

BARBARA HARTLEB-KROPIDŁO

Uniwersytet Wrocławski  
ORCID: 0000-0001-7215-6061  
barbara.hartleb-kropidlo@uwr.edu.pl

DUCH REMUSA, ROMULUS I LEMURIA.  
PUBLIUSZ OWIDIUSZ NAZO, *KALENDARZ POETYCKI* 5, 419–492.

ABSTRACT. Hartleb-Kropidło Barbara, *Duch Remusa, Romulus i Lemuria. Publiusz Owidiusz Nazo, „Kalendarz poetycki” 5, 419–492* (Remus’ Ghost, Romulus and Lemuria. Publius Ovidius Naso, *Fasti* 5, 419–492).

This paper focuses on a passus of Ovid’s *Fasti* (5, 419–492) in which the god Mercury presents the origin of Lemuria festival. Part of this story is Remus’ strange and unfamiliar tale about the last moments of his life.

Keywords: Lemuria; Roman death festivals; Remus; Romulus; Mars Ultor; Augustus

Zagadnienie życia po śmierci stanowiło dla starożytnych Rzymian intrygującą i niepokojącą zagadkę, która mogła być wyjaśniona tylko w sferze wierzeń uwiarygodnionych przekonującymi opowieściami oraz utrwalonymi zwyczajami<sup>1</sup>. Zнали oni wiele mitów mówiących o życiu i wizytach w zaświatach, a potrzeba dyskusji o różnych formach życia po śmierci znajduje potwierdzenie w literaturze łacińskiej co najmniej od opublikowania przez Kwintusa Enniusza dzieła noszącego prawdopodobnie tytuł *Euhemerus – Sacra historia* będącego przekładem greckiego pierwowzoru *Święta historia* autorstwa Euhemera z Messeny<sup>2</sup>. Wątpliwości dotyczące pośmiertnych losów człowieka próbowali rozwiązać także inni autorzy, czyniąc to zwłaszcza w oparciu o poglądy różnych szkół filozoficznych. Szczególne ożywienie w sferze rozważań i dyskusji na ten temat miało miejsce w I w. p.n.e. dzięki coraz szerszej i dogłębszej znajomości poglądów głoszonych przez przedstawicieli różnych szkół filozoficznych. Powstają wówczas takie dzieła jak epos dydaktyczny *De rerum natura* Lukrecjusza czy liczne pisma Cyncerona<sup>3</sup>, które poruszają kwestie nieśmiertelności duszy, świata i natury bogów oraz ich relacji z ludźmi.

<sup>1</sup> Bogowie świata podziemnego: Wissowa 1912: 232–240; Kaczor 2012: 231–237; Pierzak 2019: 15–65; King: 2020: 1–4; Gradel 2002: 266–269.

<sup>2</sup> von Albrecht 1997: 129–146; Rawson 1985: 19–37, szczegółowo: Winiarczyk 1994.

<sup>3</sup> von Albrecht 1997: 282–320; 517–563. O pisarstwie filozoficznym w Rzymie zob. von Albrecht 1997: 499–511.

Zanim jednak zaczęła powstawać literatura prezentująca lub wyjaśniająca te sprawy ważne dla każdego człowieka, lęki oraz wątpliwości mieszkańców Rzymu tłumaczyły i porządkowały różne obrzędy poświęcone zmarłym. Z jednej bowiem strony starożytni wiedzieli, że świat podziemny, w którym przebywają zmarli to miejsce, z którego się nie wraca oraz to, że nie można nawiązać kontaktu ze zmarłym. Z drugiej natomiast strony niemożność racjonalnego i fizycznego doświadczenia tej pozaziemskiej rzeczywistości stwarzała w wyobraźni ludzi bogaty świat, zamieszkiwany przez różnie wyobrażanych zmarłych, duchy, stwory i te dobre, i te groźne. Rytuały pozwalały zakwalifikować oraz właściwie potraktować różne bezcielesne istoty, aby trzymały się z dala od ludzkich siedzib, nie wyrządzały ludziom krzywdy, a nawet, aby im sprzyjały.

W kalendarzu sakralnym Rzymian wśród świąt poświęconych zmarłym szczególne znaczenie miały Parentalia obchodzone w lutym oraz Lemuria obchodzone w maju<sup>4</sup>. Owidiusz w swoim *Kalendarzu poetyckim*<sup>5</sup> przedstawia Parentalia pod datą 18–21 lutego szczególną uwagę poświęcając Feraliom, a także Lemuria – 7, 9, 11 maja<sup>6</sup>.

W naszym artykule przyjrzymy się tym drugim uroczystościom zwracając uwagę mniej na elementy rytuału, a bardziej koncentrując się na opowieści dotyczącej jego powstania.

Przebieg rytuału Parentaliów jest tematem dość obszernego passusu w *Kalendarzu poetyckim* Owidiusza, *Fasti* 5, 419–492:

Hinc ubi protulerit formosa ter Hesperos ora,  
 ter dederint Phoebos sidera victa locum, 420  
 ritus erit veteris, nocturna Lemuria, sacri:  
 inferias tacitis manibus illa dabunt.  
 annus erat brevior, nec adhuc pia februa norant,

<sup>4</sup>Na temat uroczystości dotyczących zmarłych, ich organizacji, umieszczenia w roku obrzędowym zob. Kaczor 2019. O kalendarzach: Rüpke 2011: *Preface* (bez numeracji stron) oraz 6–67.

<sup>5</sup>Feralia: *Fast.* 2, 533–617; Lemuria: *Fast.* 5, 419–492. Zob. Non. 197L. W kalendarzu pochodzącym sprzed reformy Cezara, datowanym na lata 85–55 p.n.e., nazwanym (ze względu na jego umiejscowienie w Ancjum) *Fasti Antiates Maiores*, najlepiej zachowanym spośród znanych nam kalendarzy, odnajdujemy pod datą 21 lutego wpis *FERA* oznaczający Feralia, ostatni dzień kilkudniowego święta Parentalia obchodzonego od 13 lutego. Wpis *LEMUR* oznaczający Lemuria znajduje się pod datą 9 maja, chociaż to święto obchodzono także 11 i 13 dnia miesiąca. *Fasti* mają rozmiary ok. 1,15x2,5 m i zawierają dawne nazwy lipca i sierpnia (*quinctilis* i *sextilis*) oraz trzynasty miesiąc interkalarny, wprowadzony dla wyrównania roku kalendarzowego z astronomicznym. W kalendarzu widoczny jest podział miesięcy na tzw. *nundinae* (oznaczone literami od A do H), zaznaczone są główne dni miesiąca, czyli kalendy (*KAL*), nony (*NON*) i idy (*EIDUS*), występują w nim także oznaczenia dni *fasti* (F), *nefasti* (N) oraz, oczywiście, nazwy świąt. Na dole inskrypcji zapisano liczbę dni w danym miesiącu. Ze względu na uszkodzenia płyty nie można odtworzyć przebiegu całego roku liturgicznego. Tekst inskrypcji: Degrassi 1957: 23–41.

<sup>6</sup>Littlewood 2001.

nec tu dux mensum, Iane biformis, eras:  
 iam tamen exstincto cineri sua dona ferebant, 425  
 compositique nepos busta piabat avi.  
 mensis erat Maius, maiorum nomine dictus,  
 qui partem prisca nunc quoque moris habet.  
 nox ubi iam media est somnoque silentia praebet,  
 et canis et variae conticuistis aves, 430  
 ille memor veteris ritus timidusque deorum  
 surgit (habent gemini vincula nulla pedes),  
 signaque dat digitis medio cum pollice iunctis,  
 occurrat tacito ne levis umbra sibi.  
 cumque manus puras fontana perluit unda, 435  
 vertitur et nigras accipit ante fabas,  
 aversusque iacit; sed dum iacit, 'haec ego mitto,  
 his' inquit 'redimo meque meosque fabis.'  
 hoc novies dicit nec respicit: umbra putatur  
 colligere et nullo terga vidente sequi. 440  
 rursus aquam tangit, Temesaeaque concrepat aera,  
 et rogat ut tectis exeat umbra suis.  
 cum dixit novies 'manes exite paterni'  
 respicit, et pure sacra peracta putat.  
 dicta sit unde dies, quae nominis exstet origo 445  
 me fugit: ex aliquo est invenienda deo.  
 Pliade nate, mone, virga venerande potenti:  
 saepe tibi est Stygii regia visa Iovis.  
 venit adoratus Caducifer. accipe causam  
 nominis: ex ipso est cognita causa deo. 450  
 Romulus ut tumulo fraternas condidit umbras,  
 et male veloci iusta soluta Remo,  
 Faustulus infelix et passis Acca capillis  
 spargebant lacrimis ossa perusta suis;  
 inde domum redeunt sub prima crepuscula maesti, 455  
 utque erat, in duro procubere toro.  
 umbra cruenta Remi visa est adsistere lecto,  
 atque haec exiguo murmure verba loqui:  
 'en ego dimidium vestri parsque altera voti,  
 cernite sim qualis, qui modo qualis eram! 460  
 qui modo, si volucres habuissem regna iubentes,  
 in populo potui maximus esse meo,  
 nunc sum elapsa rogi flammis et inanis imago:  
 haec est ex illo forma relicta Remo.  
 heu ubi Mars pater est? si vos modo vera locuti, 465  
 uberaque expositis ille ferina dedit.  
 quem lupa servavit, manus hunc temeraria civis  
 perdidit. o quanto mitior illa fuit!  
 saeve Celer, crudelem animam per volnera reddas,  
 utque ego, sub terras sanguinolentus eas. 470  
 noluit hoc frater, pietas aequalis in illo est:  
 quod potuit, lacrimas in mea fata dedit.  
 hunc vos per lacrimas, per vestra alimenta rogate  
 ut celebrem nostro signet honore diem.'



Stygijskiego. Wołany przybył Dzierżący Kaduceusz.  
 Poznaj, skąd to imię: bóg sam to objawił.  
 Gdy Romulus pochował zwłoki brata w grobie  
 i złożono ofiary po zbyt szybkiej stracie, 465  
 Faustulus pełen bólu i Akka z włosami  
 w nieładzie oblewali łzami spopielone kości.  
 A gdy poszli do domu w smutku, już świtało.  
 I legli na swym łożu dziś szczególnie twardym.  
 Gdy ukazał się przy nich duch krwawy Remusa, 470  
 rzekł on do nich te słowa bardzo cichym szeptem:  
 „Spójrzcie, to ja, połowa waszej troski, połowa,  
 posłuchajcie, kim się stałem i kim dotąd byłem.  
 Tak niedawno ja mogłem być tym najważniejszym  
 wśród ludu, gdyby ptaki mi władzę wskazały. 475  
 A teraz jestem marą ulotną z płomieni  
 stosu, bo tylko tyle z Remusa zostało.  
 Och, gdzie jest Mars, mój ojciec? Jeśli mam wam wierzyć,  
 on przysłał dzikie zwierzę, by nas wykarmiło.  
 Wilczyca ocaliła, obywatel zabił 480  
 porwoczy! O ileż czulszą ona jednak była!  
 Srogi Celerze, mogłeś i ty oddać ducha  
 groźnego w licznych ranach i jak ja się błąkać  
 w podziemiach krwią zbroczony. Nie chciał mój brat tego,  
 bo kochał mnie tak samo, więc oddał mym cieniom 485  
 to, co dać mógł jedynie; łzami mnie pożegnał.  
 O, błagajcie go łzami i waszą zasługą,  
 by ten dzień on uświetnił czią mi oddawaną”.  
 Jeszcze mówił, a oni pragnęli go objąć,  
 lecz mara wymykała się rękom stęsknionym. 490  
 Gdy zjawia pierzchła, niosąc w zamian sen krzepiący,  
 oboje się do króla udali, by brata  
 słowa jemu powtórzyć. Romulus się zgodził  
 i nazwał dzień Lemuria, kiedy cześć dajemy  
 duszom pradziadów naszych. Z biegiem lat z kolei 495  
 twarda głoska, co nazwę rozpoczyna, zmiękła.  
 Ciżbę duchów milczących nazwali *Lemures*  
 to jest znaczenie słowa, taka siła nazwy.  
 Lecz przodkowie zamykali w te dni świątynie,  
 I nawet w dniu feralnym ujrzyć je zamknięte, 500  
 nie czas to na ślub wdowy ani na ślub panny;  
 która by się wydała, nie pożyje długo.  
 Z tej przyczyny wiadomo wśród ludu, że w maju  
 źle ślub zawierać, jeśli przysłowiu uwierzysz.  
 Chociaż owe trzy święta wypadają razem, 505  
 to jednak nie jest to w dni kolejne. (Przeł. E. Wesołowska)

Owidiusz krótko charakteryzuje odprawiane nocą Lemuria jako dawny i święty rytuał („ritus veteris sacri”), którego celem jest złożenie ofiary milczącym Manom („inferias tacitis manibus [...] dabunt”). Następnie przystępuje, aby umiejscowić w czasie początki obrzędów; przywołuje epokę, w której rok jeszcze nie

obejmował stycznia i lutego. Wymieniając te miesiące odwołuje się poeta do sfery religijnej: mówiąc o styczniu wspomina Janusa, który jeszcze wtedy nie był wędzem miesięcy, *dux mensium*, a mówiąc o lutym powołuje się na rytualne oczyszczenie nazywane *februa*<sup>7</sup>. Przypomnienie, że dawniej rok liczył dziesięć miesięcy, czyli 304 dni, przywodzi na myśl Romulusa uważanego za twórcę pierwszego kalendarza<sup>8</sup>. Jak dowiadujemy się z dalszej opowieści, już wówczas istniał zwyczaj składania ofiar zmarłym i czczenia przodków. Nazwa miesiąca maja, *maius*, pochodzi od starszych, *maiores*, a w tym miesiącu do dzisiaj kultywuje się część dawnych zwyczajów. To wyjaśnienie pochodzenia nazwy maja może nieco dziwić, ponieważ wcześniej, w pierwszych wersach piątej księgi Owidiusz prezentuje nam trzy możliwe etymologie: *a Maiestate*; *a maioribus*; *a Maia dea* (w. 1–110). Stwierdza przy tym, że wobec tylu możliwości trudno wybrać właściwą.

Opis Lemuriów zawarty w dziele Owidiusza, chociaż najdokładniejszy, jakim dziś dysponujemy, jest bardzo lakoniczny. Dowiadujemy się bowiem, że sprawujący obrzęd (*pater familias*) wychodzi z domu o północy, bez butów (tak można rozumieć sformułowanie „*habent gemini vincula nulla pedes*”) i łącząc kciuk ze środkowym palcem wykonuje gest, który zabezpiecza go przed kontaktem z duchami. Myje ręce w strumieniu, następnie niosąc przed sobą czarny bób, rzuca go za siebie i dziewięciokrotnie wypowiada formułę określającą cel tej czynności: „*haec ego mitto his redimo meque meosque fabis*” – „rzucam je (ziarna bobu) i nimi wybawiam/wykupuję siebie i bliskich”<sup>9</sup>. Nie ogląda się za siebie, ale wie, że duch (*umbra*) przyjmuje rzucone ziarna. Ponownie obmywa ręce, dziewięciokrotnie uderza w spiż (czy głośny dźwięk ma odstraszyć zjawy?) i zwraca się do duchów, aby te opuściły jego domostwo – wypowiada kończące obrzęd słowa: „*Manes exite paterni*”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Warron w *De lingua Latina* (6, 13): „*februm Sabini purgamentum (sc. apellant)*”.

<sup>8</sup> Dziesięciomiesięczny kalendarz jest według dzisiejszych uczonych kwestią niepewną, jego struktura wskazuje raczej na fakt, że był kalendarzem lunarnym, dwunastomiesięcznym, uzupełnianym według potrzeby i na podstawie obserwacji astronomicznych o miesiąc interkalarny. Zob. Rüpke 2011: 23–24.

<sup>9</sup> Użycie w formule wypowiedzianej do ducha czasownika *redimo*, *-ere*, *emi*, *-emptum* (*kupić na nowo, odkupić z powrotem; wykupić z niewoli, uwolnić; przen. wyratować, wybawić, odwrócić, coś, uniknąć czegoś*; Plezia 1959–1979: 478, hasło „*redimo*” [t. IV]) może sugerować transakcję: duch, który otrzymuje zapłatę w postaci ziaren bobu nie zbliża się do ludzi. Bób był uważany (według nauki przypisywanej Pitagorasowi) za wcielenie duchów zmarłych. O obrzędzie nocnym, podczas którego rzucano bób, aby odpędzić duchy mówi Warron w zachowanym przez Noniusza fragmencie *De vita populi Romani* (Non. 197L): „*in sacris fabam iactant noctu ac dicunt se lemures domo extra ianuam eicere*”.

<sup>10</sup> Pewne kontrowersje budzi przytoczenie formuły *Manes exite paterni*, ponieważ według naszej wiedzy starożytni znali i odróżniali duchy takie jak Many (*Manes*) od Lemurów (*Lemures*), a Owidiusz wydaje się traktować obie kategorie zamiennie. Z tego powodu uczeni zastanawiają się, czy wynika to z jego celowego działania, czy może z nieświadomości. Z pewnością poeta potrafił stworzyć nową poetycką rzeczywistość umiejętnie łącząc powszechnie znane fakty z elementami swojej wyobraźni. Zob. Scheid 1992.

Pojawiające się w formule słowo *manes*, *-ium* było pojęciem zbiorowym i oznaczało duchy przodków bez względu na ich liczbę; mogło także dotyczyć jednej osoby<sup>11</sup>. Formułę *Dis Manibus* często umieszczano w inskrypcjach nagrobnych.

Charakterystyczne było to, że rzeczownik *Manes*, *Manes*, określał wszelkich przodków, zarówno tych znanych i pamiętanych przez żyjących, jak i tych, którzy zmarli dawniej, nie ograniczał się do duchów konkretnych zmarłych. *Manes* przeważnie uważano za dobre i przyjazne duchy, którym należy oddawać cześć<sup>12</sup>. Ich nazwę kojarzono z przymiotnikiem *manus*, dobry<sup>13</sup>.

Jak dowiadujemy się z zakończenia opisu Lemuriów (5, 485–490), ze świętami były związane pewne tabuistyczne zakazy: zamykano wówczas świątynie i nie zawierano ślubów, ponieważ groziło to rychłą śmiercią kobiety.

We wcześniejszych wersach opisu Lemuriów (w. 439) pojawia się rzeczownik *umbra*, oznaczający cień zmarłego, ducha<sup>14</sup>.

Przedstawienie prostego rytuału, zawierającego wiele gestów i czynności symbolicznych, jak na przykład mycie rąk, złączenie palców, powtarzanie dziewięciokrotnie tej samej formuły, wykorzystanie ziaren bobu o czarnym kolorze, użycie donośnie brzmiącego instrumentu czy zakaz oglądania się za siebie nosi cechy dawnych obrzędów magicznych lub apotropaicznych. Formuła modlitewna zawiera różne środki poetyckie, takie jak aliteracje, asonanse i powtórzenia typowe dla dawnych tekstów rytualnych, na przykład „haec (...) his, mitto (...) meque meosque” (w. 438–439), „pure sacra peracta putat” (w. 444).

<sup>11</sup> Rzeczownik *manes*, *-ium* oznacza 1. mieszkańców podziemia, bóstwa podziemne i dusze zmarłych przodków, 2. metonimicznie: świat podziemny, podziemia, 3. przenośnie: kości, prochy zmarłych; grób (Plezia 1959–1979: 434–435, hasło „manes” [t. III]). Rzeczownik ten należy do kategorii *pluralia tantum*, co potwierdza Donat (*GLK* 4, 376, 25–26): „Sunt (...) semper pluralia, ut Manes Quirites, cancelli”. Bywa rzadko używany w singularis (Apul. *Socr.* 15): „Cum vero incertum est, quae cuique eorum sortitio evenerit, utrum Lar sit an Larva, nomine Manem deum nuncupant (...)”. Zob. Apuleius, *De deo Socratis. Der Gott des Sokrates...*, 46–92. Na temat *Di Manes* zob. Prescendi 1999 oraz King 2020: 15–24. W tekstach łacińskich i literaturze przedmiotu nazwa ta jest pisana małą lub wielką literą.

<sup>12</sup> Varro, *Ling.* 6, 4: „Bonum antiqui dicebant manus”. Cicero, *Leg.* 2, 22 (Ziegler 1950): „Sacra privata perpetua manent. Deorum Manium iura sancta sunt. <Bo>nos leto datos divos habent”. (Powell 2006: „Suos leto datos dios habent”). Istniała obawa, że *Manes*, których należy nie uczczono wywołają złe sny: Tibullus, 2, 6, 37: „ne tibi neglecti mittant mala somnia manes”.

<sup>13</sup> Walde-Hofmann 1938: 26–28, hasło „manes, -ium”; Ernout-Meillet 1959: 384, hasło „manis, -e; manus, -a, um”; de Vaan 2008: 364.

<sup>14</sup> Plezia 1959–1979: 482, hasło „umbra” (t. V). Na określenie osoby zmarłej, ducha, istnieje w łacinie wiele rzeczowników, np.: *anima* (*animula*), *animus*, *cinis*, *effigies*, *imago*, *larvae*, *lemures*, *manes*, *phantasma*, *simulacrum*, *umbra*, spośród których Owidiusz, oprócz wspomnianych terminów *manes* i *umbra*, używa także *imago* oraz *lemures*. Istnieją między tymi określeniami mniejsze lub większe różnice semantyczne, różna popularność w określonych epokach, wyrazy te bywają także używane w odmiennych kontekstach. Szczególnie wyróżniają się wśród duchów Larwy, duchy groźne i złośliwe, straszdyła. O Lemurach i Larwach zob. Thaniel 1973.



Narrator, który dokładnie opisał przebieg obrzędu, niespodziewanie przyznaje się do niepełnej wiedzy na jego temat (w. 445–446). Nie wie mianowicie, skąd pochodzi nazwa Lemuriów i szybko stwierdza, że w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie może mu pomóc tylko jakiś bóg. Zwraca się zatem do syna Plejady, który dzierży różdżkę o wielkiej mocy (*virga potens*) i często odwiedzał królestwo Jowisza Stygijskiego, nie wymieniając imienia boga. Na tę prośbę przybywa Dzierzący Kaduceusz, *Caducifer* (w. 449). Na szczęście, podobnie jak ówczesni Rzymianie, szybko rozpoznajemy w przybywszu Merkurego. Ten posłaniec bogów poprzez zastosowanie przez poetę rozbudowanego opisu został także odpowiednio scharakteryzowany i przedstawiony jako bywalec krainy nad Styksem, zatem dzięki swoim cechom i kompetencjom może nas pouczyć, rozwiewając wszelkie wątpliwości dotyczące Lemuriów.

Merkury jest synem plejady Mai, wymienionej już w początkowych wierszach 5. księgi jako tej, która mogła dać nazwę temu miesiącowi. Kilka dni po Lemuriach, 15 maja, przypada, dość żartobliwe opisanie przez Owidiusza, święto ku czci Merkurego, patrona kupców<sup>15</sup>.

Merkury uchodził za bardzo stare bóstwo, jego świątynia w pobliżu Cyrku, między Awentynem i Palatynem (*ad Circum Maximum*) datowana jest na rok 495 p.n.e.<sup>16</sup>. Podobizna tego boga zachowała się na wielu monetach bitych w Rzymie od początku III w. p.n.e.<sup>17</sup>. Szczególnie istotne dla naszych rozważań o rytuale dotyczącym zmarłych jest to, że Merkury był uważany za przewodnika dusz (*Psychopompus*)<sup>18</sup>, co w tekście *Fasti* jest wyrażone opisowo: „saepe tibi est Stygii regia visa Iovis”<sup>19</sup>.

Jowisz Stygijski oznacza boga władającego w świecie zmarłych, nazywanego niekiedy *Dis Pater* (Ojciec darzący bogactwem). Nazwa ta pozwalała zaboronnym Rzymianom nie wypowiadać wprost słów kojarzących się ze śmiercią,

<sup>15</sup>Kaczor 2012: 200–203. Opis święta 15 maja i kupców, którzy otwarcie mówią o swoich oszustwach i kradzieżach przy wyrażonej pod koniec aprobacie Merkurego dla takiego postępowania (bóg przypomina o dokonanej przez siebie kradzieży) skłania nas do zastanowienia się, czy jego opowieść o Remuriach jest na pewno prawdziwa...

<sup>16</sup>Ziółkowski 1992: 237, 283; Versnel 1974: 144–151; Richardson: 252, hasło „Mercurius, Aedes”. Świątynia Marsa miała być także poświęcona bogini Mai.

<sup>17</sup>Głowa Merkurego na rewersie rzymskiego asa datowanego na lata 280–276 p.n.e. Awers: głowy Dioskurów z włosami związanymi opaskami, zob. Crawford 1991: 133, poz. 14, 1. Bóg ten występował także później, np. na denarze datowanym na 82 r. p.n.e.: awers przedstawia popiersie Merkurego trzymającego kaduceusz, zob. Crawford: 375, poz. 362, 1.

<sup>18</sup>W pieśni Horacego 1, 24, 15–18:

Num vanae redeat sanguis imagini  
quam virga semel horrida,  
non lenis precibus fata recludere,  
nigro compulerit Mercurius gregi?

<sup>19</sup>Taką rolę Merkurego eksponuje Owidiusz, kiedy Jowisz nakazuje mu odprowadzenie nimfy Lary do podziemi (*Fast.* 2, 607–617). Podczas wykonywania tego polecenia Merkury wykracza jednak poza to, co mu polecono.



które mogły w opinii starożytnych przywoływać nieszczęścia<sup>20</sup>. Analogiczne określenie, Stygijskiej Junony, przypisano Prozerpinie (Stat. *Theb.* 4, 526–527).

O odnowieniu ofiary dla Jowisza Stygijskiego mówi Dydoną przygotowując swój stos pogrzebowy (Verg. *Aen.* 4, 638). Prosi wówczas siostrę Annę, aby spryskała jej ciało wodą z rzeki, przyprowadziła owce (pewnie zgodnie ze zwyczajem – czarne) oraz przyniosła to, co ma być złożone jako ofiara nazwana *piacula*<sup>21</sup>. Możemy dostrzec tu elementy typowe dla rzymskiego rytuału, występujące także w opisie Lemuriów: obmycie rąk przed przystąpieniem do innych czynności oraz ofiara w kolorze czarnym: owce i bób. Zgodnie ze zwyczajem bogom świata podziemnego składano zwierzęta o ciemnym ubarwieniu (np. ofiara ku czci Anchizesa złożona przez Eneasza, Verg. *Aen.* 5, 97), w odróżnieniu od bóstw niebiańskich, które otrzymywały ofiary o jasnym umaszczeniu. Płć ofiarowanego zwierzęcia była także dostosowana do płci boga lub bogini.

Merkury zatem został poproszony o pomoc w wyjaśnieniu sensu oraz pochodzenia rytuału Lemuriów i pojawia się, aby pouczyć narratora, który następnie dzieli się tą wiedzą z nami<sup>22</sup>. Opowieść o Lemuriach zaczyna się od imienia Romulusa, który po śmierci przedwcześnie zmarłego Remusa zorganizował mu należyty pogrzeb. W uroczystościach brali udział także przybrani rodzice bliźniąt, Faustulus i Akka. Im, po powrocie do domu, już nad ranem, ukazuje się zakrwawiony duch Remusa. Zjawia przedstawi się, mówi o swojej przedwczesnej i nieszczęśliwej śmierci, którą zadał jej towarzysz Romulusa, Celer, i przekazuje rodzicom prośbę skierowaną do brata, aby ten ustanowił dzień, w który będzie się oddawać cześć Remusowi. Romulus spełnia tę prośbę i dla uczczenia i upamiętnienia zmarłego ustanawia Remuria, których nazwa zmienia się później przybierając brzmienie Lemuria.

Treść tej relacji jest zaskakująca przede wszystkim z powodu odmiennej wersji wydarzeń towarzyszących śmierci Remusa. Czy zaskoczeni byli także ówczesni odbiorcy?

W czasach Owidiusza mieszkańcy Rzymu dysponowali już wieloma opracowaniami dotyczącymi ich historii, spisywanej w formie literackiej co najmniej od drugiej połowy II wieku p.n.e. Jednymi z takich prac są zachowane do dziś, choćby w dużych partiach, dwa dzieła: *Dzieje od założenia miasta Rzymu* Liwiusza oraz *Starożytność rzymska* Dionizjusza z Halikarnasu<sup>23</sup>.

<sup>20</sup> Kaczor 2012: 347–356.

<sup>21</sup> *Piaculum*, -i oznacza ofiarę przebłagalną, oczyszczalną. Zob. Plezia 1059–1979: 158–159, hasło „piaculum” (t. IV). Gillmeister 2004; Kaczor 2021.

<sup>22</sup> Pochodzenie świąt, zwyczajów i rytuałów przedstawionych w *Kalendarzu poetyckim* Owidiusza wielokrotnie bywa prezentowane przez różnej rangi znawców i autorytety, na przykład o pochodzeniu Luperkaliów opowiadają muzy (*Fast.* 2, 269: „dicite, Pierides, sacrorum quae sit origo”); o Matronaliach – Mars (*Fast.* 3, 169–170: „Gradive [...] dic mihi matronae cur tua festa colant”).

<sup>23</sup> Cytowska-Szelest 1990: 603–611; von Albrecht 1997: 837–842.

Przyczyną śmierci Remusa w opinii obu autorów było pragnienie objęcia władzy, do czego każdy z młodzieńców czuł się uprawniony ze względu na ten sam wiek. W rozstrzygnięciu tego sporu miała pomóc wróżba z lotu ptaków, ta droga okazała się jednak zawodna. Gdy bowiem bracia wskazali swoje przyszłe siedziby, Romulus – Palatyn, Remus – Awentyn i gdy pokazały się oczekiwane ptaki, obaj otrzymali znaki. Remus jako pierwszy ujrzał oczekiwaną wróżbę – sześć sępów, natomiast Romulus, jako drugi – dwanaście. Każdy z nich uznał, że to jemu bogowie zesłali omen, który przepowiada mu objęcie władzy. Ta część wydarzeń jest zgodnie przedstawiona przez Liwiusza (*Urb.* 1, 6–7) oraz Dionizjusza (*Rom. Arch.* 1, 85–87), natomiast dalsza opowieść zawiera odmienne wersje. Pierwszy z historyków (*Urb.* 1,7) stwierdza, że Remus został zabity przez brata, kiedy kpiąc z niego przeskoczył przez mur nowego miasta wznoszony na rozkaz Romulusa. Drugi z autorów (*Rom. Arch.* 1, 87, 1–3) mówi o sporze, jaki wybuchł między zwolennikami obu braci i doprowadził do śmierci Remusa.

Temat zabójstwa Remusa przykuwał uwagę starożytnych Rzymian zarówno ze względu na przedstawienie początków państwa, jak i na swoje walory dramatyczne. Znamy, niestety, tylko z tytułów i drobnych fragmentów, tragedie (*fabulae praetextae*) Newiusza<sup>24</sup> zatytułowane *Romulus* lub *Wilk* (łac. *Lupus*, choć z pewnością chodziło o wilczycę – karmicielkę). Opowieść ta obejmująca wiele wariantów dostarcza odbiorcom także wielu możliwości interpretacyjnych. Z jednej bowiem strony bratobójstwo nie jest typowe dla rzymskich mitów, z drugiej natomiast nie brakuje podań o zabiciu członka rodziny, które nie jest uznane za przestępstwo i potępione. Przykładem może być tutaj przedstawione przez Liwiusza (*Urb.* 1, 24–26) zabicie przez Horacjusza siostry, Horacji, podczas wojny Rzymu z Albą Longą, tylko za to, że oplakiwała poległego w bitwie ukochanego Kuriacjusza, który był Albańczykiem.

Mit o Romulusie i Remusie do dzisiaj jest przedmiotem wielu badań i interpretacji, niejednokrotnie zmierzających do połączenia jego treści z wydarzeniami z historii Rzymu. Liczne wersje mitu o początkach Rzymu oraz o dziejach Romulusa i Remusa zaowocowały wieloma interpretacjami zarówno w starożytności, jak i współcześnie<sup>25</sup>. Interesującą propozycję, która zyskała akceptację wielu uczonych, przedstawił Timothy Peter Wiseman<sup>26</sup>. Zauważa on, że postać Romulusa, eponimicznego bohatera Rzymu, po raz pierwszy poświadczona jest u greckiego pisarza Alkimosa (ok. poł. IV w. p.n.e.). Uczony zakłada, że opowieść ta, przejęta na grunt latyński, została wkrótce zmodyfikowana pod

<sup>24</sup> *TRF*<sup>3</sup>: 321–323. Ribbeck w wydaniu fragmentów tragedii (*TRF*<sup>3</sup>), opartym na testimoniach, postuluje istnienie także preteksty zatytułowanej *Alimonium Remi et Romuli*. Inne wydania, na przykład Traglii (*Poeti Latini arcaici...*, 208–210) ograniczają się zwykle do uwzględnienia jednej komedii, czasem o podwójnym tytule: *Romulus sive Lupus*, z zastrzeżeniem, że mogły to być dwie odrębne sztuki.

<sup>25</sup> Carandini 1997: 505–506.

<sup>26</sup> Wiseman 1995: 117–128.

wpływem politycznych i militarnych wydarzeń w Rzymie. W wyniku tej innowacji Romulus został zastąpiony przez dwóch braci bliźniaków: Romulusa (od gr. *Rhōmē*, oznaczającego siłę i żywotność, a czasem siłę i pochopne działanie)<sup>27</sup> oraz Remusa (od *remorari*, *spóźniać się*)<sup>28</sup>. Utrwalenie w tradycji rzymskiej dwóch braci interpretuje Wiseman jako odbicie tamtejszych realiów podziału władzy konsulów między patrycjuszy i plebejuszy. Imię Remusa miało oznaczać plebejuszy „spóźniających się” względem patrycjuszy w uzyskiwaniu wpływów politycznych i instytucjonalnej władzy. Uczony ten odmiennie interpretuje także śmierć Remusa, którą postrzega przez pryzmat ofiary. Swoją koncepcję wywodzi z wydarzeń, które miały miejsce podczas III wojny samnickiej (298–290 p.n.e.)<sup>29</sup>. Ponieważ wówczas wystąpiło wiele dziwnych zjawisk (*prodigia*, *Urb.* 10, 23), wskazujących na konieczność przeprowadzenia nadzwyczajnych rytuałów<sup>30</sup>, edylowie Gnejusz i Kwintus, przejmując majątki lichwiarzy, wyposażyli dodatkowo niektóre miejsca kultu, a co szczególnie istotne dla naszych rozważań, przy drzewie figowym (*Ficus Ruminalis*) w pobliżu Lupercalu, u stóp Pałacy, gdzie miała osiąść skrzynka z bliźniakami, ustawili pod wilczycą brązowe posągi Romulusa i Remusa (296 r. p.n.e.)<sup>31</sup>. Chociaż nie wiemy, czy dodano figurki chłopców do stojącej już tam wilczycy, czy ustawiono całą grupę postaci, można uważać ten akt za potwierdzenie i zademonstrowanie równouprawnienia patrycjuszy i plebejuszy w sprawowaniu urzędów. Wkrótce, w kluczowej dla wyniku wojny bitwie pod Sentinum (295 r. p.n.e.), wojskiem dowodziło dwóch konsulów: pochodzący z rodu patrycjuszy Kwintus Fabiusz Maksymus Rullianus oraz Publiusz Decjusz Mus, pochodzenia plebejskiego, który zginął w walce. Powołując się na dzieło pt. *Skrót historii (Epitome historiarum)*<sup>32</sup> autorstwa

<sup>27</sup> W wielu sytuacjach Romulus działa natychmiast, bez zastanowienia: np. biegnie na pomoc bratu pojmanemu przez Amuliusza, zob. Wiseman 1995: 8–9.

<sup>28</sup> *Remoror*, *-ari*, *-atus sum*: *pozostawać, zatrzymywać się gdzieś; ociągać się, zwlekać; powstrzymywać, powściągać, opóźniać*, zob. Plezia 1959–1979: 510–511, hasło „remoror” (t. IV). Remus miał także odzwierciedlać wprowadzenie przeforsowanej w 300 r. p.n.e. przez braci Gnejusza i Kwintusa Ogulnuszów ustawy przyznającej plebejuszom równą z patrycjuszami reprezentację w kolegiach pontyfików i augurów. Na podstawie *leges liciniae Sextiae* w 367 r. p.n.e. plebejusze zdobyli wpływ na wnioski i decyzje podejmowane po analizie zapisów ksiąg sybillińskich, co było przełamaniem dotychczasowego monopolu patrycjuszy. Kolegium *decemviri sacris faciundis* składało się z pięciu patrycjuszy i pięciu plebejuszy.

<sup>29</sup> III wojna samnicka była w rzeczywistości walką rosnącej potęgi Rzymu z szeroką koalicją niepodbitych jeszcze ludów. Samnici dzięki zabiegom dyplomatycznym pozyskali dla swoich działań Lukanów, Umbrów i Sabinów. Jeszcze przed wybuchem wojny, 299 r. p.n.e. na teren Italii wkroczyli także Gallowie zaalpejscy wspierani przez Gallów mieszkających nad Padem oraz Etruskowie. Rzym walczył zatem z wojskami wrogów na północy i południu. Zob. Jaczynowska 2001.

<sup>30</sup> O prodigiach oraz o ofiarach z ludzi podejmowanych przez Rzymian pisze Gillmeister (2007).

<sup>31</sup> Holleman 1987.

<sup>32</sup> Cichocka 2002.

bizantyńskiego pisarza z XII wieku, Jana Zonarasa, który miał korzystać między innymi z *Historii rzymskiej* Kasjusza Diona Kokecjana (II w. n.e.), Wiseman przywołuje straszne znaki z 296 r. p.n.e., wybudowanie po zwycięskiej bitwie pod Sentinum świątyni Wiktorii (294 r. p.n.e.)<sup>33</sup> oraz późniejsze plagi i głód, zażegnane dopiero po sprowadzeniu, na polecenie *Ksiąg sybillińskich*, z Epi-  
dauros do Rzymu kultu Asklepiosa (292 r. p.n.e.)<sup>34</sup>.

Ponieważ w odkrytych i przebadanych pozostałościach świątyni Wiktorii odkopano komorę grobową datowaną na czas budowy świątyni<sup>35</sup>, uczony przypuszcza, że z fundacją przybytku mogła być związana ofiara z ludzi, stosowana w stanach szczególnego zagrożenia<sup>36</sup>. Badacz analizuje także wersję mitu, według której śmierć Remusa (zgodnie z opisem Liwiusza, *Urb.* 1, 6, 4–7) następuje w wyniku próby przeskoczenia przez niego muru miasta Romulusa. Choć w przekazie rzymskiego historyka tragiczny los jednego z bliźniaków ma obrazować świętość granicy miasta (*pomerium*), Wiseman przekonuje, że punktem wyjścia dla tej opowieści mogło być przekonanie starożytnych, że ofiara z ludzi oraz umieszczenie ich szczątków w obrębie budowli, może stanowić skuteczną ochronę i gwarancję nienaruszalności murów obronnych miasta. Odkrycie czterech grobów umiejscowionych na specjalnie wyznaczonym kamieniami prostokątnym obszarze w obrębie murów na Palatynie datowanych na początek VII w. p.n.e. wydaje się potwierdzać przekonanie Wisemana<sup>37</sup>.

Pamiętać należy, że wielowarstwowa opowieść o Romulusie i Remusie oprócz bratobójstwa prezentuje bardzo obszernie wzajemne, zmieniające się, relacje między braćmi. Różne elementy mitu i ich wielorakie interpretacje przedstawia i obszernie omawia Jaclyn Neel<sup>38</sup>.

Owidiusz decyduje się zaprezentować zupełnie inny wariant wydarzeń, nowatorski i prawdopodobnie kontrowersyjny. Nie znajdziemy podobnych koncepcji w zachowanych pismach historyków czy annalistów, które mogłyby

<sup>33</sup>O ustaleniach i przypuszczeniach związanych z powstaniem świątyni Wiktorii zob. Ziółkowski 1992: 172–179.

<sup>34</sup>Sugestia Wisemana, że Rzymianie składali ofiary z ludzi w związku z działaniami podejmowanymi podczas III wojny samnickiej wiąże się z faktem, że podobne okoliczności (zagrożenie atakiem Gallów, uderzenia piorunów) miały miejsce później, podczas II wojny punickiej. Liwiusz opisując te wydarzenia mówi o złożeniu w ofierze pary Greków i Gallów (*Liv.* 22, 57, 6): „Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla, Graecus et Graeca in foro bovario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum”. Zob. także Forsythe 2005: 331–336.

<sup>35</sup>Wykopaliska prowadził zespół kierowany przez Partizio Pensabene, zob. Pensabene 1991.

<sup>36</sup>Gillmeister 2007.

<sup>37</sup>Badacz uważa, że sens śmierci Remusa jako ofiary zabezpieczającej oraz umacniającej Rzym, przechowali i prezentują w swoich utworach także inni autorzy: Propercjusz (3, 9, 50: „caeso moenia firma Remo”) oraz Florus (1, 1, 8: „prima certe victima fuit munitionemque urbis novae sanguine suo consecravit”). O mordach rytualnych Rzymian pisze Schulz (2010).

<sup>38</sup>Neel 2014: m.in. 5–22, 140–149, 162–163.

stanowiąc źródło wiedzy poety z Sulmony. Owidiusz pomija wątpliwości związane z Romulusem jako zabójcą, ponieważ był to dla Rzymian temat niewygodny i złowroźny, przywołujący wspomnienie bratobójczej wojny domowej ostatnich lat. W zamian poeta proponuje czytelnikowi inne wyjaśnienie i jednocześnie – zabawę słowami. Imię Remusa, jak wspomnieliśmy, wiązano z czasownikiem *remorari* – *pozostawać, zatrzymywać się gdzieś, ociągać się zwlekać*<sup>39</sup>. Charakteryzuje ono Remusa, który był zbyt powolny i nie potrafił szybko działać. Jako przeciwstawiona mu postać pojawia się Celer, towarzysz Romulusa. On także nosi imię mówiące, „Szybki”<sup>40</sup>. Owidiusz przy opisie Pariliów, umieszczonych pod datą 21 kwietnia, wprowadza Celera jako nadzorcę budowy murów miasta wznoszonych na rozkaz Romulusa. (*Fast.* 4, 837–844). To „Szybki” jest wskazany jako zabójca Remusa<sup>41</sup>. On bowiem, wykonując polecenie Romulusa, zabił śmiałka, który, nieświadomy zakazu brata, przeskoczył przez mur powstającego miasta, kpiąc, że tak niskie mury nie stanowią skutecznej obrony. Postać Celera pozwoliła Owidiuszowi wprowadzić wygodną, alternatywną opowieść do podania o bratobójczej walce, opowieść, która uwalnia Romulusa od ciężaru zarzutu zabójstwa<sup>42</sup>. Taka wersja pozwala także współczesnym Owidiuszowi Rzymianom na uwolnienie się od przekonania, że u początków Rzymu leży bratobójstwo, a oni sami, jako potomkowie Romulusa, kwiryci, obciążeni są tą zbrodnią<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Plezia 1959–1979: 510–511, hasło „remoror, remorari, remoratus sum” (t. IV).

<sup>40</sup> Plezia 1959–1979: 470, hasło „celer, -is, -e: szybko poruszający się, szybki, prędki; celer, -eris, w pluralis: celeres, -um: strażnicy koni (przy boku Romulusa)” (t. I).

<sup>41</sup> Najbardziej popularna i utrwalona wersja mitu mówi o śmierci Remusa z ręki brata. Taką wersję przyjmuje na przykład Ciceron (*Off.* 3, 41) czy Horacy (*Epod.* 7, 17–20). Celera jako zabójcę Remusa spotykamy u pisarzy greckojęzycznych, na przykład: Diodora Sycylijskiego (*Bibl. hist.* 8, 6, 3) i Dionizjusza z Halikarnasu (*Ant. Rom.* 1, 87, 1–3), później w komentarzu do Eneidy Serwiusza (*Ad Aen.* 6, 779). Anonimowy autor utworu *Początki narodu rzymskiego* (*Origo gentis Romanae* 23, 5–6), korzystający z wielu źródeł, podaje informację, że według Licyniusza Macera Remus wraz z Faustulusem zostali zabici, gdy wyrazili swój sprzeciw wobec interpretacji wróżby z lotu ptaków. Dołącza on także odmienną wersję przypisaną Egnacjuszowi, że Remus wówczas nie zginął, ale nawet żył dłużej niż Romulus. Zob. *Origo gentis Romanae*: 70, 71, także przyp. 157; Lewandowski 2007: 376–381.

<sup>42</sup> Użyteczność opowieści o Romulusie i Remusie dla kreowania wizerunku Augusta i jego polityki podkreśla Barchiesi (1997: 168–169). Uczony zauważa, że władca koncentrował się na tym micie zwłaszcza w pierwszych latach swoich rządów, ze względu na możliwości interpretacyjne w odniesieniu do bratobójstwa leżącego u początków państwa i niedawnej wojny domowej jako jego konsekwencji. W późniejszym okresie sprawowania władzy, gdy celem stało się wprowadzanie pojednania i zgody, chętnie sięgano do opowieści o oddanych i kochających się braciach bliźniakach, Kastorze i Polluksie, natomiast w micie o założycielu Rzymu duch Remusa jednocześnie oskarżał brata, ale i uwalniał od ciężaru winy.

<sup>43</sup> Lukan już w pierwszej księdze *Farsalii* (*Phars.* 1, 121–126) czyni wyraźną aluzję do zabicia brata przez Romulusa, gdy mówi o walce o pierwszeństwo między Cezarem a Pompejuszem. Nawiązania do mitu o okrutnej, bratobójczej zbrodni u Lukana także w: *Phars.* 6, 550–553; 7, 825–835; 7, 437–439. Zob. Pypłacz 2013.

Owidiuszowa opowieść o okolicznościach śmierci Remusa pozwala ponadto Romulusowi wykazać się dwiema fundamentalnymi i podstawowymi zaletami: miłością do brata (stąd żałoba i ceremonia pogrzebowa) oraz miłością i poczuciem obowiązku wobec ojczyzny, czego konsekwencją jest podtrzymanie, mimo tragicznych i bolesnych skutków, bezwzględneho nakazu obrony państwa przed wrogiem.

Remus, któremu Merkury udzielił głosu, bardzo mocno akcentuje motyw miłości łączącej poszczególnych członków rodziny, czyli Romulusa, Remusa, ich ojca Marsa oraz przybranych rodziców: Akkę Larencję i Faustulusa. Remus, ukazując się rodzicom cierpiącym z powodu jego śmierci<sup>44</sup>, jest pewien ich jednakowej miłości do każdego z braci – „ego dimidium vestri parsque altera voti” (*Fast.* 5, 459) i wspomina o troskliwym Marsie, który przysłał dzieciom wilczycę, karmicielkę, ratującą im życie. Nie wini on za swoją śmierć Romulusa, ten bowiem wykazał się miłością i wiernością, *pietas*, zgodnie ze zwyczajem złożył spopielone ciało w grobie i oplakiwał zmarłego. Tu następuje całkowita zmiana treści mitu: Romulus jest kochającym bratem, a nie, choćby mimowolnym, zabójcą. Powtórnie okazuje on swoją *pietas*, gdy zgodnie z życzeniem Remusa ustanawia ku jego czci święto Remuria.

Niektórzy badacze twórczości Owidiusza zachowują większą powściągliwość wobec postawy Romulusa, który niemal nie uzewnętrznia swojego bólu<sup>45</sup>. Zwracają uwagę na fakt, że Remus oczekuje dwóch rzeczy: zemsty, co zdaje się sugerować pytanie skierowane do Marsa Mściciela: „Ubi Mars pater est?” oraz ustanowienia upamiętniającego go święta. W opinii Molly Pasco-Pranger prośba o zemstę pozostaje niespełniona, bowiem Romulus ogranicza się jedynie do urządzenia pogrzebu i oplakania brata<sup>46</sup>. Ustanowienie Remuriów (które nawet nie zachowały swojej oryginalnej nazwy) ku czci zmarłego można uznać za dalece niewystarczające: w przebiegu uroczystości nie wymienia się nawet imienia Remusa, natomiast ich celem jest odpędzanie ducha. Uczona zauważa także, że przez takie działania Romulus niemal nakazuje mieszkańcom Rzymu, aby zapomnieli o zmarłym. Postawa ta kontrastuje z postępowaniem Augusta, który eksponował pamięć o Cezarze łącząc go z kultem Marsa Mściciela. Alessandro Barchiesi wskazuje na nienaturalność zachowania Romulusa, który niemal niewzruszony po śmierci brata, płacze później jakby na pokaz<sup>47</sup>.

<sup>44</sup> „Faustulus infelix” – żart Owidiusza polegający na antynomicznym zestawieniu: imię Faustulus to imię mówiące, od przymiotnika *faustus*, *-a*, *-um*: pomyślny, szczęśliwy, błogi, dogodny, przychylny, życzliwy; Plezia 1959–1979: 512, hasło „faustus, -a, -um” (t. III).

<sup>45</sup> Newlands (1995: 119–120) zauważa, że opanowanie Romulusa po śmierci brata jest zupełnie inne niż smutek Achillesa po śmierci centaura Chirona.

<sup>46</sup> Pasco-Pranger 2006: 281–284.

<sup>47</sup> Barchiesi 1997: 119–123. Uczony podkreśla także zasadniczą różnicę między Parentaliami, świętem bliskich zmarłych, a Lemuriami, uroczystościami mającymi na celu odpędzić duchy od siedzib ludzkich. Zob. także s. 159–164.



W kontekście niedawnych wydarzeń (wojna domowa, zabójstwo Cezara, kolejne walki stronnictw, walka o objęcie władzy po Cezarze, dojście Oktawiana do władzy, niepokoje społeczne) szczególny wydźwięk ma takie przedstawienie mitu o początkach Rzymu, w którym do śmierci Remusa dochodzi niemal przez przypadek. Romulus pragnie i potrafi zjednoczyć wszystkich mieszkańców, którzy po odprawieniu ceremonii pogrzebowej powracają już bez żadnych sporów do budowy miasta, w przyszłości światowej potęgi (*Fast.* 4, 855–862). Ostatnie wersy, zamieszczone pod datą 21 kwietnia, stanowią pochwałę potęgi Rzymu pod panowaniem Augusta. Autor dzieła tworzy w ten sposób nader czytelną analogię między postacią Romulusa, pierwszego i znakomitego władcy Rzymu, a Augustem, który potrafił zaprowadzić pokój w udręczonym przez bratobójcze walki mieście i zapewnić mu znakomity rozwój.

Przebieg Lemuriów przedstawiony przez narratora w piątej księdze *Kalendarza* oraz wyjaśnienie pochodzenia tego święta wykazuje jednak pewne nieścisłości. Z czynności wykonywanych przez celebransa oraz wypowiedzianych przez niego formuł wynika, że celem tych działań jest utrzymanie duchów przodków (*manes paterni*) w dalekiej i bezpiecznej dla żywych odległości. Remus natomiast nie jest duchem przodków ani dla Romulusa, ani dla Akki i Faustulusa. Nie przychodzi także jako duch groźny, niebezpieczny, jedynie jako ofiara zabójstwa prosząca o uczczenie go ustanowieniem nowego rytuału. W tej sprawie całkowicie ufa bratu, ponieważ nie mówi nic o szczegółach tego obrzędu, nie oczekuje konkretnych gestów bądź słów, które pozwoliłyby nam określić charakter święta.

Skąd przybywa Remus? Tego dowiadujemy się od niego samego: przychodzi on ze świata podziemnego, a dokładniej z drogi prowadzącej do niego (pada tam sformułowanie „sub terras ire”, w. 470). Nie poznajemy jednak scenografii tego miejsca ani innych przebywających tam postaci. Z pewnością ówczesni Rzymianie mieli jeszcze w pamięci opis świata podziemnego z VI księgi *Eneidy* Wergiliusza. Idąc za tym wzorem możemy domniemywać, że Remus jest już po drugiej stronie Acherontu, ale jeszcze nie może dostać się do podziemi z powodu przedwczesnej i gwałtownej śmierci (jak np. u Wergiliusza małe dzieci, poległi w boju i samobójcy, w tym także Dydona). Jeśli tak, to znajduje się w miejscu pośrednim między żyjącymi a zmarłymi i tylko dlatego może na chwilę powrócić na ziemię z ważnym apelem. O jego przywiązaniu do żyjących może świadczyć wygląd ciała, taki jak w momencie śmierci, oraz zdolność mówienia. Jest jednocześnie postacią bezcielesną i znika, gdy rodzice chcą go objąć. Jego słaby głos (*exiguo murmure*) uświadamia nam, że nie dysponuje już mocą płynącą z żyjącego ciała. Zjawia Remusa wygląda jak w chwili śmierci, mimo że doczesne jego szczątki poddano spopieleniu. W taki sam sposób, została przedstawiona m.in. Dydona we eposie Wergiliusza (*Aen.* 6, 450–451)<sup>48</sup>.

<sup>48</sup> Podobnie przedstawia Dydonę Owidiusz (*Fast.* 3, 639–641), która zjawia się z zakrwawionymi włosami siostrze Annie i nakazuje jej uciekać przed zemstą Lawinii.



Pojawienie się osoby zmarłej było z pewnością zjawiskiem niespotykanym w codziennym życiu Rzymian. Owidiusz dość dokładnie wskazuje okoliczności ukazania się ducha Remusa. Miało ono miejsce bezpośrednio po uroczystościach pogrzebowych, gdy już nad ranem Akka i Faustulus wrócili do domu i udawali się na spoczynek. Sen to stan podobny do śmierci, w którym łatwiej można nawiązać kontakt ze zmarłymi<sup>49</sup>. Wtedy postać Remusa, zakrwawiona, *cruenta umbra*, pojawia się przy łóżku rodziców (w. 451–452), nie wywołując u nich strachu, wręcz przeciwnie, pragną oni objąć go i przytulić. W tej sytuacji, gdy żyjących odwiedza zmarły i życzliwy krewny, nie ma żadnej potrzeby utrzymywania go w oddaleniu. Wydaje się także, że ta wizyta ma jeszcze inne cele niż prośba o ustanowienie obrzędu, której adresatem, poprzez Akkę i Faustulusa, jest Romulus. Dzięki temu spotkaniu przybrani rodzice mogą z ust świadka i jednocześnie poszkodowanego poznać przebieg wydarzeń, które doprowadziły do jego śmierci, jak również usłyszeć, że zmarły jest przekonany o niewinności i miłości Romulusa względem niego. Dla czytelnika tak przedstawione świadectwo także jawi się jako wiarygodne. Efektem tej nocnej wizyty jest ustanowienie Lemuriów przez Romulusa, który czyni to nie z własnej potrzeby, lecz na prośbę zmarłego. Można odnieść wrażenie, że nowy obrzęd ma umożliwić Remusowi przejście do świata zmarłych leżącego za Styksem. Pytanie o ojca, Marsa (w. 485: „heu ubi Mars pater est?”), które zadaje Remus, sprawia nam kłopot i budzi pewne wątpliwości. Czy Remus, odwiedzając swoich przybranych rodziców, poszukuje boskiego ojca na ziemi? Odpowiedź może wydawać się oczywista – nie, ale do pobytu Marsa na ziemi powrócimy w dalszej części artykułu. Może zatem Remus nie spotkał swego boskiego przodka w świecie podziemnym dlatego, że nie dokonał niczego, co nadawałoby mu rangę herosa i nie miał dostępu do miejsca, w którym przebywają bogowie? Wydaje się zatem, że Remus nie dołączył do grona bogów, nie został ubóstwiony i nie zyskał godności wyższej, niż miał przed śmiercią<sup>50</sup>.

Pochodzenie święta Lemuriów zaprezentowane w *Kalendarzu poetyckim* Owidiusza nie wywołało oddźwięku w literaturze, wzbudziło jednak zainteresowanie żyjącego w II wieku n.e. Pomponiusza Porfiriona, gramatyka i komentatora utworów Horacego, który, charakteryzując lemury jako duchy osób

<sup>49</sup>Cyceron zauważa (*Div.* 1, 63): „Cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet; iacet enim corpus dormientis ut mortui, viget autem et vivit animus. Quod multo magis faciet post mortem, cum omnino corpore excesserit. Itaque adpropinquante morte multo est divinior”.

<sup>50</sup>Być może narzędzie, od którego zginął, czyli łopata przeznaczona do kopania wału, sugeruje, że pozostał on postacią związaną z ziemią. Takie rozumienie korespondowałoby z dawną koncepcją świata złożonego z dwóch odmiennych sfer: z nieba i ziemi, które uwidoczniają się w postaciach dwóch braci: związanego z ziemią Remusa i Romulusa, który w jednej z wersji mitu uniósł się do nieba i został bogiem Kwirynem. W innym miejscu *Kalendarza* (*Fast.* 2, 481–490) Mars zachęca, a nawet ponaśla Jowisza, aby doprowadził do deifikacji Romulusa. Podobnie *Met.* 14, 805–828.

przedwcześnie zmarłych, przywołuje opowieść zawartą w dziele Sulmończyka (Porph. *In Hor. Epist.* 2, 2, 209):

Nocturnosi lemores. Umbras vagantes hominum ante diem mortuorum, et ideo metuendas. Et putant lemores esse dictos quasi Remulos a Remo, cuius occisi umbras frater Romulus cum placare vellet, Lemuria instituit, id est Parentalia, quae mense Maio per triduum celebrari solent, ante additum anno mensem Februarium<sup>51</sup>.

Jeszcze jeden z elementów wypowiedzi Remusa zasługuje na uwagę: liczne wątki autobiograficzne. Jednym z nich jest dzieciństwo Romulusa i Remusa, które w opracowaniach historyków i pisarzy zajmujących się najdawniejszymi dziejami Rzymu przybierało różne formy. Główna różnica dotyczy wilczycy. Jedna z nich to opowieść o wykarmieniu przez wilczycę dzieci, które znalazł pasterz Faustulus i przekazał swojej żonie, Akce Larencji. Druga z wersji, uznana za racjonalizującą opowieść z wilczycą, mówi o wychowaniu dzieci przez Akkę, kobietę, która ze względu na rozwiązłe (wcześniej) prowadzenie się była nazywana wilczycą. Słowa Remusa nawiązują do pierwszej z nich (w. 465–466):

si vos modo vera locuti,  
uberaque expositis ille ferina dedit.

Jego opinia opiera się na zeznaniu naocznych świadków, Faustulusa, który odebrał dzieci od wilczycy, oraz Akki. Sformułowanie w wypowiedzi Remusa, „si modo vos vera locuti”, nie wyraża, jak sądzę, wątpliwości co do prawdziwości rodziców, stanowi raczej wyraz przekonania, że rodzice znają i przekazują mu wiadomość o tym, czego sam jako dziecko nie mógł pamiętać, że to Mars, troszcząc się o swoje potomstwo, przysłał chłopcom zwierzęcą opiekunkę. Ojciec, chociaż nie był widoczny i wydawał się nieobecny w życiu bliźniaków, opiekował się nimi i czuwał.

Pytanie o obecność Marsa, które zadał Remus: „heu ubi Mars pater est?” (w. 465), pozornie niewiele znaczące, wyraziście łączy się ze współczesnością odbiorców *Kalendarza*. Kult tego boga w czasach Oktawiana Augusta przybrał niespotykane wcześniej rozmiary i okazałość. Wówczas nastąpiły w Rzymie wielkie przeobrażenia urbanistyczne i architektoniczne. Ogrom prac budowlanych odmienił zupełnie oblicze miasta i nadał mu inny charakter, prezentując politykę i propagandę Oktawiana. Każdy mógł i musiał dostrzec rozmach towarzyszący nowym budowlom. Jedną z nich była świątynia Marsa Mściciela z 2 r. p.n.e. (Cass. Dio, *Hist. Rom.* 55, 10, 1–8; 60, 5, 3; Vell. 2, 100, 2), mieszcząca się w obrębie nowego placu, *Forum Augustum (Augusti)*. Jej budowę ślubował Oktawian 40 lat wcześniej, przed bitwą pod Filippi (Suet. *Aug.* 29, 1–2), której

<sup>51</sup>Może zastanawiać zrównanie przez komentatora święta majowych Lemuriów z lutowymi Parentaliami, świętem ku czci krewnych zmarłych, ale w kontekście istoty opowieści o uczczeniu Remusa i kultu przodków jest to zrozumiałe.

celem było pokonanie zabójców Cezara i pomszczenie w ten sposób zamordowanego ojca. Forum Augusta przylegało do Forum Juliusza, na którym Cezar wznosił świątynię ku czci Wenus Rodzicielki (*Venus Genetrix*), jako pramatki rodu julijskiego. Dedykacja tej świątyni miała miejsce 26 września 46 r. p.n.e.<sup>52</sup>. W nowym przybytku umieszczono odzyskane w 20 r. p.n.e. *signa militaria* utracone przez Marka Licyniusza Krassusa w walkach z Partami w 53 r. p.n.e. (bitwa pod Carrhae)<sup>53</sup>. Uznano to za sukces militarny, przypisany pomocy Marsa Mściciela, choć wiemy, że nastąpiło to głównie dzięki zabiegom dyplomatycznym<sup>54</sup>. Pozostałości tej monumentalnej budowli, zwłaszcza prowadzące do niej liczne schody, które sytuowały ją znacznie wyżej niż inne zabudowania, kolumny przed wejściem oraz kolumnada po bokach pozwalają oszacować przepych, z jakim ją wykonano. Na frontonie umieszczono postaci z początków dziejów Rzymu: Eneasza z Anchizesem i Julusem, Romulusa oraz, prawdopodobnie, Cezara<sup>55</sup>. Świątynia została zbudowana, jak mówi sam August (*RGDA* 21), z łupów wojennych. Swetoniusz wspomina o pośpiechu przy kończeniu budowli (*Suet. Aug.* 20, 1) i dedykowaniu jej mimo niezakończenia prac budowlanych. Pomyśłem Augusta było uczynienie z nowego Forum głównego ośrodka administracji i polityki zagranicznej, a także miejsca o szczególnym znaczeniu militarnym. W świątyni Marsa, jak dowiadujemy się od biografów cesarzy (*Suet. Aug.* 29, 1–2), senat miał rozstrzygać sprawy dotyczące wojny i pokoju oraz podejmować władców innych państw. Urzędnicy przed wyjazdem na prowincje mieli składać ofiary na ołtarzu Marsa, a zwycięscy dowódcy – składać swoje triumfalne insygnia. Niewątpliwie ta okazała budowla przypominała czytelnikom poematu historię Rzymu od Marsa i Romulusa aż do czasów współczesnych i podkreślała doniosłość dokonań Augusta. Owidiusz poświęca jej dużo miejsca w *Kalendarzu* (*Fast.* 545–598), przedstawiając uroczystości z 12 maja, kiedy to przypadała rocznica dedykacji przybytku. W pełnych patosu słowach ukazuje Marsa przybywającego do świątyni, aby ją zobaczyć. To jedyne na świecie miejsce godne boga, który powinien mieszkać tylko tu, w mieście swojego syna, Romulusa. Wielki i wspaniały gmach mieści broń zdobytą na wrogach oraz jest miejscem prezentacji pradziejów Rzymian poprzez wyrzeźbione postaci Eneasza, Romulusa i Augusta<sup>56</sup>. Poznajemy także opowieść o zemście, której August dokonał

<sup>52</sup>Richardson 1992: 166–167.

<sup>53</sup>Do utraty „signa” doszło w rzeczywistości jeszcze dwukrotnie: w 40 r. p.n.e. za sprawą Lucjusza Decydusza Saksa i w 36 r. p.n.e. z powodu Oppiusza Statianusa. Zob. Simpson 1993. Rozważania na temat świątyni Marsa Mściciela oraz o monetach z wizerunkiem zwróconych *signa militaria*: Rich 1998: 79–97; Györi 2015.

<sup>54</sup>O odzyskaniu *signa militaria* oraz o świątyni Marsa Mściciela mówi Owidiusz także w *Fasti* 5, 550–598. Zob. też Kryskiewicz 2016: 125–131; Jończyk 2020.

<sup>55</sup>Zanker (bez daty wydania). Sajakowski 1997.

<sup>56</sup>Świątynia Marsa Mściciela ufundowana przez Augusta nie była oczywiście pierwszą świątynią tego boga w Rzymie (Richardson 1992: 244–246). Historyk Liwiusz (6, 5, 8) wspomina

dwukrotnie: po raz pierwszy na zabójcach Cezara przedstawionych jako spiskowcy, po raz drugi na Partach.

Mars jest w tym urywku bogiem wojny i zwycięstw militarnych, w odróżnieniu od tego, który ocalał swoje dzieci posyłając do nich łagodną wilczycę. W świetle licznych tekstów literackich jest to postać wielowymiarowa i złożona, łączy bowiem w sobie zarówno rolę opiekuna rolnictwa, jak i wojny<sup>57</sup>. Za najstarsze i najlepiej znane świadectwo literackie dotyczące Marsa uchodzi przywołanie go w Pieśni Braci Polnych<sup>58</sup>. Kult tego boga był rozpowszechniony w wielu miastach Lacjum (takich jak m.in. Alba Longa, Arycja, Tuskulum, Lavinium) i wśród różnych ludów (m.in. Pelignów, Herników i Sabinów)<sup>59</sup>. Prawie wszystkie rzymskie święta ku czci Marsa utrwalone w kalendarzach miały miejsce w dwóch miesiącach: w marcu i w październiku (kiedy zarówno trwał sezon rolniczy, jak i sezon wypraw wojennych), jednak większość z nich jest związana z działaniami militarnymi.

---

o przybytku dedykowanym w roku 388 p.n.e. przez Tytusa Kwinkcjusza po wojnie z Gallami. Inna świątynia, określana jako *in via Appia* albo *extra portam Capenam*, miała, zgodnie z przekazem Liwiusza (22, 1, 12–13), mieścić posąg Marsa, który spociał się przez bitwą nad Jeziorem Trazymeńskim. Wspomina o niej także Owidiusz (*Fast.* 6, 191–192). Z II w. p.n.e. pochodziło sanktuarium Marsa z wielkim posągiem siedzącego boga (Plin. *Nat.* 36, 25–26; Nepos, *frag.* 26 Peter) zbudowane przez Decymusa Juniusza Brutusa po walkach w Hiszpanii i zwycięstwie nad celtyckim ludem – Gallekami w 136 r. p.n.e. (łac. *Callaeci, Gallaeci*, stąd zyskał przydomek *Callaicus*). Była ona ufundowana z łupów i mieściła się w obrębie Cyрку Flaminiusza (*Circus Flaminius*). Zob. Jarych 2020. O świątyni Marsa na Polu Marsowym wspomina w *Historii rzymskiej* Kasjusz Dion (*Rom. Hist.* 56, 24, 3). Budowle te nie zachowały się poza nielicznymi fragmentarycznymi pozostałościami.

<sup>57</sup>Dyskusja na temat funkcji Marsa w pierwotnym i późniejszym społeczeństwie rzymskim została znacząco ożywiona zaprezentowaną przez Georges’a Dumézila teorią dotyczącą trzech funkcji warstw społecznych, która miała, zdaniem uczonego odzwierciedlenie w religii i kulcie bogów. Zob. Dumézil 1941; 1944; 1945. Najszersze opracowanie uczonego dotyczące religii rzymskiej: Dumézil 1966. Koncepcja francuskiego badacza wywołała także liczne dyskusje, zyskała wielu zwolenników i przeciwników. Wpłynęła także na postrzeganie tego boga jako wojownika – obrońcy pól i gospodarstw. O Marsie – bogu wojny i rolnictwa zob. m.in. Latte 1960: 113–116; Rüpke 1990: 22–28. Większość świąt oficjalnych (np. *Equirria, Tubilustrum, Armilustrum, Equus October*), co rozumiałe, ma odniesienia militarne, zob. Kaczor 2012: 175–192.

<sup>58</sup>Kolegium Braci Polnych, złożone z dwunastu kapłanów, uchodziło za bardzo stare. Gelliusz (w micie zaczerpniętym z opracowania Mazurysza Sabina, *Noct. Att.* VII 7, 8) przedstawia Akkę jako matkę dwunastu chłopców, która po śmierci jednego z nich adoptowała Romulusa. Grupę tę przybrany syn nazwał „braćmi polnymi”. Prawdopodobnie bractwo przestało funkcjonować pod koniec republiki i zostało odnowione przez Augusta w latach 21/20 p.n.e. Znamy skład pierwszego kolegium, ale nie wiemy zbyt wiele o jego ówczesnej działalności, sprawowanych rytuałach itp. Pieśń Braci Polnych (*Carmen Fratrum Arvalium*), której tekst jest datowany na 218 r. n.e., podlega ciągłym badaniom i dyskusjom. Jedyne świadectwo z okresu republiki pochodzi od Warrona (*Ling.* 5, 85), dotyczy ono jednak pochodzenia przymiotnika *arvales*, a nie kultu. Zob. Scheid 1990: 616–618.

<sup>59</sup>Wróbel 2012.

Znamy jednak świadectwa literackie, które potwierdzają, że kult Marsa związany był także z rolnictwem. Jedno z najdawniejszych znanych nam testimoniów pochodzi z dzieła Marka Porcjusza Katona *O rolnictwie* (*Agr.* 83):

Votum pro bubus, uti valeant, sic facito. Marti Silvano in silva interdius in capita singula boum votum facito. Farris L. III et lardi P. IIII S et pulpae P. IIII S, visi S. III, id in unum vas liceto coicere, et vinum item in unum vas liceto coicere. Eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat. Ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. Mulier ad eam rem divinam ne adsit neve videat quo modo fiat. Hoc votum in annos singulos, si voles, licebit vovere.

Podaje w nim Katon sposób przygotowania oraz przeprowadzenia ofiary za zdrowie wołów („pro bubus, uti valeant”), składanej Marsowi z przydomkiem *Silvanus* – Leśnemu<sup>60</sup>. Rytuał ten był sprawowany w lesie przez mężczyzn i jako obrzęd typowo wiejski nie przeniknął do kalendarza świąt państwowych. W świetle tego świadectwa Mars *Silvanus* jawi się jako opiekun zdrowia zwierząt gospodarskich, wołów, które były szczególnie ważne dla wydajności gospodarstwa i od których w dużym stopniu zależał dobrobyt właściciela<sup>61</sup>.

W innym rozdziale utworu (*Agr.* 141) Mars (z przydomkiem *Pater*, nie *Silvanus*) jest adresatem lustracyjnej ofiary nazywanej *suovetaurilia*. Wówczas w uroczystej procesji obchodzono całe gospodarstwo i składano ofiarę z trzech zwierząt: świni (*sus*), owcy (*ovis*) i byka (*taurus*), co miało zapewnić urodzaj i dobrostan wszystkich mieszkańców gospodarstwa oraz zwierząt<sup>62</sup>.

Dysponujemy także starszym niż Katona świadectwem na temat rolniczych kompetencji Marsa. Pochodzi ono z komedii Plauta *Gbur* (*Truculentus*), w której mieszkający na wsi młodzieniec Strabaks przybywa do miasta z zamiarem zdobycia przychylności hetery Fronezjum. Ma zamiar roztrwonić pieniądze otrzymane od kupca za owce, które sprzedał jego ojciec. Kwotę dwudziestu min młodzieniec porównuje do owieczek, a zagrożenie ze strony hetery do wilków (*Truc.* 656–657):

fuit edepol Mars meo periratus patri,  
nam oves illius hau longe absunt a lupis.

Dalibóg, zły jest pewnie Mars na mego ojca,  
Bo od jego owieczek wilki niedaleko!<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Budzanowska-Weglenda 2018. Istnieje kilka hipotez na temat pochodzenia epitetu *Silvanus*. Jedna z nich łączy imię z rzeczownikiem *silva*, *las*, natomiast wyraz *Silvanus* jest rozumiany jako przymiotnik („leśny”) lub jako derywat rzeczownikowy z infiksem *-no-* oznaczający władcę lasów. Zob. Dorcey 1992; Dęszpa 2001.

<sup>61</sup> Ofiara nie jest oczywiście jedynym proponowanym przez Katona sposobem dbania o woły. W innym miejscu (*Agr.* 72, 1) zaleca on smarowanie nóg zwierząt smołą, aby zapobiec starciu kopyt podczas chodzenia utwardzoną drogą; udziela też innych porad (np. *Agr.* 70, 1–2). Zob. Mikołajczyk 2009: 7–43.

<sup>62</sup> Petersmann 1973.

<sup>63</sup> T. Maccius Plautus, *Komedje...*, 445, w. 742–743.

„Owieczki” mogą paść ofiarą hetery, która zgodnie z konwencją palliaty jest podstępna oraz chciwa i, podobnie jak wilk, rozszarpuje i pożera swoją ofiarę. Mamy tu także do czynienia z żartem wynikającym z gry słów, ponieważ forma *lupis* może pochodzić zarówno od *lupus* – wilk, jak i od *lupa* – wilczyca, prostytutka<sup>64</sup>. Warto zauważyć, że z wilkiem bywa w komediach Plauta kojarzony stręczyciel, na przykład w komedii *Punijczyk* (*Poenulus*) nosi on imię *Lycus*, które ma sugerować jego niepohamowaną zachłanność i „krwiożerczość”. Żart Strabaksa ukazuje wyraźnie, że Mars był traktowany jako opiekun zwierząt gospodarskich.

Powróćmy teraz do passusu z piątej księgi, w którym duch Remusa ukazuje się Akce i Faustulusowi. Widzimy w nim Marsa jako troskliwego opiekuna swoich dzieci porzuconych w lesie na pewną śmierć. Jako bóg, któremu wilki są posłuszne, nie ogranicza się on do trzymania dzikich zwierząt z dala od chłopców, ale dokonuje oswojenia, czyni wilczycę opiekunką i obrończynią tych, którzy mieli zginąć, choć niedosłownie, z ręki człowieka<sup>65</sup>. Dodatkowo zwierzę kojarzone z dzikością i okrucieństwem przeciwstawia Owidiusz Celerowi, zabójcy Remusa, jako mniej dzikie i groźne.

Mit o wykarmieniu bliźniąt przez wilczycę był powszechnie znany i często był rozumiany dosłownie<sup>66</sup>. Już w II w. p.n.e. motyw zwierzęcej opieki nad dziećmi stał się przedmiotem racjonalnej transformacji na opowieść o kobiecie o imieniu Akka Larencja, zastępczej matce Romulusa i Remusa, która była nazywana Wilczycą, *Lupa*, ponieważ kiedyś trudniła się prostytutką.

Pomoc wilczycy, a także dziecięta, które karmiły porzuconych chłopców, sygnalizuje Owidiusz w *Kalendarzu* już wcześniej (3, 53–54)<sup>67</sup>:

<sup>64</sup>Rzeczownik *lupa* jest w zachowanych tekstach używany na określenie prostytutki, rzadziej jednak niż *meretrix* oraz *scortum*. Pierwsze poświadczone użycie wyrazu *lupa* w tym znaczeniu spotykamy u Plauta. W innej komedii, *Epidicus*, w. 403, autor także używa rzeczownika *lupa* w znaczeniu prostytutki, mówiąc o odmienności obyczajów dobrze urodzonych panien i panien trudniących się nierządem: „divortunt mores virgini longe ac lupae” (rzeczywista sytuacja jest zupełnie różna od przekonania mówiącego te słowa Perifanesa). Rzeczownikiem tym posłużył się także Lucyliusz w zachowanym fragmencie satyry z ks. 9. (frg 338 Krenkel): „si nihil ad faciem et si olim lupa prostibulumque”. Warto zaznaczyć, że wcześniej określeniem wilczycy było *lupus femina* (Enn. *Ann.* 1, 41; Skutsch 1985: 215). *ThLL* 1970–1979: kol. 1859, hasło „lupa”. O tym oraz innych zastosowaniach rzeczownika *lupus* w komediach Plauta, na przykład oznaczających zagrożenie, zob. Filipiak 2016: 46–52. Adams 1983; Skwara 2004.

<sup>65</sup>O Faunie, bogu dzikiej przyrody zob. Kaczor 2012: 143–150.

<sup>66</sup>Jocelyn 1971: 58–60.

<sup>67</sup>Pierwsze wiersze trzeciej księgi (rozpoczynające się inwokacją do Marsa, od którego pochodzi nazwa tego miesiąca) przedstawiają historię Rzymian, którzy poprzez krótki romans Marsa z westalką Reą Sylwią, matką Romulusa i Remusa, wywodzą się od boskiego przodka. Narrator wzywa Marsa, aby pokazał czytelnikom nie tylko swoje wojenne oblicze i tym razem wystąpił bez zbroi – *inermis* (3, 7–8). Opis spotkania boga z westalką jest utrzymany w tonie żartobliwym. Owidiusz sugeruje bowiem, że Mars był taki bezbronny, że kapłanka go zdobyła – *cepit*. W dalszych jednak wersach czytamy, że zauroczony urodą dziewczyny Mars sprowadza na nią sen,



lacte quis infantes nescit crevisse ferino,  
et picum expositis saepe tulisse cibos.

Powyższe wersy są zapowiedzią i przygotowaniem wątku przedstawionego w księdze piątej przy okazji Lemuriów. Jest to opowieść spójna, pozbawiona rozbieżności, jesteśmy zatem pewni, że ojcem Romulusa i Remusa jest Mars, który sprawuje nad chłopcami boską opiekę, chroni ich od zguby i czuwa nad ich wzrostem oraz sukcesami militarnymi<sup>68</sup>. Ponadto, jak wspomniano, prawdziwość opowieści o pochodzeniu Lemuriów została potwierdzona autorytetem boga Merkurego. Prawdopodobnie zapewnienie to mogło zostać uznane przez odbiorców *Fasti* za niewystarczające, choćby ze względu na nowość i oryginalność ujęcia znanego mitu. Z tego powodu poznajemy jeszcze jedno, tym razem etymologiczne, uzasadnienie pochodzenia nazwy święta: rzeczownik *Remuria* utworzony od imienia Remusa przekształcił się w *Lemuria*, a ten dał początek nazwie duchów, *Lemures*. Na podjęcie tak śmiałej (sądzę, że wręcz kontrowersyjnej, czy nawet zabawnej) próby językoznawczej wpłynęło z pewnością żywe w I w. p.n.e. zainteresowanie etymologią wynikające z jednej strony z rozwoju nauki o języku, z drugiej natomiast z chęci poznania przez Rzymian swojej przeszłości. Jeszcze kilka dziesięcioleci przed poetyckimi sukcesami Owidiusza zagadnienia dotyczące etymologii poruszali uczeni gramatycy, a w czasach bliższych poecie znany nam przede wszystkim Warron (zwłaszcza w dziele *O języku łacińskim – De lingua Latina*) oraz Werriusz Flakkus (*O znaczeniu wyrazów – De verborum significatu*)<sup>69</sup>. Niestety, wymienione wyżej prace nie zachowały

z którego budzi się jako, tu dwuznaczność: *gravis*, brzemienna. Po obudzeniu opowiada swój sen, w którym jest mowa o dwóch palmach, uratowanych przed zagładą ze strony stryja dziewczyny przez zwierzęta związane z Marsem: dzięcioła i wilczycę (3, 37–38):

Martia, picus, avis gemino pro stipite pignant  
et lupa: tuta per hos utraque palma fuit.

Dzięcioł został wskazany jako ptak Marsa przez Fabiusza Piktora (*Res gestae* I): „Et simul videbant picum Martium”. (Non. 835 L = Fab. Pict. *Frg.* 3 Peter..., 112).

W dalszej opowieści (3, 69–70) słyszymy o budowie murów miasta, które nie przyniosły Remusowi nic dobrego. Śmierć Remusa (to słowo nie pada) została zatem przywołana bardzo oględnie:

moenia conduntur, quae, quamvis parva fuerunt,  
non tamen expediti transiluisse Remo.

<sup>68</sup>Autor nie zapomina o przybranych rodzicach, Akce i Faustulusie, którym obiecuje poświęcić czas opisując grudniowe Larentalia (3, 55–58):

non ego te, tantae nutrix Larentia gentis,  
nec taceam vestras, Faustule pauper, opes:  
vester honos veniet, cum Larentalia dicam:  
acceptus geniis illa December habet.

<sup>69</sup>Byli to między innymi: Lucjusz Eliusz Stilo Prekoninus (ok. 150–90 p.n.e.), Aureliusz Opiliusz (ok. 90 r. p.n.e., często cytowany przez Warrona i Festusa), w I w. p.n.e.: Marek Terencjusz Warron (uczeń Stilon), Tyron, Nigidiusz Figulus, Gawiusz Bassus, w czasach augustowskich: Werriusz Flakkus i Walgiusz Rufus. Zainteresowanie Warrona tematyką językoznawczą



się w całości, nie możemy zatem stwierdzić, czy znalazła się w nich przedstawiona przez Owidiusza etymologia nazwy *Lemuria*<sup>70</sup>. Wiemy, że poeta chętnie stosował argumenty z zakresu etymologii. Jeden z przykładów przytacza Barbara Weiden Boyd, gdy Owidiusz (być może pod wpływem warrońskiej dysputy nad zamianą głosek *c* i *g* w zapisie wyrazów łacińskich) łączy wieśniaka Celeusa z boginią Ceres oraz Cerealiami, wywodząc je od Celealiów<sup>71</sup>. Podstawą mogła być nazwa święta ku czci bóstwa Pales (jego płeć jest niepewna) nazwanego Parilia. Nazwa ta powstała od formy *Palilia*, w której doszło do przejścia jednej głoski *l* w *r*. Zjawisko takiej dysymilacji *l*→*r*→*l* występuje nierzadko w języku łacińskim<sup>72</sup>. Umieszczenie etymologicznych objaśnień w opowieściach o dawnych dziejach Rzymu, mitologii, religii i kultury wzbogacało wiedzę i świadomość mieszkańców, jednocześnie budując poczucie tożsamości.

Zmiana formy *Remuria* w *Lemuria* (5, 481–482) przedstawiona jako zmiękczenie głoski:

aspera mutata est in lenem tempore longo  
littera, quae toto nomine prima fuit

może stanowić próbę ukazania odbiorcom, kulturalnym i łagodnym mieszkańcom Rzymu I wieku p.n.e., analogii z przemianą postaw i charakterów ich wojowniczych przodków.

Co zatem przekazuje Owidiusz czytelnikowi w opisie Lemuriów? Odpowiedź jest bardzo złożona, wiemy przecież, że poeta potrafił skomponować tekst tak, aby utworzyć przekaz wielowarstwowy i bogaty w znaczenia. Bazował przy tym z jednej strony na znanych Rzymianom różnych wersjach mitów oraz na opowieściach dostępnych w opracowaniach innych autorów (na przykład Wergiliusza i Liwiusza). Często także do tego materiału dodawał i umiejętnie zespałał wątki ze swojej poetyckiej wyobraźni tak, aby powstał obraz spójny i przystępny dla odbiorców. W podaniu o ustanowieniu Lemuriów widoczna jest miłość łącząca wszystkich członków rodziny oraz duża dbałość o więzi rodzinne. Dlatego Mars troszczy się o swoje potomstwo, stąd słowa Remusa o miłości między braćmi oraz o miłości, jaką obdarzyli ich przybrani rodzice. Z tego powodu Remus prosi o ustanowienie święta na jego cześć, a Romulus upamiętnia brata Remuriami. Rzymska *pietas*, która wyraża spełnianie obowiązków wynikających

---

potwierdzają jego liczne, niezachowane, niestety, poza *De lingua Latina*, dzieła. Są wśród nich między innymi: *De origine linguae Latinae*, *Quaestiones Plautinae*, *De similitudine verborum*, *De utilitate sermonis*. Zob. von Albrecht 1997: 593–600; Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim...*

<sup>70</sup>Z dziesięciu ksiąg Warrona *O języku łacińskim* zachowały się ks. V–X, natomiast z dzieła Flakkusa *O znaczeniu wyrazów* zachował się zdekompletowany wyciąg sporządzony w II w. n.e. przez Pompejusza Festusa, z którego w VIII w. n.e. Paweł Diakon sporządził skróty.

<sup>71</sup>Boyd 2000a; Boyd 2000b.

<sup>72</sup>Leumann, Hofmann, Szantyr 1977: 230–232.

z szacunku i posłuszeństwa, zarówno wobec bogów, jak i ludzi została tu zobrażona zwłaszcza na przykładzie działań Romulusa w trosce o zmarłego brata<sup>73</sup>. Niewątpliwie kojarzono wówczas opisane wydarzenia z niedawną bratobójczą wojną domową. Czy można zatem traktować opowieść o Romulusie i Remusie jako propozycję pojednania i kultywowania dawnej rzymskiej *pietas*? Remus i jego los jawią się jako główne treści w opisie ustanowienia Lemuriów, ale na pierwszy plan wysuwa się owa *pietas*, kierująca działaniami Romulusa.

W literaturze epoki augustowskiej często możemy obserwować porównywanie Augusta do Romulusa. W styczniu 27 r. p.n.e. miała nawet miejsce debata o przyznaniu Oktawianowi, który cieszył się już stanowiskiem *princeps senatus*, imienia Romulusa; ostatecznie na wniosek byłego konsula, Lucjusza Munacjusza Planka, nadano mu imię August<sup>74</sup>. Nie bez znaczenia jest tu także kontekst literacki, przywołany choćby przez Owidiusza w innym miejscu *Kalendarza* (*Fast.* 1, 609–616)<sup>75</sup>, gdy między innymi dowiadujemy się o znaczeniu i wyjątkowości przydomka *Augustus*:

Przodkowie nazywali świętości augusta.  
Tak określano także te świątynie, które  
zostały poświęcone rękami kapłanów.  
Z tego słowa wywodzi się obrzęd augurów  
i wszystko, co nam Jowisz daje w swej hojności.  
(przeł. E. Wesołowska)

Kluczowy dla zrozumienia kontekstu tego passusu jest fakt, że podobnego sformułowania *augusto augurio* (po zasięgnięciu świętych wróżb), użył dawniej Ennius mówiąc o założeniu Rzymu przez Romulusa<sup>76</sup>.

August był więc, mimo dzielących ich stuleci, blisko związany z Romulusem poprzez swoje działania polityczne i militarne oraz dzięki wskazaniu przez boskie znaki. Natomiast ze względu na usynowienie go przez Juliusza Cezara, stał się autentycznym, z woli bogów, potomkiem założyciela Rzymu. *Pietas*

<sup>73</sup> Bannon 1997: 158–173.

<sup>74</sup> Suet. Aug. 7,2; Cass. Dio 53, 16, 7–8; Florus 4, 12, 66. Syme 1939: 314–318; Jaczynowska 2001: 500–503.

<sup>75</sup> Ovid. *Fast.* 1, 609–616: (przeł. E. Wesołowska):

sancta vocant augusta patres, augusta vocantur  
templa sacerdotum rite dicata manu:  
huius et augurium dependet origine verbi  
et quodcumque sua Iuppiter auget ope.  
augeat imperium nostri ducis, augeat annos,  
protegat et vestras querna corona fores:  
auspicibusque deis tanti cognominis heres  
omine suscipiat, quo pater, orbis onus.

<sup>76</sup> Cytat z dzieła Enniusza zachował Warron w dziele *O gospodarstwie wiejskim* (*De re rustica* 3, 1, 2): „augusto augurio postquam inclita condita Roma est”.

w postępowaniu Eneasza wobec ojca, Anchizesa, upamiętniona i wyeksponowana przez Wergiliusza w *Eneidzie* oraz *pietas* Romulusa względem Remusa miały także swoje odbicie w relacji Augusta do jego przybranego ojca<sup>77</sup>.

August odwoływał się do postaci założyciela Rzymu kreując swój wizerunek, łącznie z *forum Augustum*, które stanowiło miejsce ekspozycji wielu rzeźb bóstw i postaci z początków dziejów Rzymu<sup>78</sup>. Łącząc mityczne początki ze współczesnością Miasta Owidiusz roztacza przed odbiorcami wizję świetlanej przyszłości i znakomitego rozwoju państwa rzymskiego oraz jego panowania nad światem. Od początku dziejów aż do chwili obecnej nad mieszkańcami Rzymu czuwali bogowie, w tym Mars, który w dalszym ciągu opiekuje się swoim potomstwem.

#### BIBLIOGRAFIA

##### Źródła, przekłady, komentarze

- Apuleius, *De deo Socratis. Der Gott des Sokrates*, eds. M. Baltes et alii, Darmstadt 2004.  
 M. Catonis *De agri cultura*, Cambridge 1967.  
 M. Tullius Cicero, *De legibus*, red. K. Ziegler, Heidelberg 1950.  
 M. Tulli Ciceronis, *De re publica. De legibus. Cato maior de senectute. Laelius de amicitia*, rec. J.G.F. Powell, Oxford 2006.  
*Grammatici Latini*, ex rec. Henrici Keili (GLK), vol. IV: *Probi, Donati, Servii qui feruntur de arte grammatica libri*, Lipsiae 1864.  
 Q. Horatius Flaccus, *Opera*, ed. D.R. Shackelton Bailey, Berlin 2001.  
 Jurewicz 1986: O. Jurewicz, red. *Quinti Horati Flacci Opera Omnia*, vol. I: *Carmina et Epodon librum continens*, Wrocław 1986.  
 Marek Porcjusz Katon. *O gospodarstwie rolnym*, przeł. I. Mikołajczyk, Toruń 2009.  
 Tytus Liwiusz, *Dzieje od założenia miasta Rzymu. Wybór*, przeł. i oprac. W. Strzelecki, Wrocław 1955.  
*Lucilius. Satiren*, vol. I, ed. W. Krenkel, Berlin 1970.  
*Historicorum Romanorum reliquiae*, vol. I, ed. H. Peter, Stuttgart 1993 (reprint 1914).  
 Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina libri XX*, W. M. Lindsay, vol. I–III. Lipsiae 1903.  
 Ovidius. *Fasti*, rec. E.H. Alton, D.E.W. Wormell, E. Courtney, Monachii et Lipsiae 2005.  
*Origo gentis Romanae. Początki narodu rzymskiego. De viris illustribus. O słynnych mężach miasta Rzymu*, przekł., wstęp i przypisy B.J. Kołoczek, Warszawa 2016.  
 T. Maccius Plautus, *Komedje*, t. III, przeł. G. Przychocki, Kraków 1935.  
*Poeti Latini arcaici*, vol. I: Livio Andronico, Nevio, Ennio, ed. A. Traglia, Torino 1986.  
*Res Gestae Divi Augusti*, transl. and ed. J. Scheid, Paris 2007.  
 Skutsch 1985: O. Skutsch, *The Annals of Q. Ennius*, edited with Introduction and Commentary by O. Skutsch, Oxford 1985.

<sup>77</sup>O tej relacji syna i ojca jest mowa także w podsumowaniu wydarzeń z 15 marca: *Fast.* 3, 709–710:

hoc opus, haec pietas, haec prima elementa fuerunt

Caesaris, ulcisci iusta per arma patrem.

<sup>78</sup>Piętka 2015. Literackie testimonia wskazujące na identyfikację Augusta z Romulusem omawia Scott (1925).

- TRF<sup>3</sup>: *Scaenicae Romanorum poesis fragmenta*, vol. I: *Tragicorum fragmenta*, rec. O. Ribbeck, Lipsiae 1897.
- Varro. *On the Latin Language*, vol. I, books 5–7, transl. R.G. Kent, Cambridge 1938.
- M. Terenti Varronis *Fragmenta omnia quae extant. Pars II. De vita populi Romani libri IV*, ed. M. Salvatore. Hildesheim–Zurich–New York 2004.
- Marek Terencjusz Warron, *O języku łacińskim*, t. I, ks. V–VII, przekł., wstęp i komentarz, B.J. Kołoczek, Kraków 2019.
- P. Vergilius Maro. *Aeneis*, rec. G.B. Conte, Berolini–Novi Eboraci 2009.

#### Opracowania

- Adams 1983: J.N. Adams, *Words for „Prostitute” in Latin*, „Rheinisches Museum für Philologie” CXXVI (1983), 321–358.
- von Albrecht 1997: M. von Albrecht, *A History of Roman Literature. From Livius to Boethius*, vol. I, transl. with the assistance of F. Newman and K. Newman, Leiden–New York–Köln 1997.
- Beard, North, Price 1998: M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome. History*, Cambridge 1998 [polski przekł.: *Religie Rzymu. Historia*, przekł. pod red. M.J. Baranowskiego i L. Olszewskiego, Oświęcim 2017].
- Bannon 1997: C.J. Bannon, *The brothers of Romulus. Fraternal pietas in Roman law, literature, and society*, Princeton–New Jersey 1997.
- Barchiesi 1997: A. Barchiesi, *The Poet and the Prince. Ovid and Augustan Discourse*, Berkeley–Los Angeles–London 1997.
- Boyd 2000a: B.W. Boyd, *Celeus rusticus. A Note on Ovidian Wordplay in Fasti 4*, „Classical Philology” XCV (2000), 190–193.
- Boyd 2000b: B.W. Boyd, „*Celabitur auctor*”. *The Crisis of Authority and Narrative Patterning in Ovid, Fasti 5*, „Phoenix” LV (2000), 64–98.
- Budzanowska-Weglenda 2018: D. Budzanowska-Weglenda, *Cato the Elder on human and animal diseases and medicines form them – according to the treatise On agriculture*, „Classica Cracoviensia” XXI (2018), 31–54.
- Carandini 1997: A. Carandini, *La nascita di Roma. Dei, Laei, eroi e uomini all’alba di una civiltà*, Torino 1997.
- Cichocka 2002: H. Cichocka, *Jan Zonaras*, w: *Historia kultury bizantyńskiej*, Warszawa 2002, 501–502.
- Crawford 1991: M.H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge 1991 (reprint popr. 1974).
- Cytowska, Szelest 1990: M. Cytowska, H. Szelest, *Literatura rzymska. Okres augustowski*, Warszawa 1990.
- Danka 1976: I.R. Danka, *De Feralium et Lemuriorum consilii natura*, „Eos” LXIV (1976), 52–268.
- Degrassi 1957: A. Degrassi, *Inscriptiones Latinae liberae rei publicae (ILLRP)*, Firenze 1957.
- Dészpa 2001: M.L. Dészpa, *Silvanus*, w: *Der Neue Pauly*, vol. XI, eds. H. Cancik, H. Schneider, Stuttgart–Weimar 2001, 562–563.
- Dorcey 1992: P.F. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden–New York–Köln 1992.
- Dumézil 1941: G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus. Essai sur la conception indo-europennes de la société et sur les origines de Rome*, Paris 1941.
- Dumézil 1944: G. Dumézil, *Naissance de Rome. Jupiter, Mars, Quirinus II*, Paris 1944.
- Dumézil 1945: G. Dumézil, *Naissance d’archanges, Jupiter, Mars, Quirinus III. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, Paris 1945.
- Dumézil 1966: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Paris 1966. (Przekład angielski [przeł. Ph. Krapp]: *Archaic Roman Religion*, Chicago 1970).

- Ernout, Meillet 1959: A. Ernout, A. Meillet, *Dictionnaire etymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959.
- Filipiak 2016: A. Filipiak, *Komediowy zwierzyniec Plauta i Terencjusza*, Poznań 2016.
- Forsythe 2005: G. Forsythe, *A Critical History of Early Rome. From Prehistory to the First Punic War*, Berkeley–Los Angeles–California 2005.
- Gillmeister 2004: A. Gillmeister, *Ofiara i rytuał w religii rzymskiej we współczesnych badaniach. Rekonesans*, „Klio. Czasopismo Poświęcone Dziejom Polski i Powszechnym” XXX (2004), z. 3, 73–84.
- Gillmeister 2007: A. Gillmeister, *Metus Gallicus i Libri Sibyllini. Kilka uwag o politycznych i społecznych przyczynach prodigium*, „In Gremium” I (2007), 7–19.
- Glare 1968: P.G.W. Glare, *Oxford Latin Dictionary*, Oxford 1968.
- Gradel 2002: I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Oxford. 2002.
- Györi 2015: V. Györi, *The Mars Ultor of c. 19–16 BC*, „In Gremium” IX (2015), 7–30.
- Holleman 1987: A.W.J. Holleman, *The Ogulnii Monument at Rome*, „Mnemosyne” XL (1987), nr 3–4, 427–429.
- Jaczynowska 2001: M. Jaczynowska, D. Musiał, M. Stępień, *Historia starożytna*, Warszawa 2001.
- Jarych 2020: A.J. Jarych, *Fundacje świątyni ex manubiis w obrębie Cyрку Flaminiusza*, „Acta Archeologica Lodziana” LXVI (2020), 47–64.
- Jocelyn 1971: H.D. Jocelyn, *VRBS AVGVRIO AVGVSTO CONDITA. Ennius ap. Cic. Div. I.107 (=Ann. 77–96 V<sup>2</sup>)*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society (Second Series)” XVII (1971), 44–74.
- Jończyk 2020: Ł. Jończyk, *Propagandowe wykorzystanie w czasach panowania Augusta odzyskania znaków legionowych utraconych pod Carrhae*, „Wiek i Nowe” XV (2020), 26–41.
- Kaczor 2012: I. Kaczor, *Deus. Ritus. Cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*, Łódź 2012.
- Kaczor 2019: I. Kaczor, *Parentalia, Lemuria, Larentalia, Compitalia, Mundus Patet – ceremonie ku czci zmarłych w rzymskim systemie wierzeń*, „Collectanea Philologica” XXII (2019), 63–84.
- Kaczor 2021: I. Kaczor, *Ofiara zwierzęca w obrzędowości starożytnych Rzymian: rekonstrukcja rytuału ofiarnego w świetle antycznych świadectw literackich*, „Collectanea Philologica” XXIV (2021), 53–73.
- King 2020: Ch.W. King, *The Ancient Roman Afterlife. Di Manes, Belief, and the Cult of the Dead*, Austin 2020.
- Kryśkiewicz 2016: H.L. Kryśkiewicz, *Signa recepta w starożytnym Rzymie 20 roku przed Chrystusem. Kontekst polityczny oraz ideologiczny sukcesu*, Szczecin 2016.
- Latte 1960: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- Leumann, Hofmann, Szantyr 1977: M. Leumann, J.B. Hofmann, A. Szantyr, *Lateinische Grammatik. Lateinische Laut- und Formenlehre*, vol. I, München 1977.
- Lewandowski 2007: I. Lewandowski, *Historiografia rzymska*, Poznań 2007.
- Littlewood 2001: R.J. Littlewood, *Ovid among the Family Dead. The Roman Founder Legend and Augustan Iconography in Ovid's „Feralia” and „Lemuria”*, „Latomus” LX (2001), z. 44, 916–935.
- Neel 2014: J. Neel, *Legendary Rivals. Collegiality and Ambition in the Tales of Early Rome*, „Mnemosyne Supplements: Monographs on Greek and Latin Language and Literature” CCC-LXXII (2015).
- Newlands 1995: C.E. Newlands, *Playing with Time. Ovid and the Fasti*, Ithaca–New York–London 1995.
- Pasco-Pranger 2006: M. Pasco-Pranger, *Founding the Year. Ovid's Fasti and the Poetics of the Roman Calendar*, Leiden–Boston 2006.
- Pensabene 1991: P. Pensabene, *Il Tempio della Vittoria sul Palatino*, „Bollettino di Archeologia” 9 (1991), 11–51.

- Petersmann 1973: H. Petersmann, *Zu einem altrömischen Opferritual (Cato de agricultura c. 141), „Rheinischen Museum für Philologie“ CXVI (1973), nr 3–4, 238–255.*
- Pierzak 2019: D. Pierzak, *Ab inferis ad rostra. Przywoływanie zmarłych w retoryce rzymskiej okresu republikańskiego*, Katowice 2019.
- Piętka 2015: R. Piętka, *Roma Aeterna. Rzymska mitologia urbanistyczna*, Poznań 2015.
- Plezia (red.) 1959–1979: *Słownik łacińsko-polski*, t. I–V., red. M. Plezia, Warszawa 1959–1979.
- Prescendi 1999: F. Prescendi, *Di Manes*, w: *Der Neue Pauly*, vol. VII, szp. 803–804, Stuttgart 1999.
- Pyplacz 2013: J. Pyplacz, *Kilka uwag na temat mitu Romulusa w Farsalii Lukana*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” LXIII (2013), 231–238.
- Rawson 1985: E. Rawson, *Intellectual Life in the Late Roman Republic*, London 1985.
- Rich 1998: J. Rich, *Augustus's Parthian honours, the temple of Mars Ultor and the arch in the Forum Romanum*, „Papers of the British School at Rome” LXVI (1998), 71–128.
- Richardson 1992: L. Richardson jr., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore 1992.
- Rüpke 1990: J. Rüpke, *Domi militiaeque. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Tübingen 1990.
- Rüpke 2011: J. Rüpke, *The Roman Calendar from Numa to Constantine. Time, History and the Fasti*, transl. D.M.B. Richardson, Malden–Oxford 2011.
- Sajkowski 1997: R. Sajkowski, *Imago Boskiego Augusta w świątyni Marsa Mściciela*, w: *Od starożytności do współczesności. Studia historyczne. Wydanie jubileuszowe z okazji 75. Rocznicy urodzin i 55-lecia pracy zawodowej, w tym 30-lecia pracy naukowej Profesora Tadeusza M. Gelewskiego*, red. J. Śliwiński, Olsztyn 1997, 51–72.
- Scheid 1990: J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaes, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma 1990.
- Scheid 1992: J. Scheid, *Myth, Cult and Reality in Ovid's „Fasti”*, „Proceedings of the Cambridge Philological Society” XXXVIII (1992), 118–131.
- Schulz 2010: C.E. Schulz, *The Romans and the Ritual Murder*, „Journal of the American Academy of Religion” LXXVIII (2010), nr 2, 516–541.
- Scott 1925: K. Scott, *The Identification of Augustus with Romulus-Quirinus*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” LVI (1925), 82–105.
- Simpson 1993: Ch. J. Simpson, *A shrine of Mars Ultor revisited*, „Revue belge de Philologie et d'Histoire” LXXI (1993) z. 1, 116–122.
- Skwara 2004: E. Skwara, *Lupus in fabula – czyli o wilku w komedii rzymskiej*, w: *Thaleia. Humor w antyku*, „Classica Wratislaviensia” XXIV (2004), 166–172.
- Syme 2009: R. Syme, *Rewolucja rzymska*, przeł. A.M. Baziór, Poznań 2009. (Oryginał: *The Roman Revolution*, Oxford 2002).
- Stankiewicz 2019: L. Stankiewicz, *Prastara pieśń kultowa – Carmen Fratrum Arvalium*, w: *O poetach i poezji. Od antyku po współczesność. Studia i szkice dedykowane Pani Profesor Zofii Głombiowskiej*, red. I. Bogumił i J. Pokrzywnicki, Gdańsk 2019, 33–47.
- Thaniel 1973: G. Thaniel, *Lemures and Larvae*, „The American Journal of Philology” XCIV (1973), nr 2, 182–187.
- Thesaurus linguae Latinae, editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatisque diversarum nationum electi*, (ThLL), vol. VII, pars altera, section II, l-lyxipyretos. 4, Lipsiae 1970–1979.
- de Vaan 2008: M. de Vaan 2008, *Etymological Dictionary of Latin and Other Italic Languages*, Leiden 2008.
- Wissowa 1912: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.
- Versnel 1974: H.S. Versnel, *Mercurius amongst the „Magni Dei”*, „Mnemosyne” XXVII (1974), z. 2, 144–151.
- Walde, Hofmann 1938: A. Walde, J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, vol. II, Heidelberg 1938.



- Winiarczyk 1994: M. Winiarczyk, *Ennius' „Euhemerus sive Sacra historia”*, „Rheinisches Museum für Philologie” CXXXVII (1994), nr 3–4, 274–291.
- Wiseman 1995: T.P. Wiseman, *Remus. A Roman Myth*, Cambridge 1995.
- Wróbel 2012: M. Wróbel, *Strabon i Rzym*, „Wratislaviensium Studia Classica olim Classica Wratislaviensia” I (2012), 117–127.
- Zanker: P. Zanker, *Forum Augustum. Das Bildprogramm*, Tübingen (brak daty wydania w książce – 1968?).
- Ziółkowski 1992: A. Ziółkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome*, Roma 1992.

REMUS' GHOST, ROMULUS AND LEMURIA. PUBLIUS OVIDIUS NASO,  
(*FASTI* 5, 419–492)

Summary

In the Remus' story, Ovid presents to us the origin of the Lemuria festival and the version of early Rome history in which Romulus is not guilty of his brother's death. The poet stresses Romulus' *pietas* in his brother and creates a pattern of Augustus' worship of his father Caesar and Mars, the ancestor of the entire Roman people.