulpicius Severus, *Vita sancti Martini*, ed. C. Helm, Vindobonae 1866; J. Fontaine, Paris 1969.
- Symmachus, *Epistulae*, ed. O. Seeck, Berlin 1883; J. P. Callu, Paris 1972–2002.
- Symmachus, *Relationes*, ed. O. Seeck, Berlin 1883.
- Synesius Cirenesis, *Epistulae*, ed. C. Lacombrade, A. Garzya, N. Terzaghi, Torinese 1989.
- Tacitus, *Annales*, ed. S. Borzsák, K. Wellesley, Leipzig 1992; P. Wüilleumier, Paris 1990–1991.
- Tacitus, *De origine et situ Germanorum*, ed. E. Koestermann, Leipzig 1970; R. Büchner, R. Häussler, Stuttgart 1985.
- Tacitus, *Dialogus de oratoribus*, ed. K. Büchner, R. Häussler, Stuttgart 1985; E. Koestermann, Leipzig 1970.
- Tacitus, *Historiae*, ed. R. Til, Heilderberg 1963; H. Vretska, Stuttgart 1984.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, ed. J. Trelenberg, Tübingen 2012.
- Tertulianus, *Ad nationes*, ed. A. Schneider, Roma 1968.
- Tertulianus, *Ad Scapulam*, ed. A. Quacquarelli, Roma 1957.
- Tertulianus, *Adversus Marcionem*, ed. E. Evans, Oxford 1972.
- Tertulianus, *Apologeticum*, ed. H. Hoppe, Wien 1939.
- Tertulianus, *De anima*, ed. J. H. Waszink, Amsterdam 1947.
- Themistios, *Orationes*, ed. W. Dindorf, Leipzig 1832; L. von Spengel, Leipzig 1998.
- Theodoretus Cyrrensis, *Historia ecclesiastica*, ed. L. Palmentier, Leipzig 1911.
- Theognis, *Elegiae*, ed. M. L. West, Oxford 1980.
- Tibullus, *Elegiae*, ed. R. Helm, Berlin 1958.
- Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia*, ed. R. Combès, Paris 2003.
- Varro, *De lingua Latina*, ed. G. Goetz, F. Schoell, Leipzig 1910.
- Vegetius, *De re militari*, ed. C. Lang, Leipzig 1885.
- Velleius Paterculus, *Historia Romana*, ed. M. Elefante, Hildesheim 1997.
- Vergilius, *Aeneis*, ed. R. Sabbadini, Roma 1930; R. A. B. Mynors, Oxford 1973.
- Vergilius, *Georgica*, ed. M. Erren, Heildeberg 1985.
- Vettius Valens, *Anthologia*, ed. D. Pingree, Leipzig 1986.
- Zonaras, *Epitome historiarum*, ed. L. Dindorf, Leipzig 1868–1875.
- Zosimos, *Historia nova*, ed. F. Paschoud, Paris 1971–1989.

BIBLIOGRAFIA – LITERATURA PRZEDMIOTU

- Abusch (2003) R. Abusch, *Negotiating Difference: Genital Mutilation in Roman Slave Law and the History of the Bar Kochba Revolt* [w:] P. Schäfer (ed.), *The Bar Kochba War Reconsidered*, Tübingen 2003, ss. 71–91.
- Adams (1972) J. N. Adams, *On the Authorship of the Historia Augusta*, „CQ” 22 (1972), ss. 186–194.
- Adkin (1997) N. Adkin, *Historia Augusta and Jerome Again*, „Klio” 79 (1997), ss. 459–467.
- Adkin (2003) N. Adkin, *Is the Historia Augusta Really Indebted to Jerome?*, „Klio” 85 (2003), ss. 436–441.
- Adler (2004) W. Adler, *Abraham’s Refutation of Astrology: An Excerpt from Pseudo-Clement in the Chronicon of George the Monk* [w:] E. G. Chazon, D. Satran, R. A. Clements (eds), *Things Revealed Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E. Stone*, Leiden–Boston 2004, ss. 227–241.
- Alföldi (1939) A. Alföldi, *The Crisis of the Empire (A.D. 249–270)* [w:] *The Cambridge Ancient History, Vol. 12: The Crisis of Empire, A.D. 193–337*, Cambridge 1939, ss. 165–231.
- Alföldi (1952) A. Alföldi, *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire*, Oxford 1952.
- Alföldi (1963) A. Alföldi, *Zwei Bemerkungen zur Historia Augusta* [w:] BHAC 1963, Bonn 1964, ss. 4–8.
- Alföldi (1967) A. Alföldi, *Studien zur Geschichte der Weltkrise des 3. Jahrhunderts nach Christus*, Darmstadt 1967.
- Alföldi-Rosenbaum (1972a) ... E. Alföldi-Rosenbaum, *Apicius, De re coquinaria and the Vita Heliogabali* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 11–18.
- Alföldi-Rosenbaum (1972b) ... E. Alföldi-Rosenbaum, *Notes on some Birds and Fishes of Luxury in the Historia Augusta* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 5–10.

- Alföldi-Rosenbaum (1994) E. Alföldi-Rosenbaum, *Heliogabalus' and Aurelian's Stag Chariots and the Caesar Contormiates* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 1994 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 2 [1991]), ss. 5–11.
- Alföldy (1960) G. Alföldy, *Pannoniciანი Augures*, „Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae” 8 (1960), ss. 145–164.
- Alföldy (1966a) G. Alföldy, *Barbareneinfälle und religiöse Krisen in Italien* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 1–19.
- Alföldy (1966b) G. Alföldy, *Ein Bellum Sarmaticum und ein Ludus Sarmaticus in der Historia Augusta* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 29–34.
- Alföldy (1970) G. Alföldy, *Eine Proskriptionsliste in der Historia Augusta* [w:] BHAC 1968–1969, Bonn 1970, ss. 1–11.
- Alföldy (1971a) G. Alföldy, *Bellum desertorum*, „Bonner Jahrbucher des Rheinischen Landesmuseums” 171 (1971), ss. 367–376.
- Alföldy (1971b) G. Alföldy, *Herodian's person*, „Ancient Society” 2 (1971), ss. 204–233.
- Alföldy (1972) G. Alföldy, *Der Sturz des kaisers Geta und die antike Geschichtsschreibung* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 19–51.
- Alföldy (1979) G. Alföldy, *Marcus Turbo, Septicius Clarus, Sueton und die "Historia Augusta"*, „ZPE” 36 (1979), ss. 233–253.
- Amstrong (1987) D. Amstrong, *Gallienus in Athens, 264*, „ZPE” 70 (1987), ss. 235–258.
- Appelbaum (2007) A. Appelbaum, *Another look at the assassination of Pertinax and the acesion of Iulianus*, „CPh” 102 (2007), ss. 198–207.
- Arce (1987) J. Arce, *La rebelion de los Judíos durante el gobierno de Constancio Galo Cesar 353 d. C.*, „Athenaeum” 65 (1987), ss. 109–125.
- Ashmole (1956) B. Ashmole, *Cyriac of Ancona and the Temple of Hadrian at Cyzicus*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 19 (1956), ss. 179–191.
- Asmussen (1983) J. P. Asmussen, *Christians in Iran* [w:] E. Yashater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (2), Cambridge 1983, ss. 924–948.
- Athanassiadi (1993) P. Athanassiadi, *Persecution and Response in Late Paganism*, „JHS” 113 (1993), ss. 1–29.
- Avi-Yonah (1962) M. Avi-Yonah, *Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud*, Berlin 1962.
- Bakker (1994) J. T. Bakker, *Living and working with the gods. Studies of evidence for private religion and its material environment in the city of Ostia (100–500 A.D.)*, Amsterdam 1994.

- Balbuza (2005) K. Balbuza, *Triumfator. Triumf i ideologia zwycięstwa w starożytnym Rzymie epoki cesarstwa*, Poznań 2005.
- Baldini (1995) A. Baldini, *L'epistola pseudoadrianea nella Vita di Saturnino* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 3 [1992]), ss. 35–56.
- Baldini (2005) A. Baldini, *Considerazioni in tema di Annales ed Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, a cura di G. Bonamente, M. Mayer, Bari 2005 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 9 [2002]), ss. 15–46.
- Baldini (2007) A. Baldini, *Tra "Historia Augusta" e Storia Romana di Q. Aurelio Memmio Simmaco* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, a cura di G. Bonamente, Bari 2007 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 10 [2005]), ss. 9–34.
- Baldwin (1979) B. Baldwin, *Zosimus and Asinius Quadratus*, „CPh” 74 (1979), ss. 57–58.
- Baldwin (1981) B. Baldwin, *Acclamations in the Historia Augusta*, „Athenaeum” 59 (1981), ss. 138–149.
- Ball (2000) W. Ball, *Rome in the East*, London–New York 2000.
- Ballance (1964) M. H. Ballance, *Derbe and Faustopolis*, „AS” 14 (1964), ss. 139–145.
- Ballou (1908) S. H. Ballou, *The MSS of the Historia Augusta*, „CPh” 3 (1908), ss. 273–277.
- Ballou (1914) S. H. Ballou, *The Manuscript Tradition of the Historia Augusta*, Leipzig–Berlin 1914.
- Banchich (1984) T. M. Banchich, *The date of Eunapius' Vitae Sophistarum*, „GRBS” 25 (1984), ss. 183–192.
- Banchich (2009) T. M. Banchich, *The History of Zonaras, from Alexander Severus to the Death of Theodosius the Great*, London–New York 2009.
- Baranowski (2014) M. Baranowski, *Co „Historia Augusta” mówi o życiu Probusa przed przywdzieniem przez niego purpury*, „U Schyłku Starożytności” 13 (2014) [w druku].
- Bar-Kochva (2001) B. Bar-Kochva, *On Abraham and the Egyptians: A Hellenistic-Greek or a Hellenistic-Jewish Composition*, „Tarbiz” 70 (2001), ss. 318–326.
- Bar-Kochva (2010) B. Bar-Kochva, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*, Berkeley 2010.
- Barnard (1974) L. W. Barnard, *The Date of S. Athanasius Vita Antonii*, „VChr” 28 (1974), ss. 169–175.

- Barnes (1968) T. D. Barnes, *Legislation against Christians*, „JRS” 58 (1968), ss. 32–50.
- Barnes (1970) T. D. Barnes, *The Lost Kaisergeschichte and the Latin Historical Tradition* [w:] BHAC 1968/1969, Bonn 1970, ss. 13–43.
- Barnes (1972a) T. D. Barnes, *Some Persons in the Historia Augusta*, „Phoenix” 26 (1972), ss. 140–182.
- Barnes (1972b) T. D. Barnes (1972b), *Ultimus Antoninus* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 53–74.
- Barnes (1973) T. D. Barnes, *Porphyry against the Christians: Date and the Attribution of Fragments*, „JThS” 24 (1973), ss. 424–442.
- Barnes (1975) T. D. Barnes, *Constans and Gratian in Rome*, „HSCPh” 79 (1975), ss. 325–333.
- Barnes (1976) T. D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the Antecedents of the Great Persecution*, „HSCPh” 80 (1976), ss. 239–252.
- Barnes (1978) T. D. Barnes, *The Sources of the Historia Augusta*, Brussel 1978.
- Barnes (1981) T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius*, Cambridge (USA)–London 1981.
- Barnes (1982) T. D. Barnes, *New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (USA)–London 1982.
- Barnes (1984) T. D. Barnes, *The composition of Cassius Dio’s Roman History*, „Phoenix” 38 (1984), ss. 240–255.
- Barnes (1989a) T. D. Barnes, *Emperors on the movie*, „JRA” 2 (1989), ss. 247–261.
- Barnes (1989b) T. D. Barnes, *Trajan and the Jews*, „Journal of Jewish Studies” 40 (1989), ss. 145–162.
- Barnes (1991) T. D. Barnes, *Jerome and the Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Paris 1991 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 1 [1990]), ss. 19–28.
- Barnes (1993) T. D. Barnes, *Athanasius and Constantius, Theology and politics in the constantinian Empire*, Cambridge–London 1993.
- Barnes (1994a) T. D. Barnes, *The Religious Affiliation of Consuls and Prefects 317–361* [w:] T. D. Barnes, *From Eusebius to Augustine. Selected Papers 1982–1993*, Oxford 1994, ss. 1–11.
- Barnes (1994b) T. D. Barnes, *The Franci before Diocletian* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 1994 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 2 [1991]), ss. 11–18.

- Barnes (1995a) T. D. Barnes, *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, „JRS” 85 (1995), ss. 135–147.
- Barnes (1995b) T. D. Barnes, *The Sources of the Historia Augusta (1967–1992)* [w:] *Historiae Augustae Colloquium*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 3* [1992]), ss. 1–28.
- Barnes (1996) T. D. Barnes, *The meaning of ‘tyrannus’ in the fourth century* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, a cura di G. Bonamente, M. Mayer, Bari 1996 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 4* [1993]), ss. 55–65.
- Barnes (1999a) T. D. Barnes, *Ambrose and Gratian*, „Antiquité Tardive” 7 (1999), ss. 165–174.
- Barnes (1999b) T. D. Barnes, *The Historia Augusta and the Christian Hagiography* [w:] *“Historia Augusta” Colloquium Genevense*, a cura di F. Paschoud, Bari 1999 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 7* [1998]), ss. 33–41.
- Barnes (2004) T. D. Barnes, *The „Historia Augusta”, Nicomachus Flavianus, and Peter the Patrician. Histoire Auguste. Tome V, 2ème partie. Vies de Probus, Firmus, Saturnin, Proclus et Bonose, Carus, Numérien et Carin by F. Paschoud*, „CR” 54 (2004), ss. 121–124.
- Barnes, Westall (1991) T. D. Barnes, Westall, *The Conversion of the Roman Aristocracy in Prudentius’ Contra Symmachum*, „Phoenix” 45 (1991), ss. 50–61.
- Barton (1994) T. Barton, *Ancient Astrology*, London–New York 1994.
- Bastianini (1975) G. Bastianini, *Lista dei prefetti d’Egitto dal 30a al 299p*, „ZPE” 17 (1975), ss. 263–328.
- Baumgarten (1981) A. I. Baumgarten, *Rabbi Judah I and his Opponents*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 12 (1981), ss. 135–172.
- Baynes (1926) N. H. Baynes, *The Historia Augusta, its Date and Purpose*, Oxford 1926.
- Baynes (1928) N. H. Baynes, *Historia Augusta: Its Date and Purpose. A reply to Criticism*, „CQ” 20 (1928), ss. 166–171.
- Bazzana (2010) G. B. Bazzana, *The Bar Kokhba Revolt and Hadrian’s Religious Policy* [w:] M. Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians*, Berlin–New York 2010, ss. 85–109.
- Beard (1994) M. Beard, *The Roman and the Foreign: The Cult of the „Great Mother” in Imperial Rome* [w:] N. Thomas, C. Humphrey (eds), *Shamanism, History and the State*, Ann Arbor 1994, ss. 164–190.
- Beard (2012) M. Beard, *The Cult of the ‘Great Mother’ in Imperial Rome* [w:] J. R. Brandt, J. W. Iddeng (eds), *Greek and Roman*

- Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford 2012, ss. 326–330.
- Beard, North, Price (1996) M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, t. 1–2, Cambridge 1998.
- Beatrice (1995) P. F. Beatrice, *Pagan Wisdom and Christian Theology According to the Tübingen Theosophy*, „Journal of Early Christian Studies” 3 (1995), ss. 403–418.
- Beaujeu (1955) J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. La politique religieuse des Antonins (96–192)*, Paris 1955.
- Beckmann (2012) M. Beckmann, *The Column of Marcus Aurelius* [w:] M. Van Ackeren (ed.), *A companion to Marcus Aurelius*, Blackwell 2012, ss. 251–263.
- Belayche (2004) N. Belayche, *Pagan Festivals in Fourth-Century Gaza* [w:] B. Bitton-Ashkelony, A. Kofsky (eds), *Christian Gaza in Late Antiquity*, Leiden–Boston 2004, ss. 5–22.
- Belayche (2007) N. Belayche, *Religious Actors in Daily life: Practices and related Beliefs* [w:] J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell 2007, ss. 275–291.
- Benario (1958) H. W. Benario, *Rome of the Severi*, „Latomus” 17 (1958), ss. 712–722.
- Benario (1961) H. W. Benario, *Severan Rome and the Historia Augusta*, „Latomus” 20 (1961), ss. 281–290.
- Benario (1980) H. W. Benario, *A Commentary on the Vita Hadriani in the Historia Augusta*, Chicago 1980.
- Bendlin (2007) A. Bendlin, *Purity and Purification* [w:] G. Ogden (ed.), *A companion to Greek religion*, Blackwell 2007, ss. 178–189.
- Béranger (1985) J. Béranger, *Des gloses introduites par id (hoc) est dans l'Histoire Auguste* [w:] BHAC 1982/1983, Bonn 1985, ss. 21–56.
- Béranger (1987) J. Béranger, *Les senatus consultes dans l'Histoire Auguste* [w:] BHAC 1984/1985, Bonn 1987, ss. 25–53.
- Bertrand-Dagenbach (1990) ... C. Bertrand-Dagenbach, *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste*, Bruxelles 1990.
- Besnier (1932) M. Besnier, *La censure de Valérien* [w:] *Mélanges Gustave Glotz*, Paris 1932, ss. 86–91.
- Betz (1986) K. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in translation*, Chicago–London 1986.
- Bird (1971) H. W. Bird, *Suetonian Influence in the Later Lives of the Historia Augusta*, „Hermes” 99 (1971), ss. 129–134.
- Bird (1973) H. W. Bird, *Further observations on the dating of Enmann's Kaisergeschichte*, „CQ” 67 (1973), ss. 375–377.

- Bird (1975) H. W. Bird, *A Reconstruction of the Life and Career of S. Aurelius Victor*, „CJ” 70 (1975), ss. 49–54
- Bird (1976) H. W. Bird, *Diocletian and the Deaths of Carus, Numerian and Carinus*, „Latomus” 35 (1976), ss. 123–132.
- Bird (1981) H. W. Bird, *The Sources of the De Caesaribus*, „CQ” 31 (1981), ss. 457–463.
- Bird (1982) H. W. Bird, *Aurelius Victor on Women and Sexual Morality*, „CJ” 78 (1982), ss. 44–48.
- Bird (1987) H. W. Bird, *The Roman Emperors: Eutropius’ perspective*, „AHB” 1 (1987), ss. 138–151.
- Bird (1990) H. W. Bird, *Structure and themes in Eutropius’ Breviarium*, „CB” 66 (1990), ss. 87–92.
- Bird (1994) H. W. Bird, *Aurelius Victor: De Caesaribus*, Liverpool 1994.
- Bird (1996) H. W. Bird, *Julian and Aurelius Victor*, „Latomus” 55(1996), ss. 870–874.
- Bird (1999) H. W. Bird, *Mocking Marius Maximus*, „Latomus” 58 (1999), ss. 850–860.
- Birley (1968) A. R. Birley, *Some Teachers of M. Aurelius* [w:] BHAC 1966/1967, Bonn 1968, ss. 39–42.
- Birley (1976) A. R. Birley, *The Lacuna in the Historia Augusta* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 55–62.
- Birley (1978) A. R. Birley, *Pertinax and the Alimenta* [w:] BHAC 1975/1976, Bonn 1978, ss. 87–90.
- Birley (1991a) A. R. Birley, *Further Echoes of Ammianus in the Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Paris 1991 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 1* [1990]), ss. 53–58.
- Birley (1991b) A. R. Birley, *Religion in the Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Paris 1991 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 1* [1990]), ss. 29–51.
- Birley (1995) A. R. Birley, *Indirect Means of Tracing Marius Maximus* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 3* [1992]), ss. 57–74.
- Birley (1996) A. R. Birley, *Fiction in Epitome?* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Barcinonense*, a cura di G. Bonamente, M. Mayer, Bari 1996 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 4* [1993]), ss. 67–82.
- Birley (1997) A. R. Birley, *Marius Maximus the consular biographer* [w:] ANRW II 34, 3, Berlin–New York 1997, ss. 2678–2757.

- Birley (1999) A. R. Birley, *Septimius Severus. The African Emperor*, London–New York 1999.
- Birley (2000a) A. R. Birley, *Marcus Aurelius, A Biography*, London–New York 2000.
- Birley (2000b) A. R. Birley, *Hadrian to the Antonines* [w:] A. K. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone (eds), *The Cambridge Ancient History. Vol. 11: The High Empire, A.D. 70–192*, Cambridge 2000, ss. 132–194.
- Birley (2002a) A. R. Birley, *Hadrian*, tłum. R. Wiśniewski, Warszawa 2002.
- Birley (2002b) A. R. Birley, *Trebellius Pollio and Flavius Vopiscus Syracusius* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 2002 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 8* [2000]), ss. 33–47.
- Birley (2003) A. R. Birley, *The Historia Augusta and Pagan Historiography* [w:] G. Marasco (ed.), *Greek and Roman historiography in late antiquity: fourth to sixth century A.D.*, Leiden–Boston 2003, ss. 127–149.
- Birley (2006) A. R. Birley, *Rewriting second- and third-century history in late antique Rome: the Historia Augusta*, „Classica” 19 (2006), ss. 19–29.
- Birley (2010) A. R. Birley, *Marcus Aurelius’ Northern Wars in the “Historia Augusta”* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, L. Galli Milić et al., Bari 2010 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 11* [2008]), ss. 37–49.
- Birley (1966) E. Birley, *Military Intelligence and the “Historia Augusta”* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 35–42.
- Birley (1978) E. Birley, *Tales of my Grandfather* [w:] BHAC 1975/1976, Bonn 1978, ss. 91–97.
- Birley (1980) E. Birley, *True and False: Order of Battle in the HA* [w:] BHAC 1977/1978, Bonn 1980, ss. 35–43.
- Birley (1983) E. Birley, *Some Names in the Historia Augusta* [w:] BHAC 1979–1981, Bonn 1983, ss. 67–98.
- Birley (1985) E. Birley (1985), *The Dating of Vegetius and the Historia Augusta* [w:] BHAC 1982/1983, Bonn 1985, ss. 57–67.
- Bivar (1983) D. H. Bivar, *The Political History of Iran under the Arsacids* [w:] E. Yashater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (1), Cambridge 1983, ss. 21–99.
- Bleckmann (1995) B. Bleckmann, *Bemerkungen zu den Annales des Nicomachus Flavianus*, „Historia” 44 (1995), ss. 83–99.
- Bloch (1945) H. Bloch, *A New Document of the Last Pagan Revival in the West 393–394 AD*, „HThR” 38 (1945), ss. 199–244.

- Bloch (1962) H. Bloch, *A Monument of the Lares Augusti in the Forum of Ostia*, „HThR” 55 (1962), ss. 211–223.
- Blockley (1971) R. C. Blockley, *Dexippus of Athens and Eunapius of Sardis*, „Latomus” 30 (1971), ss. 710–715.
- Blockley (1992) R. C. Blockley, *East Roman Foreign Policy*, Leeds 1992.
- de Blois (1976) L. de Blois, *The Policy of the Emperor Gallienus*, Leiden 1976.
- Boin (2010) D. R. Boin, *A Hall for Hercules at Ostia and a Farewell to the Late Antique „Pagan Revival”*, „AJA” 114 (2010), ss. 253–266.
- Boise, Thébert (1999) H. Boise, Y. Thébert, *Élagabal et le complexe religieux de la Vigna Barberini*, „MEFRA” 111 (1999), ss. 729–747.
- Bonamente (2012) G. Bonamente (2012), *Per una cronologia della conversione di Costantino* [w:] G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa (eds), *Constantino prima e dopo Costantino*, Bari 2012, ss. 89–111.
- Bowersock (1964) G. W. Bowersock (1964), *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford 1964.
- Bowersock (1978) G. W. Bowersock (1978), *Julian the Apostate*, London 1978.
- Bowersock (1986) G. W. Bowersock (ed.), *Colloque genevois sur Symmaque à l'occasion du mille six centième anniversaire du conflit de l'autel de la Victoire: douze exposés, suivis de discussions*, Paris 1986.
- Bowersock (1994a) G. W. Bowersock, *Fiction as History. From Nero to Julian*, Berkeley 1994.
- Bowersock (1994b) G. W. Bowersock, *The Aethiopica of Heliodorus and the “Historia Augusta”* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 1994 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 2* [1991]), ss. 43–52.
- Bowie (1971) E. L. Bowie, *The „Temple of Hadrian” at Ephesus*, „ZPE” 8 (1971), ss. 137–141.
- Boyer (1948) B. B. Boyer, *Insular Contribution to Medieval Literary Tradition on the Continent (Concluded)*, „CPh” 43 (1948), ss. 34–35.
- Brandt (1994) H. Brandt, *Die Historia Augusta, Philostrat und Asinius Quadratus*, „ZPE” 104 (1994), ss. 78–80.
- Brandt (1996) H. Brandt, *Kommentar zur Historia Augusta, Bd. 2: Maximianus et Balbinus*, Bonn 1996.
- Brandt (2010) H. Brandt, *Hermann Dessau, Otto Hirschfeld, Otto Seeck, Theodor Mommsen und die Historia Augusta* [w:]

- Historiae Augustae Colloquium Genevense*, L. Galli Milić et al., Bari 2010 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 11 [2008]), ss. 93–103.
- Brashear (1995) W. Brashear, *The Greek Magical Papyri* [w:] ANRW II 18, 5, Berlin–New York 1995, ss. 3380–3730.
- Bremmer (2004) J. Bremmer, *Attis: A Greek God in Anatolian Pessinous and Catullan Rome*, „Mnemosyne” 57 (2004), ss. 534–573.
- Brennan (1976) B. R. Brennan, *Dating Athanasius Vita Antonii*, „VChr” 30 (1976), ss. 52–54.
- Brickoff (1929/1930) M. Brickoff, *Afrodite nella conchiglia*, „Bollettino d’Arte” 9 (1929/1930), ss. 563–569.
- Brisson (1990) L. Brisson, *Orphée et l’orphisme à l’Epoque imperiale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique* [w:] ANRW II 36, 4, Berlin–New York, 1990, ss. 2867–2931.
- Brodka (1999) D. Brodka, *Teologia zwycięstwa cesarzy chrześcijańskich w „Historia Ecclesiastica” Rufina z Akwilei*, „Meander” 5 (1999), ss. 457–464.
- Brouwer (1989) H. H. J. Brouwer, *Bona Dea, the sources and a description of the cults*, Boston–Leiden 1989.
- Brown (1961) P. Brown, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, „JRS” 51 (1961), ss. 1–11.
- Brown (2006) P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, tłum. I. Kania, Kraków 2006.
- Bruggisser (1991) Ph. Bruggisser, *Le char du préfet. Echos païens et chrétiens d’une polémique dans l’Histoire Auguste et chez Quodvultdeus* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Paris 1991 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 1 [1990]), ss. 93–100.
- Bruun (1990) C. Bruun, *Die Historia Augusta, die Proskriptionen des Severus und die curatores operum publicorum*, „Arctos” 24 (1990), ss. 5–14.
- Buck (1984) D. F. Buck, *A Reconsideration of Dexippus’ Chronica*, „Latomus” 43 (1984), ss. 596–597.
- Burgess (1993) R. W. Burgess, *Principes cum Tyrannis: Two Studies on the Kaisergeschichte and Its Tradition*, „CQ” 43 (1993), ss. 491–500.
- Burgess (1995) R. W. Burgess, *On the date of the Kaisergeschichte*, „CPh” 90 (1995), ss. 111–128.

- Burgess (2001) R. W. Burgess, *Eutropius V. C. Magister Memoriae*, „CPh” 96 (2001), ss. 76–81.
- Burgess (2005) R. W. Burgess, *A Common Source for Jerome, Eutropius, Festus, Ammianus, and the Epitome de Caesaribus between 358 and 378, along with Further Thoughts on the Date and Nature of the Kaisergeschichte*, „CPh” 100 (2005), ss. 166–192.
- Burian (1980) J. Burian, *Die kaiserliche akklamation in der spätantike (ein beitrag zur untersuchung der Historia Augusta)*, „Eirene” 17 (1980), ss. 17–43.
- Burian (1981) J. Burian, *Sanctus als Wertbegriff in Historia Augusta*, „Klio” 63 (1981), ss. 623–638.
- Burkert (1985) W. Burkert, *Greek Religion. Archaic and classical*, Blackwell 1985.
- Burrell (2004) B. Burrell, *Neokoroi. Greek cities and Roman emperors*, Leiden–Boston 2004.
- Callu (1974) J.-P. Callu, *Les préfetures de Nicomaque Flavien* [w:] J. Tréheux (ed.), *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Série „Etudes” 9), ss. 73–80.
- Callu (1985) J. P. Callu, *La première diffusion de l'Histoire Auguste (VIe–IXe s.)* [w:] BHAC 1982/1983, Bonn 1985, ss. 89–129.
- Callu (1987) J. P. Callu, *L'Histoire Auguste de Petrarque* [w:] BHAC 1984/1985, Bonn 1987, ss. 81–115.
- Callu (1994) J. P. Callu, *D'Evagre à l'Histoire Auguste* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense Colloquium Genevense*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 1994 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 2 [1991]), ss. 71–87.
- Callu (2002) J. P. Callu (ed.), *Histoire Auguste*, t. 1, 1: *Introduction générale, vies d'Hadrien, Aelius, Antonin*, Paris 2002.
- Callu, Festy (2010) J. P. Callu, M. Festy, *Alternatives historiennes de l'Historia Alexandri à Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, L. Galli Milić et al., Bari 2010 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 11 [2008]), ss. 117–133.
- Cameron (1964a) A. Cameron, *Literary Allusions in the Historia Augusta*, „Hermes” 92 (1964), ss. 363–377.
- Cameron (1964b) A. Cameron, *The Roman Friends of Ammianus*, „JRS” 54 (1964), ss. 15–28.
- Cameron (1965a) A. Cameron, *Eunuchs in the „Historia Augusta”*, „Latomus” 24 (1965), ss. 155–158.
- Cameron (1965b) A. Cameron, *Wandering Poets: a Literary Movement in Byzantine Egypt*, „Historia” 14 (1965), ss. 470–509.

- Cameron (1965c) A. Cameron, *Heidnische Geschichtsapologetik in der Christlichen Spätantike; Untersuchungen Über Zeitund Tendenz der Historia Augusta by Johannes Straub; Historia-Augusta-Colloquium Bonn 1963*, „JRS” 55 (1965), ss. 240–250.
- Cameron (1966) A. Cameron, *The Date and Identity of Macrobius*, „JRS” 56 (1966), ss. 25–38.
- Cameron (1968) A. Cameron, *Gratian’s Repudiation of the Pontifical Robe*, „JRS” 58 (1968), ss. 96–102.
- Cameron (1971) A. Cameron, *Review of R. Syme, „Amianus and the “Historia Augusta”*”, „JRS” 61 (1971), ss. 262–267.
- Cameron (1985) A. Cameron, *Polyonymy in the Late Roman Aristocracy: The Case of Petronius Probus*, „JRS” 75 (1985), ss. 164–182.
- Cameron (2007) A. Cameron, *The Imperial Pontifex*, „HSCPh” 103 (2007), ss. 341–384.
- Cameron (2011) A. Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011.
- Cameron, Hall (1999) Av. Cameron, S. G. Hall, *Eusebius, Life of Constantine*, Oxford 1999.
- Campbell (2005) B. Campbell, *The Severan dynasty* [w:] A. K. Bowman, P. Garnsey, Av. Cameron (eds), *The Cambridge Ancient History, Vol. 12: The Crisis of Empire, a.d. 193–337*, Cambridge 2005, ss. 1–27.
- de Caprariis (1996) F. de Caprariis, *Marcus, Divus, Templum* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 3, Roma 1996, s. 212.
- Carcopino (1963) J. Carcopino, *Rencontres de l’histoire et de la littérature romaines*, Paris 1963.
- Carrié (1994) J.-M. Carrié, *Dioclétien et la fiscalité*, „Antiquité Tardive” 2 (1994), ss. 33–64.
- Cassatella (1993) A. Cassatella, *Antoninus Divus et Faustina Diva, Aedes, Templum* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 1, Roma 1993, ss. 46–47.
- Cassatella (1999) A. Cassatella, *Venus et Roma, Aedes, Templum* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 5, Roma 1999, ss. 121–122.
- Cels-Saint-Hilaire (1986) J. Cels-Saint-Hilaire, *Numen Augusti et Diane de l’Aventin: le temoignage de l’ara Narbonensis* [w:] *Les grandes figures religieuses. Fonctionnement pratique et symbolique dans l’antiquité (Besançon 25–26 avril 1984)*, Paris 1986, ss. 455–502.
- Champlin (1979) E. J. Champlin, *Notes on the Heirs of Commodus*, „AJPh” 100 (1979), ss. 288–306.
- Champlin (1982) E. J. Champlin, *Saint Gallicanus*, „Phoenix” 36 (1982), ss. 70–76.

- Chante (1967) D. Chante, *Le culte imperial en Narbonnaise sous le Haut Empire*, Montpellier 1967.
- Charlesworth (1987) H. Charlesworth, *Jewish Interest in Astrology during the Hellenistic and Roman Period*, [w:] ANRW II 20, 2, Berlin–New York 1987, ss. 926–950.
- Chastagnol (1953) A. Chastagnol, *Flavius Vopiscus est-il Nicomaque Flavien?*, „Antiquite Classique” 22 (1953), ss. 361–382.
- Chastagnol (1955) A. Chastagnol, *Notes chronologiques sur l’Histoire Auguste et le Laterculus de Polemius Silvius*, „Historia” 4 (1955), ss. 173–188.
- Chastagnol (1960) A. Chastagnol, *La Préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire*, Paris 1960.
- Chastagnol (1964) A. Chastagnol, *Le problème de l’Histoire Auguste: état de la question* [w:] BHAC 1963, Bonn 1964, ss. 43–71.
- Chastagnol (1966) A. Chastagnol, *Zosime II 38 et l’Histoire Auguste* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 43–77.
- Chastagnol (1968) A. Chastagnol, *L’utilisation des „Caesares” d’Aurélius Victor dans l’Histoire Auguste* [w:] BHAC 1966/1967, Bonn 1968, ss. 53–65.
- Chastagnol (1969) A. Chastagnol, *L’usurpateur gaulois Bonosus d’après l’Histoire Auguste*, „BSNF” 1969, ss. 78–99.
- Chastagnol (1970a) A. Chastagnol, *Recherches sur l’Histoire Auguste*, Bonn 1970.
- Chastagnol (1970b) A. Chastagnol, *Le poète Claudien et l’Histoire Auguste*, „Historia” 19 (1970), ss. 444–463.
- Chastagnol (1972a) A. Chastagnol, *L’«Histoire Auguste» et les „Douze Césars” de Suétone* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 109–123.
- Chastagnol (1972b) A. Chastagnol, *Le supplice inventé par Avidius Cassius: remarques sur l’Histoire Auguste et la lettre I de saint Jérôme* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 95–107.
- Chastagnol (1974) A. Chastagnol, *Végèce et l’Histoire Auguste* [w:] BHAC 1971, Bonn 1974, ss. 59–80.
- Chastagnol (1976a) A. Chastagnol, *Autour de la sobre ivresse de Bonosus* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 91–112.
- Chastagnol (1976b) A. Chastagnol, *Trois études sur la Vita Cari* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 75–90.
- Chastagnol (1978) A. Chastagnol, *Le septième jour dans l’Histoire Auguste* [w:] BHAC 1975/1976, Bonn 1978, ss. 133–139.
- Chastagnol (1979) A. Chastagnol, *Les femmes dans l’ordre sénatorial: titulature et rang social à Rome*, „RH” 262 (1979), ss. 3–28.

- Chastagnol (1980) A. Chastagnol, *Quatre études sur la Vita Cari* [w:] BHAC 1977/1978, Bonn 1980, ss. 45–71.
- Chastagnol (1983) A. Chastagnol, *Quelques thèmes bibliques dans l'Histoire Auguste* [w:] BHAC 1979–1981, Bonn 1983, ss. 115–126.
- Chastagnol (1987) A. Chastagnol, *Rencontres entre l'Histoire Auguste et Cicéron (à propos d'Alex. Sev. 6, 2)*, „MEFRA” 99 (1987), ss. 905–919.
- Chastagnol (1991) A. Chastagnol, *Le Capitole dans l'Histoire Auguste* [w:] BHAC 1986/1989, Bonn 1991, ss. 21–29.
- Chastagnol (1994) A. Chastagnol, *Histoire Auguste. Les empereurs romains des IIème et IIIème siècles*, Paris 1994.
- Chastagnol (1995) A. Chastagnol, *La censure de Valérien* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 3* [1992]), ss. 139–150.
- Chastagnol (1997) A. Chastagnol, *Constantinople en ombres chinoises dans l'Histoire Auguste* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Bonnense*, a cura di G. Bonamente, K. Rosen (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 5* [1994]), Bari 1997, ss. 85–95.
- Cherf (1993) W. J. Cherf, *The Thermopylae Garrison of Vita Claudii 16*, „CPh” 88 (1993), ss. 230–236.
- Christensen (2002) A. S. Christensen, *Cassiodorus, Jordanes and the History of the Goths. Studies in a Migration Myth*, Copenhagen 2002.
- Christol (1975) M. Christol, *Les règnes de Valérien et de Gallien (253–268). Travaux d'ensemble, questions chronologique* [w:] ANRW II 2, Berlin–New York 1975, ss. 803–827.
- Chuvin (2008) P. Chuvin, *Ostatni poganie*, tłum. J. Stankiewicz-Prądyńska, Warszawa 2008.
- Cieciela (2008) J. Cieciela, *Powstanie Bar Kochby 132–135 po Chr.*, Zabrze 2008.
- Cipollone (1996) M. Cipollone, *Hadrianus Divus, Templum, Hadrianeum* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 3, Roma 1996, ss. 7–8.
- Cizek (1994) E. Cizek, *L'Empereur Aurélien et son temps*, Paris 1994.
- Claassen (1999) J.-M. Claassen, *The Vocabulary of Exile in Ovid's Tristia and Epistolae ex Ponto*, „Glotta” 75 (1999), ss. 134–171.
- Claridge (2007) A. Claridge, *Hadrian's lost Temple*, „JRA” 20 (2007), ss. 55–94.
- Clay (2004) D. Clay, *Archilochus Heros, The Cult of Poets in the Greek Polis*, Cambridge (MA) 2004.
- Clinton (1989) K. Clinton, *The Eleusinian Mysteries: Roman Initiates and Benefactors, Second Century BC to A.D. 267* [w:] ANRW II 18, 2, Berlin–New York 1989, ss. 1499–1539.

- Coarelli (1981) F. Coarelli, *Roma*, Roma 1981.
- Coarelli (1995) F. Coarelli, *Divorum, Porticus, Templum* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 2, Roma 1995, ss. 19–20.
- Coarelli (1996a) F. Coarelli, *Heliogabalus, neos* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 3, Roma 1996, s. 10.
- Coarelli (1996b) F. Coarelli, *Heliogabalus Templum, Heliogabaliu[m]* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 3, Roma 1996, ss. 10–11.
- Coarelli (1996c) F. Coarelli, *Iseum et Serapeum in Campo Martio; Isis Campensis* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 3, Roma 1996, ss. 107–109.
- Cooper (1992) K. Cooper, *Insinuations of Womanly Influence: An Aspect of the Christianization of the Roman Aristocracy*, „JRS” 82 (1992), ss. 150–164.
- Cordovana (2012) O. D. Cordovana, *Between History and Myth, Septimius Severus and Leptis Magna*, „Greece & Rome”, 59 (2012), ss. 56–75.
- Coşkun (2004) A. Coşkun, *Virius Nicomachus Flavianus, Der Praefectus und Consul des Carmen contra paganos*, „VChr” 58 (2004), ss. 152–178.
- Cracco Ruggini (1966) L. Cracco Ruggini, *Un riflesso del mito Alessandro nella Historia Augusta* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 79–89.
- Cracco Ruggini (1991) L. Cracco Ruggini, *Elagabalo, Constantino e i culti „Siriaci” nella Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Bari Paris 1991 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 1 [1990]), ss. 123–146.
- Cracco Ruggini (2011) L. Cracco Ruggini, *Pontifices: un caso di osmosi linguistica* [w:] P. Brown, R. Lizzi Testa (eds), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue (IVth–VIth Century A. D.)*, Zürich–Berlin 2011, ss. 403–423.
- Criniti (1974) N. Criniti, *L’uso propagandistico del topos catilinario nella „Historia Augusta”* [w:] M. Sordi (ed.), *Propaganda e persuasione occulta nell’antichità*, Milan 1974 (Contributi dell’Istituto di Storia Antica 2), ss. 97–105.
- Croke (1983) B. Croke, *AD 476: The Manufacture of a Turning point*, „Chiron” 13 (1983), ss. 81–119.
- Croke (2003) B. Croke, *Latin Historiography and the Barbarian Kingdoms* [w:] G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to sixth century, AD*, Leiden–Boston 2003, ss. 349–389.
- Crouzel H. Crouzel, *Orygenes*, tłum. J. Margański, Bydgoszcz 1996.

- Curran (2000) J. Curran, *Pagan City and the Christian Capital, Rome in the fourth century*, Oxford 2000.
- van't Dack (1991a) E. van't Dack, *Achille dans l'HA* [w:] BHAC 1986/1989, Bonn 1991, ss. 61–80.
- van't Dack (1991b) E. van't Dack, *Alexandre le Grand dans l'HA* [w:] BHAC 1986/1989, Bonn 1991, ss. 41–60.
- Dahmen (2007) K. Dahmen, *The Legend of Alexander the Great on Greek and Roman coins*, London–New York 2007.
- van Dam (2006) R. van Dam, *The Roman Revolution of Constantine*, Cambridge 2006.
- Daniel (1979) J. L. Daniel, *Anti-Semitism in the Hellenistic-Roman Period*, „Journal of Biblical Literature” 98 (1979), ss. 45–65.
- DeLaine (2002) J. DeLaine, *The Temple of Hadrian at Cyzicus and Roman Attitudes to Exceptional Construction*, „Papers of the British School at Rome” 70 (2002), ss. 205–230.
- Dessau (1889) H. Dessau, *Über Zeit und Persönlichkeit der Scriptorum Historiae Augustae*, „Hermes” 24 (1889), ss. 337–392.
- Dessau (1894) H. Dessau, *Überlieferung der Scriptorum Historiae Augustae*, „Hermes” 29 (1894), ss. 393–416.
- Dessau (1924) H. Dessau, *Lares* [w:] RE, Bd. 12, 1, Stuttgart 1924, coll. 806–833.
- Dietz (1980) K. Dietz, *Senatus contra principem*, München 1980.
- Dihle (1962) A. Dihle, *Die Goldene Regel, Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgäretik*, Göttingen 1962.
- DiMaio (1980) M. DiMaio, *The Antiochene Connection: Zonaras, Ammianus Marcellinus, and John of Antioch on the Reigns of the Emperors Constantius II and Julian*, „Byzantion” 50 (1980), ss. 158–185.
- DiMaio (1981) M. DiMaio, *Infauftis Ductoribus Praeviis: The Antiochene Connection, Part II*, „Byzantion” 51 (1981), ss. 502–510.
- DiMaio (1988) M. DiMaio, *Smoke in the Wind: Zonaras' Use of Philostorgius, Zosimus, John of Antioch, and John of Rhodes in his Narrative on the Neo-Flavian Emperors*, „Byzantion” 58 (1988), ss. 230–255.
- Dodds (2002) E. R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Dodds (2004) E. R. Dodds, *Pogaństwo i chrześcijaństwo w epoce niepokoju. Niektóre aspekty doświadczenia religijnego od Marka Aureliusza do Konstantyna Wielkiego*, tłum. J. Partyka, Kraków 2004.

- Dolansky (2011) D. Dolansky, *Celebrating the Saturnalia: Religious Ritual and Roman Domestic Life* [w:] B. Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Blackwell 2011, ss. 488–503.
- Domaszewski (1916) A. von Domaszewski, *Die Topographie Roms bei den Scriptoribus Historiae Augustae*, Heidelberg 1916 (Sitzunberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse 7), ss. 1–15.
- Domaszewski (1918) A. von Domaszewski, *Die Personennamen in den Scriptoribus Historiae Augustae*, Heildeberg 1918.
- Douglas (1913) E. M. Douglas, *Iuno Sospita of Lanuvium*, „JRS” 3 (1913), ss. 60–72.
- Downey (1939) G. Downey, *The Work of Antoninus Pius at Antioch*, „CPh” 34 (1939), ss. 369–372.
- Drijvers (1992) J. V. Drijvers, *Ammianus Marcellinus 23, 1, 2–3: The Rebuilding of the Temple in Jerusalem* [w:] J. den Boeft (ed.), *Cognitio Gestorum: The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, Amsterdam 1992, ss. 19–26.
- Dubourdiou (1989) A. Dubourdiou, *Les origines et le développement du culte des pénates à Rome*, Rome 1989.
- Dyrlaga (2010) P. D. Dyrlaga, *Cesarz Makryn. W cieniu wojen i uzurpacji*, Kraków 2010.
- Dzielska (1986) M. Dzielska, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, Roma 1986.
- Eck (1999) W. Eck, *The bar Kokhbba Revolt, The Roman Point of View*, „JRS” 89 (1999), ss. 76–89.
- Edwards (2010) M. Edwards, *Numenius of Apamea* [w:] L. P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, Vol. 1, Cambridge 2010, ss. 115–125.
- Edwell (2008) P. M. Edwell, *Between Rome and Persia: the middle Euphrates, Mesopotamia, and Palmyra under Roman control*, London–New York 2008.
- Eitrem (1923) S. Eitrem, *Venus Calva and Venus Cloacina*, „CR” 37 (1923), ss. 14–16.
- Engelmann (1972) H. Engelmann, *Der Tempel des Hadrian in Ephesos und der Proconsul Servaeus Innocens*, „ZPE” 9 (1972), ss. 91–96.
- Ensslin (1948) W. Ensslin, *Des Symmachus Historia Romana als Quelle für Jordanes*, München 1948.
- Errington (1992) R. M. Errington, *The Praetorian Prefectures of Virius Nicomachus Flavianus*, „Historia” 41 (1992), ss. 439–461.

- Erskine (2002) A. Erskine, *Life after Death: Alexandria and the Body of Alexander*, „Greece & Rome” 49 (2002), ss. 163–179.
- Eshel (2000) H. Eshel, *The Date of the Founding of Aelia Capitolina* [w:] L. H. Schiffman, E. Tov, J. C. Vanderkam (eds), *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years after Their Discovery 1947–1997*, Jerusalem 2000, ss. 637–643.
- Eshel (2006) H. Eshel, *The Bar Kochba Revolt, 132–135* [w:] S.T. Katz (red.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, ss. 105–127.
- Eshel, Zissu (2000) H. Eshel, B. Zissu, *Coins from the El-Jai Cave in Nahal Mikhmash (Wadi Suweinit)*, „Israel Numismatic Journal” 14 (2000), ss. 168–175.
- Espinosa Ruiz (1982) W. Espinosa Ruiz, *Debate Agrippa – Mecenas en Dio Cassio. Respuesta senatorial a la crisis del imperio romano en época severiana*, Madrid 1982.
- Estiot (2002) S. Estiot, *Le tyran Saturninus le dossier numismatique* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, a cura di G. Bonamente e F. Paschoud, Bari 2002 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 8 [2000]), ss. 209–241.
- Feldman (1987) J. Feldman, *Hellenizations in Josephus Jewish Antiquities: The Portrait of Abraham* [w:] L. H. Feldman, G. Hata (eds), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, ss. 133–153.
- Feldman (1968) L. H. Feldman, *Abraham the Greek Philosopher in Josephus*, „TAPhA” 99 (1968), ss. 143–156.
- Feldman (1992) L. H. Feldman, *Josephus’ Portrait of Moses*, „The Jewish Quarterly Review” 82 (1992), ss. 285–328.
- Feldman (1993) L. H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World*, Princeton 1993.
- Feldman (1993b) L. H. Feldman, *Proselytism by Jews in the Third, Fourth and Fifth Centuries*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 24 (1993), ss. 1–58.
- Festy (1997) M. Festy, *Le début et la fin des Annales de Nicomaque Flavien*, „Historia” 46 (1997), ss. 465–478.
- Festy (1999a) M. Festy, *Pseudo-Aurélius Victor: Abrégé des Césars*, Paris 1999.
- Festy (1999b) M. Festy, *Aurélius Victor, source de l’«Histoire Auguste» et de Nicomaque Flavien* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, a cura di F. Paschoud, Bari 1999 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 7 [1998]), ss. 121–133.

- Festy (2003) M. Festy, *De l'Epitome de Caesaribus à la Chronique de Marcellin: l'Historia Romana des Symmaque le Jeune*, „Historia” 52 (2003), ss. 251–254.
- Festy (2004) M. Festy, *Les Nicomaques, auteurs de l'Histoire Auguste. La jalousie des méchants*, „CRAI” 148 (2004), ss. 757–767.
- Festy (2007) M. Festy, *L'Histoire Auguste et les Nicomaques* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, a cura di G. Bonamente, Bari 2007 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 10 [2005]), ss. 183–195.
- Fishwick (1966) D. Fishwick, *The Cannofori and the March Festival of Magna Mater*, „TAPhA” 97 (1966), ss. 193–202.
- Fishwick (1991) D. Fishwick, *Ovid and Divus Augustus*, „CPh” 86 (1991), ss. 36–41.
- Fishwick (1999) D. Fishwick, *The „Temple of Augustus” at Tarraco*, „Latomus” 58 (1999), ss. 132–133.
- Flory (1988) M. B. Flory, *Pearls for Venus*, „Historia” 37 (1988), ss. 498–504.
- Flower (2012) R. Flower, *Visions of Constantine*, „JRS” 102 (2012), ss. 287–305.
- Fowden (1982) G. Fowden, *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, „JHS” 102 (1982), ss. 33–59.
- Franczak (2013) A. Franczak, *Oblicza Wenus. Bogini i jej święta w Rzymie*, Kraków 2013.
- Frankfurter (2007) D. Frankfurter, *Christianity and paganism, I: Egypt* [w:] A. Cassidy, F. W. Norris (eds), *The Cambridge History of Christianity*, Cambridge 2007, ss. 183–185.
- Fredriksen, Irshai (2006) P. Fredriksen, O. Irshai, *Christian anti-Judaism: polemics and policies* [w:] S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, ss. 977–1034.
- Fredricksmeier (2003) E. Fredricksmeier, *Alexander's Religion and divinity* [w:] J. Roisman (ed.), *Brill's companion to Alexander the Great*, Leiden–Boston 2003, ss. 253–278.
- Frend (1965) W. H. C. Frend, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, 1965.
- Frend (1974) W. H. C. Frend, *Open Questions Concerning the Christian and the Roman Empire in the Age of the Severi*, „JThS” 25 (1974), ss. 332–351.
- Frend (1975) W. H. C. Frend, *A Severan Persecution? Evidence of the „Historia Augusta”* [w:] *Forma Futuri. Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Torino 1975, ss. 470–480.

- Freudenberg (1968) R. Freudenberg, *Das angebliche Christenedikt des Septimius Severus*, „Wien Studien” 81 (1968), ss. 206–217.
- Frye (1983a) R. N. Frye, *The History of Ancient Iran*, München 1983.
- Frye (1983b) R. N. Frye, *The Political History of Iran under the Sasanians* [w:] E. Yashater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (1), Cambridge 1983, ss. 116–180.
- Fündling (2006) J. Fündling, *Kommentar zur “Historia Augusta”. Vita Hadriani*, Bonn 2006
- Gager (1985) J. Gager, *The Origins of Anti-semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford 1985.
- de Gaiffier (1957) B. de Gaiffier, *Palatins et eunuques dans quelques documents hagiographiques*, „AB” 75 (1957), ss. 17–46.
- Galimberti (2010) A. Galimberti, *The pseudo-Hadrianic Epistle in the “Historia Augusta” and Hadrian’s religious policy* [w:] M. Rizzi (ed.), *Hadrian and the Christians*, Berlin–New York 2010, ss. 111–120.
- Geffcken (1920) J. Geffcken, *Religionsgeschichtliches in der “Historia Augusta”*, „Hermes” 55 (1920), ss. 279–295.
- Geiger (1979–1980) J. Geiger, *The last Jewish Revolt against Rome: a Reconsideration*, „SCI” 5 (1979–1980), ss. 250–257.
- Geller Nathanson (1986) B. Geller Nathanson, *Jews, Christians, and the Gallus Revolt in Fourth-Century Palestine*, „The Biblical Archaeologist” 49 (1986), ss. 26–36.
- Gichon (1986) M. Gichon, *New Insight into the Bar Kokbba War and a Reappraisal of Dio Cassius 69.12–13*, „The Jewish Quarterly Review” 77 (1986), ss. 15–43.
- Gilliam (1970) J. F. Gilliam, *The pasages in the “Historia Augusta”: Gord. 21, 5 and 34, 2–6, Tyr trig. 30, 12* [w:] BHAC 198/1969, Bonn 1970, ss. 99–110.
- Gilliam (1972) J. F. Gilliam, *Ammianus and the “Historia Augusta”. The Lost books and the Period 117–285* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 125–147.
- Gilliam (1980) J. F. Gilliam, *Firmus and the crocodilles* [w:] BHAC 1977/1978, Bonn 1980, ss. 97–102.
- Gillmeister (2009) A. Gillmeister, *Strażnicy ksiąg sybillińskich*, Zielona Góra 2009.
- Girardet (2010) M. K. Girardet, *Der Kaiser und sein Gott, Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Berlin–New York 2010.
- Girardet (2012) M. K. Girardet, *Das Jahr 311. Galerius, Konstantin und das Christentum* [w:] G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi Testa

- (eds), *Constantino prima e dopo Constantino*, Bari 2012, ss. 113–131.
- Goffart (1977) W. Goffart, *The Date and Purpose of Vegetius' De re militari*, „Traditio” 33 (1977), ss. 65–100.
- Golan (1986) D. Golan, *Hadrian's Decision to supplant Jerusalem by Aelia Capitolina*, „Historia” 35 (1986), ss. 226–239.
- Golan (1988) D. Golan, *Judaei in the Scriptorum Historiae Augustae*, „Latomus” 47 (1988), ss. 318–339.
- Goodblatt (2006) D. Goodblatt, *The political and social history of the Jewish community in the Land of Israel, c. 235–638* [w:] S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, ss. 404–430.
- Goodman (1994) M. Goodman, *Mission and conversion: proselytizing in the religious history of the Roman Empire*, Oxford 1994.
- Goodman (2000) M. Goodman, *Judaea* [w:] *The Cambridge Ancient History, Vol. 11: The High Empire, A.D. 70–192*, Cambridge 2000, ss. 664–678.
- Goodman (2007) M. Goodman, *Judaism in the Roman World*, Leiden–Boston 2007.
- Goulet (1980) R. Goulet, *Sur la chronologie de la vie et des oeuvres d'Eunape de Sardes*, „JHS” 100 (1980), ss. 60–72.
- Goulet (2000) R. Goulet, *Prohaeresius le païen et quelques remarques sur la chronologie d'Eunape de Sardes*, „Antiquité Tardive” 8 (2000), ss. 209–222.
- Goslar (1975) N. Goslar, *Les titres impériaux Dacicus et Carpicus Maximus* [w:] *Actes de la XII^e Conférence Internationale d'études Classiques Eirene, Cluj-Napoca 1972*, Amsterdam 1975, ss. 643–649.
- Gradel (2002) I. Gradel, *Emperor worship and Roman religion*, Oxford 2002.
- Graf (1997) F. Graf, *Magic in the Ancient World*, Cambridge 1997.
- Grandazzi (1986) A. Grandazzi, *La Localisation d'Albe*, „MEFRA” 98 (1986), ss. 47–90.
- Grandazzi (2008) A. Grandazzi, *Alba Longa: Histoire d'une légende*, Rome 2008.
- Granszyniec (1930) R. Granszyniec, *De sortibus Vergilianis*, „Eos” 33 (1930), ss. 179–186.
- Grant (1970) R. M. Grant, *Augustus to Constantine: the thrust of the Christian movement into the Roman World*, New York–London 1970.

- Grant (1988) R. M. Grant, *Five Apologists and Marcus Aurelius*, „VChr”, 42 (1988), ss. 105–111.
- Grayzel (1968) S. Grayzel, *The Jews and Roman Law*, „The Jewish Quarterly Review” 59 (1968), ss. 93–117.
- Greatrex, Greatrex (1999) G. Greatrex, M. Greatrex, *The Hunnic invasion of the East of 395 and the fortress of Ziatha*, „Byzantion” 69 (1999), ss. 65–73.
- Green (1992) T. M. Green, *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*, Leiden 1992.
- Griffin (2000) M. Griffin, *Nerva to Hadrian [w:] The Cambridge Ancient History, Vol. 11: The High Empire, A.D. 70–192*, Cambridge 2000, ss. 84–131.
- Grimal (1997) P. Grimal, *Marek Aureliusz*, tłum. A. Łukasiewicz, Warszawa 1997.
- Gruen (2002) E. Gruen, *Diaspora: Jews amidst Greeks and Romans*, Cambridge (Mass)–London 2002.
- Grünewald (1992) T. Grünewald, *Der letzte Kampf des Heidentums in Rom? Zur postumen Rehabilitation des Virius Nicomachus Flavianus*, „Historia” 41 (1992), ss. 462–487.
- Guernsey, Guernsey (1998a) P. J. Guernsey, L. W. Guernsey, *Authorship Attribution of the Scriptorum Historiae Augustae*, „Literary and Linguistic Computing” 13 (1998), ss. 119–131.
- Guernsey, Guernsey (1998b) P. J. Guernsey, L. W. Guernsey, *Subsets and Homogeneity: Authorship Attribution in the Scriptorum Historiae Augustae*, „Literary and Linguistic Computing” 13 (1998), ss. 133–140.
- Haas (1997) Ch. Haas, *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict*, Baltimore–London 1997.
- Hadas (1929) M. Hadas, *Rabbinic Parallels to Scriptorum Historiae Augustae*, „CPh” 24 (1929), ss. 258–262.
- Hadot (1968) P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, vol. 1, Paris 1968.
- von Haehling (1978) R. von Haehling, *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie*, Bonn 1978.
- van Haepere (2002) F. van Haepere, *Le collège pontifical (3ème s. a. C. – 4ème s. p. C)*, Bruxelles–Rome 2002.
- van Haepere (2003) F. van Haepere, *Des pontifes païens aux pontifes chrétiens. Transformations d’un titre, entre pouvoirs et représentations*, „Revue belge de philologie et d’histoire” 81 (2003), ss. 137–159.

- Hallowey (2004) R. R. Hallowey, *Constantine and Rome*, New Haven–London 2004.
- Halsberghe (1972) G. H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden 1972.
- Harmon (1986) D. P. Harmon, *Tibullus and the Rural Festival* [w:] ANRW II 16, 3, Berlin 1986, ss. 1943–1955.
- Hartke (1940) W. Hartke, *Geschichte und Politik im spätantiken Rom. Untersuchungen über die Scriptores Historiae Augustae*, Leipzig 1940.
- Hartke (1951) W. Hartke, *Römische Kinderkaiser*, Berlin 1951.
- Hata (1987) G. Hata, *The Story of Moses Interpreted within the Context of Anti-Semitism* [w:] L. H. Feldman, G. Hata (eds) *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, ss. 180–197.
- Heather (1998) P. Heather, *Goths and Huns c. 320–425* [w:] Av. Cameron, P. Garnsey (eds), *The Cambridge Ancient History, Vol. 13: The Late Empire 337–425*, Cambridge 1998, ss. 487–515.
- Hedrick (2000) Ch. W. Hedrick, *History and silence, purge and rehabilitation of memory in late antiquity*, Austin 2000.
- den Hengst (1981) D. den Hengst, *The Prefaces in the Historia Augusta*, Amsterdam 1981.
- den Hengst (1991) D. den Hengst, *The Author's Literary Culture* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Bari Paris 1991 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 1* [1990]), ss. 161–169.
- den Hengst (1996) D. den Hengst, *Egyptomania and Egyptophobia in Late Antiquity* [w:] J. Styka (red.), *Studies of Greek and Roman Literature*, Kraków 1996 („Classica Cracoviensia” 2), ss. 119–136.
- den Hengst (1998) D. den Hengst, *Ammianus, the “Historia Augusta” and Julian* [w:] J. Styka (red.), *Studies of Greek Civilisation*, Kraków 1998 („Classica Cracoviensia” 4), ss. 95–105.
- den Hengst (2010a) D. den Hengst, *The Discussion of Authorship* [w:] D. W. P. Burgersdijk, J. A. Van Waarden (eds), *Emperors and Historiography. Collected Essays on the Literature of the Roman Empire by Daniel den Hengst*, Leiden–Boston 2010, ss. 177–185.
- den Hengst (2010b) D. den Hengst, *The Plato of Poets. Vergil in the Historia Augusta* [w:] D. W. P. Burgersdijk, J. A. Van Waarden (eds), *Emperors and Historiography. Collected Essays on the Literature of the Roman Empire by Daniel den Hengst*, Leiden–Boston 2010, ss. 160–176.
- Herrero de Jáuregui (2010) M. Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin–New York 2010.

- Herz (2007) P. Herz, *Emperors: Caring for the Empire and Their Successors* [w:] J. Rüpke (ed.), *Companion to Roman Religion*, Blackwell 2007, ss. 304–316.
- Hetland (2007) L. M. Hetland, *Dating of Pantheon*, „JRA” 20 (2007), ss. 95–112.
- Hezser (2005) C. Hezser, *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford 2005.
- Hill (1989) P. V. Hill, *The Monuments of Ancient Rome as Coins Types*, London 1989.
- Hohl (1913) E. Hohl, *Beiträge zur Textgeschichte der Historia Augusta*, „Klio” 13 (1913), ss. 258–288, 387–423.
- Hohl (1918) E. Hohl, *Zur Textgeschichte der Historia Augusta*, „Klio” 15 (1918), ss. 78–98.
- Hohl (1934) E. Hohl, *Zur Historia Augusta Forschung*, „Klio” 27 (1934), ss. 149–164.
- Hollerich (1989) M. Hollerich, *The Comparison of Moses and Constantine in Eusebius of Caesarea’s Life of Constantine*, „Studia Patristica” 19 (1989), ss. 80–95.
- Homo (1904) L. Homo, *Essai sur le Règne de l’Empereur Aurélien (270–275)*, Paris 1904.
- Homo (1926) L. Homo, *Les documents de l’Histoire Auguste et leur valeur historique*, „Revue Historique” 151 (1926), ss. 161–198.
- Homo (1927) L. Homo, *Les documents de l’Histoire Auguste et leur valeur historique*, „Revue Historique” 152 (1927), ss. 1–31.
- Honore (1987) T. Honore, *Scriptor Historiae Augustae*, „JRS” 77 (1987), ss. 156–177.
- Honore (1989) T. Honore, *Some Writings of the Pagan Champion Virius Nicomachus Flavianus* [w:] T. Honore (ed.), *Virius Nicomachus Flavianus*, Constance 1989, ss. 9–17.
- Horbury (1996) W. Horbury, *The Beginnings of the Jewish Revolt under Trajan* [w:] P. Schäfer (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion: Festschrift für Martin Hengel zum 70 Geburtstag*, Tübingen 1996, ss. 283–304.
- Horsfall (1995) N. Horsfall, *Apuleius, Apollonius of Tyana Bibliomancy: Some Neglected Dating Criteria* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 3* [1992]), ss. 169–177.
- van der Horst (1973) P. W. van der Horst, *Macrobius, and the New Testament. A Contribution to the Corpus Hellenisticum*, „Novum Testamentum” 15 (1973), ss. 220–232.

- Huvelin (1992) H. Huvelin, *Chronologie du règne de Claude le Gothique*, „NAC” 21 (1992), ss. 309–322.
- Huvelin (1998) H. Huvelin, *Le début du règne de Claude II, empereur illyrien. Apport de la numismatique* [w:] E. Frézouls, H. Jouffroy (eds), *Les empereurs illyriens*, Strasbourg 1998, ss. 87–95.
- Icks (2001) M. Icks, *The Crimes of Elagabalus. The Life and Legacy of Rome’s Decadent Boy Emperor*, London 2001.
- Icks (2006) M. Icks, *Priesthood and Imperial Power. The Religious Reforms of Heliogabalus, 220–222 A.D.* [w:] L. de Blois, P. Funke and J. Hahn (eds), *The Impact of Imperial Rome on Religions, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 B.C.–A.D. 476) Münster, June 30–July 4, 2004*, Leiden–Boston 2006, ss. 169–178.
- Icks (2008) M. Icks, *Heliogabalus, a Monster on the Roman Throne: The Literary Construction of a ‘Bad’ Emperor* [w:] I. Sluiter, R. M. Rosen (eds), *Kakos, Badness and Anti-Value in Classical Antiquity*, Leiden–Boston 2008, ss. 477–488.
- Icks (2010) M. Icks, *From priest to emperor to priest-emperor: The failed legitimization of Elagabalus* [w:] A. J. Turner, J. H. Kim, O. Chong-Gossard, F. J. Vervaeke (eds), *Private and Public Lies The Discourse of Despotism and Deceit in the Graeco-Roman World*, Leiden–Boston 2010, ss. 331–342.
- Isaac (1998) B. Isaac, *The Eastern Frontier* [w:] Av. Cameron, P. Garnsey (eds), *The Cambridge Ancient History, Vol. 13: The Late Empire 337–425*, Cambridge 1998, ss. 437–460.
- Isaac (2003) B. Isaac, *Roman Religious Policy at the Bar Kochba War* [w:] P. Schäfer (ed.), *The Bar Kochba War Reconsidered*, Tübingen 2003, ss. 37–54.
- Jaczynowska (1979) M. Jaczynowska, *Kult Herkulesa jako główny element opozycji pogańskiej przeciw chrześcijaństwu w III i IV wieku*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 8 (1979), ss. 149–154.
- Jaczynowska (1981) M. Jaczynowska, *Le culte de l’Hercule romain au temps du haut-empire* [w:] ANRW II 17, 2, Berlin–New York, 1981, ss. 631–666.
- Janiszewska (2010) D. Janiszewska, *Wojna domowa w Rzymie w latach 193–197*, Poznań 2010.
- Janiszewski (1999) P. Janiszewski, *Natura w służbie propagandy. Kataklizmy i rzadkie fenomeny w łacińskich breviariach historycznych i w „Historia Augusta”* [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.),

- Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 2, Kraków 1999, ss. 9–108.
- Janiszewski (2000) P. Janiszewski, *Żywioły w służbie propagandy, czyli po czyjej stronie stoi bóg. Studium kłesk i rzadkich fenomenów przyrodniczych u historyków kościoła IV i V wieku* [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 3, Kraków 2000, ss. 11–191.
- Janiszewski (2002) P. Janiszewski, *Eunapius of Sardis and the Solar Eclipse during the Battle on the Frigidus River* [w:] T. Derda, J. Urbanik, M. Węcowski (eds), *Eyergesias charin. Studies presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their disciples*, Warsaw 2002, ss. 71–85.
- Janiszewski (2006) P. Janiszewski, *The Missing link. Greek Pagan Historiography in the second half of the third century and in the fourth century AD*, Warszawa 2006.
- Janiszewski (2011) P. Janiszewski, K. Stebnicka, E. Szabat, *Sofisci i retorzy greccy w Cesarstwie Rzymskim (I–VII w.)*, Warszawa 2011.
- Janowitz (2001) N. Janowitz, *Magic in the Roman World; pagans, Jews, and Christians*, London–New York 2001.
- Jarde (1925) A. Jarde, *Etudes critiques sur la vie et règne de Sèvere Alexandre*, Paris 1925.
- Jesnik (1997) J. Jesnik, *The Image of Orpheus in Roman Mosaic*, Oxford 1997.
- Johnson (2006) M. J. Johnson, *Architecture of Empire* [w:] N. Lenski (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*, Cambridge 2006, ss. 278–297.
- Johnston (1939) L. D. Johnston, *The Lares and the Kalends Log*, „CPh” 34 (1939), ss. 342–356.
- Jones (1948) A. H. M. Jones, *Constantine and the Conversion of Europe*, Oxford 1948.
- Jones (1964) A. H. M. Jones, *The Later Roman Empire 284–602*, Vol. 2, Oxford 1964.
- Jones (1993) C. P. Jones, *The Olympieion and the Hadrianeion at Ephesos*, „JHS” 113 (1993), ss. 149–152.
- Juster (1914) J. Juster, *Les Juifs dans L’empire Romain*, Paris 1914.
- Kalmin (2006) R. Kalmin, *Jewish Babylonia between Persia and Roman Palestine*, Oxford 2006.
- Kaster (2011) R. A. Kaster, *Macrobius: Saturnalia*, London 2011.
- Kaufmann-Heinimann (2007) .. A. Kaufmann-Heinimann, *Religion in House* [w:] J. Rüpke (ed.), *A companion to Roman religion*, Blackwell 2007, ss. 188–201.

- Kent (1973) J. Kent, *Gallienae Augustae*, „NC” 13 (1973), ss. 64–68.
- Kerényi (2004) K. Kerényi, *Eleuzis. Archetypowy obraz matki i córki*, tłum. I. Kania, Kraków 2004.
- Keresztes (1970a) P. Keresztes, *The Constitutio Antoniniana and the Persecutions under Caracalla*, „AJPh” 91 (1970), ss. 446–459.
- Keresztes (1970b) P. Keresztes, *The Emperor Septimius Severus: A Precursor of Decius*, „Historia” 19 (1970), ss. 565–578.
- Keresztes (1970c) P. Keresztes, *The Jews, the Christians, and Emperor Domitian*, „VChr” 27 (1970), ss. 565–578.
- Kerler (1970) G. Kerler, *Die Außenpolitik in der Historia Augusta*, Bonn 1970.
- Kienast (1996) D. Kienast, *Römische Kaisertabelle*, Darmstadt 1996.
- Kindler (2000) A. Kindler, *Was Aelia Capitolina Founded before or after the Outbreak of the Bar Kokhba War?*, „Israel Numismatic Journal” 14 (2000), ss. 176–179.
- de Kisch (1970) Y. de Kisch, *Les Sortes Vergilianae dans l'«Histoire Auguste»*, „Mélanges d'archéologie et d'histoire” 82 (1970), ss. 321–362.
- Klein (1994) R. Klein, *Das christliche Alexandria in heidnischer Sicht. Zur Epistula Hadriani in der Saturninus Vita der „Historia Augusta“* [w:] R. Günther, S. Rebenich (Hrsg.), *E Fontibus Haurire. Beiträge zur römischen Geschichte und zu ihren Hilfswissenschaften (Festschrift für Heinrich Chantaine)*, Paderborn 1994 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, Neue Folge 1. Reihe: Monographien 8), ss. 95–115.
- Kluczek (2013) A. A. Kluczek, *Roma Marmorea (235–284). Zapomniana epoka rzymskiego budownictwa*, Poznań–Gniezno 2013.
- Kłodziński (2012) K. Kłodziński, *Prefekci pretorianów cesarza Kommodusa*, „Klio” 20 (2012), ss. 3–44.
- Kneissl (1969) P. Kneissl, *Die Siegestitulatur der römischen Kaiser*, Göttingen 1969.
- Kneissl (1980) P. Kneissl, *Entstehung und Bedeutung der Augustaliät. Zur Inschrift der ara Narbonensis (CIL XII 4333)*, „Chiron” 10 (1980), ss. 291–326.
- Kolb (1972) F. Kolb, *Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta*, Bonn 1972.
- Kolb (1976) F. Kolb, *Herodian in der Historia Augusta* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 143–152.
- Kolb (1978) F. Kolb, *Zu SHA, Gd. 7, 4–8, 4 und 8, 6* [w:] BHAC 1975/1976, Bonn 1978, ss. 141–145.

- Kolb (1995) F. Kolb, *Cassius Dio, Herodian und die quellen der Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 3* [1992]), ss. 179–191.
- Kotula (1962) T. Kotula, *En marge de l'usurpation africaine de L. Domitius Alexander*, „Klio” 40 (1962), ss. 159–177.
- Kotula (1982) T. Kotula, *Die zwei Frauen des Severus Alexander: Resonanz einer politischen Spaltung?* [w:] *Romanitas-Christianitas, Festschrift Straub*, Berlin–New York 1982, ss. 293–307.
- Kotula (1986) T. Kotula, *Septymiusz Sewerus*, Wrocław 1986.
- Kotula (1990) T. Kotula, *Wiktoria, matka cesarza. Rzeczywistość a legenda*, „Eos” 78 (1990), ss. 361–369.
- Kotula (1997) T. Kotula, *Architektura a propaganda cesarska w świetle Historia Augusta*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas” 23 (1997), ss. 17–26.
- Kotula (2006) T. Kotula, *Aurelian i Zenobia*, Wrocław 2006.
- Kosiński (2010) R. Kosiński, *The emperor Zeno, Religion and Politics*, Kraków 2010.
- Kostuch (2003) L. Kostuch, *Wyobrażenia androgyniczne w wierzeniach przedchrześcijańskich kręgu śródziemnomorskiego*, Kielce 2003.
- Kovács (2009) P. Kovács, *Marcus Aurelius' rain miracle and the Marcomanic wars*, Boston–Leiden 2009.
- Kozłowski (2011) J. Kozłowski, *Konstantyn Wielki. Walka o władzę w latach 306–324*, Zabrze 2011.
- Królczyk (2007) K. Królczyk, *Działalność budowlana Sewerów w Rzymie*, „Acta Universitatis Wratislaviensis. Antiquitas 29 (2007)”, ss. 665–682.
- Królczyk (2014) K. Królczyk, *Propagatio Imperii. Cesarstwo Rzymskie a świat zewnętrzny w okresie rządów Septymiusza Sewera (193–211 r.)*, Poznań 2014.
- Kulikowski (2007) M. Kulikowski, *Marius Maximus in Ammianus and the Historia Augusta*, „CQ” 57 (2007), ss. 244–256.
- Lafaurie (1975) J. Lafaurie, *L'empire gaulois. Apport de la numismatique* [w:] ANRW II 2, Berlin–New York 1975, ss. 853–1012.
- Lambrechts (1934) P. Lambrechts, *Le Probleme de l'Histoire Auguste*, „L'Antiquité Classique” 3 (1934), ss. 503–516.
- Lapin (1995) H. Lapin, *Early Rabbinic Civil Law and the Social History of Roman Galilee*, Atlanta 1995.
- Latte (1960) K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960.
- Lécrivain (1904) Ch. Lécrivain, *Études sur l'«Histoire Auguste»*, Paris 1904.

- Lee Tou (2010) Y. Lee Tou, *The Idea of the Library in the Ancient World*, Oxford 2010.
- Levick (2007) B. Levick, *Julia Domna. Syrian Empress*, London–New York 2007.
- Levine (1979) A. A. Levine, *The Patriarch (Nasi) in Third-Century Palestine* [w:] ANRW II 19, 2, Berlin–New York 1979, ss. 649–688.
- Levine (1996) A. A. Levine, *The Status of the Patriarch in the Third and Fourth Centuries: Sources and Methodology*, „Journal of Jewish Studies” 47 (1996), ss. 1–32.
- Levine (1999) A. A. Levine, *The Patriarchate and the Ancient Synagogue* [w:] S. Fine (ed.), *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural Interaction in the Greco-Roman Period*, London 1999, ss. 87–100.
- Li Donnici (2002) L. R. Li Donnici, *Beans, Fleawort, and the Blood of a Hamadryas Baboon: Recipe Ingredients in Greco-Roman Magical Materials* [w:] P. Mirecki, M. Meyer (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden 2002, ss. 359–376.
- Liebeschuetz (1979) J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and change in roman religion*, Oxford 1979.
- Liebeschuetz (1999) J. H. W. G. Liebeschuetz, *The Significance of the Speech of Praetextatus* [w:] P. Athanassiadi, M. Frede (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, ss. 185–206.
- Liebeschuetz (2003) J. H. W. G. Liebeschuetz, *Pagan Historiography and the Decline of the Empire* [w:] G. Marasco (ed.), *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.*, Leiden–Boston 2003, ss. 177–218.
- Liebmann-Frankfort (1974) ... Th. Liebmann-Franfort, *Les Juifs dans l’Histoire Auguste*, „Latomus” 33 (1974), ss. 579–607.
- Limberis (2000) V. Limberis, „Religion” as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianzus, „HThR” 93 (2000), ss. 373–400.
- Linder (1987) A. Linder, *The Jews in Roman Imperial Legislation*, Detroit 1987.
- Linder (2006) A. Linder, *The Legal Status of the Jews in the Roman Empire* [w:] S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, ss. 155–159.
- Linderski (1995) J. Linderski, *Heliogabalus, Alexander Severus and the ius con-farreationis; A note on the “Historia Augusta”* [w:] J. Linderski (ed.), *Roman questions. Selected papers*, Stuttgart 1995, ss. 575–583.

- Lippold (1972) A. Lippold, *Der Einfall des Radagais im Jahre 405/6 und die Vita Aureliani der Historia Augusta* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 149–165.
- Lippold (1991) A. Lippold, *Kommentar zur Historia Augusta, Band 1 Maksimini Duo*, Bonn 1991.
- Littlewood (2007) C. Littlewood, *Poetry and Friendship in Juvenal's Twelfth Satire*, „AJPh” 128 (2007), ss. 389–418.
- Loriot (1974) X. Loriot, *Les Fasti Ostienses et le dies imperii de Gordien III* [w:] J. Tréheux (ed.), *Mélanges d'histoire ancienne offerts à William Seston*, Paris 1974 (Publications de la Sorbonne. Série „Etudes” 9), ss. 297–312.
- LSAM F. Sokołowski (ed.), *Lois Sacrees de l'Asie Mineure*, Paris 1955.
- MacCormack (1981) S. MacCormack, *Art and Ceremony in Late Antiquity*, Berkeley 1981.
- MacCormick (1990) M. MacCormick, *Eternal Victory, Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge 1990.
- MacDonald (1981) D. MacDonald, *The Death of Gordian III Another Tradition*, „Historia” 30 (1981), ss. 502–508.
- MacMullen (1966) R. MacMullen, *Enemies of the Roman Order*, Cambridge (Mass) 1966.
- MacMullen (1981) R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire*, New Heaven 1981.
- Mader (2005) G. Mader, *History as Carnival, or Method and Madness in the Vita Heliogabali*, „CA” 24 (2005), ss. 131–172.
- Mantel (1968) H. Mantel, *The Causes of the Bar Kokba Revolt*, „The Jewish Quarterly Review” 58 (1968), ss. 224–242.
- Marasco (1998) G. Marasco, *Erodiano e la crisi deli' impero* [w:] ANRW II 34, 4, Berlin–New York 1998, ss. 2837–2927.
- Marriott (1979) I. Marriott, *The Authorship of the "Historia Augusta": Two Computer Studies*, „JRS” 69 (1979), ss. 65–74.
- Matthews (1975) J. Matthews, *Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364–425*, Oxford 1975.
- Mattingly (1946) H. Mattingly, *The Religious Background of the Historia Augusta*, „HThR” 39 (1946), ss. 213–215.
- Mattingly (1948) H. Mattingly, *The Consecration of Faustina the Elder and Her Daughter*, „HthR” 41 (1948), ss. 147–151.
- Mazurek (2004) T. Mazurek, *The decemviri sacris faciundis: Supplication and Prediction* [w:] C. F. Konrad (ed.), *Augusto augurio:*

- Rerum humanarum et divinarum commentationes in honorem J. Linderski*, Stuttgart 2004, ss. 151–168.
- Mazzarino (1966) S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari 1966.
- Meckler (1996) M. Meckler, *The Beginning of the Historia Augusta*, „Historia” 45 (1996), ss. 364–375.
- Meeks, Wilken (1978) W. A. Meeks, R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the first four centuries of the common era*, Ann Arbor 1978.
- Meijer (2001) F. Meijer, *Emperors don't Die in Bed*, London–New York 2001.
- Meissner (1992) B. Meissner, „Sum enim unus ex curiosis”: *Computerstudien zum Stil der „Scriptores Historiae Augustae”*, „Rivista di Cultura Classica e Medioevale” 34 (1992), ss. 47–79.
- Mélèze-Modrzejewski (1993) J. Mélèze-Modrzejewski, *The Jews of Egypt: from Rameses II to Emperor Hadrian*, Philadelphia 1993.
- Mélèze-Modrzejewski (2011) J. Mélèze-Modrzejewski, *Un peuple de philosophes. Aux origines de la condition juive*, Paris 2011.
- Merten (1968) E. W. Merten, *Zwei Herrschaftsfeste in der Historia Augusta*, Bonn 1968.
- Mesnil (1970) M. Mesnil, *La fête des kalendes de janvier dans l'Empire Romain. Etude d'un rituel de nouvel an*, Brussels 1970.
- Meyer (1907) P. M. Meyer, *Papyrusbeiträge zur Römischen Kaisergeschichte*, „Klio” 7 (1907), ss. 122–137.
- Mildenberg (1980) L. Mildenberg, *Bar Kokhba Coins and Documents*, „HSCPh” 84 (1980), ss. 311–335.
- Millar (1964) F. Millar, *A study of Cassius Dio*, Oxford 1964.
- Millar (1969) F. Millar, *P. Herennius Dextricus: The Greek World and the Third-Century Invasions*, „JRS” 59 (1969), ss. 12–29.
- Millar (1993a) F. Millar, *The Roman Near East 31BC – AD 337*, Cambridge (USA)–London 1993.
- Millar (1993b) F. Millar, *Empire and City, Augustus to Julian: Obligations, Excuses, and Status*, „JRS” 73 (1993), ss. 76–91.
- Millar (2006a) F. Millar, *Christian Emperors, Christian Church, and the Jews of the Diaspora in the Greek East, A.D. 379–450* [w:] F. Millar (ed.), *Rome, the Greek World, and the East, Vol. 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, ss. 457–509.
- Millar (2006b) F. Millar, *The Jews of the Graeco-Roman Diaspora between Paganism and Christianity, A.D. 312–438* [w:] F. Millar (ed.), *Rome, the Greek World, and the East, Vol. 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, ss. 378–405.

- Millar (2006c) F. Millar, *Porphyry: Ethnicity, Language, and Alien Wisdom* [w:] F. Millar (ed.), *Rome, the Greek World, and the East, Vol. 3: The Greek World, the Jews, and the East*, Chapel Hill 2006, ss. 331–350.
- Mitchell (1987) S. Mitchell, *Imperial Building in the Eastern Roman Provinces*, „HSCPh” 91 (1987), ss. 333–365.
- Mitchell (1999) S. Mitchell, *The cult of Theos Hypsistos between pagans, Jews, and Christians* [w:] P. Athanassiadi, M. Frede, M. (eds), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999, ss. 81–148.
- Mitchell (2010) S. Mitchell, *Further thoughts on the cult of Theos Hypsistos* [w:] S. Mitchell, P. van Nuffelen (eds), *One god. Pagan Monotheism in the Roman Empire*, Cambridge 2010, ss. 167–208.
- Moes (1980) R. Moes, *Les hellénismes de l'époque théodosienne: recherches sur la vocabulaire d'origine grecque chez Ammien, Claudien et dans l'Histoire Auguste*, Strasbourg 1980.
- Mojsik (2013) T. Mojsik, *Some Reflections on the Muses and the Cult of the Dead*, „Przegląd Humanistyczny” 2 (2013), ss. 79–85.
- Molinier Arbo (2009) A. Molinier Arbo, *Dion Cassius versus Marius Maximus, éléments de polémique entre les Romaika et l'Histoire Auguste*, „Phoenix” 63 (2009), ss. 278–295.
- Momigliano (1954) A. Momigliano, *An Unsolved Problem of Historical Forgery. The Scriptorum Historiae Augustae*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 17(1954), ss. 22–46.
- Momigliano (1975) A. Momigliano (1975), *Alien Wisdom: The Limits of Hellenization*, Cambridge 1975.
- Mommsen (1890) Th. Mommsen, *Die Scriptorum Historiae Augustae*, „Hermes” 25 (1890), ss. 228–292.
- Moreno-Ferrero (1999) I. Moreno-Ferrero, *Severus Alexander's Severitas and the Composition of the Life* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, a cura di F. Paschoud, Bari 1999 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 7 [1998]), ss. 191–216.
- Mouchová (1970) B. Mouchová, *Omina mortis in der Historia Augusta* [w:] BHAC 1968/1969, Bonn 1970, ss. 111–149.
- Mouchová (1972) B. Mouchová, *Crudelitas Principis Optimi* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 167–194.
- Neri (2002) V. Neri (2002), *L'imperatore come miles: Tacito, Attalo e la datazione dell'Historia Augusta* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 2002 (Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 8 [2000]), ss. 374–396.

- Neusner (1964) J. Neusner, *The Conversion of Adiabene to Judaism*, „Journal of Biblical Literature” 83 (1964), ss. 60–66.
- Neusner (1983) J. Neusner, *Jews in Iran* [w:] E. Yashater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (2), Cambridge 1983, ss. 909–923.
- Nicholson (2000) O. Nicholson, *Constantine’s Vision of the Cross*, „VChr” 54 (2000), ss. 309–323.
- Nilsson (1920) P. Nilsson, *Saeculares Ludi* [w:] RE, Bd. 1 A, Stuttgart 1920, coll. 1696–1720.
- Nixon (1991) C. E. V. Nixon, *Aurelius Victor and Julian*, „CPh” 86 (1991), ss. 113–125.
- Nock (1957) D. Nock, *Deification and Julian*, „JRS” 47 (1957), ss. 115–123.
- Oates (1968) D. Oates, *Studies in the Ancient History of Northern Iraq*, Oxford 1968.
- Odahl (2010) Ch. M. Odahl, *Constantine and the Christian Empire*, London–New York 2010.
- O’Donnell (1978) J. J. O’Donnell, *The Career of Virius Nicomachus Flavianus*, „Phoenix” 32 (1978), ss. 129–143.
- Okoń (2009) D. Okoń, *Severi et senatores. Polityka personalna cesarza dynastii Sewerów wobec senatorów w świetle badań prosopograficznych (193–235 r. n.e.)*, Szczecin 2009.
- Olivier (1950) J. H. Olivier, *Hadrian’s Precedent, the Alleged Imitation of Philip II*, „AJPh” 71 (1950), ss. 295–299.
- Olszaniec (1999) Sz. Olszaniec, *Julian Apostata jako reformator religijny*, Kraków 1999.
- Oppenheimer (2005) A. Oppenheimer, *The Ban on Circumcision as a Cause of the Revolt. A Reconsideration* [w:] A. Oppenheimer (ed.), *Between Rome and Babylon. Studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen 2005, ss. 243–255.
- Optendrenk (1968) Th. Optendrenk, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*, Bonn 1968.
- Orlandi (1968) T. Orlandi, *Uno scritto di Teofilo di Alessandria sulla distruzione del Serapeum*, „La Parola del Pasato” 121 (1968), ss. 9–18.
- Orlin (1997) E. Orlin, *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*, Leiden 1997.
- Orr (1978) D. Orr, *Roman domestic religion. The evidence of the household shrines* [w:] ANRW II 16, 2, Berlin–New York 1978, ss. 1557–1591.
- Packer (2003) J. Packer, *Templum divi Traiani parthici et Plotinae*, „JRA” 16 (2003), ss. 109–136.

- Palanque (1933) J. R. Palanque (1933), *Saint Ambroise et l'empire romain*, Paris 1933.
- Palombi (1995) D. Palombi, *Faustina, Diva, Aedicula* [w:] E. M. Steinby (ed.), *LTUR*, t. 2, Roma 1995, s. 248.
- Panciera (1960) S. Panciera, *Deasciare – exacisciare – exasciare*, „*Latomus*” 19 (1960), ss. 701–707.
- Pascal (1988) C. B. Pascal, *Tibullus and the Ambarvalia*, „*AJPh*” 109 (1988), ss. 523–536.
- Paschoud (1971a) F. Paschoud (ed. et trad.), *Zosime, Histoire Nouvelle*, t. 1 (Livres I et II), Paris 1971.
- Paschoud (1971b) F. Paschoud, *Zosime et la version paienne de la conversion de Constantin*, „*Historia*” 20 (1971), ss. 334–353.
- Paschoud (1975) F. Paschoud, *Cinq études sur Zosime*, Paris 1975.
- Paschoud (1978) F. Paschoud, *Le diacre Philippe, l'eunuque de la reine Candace et l'auteur de la Vita Aureliani* [w:] *BHAC* 1975/1976, Bonn 1978, ss. 147–151.
- Paschoud (1979) F. Paschoud (ed. et trad.), *Zosime, Histoire Nouvelle*, t. 2, 2 (Livre IV), Paris 1979.
- Paschoud (1980a) F. Paschoud, *Quand parut première édition de l'Histoire D'Eunape* [w:] *BHAC* 1977/1978, Bonn 1980, ss. 149–162.
- Paschoud (1980b) F. Paschoud, *Raisonnements providentialistes dans l'Histoire Auguste* [w:] *BHAC* 1977/1978, Bonn, 1980, ss. 163–178.
- Paschoud (1983) F. Paschoud, *Le rôle du providentialisme dans le conflit de 384 sur l'autel de la Victoire*, „*Museum Helveticum*” 40 (1983), ss. 197–206.
- Paschoud (1986) F. Paschoud (ed. et trad.), *Zosime, Histoire Nouvelle*, t. 3, 1 (Livre V), Paris 1986.
- Paschoud (1989) F. Paschoud, *Quelques mots rares comme éventuels témoins du niveau de style de l'Histoire Auguste et des lecteurs de son auteur* [w:] M. Piérart, O. Curty (ed.), *Historia testis: mélanges d'épigraphie, d'histoire ancienne et de philologie offerts à Tadeusz Zawadzki*, Fribourg 1989 (Seges. N.S. 7), ss. 217–228.
- Paschoud (1990) F. Paschoud, *L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens*, „*Cristianesimo nella Storia*” 11 (1990), ss. 545–577.
- Paschoud (1991) F. Paschoud, *L'«Histoire Auguste» et Dexippe* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Bari Paris 1991 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 1 [1990]), ss. 217–269.

- Paschoud (1992) F. Paschoud, *Valentinien travesti, ou: de la malignité d'Ammien* [w:] J. den Boeft, D. Den Hengst, H. C. Teitler (eds), *Cognitio Gestorum. The Historiographic Art of Ammianus Marcellinus*, Amsterdam 1992, ss. 67–84.
- Paschoud (1993) F. Paschoud, *L'impero romano-cristiano visto da un pagano. La Storia nuova di Zosimo* [w:] G. Reggi (ed.), *Storici latini e greci di età imperiale*, Lugano 1993, ss. 189–204.
- Paschoud (1994) F. Paschoud, *Nicomaque Flavien et la connexion Byzantine (Pierre le Patrice et Zonaras): à propos du livre récent de Bruno Bleckmann*, „Antiquité Tardive” 2 (1994), ss. 71–82.
- Paschoud (1995a) F. Paschoud, *À propos des sources du récit des campagnes orientales d'Aurélien dans l'Histoire Auguste* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 3 [1992]), ss. 281–295.
- Paschoud (1995b) F. Paschoud, *Les sources de la Vita Taciti* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Maceratense*, a cura di G. Bonamente, G. Paci, Bari 1995 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 3 [1992]), ss. 269–280.
- Paschoud (1995c) F. Paschoud, *Noms camouflés d'historiens du 4e siècle dans l'Histoire Auguste*, „Historia” 44 (1995), ss. 502–504.
- Paschoud (1996) F. Paschoud (ed.), *Histoire Auguste*, t. 5, 1: *Vies d'Aurélien, Tacite*, Paris 1996.
- Paschoud (1999) F. Paschoud, *Propos sceptiques et iconoclastes sur Marius Maximus* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, a cura di F. Paschoud, Bari 1999 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 7 [1998]), ss. 241–254.
- Paschoud (2000) F. Paschoud, *Symmaque, Jérôme et l'Histoire Auguste*, „Museum Helveticum” 57 (2000), ss. 176–182.
- Paschoud (2001) F. Paschoud (ed.), *Histoire Auguste*, t. 5, 2: *Vies de Probus, Firmus, Saturnun, Proculus et Bonose, Carus, Numérien et Carin*, Paris 2001.
- Paschoud (2003) F. Paschoud, *La question de l'unicité ou de la multiplicité des auteurs de l'Histoire Auguste*, „Antiquité Tardive” 11 (2003), ss. 329–330.
- Paschoud (2006) F. Paschoud, *Jérôme, l'Histoire Auguste et l'emploi figuré de pedestes, problèmes méthodologiques relatifs à l'ordre chronologique des attestations dans le ThLL*, „Museum Helveticum” 63 (2006), ss. 154–161.
- Paschoud (2007) F. Paschoud, *L'auteur de l'Histoire Auguste est-il un apostat?* [w:] F. Chausson, É. Wolff (ed.), *Consuetudinis amor*.

- Fragments d'histoire romaine (IIe–VIe siècles) offerts à Jean-Pierre Callu*, Roma 2007, ss. 357–369.
- Paschoud (2010) F. Paschoud, *Chronique d'historiographie tardive*, „Antiquité Tardive” 18 (2010), ss. 309–320.
- Paschoud (2011) F. Paschoud (ed.), *Historie Auguste*, t. 4, 3: *Vies des trente tyrans et de Claude*, Paris 2011.
- Paschoud (2012) F. Paschoud, *On a recent book by Alan Cameron: The Last Pagans of Rome*, „Antiquité Tardive” 20 (2012), ss. 359–388.
- Patzig (1897) E. Patzig, *Über einige Quellen des Zonaras*, „Byzantinische Zeitschrift” 5 (1896), ss. 24–53, 6 (1897), ss. 322–356.
- Peachin (1990) M. Peachin, *Roman Imperial Titulature and Chronology AD 235–284*, Amsterdam 1990.
- Penella (1977) R. J. Penella, *S.H.A., Alexander Severus 43,6–7, Two Emperors and Christ*, „VChr” 31 (1977), ss. 229–230.
- Penella (1990) R. J. Penella, *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century*, Liverpool 1990.
- Penella (1999) R. J. Penella, *Emperor Julian, the temple of Jerusalem and the god of the Jews*, „Koinonia” 23 (1999), ss. 15–31.
- Pfaum (1972) H. G. Pfaum, *La valeur de l'information historique de la „Vita Commodi” à la lumière des personnages nommément cités par le biographe* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 199–247.
- Piechocka-Kłós (2010) M. Piechocka-Kłós, *Cesarskie ograniczenia swobód obywatelskich w ustawodawstwie aństwowym względem pogan w IV–VI wieku*, „Studia Warmińskie” 47 (2010), ss. 79–86.
- Pietrzykowski (1986) M. Pietrzykowski, *Die religionspolitik des Kaisers Elagabal* [w:] ANRW II, 16, 3, Berlin–New York 1986, ss. 1807–1825.
- Piso (2013) I. Piso, *Zum Judenkrieg des Q. Marcius Turbo*, „ZPE” 183 (2013), ss. 255–262.
- Platner, Ashby (1929) S. B. Platner, T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, London 1929.
- Pohlsander (1969) H. A. Pohlsander, *Victory: The Story of a Statue*, „Historia” 18 (1969), ss. 588–597.
- Potter (1990) D. S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*, Oxford 1990.
- Pottier (2005) B. Pottier, *Un pamphlet contre Stilichon dans l'Histoire Auguste: la vie de Maximin le Thrace*, „MÉFRA” 117 (2005), ss. 223–267.

- Pottier (2006) B. Pottier, *L'Histoire Auguste, le consul Aurelianus et la réception de la Notitia Dignitatum en Occident*, „Antiquité Tardive” 14 (2006), ss. 225–234.
- Prchlik (2007) I. Prchlik, *Sidonius or Flavianus: by whom was Philostratus' vita Apollonii Translated to Latin?*, „Graecolatina Pragensia” 22 (2007), ss. 199–210.
- Pringent (1984) P. Pringent, *Orphée dans l'iconographie chrétienne*, „Revue d'histoire et de philosophie religieuses” 64 (1984), ss. 205–221.
- Price (1984) S. R. F. Price, *Gods and Emperors: The Greek Language of the Imperial Cult*, „JHS” 104 (1984), ss. 79–95.
- Price (1985) S. R. F. Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge MA 1985.
- Prigent (1999) P. Prigent, *Upadek Jerozolimy*, tłum. L. Rutkowska, Warszawa 1999.
- Pucci ben Zeev (1982) M. Pucci ben Zeev, *La rivolta ebraica in Egitto (115–117 d.C.) nella storiografia antica*, „Aegyptus” 62 (1982), ss. 195–217.
- Pucci ben Zeev (1989) M. Pucci ben Zeev, *Greek Attacks Against Alexandrian Jews During Emperor Trajan's Reign*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 20 (1989), ss. 31–48.
- Pucci ben Zeev (2005) M. Pucci ben Zeev, *Diaspora Judaism in turmoil 116–117*, Leuven 2005.
- Pucci ben Zeev (2006) M. Pucci ben Zeev, *The Uprisings in the Jewish Diaspora, 116–117* [w:] S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, ss. 93–104.
- Radke (1981) G. Radke, *Die dei Penates und Vesta in Rom* [w:] ANRW II 17, 1, Berlin–New–York 1981, ss. 343–373.
- Rajak (2009) T. Rajak, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009.
- Rathbone (1986) D. W. Rathbone, *The Dates of the Recognition in Egypt of the Emperors from Caracalla to Diocletianus*, „ZPE” 62 (1986), ss. 101–131.
- Ratti (1997) S. Ratti, *Jerome et Nicomaque Flavien: sur les sources de la Chronique pour les années 357–364*, „Historia” 46 (1997), ss. 479–508.
- Ratti (1999) S. Ratti, *D'Europe et Nicomaque Flavien à l'Histoire Auguste: bilans et propositions*, „Dialogues d'histoire ancienne” 25 (1999), ss. 247–260.

- Ratti (2002a) S. Ratti (ed.), *Histoire Auguste*, t. 4, 2: *Vies des deux Valériens et des deux Galliens*, Paris 2002.
- Ratti (2002b) S. Ratti, *Réponses de l'Histoire Auguste aux apologistes Tertullien et Lactance*, „Museum Helveticum” 59 (2002), ss. 229–237.
- Ratti (2006) S. Ratti, *Malalas, Aurélien et l'Histoire Auguste*, „Historia” 55 (2006), ss. 482–492.
- Ratti (2007a) S. Ratti, *Nicomachus Flavianus et l'Histoire Auguste*, „REL” 85 (2007), ss. 204–219.
- Ratti (2007b) S. Ratti, *Nicomaque Flavien Senior auteur de l'Histoire Auguste* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, a cura di G. Bonamente, Bari 2007 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 10 [2005]), ss. 305–317.
- Ratti (2008) S. Ratti, *394: fin de la rédaction de l'Histoire Auguste?*, „Antiquité Tardive” 16 (2008), ss. 335–348.
- Ratti (2010) S. Ratti, *Un nouveau terminus ante quem pour l'Histoire Auguste* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense*, L. Galli Milić et al., Bari 2010 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series* 11 [2008]), ss. 165–174.
- Ratti (2012) S. Ratti, *Polémiques entre païens et chrétiens*, Paris 2012.
- Rea (1972) J. R. Rea, *O. Leid. 144 and the Chronology of A. D. 238*, „ZPE” 9 (1972), ss. 1–19.
- Rea (1986) J. R. Rea, *Gordian III or Gordian I?*, „ZPE” 76 (1989), ss. 103–106.
- Reed (2004) A. Y. Reed, *Abraham as Chaldean Scientist and Father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154–68, and the Greco-Roman Discourse about Astronomy/Astrology*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods” 35 (2004), ss. 119–158.
- Remy (2005) B. Remy, *Antonin le Pieux. Le siècle d'or de Rome 138–161*, Paris 2005.
- Reynolds, Wilson L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Skrybowie i uczeni. O tym, w jaki sposób antyczne teksty literackie przetrwały do naszych czasów*, tłum. P. Majewski, Warszawa 2008.
- Richardson (2006) P. Richardson, *The Beginnings of Christian Anti-Judaism, 70– C. 235* [w:] S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, ss. 244–258.
- Riess (2012) W. Riess, *Rari exempli femina: Female Virtues on Roman Funerary Inscriptions* [w:] S. L. James, S. Dillon (eds), *A Companion to Women in the Ancient World*, Blackwell 2012, ss. 491–501.

- Rives (1995) J. Rives, *Human Sacrifice among Pagans and Christians*, „JRS” 85 (1995), ss. 65–85.
- Robathan (1939) M. Robathan, *A Reconsideration of Roman Topography in the Historia Augusta*, „TAPhA” 70 (1939), ss. 515–534.
- Roller (1999) L. E. Roller, *In search of god the mother: the cult of Anatolian Cybele*, London 1999.
- Romeo (2002) I. Romeo, *The Panhellenion and Ethnic Identity in Hadrianic Greece*, „CPh” 97 (2002), ss. 21–40.
- van Rompay (1995) L. van Rompay, *Impetuous Martyrs? The situation of the Persian Christians in the last years of Yazdgard I (419–20)* [w:] M. Lamboigts, P. van Deun (eds), *Martyrium in multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Louvain 1995, ss. 363–375.
- Rösger (1978) A. Rösger, *Die Darstellung des Perserfeldzugs des Severus Alexander in the Historia Augusta* [w:] BHAC 1975/1976, Bonn 1978, ss. 167–174.
- Ross (2001) K. Ross, *Roman Edessa: politics and culture on the eastern fringes of the Roman Empire*, London–New York 2001.
- Ross Taylor (1927) L. Ross Taylor, *The Cult of Alexander at Alexandria*, „CPh” 22 (1927), ss. 162–169.
- Roueché (1984) Ch. Roueché, *Acclamations in the Later Roman Empire: New Evidence from Aphrodisias*, „JRS” 74 (1984), ss. 181–199.
- Ruciński (2013) S. Ruciński, *Praefecti praetorio. Dowódcy gwardii pretoriańskiej od 2 roku przed Chr. do 282 roku po Chr.*, Bydgoszcz 2013.
- Rudman (1998) J. Rudman, *Non-Traditional Authorship Attribution Studies in the “Historia Augusta”: Some Caveats*, „Literary and Linguistic Computing” 13 (1998), ss. 151–157.
- Rudolph (1995) K. Rudolph, *Gnoza*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1995.
- Ruggini (1963) L. Ruggini, *Il vescovo Ambrogio e la Historia Augusta: Attualità di un topos politico-letterario* [w:] F. Sartori (ed.), *Atti del Colloquio Patavino sulla Historia Augusta*, Roma 1963, ss. 67–80.
- Rüpke (2005) J. Rüpke, *Fasti sacerdotum*, Bd. 1, Stuttgart 2005.
- Rüpke (2012) J. Rüpke, *Public and Publicity* [w:] J. R. Brandt, J. W. Iddeng (eds), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford 2012, ss. 306–319.
- Rutgers (1994) L. W. Rutgers, *Roman Policy towards the Jews: Expulsions from the City of Rome during the First Century C.E.*, „CA” 13 (1994), ss. 60–65.

- Sage (1987) M. M. Sage, *Eusebius and the Rain Miracle Some Observations*, „Historia” 36 (1987), ss. 96–113.
- Salzman (1990) M. R. Salzman, *On Roman Time: The Codex-calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, Berkeley–Oxford 1990.
- Salzman (1992) M. R. Salzman, *How the West Was Won: The Christianization of the Roman Aristocracy in the Years after Constantine* [w:] C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles 1992, ss. 451–479.
- Sansone (1990) D. Sansone, *The Computer and the Historia Augusta: A Note on Marriott*, „JRS” 80 (1990), ss. 174–177.
- Sartre (1984) M. Sartre, *Le dies imperii de Gordien III*, „Syria” 61 (1984), ss. 49–61.
- Sartre (1997) M. Sartre, *Wschód rzymski. Prowincje i społeczeństwa prowincjonalne we wschodniej części basenu Morza Śródziemnego w okresie od Augusta do Sewerów (31 r. p.n.e. – 235 r. n.e.)*, tłum. S. Rościcki, Wrocław 1997.
- Saunders (1992) R. T. Saunders, *A Biography of the Emperor Aurelian A.D. 270–275*, Ann Arbor 1992.
- Saylor Rotgers (1980) B. Saylor Rotgers, *Constantine’s Pagan Vision*, „Byzantion” 50 (1980), ss. 259–278.
- Schäfer (1932) E. Schäfer, *Die Bedeutung der Epigramme des Papstes Damasius I für die Geschichte der Heiligenverehrung*, Roma 1932.
- Schäfer (1981) P. Schäfer, *Der Bar Kokhba-Aufstand. Studien zum zweiten jüdischen Krieg gegen Rom*, Tübingen 1981.
- Schäfer (1986) P. Schäfer, *Der Aufstand gegen Gallus Caesar* [w:] J. W. Henten (ed.), *Tradition and Reinterpretation in Jewish and Early Christian Literature: Essays in Honour of Jürgen C.H. Lebram*, Leiden 1986, ss. 184–201.
- Schäfer (1998) P. Schäfer, *Judeophobia: attitudes towards the Jews in the ancient world*, Harvard 1998.
- Schäfer (1999) P. Schäfer, *The Bar Kokhba Revolt and Circumcision: Historical Evidence and Modern Apologe* [w:] A. Oppenheimer (Hrsg.), *Jüdische Geschichte in hellenistisch-romischer Zeit. Wege der Forschung: Vom alten zum neuen Schurer*, München 1999, ss. 119–132.
- Schäfer (2003) P. Schäfer, *The Bar Kokhba War Reconsidered*, Tübingen 2003.
- Scheid (2007) J. Scheid, *Sacrifices for Gods and Ancestors* [w:] J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell 2007, ss. 263–272.

- Schiffman (1987) L. H. Schiffman, *The Conversion of the Royal House of Adiabene in Josephus and Rabbinic Sources* [w:] L. H. Feldman, G. Hata (eds), *Josephus, Judaism, and Christianity*, Detroit 1987, ss. 293–312.
- Schlumberger (1976) J. Schlumberger, *Non scribo, sed dicto (HA T 33,8): Hat der Autor der Historia Augusta mit Stenographen gearbeitet?* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 227–233.
- Schlumberger (1985) J. Schlumberger, *Die verlorenen Annalen des Nicomachus Flavianus: ein Werk über Geschichte der römischen Republik oder Kaiserzeit?* [w:] BHAC 1982/1983, Bonn 1985, ss. 305–329.
- Schmidler (1927) B. Schmidler, *Die Scriptorum Historiae Augustae und der heilige Hieronymus. Ein Beitrag zur Entstehungszeit der falschen Kaiserviten*, „Philologische Wochenschrift” 47 (1927), ss. 955–960.
- Schmid (1964a) W. Schmid, *Bilderloser Kult und Christliche Intoleranz: Wesen und Herkunft zweier Nachrichten bei Aelius Lampridius (Alex. 43,6f)* [w:] A. Hermann, A. Stüber (Hrsg.), *Mullus. Festschrift Theodor Klauser*, Munich 1964 („Jahrbuch für Antike und Christentum”. Ergänzungsband 1), ss. 298–315.
- Schmid (1964b) W. Schmid, *Eutropsuren in the Historia Augusta* [w:] BHAC 1963, Bonn 1964, ss. 123–134.
- Schmid (1966) W. Schmid, *Die Koexistenz von Sarapiskult und Christentum im Hadrianbrief bei Vopiscus* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 153–184.
- Schulz (1942) F. Schulz, *Roman Registers of Births and Birth Certificates*, „JRS” 32 (1942), ss. 55–64, 78–91.
- Schwarte (1963) K. H. Schwarte, *Das angebliche Christengesetz des Septimius Severus*, „Historia” 12 (1963), ss. 185–208.
- Schwartz (1966a) J. Schwartz, *Arguments philologiques pour dater l’Histoire Auguste*, „Historia” 15 (1966), ss. 454–465.
- Schwartz (1966b) J. Schwartz, *La fin du Sérapeum d’Alexandrie* [w:] A. E. Samuel (ed.), *Essays in Honour of C. B. Welles*, New Haven 1966, ss. 97–111.
- Schwartz (1968) J. Schwartz, *Sur la date l’Histoire Auguste* [w:] BHAC 1966/1967, Bonn 1968, ss. 91–99.
- Schwartz (1974) J. Schwartz, *Du millénarisme dans l’«Histoire Auguste»* [w:] BHAC 1971, Bonn 1974, ss. 157–163.
- Schwartz (1976) J. Schwartz, *Eléments suspects de la Vita Hadriani* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 239–267.
- Schwartz (1978a) J. Schwartz, *À propos du vocabulaire religieux de l’Histoire Auguste* [w:] BHAC 1975/1976, Bonn 1978, ss. 187–193.

- Schwartz (1978b) J. Schwartz, *La place de l'Égypte dans l'Histoire Auguste* [w:] BHAC 1975/1976, Bonn 1978, ss. 175–186.
- Schwartz (1983) J. Schwartz, *Jordanes et l'Histoire Auguste* [w:] BHAC 1979–1981, Bonn 1983, ss. 275–284.
- Schwartz (1985) J. Schwartz, *Reminiscences virgiliennes dans quelques vitae de l'Histoire Auguste* [w:] BHAC 1982/1983, Bonn 1985, ss. 331–335.
- Schwartz (1987) J. Schwartz, *L'Histoire Auguste et Egerie* [w:] BHAC 1984/1985, Bonn 1987, ss. 203–206.
- Schwartz (1999) S. Schwartz, *The Patriarchs and the Diaspora*, „Journal of Jewish Studies” 50 (1999), ss. 208–222.
- Schwartz (2001) S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. TO 640 C.E.*, Princeton–Oxford 2001.
- Schwartz (2006) S. Schwartz, *Political, Social, and Economic Life in the Land of Israel, 66–C. 235* [w:] S. T. Katz (ed.), *The Cambridge History of Judaism, Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period*, Cambridge 2006, ss. 23–52.
- Scott (1930) K. Scott, *Emperor in Ovid*, „TAPhA” 61 (1930), ss. 43–69.
- Scranton (1944) R. Scranton, *Two Temples of Commodus at Corinth*, „Hesperia” 13 (1944), ss. 315–348.
- Scrofani (2008) G. Scrofani, „Like Green Herbs”: *Julian's Understanding of Purity and His Attitude Towards Judaism in His Contra Galilaeos*, „Journal for Late Antique Religion and Culture” 2 (2008), ss. 1–16.
- Scullard (1981) H. H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, London 1981.
- Seeck (1919) O. Seeck, *Regesten der Kaiser und Päpste für die Jahre 311 bis 476 n. Chr. Vorarbeit zu einer Prosopographie der christlichen Kaiserzeit*, Stuttgart 1919.
- Seston (1966) W. Seston, *Sur les traces de Marius Maximus I, Marius Maximus et les consuls de 209* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 211–220.
- Settis (1972) S. Settis, *Severo Alessandro e suoi lari*, „Atheneum” 50 (1972), ss. 237–251.
- Sidebotton (1997) H. Sidebotton, *Herodian's historical methods and understanding of history* [w:] ANRW II 34, Berlin–New York 1997, ss. 2775–2836.
- Siker (1987) J. S. Siker, *Abraham in Graeco-Roman Paganism*, „Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period” 18 (1987), ss. 188–208.

- Simón (2011) F. M. Simón, *The Ferae Latinae as Religious Legitimation of the Consuls' imperium* [w:] H. Beck, A. Duplá, M. Jehne, and F. Pina Polo (eds), *Consuls and Res Publica: Holding High Office in the Roman Republic*, Cambridge 2011, ss. 116–132.
- Sivan (1992) H. Sivan, *The Historian Eusebius of Nantes*, „JHS” 112 (1992), ss. 158–163.
- Sivan (1993) H. Sivan, *Anician Women, the Cento of Proba, and Aristocratic Conversion in the Fourth Century*, „VChr” (1993), ss. 140–157.
- Sivan (2008) H. Sivan, *Palestine in Late Antiquity*, Oxford 2008.
- Smallwood (1956) E. M. Smallwood, *Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism*, „CPh” 51 (1956), ss. 1–13.
- Smallwood (1959) E. M. Smallwood, *The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision*, „Latomus” 18 (1959), ss. 334–347.
- Smallwood (1961) E. M. Smallwood, *The Legislation of Hadrian and Antoninus Pius against Circumcision, Addendum*, „Latomus” 20 (1961), ss. 93–96.
- Smallwood (1976) E. M. Smallwood, *The Jews Under Roman Rule*, Leiden 1976.
- Smith (2012) Ch. J. Smith, *The Ferae Latinae* [w:] J. R. Brandt, J. W. Id-deng (eds), *Greek and Roman Festivals: Content, Meaning, and Practice*, Oxford 2012, ss. 267–278.
- Smith (1995) R. Smith, *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*, London 1995.
- Sordi (1983) M. Sordi, *The Christians and the Roman Empire*, London 1983.
- Stachura (2000) M. Stachura, *Heretycy, schizmatycy i manichejczycy wobec Cesarstwa Rzymskiego (lata 324–428, wschodnia część Imperium)*, Kraków 2000.
- Stachura (2009) M. Stachura, *Walka państwa rzymskiego z pogaństwem i herezją w oczach późnoantycznych historyków: Filostorgiosa, Sokratesa, Sozomenosa, Teodoreta i Zosimosa*, „U Schyłku Starożytności. Studia źródłoznawcze” 8 (2009), ss. 127–148.
- Stambaugh (1978) J. E. Stambaugh, *The Function of Roman Temple* [w:] ANRW II 16, 1, Berlin–New York 1978, ss. 554–608.
- Starcky, Gawlikowski (1985) ... J. Starcky, M. Gawlikowski, *Palmyre*, Paris 1985.
- Stebnicka (2007) K. Stebnicka, *Libanios i patriarchowie – z dziejów wspólnoty żydowskiej w Antiochii*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 6 (2007), ss. 101–108.

- Stebnicka (2008) K. Stebnicka, *Miejsce kobiet w strukturze gmin żydowskich diaspory w okresie cesarstwa*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 7 (2008), ss. 154–181.
- Stebnicka (2011) K. Stebnicka, *Wydarzenia w Inmestar. Komentarz do Historii kościelnej VII 16 Sokratesa*, „U Schyłku starożytności. Studia Źródłoznawcze” 10 (2011), ss. 131–147.
- Stemberger (2000) G. Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land. Palestine in the Fourth Century*, Edinburg 2000.
- Stern (1958) H. Stern, *The Orpheus in the Synagogue of Dura-Europos*, „Journal of the Warburg Institute” 21 (1958), ss. 1–6.
- Stern (1974) H. Stern, *Orphée dans l'art paléochrétien*, „Cahiers Archéologiques” 23 (1974), ss. 1–16.
- Stern (1980) M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, t. 2, Jerusalem 1980.
- Stertz (1977) S. A. Stertz, *Christianity in the Historia Augusta*, „Latomus” 36 (1977), ss. 694–715.
- Stothers (1977) R. Stothers, *Is the Supernova of A.D. 185 Recorded in Ancient Roman Literature*, „Isis” 68 (1977), ss. 443–447.
- Straub (1952) J. Straub, *Studien zur Historia Augusta*, Berne 1952.
- Straub (1955) J. Straub, *Konstantins Verzicht auf den Gang zum Kapitol*, „Historia” 4 (1955), ss. 297–313.
- Straub (1963) J. Straub, *Heidnische Geschichtsapologetik in der christlichen Spätantike*, Bonn 1963.
- Straub (1964) J. Straub, *Marnas* [w:] BHAC 1963, Bonn 1964, ss. 165–170.
- Straub (1968) J. Straub, *Calpurnia univiria* [w:] BHAC 1966/1967, Bonn 1968, ss. 101–117.
- Straub (1970) J. Straub, *Severus Alexander und die mathematici* [w:] BHAC 1968/1969, Bonn 1970, ss. 247–272.
- Straub (1972) J. Straub, *Cassius Dio und die Historia Augusta* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 271–285.
- Straub (1974) J. Straub, *Iuppiter consul* [w:] BHAC 1971, Bonn 1974, ss. 165–184.
- Straub (1976) J. Straub, *Aurelian und die Axumiten* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 269–289.
- Straub (1986) J. Straub, *Die Goldene regel* [w:] J. Straub, *Regeneratio imperii*, Darmstadt 1986, ss. 314–321.
- Strobel (1989) K. Strobel, *Jüdisches Patriarchat, Rabbinentum und Priesterdynastie von Emesa: Historische Phänomene innerhalb des Imperium Romanum der Kaiserzeit*, „Ktema” 14 (1989), ss. 39–77.

- Stroheker (1966) K. F. Stroheker, *Die Außenpolitik des Antoninus Pius nach der Historia Augusta* [w:] BHAC 1964/1965, Bonn 1966, ss. 241–256.
- Suder (2003) W. Suder, *Census populi. Demografia starożytnego Rzymu*, Wrocław 2003.
- Suni (2009) G. S. Suni, *Monuments and Memory, The Aedes Castoris in the Formation of Augustan Ideology*, „CQ” 59 (2009), ss. 167–186.
- Suski (1999) R. Suski, *Zwycięska kampania Galeriusza w wojnie z Persami 298–299* [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku starożytności. Studia źródłoznawcze*, t. 2, Kraków 1999, ss. 153–181.
- Suski (2001a) R. Suski, *Historia Augusta a chrześcijaństwo*, „Meander” 56 (2001), nr 3–4, ss. 255–226.
- Suski (2001b) R. Suski, *Jeszcze raz o lararium Aleksandra Sewera*, „Meander” 56 (2001), nr 5–6, ss. 391–410.
- Suski (2005) R. Suski, *Why Eusebius of Nantes was not the Author of Kaisergeschichte* [w:] J. Styka (red.), *Studies of Roman Literature*, Kraków 2005 („Classica Cracoviensia” 9), ss. 43–71.
- Suski (2007) R. Suski, *Aurelian, Clubs and Herodotus. The Weapons of Troops from Palestine in the Battle of Emesa (272 AD)*, „Eos” 94 (2007), ss. 123–158.
- Suski (2008) R. Suski, *Konsolidacja Cesarstwa Rzymskiego za panowania Aureliana*, Kraków 2008.
- Suski (2009) R. Suski, *Germańskie małżeństwo cesarza Bonosusa (“Historia Augusta”, Quad. Tyr. 15, 3–7)* [w:] A. Wolicki (red.), *Timai. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez jego uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60 urodzin*, Warszawa 2009, ss. 134–143.
- Suski (2011) R. Suski, *Klaudiusz II i tytuł Gothicus Maximus*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 10 (2011), ss. 149–176.
- Suski (2013) R. Suski, *The Titles „Dacicus Maximus” and „Carpicus Maximus” in the Imperial Propaganda of the Third and the First Half of the Fourth Century*, „Eos” 100 (2013), ss. 139–159.
- Syme (1962) R. Syme, *The Wrong Marcus Turbo*, „JRS” 52 (1962), ss. 87–96.
- Syme (1968a) R. Syme, *Ammianus and the Historia Augusta*, Oxford 1968.
- Syme (1968b) R. Syme, *Ignotus, the Good Biographer* [w:] BHAC 1966/1967, Bonn 1968, ss. 131–153.

- Syme (1968c) R. Syme, *Not Marius Maximus*, „Hermes” 96 (1968), ss. 494–502.
- Syme (1969) R. Syme, *Ipse ille Patriarcha* [w:] BHAC 1966/67, Bonn 1969, ss. 119–130.
- Syme (1970) R. Syme, *The Secondary Vitae* [w:] BHAC 1968/1969, Bonn 1970, ss. 285–307.
- Syme (1971a) R. Syme, *Emperors and Biography*, Oxford 1971.
- Syme (1971b) R. Syme, *Historia Augusta. A Call of Clarity*, Bonn 1971.
- Syme (1972a) R. Syme, *Marius Maximus once again* [w:] BHAC 1970, Bonn 1972, ss. 287–302.
- Syme (1972b) R. Syme, *The Composition of the Historia Augusta, Recent Theories*, „JRS” 62 (1972), ss. 123–133.
- Syme (1974) R. Syme, *The Ancestry of Constantine* [w:] BHAC 1971, Bonn 1974, ss. 237–253.
- Syme (1976a) R. Syme, *Bogus Author* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 311–321.
- Syme (1976b) R. Syme, *Astrology in the Historia Augusta* [w:] BHAC 1972/1974, Bonn 1976, ss. 291–309 [przedruk w: R. Syme, *Historia Augusta Papers*, Oxford 1983, ss. 80–97].
- Syme (1978) R. Syme, *Propaganda in the Historia Augusta*, „Latomus” 37 (1978), ss. 173–192.
- Syme (1979) R. Syme, *Problems about Janus*, „AJPh” 100 (1979), ss. 188–212.
- Syme (1980) R. Syme, *The End of the Marcomanni* [w:] BHAC 1977–1978, Bonn 1980, ss. 255–265.
- Syme (1983) R. Syme, *More Trouble about Turbo* [w:] BHAC 1979–1981, Bonn 1983, ss. 303–319 [przedruk w: R. Syme, *“Historia Augusta” Papers*, Oxford 1983, ss. 168–179].
- Syme (1988) R. Syme, *Journeys of Hadrian*, „ZPE” 73 (1988), ss. 159–170.
- Szabat (1984) E. Szabat, *Wielkie prześladowania pogańskich intelektualistów w Aleksandrii V wieku n.e.*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 10 (2011), ss. 177–213.
- Talbert (1984) R. J. A. Talbert, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton 1984.
- Thiele (1908) W. Thiele, *De Severo Alexandro imperatore*, Berlin 1908.
- Thompson (1981) D. L. Thompson, *The meetings of the Roman Senate on the Palatine*, „AJA” 85 (1981), ss. 335–339.
- Thompson (1996) E. A. Thompson, *The Huns*, Oxford 1996.
- Thomson (2007) M. Thomson, *The Original Title of the Historia Augusta*, „Historia” 56 (2007), ss. 121–125.

- Thomson (2008) M. Thomson, *Logodaedalia. Ausonius and the Historia Augusta* [w:] C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, Bruxelles 2008, ss. 445–475.
- Thomson (2012) M. Thomson, *Studies in the Historia Augusta*, Bruxelles 2012.
- Torelli (1995) M. Torelli, *Divorum, Aedes* [w:] E. M. Steinby (ed.), LTUR, t. 2, Roma 1995, s. 19.
- Toynbee, Ward-Perkins (1956) . M. C. Toynbee, J. B. Ward-Perkins, *The Shrine of Saint Peter*, London 1956.
- Truesdell Merrill (1910) E. Truesdell Merrill, *On the Eight-Book Tradition of Pliny's Letters in Verona*, „CPh” 2 (1910), ss. 175–188.
- Trzcionkowski (2013) L. Trzcionkowski, *Bios – Thanatos – Bios. Semiofory orfickie z Olbii i kultura polis*, Warszawa 2013.
- Tse, Tweedie, Frischer (1998) ... E. K. Tse, F. J. Tweedie, B. D. Frischer, *Unravelling the Purple Thread: Function Word Variability and the Scriptores Historiae Augustae*, „Literary and Linguistic Computing” 13 (1998), ss. 141–149.
- Turcan (1988) R. Turcan, *Heliogabale precurseur de Constantin?*, „Bulletin de l'Association Guillaume Budé” 47 (1988), ss. 38–52.
- Turcan (1991) R. Turcan, *Les monuments figurés dans l'Histoire Auguste* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*, a cura di G. Bonamente, N. Duval, Macerata–Bari Paris 1991 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 1* [1990]), ss. 287–309.
- Turcan (1993a) R. Turcan (ed.), *Histoire Auguste*, t. 3, 1: *Vies de Macrin, Diaduménien, Héliogabale*, Paris 1993.
- Turcan (1993b) R. Turcan, *Les dieux de l'Orient dans l'«Histoire Auguste»*, „Journal des savants” 1 (1993), ss. 21–62.
- Turcan (1998) R. Turcan, *Les mystères d'Eleusis dans l'Histoire Auguste* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Argentoratense*, a cura di G. Bonamente, F. Heim, J.-P. Callu, Bari 1998 (*Historiae Augustae Colloquium. Nova Series 6* [1996]), ss. 325–338.
- Ullman (1957) B. L. Ullman, *Cleopatra's Pearls*, „CJ” 52 (1957), ss. 193–201.
- Varner (2004) E. R. Varner, *Mutilation and Transformation. Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Leiden–Boston 2004.
- Vera (1983) D. Vera, *La carriera di Virius Nicomachus Flavianus e la prefettura dell' Illirico orientale nel IV secolo d.C.*, „Athenaeum” 61 (1983), ss. 24–63.

- Vera (2005) D. Vera, *Aureliano, Valentiniano I e il vino del populus Romanus*, „Antiquité Tardive” 13 (2005), ss. 247–264.
- Versnel (2002) H. S. Versnel, *The Poetics of the Magical Charm: An Essay on the Power of Words* [w:] P. Mirecki, M. Meyer (eds), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leiden 2002, ss. 105–158.
- Vieillefon (2005) L. Vieillefon, *Les mosaïques d’Orphée dans les maisons de l’antiquité tardive, fonctions décoratives et valeurs religieuses*, „MEFRA” 116 (2005), ss. 983–1000.
- Villacampa Rubio (1988) M. A. Villacampa Rubio, *El Valor historici de la vita Alexandri Severi en los Scriptoros Historiae Augustae*, Zaragoza 1988.
- Vitiello (2008) M. Vitiello, *Last of the Catones. A profile of Symmachus the Younger*, „Antiquité Tardive” 16 (2008), ss. 297–315.
- Volk (2009) K. Volk, *Manilius and his Intellectual Background*, Oxford 2009.
- Waiter (1920) M. C. Waiter, *The Nature of the Lares and Their Representation in Roman Art*, „AJA” 24 (1920), ss. 241–261.
- Walentowski (1998) S. Walentowski, *Kommentar zur Historia Augusta, Antoninus Pius*, Bonn 1998.
- Wallraff (2012) M. Wallraff, *In quo signo vicit? Una rilettura della visione e ascesa al potere di Costantino* [w:] G. Bonamente, N. Lenski, R. Lizzi (Hrsg.), *Costantino prima e dopo Costantino. Constantine before and after Constantine*, Bari 2012, ss. 133–144.
- Wardle (2012) D. Wardle, *Suetonius on Augustus as God and Man*, „CQ” 62 (2012), ss. 307–326.
- Watson (1999) A. Watson, *Aurelian and the Third Century*, London–New York 1999.
- Weinstock (1937) S. Weinstock, *Penates* [w:] RE, Bd. 19, 1, Stuttgart 1937, coll. 428–440.
- Weiss (1969) R. Weiss, *The Renaissance Discovery of Classical Antiquity*, Oxford 1969.
- Weiss (1971) R. Weiss, *Ausonius in the fourteenth century* [w:] R. R. Bolger (ed.), *Classical Influence on European culture AD 500–1500*, Cambridge 1971, ss. 67–72.
- Weiss (2003) P. Weiss, *The vision of Constantine*, „JRA” 16 (2003), ss. 237–257.
- Wesch-Klein (1999) G. Wesch-Klein, *Damasius I, der Vater der päpstlichen Epigraphik* [w:] Th. M. Buck (Hrsg.), *Quellen, Kritik*,

- Interpretation. Festgabe zum 60. Geburtstag von H. Mordek*, Frankfurt 1999, ss. 1–30.
- Wilkes (2000) J. J. Wilkes, *The Danube Provinces* [w:] A. K. Bowman, P. Garnsey, D. Rathbone (eds), *The Cambridge Ancient History, Vol. 11: The High Empire, A.D. 70–192*, Cambridge 2000, ss. 580–603.
- Will (1992) E. Will, *Les Palmyréniens. La Venise des sables*, Paris 1992.
- Williams (1989) M. H. Williams, *The Expulsion of the Jews from Rome in AD 19*, „*Latomus*” 48 (1989), ss. 765–768.
- Williams (1990) M. H. Williams, *Domitian, the Jews and the ‘Judaizers’: A Simple Matter of Cupiditas and Maiestas?*, „*Historia*” 39 (1990), ss. 196–211.
- Williams (1992) M. H. Williams, *The Jews and Godfearers Inscription from Aphrodisias: A Case of Patriarchal Interference in Early Third Century Caria?*, „*Historia*” 41 (1992), ss. 297–310.
- Williams (2004) M. H. Williams, *Being a Jew in Rome: Sabbath Fasting as an Expression of Romano-Jewish Identity* [w:] J. M. G. Barclay (ed.), *Negotiating Diaspora. Jewish Strategies in the Roman Empire*, New York 2004, ss. 8–18.
- Williams, Friell (1994) S. Williams, G. Friell, *Theodosius, Empire at bay*, London 1994.
- Willers (1990) D. Willers, *Hadrians panhellenisches Programm. Archäologische Beiträge zur Neugestaltung Athens durch Hadrian*, Basel 1990.
- Wipszycka (1988) E. Wipszycka, *Problemy chrystianizacji Egiptu w IV–VII. Aspekty społeczne i narodowościowe* [w:] B. Bravo, J. Kolendo, W. Lengauer (red.), *Świat antyczny. Stosunki społeczne, ideologia i polityka, religia*, Warszawa 1988, ss. 288–325.
- Wipszycka (1991) E. Wipszycka, *Prześladowania w państwie rzymskim* [w:] E. Wipszycka, M. Starowieyski, *Męczennicy*, Kraków 1991, ss. 15–83.
- Wipszycka (1993) E. Wipszycka (wstęp, bibliogr. i komentarz), Zosimos, *Nowa Historia*, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993.
- Wipszycka (1994) E. Wipszycka, *Państwo rzymskie a chrześcijaństwo do początków IV wieku* [w:] J. Wolski, T. Kotula, A. Kunisz (red.), *Starożytny Rzym we współczesnych badaniach. Państwo – społeczeństwo – gospodarka*, Kraków 1994, ss. 149–189.
- Wipszycka (1997) E. Wipszycka, *Vita Antonii. Problemy źródłoznawcze* [w:] T. Derda, E. Wipszycka (red.), *Chrześcijaństwo u schyłku*

- starożytności. *Studia źródłoznawcze*, t. 1, Warszawa 1997, ss. 153–121.
- Wipszycka, Bravo (2010) E. Wipszycka, B. Bravo, *Historia starożytnych Greków*, t. 3: *Okres hellenistyczny*, Warszawa 2010.
- Wipszycka, Wiśniewski (2007) E. Wipszycka, R. Wiśniewski, *Historia mnichów w Egipcie*, Kraków 2007.
- Wissowa (1902) G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902.
- Wiśniewski (2009) R. Wiśniewski, *Si fama non fallit fidem, les druides dans la littérature latine de L'Antiquité tardive*, „Antiquité Tardive” 17 (2009), ss. 307–315.
- Wiśniewski (2011a) R. Wiśniewski, *Lucilla and the Bone: Remarks on an Early Testimony to the Cult of Relics*, „Journal of Late Antiquity” 4 (2011), ss. 157–161.
- Wiśniewski (2011b) R. Wiśniewski, *Narodziny kultu relikwii i jego najwcześniejsze świadectwa* [w:] R. Wiśniewski (red.), *Początki kultu relikwii na zachodzie*, Warszawa 2011, ss. 11–47.
- Wiśniewski (2013) R. Wiśniewski, *Wróżbiarstwo chrześcijańskie w późnym antyku*, Warszawa 2013.
- Wojciechowski (1995) P. Wojciechowski, *Lararium Sewera Aleksandra*, „Meander” 50 (1995), nr 5–6, ss. 239–255.
- Wojciechowski (1996a) P. Wojciechowski, *Sol w koncepcji religijnej Sewera Aleksandra*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Historia” 29 (1996), ss. 97–106.
- Wojciechowski (1996b) P. Wojciechowski, *Belenus – die Schutzgottheit von Aquileia*, „Eos” 84 (1996), ss. 93–101.
- Wojciechowski (2000) P. Wojciechowski, *Beleno Augusto sacrum. Celtyckie i we-neckie bóstwa w rzymskiej Akwilei*, Toruń 2000.
- Wojciechowski (2005) P. Wojciechowski, *Czczyciele Herculesa w Rzymie. Studium epigraficzno-antropologiczne (I–IV w. n.e.)*, Toruń 2005.
- Wypustek (1997) A. Wypustek, *Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution*, „VChr” 51 (1997), ss. 276–297.
- Wypustek (2001) A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001.
- Yavetz (1998) Z. Yavetz, *Latin Authors on Jews and Dacians*, „Historia” 47 (1998), ss. 77–107.
- Zahrnt (1979) M. Zahrnt, *Die Hadriansstadt in Athen*, „Chiron” 9 (1979), ss. 393–398.
- Zanker (1988) P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, Ann Arbor 1988.
- Zanker (2005) P. Zanker, *Apoteoza cesarzy rzymskich. Rytuał i przestrzeń miejska*, Poznań 2005.

- Zawadzki (1994) T. Zawadzki, *L'avenir radieux. SHA (Vita Probi 23, 1–3) et les utopies politiques et sociales dans l'empire romain* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Genevense Colloquium Genevense*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 1994 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 2* [1991]), ss. 217–227.
- Zawadzki (2002) T. Zawadzki, *Tolérance et syncrétisme (CIL XV 2, 1, 7036; HA Vita Alex. Sev. 29,2)* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Perusinum*, a cura di G. Bonamente, F. Paschoud, Bari 2002 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 8* [2000]), ss. 453–464.
- Zecchini (1993) G. Zecchini, *Ricerche di storiografia latina tardoantica*, Roma 1993.
- Zecchini (1997) G. Zecchini, *Asinio Quadrato storico di Filippo l'Arabo* [w:] ANRW II 34, 4, Berlin–New York 1997, ss. 2999–3021.
- Zecchini (1998) G. Zecchini, *I cervi, le Amazzoni e il trionfo „gotico” di Aureliano* [w:] *Historiae Augustae Colloquium Argentoratense*, a cura di G. Bonamente, F. Heim, J.-P. Callu, Bari 1998 (*Historiae Augustae Colloquium. Nova Series 6* [1996]), ss. 349–358.
- Zecchini (1999) G. Zecchini, *Qualche ulteriore riflessione su Eusebio di Nantes e l'EKG* [w:] *“Historia Augusta” Colloquium Genevense*, a cura di F. Paschoud, Bari 1999 (*Historiae Augustae Colloquia. Nova Series 7* [1998]), ss. 333–335.
- Zeitlin (1947–1948) S. Zeitlin, *The Assumption of Moses and the Bar Kokhba Revolt*, „The Jewish Quarterly Review” 38 (1947–1948), ss. 1–45.
- Ziółkowski (1984) A. Ziółkowski, *Wizja Konstantyna – reinterpretacja*, „VP” 4 (1984), ss. 200–215.
- Ziółkowski (1986) A. Ziółkowski, *Problem nawrócenia Konstantyna w nowożytnej historiografii*, „PH” 77 (1986), ss. 525–534.
- Ziółkowski (1992) A. Ziółkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma 1992.
- Ziółkowski (1994) A. Ziółkowski, *Was Agrippa's Pantheon the Temple of Mars „In Campo”?*, „Papers of the British School at Rome” 62 (1994), ss. 276–277.
- Ziółkowski (1995) A. Ziółkowski, *Pantheon* [w:] E. M. Steinby (ed.), *LTUR*, t. 2, Roma 1995, ss. 54–61.
- Ziółkowski (2004) A. Ziółkowski, *Historia Rzymu*, Poznań 2004.
- Ziółkowski (2009) A. Ziółkowski, *Frontier Sanctuaries on the Ager Romanus Antiquus: Did they exist?*, „Palamedes” 6 (2009), ss. 91–130.

Bibliografia – literatura przedmiotu

- Ziolkowski (2008) J. M. Ziolkowski, M. J. C. Putnam, *The Virgilian Tradition. The First Fifteen Hundred Years*, New Heaven–London 2008.
- Zlotnik (2008) Y. Zlotnik, *Coins Finds and the Question of the Conquest of Jerusalem by Bar Kochba*, „Israel Numismatic Research” 3 (2008), ss. 137–146.

INDEKS POSTACI MITOLOGICZNYCH, STAROTESTAMENTALNYCH I LITERACKICH

Numery stron w kursywie oznaczają występowanie hasła w przypisie.

A

Aaron 339
Abraham 199, *199*, 209, 211, 212, 255,
256, 275, 278, 325, 326, 326, 327,
327, 328, 329, 330, 334, 334, 335,
345
Achilles 67, 133, 199, 209, 209, 216,
311, 312, 313, 314, 337, 338
Adam 261, 330
Adonai (Jahwe) 211
Afrodyta 51, 96, 315
Agamemnon 67, 197, 298
Alkestis 197
Amfion 337
Amor 190, 201
Anubis 110, 209, 211, 219, 219, 220
Apis 226, 322
Apollo 44, 49, 49, 50, 51, 67, 81, 106,
106, 109, 110, 114, 142, 174, 176,
183, 190, 193, 201, 299, 300, 315
Hekatombaios 67
Komaios 110
Palatyński 110
Sarpedoński 51
Temenita 299
Arion 337
Asztarte 58

Atena 133, 202
Polias 67
Attis 178, 178, 209

B

Baal 211
Bakchus 85, 190, 201
Barza 211
Belenus 49, 49, 50
Belos 90
Bona Dea 76, 80, 81, 81, 349

C

Ceres 135, 177, 201, 209
Charikleia 64
Chrisippa 337
Chryzeida 67
Chryzes 67

D

Dawid 211
Demeter 337
Diana 201
Dionizos 207, 208, 210
Dionizos-Zagreus 207, 208
Dis Pater 175
Dydonia 193

- E**
- Eblil, bóstwo sumeryjskie 56
Elektra 197
Eneasz 194
Epona 201
Ereszkigal, bóstwo babilońskie 211
Eskulap 202
Ewa 256, 295
- F**
- Flora 171, 173
Fortuna 190, 201, 202
 Muliebris 85
 Primigenia 143
Furie 170
- G**
- Geniusz/Geniusze 189, 190, 191, 193,
 195, 198, 201, 202, 210, 217
- H**
- Harpokrates 168, 201
Hekate 209, 315
Helena-Minerva 213
Helios 211, 315
Hera 68, 78
Herakles 81, 169, 337, 338
 Herakles Hippios 81
Herkules 47, 47, 85, 110, 121, 121, 190,
 201, 209, 209, 210, 210, 214, 337,
 338
 Herkules Zwycięzca 121
Hermes 334
 Trismegistos 276
Honor 85
Hydaspes 64
- I**
- Iao (Jahwe) 211
Inanna (Isztar), bóstwo sumeryjskie 56,
 211
- J**
- Isztar 56, 211
Izaak 211, 256
Izyda 85, 95, 168, 201, 209, 215, 216,
 219, 220, 267, 287
- K**
- Kastor 109, 328
Kastorowie 104, 105, 106
Kleomene 337
Konkordia 33, 34, 44, 83, 86, 100, 103,
 104, 105, 106, 107, 109, 176
Kora 315, 337
Kronos 256
Kybele 106, 178, 178, 180, 250
- L**
- Lara, najada 190
Lary 163, 189–193, 195, 198, 199, 201,
 202, 209, 210, 217, 284

Liber 209

Linos 337

Luna 57, 57, 81

Lunos, lunarne bóstwo z Carrhae 54,
56, 57, 59, 68, 201, 351

Lykomedes 337

M

Mania 190

Many 189, 217

Marnas 42, 56, 315–316

Mars 129, 201

Ultor 35, 80

Melkart, bóstwo punickie 210

Memnon 220

Merkury 40, 190, 201, 209

Minerwa 44, 163, 187, 190, 201, 202,
213, 299

Minos 328

Mitra 183, 205, 206, 220, 246

Mojżesz 211, 254, 254, 255, 276, 277,
300, 325, 326, 327, 328, 328, 329,
330, 331, 332, 332, 333, 333, 334,
335, 336, 337, 338, 345, 353, 355

Muzajos 328, 337

N

Nadzieja 134

Nanna, bóstwo sumeryjskie 56

Ninlil, bóstwo sumeryjskie 56

Noe 330

O

Omfale 337

Orestes 197

Orfeusz 199, 203, 206, 206, 207, 208,
209, 216, 275, 277, 278, 325, 327,
329, 334, 337

Orkus 86, 219

Ostanes, postać z mitologii perskiej 211

P

Pan 201

Pax 85

Penaty 189, 191, 193–195, 196, 197,
198, 201, 217, 284

Posejdon 67, 67

Prozerpina 175, 209

R

Rea 208

Roma 81, 84

Romulus 127, 127, 197

S

Sabaoth (Jahwe) 211

Salambo, bóstwo syryjskie 158

Salomon 211, 255

Samson 325, 335, 336, 338, 345, 346,
353, 354, 355

Saturn 100, 101, 184, 209

Saturnus, mityczny król Italii 187

Selene 57

Serapis 85, 95, 128, 168, 168, 209, 215,
216, 219, 219–220, 262, 266, 267,
267, 268, 287, 316

Sin 56, 56, 58

Sol Invictus 52, 53, 77, 88, 89, 90, 90,
91, 93, 100, 108, 115, 117, 179, 187,
201, 209, 219, 219, 220, 220, 299

Sybilla 142, 143

Szamasz, bóstwo sumeryjskie 56, 211

T

Tamyris 337

Tejrezjasz 337

Tezeusz 53, 337

Tyche 315

Tytani 207, 208

V

Virtus 85

Indeks postaci mitologicznych, starotestamentalnych i literackich

W

Wenus 56, 84, 95, 96, 97, 190, 201, 282

Venus Calva 54–59, 68, 316, 354

Venus Genetrix 96

Westa 85, 128, 129, 129, 157, 174, 195,

201, 294, 351

Wulkan 201, 209

Z

Zagreus, p. Dionizos

Zeus 76, 81, 113, 207, 213, 298, 315

Belos 143

Olimpijski 78

Panhellenios 78

Philios 79

Zuro, postać z mitologii perskiej 211

INDEKS OSOBOWY

Numery stron w kursywie oznaczają występowanie hasła w przypisie.

A

Acholius 24, 24, 26, 200

Adkin, Neil 313

Aelia Domitia Paulina 263

Aelius Aristides 231, 232, 298

Aelius Caesar 2, 76, 87, 88, 165, 262,
361, 373, 374

Aelius Cordus, p. Cordus

Aelius Lampridius, pseudonim autora
Historia Augusta 3, 43, 44, 119, 120,
148, 373, 374, 375, 379

Aelius Maurus 23

Aelius Sabinus 24

Aelius Scorpionus 151, 151

Aelius Spartianus, pseudonim autora
Historia Augusta 3, 43, 120, 373,
374, 375, 379

Aemilia Lepida, żona Galby 317

Aemilianus, (Lucius Mussius Aemilia-
nus) 263

Aemilius Lepidus, p. Lepidus

Agatarchides z Knidos 244

Agaton 337

Agrippinus, biskup Kartaginy 261

Agrykola, męczennik 284

Agryppa, Marek Wipsanusz 76, 79,
105, 213

Agryppina Młodsza 170, 317

Akcjusz 187

Alaryk 7, 22, 108, 132, 133, 354, 357

Albinus, Aulus Postumius 129

Aleksander, biskup Jerozolimy 261

Aleksander Polihistor 326, 328, 329,
336

Aleksander Sewer (Marcus Aurelius Se-
verus Alexander) 2, 4, 9, 15, 16, 18,
19, 24, 24, 31, 32, 33, 34, 36, 42, 44,
46, 50, 60, 60, 61, 62, 70, 71, 71, 72,
72, 73, 77, 86, 87, 91, 94, 95, 95, 96,
97, 98, 100, 104, 107, 112, 113, 114,
115, 116, 119, 121, 121, 124, 125,
131, 142, 144, 145, 148, 150, 151,
152, 153, 153, 156, 163, 165, 175,
179, 180, 183, 183, 184, 185, 186,
188, 199–216, 217, 220, 235, 241,
248, 250, 251, 258, 262, 267, 272,
272, 273, 273, 274, 274, 275, 277,
278, 278, 280, 281, 281, 282, 282,
283, 285, 287, 287, 288, 288, 289,
290, 315, 316, 325, 326, 327, 329,
333, 335, 339, 339, 340, 341, 345,
351, 352, 353, 360, 362, 363, 365,
368, 373, 374, 375, 383

Aleksander Wielki 112, 113, 114, 115,
121, 199, 209, 209, 214, 255, 306,
311, 312, 314, 339, 352

- Aleksander z Lykopolis 255, 255
Alfenius Ceionius Iulianus Kamenius 126, 126
Alföldi, Andreas VII, 36, 65
Alföldy, Géza 132, 133, 133, 147
Algasia 282
Alkajos 337
Amazasp 237
Ambroży, biskup Mediolanu 137, 216, 270, 271, 283, 284, 343, 356, 382
Ammianus Marcellinus 9, 13, 14, 26, 56, 57, 62, 68, 69, 69, 70, 81, 110, 130, 136, 141, 144, 145, 149, 156, 158, 226, 227, 253, 256, 256, 264, 264, 276, 299, 309, 309, 310, 322, 323, 333, 336, 338, 342, 382, 383
Amnius Anicius Iulianus 355
Amnius Anicius Paulinus 355
Anakreont 330, 337
Andrzej Apostoł, święty 283
Anicia Faltonia Proba, żona Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa 46
Anicia Proba, córka Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa 46
Anicius Hermogenianus Olybrius, syn Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa 46
Anicius Olybrius, potomek Aniciusa Hermogenianusa Olybriusa 46
Anicius Petronius Probus, syn Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa 46
Anicius Paulinus, Sextus 355
Anicius Probinus, syn Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa 46
Anileus 236
Ankus Marcjusz 55
Annia Faustina 156
Annius Cornicula 24
Anonymus Valesianus 359
Antinous 226
Antioch 7
Antioch IV Epifanes 226
Antonin Pius (Titus Aurelius Fulvius Boionius Arrius Antoninus) 2, 12, 40, 47, 48, 59, 75, 76, 82, 82, 83, 85, 174, 176, 182, 195, 221, 225, 225, 228, 231, 231, 232, 232, 233, 360, 373, 374, 379
Antoninus Primus 159
Antoni, święty 321, 322
Antonius Diogenes 254
Antonius Primus 123
Aper, Lucjusz Flawiusz 378
Apicius 243, 256
Apion 244, 245, 328
Apollodor z Damazku 81
Apollonios, egipski strateg 221
Apollonios Molon 326, 326, 328, 329
Apollonios z Tyany 199, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 212, 275, 276, 276, 277, 278, 278, 279, 279, 280, 280, 296, 298, 302, 303, 325, 327, 383
Apronius, Lucius 149
Apulejusz 101, 102, 192, 276
Aquila Severa 156, 156
Archias, Aulus Licinius 312
Archiloch 201
Ardaszir I 33, 71–72, 236, 237
Ardaszir (IV wiek) 237
Ardaszir, syn Ardaszira I 237
Ardaszir, syn Szapura I 236
Arganthonios 330, 330
Arkadiusz (Flavius Arcadius) 7, 7, 251
Arnuphis 40
Arrian z Nikomedii 32, 312
Arrian (Herodian) 15, 16, 18
Arrius Clemens, Caius 227
Artakserks, p. Ardaszir I
Artapanos 328, 329, 334
Artaxius, męczennik 260
Arulenus Rusticus 159

- Arystofanes 337, 337
 Arystoteles 213, 276
 Asineus 236
 Asinius Pollio, Caius 202
 Asinius Quadratus 12, 14, 14, 21, 23,
 109, 235
 Asklepiades, biskup Antiochii 260
 Asklepios 86, 210, 298
 Astrampsychos 211
 Atanazy, święty 295, 321
 Atenagoras 302
 Atenaios 187
 Athanassiadi, Polymnia 280
 Atia 114
 Attalus, uzurpator 9, 11
 August (Caius Iulius Caesar Octavia-
 nus) 76, 80, 87, 101, 105, 106, 106,
 114, 124, 148, 153, 163, 164, 175,
 181, 186, 191, 191, 192, 193, 194,
 197, 197, 202, 214, 270, 299, 329,
 346, 360, 383
 Augustyn, święty 132, 143, 245, 276,
 296, 356
 Aulus Gellius 311, 311
 Aurelian (Lucius Domitius Aurelianus)
 2, 4, 7, 8, 9, 10, 17, 21, 23, 24, 36,
 42, 46, 49, 51, 52, 53, 57, 61, 62, 63,
 64, 64, 65, 65, 66, 77, 88, 89, 90, 90,
 91, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 107, 108,
 115, 117, 117, 119, 121, 125, 127,
 129, 131, 131, 132, 133, 134, 136,
 137, 140, 163, 177, 178, 179, 180,
 180, 185, 187, 206, 219, 219, 220,
 220, 235, 257, 258, 262, 269, 270,
 271, 272, 278, 279, 291, 295, 296,
 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303,
 303, 317, 318, 319, 320, 323, 351,
 353, 360, 363, 365, 373, 375, 376,
 377, 378, 382, 383
 Aurelius Apollinaris 24
 Aurelius Festivus 24, 320
 Aurelius Philippus 23, 200
 Aurelius Samohil 266
 Aurelius Verus 24, 26, 383
 Aurelius Victor Pinio 23, 26
 Aurelius Zoticus 172
 Aureliusz Wiktor, Sekstus 5, 5, 6, 20,
 23, 26, 32, 33, 55, 72, 83, 86, 90,
 108, 110, 122, 130, 228, 229, 297,
 318, 319, 343, 349, 368, 382, 383
 Aureolus 342
 Autor *Teozofii z Tybingi* 276, 277
 Auzoniusz 21, 154
 Avidius Cassius 2, 14, 41, 44, 46, 105,
 109, 170, 170, 245, 246, 247, 248,
 273, 363, 365, 373, 374
 Avi-Yonah, Michael 235
- B**
- Babylas, męczennik 283
 Baebius Macer 223, 230, 230
 Bahram, syn Szapura I 236
 Balbin (Decimus Caelius Calvinus Bal-
 binus) 15, 18, 19, 20, 24, 33, 34, 42,
 44, 54, 66, 67, 98, 104, 131, 151,
 152, 152–153, 176, 305, 362, 365,
 373, 383
 Balbuza, Katarzyna 237
 Ballou, Susan H. 365, 369
 Banchich, Thomas M. 105
 Bar-Hebraeus 234
 Bar-Kochba, Szymon 203, 221–226,
 229, 249, 252, 253
 Barnes, Timothy D. 13–14, 65, 151,
 200, 214, 273, 322, 355, 355, 356,
 377, 382
 Bar-Sauma 343
 Basilides, męczennik 259
 Bassus 377
 Batiffol, Pierre 242
 Baynes, Norman H. 9, 36, 281, 309
 Beaujeu, Jean 36

Beda 359
Berenika 229
Berosos 330, 331
Bertrand-Dagenbach, Cécile 370
Bidez, Joseph 280
Bird, Harry W. 27
Birley, Anthony R. 199, 278, 334, 335
Boecjusz 384
Boin, Douglas R. 210
Bonosus, uzurpator 27
Bonosus, mnich 27
Bowersock, G. W. 280
Brahe, Tycho von 111
Brandt, Hartwin 370
Browning, Robert 280
Burgess, Richard W. 21, 22

C

Caecina 229
Caelestinus 24
Caius 292
Callicrates Tyrius 24
Callu, Jean-Pierre 361, 370, 384
Calpurnia 291, 294, 296, 296, 323
Calpurnius Crassus Frugi Licinianus, Caius 223, 230
Cameron, Alan 8, 26–27, 36, 36, 154, 203, 246, 272, 274, 279, 313, 357
Camillus, Marcus Furius 129, 329
Capelianus, namiestnik Numidii 304, 305, 306
Capito, prefekt pretorianów 153
Casaubon, Isaac 1, 3, 359, 360, 369
Cassius, mim 197
Caecionius Caecina Albinus, Publius 126
Ceionia Fabia, siostra Luciusa Verusa 146
Ceionius Commodus 332
Ceionius Iulianus 377, 377
Ceionius Iulianus signo Camenius, Marcus 377
Celsinus 377
Celsus 123, 225, 246, 255, 326, 328
Censorinus 331, 342
Cerronius Bassus 88, 89, 129
Cezar 25, 48, 66, 81, 81, 96, 148, 149, 164, 197, 255, 260, 331, 368, 375
Cezary z Arles 73, 209
Chajremon 328
Champlin, Edward J. 355
Charaks z Pergamonu 326
Chastagnol, André 10, 105, 106, 107, 117, 176, 199, 245, 247, 269, 270, 279, 291, 293, 298, 302, 308, 313, 315, 317, 318, 330, 332, 339, 361, 369, 379, 382
Chilon 276
Chrysanthios 22
Chrystus, p. Jezus
Chuvin, Pierre 280
Cingius Severus 121, 122, 123, 124
Claudianus, Claudius 47, 356
Claudia, siostra Probusa 46
Claudius Appius 134
Claudius Eusthenius 24
Claudius Iulianus 42, 152
Claudius Mamertinus 379
Claudius Pompeianus 103, 103
Clodia 330
Clodius Flavianus, Caius 126, 126
Cluvius Maximus Paullinus, Publius 125
Cordus 24, 24, 25, 26, 44, 139
Cornelius Capitolinus 24
Cornelius Labeo 194
Cornelius Lentulus, Publius 142
Cornelius Macer 121, 121
Corvinus, Marcus Valerius 330
Crispinus, Rutilius Pudens 49, 50
Croke, Brian 10
Curtius Fortunatianus 24
Cyceron, Marek Tulliusz 25, 49, 96, 105, 106, 107, 123, 127, 176, 193, 199,

201, 209, 265, 312, 313, 314, 315,
330, 337, 351, 352, 354, 363, 380
Cynegius, Maternus 58, 284
Cynna, Lucjusz Korneliusz 141
Cyryl Aleksandryjski 242, 246
Cyryl Jerozolimski 276

D

Dagellius Fuscus 24
Damaskios 207, 326
Damazy, biskup Rzymu 283
Decjusz (Caius Messius Quintus Decius
Traianus) 6, 6, 17, 21, 104, 105, 159,
260, 359, 360, 361, 362
Deksippos 8, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20,
22, 23, 54, 55, 61, 67, 71, 105, 109,
111, 134, 138, 138, 139, 139, 140,
182, 200, 250, 295, 306, 343–344,
349, 350, 352, 354
Demetrius, biskup Aleksandrii 261
Demostenes 142, 298
Dessau, Hermann *VIII*, 3, 3, 5, 35, 365
Diadumenian (Marcus Opellius Dia-
dumenianus Antoninus) 15, 44, 46,
47, 48, 273, 333, 373
Didiusz Julian (Marcus Didius Severus
Iulianus) 2, 12, 14, 60, 102, 119,
145, 159, 160, 192, 365, 373, 379
Didymos 276
Diodor Sycylijski 328
Diogenes, gramatyk z Rodos 247
Diogenes Laertios 67
Dioklecjan (Caius Aurelius Valerius
Diocletianus) 21, 49, 108, 209, 251,
278, 355, 373, 374, 375, 378
Dodds, Eric Robertson 211, 212
Domaszewski, Alfred von 77–78, 317,
379
Domicjan (Titus Flavius Domitianus)
81, 92, 92, 105, 123, 123, 163, 175,
192, 225, 239, 299, 362, 383
Domitia 55

Domninos 207
Domnus 239
Domotius Zenophilus 355
Doryforos 174
Druzus 197

E

Echetlos 53
Efor 330
Egeria 9
Egnazio, Giambattista 369
Eliezer ben Hirkan 224
Emilian 359, 362
Emilia Prudentilla 101
Encolpius Septimius 23, 200, 315
Enmann, Alexander 5
Ensslin, Wilhelm 280
Epifaniusz 266
Epigenes 330, 331
Erazm z Rotterdamu 364, 369
Esslin, Wilhelm 281
Eucherius z Lyonu, biskup 367
Eudoksja 9, 22
Eugeniusz (Flavius Eugenius) 7, 8, 9,
36, 126, 178, 209–210, 271, 305,
354, 357, 357, 383, 385
Eumenius 379
Eunapios z Sardes 6, 7, 12, 20, 22, 22,
23, 51, 137, 182, 183, 268, 297, 305,
306, 307, 382, 382
Eusebios 20, 21
Eutropiusz 5, 5, 6, 6, 20, 23, 32, 33, 55,
63, 72, 90, 110, 130, 228, 228, 229,
297, 309, 343, 349, 354, 382
Euzebiusz z Cezarei 207, 208, 212, 222,
223, 229, 234, 238, 239, 240, 246,
259, 260, 261, 263, 273, 274, 276,
292, 300, 301, 302, 326, 334, 335,
338, 360
Euzebiusz z Nantes 20, 21
Ewagriusz 21

F

- Fabia Aconia Paulina 183
Fabillus 142
Fabius Ceryllianus 24
Fabius Marcellinus 24, 26, 62, 383
Fabius Sossianus 377
Fadilla, córka Marka Aureliusza 146
Falanius 197
Falconius Probus Alypius 383
Faustyna Młodsza 41, 76, 82, 83, 84, 85, 168, 170, 170, 219, 332
Faustyna Starsza 76, 82, 82
Felicissimus, uzurpator 303
Felicyna, męczennica 238, 259
Feliks, wyzwoleniec Klaudiusza 229
Festus 32, 72, 80, 190, 195, 228, 308, 310, 343, 354, 382
Festy, Michel 10, 384, 384
Filip Arab (Marcus Iulius Philippus) 11, 42, 44, 175, 176, 212, 212, 213, 275, 310, 342, 343, 359, 359, 360, 362
Filip II (Marcus Iulius Philippus) 169
Filip, wychowawca Aleksandra Sewra 339
Filiscus 205
Filostrorgios 301
Filostratos, Lucius Flavius 78, 169, 170, 204, 205, 279, 298, 383
Firmicus Maternus 327, 334
Firmus, uzurpator w Egipcie 243, 319, 320, 321, 321, 322, 323, 377
Flaccus, Caius Calpurnius 80
Flaminius, Caius 194
Flavia Domitilla 239
Flavius Ablabius 355
Flavius Arabianus 42
Flavius Clemens 239–240, 252
Flavius Constantius 355
Flavius Dalmatius 355
Flavius Felicianus 355
Flavius Ianuarius 355
Flavius Macrobius Longinianus 126
Flavius Mallius Theodorus 126
Flavius Optatus 355
Flavius Pisidius Romulus 356
Flavius Sabinus 106, 159
Flavius Vopiscus, pseudonim autora *Historia Augusta* 24, 26, 43, 44, 46, 61, 119, 120, 148, 179, 180, 307, 310, 373, 375, 376, 376, 377, 378, 380
Flegon z Tralles 23, 28, 262, 263, 263
Florian 329
Floronia 134
Focjusz 22, 263, 301
Fonteius, Marcus 377
Foucart, Paul 170
Frend, William Hugh Clifford 211, 212, 261
Fronton, Marek Korneliusz 196, 313
Frynichos 337
Fulvius Asprianus 24
Fulvius Pius 98
Fulvius Sabinus 131, 134
Fünding, Jörg 371
Furius Dionisius Filokalus 284
Furius Placidius 4

G

- Gaius Fulvius Plautianus 125
Gaius Iulius Solinus 194
Galba (Servius Sulpicius Galba) 27, 123, 163, 317
Galen 205, 328
Galeria Copiola Emboliararia 330
Galeriusz (Caius Galerius Valerius Maximianus) 307, 310, 311, 334, 373, 375
Galia 381, 384
Galien (Publius Licinius Egnatius Gallienus) 2, 57, 69, 70, 107, 131, 137, 138, 138, 140, 141, 152, 181, 182, 183, 206, 318, 319, 337, 337, 361, 373

- Gallus 283
 Gallus Antipater 24
 Gamaliel V 265, 266
 Gamaliel VI 266, 266
 Gargilius 24, 200
 Geffcken, Johannes 36, 280
 Germanik 192, 197
 Gerontius 7
 Gerwazy, męczennik 283
 Geta 2, 16, 86, 373, 374
 Gibbon, Edward 369
 Gildon, uzurpator 69
 Gilliam, James Frank 295
 Golan, Dawid 232, 233, 237
 Gordian I (Marcus Antonius Gordianus Sempronianus) 18, 19, 28, 29, 30, 33, 35, 42, 50, 104, 153, 205, 243, 304, 305, 333, 354
 Gordian II (Marcus Antonius Gordianus Sempronianus) 18, 20, 30, 33, 35, 42, 104, 153, 241, 291, 304, 305, 306, 333, 354
 Gordian III (Marcus Antonius Gordianus) 18, 20, 25, 26, 42, 45, 46, 110, 131, 137, 139, 140, 175, 176, 187, 250, 250, 305, 310, 311, 333, 339, 341, 342, 342, 343, 343, 346, 350, 374
 Gorgiasz z Leontinój 276, 330
 Gracjan (Flavius Gratianus) 126, 127, 128, 128, 154, 154, 155, 271, 286, 309, 357
 Grant, Robert M. 280
 Grzegorz z Nazjanzu 246
 Grzegorz z Nyssy 246, 302
- H**
- Hababa, matka Maksymina Traka 31
 Hadrian (Publius Aelius Hadrianus) VII, 1, 2, 2, 12, 13, 59, 75, 76, 77, 78, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 91, 95, 101, 141, 142, 144, 153, 165, 169, 182, 183, 185, 192, 195, 197, 200, 203, 204, 204, 220, 220, 221, 222, 223, 224, 224, 225, 226, 226, 227, 228, 229, 230, 233, 237, 248, 249, 251, 252, 253, 256, 262, 263, 263, 273, 275, 275, 288, 289, 332, 333, 349, 359, 360, 361, 363, 367, 370, 371, 373, 374, 379
 Hannibal 271
 Hartke, Werner 40, 307, 382
 Hazdrubal 194
 Hekataios z Abdery 326, 328
 Helena, matka Konstantyna Wielkiego 292
 Helenus, p. Hellas
 Heliodor 64, 64
 Heliogabal (Marcus Aurelius Antoninus) 2, 2, 3, 12, 13, 14, 16, 18, 20, 21, 34, 52, 52, 58, 72, 75, 76, 84, 86, 113, 128, 129, 135, 156, 156, 157, 158, 166, 170, 172, 173, 174, 200, 205, 208, 214, 215, 219, 220, 241, 242, 243, 244, 250, 254, 256, 258, 272, 273, 286, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 315, 316, 317, 319, 351, 352, 353, 363, 373, 374, 379, 384
 Helladios 268
 Hellanikos 328
 Hellas 320, 321, 322
 Henryk VII 363
 Herais, męczennik 259
 Heraklas, biskup Aleksandrii 259
 Herakleides, męczennik 259
 Hermippos 334
 Herod 346
 Herodes Atticus 170
 Herodian 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 23, 25, 28, 29, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 41, 44, 47, 48, 49, 50, 54, 55, 56, 57, 61, 67, 71, 86, 93, 98, 102, 103,

- 104, 111, 113, 122, 140, 145, 149,
153, 155, 156, 157, 157, 158, 165,
172, 173, 178, 178, 200, 214, 215,
236, 275, 294, 295, 304, 317, 349,
350, 352
Herodot 248, 263, 322
Heron 259
Hesychius 266
Hezjod 330
Hierokles 170, 172
Hieronim, święty 6, 9, 27, 47, 63, 191,
200, 234, 234, 235, 265, 266, 276,
277, 279, 282, 291, 296, 298, 311,
312, 313, 314, 315, 316, 318, 319,
323, 353, 359, 368, 382, 383
Hilarianus 259, 260
Hilarion, święty 314, 316
Hipokrates 202
Hitler, Adolf 196
Hohl, Ernst 117, 281, 365, 369, 370,
371
Homer 35, 67, 142, 144, 255, 255, 283,
311, 313, 314, 351, 379
Honoré, Tony 379, 383
Honoriusz (Flavius Honorius) 285
Horacy 160, 194, 239, 244
Hormizd-Ardaszir, syn Szapura I 236
Hormizd II 237
Horst, Pieter W. van der 346, 347
Hostylian (Caius Valens Hostilianus
Messius Quintus) 360
Hunilia 294, 378

I

- Ibikos 337
Icks, Martijn 157, 158
Ignotus 13, 14, 23, 40, 57, 60, 62, 79,
81, 86, 87, 93, 94, 101, 109, 110,
112, 112, 115, 118, 119, 121, 122,
142, 144, 146, 155, 159, 162, 164,
165, 170, 174, 183, 185, 187, 189,

- 193, 196, 198, 200, 217, 220, 227,
231, 233, 238, 239, 240, 241, 249,
250, 256, 258, 292, 293, 325, 349,
350, 353, 386

- Ingenuus, uzurpator 361
Innocenty, papież 133, 357
Iocundus 260
Iotapianus, (Marcus Fulvius Ru[fus?]
Iotapianus) 21, 360
Iovianus 309
Ireneusz z Lyonu, święty 213
Ismael ben Elisha 224
Italicus, hodowca koni z Gazy 315, 316
Iulianus, uzurpator 22
Iulia Severa 239
Iulius Arion, Caius 232
Iulius Atherianus 24, 26
Iulius Bassus 355
Iulius Calpurnius 24, 26, 307, 308
Iulius Capitolinus, pseudonim autora
Historia Augusta 24, 43, 44, 120, 148,
196, 373, 374, 374, 375, 379, 380
Iulius Constantius 355
Iulius Haterianus 26
Iulius Philopappus, Caius 169
Iulius Servianus 262
Iulius Severus 229
Iunius Cordus, p. Cordus
Iunius, p. Cordus
Iunius, senator 197
Izates 236, 236
Izokrates 276

J

- Jacoby, Felix 17
Jamblich 255, 255, 264
Jan (Flavius Ioannes) 8
Jan Chryzostom, święty 266, 360
Jan Chrzciel 283
Janiszewski, Paweł 26, 112, 138, 300
Jan, święty 343, 355

- Jan z Antiochii 307
 Jazdgerd I 309
 Jezus 199, 199, 200, 202, 204, 207, 209,
 211, 212, 213, 217, 248, 255, 255,
 257, 261, 262, 266, 267, 269, 273,
 275, 275, 276, 277, 278, 279, 279,
 280, 288, 289, 301, 302, 325, 339,
 341, 343, 344
 Jordanes 10, 307, 359, 384
 Jowian (Flavius Iovianus) 148, 308, 309,
 310
 Józef 326
 Józef Flawiusz 236, 236, 254, 326, 327,
 327, 329, 334, 338
 Juda bar Ila 224
 Juda Ha-Nasi 265
 Juda IV 266
 Julia Domna 204, 205, 332, 333
 Julia Mamea 205, 208, 214, 274, 288
 Julia Meza 204, 215, 274, 319
 Julian Apostata (Flavius Claudius Iu-
 lianus) 4, 9, 23, 36, 57, 65, 68, 69,
 70, 70, 131, 136, 144, 147, 150, 159,
 196, 226, 227, 255, 255, 256, 256,
 266, 270, 279, 280, 281, 299, 308,
 309, 310, 326, 327, 328, 333, 334,
 342, 351, 379
 Julianus 368
 Julia Paula 156
 Julia Soemias 316, 319
 Justyn, Marek Junianus 187
 Justyn Męczennik 302
 Justynian Wielki (Flavius Petrus Sabba-
 tianus Iustinianus) 51, 90
 Juwenalis 13, 24, 68, 69, 171, 225, 245,
 247, 247, 247, 265, 328, 354, 380
- K**
- Kaligula (Caius Iulius Caesar) 35, 123,
 153, 164, 184, 192, 198, 293, 299,
 360, 385, 386
 Kalist III 1
 Kallikrates z Tyru 52, 53
 Karakalla (Marcus Aurelius Antoninus)
 2, 13, 16, 21, 56, 57, 57, 75, 76, 85,
 86, 87, 96, 105, 113, 168, 185, 186,
 214, 219, 220, 233, 233, 235, 235,
 236, 237, 240, 241, 242, 254, 256,
 260, 349, 362, 373, 379
 Karinus (Marcus Aurelius Carinus) 1, 27
 Karus (Marcus Aurelius Carus) 1, 23,
 27, 45, 53, 163, 291, 306, 306, 307,
 307, 308, 310, 311, 350, 362, 365,
 373, 376
 Kasjodor 10, 359, 384
 Kasjusz Dion 20, 21, 33, 40, 41, 51, 57,
 79, 84, 92, 93, 102, 103, 104, 122,
 134, 143, 145, 155, 156, 156, 157,
 157, 158, 165, 166, 166, 169, 172,
 173, 200, 204, 205, 206, 213, 214,
 221, 223, 229, 239, 240, 242, 246,
 253, 275, 294, 298, 317
 Kasjusz, Gajusz Longinus 197
 Katarzyna Medycejska 205
 Katon Młodszy 171
 Katon Starszy 127, 311, 311, 314
 Katullus 194
 Katylina 25, 48, 141, 315
 Kedrenus 306
 Kent, John 338
 Klaudian 9, 308
 Klaudiusz (Tiberius Claudius Nero
 Drusus) 48, 105, 106, 148, 153,
 163, 164, 175, 184, 185, 186, 192,
 198, 202, 229
 Klaudiusz II (Marcus Aurelius Valerius
 Claudius) 2, 6, 6, 7, 17, 20, 42, 46,
 46, 65, 77, 91, 106, 107, 107, 130,
 130, 131, 132, 325, 329, 335, 342,
 360, 373, 375, 383
 Kleander, wyzwoleniec Saoterusa 21,
 166

Klemens Aleksandryjski, święty 207, 208
Kleopatra VII 96, 97, 270
Klodiusz Albinus 2, 15, 24, 41, 46, 94, 146, 147, 147, 250, 339, 373, 374
Klodiusz Publiusz 81
Kommodus (Lucius Aelius Aurelius Commodus Antoninus) 2, 12, 16, 41, 47, 47, 48, 60, 85, 103, 110, 110, 111, 112, 112, 121, 122, 123, 124, 145, 149, 165, 166, 166, 170, 174, 178, 181, 214, 219–220, 253, 332, 373, 374, 379, 385, 386
Konstancjusz Chlorus (Caius Flavius Valerius Constantius) 179, 373, 375, 379
Konstancjusz II (Flavius Iulius Constantinus) 6, 66, 81, 130, 145, 182, 270, 292, 299, 356
Konstans (Flavius Iulius Constans) 4, 65, 148, 356
Konstantyn I Wielki (Caius Flavius Valerius Constantinus) VII, 3, 4, 5, 12, 27, 53, 65, 72, 108, 132, 176, 228, 246, 246, 248, 292, 293, 294, 299, 300, 301, 302, 303, 309, 334, 335, 355, 356, 373, 374, 375, 379
Konstantyn II (Flavius Claudius Constantinus) 148
Konstantyn VII Porfirogeneta 17, 22
Kosmas 203
Kritodemos 327, 334
Kritodemus 327, 334
Kryspus 4
Krystyna Szwedzka 205
Ksenofont 330
Kserkses, p. Ardaszir I
Ksifilinos 200
Kwintylian 328
Kwintyllus (Marcus Aurelius Claudius Quintillus) 19, 20

L

Laberius Maximus 223, 230, 230
Laelius, Gaius 194
Laeta 316
Laktancjusz 55, 56, 59, 80, 144, 276, 291, 300, 300, 301, 301
Lampridius, p. Aelius Lampridius
Lavagna, Filippo da 368
Leemans, M. Conrad 211
Lentulus, augur 149
Leonides, ojciec Orygenesy 238, 259
Lepidus, Marcus Aemilius 105, 148
Libanios 58, 68, 70, 196, 266, 266, 276, 278
Licyniusz I (Valerius Licinianus Licinius) 176, 342, 374, 375
Liebmann-Frankfort, Thérèse 235, 237, 240, 343
Likurg 328
Lippold, Adolf 26–27, 370
Liwia Druzylla 194, 197, 197
Liwiusz 14, 56, 127, 129, 141, 175, 180, 184, 194, 194, 197, 317, 383, 384
Lizymach 244
Lollius Urbicus 23
Lucjusz Werus (Lucius Aurelius Verus) 2, 14, 41, 47, 75, 109, 110, 145, 170, 170, 174, 185, 186, 291, 292, 293, 323, 362, 373, 374
Lucretia, aktorka 330
Lukan 178, 332
Lukian z Samosaty 204, 232, 322
Lydus 171, 255
Lysimachos 328, 329

Ł

Łukasz, ewangelista, święty 283

M

Macer, Aemilius 123

- Maecius Faltonius Nicomachus 7, 8,
181, 382, 383, 383
- Maecius Gracchus 383
- Maconius Astyanax 24
- Magie, David 369, 371
- Magna Mater 209
- Magnencjusz (Flavius Magnus Magnentius) 148
- Magnus Maximus 154, 154, 155, 343
- Makrobiusz 11, 12, 26, 80, 127, 143,
171, 184, 194, 264, 316, 346, 346,
347, 347, 364
- Makryn (Marcus Opellius Macrinus)
13, 13, 14, 18, 19, 24, 25, 41, 46, 94,
143, 153, 235, 237, 333, 352, 373,
374, 379
- Maksencjusz (Marcus Aurelius Valerius
Maxentius) 131, 300, 301, 335, 375
- Maksimós z Efezu 310
- Maksymian Herkulijski (Marcus Aurelius
Valerius Maximianus) 49, 373,
375, 379
- Maksymilian Bawarski 364
- Maksymin Daja (Caius Valerius Galerius
Maximinus) 280, 281
- Maksymin Trak (Caius Iulius Verus Maximinus)
2, 10, 15, 18, 19, 21, 24,
25, 28, 29, 30, 31, 33, 33, 42, 44, 49,
49, 50, 54, 61, 66, 98, 104, 204, 291,
305, 354, 360, 362, 363, 365, 368,
373, 374, 384
- Malalas, Jan 21, 306
- Mamertinus 379
- Manethon 328
- Manetti, Gianozzo 364
- Manlius Acilius Glabrio 103, 103
- Manlius Capitolinus, Marcus 152, 380
- Manlius Statianus 43, 151, 151, 152
- Manlius Valerius 175
- Manlius Vulso 141
- Manu, syn Izatesa 236
- Marcella, matka Potamiaeny 259
- Marcus Turbo 222, 222
- Marcjalis 225, 245, 383
- Marek Antoniusz 96, 97, 214, 270
- Marek Aureliusz (Marcus Aelius Aurelius
Verus) 2, 12, 14, 16, 39, 40, 40,
41, 46, 47, 68, 75, 76, 77, 82, 83, 84,
85, 101, 101, 102, 103, 103, 109,
110, 145, 156, 167, 168, 168, 169,
170, 174, 183, 195, 196, 197, 198,
199, 199, 204, 219, 225, 256, 259,
267, 298, 332, 333, 360, 373, 374,
379
- Marek Diakon 315, 315, 316
- Marinos z Neapolis 207
- Marius Maximus 12, 13, 13, 14, 14, 16,
23, 24, 35, 40, 41, 57, 60, 62, 69, 75,
79, 81, 86, 87, 93, 94, 95, 101, 109,
110, 112, 112, 115, 118, 119, 121,
122, 141, 144, 146, 147, 147, 150,
155, 156, 159, 162, 164, 165, 170,
172, 173, 174, 183, 185, 187, 189,
193, 196, 198, 200, 205, 217, 220,
223, 227, 227, 231, 233, 238, 239,
240, 241, 242, 243, 249, 250, 256,
258, 261, 292, 293, 294, 325, 333,
349, 350, 353, 383, 386
- Mariusz, Gajusz 123
- Marten, Elke VII
- Martius Turbo 222, 223, 230
- Maternus, uzurpator 112, 178, 179
- Mateusz, święty 339, 340, 346
- Matociis, Giovanni de 10, 21, 363, 363,
374
- Matthews, John 356
- Mattingly, Henry 36
- Mauricius 42
- Maximus, filozof 17
- Mebarsapes, król Adiabene 236
- Mecenas 213
- Mecenas-Dion 214

Melite, kuzynka Eunapiosa z Sardes 22
Memmius Symmachus, Quintus Fabius 381
Messalina 198, 205
Metellus, Lucius Caecilius 129, 129
Meyer, Paul M. 235
Michał Syryjczyk 234
Mikka, ojciec Maksymina Traka 31
Mikołaj z Damaszku 326, 326
Millar, Fergus 214
Minutius 110
Mnaseas z Patary 328
Mnewes 328
Mojżesz z Choren 306
Momigliano, Arnaldo 36
Mommsen, Theodor 2, 117
Monteskiusz 270
Moso 336
Munatius Plancus, Lucius 97, 105
Musonius Rufus 276

N

Narczyz, wyzwoleniec Klaudiusza 48, 192, 198, 202
Narsch, syn Szapura I 237
Nasser 196
Natalios 302
Naucellius 380, 380
Nazarius, męczennik 284, 379
Necepsos 327, 330
Neoterius, Flavius 69
Neron (Nero Claudius Caesar Drusus Germanicus) 106, 123, 130, 153, 164, 170, 170, 173, 182, 186, 191, 193, 194, 195, 198, 202, 227, 227, 229, 253, 253
Nerwa (Marcus Cocceius Nerva) 12, 13, 200, 225, 360, 361, 362, 367, 368
Nicomachus 24
Nicomachus Dexter, Appius 381, 384

Nicomachus Flavianus Młodszy 126, 126, 358, 380, 382, 384, 384, 385
Nicomachus Flavianus Starszy (Virius Nicomachus Flavianus) 23, 23, 26, 52, 126, 145, 160, 167, 178, 209, 279, 279, 297, 297, 298, 307, 307, 349, 350, 352, 357, 358, 367, 380, 381, 381, 382, 382, 383, 384, 384, 385
Nikarchos 328
Nock, Arthur D. 197, 280
Nonnius Atticus Maximus 356
Nonnius Marcellus 194
Norfolk, Thomas 351
Numenius z Apamei 254, 328
Numenius z Akwilei 329–330
Numerian (Marcus Aurelius Numerianus) VII, 1, 359, 371
Numerius Proiectus 209

O

Ocellus Lucanus 329
Octavius Appius Suetrius Sabinus 125
Odainat 92, 182, 295
Ofilius 330
Oktawia 194
Olimpias, niańka Aleksandra Sewera 339
Olimpiodor z Teb 357, 357
Olimpios Palladios 267
Olympiodor, neoplatonik 207
Onasimos 26, 27, 27, 28
Onesimos 21, 23, 26, 26, 27, 28, 44
Onesimus, mnich 27, 27
Opimia 135
Oppian 205
Orozjusz 63, 110, 158, 234, 235, 359
Orygenes 213, 225, 238, 246, 259, 273, 274, 302, 327
Othon 123, 153, 368
Ovinius Gallicanus 355

- Owidiusz 68, 80, 129, 129, 171, 190, 197, 244
- P**
- Pacatianus 360
 Pacatius 379
 Palfurius Sura 24, 163
 Palladiusz 259, 260, 266
 Pallas, wyzwoleniec Klaudiusza 48, 192, 198, 202
 Panciera, Silvio 274
 Pankretes 322, 323
 Papinian 205
 Pascal, Cécil Bennett 177
 Paschoud, François 10, 10, 11, 14, 22, 23, 36, 37, 47, 51, 52, 88, 117, 127, 132, 151, 273, 307, 308, 341, 343, 346, 353, 370, 382, 383, 385
 Paula 295, 318
 Paulus, Iulius 123, 205
 Pausaniasz 78, 231, 232
 Paweł z Samosaty 270
 Paweł z Tarsu, święty 249, 259, 292, 293, 332, 341, 355, 355
 Peregrinos 232
 Perennis, Sextus Tigidius 149, 166, 174
 Perpetua, męczennica 238, 260, 260
 Persjusz 95
 Pertinaks (Publius Helvius Pertinax) 2, 12, 14, 16, 39, 41, 41, 59, 103, 103, 104, 105, 122, 153, 162, 165, 166, 192, 332, 373, 379
 Pescenniusz Niger (Caius Pescennius Niger) 2, 41, 102, 105, 220, 228, 234, 234, 235, 236, 238, 241, 253, 363, 373, 374
 Peter, Hermann 369, 371
 Petosiris 327, 330, 334
 Petrarka 363, 363
 Petronius Annianus, dziadek Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa 46
 Petronius Probianus 355
 Petronius Probinus, ojciec Sextusa Claudiusa Petroniusa Probusa 46
 Petronius Probus, Sextus Claudius 46, 47
 Petroniusz 245
 Philochoros 328
 Piłat 343
 Piotr II, biskup 267
 Piotr Patrycjusz 51, 297
 Piotr, święty 292, 292, 293, 293, 294, 355
 Pitagoras 68, 207, 212, 213, 254
 Pizon 132
 Platon 142, 207, 213, 254, 263, 276, 330
 Plaut 96, 142, 190
 Plautius Quintillus, ojciec Marcus Peducaeus 145
 Plautius Quintillius, Marcus Peducaeus 145, 145
 Pliniusz Młodszy 197, 197, 379
 Pliniusz Starszy 96, 322, 323, 328, 330, 330, 331
 Plotyn 254, 276
 Plutarch 53, 56, 129, 164, 197, 245, 276, 312
 Plutarchos, męczennik 259
 Polemius Silvius 6, 21, 22, 359, 367, 367, 368, 385
 Polemon 298
 Polemon z Ilium 328
 Polibiusz 127
 Pompeianus 133, 357
 Pompeja, żona Cezara 81
 Pompejusz 197, 227, 229, 229
 Pomponia Graecina 239
 Pontius Proculus Pontianus 98
 Popillius (Laenas), Marcus 175
 Poppea 194
 Porfirios, biskup Gazy 315

Porfiriusz z Tyru 244, 254, 254, 255, 255,
256, 264, 276, 277, 278, 279, 279
Posejdonios z Apamei 328
Postumus 42
Postumus Agryppa 194
Potamiaena 259
Potter, David S. 17
Prchlík, Ivan 279
Priscus, uzurpator 21, 360
Priskos z Panion 10, 310
Probus (Marcus Aurelius Probus) 4, 27,
28, 33, 34, 43, 44, 45, 46–47, 77, 92,
92, 93, 104, 117, 131, 141, 151, 152,
152, 153, 163, 206, 311, 313, 314,
339, 342, 344, 350, 351, 363, 373,
375, 376, 383, 383
Proculus 24,
Proculus, uzurpator 27, 336, 338
Proculus, zwany Torpeionem 261
Prohairesios 22
Proklos 207, 255, 256, 292
Prokopiusz 57
Propercjusz 80
Prosper 359
Protazy, męczennik 283
Prudencjusz 357
Pseudo-Eupolemus 334
Pseudo-Justyn 276
Pseudo-Kallistenes 312
Pseudo-Longinos 328
Pseudo-Plutarch 143, 379
Pseudo-Tukidydes 379
Ptolemaios 328
Ptolemaios Chennos 328
Publicius Malleolus, Lucius 171
Publicius Malleolus, Marcus 171
Pupien (Marcus Clodius Pupienus Ma-
ximus) 15, 16, 18, 20, 24, 33, 34,
42, 44, 50, 54, 66, 98, 104, 131, 151,
152, 152, 153, 154, 176, 305, 362,
365, 373, 383

Q

Quartinus 16, 295
Quietus, Lusius 121, 204, 222, 223,
230
Quintus, męczennik 260
Quintus Maecius Laetus 259

R

Radagais 11, 132, 132, 133
Ragonius Venustus, Lucius 126, 126,
145
Ratti, Stéphane 138, 370, 383, 384
Revocatus, męczennik 259
Rosen VII
Rubrius 197
Rufin, prefekt pretorianów 7, 7
Rufinus, męczennik 228, 259
Rufin z Akwilei 27, 266, 268, 300, 300,
301, 304, 305, 320, 320, 321
Rufius Celsus 377
Rufus, Kurcjusz 32
Rutilius Lupus 222, 222
Rutilius Claudius Namatianus 108, 245

S

Sabinianus 182
Sabinus 30, 33
Sallustius (Lucius Seius Sallustius) 21,
368
Salustiusz, Gajusz Kryspus 14, 107,
180, 311, 312, 313, 313, 314
Salutati, Coluccio 363, 363–364
Salvidienus, Marcus 24, 26
Salzman, Michele R. 168
Saoterus 59, 166, 166
Sardanapal 157, 158
Saturninus 260, 262, 378
Saumaise, Claude 3, 369
Scaliger, Joseph Justus 117
Scapula 260, 261
Schmeidler, Bernhard 311

- Schwabe, Moseh 266
 Schwartz, Jacques 206, 227
 Scribonius Libo, Lucius 149
 Scypio, Publiusz Korneliusz 114, 194, 329
 Secundulus, męczennik 260
 Sedulius Scottus 366
 Seeck, Otto 266
 Sekstus Juliusz Afrykański 274
 Seleucus, uzurpator 22, 368
 Seneka Młodszy 245
 Septimus Arabianus 315
 Septymiesz Sewer (Lucius Septimius Severus) 2, 5, 13, 14, 15, 16, 21, 60, 82, 85, 85, 87, 94, 95, 96, 100, 102, 105, 105, 118, 119, 143, 145, 145, 146, 153, 159, 161, 166, 174, 176, 200, 204, 205, 220, 221, 227, 228, 231, 233, 234, 234, 235, 235, 236, 237, 238, 238, 239, 239, 241, 253, 254, 256, 258, 259, 260, 261, 267, 272, 332–333, 349, 353, 360, 365, 374, 379
 Serapion 212
 Serapion, biskup Antiochii 239, 261
 Serena, żona Stylichona 357
 Serenos, męczennik 259
 Serenos, inny męczennik 259
 Servius Maluginensis 149
 Serwianus 253
 Serwiusz 55, 127, 143
 Serwiusz Tulliusz 194
 Seston, William 281
 Settis, Salvatore 272
 Severus Archontius 377
 Severus 355
 Sidonius Apollinaris 277, 279
 Simon, Marcel 209
 Sivan, Hagith 21
 Smallwood, E. Mary 224, 234
 Smith, Rowland 280
 Sofokles 276
 Sokrates 212, 337
 Sokrates Scholastyk 267, 268, 301, 305
 Solinus 187
 Solon 263, 276
 Sommer, Michael 157
 Sophronius 265
 Sordi, Marta 213, 214, 272
 Sossianus Hierokles 278, 278, 279, 279
 Sozomenos 133, 268, 300, 301, 305, 357
 Spartianus, p. Aelius Spartianus
 Sporus, kochanek Nerona 173, 174, 186
 Stalin, Józef 196
 Statilius Ammianus, namiestnik Egiptu 92
 Stadius Valens 24
 Stertz, Stephen 272
 Stłoga Priscinus, Marcus Peducaeus 145
 Strabon 81, 177, 177, 245, 328
 Straub, Johannes VII, 9, 36, 269, 272, 294, 295, 307, 314, 318, 341
 Strepsiadesa 337
 Stylichon, Flawiusz 7, 7, 9, 11, 126, 133, 357, 357
 Subatianus Aquila 259
 Suetonius Optatianus 24, 26, 62
 Sulla, Lucjusz Korneliusz 123, 141, 209
 Sulpicjusz Sewer 291
 Swetoniusz 2, 14, 25, 35, 62, 87, 107, 112, 114, 123, 148, 149, 153, 153, 155, 162, 163, 164, 167, 169, 170, 170, 173, 174, 177, 185, 186, 187, 188, 191, 192, 193, 197, 197, 198, 202, 217, 227, 227, 228, 247, 249, 253, 298, 299, 317, 349, 352, 354, 361, 362, 363, 368, 383, 385
 Syfaks 194
 Sykstus IV 1
 Sylburg, Friedrich 1, 369

- Syme, Ronald 13, 14, 14, 25, 36, 262, 267, 268, 272, 281, 320, 332, 379
- Symmachus Młodszy (Quintus Aurelius Memmius Symmachus) 10, 307, 357, 384, 384
- Symmachus Starszy (Quintus Aurelius Symmachus) 26, 45, 69, 100, 126, 137, 270, 271, 271, 308, 312, 314, 356, 356, 357, 358, 380, 381, 381
- Synezjusz 245
- Synkellos 234, 263
- Syrianos 207, 256
- Szapur I, 236
- Szapur II, 237
- Szarat, król Adiabene 236
- Szelest, Hanna 371
- Szymon Mag 213
- Szymon-Zeus 213
- T**
- Tacjan 302
- Tacyt, cesarz (Marcus Claudius Tacitus) 2, 7, 8, 8, 14, 34, 34, 42, 43, 46, 47, 60, 61, 62, 69, 77, 91, 99, 127, 131, 141, 152, 165, 181, 193, 217, 329, 344, 345, 351, 354, 373, 376, 382, 382
- Tacyt, Publiusz Korneliusz 107, 149, 153, 155, 159, 180, 194, 195, 197, 227, 329, 244, 245, 328, 330, 331, 368, 383, 383
- Tallos 328
- Tarkwiniusz Pyszny 194
- Taruttienus Paternus 166
- Tascius Victorianus 279, 383
- Tatius Cirillus 24
- Tattius Maximus, Caius 232
- Taurinus 22, 368
- Tenagino Probus 92
- Teodoret z Cyru 209, 267
- Teodozjusz I (Flavius Theodosius) 7, 7, 8, 9, 9, 36, 45, 46, 58, 74, 126, 126, 127, 145, 154, 183, 191, 209, 216, 265, 268, 277, 280, 284, 285, 286, 287, 288, 304, 305, 309, 343, 346, 352, 354, 357, 357, 379, 381, 382
- Teodozjusz II (Flavius Theodosius) 242, 368
- Teokryt, wyzwoleniec Heliogabala 166
- Teopomp 330
- Terencja, żona Cyclerona 330
- Tertulian 40, 49, 212, 259, 261, 282, 302
- Tetricus 62, 65, 318, 318
- Theagenes 64
- Themistios 276
- Theoclius 24
- Theonas 267
- Thiele, Walther 275
- Thomson, Mark 367
- Tiberianus, Iunius 179, 179, 180, 376
- Tibullus 80, 244
- Timesitheus, Gaius Furius Sabinus Aquila 42, 250, 250, 310
- Timinianus 259
- Titus, uzurpator 16, 19, 20, 21, 294, 295
- Torpeion, p. Proculus
- Trajan (Marcus Ulpius Traianus) 12, 76, 79, 80, 101, 142, 153, 200, 204, 220, 221, 221, 222, 222, 223, 226, 228, 229, 230, 233, 235, 252, 253, 253, 329, 339, 360, 362, 367, 368, 379
- Trasybulos 215, 333
- Trebellius Pollio, pseudonim autora *Historia Augusta* 24, 26, 43, 120, 179, 180, 373, 374, 375, 379, 380
- Trebonian Gallus (Caius Vibius Trebonianus Gallus) 359, 360, 362, 368
- Triarius Maternus Lascivius 165
- Trogus, Pompejusz 180, 187, 244, 326, 328, 383

- Tukidydes 18, 98, 151, 276
 Tullius Menophilus 49, 49
 Tullus Hostiliusz 194
 Turcan, Robert 370
 Tyberiusz (Tiberius Claudius Nero) 80, 106, 124, 130, 148, 149, 153, 164, 186, 194, 197, 197, 212, 213, 239, 247, 252, 261, 275, 299
 Tymoteusz, męczennik 283
 Tytus (Titus Flavius Vespasianus) 16, 92, 98, 105, 149, 153, 203, 204, 227, 228, 229, 229, 237, 237, 360
- U**
- Ulpian, Domicjusz 71, 123, 205, 225, 282
 Ulpius Cornelius Laelianus 5
 Ulpius Crinitus 53, 61, 90
 Ulpius Silanus 131, 134, 135, 136, 136
 Uranius Antoninus, uzurpator 21, 52, 52, 360, 368
- V**
- Valens Starszy 21
 Valentinus 78
 Valerius Eudaemon 232
 Valerius Marcellinus 24, 25, 26, 383
 Valerius Maximus, pisarz 175
 Valerius Maximus, konsul 327 r, 355
 Vegetius 6
 Verconnius Herenianus 24
 Verus Maximus 42, 142, 305
 Vettius Agorius Praetextatus 11, 183, 381
 Vettius Sabinus 42, 152
 Vettius Valens 232, 334
 Victorianus 279, 279,
 Victorinus 105, 318, 342
 Vigellius Saturninus 259
 Villacampa Rubio, María Angustias 209
 Virius Lupus 117
 Virius Nepotianus p 355
 Vitalianus 33
 Vitelius (Lucius Vitelius) 105, 106
 Volusius Maecianus, Lucius 102
 Vulcatius Gallicanus, pseudonim autora *Historia Augusta* 6, 43, 120, 373, 374, 375, 376
 Vulcatius Terentianus 24
- W**
- Walens (Flavius Valens) 145, 308, 361
 Walentowski, Sabine 371
 Walentynian I (Flavius Valentinianus) 179, 183
 Walentynian II (Flavius Valentinianus) 148
 Walentynian III (Flavius Placidus Valentinianus) 8, 368
 Walerian (Publius Licinius Valerianus) 24, 44, 61, 104, 105, 105, 131, 152, 159, 359, 360, 361, 362, 373
 Walerian Młodszy 342
 Warron, Marek Terencjusz 194
 Wegecjusz 9, 9, 55
 Wergiliusz 142, 143, 144, 160, 190, 193, 199, 201, 209, 354
 Wespazjan (Titus Flavius Vespasianus) 83, 85, 105, 153, 159, 164, 186, 227, 227, 228, 229, 253, 360, 361
 Wessely, Carl 211
 Wiktoria 36, 44, 57, 82, 100, 107, 108, 108, 137, 154, 154, 190, 216, 270, 271, 272, 287, 300, 337, 354
 Wiktoria, matka Victorinusa 318, 318
 Wissowa, Georg 36
 Witalis, męczennik 284
 Witeliusz (Aulus Vitelius) 48, 123, 149, 153, 159, 164, 192, 198, 202, 360, 368
 Wituryga, zwana Samso, żona Proculusa 335, 336, 338, 353
 Władysław IV 356

Indeks osobowy

- Wojciechowski, Przemysław 201, 205
Wolter 270, 280
Woluzjan (Caius Vibius Afinius Gallus
Volusianus) 360
- Z**
- Zalmoksis 328
Zaratustra 328
Zecchini, Giuseppe 26
Zenobia 49, 51, 53, 57, 58, 62, 63, 65, 88,
92, 250, 294, 295, 296, 297, 302, 318
Zephyrinus, papież 261, 292
Zonaras 63, 105, 105, 156, 157, 307,
344, 360, 382
Zosimos 6, 7, 8, 12, 12, 22, 51, 55, 63,
72, 72, 88, 90, 92, 128, 130, 133,
134, 137, 154, 154, 158, 175, 176,
183, 228, 228, 297, 299, 302, 305,
309, 317, 342, 343, 354, 357, 357,
382
Zygmunt III 356

ROBERT SUSKI pracuje w Instytucie Historii i Nauk Politycznych Uniwersytetu w Białymstoku. Ukończył historię w Instytucie Historycznym UW w roku 1997. Tam też w roku 2005 się doktoryzował. Zajmuje się badaniem późnego antyku, przede wszystkim historią kryzysu III wieku, dziejami tetrarchii, oraz historią późnoantycznej historiografii. Napisał m.in. książkę *Konsolidacja Cesarstwa Rzymskiego za panowania Aureliana 270-275*, Kraków 2008.

Nie ma w późnym antyku dzieła, które byłoby przedmiotem tylu sporów, co *Historia Augusta* – zbiór biografii cesarzy od Hadriana do Numeriana. Wynikają one z treści zbioru, przynoszącego wiele bardzo dziwnych informacji. Do tej pory nie powstała monografia, która by syntetycznie omawiała najważniejsze aspekty opisywania i postrzegania religii – tak pogańskiej, jak chrześcijańskiej – przez autora *Historia Augusta*. Prezentowana praca ma na celu przeprowadzenie całościowej analizy w tym zakresie i ukazanie usystematyzowanego obrazu religii zawartego w *Historia Augusta*, ma też odpowiedzieć na pytanie, jaką wiedzą o religiach dysponował autor dzieła. W tego rodzaju badaniu autor pracy widzi klucz do odpowiedzi na pytanie, w jakim czasie ów zbiór biografii cesarskich powstał.

Dosyć dobrze wiadomo, kiedy uległy likwidacji najważniejsze elementy kultu pogańskiego, wiadomo też, kiedy chrześcijaństwo stało się religią dominującą, stąd stopień znajomości obu religii przez autora *Historia Augusta* może być wskazówką pomocną w datowaniu powstania tego najbardziej enigmatycznego dzieła późnej starożytności. Interesujące są zatem nie tylko poglądy religijne autora zbioru biografii, lecz w jeszcze większym stopniu ocena jego wiedzy religijnej, a przez to określenie, w jakim czasie mógł on napisać swoje dzieło.

PARNASSUS

Seria naukowa