

UNIwersytet Zielonogórski
NAUKI HUMANISTYCZNE
HISTORIA

Agata Szylińczuk

Przemiany religijne na *ager Campanus* do I w. n.e.
Religious changes in the *ager Campanus* until the first century AD

Promotor: dr hab. Andrzej Gillmeister, prof. UZ

ZIELONA GÓRA 2022

Wstęp	1
Badania nad przemianami kulturowymi w świecie rzymskim: romanizacja, akulturacja, teoria globalizacji	8
Kampania i <i>ager Campanus</i> w źródłach literackich i archeologii	21
Rozdział I	33
Przemiany religijne na <i>ager Campanus</i>	33
1.1. Świadczenia archeologiczne	33
1.2. Tabula Capuana	35
1.3.1. Źródła oskijskie	40
1.3.2. <i>Iovila</i>	42
1.3.3. Monety oskijskie	48
1.4. Inskrypcje łacińskie	49
Rozdział II.....	65
Miejsca kultowe na terenie <i>ager Campanus</i>	65
2.1 . Problematyka przedrzymskich miejsc kultu.....	65
2.2. Sanktuarium w Hamae	70
2.3. Sanktuarium w Fondo Paturelli	71
2.4. Świątynia Diany Tifatiny	79
2.5. Świątynia Jowisza Tifatinusa	85
2.6. <i>Capitolium</i>	87
2.7. Podsumowanie.....	91
Rozdział III	93
Prozopografia funkcjonariuszy kultowych	93
3.1. Funkcjonariusze kultowi przedrzymskiej Kapui	93
3.2. Funkcjonariusze kultowi w czasach rzymskich	97
3.2.1. <i>Magistri campani</i>	97

<i>Ingenui</i>	102
<i>Liberti</i>	113
<i>Servi</i>	121
<i>Incerti</i>	121
3.2.2. <i>Collegium Augustales</i>	123
3.2.3. Kapłanki Ceres	130
3.2.4. Prywatni czciciele	130
3.2.5. Funkcjonariusze kultowi w czasach rzymskich – podsumowanie	132
Zakończenie	135
Załącznik 1	144
Wykaz funkcjonariuszy kultowych z terenu <i>ager Campanus</i>	144
Załącznik 2	151
Świadectwa epigraficzne dotyczące życia religijnego na <i>ager Campanus</i>	151
Bibliografia	161
Summary	172

Wstęp

Starożytna Kampania była regionem zamieszkanym przez społeczności mówiące różnymi językami i reprezentujące różne kultury. Zanim znalazła się pod władzą Rzymian, osiedlali się tu Etruskowie i Grecy, napotykając na swojej drodze lokalne społeczności mówiące językiem oskijskim. Efektem tego spotkania było powstanie nowych wielokulturowych społeczności, co miało widoczny wpływ także na sferę religijną, wyobrażenia na temat bogów czy formy kultu oraz dywinacji. Szczególne znaczenie ma zbadanie przemian w religii nierzymskich ludów po zdobyciu i skolonizowaniu Kapui przez Rzym, który zdominował całą Italię i ukształtował jej kulturę na kolejne wieki. Praca ma na celu odpowiedzieć na następujące pytania o to, jaki przebieg miały przemiany religijne na terenie *ager Campanus*, jak przekształciły się systemy religijne ludów kampanijskich po podboju przez Rzym oraz jak wpłynęły te przemiany na wybór kultów oraz formy ich sprawowania przez funkcjonariuszy kultowych działających na tym obszarze.

Według Polibiusza obszar, który miał w czasach rzymskich zostać określony jako *ager Campanus*, ograniczał się do Kapui i równin wokół niej¹. Tak zdefiniowane granice geograficzne są charakterystyczne dla okresu od V do IV w. p.n.e., natomiast w czasach pryncypatu jego definicję rozszerzono na cały region Kampanii. W węższym ujęciu *ager Campanus* obejmował jedynie Kapuę z jej najbliższymi okolicami, natomiast w znaczeniu szerszym zajmował większość terytorium Kampanii². Obszar poddany rzymskiej administracji po zdobyciu Kapui w czasie II wojny punickiej miał kształt nieregularnego wielokąta obejmującego dziesięć prefektur ustanowionych przez rzymski senat³. Przez terytorium przepływały równoległe do siebie rzeki Volturno i Clanio. Ta pierwsza była linią oddzielającą *ager Campanus* od *ager Falernus*, który został odebrany Kampanom po klęsce w roku 340 p.n.e. Do obszaru *ager Campanus* nadal należał jednak *campus Stellatis* na południowym brzegu Volturno⁴. Na północy granicę terytorium wyznacza Casilinum oraz góra Tifata z dwoma świątyniami – Jowisza i Diany – według rzymskich autorów otoczona gęstym lasem i pełna uzdrawiających górskich źródeł, mających istotne znaczenie dla

¹ Polyb., III 91.

² O. Sacchi, *L'ager Campanus antiquus. Fattori di trasformazione e profili di storia giuridica del territorio dalla mesogheia arcaica alla centuriato romana*, Napoli 2004, s. 8.

³ Ibidem, s. 7.

⁴ Ibidem, s. 15.

nawadniania równiny⁵. Na wschodzie granice były wyznaczone przez Calatię i Suessulę⁶. Najdalej na południe wysunięte granice *ager Campanus* prawdopodobnie przechodziły przez Aversę i Sant'Arpino di Atella, a następnie w kierunku Camaldoli i ciągnęły się do Neapolu. Od strony Kume rozciągały się dalej przez trzy mile aż do Puetoli, natomiast za zachodzie musiały sięgać sanktuarium w Hamae⁷. Obszar geograficzny niniejszej dysertacji ograniczony jest do granic *ager Campanus* rozumianych w węższym sensie jako miasto i jego najbliższa okolica z trzema najważniejszymi pozamiejskimi świątyniami: sanktuarium w Fondo Patturelli oraz miejscami kultu Jowisza i Diany na górze Tifata. Kilka zdań zostanie poświęconych wykraczającemu poza ten teren sanktuarium federacyjnemu w Hamae, ze względu na jego istotną rolę dla integracji ludności kapuańskiej z resztą Kampanii.

Zakres chronologiczny pracy obejmuje czasy od powstania struktur miejskich w Kapui około VI w. p.n.e., kiedy to zostało założone również najstarsze odkryte na tym terenie sanktuarium w Fondo Patturelli, do końca I w. p.n.e., gdyż tego okresu sięgają najmłodsze z inskrypcji dotyczących *magistri campani* (*magistri Iovis Liberi* z 15 r. n.e.⁸.) Jest to najobszerniejszy zbiór epigrafiki dotyczącej działania funkcjonariuszy kultowych na omawianym obszarze.

Podstawę źródłową pracy stanowią wyniki badań archeologicznych przeprowadzonych na obszarze antycznej Kapui oraz wymienionych we wstępie trzech sanktuariów, źródła literackie odnoszące się do tego obszaru, spisane przez greckich i rzymskich autorów oraz etruskie, oskijskie i łacińskie świadectwa epigraficzne dotyczące kwestii religijnych. Szczególnie istotna rola przypada świadectwom epigraficznym, które pozwalają na odtworzenie elementów praktyk religijnych pomijanych przez antycznych historiografów. Epigrafika daje nam dostęp do wielu informacji na temat funkcjonowania starożytnej Italii, m. in. przekazuje informacje o karierach lokalnych urzędników, o zasadach funkcjonowania miejsc kultu i organizacji życia religijnego, ma również szczególnie istotne znaczenie dla zbadania życia religijnego italskich społeczności przed opanowaniem Italii

⁵ Vell. Pat., II 25, 4 (*aquas salubritate in mendedis sano corporis nobiles*); Fest.-Paul. s.v. Tifata (*Tifata iliceta, Romae autem Tifata Curia. Tifata etami locus iuxta Capuam*); O. Sacchi, *L'ager Campanus antiquus...*, s. 11, 13.

⁶ Ibidem, s. 22.

⁷ Ibidem, s. 27-28.

⁸ CIL X 3786.

przez Rzym⁹. Przemysław Wojciechowski podaje, że na podstawie źródeł literackich i epigraficznych możemy stworzyć listę około czterech tysięcy bóstw czczonych w cesarstwie rzymskim, przy czym należy pamiętać, że obejmują one tylko niewielką część antycznego życia religijnego. Wzrost liczby świadectw epigraficznych zauważalny jest od czasów panowania Augusta, a wraz z nim pojawia się większa reprezentacja grup społecznych niemal niewidocznych w epigrafice okresu republiki, lecz nie należy wysuwać wniosku, że zwyczaj wystawiania inskrypcji był powszechny. Wiele grup społecznych w ogóle w nim nie uczestniczyło¹⁰. Liczba zachowanych inskrypcji jest niewielka, a one same zbyt przypadkowe, by mogły być reprezentatywne, nie pokazują one także wszystkich sfer religijności. Mogą być pomocne w ustaleniu lokalnego panteonu, lecz służyć będą przede wszystkim do zbadania religii publicznej. W przypadku religijności indywidualnej, kultów misteryjnych, wiary w magię czy nawet rytuałów występujących w tradycyjnych kultach takich jak procesje ten typ źródeł spełni bardzo niewielką rolę. Są to obszary będące zasadniczo poza jego zasięgiem. Epigrafika może służyć w tym przypadku ewentualnie do uzupełniania źródeł pisanych. W przypadku badań nad religią epigrafika pomocna jest przede wszystkim do badania poszczególnych kultów¹¹.

Inskrypcje poświęcone okresowi wczesnej republiki wyróżniają się ze względu na archaiczną formę języka łacińskiego. W *Corpus Inscriptionum Latinarum* poświęcono im osobny tom; opublikowane również zostały w wydaniu, pt. *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae* (ILLRP), w którym zebrano ponadto 154 republikańskie inskrypcje nieopublikowane w CIL. Występują tam także odniesienia do inskrypcji umieszczonych w CIL, dla których proponuje się obecnie republikańską datę powstania, co uzupełnia zbiory w okresie republiki o 300 kolejnych inskrypcji. Przez cały czas powstają również kolejne opracowania odkrywanych i badanych zabytków epigrafiki¹². Najwięcej źródeł

⁹ J. Rives, *Życie obywatelskie i religijne*, [w:] *Świadectwa epigraficzne. Historia starożytna w świetle inskrypcji*, red. J. Bodel, Poznań 2018., s. 130-136.

¹⁰ P. Wojciechowski, *Czczyciele Herkulesa w Rzymie. Studium epigraficzno-antroponomastyczne (I-IV w. n.e.)*, Toruń 2005, s. 9-10.

¹¹ Idem, *Źródła epigraficzne w badaniach nad życiem religijnym miast* [w:] *Miasto w starożytności*, red. L. Mrozewicz, K. Balbuza, Poznań 2004.

¹² O. Sallomies, *The Roman Republic* [in:] *The Oxford handbook of papyrology*, eds. Ch. Brunn, J. Edmondson, Oxford 2014, s. 153-154.

epigraficznych pochodzi z terenów Rzymu. W pozostałej części Italii oraz w prowincjach ich liczba jest mniejsza, co sprawia problemy, np. przy próbach dokładniejszego zbadania organizacji religijnej poza Rzymem. Odnalezione inskrypcje wspominają najczęściej o kulcie cesarskim oraz o urządach kapłańskich bazujących na tych znanych ze stolicy. Inskrypcje wotywnie sporządzone były zazwyczaj według następującego schematu: imię bóstwa, imię czciociela, formuła edykacyjną, w której często występują skróty typu: DD (*donum dedit*), VS (*votum solvit*), LM (*libens merito*). Donatorami mogły być zarówno osoby prywatne jak i publiczne. Często inskrypcja wotywna była opatrzona formułą: *decreto decurionum* (również zapisywaną skrótem DD). Dzięki dedykacjom wotywnym możemy do pewnego stopnia poznać płeć, pochodzenie etniczne i status społeczny darczyńców, a czasami również rodzaje darów składanych bóstwom¹³.

W niniejszej pracy skupię się na zabytkach epigraficznych odnoszących się do życia religijnego naager *Campanus*. Najstarszym z nich jest tzw. *Tabula Capuana*, będąca jednocześnie jednym z najdłuższych tekstów etruskich dotyczących sfery religii¹⁴. Z czasów późniejszych zachowała się tu pewna liczba napisów sporządzonych w języku oskijskim. Do największej grupy należą tzw. *iovila* zbiór tabliczek związanych z kultem zmarłych, odnalezione w pobliżu Fondo Patturelli i częściowo w Fondo Tirone. Zbiór tej uzupełniają dwie tabliczki z klątwami. Wszystkie teksty oskijskie w niniejszej pracy będą cytowane według numeracji podanej przez Emila Vettera, który stworzył jak dotąd najpełniejszy korpus italskich inskrypcji z czasów przedrzymskich, spisanych w języku oskijskim i umbryjskim¹⁵. Głównym zbiorem epigrafiki łacińskiej jest wymieniony już *Corpus Inscriptionum Latinarum*(CIL), ale spora liczba inskrypcji umieszczona została również w *L'Année épigraphique*. Heikke Solin podaje, że dla Kapui, najważniejszego miasta kampańskiego, zachowało się ponad 1300 inskrypcji, z czego 808 umieszczono w CIL X, 52 w *Ephemeris*

¹³ Ibidem, s. 407-413.

¹⁴ F. Mermati, *The Campanians* [in:] *The Peoples of Ancient Italy*, eds. G. D. Farney, G. Bradley, Boston-Berlin 2018, s. 399.

¹⁵ Inskrypcje oskijskie zostały zebrane i omówione w następujących pozycjach: E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte, Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953; A. Franchi de Bellis, *Le iovile Capuane*, Firenze, 1981; J. Heurgon, *Etude sur les inscriptions de Capoue dites iúvila*, Paris, 1942; ich niekompletny zbiór pojawiają się również w pracy: C. D. Buck, *A Grammar of Oscan and Umbrian with a Collection of Inscription and a Glossary*, Boston 1904.

epigraphica, poza tym opublikowano jeszcze około 325 inskrypcji, m. in. w *L'Année épigraphique*. Trwają prace nad opracowaniem i opublikowaniem pozostałych niepublikowanych jeszcze inskrypcji. Jeśli ograniczymy się jedynie do inskrypcji o charakterze religijnym nie starszych niż I w. n.e., czyli zakres chronologiczny niniejszej pracy, ich liczba spada do około pięćdziesięciu pięciu¹⁶.

Mimo, że liczba inskrypcji dotyczących życia religijnego na badanym obszarze jest niewielka, udało się z tego materiały badawczego wyodrębnić ponad sto siedemdziesiąt imion funkcjonariuszy kultowych. Na podstawie ich analizy będziemy mogli prześledzić, jak romanizowała się ludność omawianego regionu. Po podboju Italii przez Rzym znakiem romanizacji stało się nie tylko używanie łaciny, lecz także zromanizowanych form imion, w każdym razie w przestrzeni publicznej. Etruskowie latynizowali swoje imiona, dodając do nich łacińską końcówkę lub tłumacząc je z języka etruskiego na łacinę. Zwyczaj ten jednak zaczął zanikać w czasach Augusta. W innych regionach romanizacja imion polegała na wprowadzeniu do użytku rzymskiego *gentilicium*. Nomenklatura umbryjska oraz oskijska została zromanizowana podobnie jak w przypadku Etrusków, przez przekształcenie końcówek *gentilicium* oraz zastąpienie rodzimego *praenomen* rzymskim.¹⁷ Przykłady tej praktyki możemy odnaleźć również w Kapui, wśród najznacniejszych lokalnych rodów. Znani z oskijskich inskrypcji Blússii, Maamiis czy Heleviis pojawiają się w łacińskiej epigrafice w zlatynizowanej formie (Blossi, Mammi, Helvi)¹⁸. System rzymskich imion był rozwijany przez kilka stuleci przed podbojem w kontekście szerokiej interakcji kulturowej w środkowej Italii. Nie do końca się skryształizował, gdy Rzym zaczął się rozszerzać, więc pierwsi uczestnicy sojuszu mieli możliwość wniesienia do niego swojego wkładu. Osoby przyjmujące obywatelstwo często pozostawiały swoje imiona, jedynie zmieniając brzmienie na bardziej łacińskie. Te formy imion używane były głównie na inskrypcjach o charakterze publicznym,

¹⁶ H. Solin, *Nouve iscrizioni di Capua I*, [in:] *Il Mediterraneo e la Storia Epigrafia e archeologia in Campania: letture storiche*, a cura di L. Chiffi, Napoli 2008, s. 119-120.

¹⁷ D. F. Maras, *Epigraphy and Nomenclature*, [in:] *The People of ancient Italy*, ed. G. D. Farney, Boston-Berlin 2018, s. 82-83.

¹⁸ Blússii: Ve 81; Blossi: CIL X 3785; Maamiis: Ve 32; Mamii: I 2944; CIL X 3786; Heleviis: Ve 82; 83; Helvi: CIL I 2944; CIL X 3794.

podczas gdy epitafia zawierały w większości imiona w ich pierwotnym brzmieniu¹⁹. Na podstawie tych danych można założyć, że zmiana form imion miała charakter praktyczny tak samo jak wybór posługiwania się łaciną w sprawach urzędowych²⁰.

Andrew Wallace-Hadrill zaproponował badanie zmian kulturowych pod kątem językowym, a dokładniej poprzez analizę dwujęzyczności. Język jest dla niego jednym ze znaczników tożsamości, choć oczywiście nie jedynym. Tego typu analiza może być przydatna nie tylko dla językoznawców, lecz również dla historyków, szczególnie podczas badania kultury i zwyczajów religijnych. Dzieje się tak ze względu na ścisły związek między językiem, a wyrażonymi w nim pojęciami²¹. Łacina zaczęła się upowszechniać wraz z coraz większymi wpływami Rzymu, lecz na terenach Kampanii bardzo długo pozostawał w użyciu język oskijski, który ostatecznie zaczął tracić swoje znaczenie od czasu wojny ze sprzymierzeńcami²². Z wyniku mobilności społeczeństw oraz mieszania się kultur na drodze handlu czy w efekcie zawierania mieszanych małżeństw, duża liczba mieszkańców imperium była wielojęzyczna. Istnieje również sporo dowodów na dwujęzyczność niektórych regionów, m. in. przykłady bilingwicznych inskrypcji. Wraz z coraz intensywniejszymi wpływami rzymskimi języki lokalne zaczęły być wypierane przez łacinę, lecz nie wydaje się, aby zniknęły zupełnie, na pewno przetrwały jeszcze długo wśród niższych klas społecznych. Aulus Gelliusz sugeruje, że pewne ich formy istniały jeszcze długo po upowszechnieniu się łaciny²³, lecz to właśnie ona była wówczas językiem epigrafiki i życia publicznego. Należy przy tym pamiętać, że była ona przede wszystkim językiem elit, a jej znajomość wynikała z mody i prestiżu, o czym wyraźnie piszą rzymscy autorzy²⁴. Może o tym świadczyć przekaz

¹⁹ N. Terrenato, *The cultural implications of the Roman conquest*, [in:] *Roman Europe (The short Oxford History of Europe)*, ed. E. Bispham, Oxford 2003, s. 248.

²⁰ Ibidem, s. 249.

²¹ A. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge 2008, s. 38-73.

²² G. Bradley, *Romanization. The End of the Peoples of Italy?*, [in:] *Ancient Italy. Regions without Boundaries*, eds. G. Bradley, E. Isayev, C. Riva, Liverpool 2008, s. 299

²³ Aul. Gell., XI 7

²⁴ G. Bradley, *Romanization. The End of...*, s. 301-307.

Liwiusza o mieszkańcach Kume, którzy otrzymali przywilej sporządzania inskrypcji łacińskich oraz prowadzenia targów w tym języku²⁵.

Podając się analizy antroponomastycznej i prozopograficznej możemy do pewnego stopnia określić strukturę społeczną wystawców inskrypcji, licząc się jednak ze sporym marginesem błędu we względu na niewielką ilość źródeł dotyczących struktury społecznej świata rzymskiego. Leszek Mrozewicz w swojej pracy dotyczącej prozopografii elit municypalnych w Mezji Dolnej przestrzega przed zawodnością wnioskowania na temat pochodzenia poszczególnych osób na podstawie brzmienia imion. Osoby noszące imiona łacińskie mogły pochodzić z różnych regionów świata rzymskiego i różnych klas społecznych. Na pewien trop może nas naprowadzić *nomen gentile* pochodzące od cesarza, namiestnika prowincji lub osoby prywatnej adoptującej lub wyzwalającej niewolnika, natomiast *cognomen* może zdradzić pochodzenie etniczne danej osoby. Profesor Mrozewicz zajmował się swoich badaniach prozopograficznych głównie elitą różnymi grupami ludności w prowincjach nad Renem i Dunajem²⁶. Natomiast problematyka prozopografii funkcjonariuszy kultowych została podjęta przez wielu innych badaczy, najczęściej ograniczających się do zbadania konkretnego rodzaju kultu. Możemy wymienić tu kilka następujących przykładów. Analizę prozopograficzną czcicieli Magna Mater przeprowadził Karl Schillinger, który odwoływał się do kryterium prawnego wystawców inskrypcji²⁷. Peter Dorcey i Hendrik Brouwer przebadali strukturę społeczną czcicieli Silvanusa i Bona Dea. W przypadku pierwszego autora brakuje często udziału procentowego poszczególnych grup w kulcie oraz określenia kategorii społecznych, co utrudnia weryfikację jego wniosków. Z kolei Brouwer podaje listę czcicieli Bona Dea podzieloną na siedem kategorii określających status prawny (*ordo senatorius*, *equites*, *plebs ingenua*, *liberti*, *servi*, *vicarii*, anonimowi

²⁵ Livy XL 42, 13 (*Cumanis eo anno petentibus permissum, ut publice Latine loquerentur et praeconibus Latine vendendi ius esset*).

²⁶ L. Mrozewicz, *Rozwój ustroju municypalnego a postępy romanizacji w Mezji Dolnej*, Poznań 1982, s. 91; idem, *Arystokracja municypalna w rzymskich prowincjach nad Renem i Dunajem w okresie Wczesnego Cesarstwa*, Poznań 1989; idem, *Przedstawiciele ordo senatorius na terenie prowincji Mezji do jej podziału w r. 86*, [w:] „*Studia Moesiaca*” 1994 s. 25-39; idem, *Przedstawiciele ordo equester działający na terenie Mezji (do r. 86)*, [w:] „*Studia Moesiaca*”, Poznań 1994, s. 41-65.

²⁷ K. Schillinger, *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Konstanz 1979.

czciciele)²⁸. Kilka lat później Fabio Mora opublikował pracę dotyczącą czcicieli Izdy, w której umieścił listę około dwóch tysięcy jej wyznawców oraz przeanalizował udział kobiet w jej kulcie, nie przeprowadził jednak analizy statusu społecznego czcicieli²⁹. Manfred Clauss opublikował zajął się analizą prozopograficzną wystawców inskrypcji dedykowanych Mitrze. Zebrał w niej około tysiąca imion czcicieli tego boga, które przeanalizował na podstawie kryterium prawnego i funkcjonalnego³⁰. Przemysław Wojciechowski wydał w 2005 r. cytowaną już w tej pracy książkę, pt. *Czciciele Herkulesa w Rzymie. Studium epigraficzno-antroponomastyczne (I-IV w. n.e.)*, w której analizuje strukturę społeczną czcicieli Herkulesa w cesarstwie rzymskim, skupiając się na kryterium prawnym i funkcjonalnym³¹. Metody badań zastosowane w wymienionych pracach będą pomocne również w analizie statusu funkcjonariuszy kultowych na terenie *ager Campanus*.

Badania nad przemianami kulturowymi w świecie rzymskim: romanizacja, akulturacja, teoria globalizacji

Badania nad procesem przyjmowania przez podbite społeczności rzymskiej kultury wiążą się z kilkoma problemami. Przede wszystkim prowadzone są wybiórczo pod względem geograficznym, skupiając się przede wszystkim na prowincjach zachodnich (m. in. Brytanii, Germanii, Galii i Hiszpanii), a szeroko pod względem tematycznym, skupiając się na kulturze, prawie czy architekturze. Zazwyczaj pomija się proces romanizacji samej Italii oraz zagadnienie romanizacji religii. Jednym z niewielu wyjątków jest w tym przypadku praca Małgorzaty Pawlak poświęcona procesom hellenizacji i romanizacji ludności południowej Apulii³². Kolejnym problemem badań nad implikacjami podboju rzymskiego jest spłaszczenie skali czasowej, skupianie się na czasach tuż sprzed podboju rzymskiego i tuż po nim, podczas gdy o wiele bardziej operatywne byłoby rozpatrzenie zjawiska w perspektywie

²⁸ P. Dorsey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden-New York-Köln, 1992; H. I.

Brouwer, *Bona Dea: the sources and description of the cults*, Leiden-New York-København-Köln, 1989.

²⁹ F. Mora, *Prosopographia isiacae, I-II*, Leiden-New York- København-Köln, 1997.

³⁰ M. Clauss, *Kultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992.

³¹ P. Wojciechowski, *Czciciele Herkulesa w Rzymie....*

³² M. Pawlak, *Messapiowie. Południowa Apulia wobec hellenizacji i romanizacji*, Kraków 2012.

długoterminowej³³. Dotychczasowe badania nad zmianami kulturowymi przyniosły jednak ciekawe rezultaty; okazało się bowiem, że nie zawsze były one prostym wynikiem podboju Rzymu. Następowaly często zupełnie niezależnie od niego, a nawet chronologicznie przed nim³⁴. Przemiany kulturowe w Italii i generalnie w całym świecie rzymskim wydają się wykraczać poza proste mechanizmy romanizacji. Trwają one niemal przez cały czas i zachodzą wielokierunkowo między wszystkimi ludami zamieszkującymi dany region, przy czym podbój rzymski jest jedynie epizodem tych zmian³⁵. Zaobserwowane procesy społeczne i kulturowe należy zatem rozumieć jako aktywne konstruowanie specyficznych społeczności w określonych okolicznościach historycznych i w określonym celu. Wyniki tego procesu mogły się znacznie różnić w zależności od miejsca i czasu. Społeczności Półwyspu Apenińskiego mogły się definiować lub redefiniować na wiele sposobów, a w procesach tych szczególnie istotną rolę odgrywały kulty religijne. Pewne rytuały zostają bowiem wynalezione lub ulepszone właśnie w czasach niepokoju, zagrożeń i zmian, natomiast lokalne kulty mogą stać się narzędziem oporu społeczności przeciwko najeźdźcom i sposobem podkreślenia jej tożsamości w opozycji do wroga. Religia jest najbardziej odpornym na zmiany aspektem życia społeczności, a przy tym często staje się punktem, wokół którego skupia się bunt przeciwko zdobywcom³⁶.

Pojęcie romanizacji zostało użyte po raz pierwszy przez Theodora Mommsena³⁷, natomiast omówił je szczegółowo Francis Haverfield, który skupiał się w swoich badaniach na romanizacji Brytanii³⁸. W pracy pt. *Romanisation in Roman Britain* zdefiniował ją jako proces przejmowania przez ludność prowincji języka łacińskiego, rzymskiej kultury materialnej, sztuki, religii oraz elementów codziennego życia. Haverfield kładł nacisk na romanizację elit. Przyznawał, że niższe warstwy zamieszkujące miasta romanizowały się w mniejszym lub większym stopniu, lecz niemal całkiem odmawiał uczestniczenia w tym procesie mieszkańcom obszarów wiejskich, wśród których przywiązanie do kultury rodzimej

³³ N. Terrenato, *The cultural implications...*, s. 235-236.

³⁴ Ibidem, s. 237-239.

³⁵ Ibidem, s. 239.

³⁶ T. D. Stek, *Cult places and cultural change in Republican Italy, A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, Amsterdam 2009, s. 4.

³⁷ T. Mommsen, *Römische Geschichte*, Breslau 1856.

³⁸ J. Webster, *Creolizing the Roman Provinces*, *AJA*, 2001, vol. 105, s. 210.

miało być największe. Twierdził również, że romanizacja przebiegała w zróżnicowany sposób w zależności od geografii i ludności zamieszkującej prowincje. Najmniejsze postępy miała osiągnąć w prowincjach wschodnich, które pozostały greckojęzyczne. Według Haverfielda sukcesy romanizacji na zachodzie Rzym zawdzięczał podatności tamtejszych ludów na kulturę rzymską, którą uczynił dla nich atrakcyjną. Głównym jej czynnikiem miały być kolonie zakładane na wzór rzymskich miast. Ważną rolę odgrywali początkowo osiedlający się tu żołnierze, a potem także cywile przybywający do prowincji z Italii. Ci z tubylców, którzy przyjęli rzymski model kultury, również osoby mieszkające poza miastami, mieli dzięki temu szansę zrobienia kariery. Szczególnie widoczna była romanizacja w kulturze materialnej, która szybko zaczęła naśladować cechy świata grecko-rzymskiego, przy czym Haverfield kładzie nacisk na fakt, że za naśladownictwem przedmiotów szło również akceptowanie innych aspektów rzymskiej kultury³⁹. Badacz podkreślał, że romanizacja zniósła różnice pomiędzy Rzymem a prowincjami, a pogląd ten przyjmować inni uczeni, ignorując przy tym różnice kulturowe i traktując romanizację jako zjawisko jednolite⁴⁰. Na poglądy Haverfielda duży wpływ miał moment historyczny, w którym przyszło mu prowadzić badania. Druga połowa XIX w. i początki XX w. były czasem świetności imperium brytyjskiego obejmującego kolonie w Azji, Afryce i Ameryce. Refleksje nad stosunkami kulturowymi, politycznymi i społecznymi między mieszkańcami tego wieloetnicznego imperium rzutowała na refleksje nad stosunkami kulturowymi w imperium rzymskim. Od czasów Haverfielda kolejni badane świata rzymskiego nie mogli się wyzbyć ukształtowanego wówczas sposobu myślenia⁴¹.

Z tezami Haverfielda polemizował już Robin George Collingwood. W efekcie romanizacji Brytanii widział mieszaninę elementów rzymskich i celtyckich, a samą kulturę brytyjską postrzegał jako hybrydową lub synkretyczną. Opisuując romanizację Brytanii podkreślał przejęcie mody kulturowej bezpośrednio z rzymskiej Galii, a nie z samego Rzymu, a więc zapożyczenia rzymsko-celtyckie, nie czysto rzymskie⁴². Collingwood odniósł się

³⁹ F. Haverfield, *The Romanization of Roman Britain*, Oxford 1915, s. 12-22.

⁴⁰ J. Webster, *Creolizing the Roman...*, s. 210.

⁴¹ M. Piegdoń, *Romanizacja, kreolizacja, globalizacja, tożsamość czy też "stawanie się Rzymianinem"?*

Kolonialne i postkolonialne spojrzenie na problem przemian kulturowych w Imperium Romanum, "Historyka. Studia metodologiczne" 2020, t. 50, s. 399.

⁴² R. G. Collingwood, *Roman Britain*, Oxford 1949, s. 91-92.

krytycznie do założeń Haverfielda, zarzucając mu zaniżenie roli elementów rodzimych kultury brytyjsko-rzymskiej i skupienie się wyłącznie na rzymskich elementach kulturowych⁴³. On sam romanizację postrzegał jako proces przebiegający nie liniowo, lecz dynamicznie, ale mający przy tym podobny polityczno-kulturowy wymiar w całym imperium. Ostatnia praca Collingwooda, *Roman Britain and the English Settlements*, wydana po raz pierwszy w roku 1936 we współpracy z J. N. L. Myresem odebrana została w mieszany sposób przez środowisko akademickie, lecz uważa się ją za pierwsze pełne opracowanie dotyczące podboju Brytanii przez Rzym i zmian kulturowych jakie się z tym wiązały⁴⁴. Collingwood wskazywał na miasta jako ośrodki intensywnej romanizacji, która jednak nie wychodziła poza nie. Podkreślał podział na mieszkańców miast łatwo i szybko przejmujących rzymską kulturę oraz mieszkańców wsi, którzy partycypowali w niej w bardzo niewielkim stopniu lub wcale⁴⁵. Poza miastami jedynymi miejscami romanizacji według badacza były wille budowane na wzór rzymski przez przedstawicieli rodzimej arystokracji, którzy romanizowali się ze względu na wynikające stąd korzyści. Niższe warstwy społeczne mieszkające na wsiach nie uczestniczyły w rzymskiej kulturze, ponieważ nie wiązało się to dla nich z żadnymi przywilejami⁴⁶. Jej minusem był fakt, że badacz nie zajął się zbadaniem relacji między zdobywcami a ludnością podbitą, a tym samym nierównością obu kultur w oczach jednych i drugich. Proces romanizacji Collingwood postrzega jako zachodzący na różne sposoby w zależności od obszaru romanizowanego i warstwy społecznej, lecz brakuje refleksji nad trudnościami przyjmowania rzymskiej kultury oraz rolą władzy i polityki w tym procesie⁴⁷. Po nim do podobnych wniosków doszedł Camille Jullien, autor pracy *Histoire de la Gaul*, który wprowadził pojęcie cywilizacji galo-rzymskiej⁴⁸.

Zmiana podejścia do pojęcia romanizacji nastąpiła w latach 70. i 80. Zaczęto podkreślać wartość kultury rodzimej i wprowadzono pojęcie oporu ludności prowincji wobec

⁴³ Idem, *Review of Haverfield 1924*, AntJ, 1924, vol. 4, s. 436.

⁴⁴ R. Pinto, *A Death Greatly Exaggerated: Robin G. Collingwood and the „romanisation” of Roman Britain*, „Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas” 2017, vol. 2, s. 557.

⁴⁵ R. G. Collingwood, *Roman Britain and the english settlements*, Oxford 1937, s. 193.

⁴⁶ Ibidem, 215-216.

⁴⁷ J. Webster, *Creolizing the Roman...*, s. 210.

⁴⁸ M. Piegoń, *Romanizacja, kreolizacja, globalizacja ...*, s. 402.

rzymskości. Uważano, że romanizacja była powierzchowna i demonstrowana w życiu publicznym, natomiast w sferze prywatnej nadal kultywowano rodzime wartości i tradycje. Skupiono uwagę na wyzysku prowincji i złym ich administrowaniu, przy tym dużą rolę w procesie romanizacji przypisywano poddanym Rzymu należącym do lokalnych elit⁴⁹.

Kolejnym badaczem, który poruszył tę tematykę był Martin Millet. Doceniał on aktywną rolę ludności rodzimej w przyjęciu rzymskiej kultury, lecz i on skupiał się przede wszystkim na prowincjonalnych elitach, które w przyjęciu rzymskości widziały szansę na umocnienie swojej wysokiej pozycji społecznej. Badacz wrócił przy tym uwagę na różnorodność kulturową prowincji rzymskich, której źródeł poszukiwał czasach przedrzymskich i w heterogeniczności społeczeństw epoki żelaza, a nie w wyborach dokonanych podczas podboju. W badaniach położył również większy nacisk na zmiany, jakie zaszły w prowincjach po ich włączeniu do świata rzymskiego. Millet skupiał się jednak przede wszystkim na roli elit, nie zajmując się, jak wcześniej przed nim m. in. Haverfield, działaniami niższych warstw społecznych. Wszystkie opisane wyżej modele romanizacji opierają się na obrazie spolaryzowanego społeczeństwa prowincji dzielącego się na Rzymian i zromanizowanych tubylców oraz tych, którzy nie przyjęli kultury rzymskiej, bez występowania jakichkolwiek zjawisk pomiędzy tymi dwoma. Alternatywą jest potraktowanie romanizacji jako powierzchownej⁵⁰.

George Woolf proponował odrzucenie zarówno tradycyjnego jak i rewizjonistycznego rozumienia romanizacji. Uważał, że ludność podbita rzeczywiście mogła zacząć uważać się za Rzymian, ale podkreślał, że w wielokulturowym imperium istniało wiele rodzajów bycia Rzymianinem. Definicja rzymskości zmieniała się w czasie, bycie częścią rzymskiej kultury wiązało się z posiadaniem kapitału kulturowego umożliwiającego włączenie się do debaty na temat tego, co rzymskie w konkretnym czasie. Dla swoich badań Woolf stworzył definicję rzymskości jako zestawu przedmiotów, praktyk i wierzeń charakterystycznych dla ludzi uważanych przez siebie samych i inne osoby za Rzymian⁵¹. Stwierdził, że w prowincjach rzymskich nie mamy do czynienia z konfliktami ani interakcjami dwóch kultur, lecz z powstaniem zupełnie nowej imperialnej kultury, która wyparła zarówno tubylcze jak i rzymskie kultury istniejące wcześniej. Samo imperium rzymskie proponował postrzegać jako niejednorodne pod względem kulturowym. Brał pod

⁴⁹ G. Woolf, *Beyond Romans and Natives*, „World Archaeology”, 1997, vol. 28, s. 340.

⁵⁰ M. Millet, *The Romanization of Britain*, Cambridge 1990.

⁵¹ G. Woolf, *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge 1998, s. 7-11.

uwagę różnice wynikające z warstwy społecznej, regionu, wieku czy płci mieszkańców⁵². Również on w swoich badaniach podkreślił rolę wyższych warstw społecznych w rozprzestrzenianiu się rzymskości w prowincjach. Łączył asymilację polityczną lokalnej arystokracji z jej asymilacją kulturową⁵³. Rzymscy arystokraci zdefiniowali kulturę rzymską w taki sposób, aby mogła ona funkcjonować jako wyznacznik statusu, a nie tożsamości politycznej czy etnicznej. Symboliczne centrum istniało w rzymskim systemie kulturowym, w zestawie obyczajów, gustów, wrażliwości i ideałów, które były wspólną własnością arystokracji. Tam, gdzie przetrwały starsze elementy kultury były one marginalizowane, przewartościowywane jako oznaki braku wyrafinowania, a nie jako oznaki nierzymskiego zachowania lub kulturowego oporu⁵⁴.

Takie podejście teoretyczne Woolf zaimplementował do badań nad przemianami kulturowymi w Galii. Zauważył, że po podboju tego regionu przez Rzymian zmiana kulturowa nastąpiła w obu społecznościach. Oparte na rolnictwie społeczności Galów zaczęły się różnicować, lecz przemianom uległa również społeczność rzymska. Gwałtowne metamorfozy galijskich społeczności dobiegły końca około 100 r. Kultura rzymska nie była narzucana siłą, lecz stała się najrozsądniejszym wyborem, który wiązał się z prestiżem i był nagradzany⁵⁵. Niektóre grupy galijskiego społeczeństwa wykorzystały kulturę rzymską do zdobycia dla siebie uprzywilejowanych stanowisk w nowym porządku społecznym⁵⁶. Szybko między zromanizowanymi Galami a resztą społeczeństwa pojawił się dystans, który był jednak akceptowany, a pozycja nowych arystokratów ugruntowana. Woolf podkreśla jednak, że Galowie nie przystosowali się do nowego, rzymskiego porządku, lecz uczestniczyli w tworzeniu nowej struktury społecznej z nową logiką kulturową i konfiguracją władzy, a więc "stawali się Rzymianami", biorąc aktywny udział w tworzeniu nowej formy rzymskiej kultury. Woolf uważa, że takie mechanizmy działały w całym imperium. Jego rozszerzanie się powodowało bowiem zmiany zarówno w stolicy jak i w peryferiach, a kulturowa różnorodność była w tym wypadku czymś nieuniknionym. Władza rzymska stworzyła nowe

⁵² G. Woolf, *Beyond Romans and Natives...*, s. 341.

⁵³ G. Woolf, *Becoming Roman...*, s. 18.

⁵⁴ Ibidem, s. 241-242.

⁵⁵ G. Woolf, *Beyond Romans...*, s. 345.

⁵⁶ G. Woolf, *Becoming Roman...*, s. 240.

rodzaje różnic między klasami społecznymi, regionami i jednostkami⁵⁷. Do koncepcji "stawania się Rzymianinem" odwołał się Ralph Häussler w swojej książce pt. *Becoming Roman? Diverging Identities and Experiences in Ancient Northwest Italy*. Zbadał w niej obszar dzisiejszego Piemontu, Lombardii i Ligurii biorąc pod uwagę świadectwa archeologiczne, epigrafię oraz numizmatykę i doszedł do wniosku, że zamieszkująca te tereny ludność była poddawana rozmaitym wpływom i oddziaływaniom kulturowym, społecznym i politycznym ze strony Rzymu, na które każdy z mieszkańców indywidualnie odpowiadał zgodnie ze swoim poczuciem tożsamości. Minusem tego podejścia jest problem dostępności źródeł. Da się go zastosować tylko do terenów, gdzie ludność rodzima nie została poddana represyjnej polityce Rzymu i baza źródłowa nie została zniszczona⁵⁸.

Współcześnie wielu badaczy postrzega pojęcie romanizacji jako niewystarczające do badań nad przemianami w świecie rzymskim i zbyt nacechowane sądaniami wartościującymi. Z tego względu podejmują próby zastąpienia go innymi teoriami zaczerpniętymi głównie z nauk społecznych. Jednym z nich jest pojęcie akulturacji sformułowane przez Melville'a Herskovitsa. Definiuje się je jako zjawisko polegające na zmianach wzorów kulturowych wywołane przez stały i bezpośredni kontakt między dwiema grupami reprezentującymi odmienne kultury⁵⁹. Zmiany te są procesem naturalnym dla wszelkich społeczeństw, również konserwatywnych. W ich przypadku opór przed zmianami dotyczy najczęściej pewnych pojedynczych cech, a nie kultury jako całości. W procesie akulturacji łatwiej przejmowane są elementy nie mające znaczenia symbolicznego – techniczne lub materialne – trudniej natomiast elementy symboliczne, np. religijne, lecz w jego efekcie ulegają zmianie zasadnicze części kultury, a nie tylko jej poszczególne elementy jak w przypadku dyfuzji. Proces akulturacji zazwyczaj ma miejsce w ciągu życia jednego pokolenia, a jej ostatecznym efektem jest powstanie zupełnie odmiennej kultury⁶⁰. W przypadku akulturacji pod pewnymi względami zmieniają się oba społeczeństwa uczestniczące w tym procesie, jednak

⁵⁷ G. Woolf, *Beyond Romans...*, 346-347.

⁵⁸ R. Häussler, *Becoming Roman? Diverging Identities and Experiences in Ancient Northwest Italy*, New York 2013.

⁵⁹ M. Herskovits, *The Myth of the Negro Past*, New York-London, 1940, s. 10 (*those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous firsthand contact, with subsequent changes in the original cultural patterns of either or both groups*).

⁶⁰ E. Nowicka, *Świat człowieka, świat kultury*, Warszawa 2006, s. 86.

społeczeństwo mniej liczne lub słabsze podlega zmianom w o wiele większym stopniu. Może się to odbywać jako proces spontaniczny i naturalny lub represyjny, przy czym ta druga jest często skutkiem wdrażania postaw etnocentrycznych⁶¹. Termin akulturacji znalazł szerokie zastosowanie do badań nad religią rzymską również w pracy Danuty Musiał, która zastosowała je do badań nad kultem Dionizosa w Rzymie i zniuansowania terminu hellenizacji⁶². Alasdair Watson zastosował to pojęcie do badań nad przemianami religijnymi w Galii⁶³. Akulturacja może mieć zastosowanie również w badaniach nad przemianami religijnymi w przedrzymskiej Kapui, w której mamy do czynienia ze wzajemnym oddziaływaniem na siebie kultur Etrusków, Greków i ludów oskijskich.

Inną teorią zaproponowaną do badań nad przemianami kulturowymi w czasach rzymskich jest teoria systemów-światów (nazywana też teorią centrum-peryferie) stworzona przez Immanuela Wallersteina w latach 70. na gruncie nauk socjologicznych⁶⁴. Wallerstein definiował system-świat jako wielokulturowy, terytorialny podział pracy, w którym odbywa się produkcja i wymiana niezbędnych do życia dóbr i surowców. Ten podział pracy prowadzi do powstania wzajemnie zależnych od siebie regionów: centrum i peryferii. Pomiedzy nimi istnieją obszary półperyferyjne. Aby mówić o istnieniu systemu-świata muszą być spełnione konkretne warunki: musi on posiadać wewnętrzną spójność, granice, struktury, prawa oraz grupy członkowskie. Głównym czynnikiem podziału na regiony jest technologia. Bogatsze, bardziej zaawansowane technologicznie i silniejsze centrum eksploatuje biedniejsze i mniej rozwinięte obszary peryferyjne, z kolei obszary półperyferyjne są pośrednikiem przekazującym nadwyżki produkcji z peryferii do centrum, które akumuluje kapitał⁶⁵.

Na temat zastosowania teorii Wallersteina do świata rzymskiego mówiono już w 1987 r. na konferencji pt. *Centre and Periphery in the Ancient World*, a następnie w 1989 r. na

⁶¹ Ibidem, s. 87.

⁶² D. Musiał, *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009, s. 29.

⁶³ A. J. M., Watson, *Religious acculturation and assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the end of the Second Century CE: selected aspects*, Oxford 2007.

⁶⁴ I. Wallerstein, *Koniec świata jaki znamy*, Warszawa 2004, s. 233-236.

⁶⁵ A. Ciesielska, *Teoria centrum - peryferii Immanuela Wallersteina i jej recepcja w archeologii*, "Folia Praehistorica Posnaniensia" 2016, t. 21, s. 57-58.

konferencji *Centre and Periphery: Comparative Studies in Archaeology*⁶⁶. Dużą zaletą teorii systemu-świata należy skupienie się na interakcji jako centralnym czynniku zmian kulturowych. Teoria ta umożliwia również wyjście poza badanie pojedynczej kultury, gdyż bada nie społeczeństwa lecz międzyspołeczne kontakty i relacje. Natomiast jej wadą jest skupianie się na instytucjach i ignorowanie relacji między jednostkami oraz tendencja do postrzegania obszarów peryferyjnych jako biernych i manipulowanych przez centrum. Krytycy zaimplementowania teorii systemów-światów do badań nad przeszłością zarzucają jej również to, że archeolodzy i historycy często nie mają wystarczających danych, by udowodnić istnienie systemów-światów w przeszłości⁶⁷.

Dla badań nad starożytnym Rzymem centrum systemu-świata stanowi oczywiście samo Miasto, otoczone przez społeczności reprezentujące różny rozwój kulturowy i w rozmaity sposób reagujące na wpływ kultury rzymskiej. Kampania jako strefa najbliższa Rzymowi i jego kulturze byłaby dzięki temu najbardziej rozwinięta, kolejna byłaby strefa semiperyferyjna reprezentowana przez rzymskie kolonie oraz podległe miasta, natomiast ostatnią strefą byłyby tereny Apeninów zamieszkałe przez górskie luby samnickie i sabelskie, terytorium najslabiej rozwinięte i niemal pozbawione osadnictwa miejskiego⁶⁸.

Choć teoria systemu-świata została już z sukcesem zastosowana do badań nad światem rzymskim, dla niniejszej pracy bardziej operatywna wydaje się teoria globalizacji. Globalizację definiuje się ją jako proces, w którym społeczności i składający się na nie ludzie rozwijają się dzięki wzajemnym połączeniom i zależnościom. Można ją rozważyć na dwa sposoby: jako proces, który zachodzi dopiero po wytworzeniu się podstawowych struktur jednej zintegrowanej gospodarki światowej lub jako proces obejmujący narastanie ludzkich sieci powiązań. Jego kluczowymi pojęciami są deterytorializacja oraz wzrost łączności między społecznościami, przy czym historycy korzystać będą z tego drugiego sposobu jej rozumienia⁶⁹. Główną cechą globalizacji jest reorientacja konsumpcji oraz wytworzenie się

⁶⁶ A. Harding, *World Systems, Cores, and Peripheries in Prehistoric Europe*, JEurArch, 2013, vol. 16, s. 379-380.

⁶⁷ A. Ciesielska, *Teoria centrum – peryferii...*, s. 62-63; 65.

⁶⁸ T. D. Stek, *Cult places and...*, s. 11.

⁶⁹ M. Pitts, M. J. Versluys, *Globalisation and the roman world: perspectives and opportunities* [in:]

Globalisation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture, eds. M. Pitts, J. M.

Versluys, Cambridge 2014, s., 5-12.

warstwy społecznej konsumentów, których celem jest pozyskiwanie dóbr będących wyznacznikiem prestiżu, co na poziomie międzynarodowym doprowadza do wzrostu produkcji⁷⁰.

Jako jeden z pierwszych włączył globalizację do badań historycznych Jan Nederveen Pieterse, który postulował postrzeganie jej w głębszej historycznej perspektywie. Kluczowe dla wykorzystania tej teorii w badaniach historycznych jest także dzieło Antony'ego Geralda Hopkinsa, pt. *Globalization in World History*. Hopkins dokonał w nim podziału globalizacji na kilka faz: archaiczną (przedindustrialną), protoglobalizację (1600-1800), nowoczesną (od 1800 r.) i postkolonialną, czyli trwającą obecnie⁷¹. Inny podział na fazy globalizacji zaproponował John Hobson. Pierwszą fazę przesunął na lata 500-1450. Była to protoglobalizacja, która charakteryzowała się silnym wpływem Bliskiego Wschodu i Afryki. Po niej nastąpiła faza wczesnej globalizacji (lata 1450/92-1830), podczas której doszło do dyfuzji zasobów świata wschodniego i zachodniego oraz reorganizacji społeczeństwa. Orientalizm ciągle jeszcze dominował, ale powoli ustępował miejsca okcydentalizmowi. Nowoczesna globalizacja miała miejsce w latach 1830-2000 i charakteryzowała się dominacją zachodu połączoną z kolonializmem. W tym czasie ukształtował się zachodni kapitalizm. Obecnie jesteśmy w czwartej fazie globalizacji, nazwanej przez Hobsona postmodernistyczną i charakteryzującej się przesunięciem w stronę Chin, które zaczęły uzyskiwać centralne miejsce w globalnej ekonomii⁷². Pieterse zaproponował przesunięcie periodyzacji globalizacji do czasów wcześniejszych, aby wziąć pod uwagę świat grecko-rzymski, który miał wpływ na orientalizm ustalony przez Hopkinsa na lata 500-1450⁷³. Teoria globalizacji została zaimplementowana do epoki hellenistycznej i rzymskiej przez Roberta Witchera, który dowodził, że już wówczas mieliśmy do czynienia z cechami charakterystycznymi dla zglobalizowanego świata, czyli: zwiększoną łącznością między skupiskami ludzi, istnieniem wspólnego rynku, ideą przynależności do jednego świata, naciskiem na lokalność jako część

⁷⁰ Ibidem, s. 11-15.

⁷¹ Ibidem, s. 16.

⁷² J. M. Hobson, *Orientalization in Globalization. A sociology of the Promiscuous Architecture of Globalization, c. 500-2010* [in:] *Globalization and Development in East Asia*, eds. J. Nederveen Pieterse, J. Kim, New York 2012, s. 18-19.

⁷³ J. N. Pieterse, *Ancient Rome and globalisation: Decentring Rome* [in:] *Globalisation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture*, eds. M. Pitts, M. J. Versluys, Cambridge 2014, s. 229.

globalizacji, rozwojem, uniwersalizacją tego, co lokalne w połączeniu z partykularyzacją tego, co uniwersalne, kosmopolityzmem⁷⁴”

Przy rozpatrywaniu świata rzymskiego istotną cechą globalizacji jest istnienie światowej gospodarki. Oznacza ona w tym przypadku gospodarkę stworzoną i stosowaną przez świat rzymski, który ustanowił w swoich granicach i utrzymywał określony podział pracy. Jednocześnie utrzymywał również dalekosiężny handel z tak odległymi krajami jak Indie i Chiny⁷⁵. Jak widzimy, świat rzymski cechował się mobilnością, której efektem było wymienianie się zwyczajami, religiami i technologiami, co czyniło ten świat kosmopolitycznym. Drugą kosmopolityczną cywilizacją tego okresu była cywilizacja indyjska. Obie współistniały i nakładały się na siebie do czasu, kiedy zastąpione zostały cywilizacją muzułmańską⁷⁶. Zaletą zastosowania teorii globalizacji do świata rzymskiego jest osadzenie globalizacji w procesach długiego trwania opisanych przez Braudela. Wadą jest natomiast uczynienie z globalizacji zbyt szerokiej i ogólnej kategorii. Da się ją jednak przezwyciężyć, stosując podział na różne fazy charakteryzujące się różnymi centrami globalnej historii⁷⁷.

Teoria globalizacji poddana została krytyce przez badaczy uznających, że jest zjawiskiem nowoczesnym i nie można o niej mówić w czasach starożytnych. Niektórzy, jak np. Kevin Greene i Federick Naerebout uważają, że nawet jeśli teoria ta dostarcza pewnych narzędzi do badań nad światem antycznym, to nie wnosi nic nowego. Idea różnorodności

⁷⁴ R. Witcher, *The globalized Roman world*, [in:] *The Routledge Handbook of Globalization and Archeology*, ed. T. Hodos, Abingdon 2017; M. Pitts, M. Versluys, *Globalisation and the roman...*, s. 16-18.

⁷⁵ Na temat kontaktów Rzymu z Chinami i Indiami zob.: F. Hirth, *China and the Roman Orient: Researches into Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Hong Kong 1885; F. Teggart, *Rome and China. A Study of Correlations in Historical Events*, Berkeley 1939; G. Parker, *The Making of Roman India*, Cambridge 2008; J. E. Hill, *Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, First to Second Centuries CE*, Charleston 2009; *Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, red. W. Scheidel, Oxford 2009; J. Thorley, *The silk trade between China and the Roman Empire at its height, circa A.D. 90–130*, G&R, 1971, vol. 18; R. McLaughlin, *Rome and the Distant East*, London 2010; R. McLaughlin, *Rome and the Distant East: Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, London-New York 2010; *State Power in Ancient China and Rome*, ed. W. Scheidel, Oxford 2014.

⁷⁶ J. N. Pietrese, *Ancient Rome...*, s. 230.

⁷⁷ Ibidem, s. 237.

imperium rzymskiego istniała już wcześniej⁷⁸. Z kolei Martin Pitts i Miguel John Versluys bronią jej z kilku względów. Przede wszystkim skupia się ona na tak ważnych dla badań nad światem rzymskim aspektach jak tożsamość, nierówność czy wyobrażenia kulturowa. Za jej pomocą badane już były konteksty historyczne podobne strukturalnie do świata rzymskiego. W badaniach nad światem rzymskim paradygmat przesuwają się z rzymskości na rodzimość, skupiając się na badaniu tożsamości, mobilności i sieci powiązań między społecznościami, a to łączy się w wielu aspektach właśnie z teorią globalizacji⁷⁹. Obecni archeolodzy i historycy przyznają szczególne miejsce również pojęciu tożsamości, skupiając się na badaniach migracji na duże odległości i praktykach hybrydowych. Świat rzymski od dawna uznawany jest za synkretyczny i wielokulturowy, a na jego kształt miały wpływ państwa Bliskiego Wschodu, czy Etruskowie w Italii. Mimo, iż świat starożytny został przez państwo rzymskie zunifikowany, nadal pozostawał konglomeratem wielu różnych kultur. W teorii globalizacji to właśnie sieci powiązań między tymi kulturami są elementem unifikującym region śródziemnomorski⁸⁰.

Z globalizacją łączy się ściśle zjawisko glocalizacji. Zaproponowano do tej pory kilka jego definicji, skupiających się na różnorodnych aspektach tego procesu. G. S. Drori, M. A. Höllerer, P. Walgenbach definiują ją jako proces łączenia w skali globalno-lokalnej różnych elementów kulturowych, postrzeganych jako sprzeczne i dychotomiczne. Może ona przebiegać na różnych płaszczyznach. Pionowo, kiedy ma miejsce w hierarchicznej strukturze, poziomo – między równorzędnymi społecznościami oraz w wymiarze czasowym, gdy pewne koncepcje i idee są zapożyczane i przekształcane w czasie. Przejmowanie globalnych idei i trendów oraz dostosowanie ich do lokalnych warunków może mieć różne przyczyny. Jeśli przebiega między równorzędnymi strukturami, zazwyczaj motywacją jest tu uznanie adaptowanej idei za odnoszącą sukces⁸¹. Csaba Szabó przywołuje w swojej pracy również dwie inne definicje, stworzone przez Rolanda Robertsona oraz Melanie Smith. Według pierwszej glocalizacja to „dwukierunkowy proces polegający na interpretacji tego, co

⁷⁸ M. Pitts, M. Versluys, *Globalisation and the roman...*, s. 18-20.

⁷⁹ Ibidem, s. 22.

⁸⁰ J. Pietrese, *Ancient Rome...*, s. 228-229.

⁸¹ G. S. Drori, M. A. Höllerer, P. Walgenbach, *Unpacking the globalization or organization: from term, to theory, to analysis*, EJCS, 2014, vol. 1, s. 90-91.

uniwersalne przez partykularność i odwrotnie”⁸². Druga definicja mówi, że globalizacja „reprezentuje skrzyżowanie problemów polityczno-ekonomicznych oraz społeczno-kulturowych z naciskiem na lokalny oraz społeczny wpływ globalnych struktur i procesów”⁸³. Zastosowanie koncepcji globalizacji do badań nad ogólnie pojętą religijnością zaproponował Victor Roudomentof. Dowodził on, że uniwersalne koncepcje religijne w zetknięciu z konkretnymi społecznościami dostosowują się do nich, tworząc swoje specyficzne, lokalne odmiany, tak aby jak najlepiej odpowiadać na potrzeby tych społeczności⁸⁴. W badaniach nad religią rzymską koncept globalizacji był stosowany rzadko. Do wyjątków należą tu prace Davida van Altena oraz wspomnianego wyżej Csaby Szabó. Van Alten zastosował teorię globalizacji do badań nad kulturą materialną rzymskich prowincji związaną z praktykami religijnymi. Globalizacja była dla niego złożonym procesem negocjacyjnym mającym miejsce w sytuacji zderzenia się globalnych trendów z lokalnymi tradycjami. W jego efekcie powstawały nowe formy ekspresji religijnej, odmienne w wielu aspektach od obowiązujących w samym Rzymie i Italii, lecz nadal definiowane jako rzymskie⁸⁵.

Wydaje się, że teoria globalizacji daje lepsze narzędzia do rozumienia świata rzymskiego, niż romanizacja lub model systemów światów, ponieważ nie faworyzuje samego Rzymu, nie dzieli też świata rzymskiego na centrum oraz obszary peryferyjne i semiperyferyjne, które *a priori* są postrzegane jako marginalne i jedynie przejmujące technologie i wzorce kulturowe z centrum. W teorii globalizacji obszary peryferyjne są postrzegane jako również mające wpływ na centrum, wymiana kulturowa jest tu wielostronna. Rzym opisywany jest jako wielocentryczny i różnorodny, obejmuje wielu aktorów i wiele rzymskich tożsamości⁸⁶. Koncepcje globalizacji oraz globalizacji znajdują zastosowanie do życia religijnego *ager Campanus*, od chwili, gdy ten region wszedł w orbitę polityczną Rzymu, a jego mieszkańcy zaczęli przejmować charakterystyczne dla

⁸² R. Robertson, *Globalisation or glocalisation?*, “International Journal of Communication” 1994, vol. 1, s. 3.

⁸³ M. Smith, *Glocalisation*, [in:] *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Wiley Online Library, s. 1-2; C.

Szabó, *Roman religion in the Danubian Provinces. Space sacralisation and religious communication during the Principate (1st-3rd century AD)*, Oxford 2022, s. 21.

⁸⁴ V. Roudomentof, *Glocal Religions: An Introduction*, “Religions” 2018, vol. 9, s. 294-302.

⁸⁵ D. Van Alten, *Glocalisation and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture* “Religions” 2017, vol. 8, s. 15.

⁸⁶ Ibidem, s. 231.

unifikującego się świata rzymskiego formy kultury: język, zwyczaj epigraficzny i najważniejsze dla niniejszej pracy, pewne rodzaje kultów. Działo się to przy jednoczesnym zachowaniu niektórych silnie zakorzenionych lokalnych zwyczajów, np., wyjątkowego przywiązania do kultu bogini Diany, uwidoczniającego się, choćby w dołączeniu jej do kapuańskiej triady kapitolinińskiej.

Kampania i *ager Campanus* w źródłach literackich i archeologii

We wczesnej epoce brązu na terytorium późniejszego *ager Campanus* istniała tu kultura *Palma Campania*. Jej ślady odkryto w 1972 r. podczas prac przy autostradzie A30 na odcinku Caserta-Salerno. Archeolodzy umieszczają ją we wczesnej epoce brązu, przed wejściem w okres protoapeniński B (około XV w. p.n.e.). Znaleźiska archeologiczne poświadczające jej funkcjonowanie zostały dobrze zachowane dzięki erupcji Wezuwiusza. Katakлизmem został dotknięty północno-wschodni obszar Kampanii z dużą częścią dorzecza Sarno i Avellino, część doliny Sabato, północno-wschodni obszar Hirpini oraz południowa część Benewentu⁸⁷. Erupcje datuje się na około 1950-1820 r. p.n.e., a jej efektem było zniszczenie dużej części równiny kampańskiej i długotrwały kryzys na tych terenach. Świadczenia archeologiczne dowodzą jednak, że w niektórych regionach widać relatywnie szybkie ponowne osiedlenie się ludności po katastrofie. Zachowana została ciągłość kultury archeologicznej, co świadczy o tym, że ludność, która uciekła z Kampanii z powodu wybuchu wulkanu, powróciła wkrótce na swoje dawne terytorium⁸⁸. Zachowało się siedemdziesiąt osad, z czego dwadzieścia poddano systematycznym badaniom. Zaobserwowano organizację terytorialną opartą na intensywnej eksploatacji terenu. Składała się z osad połączonych drogami ziemnymi oraz

⁸⁷ E. Soriano, C. A. Livadie, *La facies di Palma Campania e i suoi rapporti con le facies coeve dell'Italia medio-tirrenica e dell'Italia meridionale: considerazioni alla luce delle recenti scoperte*, <https://hal.archivesouvertes.fr/hal-01478165>, [dostęp: 26.01.2021], s. 1-2.

⁸⁸ C. A. Livadie, M. Pearce, M. Delle Donne, et al., *The effects of the Avellino Pumice eruption on the population of the Early Bronze age Campanian plain (Southern Italy)*, "Quaternary International" 2019, vol. 499, s. 205.

ziem uprawnych i nekropoli z pochówkami szkieletowymi⁸⁹. W Nola-Croce del Papa odkryto kilka chat ze śladami mięsa przygotowanego do zakonserwowania oraz kłosów pszenicy i jęczmienia. Zachowały się pozostałości zwierząt gospodarskich: owiec, kóz, bydła (w mniejszej ilości) i kilka kości psa. Odkryto również ślady ptaków, jeleni i dzików. W Nola-Piazza d'Armi ślady osadnictwa są bardzo podobne. Odkryto ślady takich jak na poprzednim stanowisku roślin i zwierząt, pozostałości węgla drzewnego i ślad kół wozu odbitych w warstwie pumeksu. Archeolodzy odkopali również starszą powierzchnię mieszkalną z warsztatem i pozostałością konstrukcji do trzymania zwierząt. Odkryto również ceramikę charakterystyczną dla kultury Palma Campania: miski z płaskimi wywiniętymi brzegami lub z lekko wypukłym profilem, kubki z uchwyty i zaokrągloną podstawą oraz małe słoiczki z karbowanymi brzegami⁹⁰.

Po wybuchu Wezuwiusza populacja ludności została szybko odbudowana i zajęła głównie obszary przybrzeżne. W Ariano Irpino-La Starza odkryto osadę otoczoną murem z chatami wybudowanymi na planie owalu. Znaleziono kości zwierząt: psów, owiec, bydła i, w niewielkiej liczbie, dzikich zwierząt, ślady zbóż, roślin strączkowych i owoców oraz szkielet dziecka. W Nola-Via Cimitile zachowały się chaty o charakterystycznym dla kultury Palma Campania kształcie podkowy. Poza standardowym dla tego okresu i regionu składem zwierząt i roślin odkryto również fragmenty ceramiki oraz czaszkę dorosłego człowieka. W Kapua-Strepparo i Cento Moggie zachowało się kilka warstw archeologicznych datowanych od wczesnej do średniej epoki brązu, ale również z dominacją elementów charakterystycznych dla kultury Palma Campania. W obszarze cmentarza odnaleziono pochówki szkieletowe, ułożone na boku ze zgiętymi nogami i twarzą zwróconą na wschód, datowane na wczesną epokę brązu. W Pompeii-Sant'Abbondio istniała mała osada oraz cmentarz datowany na średnią epokę brązu. Wszystkie pochówki są szkieletowe. Ciało złożono do grobu z podgiętymi kończynami, ułożono na osi północ-południe z twarzą zwróconą za zachód. Sporadycznie pojawiały się szkielety położone na plecach. Bogatsze groby wyposażone były w broń, ceramikę i osobiste przedmioty. Dzieci chowane w dużych terakotowych dzbanach (pochówek typu *enchytrismos*). W Pompejach odnaleziono fragmenty ceramiki charakterystycznej dla kultury Palma Campania obejmującej zarówno duże naczynia do

⁸⁹ C. A. Livadie, *State of knowledge of the Campanian Early Bronze Age and its relation with the Pomici di Avellino eruption*, [in:] *Avellino Project. Distal impacts of major volcanic eruptions on pre-industrial societies in the Mediterranean*, Ercolano 2016, s. 13.

⁹⁰ C. A. Livadie, M. Pearce, M. Delle Donne, et al., *The effects...*, s. 210-212.

przechowywania żywności jak i mniejsze, m. in. kubki, poza tym odnaleziono też miedziane nity i fragmenty ostrzy z krzemienia, które zostały uznane za pochodzące z wcześniejszych czasów. Kości zwierzęce zidentyfikowane do tej pory na poziomach przedwczesnych należą do owiec lub kóz, świń, ptaków i ryb, podczas gdy materiał roślinny obejmuje ziarno jęczmienia, zarówno łuski, jak i ziarna pszenicy⁹¹.

Pochówki z tego okresu na terenie Kampanii mają pewne cechy wspólne, wśród których są ślady ofiarowania zmarłym pożywienia i ceramiki, być może ślady uctw grobowych, pochówki szkieletowe z ciałem ułożonym w pozycji bocznej, zgiętej lub wyprostowanej na plecach, chowanie dorosłych w dołach lub mogiłach, a dzieci w typie *enchytrismos*, czyli w terakotowych dzbanach oraz oznaczenie grobów kamieniami⁹². Analiza wymienionych stanowisk archeologicznych przed i po erupcji wskazuje na ciągłość archeologiczną na tych terenach, co świadczy o tym, że mieszkańcy dosyć szybko powrócili na do swoich dawnych osad, gdy niebezpieczeństwo minęło. Badania palinologiczne i paleobotaniczne wykazały, że erupcja nie zmieniła zasadniczo środowiska i roślinności, lecz w skali regionalnej wywołała pewne zmiany z ekosystemie oraz w dostępie do zasobów. W połowie średniej epoki brązu powstała tu nowa kultura archeologicznej: protoapenińska. Być może pojawienie się tej nowej kultury odzwierciedla osiedlanie się nowych grup ludności na terenach zajmowanych wcześniej przez kulturę Palma Campania. W epoce protoapenińskiej liczba ludności zamieszkującej Kampanię się zmniejszyła. Osady z tego okresu zostały założone wokół obszarów dotkniętych odkładaniem się produktów wulkanicznych z dwóch głównych faz erupcji, podczas gdy wewnątrz tych obszarów nastąpiło niemal całkowite wyludnienie. Dopiero wraz z rozwojem kultury apenińskiej, na opuszczonym wcześniej terytorium widać wyraźne oznaki postępującego przesiedlenia. Okres między erupcją a całkowitym przesiedleniem terytorium nią dotkniętego wynosi około pięciu wieków, co trudno wyjaśnić samym kryzysem środowiska naturalnego⁹³.

⁹¹ M. Nilsson, *Evidence of Palma Campania settlement at Pompeii*, [in:] *Nuove ricerche archeologiche nell'area vesuviana (scavi 2003-2006)*, eds. P. G. Guzzo, M. P. Guidobaldi, Roma 2007, s. 83-84.

⁹² C. A. Livadie, M. Pearce, M. Delle Donne, et al., *The effects...*, s. 212-216.

⁹³ M. A. di Vito, S. de Vita, R. Sulpizio, et al., *Dynamics and impact of the Vesuvius Pomice di Avellino Plinian eruption and related phenomena on the Bronze Age landscape of Campania region (Southern Italy)*, [in:] *Avellino Project. Distal impacts of major volcanic eruptions on pre-industrial societies in the Mediterranean*, Ercolano 2016, s. 37.

Między końcem epoki brązu a początkiem epoki żelaza na tereny Kampanii zaczęli przybywać żeglarze greccy, którzy wykorzystywali ją jako źródło pozyskiwania surowców. W tym okresie pojawiły się również ślady protoetruskiej kultury Villanova⁹⁴. Świadczą o tym m. in. całopalne pochówki i fibule z dekoracją geometryczną znajdujące w grobach kobiet i mężczyzn. Początkowo ludność ta zamieszkiwała rozproszone osady, które z czasem miały przekształcić się w większe centra z oddzieloną strefą mieszkalną i cmentarną. Od około IX w. p.n.e. zaczęły się pojawiać ślady przejmowania protoetruskich elementów kulturowych przez ludność należącą do kultury grobów fosowych, rozwijającej się pomiędzy wybrzeżem (Kume, dolina Sarno i nizina kampańska), a głębią lądu⁹⁵.

Około VIII i VII w. p.n.e. na terenie Kampanii zaczęli się na stałe osiedlać Grecy, co poświadczają znaleziska archeologiczne w Kume i na Ischii. Nie widać śladów niszczenia italskich społeczności po przybyciu Greków, wydaje się więc, że kolonizacja przebiegała pokojowo. Na początku VIII w. p.n.e. założono kolonię w Pithekoussai, a kilkanaście lat później w Kume. Na przełomie VII i VI w. został założony Neapol. Świadectwa archeologiczne z tego okresu potwierdzają kontakty między Grekami, Etruskami i ludnością kampańską, czego śladem jest wzajemna wymiana dóbr. Relacje z rodzimymi mieszkańcami Kampanii cechowała różnorodność. Z pewnymi ich grupami prowadzono handel, natomiast inne nastawione były wrogo⁹⁶. Wraz z przybyciem Greków Kampania weszła w okres orientalizujący. Na cmentarzach z Kapui, Kume czy Pontecagnano zaczęły się pojawiać przedmioty z ozdobami charakterystycznymi dla kultur Cyklad, Eubei i Attiki: kubki z warsztatów euboicko-cykladzkich i być może korynckich, skarabeusze, fajansowe figurki, wisiorki ornitomorficzne, które były prawdopodobnie lewantyńskie⁹⁷. Analiza pochówków z tego okresu pozwala na hipotezę, że rodzimi mieszkańcy Kampanii zamieszkiwali osady założone przez Greków. Dobra luksusowe zaczęły być gromadzone w rękach określonych grup ludzi, z których wyłoniły się elity. Na podstawie pochówków z Kume i Pontecagnano

⁹⁴ Ibidem, s. 390-392.

⁹⁵ F. Gilotta, *Capua etrusca* [in:] *Lungo l'Appia. Scritti su Kapua Antica e dintorni*, a cura di M. L. Chirico, R. Cioffi, S. Gigli, et al., Napoli 2009, s. 20.

⁹⁶ K. Lomas, *Rome and the Western Greeks, 350-BC - AD 200. Conquest and Acculturation in Southern Italy*, London-New York 2005, s.27-28.

⁹⁷ Ibidem.

ustalono, że arystokracja podzielała wspólny styl życia właściwy dla wojowników wzorujących się na homeryckim typie herosów⁹⁸.

W ostatnich dziesięcioleciach VII w. w osadach etruskich, dzięki rozwojowi metalurgii i rolnictwa oraz wyspecjalizowaniu się rzemiosła, a także dzięki wpływom świata greckiego, rozpoczął się proces urbanizacji. Świadczy o tym pojawienie się oficjalnych miejsc kultu oraz budynków użyteczności publicznej. Rozkwit miast wiązał się z pojawieniem się wystandaryzowanych dóbr konsumpcyjnych. Były wśród nich przedmioty imitujące importy greckie, ale pojawiały się również wzory etruskie. Pojawiła się produkcja ceramiki typu *bucchero*. Odnajdowane w grobach naczynia są pochodzenia etruskiego, ale również częściowo greckiego⁹⁹. Dekoracje na ceramice przedstawiają zwierzęta, satyry, menady, głowę Dionizosa, Gorgony, postaci liminalne, związane z celebrowaniem rytuałów przejścia. Duże znaczenie miały wierzenia związane z kultem Dionizosa¹⁰⁰. Źródła epigraficzne z tego okresu pozwalają nam prześledzić relacje pomiędzy ludnością grecką, etruską i oskijską. W greckich miastach na terenie Kampanii odnaleziono m. in. przykłady inskrypcji w języku oskijskim, zapisywanych alfabetem greckim. O pozycji rodzimej ludności kampańskiej w miastach greckich świadczą również odkryte w Neapolu monety z przełomu V i IV w. p.n.e. reprezentujące rodzimą ludność tego regionu¹⁰¹. Grekojęzyczne inskrypcje wymieniające imiona oskijskie wskazują natomiast na bliskie stosunki Greków z lokalnymi społecznościami. Na terytoriach greckich miast pojawia się również kilka przykładów inskrypcji w języku oskijskim. Jest to wyraźny ślad przejmowania przez Osków elementów greckiej kultury¹⁰².

W źródłach literackich Kampania opisywana była jako region szczególnie żyzny i bogaty. Arystoteles łączył ją z Lukanią i Lcjum w jeden region, który nazywał Tyrrenią, zamieszkiwany przez ludy Opików i Ausonów¹⁰³. Polibiusz podjął się opisu warunków naturalnych i geografii Kampanii w kontekście wojny z Hannibalem. Podkreślił jej wyjątkową

⁹⁸ F. Mermati, *The Campanians...*, s. 394.

⁹⁹ F. Gilotta, *Capua etrusca...*, s. 22-25.

¹⁰⁰ Ibidem, s. 26.

¹⁰¹ F. Memarti, *The Campanians...*, s. 405.

¹⁰² K. Lomas, *Urban elites and cultural definition: Romanization in southern Italy*, [in:] *Urban Society in Roman Italy*, eds. T. J. Cornell, K. Lomas, London-New York, 2015, s. 116-117.

¹⁰³ Arist. Pol. VI 1329 b.

żyźność i zalety nadmorskiego położenia oraz bliskości portów, do których przybywali kupcy ze wszystkich stron świata. Historyk wymienia również najważniejsze miasta regionu: Sinuessę, Puetoli, Neapol, Kume, Nucerię, Kapuę, Nolę, Cales i Teanum¹⁰⁴. Podobne informacje możemy znaleźć u Strabona, który opisał położenie geograficzne Kampanii, a następnie zamieszkujące w niej ludy, powołując się m. in. na informacje zaczerpnięte od Antiocha. Podobnie jak Arystoteles, nazywał rodzime kampańskie ludy Opikami i Ausonami, uznając, że przy tym za tożsame. Następnie poinformował czytelnika, że wymienione ludy zostały wyparte z regionu przez Osków, a ci z kolei podbici przez Etrusków, którzy założyli w Kampanii dwanaście miast (na wzór dwunastu miast Etrurii), z których największym i najbogatszym była Kapua¹⁰⁵.

Data powstania Kapui już w czasach antycznych była poddawana dyskusjom, podobnie jak data założenia Rzymu. Jak podaje Wellejusz Paterkulus, Katon ustalał ją na 471 r. p.n.e. Sam Wellejusz z kolei utrzymywał, że wydarzenie to miało miejsce około roku 800 p.n.e.¹⁰⁶, co potwierdzają świadectwa archeologiczne. Między IX a VIII w. odnalezione w tym miejscu pierwsze ślady osadnictwa, lecz struktury prawdziwie miejskie pojawiają się dopiero około VI w. p.n.e. Wczesne osadnictwo na tym obszarze reprezentuje tym kultury Villanova¹⁰⁷. Od IX w. p.n.e. zaczęły się również pojawiać pierwsze ślady budynków mieszkalnych na górze Tifata. Materiał archeologiczny wskazuje na zboczach góry obecność domów i grobów świadczących o konsekwentnym zasiedlaniu tego miejsca od czasów epoki brązu¹⁰⁸. Przestrzeń miejska została zorganizowana według dyscypliny etruskiej, w systemie

¹⁰⁴ Plb., III 91.

¹⁰⁵ Strab. V 4, 3.

¹⁰⁶ Vell. Pat., I 7 (*quidam huius temporis tractu aiunt a Tuscic Capuam Nolaque conditam ante annos fere octingentos triginta. Quibus equidem adsenserim. Sed M. Cato quantum differt qui dicat Capuam ab eisdem Tuscic conditam ac subinde Nola; stetit autem Capuam, antequam a Romanis caperetur, annis criciter ducentis et sexaginta. Quod si ita est, cum sint a Capua capta anni ducenti et quadraginta, ut condita est, anni sunt fere quingenti. Ego pace diligentiae Catonis dixerim, vix crediderim tam mature tantam urbem crevisse, floruisse, concidisse, resurrexisse*).

¹⁰⁷ O. Sacchi, *L'ager Campanus antiquus...* s. 42-43.

¹⁰⁸ S. Quilici Gilgi, *Tifata, regio Dianae Sacrata: appunti sull'origine e l'estensione dello spazo sacro*, [in:] *Le sembianze degli dei e il linguaggio degli uomini. Studi di lessico e forma degli artigiani capuani*, a cura di M. Bonghi Jovina, F. Chiesa, s. 157.

ortogonalnym, z ulicami przecinającymi się pod kątem prostym. W VI w. p.n.e. powstało sanktuarium w Fondo Patturelli wraz z sąsiadującą z nim nekropolią, w której stosowano dwojaki obrządek pogrzebowypolegający zarówno na inhumacji jak i paleniu ciał¹⁰⁹.

Pochodzenie nazwy miasta jest równie dyskusyjne, co data jego założenia. Liwiusz twierdził, że pod rządami Etrusków miasto nazywano Vulturnum. Nazwę Kapua uzyskało pod panowaniem samnickim¹¹⁰. Jest to bez wątpienia przekaz oparty o prorymską ideologię, wspieraną być może przez samą Kapuę po dostaniu się w rzymską strefę wpływów. W przekazach antycznych autorów możemy znaleźć kilka różnych propozycji co do etymologii nazwy miasta: łączenie jej wiejskim charakterem okolicy (*a campo dicta*), m. in. u Warrona, co zostało powtórzone u Liwiusza i Pliniusza¹¹¹ oraz z łacińskim słowem *caput*, co odnajdujemy w przekazach Strabona¹¹². W źródłach pojawia się również nawiązanie do mitycznego Capysa, uciekiniera z Troi jako założyciela miasta¹¹³. Festus i Izidor tłumaczyli etymologię imienia Capysa jego budową anatomiczną: według podań antycznych autorów miał stopę wygiętą do wewnątrz, co upodabniało go do sokoła. Podobnie podaje Corpus Grammaticorum Latinarum: *capus (caput codd.): avis armata unguibus quam nos falconem vocamus*¹¹⁴. Mauro Cristofani twierdzi, że wcześniejsza etymologia nawiązywała do słowa *vultur* oznaczającego sępa, a nie sokoła, wskazując, że do tej drugiej wersji odwołują się jedynie późne źródła antyczne¹¹⁵. Nazwa Kapui pojawia się również w źródłach greckich, m. in. u Hekatajosa z Miletu. Z kolei przytoczona już u Liwiusza Volturnus wydaje się raczej odnosić do rzeki oraz osady leżącej w pobliżu niej. Określenie *velthur* pojawia się również na Tabula Capuana. Jeżeli Kapua rzeczywiście posiadała dwie nazwy być może dowodzi to podwójnej fundacji miasta. Nazwa Volturnum może odnosić się do etruskiego bóstwa Velthura utożsamianego z greckim Dionizosem i rzymskim Liberem, którego pozostałości

¹⁰⁹ A. Perconte-Licetese, *Capua antica*, Santa Maria Kapua Vetere, 1997, s. 42.

¹¹⁰ Liv. IV 37, 1 (*Voltturnum, Etruscorum urbem, quae nunc Kapua est, ab Samnitibus captam*).

¹¹¹ Varro., LL X 16; Liv, IV 37. Plin., NH III 63.

¹¹² Strab., V 4, 10.

¹¹³ Ov., *Fast.*, IV 45; Dion. Hal., I 73, 3; Serv. *Ad Aen.*, X 145; Suet., Caes., LXXXI.

¹¹⁴ Fest., p. 38 L (*Capuam in Campania quidam a Capye appellatam ferunt, quem a pede introrsus curvato nominatum antiqui nostri falconem vocant; alii a planitie regionis*); Isid., Orig., XII 7, 57 (*Capus Itala lingua dicitur a capiendo. Hunc nostri falconem vocant, quod incurvis digitis sit*); CGL V 493, 51.

¹¹⁵ M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario festivo di età arcaica*, Firenze 1995, s. 102.

kultu mogą być zachowane w etruskiej nazwie Tybru oraz święcie Volturnaliów¹¹⁶. W czasach Liwiusza być może nazwa ta oznaczała jakąś osadę położoną przy rzece Volturno. Hipotezę tę wspiera fakt, że Kapua posiadała bramę nazywaną *Volturnesis*, która mogła prowadzić właśnie w kierunku tej osady¹¹⁷.

Najstarsze przykłady pojawienia się etnonimu kampańskiego pochodzą z legend na samnickich monetach z IV w. p.n.e., gdzie spotkać możemy określenie KAMPANOM, KAPPANOM i z monet kapuańskich z legendą KAPYE. Z III w. p.n.e. pochodzą określenia z *iovila: meddix tuticus Capu* wskazujące na przyporządkowanie urzędnika do miasta Kapui. W źródłach greckich i rzymskich spotykany jest brak rozróżnienia na Kapuańczyków i Kampanczyków. Polibiusz i Warron utożsamia mieszkańców Kapui i całej Kampanii. Stąd często spotykana w czasach antycznych wymiennność pojęć *populus Campanus*, *ager Campanus* i *urbs Kapua*¹¹⁸. Perconte-Licetese uważa, że pierwotnym określeniem mieszkańców regionu było Kapuanos, które potem przekształciło się w Cappano i Campano. Na inskrypcjach etruskich z różnych regionów pojawiają się nazwy rodów odnoszące się do istnienia *gens Capia*, związanego etymologicznie z nazwą Kapui (*Nepius Capius* na ceramice z V w. p.n.e., *Capius Mucati f. Capio* na wazie z VI w. p.n.e. z Suessuli)¹¹⁹.

W tym czasie funkcjonowały w mieście rządy oligarchiczne z rodami arystokratycznymi, z których wiele zachowało swoją pozycję do czasów rzymskich. Najwyższym urzędnikiem był *zilath* pełniący funkcje wojskowe i eponimiczne. Określenie to nosili również pomniejsi urzędnicy zajmujący się kwestiami prawa, religii czy porządku publicznego. *Camthi* było określeniem osoby zajmującej się kształceniem wojskowym młodzieży i pracami publicznymi. *Magistri* zrzeszeni byli w *collegium*. Jeśli chodzi o strukturę społeczną, możemy wyróżnić arystokrację i *servi*, którzy mieli prawa cywilne, ale nie mogli pełnić urzędów. brak natomiast informacji o innych grupach społecznych¹²⁰.

W 524 r. p.n.e. Etruskowie przeprowadzili atak na kolonię grecką, Kume, która obroniła się głównie dzięki dowództwu Aristodemos. On z kolei niedługo później obalił rządy w mieście i ustanowił tyranię trwającą do jego śmierci w 490 r. Wydaje się, że miasto

¹¹⁶ A. Perconte-Licetese, *Capua antica...*, s. 48.

¹¹⁷ M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario...*, s. 104.

¹¹⁸ A. Perconte-Licetese, *Capua antica...*, s. 44.

¹¹⁹ Ibidem, s. 45.

¹²⁰ Ibidem, s. 42-43.

straciło swoje znaczenie po tych wydarzeniach. Arystokracja kumańska, która musiała uciekać ze swojej rodzinnej *polis* osiedliła się w Kapui, wzbogacając jej społeczność o element grecki. W 474 r. Kume została zaatakowana po raz kolejny przez flotę etruską i tym razem wezwała na pomoc Hierona, władcę Syrakuz. Grecy odnieśli zwycięstwo, co oznaczało kres potęgi Etrusków w Kampanii, lecz Kume musiała się poddać władzy swojego niedawnego sojusznika, który zaczął odgrywać coraz większą rolę w tym regionie¹²¹. Kapua chwilowo straciła na znaczeniu na początku V w., kiedy nastąpił koniec systemu relacji politycznych charakteryzujących okres archaiczny w Kampanii. Jednocześnie stały wzrost obecności rdzennej ludności stał się podstawą napięć społecznych, które doprowadziły w drugiej połowie V wieku p.n.e. do wzrostu znaczenia etnosu kampańskiego¹²², którego reprezentację możemy odnaleźć na monetach z legendami Kampanos, Kappanom, Hampanom, Kampanom, pojawiających się od około 400 r. p.n.e.¹²³. Według przekazu Liwiusza w 424 r. (według Diodora w 445 r.) Samnici zaatakowali i zdobyli Kapuę, natomiast Diodor Sycylijski podaje, że to właśnie w tym czasie został uformowany lud Kampanów (*ἔθνος τῶν Καμπανῶν*)¹²⁴. Kampańczycy nie byli członkami jednego etnosu, lecz reprezentowali zgromadzenie rodzimych społeczności żyjących na równinie Volturno, zintegrowanych na podstawie swojej opozycji do Etrusków i Greków¹²⁵.

Mimo upadku hegemonii Etrusków w Kampanii, język etruski nadal jeszcze funkcjonował co najmniej do 300 r. p.n.e., z kolei od około 350 r. p.n.e. zaczęły się pojawiać pierwsze inskrypcje oskijskie, które po 211 r. p.n.e. zostały wyparte przez epigrafię łacińską. Przykładem przenikania się etruskich i oskijskich elementów kulturowych jest tzw. inskrypcja Venoxa, etruska w formie, lecz spisana w języku oskijskim, umieszczona na brązowym stamnosie. Naczynie zostało przekazane w darze od ojca dla syna lub odwrotnie i pochowane wraz z właścicielem¹²⁶. Od IV w. p.n.e. również zaczynają być coraz częściej spotykane imiona oskijskie. W Kapui Samnici zasymilowali się z zastanym italskim i etruskim

¹²¹ F. Mermati, *The Campanians...*, s. 403-405.

¹²² F. Gilotta, *Campania etrusca...*, s. 27.

¹²³ M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario...*, s. 103.

¹²⁴ Liv. IV 37, 1; Diod. Sic. XII 31, 1.

¹²⁵ F. Mermati, *The Campanians...*, s. 405-406.

¹²⁶ Ve 101 (*vinux veneliis peracis estam tetet venilei viniciu; Venox Venelius Peracius dał to Venelowi Veniciusowi*); A. Perconte-Licatense, *Capua antica...*, s. 51.

elementem kulturowym, przejmując ich osiągnięcia techniczne, społeczno-polityczne i religijne¹²⁷. Paolo Poccetti twierdzi, że opanowanie miasta przez Samnitów nie nastąpiło w efekcie gwałtownej inwazji, lecz powolnej integracji. Strukturę społeczną samnickiej Kapui opisał Poccetti na podstawie analizy oskijskich inskrypcji nagrobnych. Badacz wykazał, że opierała się ona, jak w Rzymie, na władzy *pater familias*. Inskrypcje zostały odkryte w rodzinnym grobowcu, które mieściły więcej, niż jedną generację członków rodu. Według autora wskazuje na to, poza samym tekstem inskrypcji, również obecność umieszczonych wertykalnie łoż pogrzebowych. Ich analiza wykazuje, że samnicka społeczność Kapui była zorganizowana, podobnie jak społeczeństwo rzymskie, w rody, nad którymi miał władzę *pater familias*. Inskrypcje wymieniają trzy generacje mężczyzn: wystawcę inskrypcji oraz jego przedwcześnie zmarłego syna i wnuka. Oskijskie słowo PATIR ma według Poccettiego wskazywać nie tylko na pokrewieństwo z pozostałymi zmarłymi wymienionymi w inskrypcji, ale na status prawny wskazujący na bycie głową rodziny¹²⁸. Władza *pater familias* w społeczeństwie samnickim jest również zasugerowana przez Lwiusza, który opisuje w księdze IX konsultację samnickiego wodza z jego ojcem w sprawie konfliktu z Rzymianami¹²⁹. Reasumując, Poccetti wskazuje, że samnicka społeczność Kapui opierała się na rodach zorganizowanych w systemie agnatycznym i patriarchalnym¹³⁰.

Kapua weszła w orbitę wpływów rzymskich pod koniec IV w. p.n.e.. W 343 r. p.n.e. została zaatakowana przez Samnitów i poprosiła o pomoc Rzymian, którzy ostatecznie pokonali wroga, jednocześnie zdobywając kontrolę nad Kampanią. Od tego czasu dostrzegamy powolne przejmowanie przez mieszkańców miasta wielu elementów rzymskiej kultury. Kapua, podobnie jak wiele innych miast regionu, otrzymała *civitas sine suffragio*. Kapuańskie elity były jednak chwiejnymi sojusznikami i jeszcze kilkakrotnie opowiadali się przeciwko Rzymowi w kolejnych konfliktach. Podczas wojny latyńskiej sprzymierzyli się z przeciwnikami Rzymu, za co zapłacili później utratą *ager Falernus*¹³¹. Największą zdradą było jednak opowiedzenie się Kapuańczyków po stronie Hannibala w 216 r. p.n.e. Rzymianie

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ P. Poccetti, *Una struttura familiare arcaica nella Capua sannita*, "Estratto dal vol. LVI dei rendiconti dell'accademia di archeologia lettere e belle arti di Napoli" 1981, n. 56, s. 75-76.

¹²⁹ Liv., IX 3, 4.

¹³⁰ Ve 95, 96, 98; P. Poccetti, op. cit., s. 78.

¹³¹ F. Merlati, *The Campanians...*, s. 410-412.

zdobyli miasto w 211 r. i ukarali je, pozbawiając dominującej pozycji w Kampanii. Kapuańska arystokracja została poddana represjom. 53 senatorów zostało straconych, inni zostali internowani do Lacjum. Zwykłym mieszkańcom pozostawiono jednak wolność. Tereny na północ od rzeki Volturnus włączono do Rzymu, a z Rzymu wysyłano do miasta corocznie *praefecti Kapuam Cumas*, którzy mieli pilnować porządku. Ziemie pozostające dotąd pod wpływem Kapui przejęli Rzymianie¹³². Kapua odegrała istotną rolę w czasie wojny ze sprzymierzeńcami, kiedy to we względu na swoje zasoby stanowiła bazę operacyjną armii rzymskiej. Była też areną walki między Sullą a Norbanusem. Na odzyskanie swoich praw politycznych mieszkańcy musieli czekać niemal sto lat, do 83 r. kiedy M. Brutus ustanowił w Kapui kolonię i zasiedlił ją nowymi osadnikami¹³³. Kolonia została zniszczona podczas wojny domowej. W 64 roku trybun P. Servilius Tullus bezskutecznie ubiegał się o jej odbudowę. Dopiero w 59 r. Cezar założył tu nową kolonię, na której osiedlił 20 000 obywateli. Mimo to Kapua nigdy już nie odzyskała swojego dawnego znaczenia w regionie¹³⁴.

W niniejszej pracy zostaną zbadane przemiany zachodzące w życiu religijnym mieszkańców *ager Campanus* od czasów założenia miasta przez Etrusków do końca I w. n.e., kiedy Kapua była już w pełni zintegrowana z resztą rzymskiego świata. Praca została podzielona na trzy rozdziały. Przedmiotem pierwszego z nich jest omówienie kultów i praktyk kultowych występujących na omawianym obszarze. Scharakteryzowano w nim materiały archeologiczne związane z życiem religijnym mieszkańców *ager Campanus*, w szczególności wota anatomiczne. W dalszej części zostały przeanalizowane świadectwa epigraficzne: etruska *Tabula Capuana*, oskijskie tabliczki z klątwami oraz zbiór łacińskich inskrypcji wymieniających czczone w regionie bóstwa. Celem tego rozdziału była odpowiedź na pytanie jakie bóstwa były czczone przez mieszkańców Kapui i jej najbliższej okolicy, które z tych kultów przetrwały i jakie przemiany przeszły pod wpływem kontaktu z innymi grupami ludności, lecz przede wszystkim z Rzymianami.

Zawartość rozdziału drugiego obejmuje charakterystykę miejsc kultu ważnych dla ludności Kapui. Po ogólnym omówieniu problematyki przedrzymskich miejsc kultu, zbadane

¹³² M. W. Frederiksen, *Republican Capua. A Social and Economic Study*, "PBSR" 1959, vol. 27, s. 82.

¹³³ K. Beloch, *Campanien, Geschichte und Topographie des antiken Neapel und seiner Umgebung*, Breslau 1890, s. 305.

¹³⁴ Ibidem, s. 306-307.

zostały wymienione już wyżej miejsca kultowe w porządku chronologicznym. Analizę miejsc kultu otwiera sanktuarium federacyjne w Hamae, które nie leży w granicach *ager Campanus*, lecz zajmowało istotną rolę w życiu religijnym Kapuańczyków. Następnie zostało omówione etruskie sanktuarium w Fondo Patturelli, w którym czczono bóstwo związane z prokreacją, oraz znajdująca się w jego pobliżu nekropolia. Dwa kolejne podrozdziały poświęcono świątyniom Diany i Jowisza znajdującym się na zboczach góry Tifata. Ostatni podrozdział został poświęcony kapuańskiemu *capitolium*.

Ostatni rozdział pracy miał na celu zbadanie struktury społecznej kapuańskich funkcjonariuszy kultowych, wśród których możemy wyodrębnić trzy grupy: tzw., *magistri campani*, którzy zajmowali się m. in. dbaniem o przybytki bóstw w czasach, gdy Kapua nie posiadała swoich oficjalnych urzędów, *Collegium Augustales* oraz kapłanki Ceres. Pozostałe osoby zaangażowane w kultы poszczególnych bóstw były osobami prywatnymi. Ten rozdział ma na celu zbadanie pochodzenia i statusu społecznego osób zaangażowanych w kult oraz prześledzenie ciągłości lub jej braku w preferowanych kultów wśród rodów kapuańskich.

Rozdział I

Przemiany religijne na *ager Campanus*.

1.1. Świadcstwa archeologiczne

Dla zbadania przemian życia religijnego mieszkańców Kapui i jej okolic, dysponujemy kilkoma typami źródeł, wśród których istotną rolę odgrywają świadectwa archeologiczne – figurki kultowe i dary wotywnie oraz teksty epigraficzne sporządzone w językach etruskim, oskijskim i łacińskim. W pierwszej części rozdziału zostanie omówiony materiał archeologiczny, w którym znaczącą rolę odgrywają wota w kształcie części ciała. Wpisują się one w ogólnoiwalską praktykę wykonywania tego typu przedmiotów kultowych. Pojawiają się od VI w. p.n.e. i występują do II w. p.n.e. Przykłady możemy odnaleźć m. in. w kapuańskim sanktuarium w Fondo Paturelli. Zaniknięcie zwyczaju ich składania tłumaczy się wieloma czynnikami, m. in. zmianami społeczno-gospodarczymi, które mogły się przyczynić do zaniknięcia lub upadku niektórych miejsc kultu związanych z tymi wotami. Inną przyczyną może być zmiana mody, być może popularniejsze stały się inne rodzaje ofiar lub jedynie sporządzanie dedykacji¹. Obiekty tego typu pochodzące z okresu hellenistycznego można podzielić na kilka grup: iwalską, grecką, sycylijską oraz etrusko-łatyńsko-kampańską². O ile wota greckie zazwyczaj reprezentują zewnętrzne części ciała, wota etrusko-łwalskie przedstawiają narządy wewnętrzne. Rozpowszechnienie się figurek z ostatniej grupy, zbiegające się chronologicznie i geograficznie z rozprzestrzenieniem się wpływów rzymskich uznawane jest za dowód na romanizację praktyk religijnych. Tłumaczy się to między innymi pochodzeniem najwcześniejszych greckich terakot z Wejów i Lawinium – obszarów będących pod wpływem Rzymu czy faktem, że granice dystrybucji wotów pokrywają się z granicami kolonii rzymskich (najbardziej na południe wysunięte miasta, w których wota zostały potwierdzone to Luceria w północnej Apulii oraz Paestum w Kampanii). Poza figurkami przedstawiającymi części ciała i narządy wewnętrzne znajdowano również figurki dzieci, zwierząt, najwięcej jednak było przedstawień kobiet w udrapowanych szatach. Obiekty te składano w świątyniach, a następnie rytualnie grzebano. Większość z nich

¹ F. Glinister, *Reconsidering „religious romanisation”*, [in:] *Religion in Republican Italy*, eds.. C. E. Schulz, P. B. Harvey Jr., Cambridge 2006, s. 31.

² Ibidem, s. 10.

wykazuje związku ze zdrowiem i płodnością, w niektórych przypadkach da się zauważyć sporą wiedzę na temat narządów wewnętrznych, ale dla czcicieli liczyło się nie dokładne odwzorowanie schorzenia czy narządu, lecz to, że wotum stanowiło przedstawienie intencji czciciela. Niektóre świątynie wydają się być szczególnie związane z działalnością leczniczą, lecz nie ma wystarczających dowodów na istnienie specjalizacji w tej dziedzinie. Wota w postaci części ciała są tak powszechne w sanktuariach hellenistycznych, że Fay Glinister postawiła hipotezę, że nie są one ściśle związane z leczniczą działalnością, lecz symbolizują ogólną moc bóstwa opiekującego się głównymi aspektami życia ludzkiego, m. in. dlatego, że świątynie, w których znaleziono wota należą do bóstw nieposiadających szczególnie zaakcentowanych właściwości leczniczych³.

Terakotowe wota typu etrusko-italsko-kampańskiego odnalezione zostały m. in. w sanktuariach w Lawinium i Wejach, być może dedykowane były etruskiej bogini Veii, którą Rzymianie identyfikowali z italską Ceres. Według Annamarii Comelli wotum w kształcie głowy powstało w V w. p.n.e. pod wpływem kultury greckiej i stąd ten wzór miał się rozprzestrzenić m. in. na tereny Caere, Carseoli i Kampanii, a w wieku następnym na dalsze terytoria⁴. Za ostateczne źródło anatomicznych darów wotywnych uznany został Korynt ze swoją tradycją składania tego typu ofiar bogu Asklepiosowi. Stamtąd ta tradycja miała się przenieść do południowej Etrurii i dalej. Według Fay Glinister Rzym nie mógł być epicentrum zjawiska anatomicznych wotów, ponieważ nie potwierdza tego ich rozkład na terenie Italii. Na obszarach położonych blisko Rzymu, gdzie tego typu wotów teoretycznie powinno być więcej, gdyby archeolodzy odkryli ich zaskakująco mało. Jedną z przeszkód dla powiązania zjawiska anatomicznych terakot ze wzrostem potęgi Rzymu jest również słabość systemu datowania tych obiektów. W większości przypadków można jedynie bardzo ogólnie oszacować datę znaleziska. Trudno jest ustalić chronologię z kontekstu archeologicznego, ponieważ wota gromadzono w sanktuariach przez dziesięciolecia zanim zostały złożone w ziemi. Sporadyczne są też dedykacje na wotach oraz wzmianki w źródłach literackich⁵. Rzym został uznany za miejsce, z którego rozszedł się zwyczaj wykonywania anatomicznych terakot po tym jak w 293 r. p.n.e. w Mieście został przyjęty kult Asklepiosa. Inskrypcje z Rzymu i Fregellae wskazują jednak na to, że imię tego bóstwa było znane w Lacjum o wiele

³ Ibidem, s. 10-15.

⁴ A. Comella, *Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio- e tardo-repubblicana*.

Contributo alla storia dell'artigianato antico, MEFRA 1981, n. 93, s. 772.

⁵ Ibidem, s. 16-21.

wcześniej, początkowo w archaicznych formach *Aiscolapius* lub *Aescolapius*. Być może postać Asklepiosa była znana wśród Rzymian już w II poł. IV w. p.n.e., kiedy mieszkańcy Lacjum zaczęły mieć coraz częstsze kontakty z Grekami z obszaru Wielkiej Grecji⁶. Związkowi Rzymu z rozprzestrzenianiem się wotów anatomicznych przeczą dowody archeologiczne, m. in, fakt, że w samym Rzymie oraz na terenie Etrurii terakotową anatomię składano przed przyjęciem jego kultu. W każdym razie poświęcanie anatomicznych wotów nigdy nie było wyłącznie rzymską formą składania darów i nie odnosiła się wyłącznie do rzymskich kolonii. Przykładem może być samnickie sanktuariów z Pietrabbondate, gdzie znaleziono tego typu wota, mimo że Rzym miał tutaj niewielki autorytet religijny. Natomiast w pobliskich rzymskich koloniach (Beneventum, Aesernia) tego typu wotów nie znaleziono⁷.

W przypadku obiektów odnalezionych na terenie koloni rzymskich mamy dowody na ruch w przeciwnym kierunku: były do nich transportowane wota wytworzone w lokalnych warsztatach. Przykładem może być Tessennano, gdzie terakotowe wota poświęcone przez mieszkańców kolonii były wykonywane przez miejscowych wytwórców. Przypisywanie rozprzestrzenienia anatomicznych wotów działaniom Rzymu może wynikać z faktu, że zbiega się ono chronologicznie z jego ekspansją na półwyspie. Mogło to być jednak spowodowane równie dobrze pewnymi skutkami rzymskiego podboju, np. rozwojem dróg i usprawnieniem komunikacji, a nie świadomą polityką Rzymu⁸.

1.2. Tabula Capuana

Tabula Capuana jest najdłuższym etruskim tekstem kultowym pochodzącym z Kampanii. Inskrypcja została wryta na dachówce i datowana jest na ok. 470 r. p.n.e. Wyposażona była w listwę mającą ją zabezpieczać przed uszkodzeniem podczas użytkowania oraz w otwory do mocowania świadczące o tym, że była przybijana do jakiejś powierzchni. Taki sposób jej wykonania świadczy o tym, że była używana do sprawowania kultu. Przypomina inne teksty religijne funkcjonujące w świecie etruskim, służące personelowi kultowemu i wędrujące między sanktuariami⁹. Według Mauro Cristofaniego tabliczka jest kopią starszego tekstu,

⁶ Liv., X 47.6–7; Per. XI; Val. Max. I 8.2; Ov. Met. XV, 622–745; D. Musiał, *Sur le culte d'Esculape à Rome et an Italie*, DHA 1990, vol. 16, s. 232.

⁷ F. Glinister, *Reconsidering „religious Romanisation”...*, s. 22-23; 25-26.

⁸ Ibidem, s. 26-27.

⁹ M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario festivo di età arcaica*, Firenze 1995, s. 100-101.

najprawdopodobniej rodzaju kalendarza kultowego z rokiem zaczynającym się w marcu. Tekst jest częściowo uszkodzony, Mauro Cristofani szacuje, że brakuje w nim od trzech do pięciu linii. Podzielony został na miesiąca zaczynające się od marca, obejmuje prawdopodobnie dziesięć miesięcy¹⁰ na wzór kalendarza rzymskiego, który według Owidiusza miał funkcjonować w takiej formie, zanim Numa dołożył do dziesięciomiesięcznego roku jeszcze dwa miesiące¹¹. Massimo Pallottino zgadza się ze stwierdzeniem o podobieństwie kalendarza etruskiego i rzymskiego, lecz twierdzi również, że etruski kalendarz opierał swoje obliczenia dni miesiąca na numeracji sekwencyjnej, przy czym obchodzone w ciągu roku święta różniły się lokalnie¹². Karl Müller przekazuje informacje o etruskim roku księżycowym składającym się z dziesięciu miesięcy i 304 dni. Interkalacja miała być w tym przypadku konieczna po stu dziesięciu latach¹³. Müller potwierdza również podział etruskiego miesiąca między innymi na *idy* związane z pełnią księżyca i nazywane *itis* lub *itus*, co mogło mieć związek z imieniem Jowisza lub nazwą owcy, która w Rzymie i Etrurii była składana w ofierze temu bogu. Pewne jest również, że Etruskowie poświęcali dzień idów i czas pełni księżyca Jowiszowi. Nony natomiast poświęcone były Junonie. Etruskowie również stworzyli ośmiodniowy tydzień, do którego Serwiusz Tulliusz miał dodać jeszcze jeden dzień, co odpowiada rzymskiemu *nundinae*. Podobnie jak w czasie idów, Jowiszowi poświęcono barana na *nundinae*. Pontifeks ogłaszał, kiedy wypadają nony, żeby lud wiedział, kiedy ma się zebrać w mieście, potem ogłaszano święta, jakie miały się odbyć w danym miesiącu. Na podstawie obserwacji księżyca wyznaczano nony oraz *nundinae*. Druga część miesiąca została ustalona raz na zawsze, pierwsza musiała zostać ustalona i określona za każdym razem¹⁴.

W *Tabula Capuana* miesiąc przeważnie zaczyna się od id nazywanych tu *isveita*, po których następował dzień *celuta* czyli dzień ubywającego księżyca, odpowiednik rzymskiego *tubilustrum*. Potem następował dzień *tiniana*, rzymskie kalendy i na koniec *aperta*, czyli Nony, dzień księżyca rosnącego. Pośrodku tygodnia znajdował się dzień nazwany

¹⁰ M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario...*, s. 118;

¹¹ Ovid., *Fast.* I 47-54.

¹² M. Pallottino, *Etruskologie. Geschichte und Kultur der Etrusker*, Berlin 1988, s. 324.

¹³ K. Müller, *Die Etrusker. Vier Bücher, vol. II*, Breslau 1877, s. 307.

¹⁴ Ibidem, s. 301-305.

*macvitule*¹⁵. Cristofani porównuje go do innych kalendarzy kultowych pochodzących z kręgu śródziemnomorskiego, m. in. z kalendarzami minojskimi, greckimi i rzymskimi. Punktem wspólnym tych kalendarzy jest wyszczególnienie daty, w której czczone są określone bóstwa oraz rodzaju ofiar, jakie należy im złożyć¹⁶. Podobne przepisy dotyczące czasu i rodzaju składanych ofiar możemy odnaleźć u Katona i Owidiusza oraz w inskrypcjach odnoszących się do rytuałów odprawianych przez *fratres Arvales*¹⁷. Jeśli chodzi o ofiary składane bogom, w inskrypcji pojawiają się słowa: *vacil* oznaczające libację lub jakąś ofiarę płynną, *tartiria* mogące oznaczać ofiarę zwierzęcą lub jej tłuszcz oraz *zusle* tłumaczone jako dzik lub świnia¹⁸. Określenie *mulu* Cristofani tłumaczył po prostu jako „dar”¹⁹. Massimo Pallottino porównał Tabula Capuana z innym etruskim tekstem liturgicznym, a mianowicie z Liber Linteus, księgą z Zagrzebia spisaną na płótnie i zawierającą również zbiór nakazów religijnych. Według badacza, tym, co odróżnia Tabula Capuana od Liber Linteus i innych tego typu tekstów znanych z Italii przedrzymskiej jest jej ściśle pogrzebowy charakter i skoncentrowanie na ofiarach związanych z bóstwami świata podziemnego. Nakazy spisane na tekście kapuańskich składają się w dużej mierze z krótkich zdań zawierających czasownik w trybie rozkazującym, informację o rodzaju składanej ofiary, czasami również z wyrażeniem jej liczby, a następnie imię bóstw w dopełniaczu lub celowniku²⁰.

W zabytku możemy wyróżnić nazwy miesięcy i imiona bogów, którym przepisane były ofiary. Idy każdego miesiąca poświęcone są jednemu z bogów, lecz nie zawsze kompetencje tych bóstw są dla nas jasne. W idy kwietniowe jest czczony Leθams, w majowe Laran, w czerwcowe znów Leθams, w lipcowe Tinun i Seθumsai, z kolei w październikowe i grudniowe bóstwa nieznane z imienia²¹. Analiza poszczególnych linijek tabliczki wyraźnie pokazuje dominację kultu Leθamsa, zwłaszcza w pierwszych, wiosennych miesiącach roku, co skłoniło Cristofaniego do postawienia wniosku, że był on głównym bóstwem czczonym

¹⁵ J. Rüpke, *The Roman calendar from Numa to Constantine. Time, History, and the Fasti*, Oxford 2011, s. 30.

¹⁶ L. Bouke van der Meer, *Some comment on the Tabula Capuana*, SE 2014, vol. 77, s. 109-113.

¹⁷ Cato., *Agr.*, 131-134; Ovid., *Fast.*, I 587-588; CIL VI 2108.

¹⁸ L. Bouke van der Meer, *Some comment on the...*, s. 165.

¹⁹ M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario...*, s. 82.

²⁰ M. Pallottino, *Etruskologie. Geschichte und...*, s. 422.

²¹ L. Bouke van der Meer, *Some comment on the...*, s. 153-154.

w sanktuarium, być może w Fondo Patturelli lub Hamae²². Bóstwo to może być utożsamiane z Favor lub Fortuną, na co wskazuje jego ikonografia oraz umiejscowienie na wątrobie z Piacenzy pomiędzy bóstwami chtonicznymi a uranicznymi, co może wskazywać na jego funkcję jako bóstwa związanego ze wzrostem agrarnym²³. Bouke van der Meer uznaje go za bóstwo wojenne, razem z Laranem. Swoją wniosek formułuje na podstawie analizy ikonografii z lustra z Tarquini przedstawiającego narodziny Menervy z głowy Tini. Wśród bóstw towarzyszących tej scenie wymienieni są m. in. Laran i Leθam stojący po lewej stronie. Po prawej znajdowały się boginie θalna i Uni. Obaj bogowie są wymienieni razem na Tabula Capuana w miesiącu maju. Nie odrzuca jednak interpretacji Cristofaniego, uważając, że te kompetencje mogły się łączyć²⁴. Laran obchodził swoje święto w maju. Jeśli uznamy go za odpowiednik Marsa, jego sparowanie z Leθamsem może odzwierciedlać umiejscowienie obok siebie świątyń Fortuny i Marsa w przekazie Liwiusza²⁵.

W marcu wraz z Leθamsem czczone są również inne bóstwa, m. in. Savcne, które kojarzone jest z faliskim Soranusem (Dispater Soranus utożsamiany również z Apollem). Czczony był na Monte Soracte, a jego imię oznacza "sprzyjający". Być może imię etruskiego bóstwa ma związek z nazwą miejscową Sauchna/ Socana niedaleko Umbrii, gdzie odkryto pozostałość etruskiej świątyni z ołtarzem zorientowanym na wschód. Wschodnia orientacja ołtarza jest prawdopodobnie związana ze świętowaniem równonocy wiosennej lub jesiennej. Zachowały się w tym miejscu płyty z imionami ofiarodawców. Ich forma oraz kontekst nawiązują do bóstw chtonicznych i solarnych. Giovanni Colonna twierdzi, że tej kategorii należy również inne bóstwo odbierające kult w marcu: Śuri, który uważany jest za etruski odpowiednik Apollona w aspekcie chtonicznym. Problem polega na tym, że imię w tej formie nie jest potwierdzone w inskrypcjach, lecz jedynie zrekonstruowane przez badacza. Bóstwo nie ma również żadnych przedstawień ikonograficznych²⁶. Istnieje kilka konkurencyjnych

²² M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario...*, s. 119.

²³ Ibidem, s. 67; 120.

²⁴ L. Bouke van der Meer, *Some comment on the...*, s. 156.

²⁵ Liv. XXVII 11 2; 23, 2. M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario...*, s. 70.

²⁶ K. Sekita, Śuri et al. *A 'chthonic' Etruscan face of Apollon?*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds. Edward Bispham, Daniele Miano, London 2019, s. 105.

hipotez dotyczących terminu Śuri: Trop i Giglioli uważają, że było to bóstwo żeńskie²⁷. Steinbauer twierdzi, że słowo *śuri* oznacza dedykację lub ofiarę wotywną i nie jest formą imienia bóstwa²⁸. Thuillier również uważa, że nie ma podstaw do uznawania istnienia boga o tym imieniu, a słowo *śuris* proponuje rozumieć jako etruski odpowiednik łacińskiego *sors*²⁹. Karolina Sekita skłania się ku hipotezie Steinbauera, ponieważ najbardziej pasuje ona do wszystkich poświadczeń tego słowa w źródłach epigraficznych³⁰. Interesujące jest pojawienie się w tym samym miesiącu bóstwa męskiego o imieniu Savlasie, które jest wyraźnie italskie i świadczy o miejscowych wpływach religijnych. Z kolei również w marcu, a następnie w lipcu czczony był kolejny bóg o nieznanych funkcjach - Fulinusne³¹.

W kwietniu znów kult odbierał Leθams w towarzystwie bóstw o imionach Ape i Calu. Poza nimi pojawia się teonim Calu, znany jako epitet Tini, lecz pojawiający się również na inskrypcjach nagrobnych i mogący być odpowiednikiem Di Manes. Do pozostałych bóstw wymienionych w kalendarzu należą Tinun czczony razem z Seθumsai i Natinusnai w lipcu. Te dwa ostatnie są prawdopodobnie bóstwami żeńskimi o niezidentyfikowanych kompetencjach. Natomiast z Thanaurari związane jest z określenie thanar znane z luster, gdzie pojawia się w scenach z Afrodytą lub narodzinami³².

Reasumując *Tabula Capuana* jest formą kalendarza kultowego podobnego do innych znanych ze świata śródziemnomorskiego, w którym wymienione zostały daty i sposoby składania ofiar konkretnym bóstwom w ciągu roku. Dominacja Leθamsa wśród wymienionych w kalendarzu bóstw sugeruje, że to on był głównym odbiorcą modlitw i ofiar jako bóstwo agrarne, związane ze wzrostem plonów i dobrobytem społeczności. Jest to jednocześnie jedyny tekst religijny pochodzący z etruskiej faz historii miasta i dający nam pewne wyobrażenie o tym, jak wyglądały praktyki kultowe mieszkańców w tym okresie.

²⁷ G. Q. Giglioli, *La religione degli Etruschi*, [in:] *Storia delle religioni*, vol. 2, a cura di G. Castellani, Turin 1962, s. 356; A. Trop, *Etruscan Notes*, Christiania 1905, s. 19.

²⁸ D. H., Steinbauer, *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen 1999, s. 472.

²⁹ J.-P. Thuillier, *Sur/*Śuri/Śuris /Sorex/Sors: Le dieu et les sorts*, SE 2009, vol. 75, s. 33–50.

³⁰ K. Sekita, *Śuri et al.*, s. 107.

³¹ L. Bouke van der Meer, *Some comment on the...*, s. 156.

³² M. Cristofani, *Tabula capuana: un calendario...*, s. 67-70.

1.3.1. Źródła oskijskie

Najdłuższy tekst oskijski znaleziony na terenie Kapui, nazwany klątwą Vibi, należy do kategorii tabliczek z klątwami, które rozprzestrzeniły się wśród ludności oskijskiej pod wpływem Greków. Zazwyczaj miały formę cienkich metalowych arkuszy, które po zapisaniu były zwijane, czasem również przebijane gwoździami, a następnie umieszczane w ziemi, studniach lub w pobliżu sanktuariów bóstw chtonicznych, przy czym w przypadku tabliczek oskijskich zdecydowana większość z nich została odnaleziona w grobach. Najczęściej pojawiają się na nich imiona Hermesa lub Persefony³³. Dotąd odnaleziono 14 oskijskich tabliczek z klątwami spisanych alfabetem oskijskim, greckim lub łacińskim. Z tej liczby jedynie pięć pochodzi z terenu Kampanii³⁴. Oprócz klątwy Vibi odkryto w regionie jeszcze dwa inne tego typu teksty, pochodzące z Kapui i Kume. Druga tabliczka z klątwą z Kapui jest lakoniczna, wymienia imiona osób, które mają zostać przeklęte, aby nie złożyły zeznań przeciwko *gens Novella*. Interesującym elementem jest natomiast formuła przekleństwa: "niech wymienione osoby nie mogą mówić", która jest charakterystyczna również dla klątw sporządzonych w języku łacińskim (*nec dicere nec sermonari possit*)³⁵ co świadczy o wzajemnym wpływie oskijskich i rzymskich praktyk magicznych³⁶.

W tekście klątwy Vibi ofiarą, przeciwko której miał zostać kierowany gniew bóstwa jest Pacius Clovatus, z kolei adresatką jest bogini Keres Arentika (określana po łacinie jako Ceres Ultrix³⁷). Ceres wydaje się boginią powszechnie czczoną w Italii, a jej imię występuje w wielu formach u różnych ludów przedrzymskich. Utożsamiana jest z etruskim bóstwem Vei i grecką Demeter, której kult poświadczony jest na wielu zabytkach z terenów Wielkiej Grecji. Nie wydaje się przekonujące stwierdzenie, że kult Ceres wynikał bezpośrednio z

³³ M. McDonald, *Oscan in Southern Italy and Sicily Evaluating Language Contact in a Fragmentary Corpus*, Cambridge 2015, s. 133-141.

³⁴ F. Murano, *The Oscan cursing tablets: Binding formulae, cursing typologies and thematic classification*, *AJPh* 2012 vol. 133, s. 629-630.

³⁵ *Ibidem*, s. 638.

³⁶ P. Poccetti, *La maledizione delle attività di parola nei testi magici greci e latini*, *AION* 2005, vol. 27, s.359-360.

³⁷ E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte, Band I, Text emit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953, inskrypcja nr 6 [dalej: Ve z podaniem numeru inskrypcji]; C. D. Buck, *A Grammar of Oscan and Umbrian with a Collection of Inscription and a Glossary*, Boston 1904, s. 243.

przyniesionego przez Greków kultu Demeter i rozprzestrzenił się m.in. za pośrednictwem greckich kolonii w Kampanii. Taki sposób postrzegania Ceres kładzie zbyt duży nacisk na wpływy greckie. Raczej kompetencje Ceres są charakterystyczne dla pewnej grupy kobiecych bóstw związanych z urodzajem, płodnością i dobrobytem i jako takie szeroko występowały w Italii jeszcze przed hellenizacją rodzimych wierzeń³⁸. Oprócz Keres, tekst kłótny wymienia również grupę niesprecyzowanych bóstw powiązanych z nią, określanych jako jej horda, które mają dręczyć Paciusa Cloviusa, znanego nam już członka jednego ze znaczących rodów Kapui. *Gens Cloviata* wymieniony jest również w *iúvilas*, które zostaną poddane szerszej analizie w kolejnym podrozdziale³⁹. Struktura językowa tabliczki przedstawia się następująco: osoba pokrzywdzona wyraża się w pierwszej osobie liczby pojedynczej i wówczas zwraca się do bóstwa w drugiej osobie. Inny schemat składa się z nadawcy w trzeciej osobie liczby pojedynczej i imieniu bóstwa w formie anafory. Formuła rozpoczyna się teonimem z zaimkiem względnym, który wskazuje na specyficzne kompetencje wzywanego bóstwa. Paolo Poccetti twierdzi, że tabliczka nie należy do tekstów magicznych, ponieważ nie ma na celu użycia zaklęć, aby nagiąć bóstwo do swojej woli. Jest formą modlitwy o sprawiedliwość i o ukaranie winnego, na co wskazuje oskijski czasownik *manafum*, tłumaczony jako "oddać w czyjeś ręce, powierzyć" (tutaj: winnego w ręce bóstwa) i jest tożsame z łac. *mando*, *commendo*. Poccetti porównał tabliczkę oskijską z grupą tekstów odnalezionych w świątyni Demeter w Knidos i wyciągnął pewne analogie. W modlitwach z Knidos również mamy do czynienia z prośbą o dopilnowanie sprawiedliwości przez boginię Demeter, łączoną z italską Ceres. Wzywane są przy tym bóstwa należące do jej sfery działania. Do bogini zwracają się wyłącznie kobiety, co może wskazywać na niewystarczające działanie prawa w ochronie ich interesów. Kobieta kierująca prośbą do Keres domagała się sprawiedliwości w stosunku do członka ważnego kapuańskiego rodu, kara, której nie chciały wymierzyć władze miasta, miała zostać zesłana przez boginię szczególnie chroniącą sprawy kobiet⁴⁰.

³⁸ F. Santangelo, *Italic Ceres?*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds. E. Bispham, D. Miano, London, 2019, s. 9-13.

³⁹ Ve 76; 77 A-B; 78; F. Murano, *The Oscan cursing...*, s. 643-645.

⁴⁰ P. Poccetti, *L'iscrizione osca su lamina plumbea Ve 6: maledizione o 'preghiera di giustizia'? Contributo alla definizione del culto del Fondo Patturelli a Capua*, [in:] *I culti della Campania antica*, a cura di S. Adamo Muscettola, G. Greco, Roma 1998, s. 177-181.

1.3.2. *Iovila*

Największym zbiorem tekstów oskijskich związanych z życiem religijnym z terenu Kapui są tzw. *iovila*, zbiór 26 inskrypcji datowanych na okres od IV do III w. p.n.e. Większość z nich została odnaleziona na terenie sanktuarium w Fondo Patturelli, szerzej omówionym w następnym rozdziale. Kilka egzemplarzy odkryto w pobliskim Fondo Tirone. 16 najwcześniejszych obiektów zostało wykonanych z terakoty, kolejne 7 z późniejszego okresu zostało sporządzonych w tufie. Analiza wagi i rozmiaru inskrypcji każe przypuszczać, że część z nich, ta wykonana z terakoty, została stworzona w celu przenoszenia z miejsca na miejsce. Tekst na tabliczkach liczy od jednej do maksymalnie dziewięciu linii. W kilku przypadkach tekst inskrypcji jest powtórzony na obu stronach tabliczki. Na inskrypcjach wymienione są nazwy osób i rodów zajmujących wysoką pozycję w Kapui. Niektóre z tabliczek zawierają dekoracje znajdujące się po prawej stronie tekstu. Badacze są zgodni, co do datowania tabliczek na IV-III w. p.n.e. Data *ante quem* została według Heurgona⁴¹ ustalona na 211 r. p.n.e., kiedy przestaje istnieć w Kapui funkcja *meddix*, wymieniana w inskrypcjach, z kolei co do *terminus post quem* nie ma dotąd zgodności. Nie ustalono również, czy zbiór jest kompletny, niewykluczone, że część tabliczek mogła zostać zniszczona podczas wykopalisk. Analizując teksty chronologiczne można zauważyć, że najstarsze są najbardziej zwarte, zawierają często jedynie imię zmarłego w dopełniaczu i datę. W późniejszych inskrypcjach tekst jest rozbudowywany, zaczyna zawierać m. in. informacje o rodzaju złożonej ofiary i zaangażowanych w akt konsekracji urzędnikach. W dziesięciu inskrypcjach *iovila* są poświęcone zbiorczo całemu rodowi. Jedna została wykonana dla trzech braci, którzy według Heurgona zmarli w tym samym czasie, być może w bitwie. Inna dedykowana jest Sp. Calviusowi i jego braciom, pozostałe natomiast są poświęcone pojedynczym osobom. W ośmiu inskrypcjach możemy przeczytać wymaganie, by odpowiednie obrzędy były wypełniane co roku⁴².

Wspólnym mianownikiem tej grupy inskrypcji, jest nazwa występująca na każdej inskrypcji: *iovila* (*diuvila*). Franchi de Bellis ustaliła, że *iúvilas* jest mianownikiem liczby pojedynczej, *iovila* - liczby mnogiej. Według niej *iovila* były znakami związanymi z ochroną (w sensie raczej duchowym, niż fizycznym), wywodzi ich nazwę od rdzenia *ieu-* i szuka

⁴¹ J. Heurgon, *Etude sur les Inscriptions Osques de Capoue dites Iuvilas*, Paris 1942, s. 44.

⁴² A. Franchi de Bellis, *Le iovile Capuane*, Firenze, 1981, s. 16-28.

związków z łac. *iuvare*⁴³. Carl Darling Buck uznaje je za jakiś rodzaj ofiar dedykowanych Jowiszowi, którego imię również pojawia się na inskrypcjach (w tym na jednej z przydomkiem *Flagius*)⁴⁴. O związkach z Jowiszem świadczy nakaz składania ofiar w idy tradycyjnie poświęcone temu bóstwu, niekiedy pojawia się adnotacja, aby w ten dzień uczcić także Junonę. Joshua Whatmough wysuwa hipotezę o związku Jowisza z Junoną Luciną mającą szczególnie związki z macierzyństwem, do której wymienione w inskrypcjach osoby i rody miały się zwracać z prośbą o zachowanie ciągłości rodziny. Na niektórych inskrypcjach pojawia się również wyobrażenie postaci świni, która tradycyjnie była składana w ofierze tej bogini⁴⁵. Adolfo Zavaroni uważa natomiast, że świnia nie przedstawiała ofiary, lecz była symbolem duszy zmarłego przez swój związek z bóstwami chtonicznymi, którym ją ofiarowywano⁴⁶. Wizerunek świni może się również w jakiś sposób łączyć z kultem istniejącym w sanktuarium znajdującym się w pobliżu nekropolii. Odnaleziono tam wizerunki bogini trzymającej w ramionach świnię⁴⁷. Emil Vetter uważał je za napisy pogrzebowe. Wizerunki umieszczone na tabliczkach interpretował jako czysto dekoracyjne, poza pojawiającą się często postacią świni, która miała być symbolem ofiary⁴⁸. Jacques Heurgon uważał, że *iovila* nie są tabliczkami, lecz jakimś materialnym obiektem lub abstrakcyjną ideą/ceremonią im towarzyszącą. Wskazują na to czasowniki odnoszące się do *iovila*, które można odnieść do konsekracji przedmiotu jak i celebracji ceremonii. W Ve 81 czytamy, że z *iovila* należące do braci z rodu Tanternei musi być wykonywana jakaś konkretna czynność (brakuje czasownika z powodu uszkodzenia tekstu) podczas wszystkich świąt, co wskazuje raczej na okresowe wykonywanie jakiejś ceremonii. W innym przypadku (Ve 74) pojawia się określenie *diuvilam(...) sakravit iuuk destrst* (łac. *iovilam [...] sacrami. Ea extra est*), co już wskazuje na przedmiot materialny umieszczony w konkretnym miejscu. Wydaje się, że *iovila*

⁴³ Ibidem, s. 38.

⁴⁴ C. D. Buck, *A Grammar of Oscan...*, s. 247.

⁴⁵ J. Whatmough, *The Iovilae-Dedications from S. Maria di Capua*, CQ 1922, vol. 16, s. 185-187.

⁴⁶ A. Zavaroni, *Le iuvilas di Capua, Anna Perenna e gli Argei romani*, DHA 2006, vol. 32, s. 47.

⁴⁷ J. Huergon, , *Etude sur les...*, s. 58.

⁴⁸ E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte, Band I, Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953, s. 67; 69.

są pojęciem szerokim, odnoszącym się zarówno do abstrakcyjnej idei jak i materialnego przedmiotu, który ma ją symbolizować⁴⁹.

Nierozstrzygnięta wśród badaczy jest kwestia interpretacji ikonografii występującej na *iovila*. Według Heurgona wizerunki zwierząt i kół symbolizują składane podczas uroczystości ofiary. Wizerunki na tabliczkach miały być ich zapowiedzią lub przypomnieniem o tym, że taka ofiara została złożona⁵⁰. Franchi de Bellis zgodziła się z tą hipotezą, twierdząc, że koła symbolizują bezkrwawą ofiarę ze zbóż w postaci placków ofiarnych (*kersnasias*). Jej przeciwieństwem ma być wizerunek prosiaka, symbol ofiary krwawej (*sakrasias*)⁵¹. Wizerunki kobiecych głów mogą być natomiast graficznymi być oznaczeniami miesięcy. Może na to wskazywać fakt, że tam, gdzie nie ma przedstawienia głowy, pojawia się słowne określenie miesiąca⁵². Inną hipotezę na ten temat stawia Zavaroni, który uważa, że świnia nie przedstawiała ofiary, lecz była symbolem duszy zmarłego przez swój związek z bóstwami chtonicznymi, którym ją ofiarowywano⁵³. Głowa męska otoczona koroną jest według niego reprezentacją bóstwa solarnego, z kolei głowy kobiece, jedna w hełmie, druga z włosami związanymi w węzeł, uznaje kolejno za przedstawienie Minerwy oraz bogini chtonicznej⁵⁴.

Analiza tekstu inskrypcji pozwala nam ustalić elementy roku kultowego oskijskiej społeczności. Zachowane zostały nazwy kilku świąt i rodzajów czynności kultowych, które zostaną omówione niżej. Oskijski kalendarz był lunarne z dziesięcioma lub dwunastoma miesiącami nieregularnej długości. Na podstawie analizy oskijskich tabliczek możemy założyć, że zaczynał się od marca, jak najstarszy kalendarz rzymski. Świadczyć mogą o tym sformułowania typu *púmperias prai mamerttiaís* ("święto *púmperias* w miesiącu przed marcem", na tabliczkach Ve 84 i 85) oraz z egzegezy samego opisu miesiąca, jako miesiąca tabu, nie posiadającego nazwy, a więc ostatniego miesiąca roku poświęconego umarłym. Na tabliczkach pojawiają się również określenia *fíisiaís* oraz *eídúís* lub *iúviaís*. Pierwszy z nich pojawia się często przed określeniem świąt, np. *fíisiaís púmperias* (inskrpcje Ve 84 i 85), wydaje się, że jest terminem rodzajowym i nie służy do umiejscowienia święta w ciągu roku.

⁴⁹ J. Heurgon, *Etude sur les...*, s. 50-52.

⁵⁰ Ibidem, s. 58.

⁵¹ A. Franchi de Bellis, *Le iovile Capuane...*, s. 44-46.

⁵² Ibidem, s. 47-48.

⁵³ A. Zavaroni, *Le iuvilas di Capua...*, s. 47.

⁵⁴ Ibidem, s. 43-45.

Drugie z przywołanych wyżej określeń pojawia się trzykrotnie w tekstach *iovile*: *eíd[úís] ma[merttiaís]* (Ve 79), *eídúís mamerttiaís* (Ve 86) i *fisiaís eiduís luisarifs* (Ve 74). Z zachowanych inskrypcji wynika, że oskijskie idy należały do *feriae* i powtarzały się co miesiąc, podobnie jak w kalendarzu rzymskim⁵⁵.

Púmpérias jest najprawdopodobniej terminem oznaczającym jakieś święto comiesięczne, związane z cyklem lunarnym. W tekstach *iovile* występuje w następujących połączeniach: *pumperias pustmas* (Ve 77), *pumperi mamert* (Ve 90), *pumpe(rias) fal(enias)* (Ve 82; 83), *púmpériaís súllemnaís* (Ve 87), *fiísiaís púmpériaís prai-mamerttiaís* (Ve 84; 85)⁵⁶.

Vehiianasúm pojawia się na tabliczkach Ve 88 A-B (*pústreí iukleí vehiianasúm*) i Ve 89 (*vehiia*). Nazwę tego święta Franchi de Bellis wywodzi się od rdzenia oskijskiego słowa *veia* odpowiadającego łacińskiemu *plaustrum*⁵⁷. Z tabliczki Ve 88 A-B można wywnioskować, że było to święto coroczne, po którym odbywały się uczty (*Damsennias*)⁵⁸. Zavaroni wywodził *vehianas* od **weg^h* łączonym z łac. *vehô*, *vehis*, *via* < **veh*, stąd hipoteza łączoną je z łacińskimi *Equirria*⁵⁹.

Vesullias pojawia się kilka razy, na tabliczkach: Ve 78 (*vesulias*) ; Ve 81c (*fiis[vesu]*); Ve 81b (*ff[deiv]*); Ve 81a (*ve*); Ve 80 (*vesuliaís deivinaís*) i Ve 81 (*vesulliaís fertalis*). Niemożliwe jest określenie, jak często w ciągu roku odbywało się to święto ani jaka różnica istniała pomiędzy *vesuliaís deivinaís* a *vesulliaís fertalis*⁶⁰. Heurgon wywodził istnienie tego święta od kultu rodowego *gens Vesullia*, który przerodził się w publiczną uroczystość⁶¹. Zavaroni nie zgadza się z tą hipotezą i twierdzi, że łączy się ono bezpośrednio z terminem *damuse[nia(i)s]* oznaczającym bankiet, ucztę - łac. *epulae* i dor. *δαμοθοιρία*. Wywodzi termin *Vesullia* od **wes-* łączonego z łac. *vescor* - i tłumaczy jako "jedzenie", "posiłek". Termin *damuse[nia(i)s]* umieszczony na tabliczce nr 6 obok *diuvia[s]* interpretuje jako

⁵⁵ A. Franchi de Bellis, *Le iovile Capuane...*, s. 51-55.

⁵⁶ Ibidem, s. 56-58.

⁵⁷ *Veia apud oscos dicebatur plaustrum inde veiari stipites in plaustro, et vectura veiatura* (Paul. Fest. 506, 3).

⁵⁸ A. Franchi de Bellis, *Le iovile Capuane...*, s. 59-60.

⁵⁹ Ibidem, s. 57.

⁶⁰ Ibidem, s. 61.

⁶¹ J. Heurgon, *Etude sur les...*, s. 79.

odpowiednik *epulum Iovis* przypadające na idy wrześniowe⁶². W inskrypcji pojawia się wzmianka o festiwalu o nazwie *Vesulliae*, być może poświęconym *Vesonie*, bogini czczonej m. in. przez Wolsków i Umbrów. Łączono ją z męskim bóstwem nazywanym *Erini Patri*, natomiast według Theodora Mommsena miała związek z postacią *Hereis Iunonis*, lecz brakuje nam danych pozwalających zrozumieć kompetencje tych bóstw. Whatmough stawia hipotezę, że *Hereis Iunonis* jest po prostu uosobionym elementem płodności bogini małżeństwa, co pasowałoby do łączenia zbioru omawianych inskrypcji z kultami płodności i zachowującymi ciągłość rodu⁶³. Z kolei Michel Lejeune twierdzi, że inskrypcje służyły podczas obchodów święta *Paternaliów*, które pierwotnie miało odbywać się w *lucus* poświęconemu Jowiszowi i tam właśnie były przenoszone podczas celebracji, mają o tym świadczyć wzmianki topograficzne w inskrypcjach. Ten zwyczaj miał być praktykowany do ok. 300 r. p.n.e., kiedy lekkie, przenośne tabliczki z terakoty zostały zastąpione trudnymi do przenoszenia tabliczkami z tufu. Miałoby to świadczyć o zaniku pod wpływem zwyczajów rzymskich, pierwotnej oskijskiej praktyki celebracji *Paternaliów* w *lucus* poświęconym Jowiszowi⁶⁴.

W kilka lat po opublikowaniu pracy Franchi de Bellis odkryto kolejne tabliczki należące do zbioru *iovile*. Przeanalizował je Paolo Poccetti i na ich podstawie dodał do oskijskiego kalendarza nowe określenie czasowe *fisiais minnaris*. Poccetti wyprowadza słowo *minnaris* z rdzenia **men-s < *mehn-s*, mającego oznaczać "miesiąc" lub "księżyc". Sam skłania się ku drugiej interpretacji. Kontekst, w jakim pojawia się słowo *fisiais* na pozostałych tabliczkach każe przypuszczać, że towarzyszące mu określenie *minnaris* musi być nazwą własną, określeniem święta, prawdopodobnie związanego z księżycem i być może z jakimś bóstwem lunarnym⁶⁵.

Interesującą interpretację *iovila* zaproponował przywoływany już wcześniej Alfonso Zavaroni. Badacz na podstawie m. in. analizy odniesień kalendarzowych w *iovile* postawił hipotezę, że tabliczki były przejawami wiary w cykliczną wędrówkę dusz, z kolei głowy kobiece przedstawione na tabliczkach byłyby przedstawieniem bogini cykli, która zmienia

⁶² A. Zavaroni, *Le iuvilas di Capua...*, s. 57.

⁶³ J. Whatmough, *The Iovilae-Dedications...*, s. 187.

⁶⁴ M. Lejeune, *Capoue: iovilas de terre-cuite et iovilas de tuf*, "Latomus" 1990, t. 49, s. 787-791.

⁶⁵ P. Poccetti, *Eine neue kalendarische Angabe im Oskischen: mit einem Exkurs über den Vornamen Minis*, "Linguarum varietas: an international journal" 2013, vol. 2, s. 217.

swoją postać w ciągu roku. Utożsamił ją z rzymską boginią Anną Perenną. Sformułowanie: *idi (eídúís) mamertiais* badacz odniósł do rzymskiego *Idus Martiae* i powiązał z dniem poświęconym Annie Perennie jako bogini regeneracji. Pół roku później świętowano *Idus Septembris* ku czci Minerwy połączone z *epulum Iovis*. Zavaroni uznał Minerwę i Annę Perennę za dwie formy tej samej wielofunkcyjnej bogini, która zmieniała swoją postać w ciągu roku i widział jej wyobrażenie w graficznych przedstawieniach kobiecych głów na tabliczkach. Sformułowanie *fíísíais púmperiais prai-mamertiais* wymienione w inskrypcjach Ve 84 i 85 powiązał z rzymskimi Parentaliami odbywającymi się w lutym, pierwotnie ostatnim miesiącu roku, natomiast *fisiais eiduis luisarifs* z tabliczki Ve 74 powiązał ze świętem ku czci Fauna. Oba święta w swoich aspektach wpisywały się w sferę funkcji *iovila*⁶⁶. Kolejny termin pojawiający się w *iovila* to *falenias*, który autor łączy *falernus* i *flagiui*, wywodząc je wszystkie od słowa oznaczającego "biały" lub "świetlisty" (**b^hel-*, gr. **φαλ-*). Jego synonimem jest nazwa Argei (**arg-* "biały", "świetlisty")⁶⁷. Stąd hipoteza, że *falenias* musiał być jakimś rodzajem procesji, podobny lub tożsamym z procesjami odbywającymi się w marcu, podczas których odwiedzano kapliczki nazywane Argejami, od pochodzenia pochowanych tam ludzi. Literatura łacińska podaje kilka wierzeń na ich temat. Według Warrona mieszkali w Saturni, mitycznej lokalizacji związanej z innym światem. Owidiusz z kolei pisał, że nazywano ich imieniem kukielki wrzucane do Tybru w maju⁶⁸. Zwyczaj wiązał się z ułagodzeniem lemurów, szkodliwych duchów zmarłych, a wrzucenie ich podobizn do rzeki miało pomóc im w odnalezieniu drogi do zaświatów⁶⁹. Termin *iuvia* badacz przetłumaczył natomiast jako "ofiara", porównując z łac. *divinum*. Korzenie słowa odnosi do światła, wywodząc je z **dyeu-* i znajduje w nim wspólny rdzeń ze słowami *Agrei* i *falenias*. Wszystko to ma według Zavaroniego wskazywać na związek *iouvilae* z rytuałami i przedmiotami kultowymi dotyczącymi wiary w wędrówkę dusz i ich odrodzenie⁷⁰. Zaproponowana przez Zavaroniego hipoteza dotycząca znaczenia *iovila* jest interesująca, lecz jej podstawowa słabość to dokonanie analizy w oderwaniu od badań nad sanktuarium w Fondo Patturelli, które było ściśle związane z nekropolią oraz należącymi do niej tabliczkami.

⁶⁶ A. Zavaroni, *Le iuvilas di Capua...*, s. 50-53.

⁶⁷ O związkach słów *argei* i *falenias* ze światłem pisze Makrobiusz: *Macrob. Sat.*, I 11, 47-49.

⁶⁸ Ov., *Fast.*, V, 621-622.

⁶⁹ A. Zavaroni, *Le iuvilas di Capua...*, s. 56.

⁷⁰ Ibidem, s. 57-58.

1.3.3. Monety oskijskie

Pewne wyobrażanie na temat popularnych wśród ludności Kapui bóstw dają nam monety wybijane w III w. p.n.e. (lata 264–211 p.n.e.). Legendy na monetach sporządzone są w alfabecie oskijskim. Zastosowany na nich został skrót *kapf*, oznaczający Kapuę⁷¹. Najczęściej pojawiającym się na nich bóstwem jest Jowisz z różnymi atrybutami. Sześciokrotnie przedstawiony jest sam, najczęściej w wieńcu laurowym. Jego częstym atrybutem jest piorun. Na monecie z 264 r. p.n.e. znajduje się wyobrażenie orła niosącego piorun w szponach, natomiast na monecie z 263 r. p.n.e. Jowisz sam trzyma go w dłoniach, jednocześnie jadąc na kwadrydze. Jedna z monet z wizerunkiem Jowisza przedstawia na rewersie dwóch wojowników składających przysięgę nad ofiarą z prosiaka. Na pozostałych monetach Jowisz pojawia się w towarzystwie Junony i Diany. Dwukrotnie towarzyszy mu Wiktoria, wydaje się jednak, że w funkcji atrybutu Jowisza, a nie samodzielnego bóstwa. Atena pojawia się na monetach trzykrotnie, na dwóch w hełmie ateńskim, na jednej w hełmie korynckim. Na rewersie tej monety również przedstawiono Wiktorię. Pięciokrotnie pojawia się na monetach Junona, w tym raz na wspomnianej już monecie w towarzystwie Jowisza. Jej atrybutami są diadem i berło. Na rewersach dwóch z nich umieszczono wizerunki dwóch archaicznych idoli. Na trzech monetach pojawia się Herkules. Na jednej z monet towarzyszy mu lew przebity strzałą, na innej Cerber. Na rewersie ostatniej z monet przedstawiony jest Telephus karmiony przez łąnię. Heros pojawia się również samodzielnie na jednej z monet. Na pojedynczych monetach mają również swoje wizerunki Ceres, Diana, Apollo i Pan. Na awersie jednej z nich przedstawiono ją ukoronowaną mirtym, wyposażoną w strzały i łuk, co podkreślało jej kompetencje jako bogini dzikiej przyrody. Druga moneta przedstawia Dianę Tifatinę na rewersie jadącą na rydwanie w otoczeniu dwóch gwiazd z legendą taką sama jak na poprzedniej monecie. Na awersie znajduje się głowa Jupitera w wieńcu laurowym zwrócona w prawo. Dwie monety z wizerunkiem Fortuny pochodzą z czasów wojny z Hannibalem. Fortuna nosi na nich koronę z wieżyczką i przypomina wizerunki umieszczane na monetach rzymskich. Oba wzory przypominają Tyche wybijaną na monetach z Syrakuz, lecz identyfikacja obu wizerunków nie jest pewna z powodu braku inskrypcji⁷². Analiza przedstawionych na monetach postaci wskazuje, że niektóre wizerunki odwoływały się do greckich i etruskich mitów oraz lokalnego życia religijnego. Pan może być uznany za bóstwo

⁷¹A. W. Hands, *Italo-Greek Coins of Southern Italy*, London 1912, s. 31-34.

⁷²D. Miano, *Fortuna: Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford 2018, s. 58.

opiekuńcze pasterzy z Mons Tifata. Przedstawienie Telephusa karmionego przez łanię, który został później ojcem Tyrrhenusa i Tarsusa, założycieli Tarquinii, jest aluzją do etruskiego pochodzenia Kapui⁷³. Wizerunek słonia na jednej z monet być może nawiązuje do przekazu Pauzanasza o złożeniu czaszki tego zwierzęcia w świątyni Diany⁷⁴. Omówione monety są dowodem na przenikanie się rozmaitych koncepcji kulturowych i religijnych. Można je podzielić na kilka grup. Jedne przedstawiają główne kulty miasta – kult Diany Tifatiny oraz Jowisza. Popularne są również inne znane w Italii bóstwa, m. in. Junona, Ceres oraz Herkules, którego mit szczególnie wiązał z regionem Kampanii. Wizerunki archaicznych idoli na jednej z monet mogą się odwoływać do jakiejś lokalnej formy kultu. Coarelli widzi w nich reprezentacje posągów kultowych z Fondo Patturelli, co zostanie szerzej omówione w kolejnym rozdziale⁷⁵. Na monetach pojawiają się również reprezentacje Fortuny nawiązujące do greckich wyobrażeń Tyche, co wskazuje na hellenistyczne wpływy, podobnie jak wizerunki Ateny w ateńskim i korynckim hełmie. Natomiast, w przedstawieniu Telephusa, pojawiają się nawiązania do etruskiej historii miasta. Przy czym monety noszą legendę sporządzoną w języku oskijskim i odwołującą się do kampańskiego ethnosu. Mieszkańcy Kapui chętnie przejmowali greckie i rzymskie wyobrażenia religijne i przedstawiali jako własne, lecz nadal posiadali silne poczucie swojej etnicznej tożsamości, którą demonstrowali za pomocą treści legendy i użytego na niej języka.

1.4. Inskrypcje łacińskie

Od 200 r. p.n.e. na obszarze *ager Campanus* zaczęły się pojawiać pierwsze przykłady epigrafiki łacińskiej. Z okresu republiki zachowało się 30 inskrypcji, natomiast z czasów cesarstwa do końca I w. n.e. - 19. Sześć inskrypcji jest niemożliwych do datowania. Największa część inskrypcji poświęcona została Jowiszowi (Jowisz bez epitetu - 9%, Jowisz Liber - 2%, Jowisz - Optimus Maximus - 4%, Jowisz Tifatinus - 5%, Jupiter Compages - 2%; inskrypcje poświęcone temu bóstwu pod różnymi epitetami wynoszą w sumie 22%), następnie Dianie (16%) i Herkulesowi (11%). Kilka inskrypcji odnosi się do Ceres (7%) oraz Kastora i Polluksa (5%). Pozostałe bóstwa występują tylko w pojedynczych inskrypcjach.

⁷³ A. W. Hands, *Italo-Greek Coins of Southern Italy*, London 1912, s. 31-34.

⁷⁴ Paus. V 12, 1.

⁷⁵ F. Coarelli, *Venus Iovia, Venus Libitina? Il santuario del Fondo Patturelli a Capua* [in:] *Studi in memoria di Ettore Lepore, 1. L'incidenza dell'antico. Atti del convegno internazionale*, Anacapri 1991, s. 380.

Ponadto mamy siedem inskrypcji (13%), których uszkodzenie nie pozwala przyporządkować do żadnego bóstwa.

Tab. 2. Inskrypcje religijne z terenu *ager Campanus* do końca I w. n.e.

Nazwa bóstwa	Okres republiki	Okres cesarstwa	Brak daty	Całkowita liczba	Udział procentowy
Diana	3	4	2	9	16
Jowisz	2	2	1	5	9
Jowisz Liber		1		1	2
Jowisz Optimus Maksimus	2			2	4
Jowisz Tifatinus	1	2		3	5
Jupiter Compages	1			1	2
Jowisz Vesuvius		1		1	2
Junona Gaura		1		1	2
Junona Lucina	1			1	2
Ceres	3	1		4	7
Kastor i Polluks	3			3	5
Wenus Iovia	1			1	2
Herkules	4	2		6	11
Mefitis			1	1	2
Spes, Fide, Fortuna	1			1	2
Wiktoria	1			1	2
Merkury	1			1	2
Magna Mater			1	1	2
Merkury	1	1		2	4
Neptun		1		1	2
Lary	2			2	4
Many		1		1	2
Dedykacje dla bóstw nieznanych z imienia	4		2	6	11
Suma	31	17	7	55	100
Suma w procentach	56	31	13	100	

Imię Jowisza z epitetem Flagius pojawiło się już na *iovila*, gdzie bóstwo to miało jakiś związek z ofiarami związanymi z rytuałami pogrzebowymi i kultem zmarłych. Jego wizerunek dominował na oskijskich monetach, a od czasu upowszechnienia się w Kapui rzymskiego zwyczaju epigraficznego jest również bogiem najczęściej pojawiającym się na inskrypcjach. Najstarsza odnaleziona wzmianka w inskrypcjach kapuańskich dotycząca Jowisza pochodzi z 94 r. p.n.e. Sporządzona została na kamieniu o kształcie kwadratu, długim na półtorej stopy (ok. pół metra) przez *pagus Herculaneus*. Wymienione jest na niej kolegium Jupitera z epitetem *Compages*⁷⁶. Według słowników łacińskich *compages* oznacza „łączyć coś razem, tworzyć połączenie, strukturę”. Jako czasownik pojawia się w wielu miejscach w źródłach literackich, lecz jako epitet bóstwa został użyty wyłącznie w przypadku Jowisza czczonego w tej części *ager Campanus*⁷⁷. Jowisz bez żadnego epitetu został wspomniany w pięciu inskrypcjach. Tekst datowany na 84 r. p.n.e. i zawiera listę wyzwoleńców odpowiedzialnych za opiekę nad jego świątynią. Podobna lista jest sporządzona w drugiej inskrypcji datowanej na okres między 70 a 40 r. p.n.e. Pojawia się tam również która informacja o złożeniu ofiary. Inskrypcja z 13 r. p.n.e. zawiera wykaz urzędników, którzy zadbali o kapliczki Jowisza i Larów⁷⁸. Z okresu cesarstwa pochodzi dedykacja poświęcona Jowiszowi i Manom, umieszczona na kamiennym ołtarzu⁷⁹. Inskrypcja bez określonej daty, która nie zachowała się do naszych czasów, dotyczy ofiary złożonej bóstwu przez M. Enniusza. Znamy jej treść jedynie z przekazy Mommsena⁸⁰. Kolejna chronologicznie inskrypcja pochodzi z 15 w. n.e. Jowiszowi towarzyszy tutaj epitet Liber. Została wykonana na wapiennym bloku, który został ponownie wykorzystany jako element progu. Ufundowali ją z własnych środków lokalni *magistri* Jowisza Libera⁸¹. Poza tym na terenie Kampanii Jowisz występuje z lokalnym epitetem *Vesuvius*. Inskrypcja datowana na okolice I i II w. n.e. z *ager Campanus* informuje o ofierze złożonej mu na mocy dekretu dekuriów⁸².

⁷⁶ CIL X 3786; CIL X 3806; CIL X 3772.

⁷⁷ Ch. T. Lewis, Ch. Short, s.v. *compages*, *A Latin Dictionary*, Oxford 1879.

⁷⁸ CIL I 0683; CIL X 3785; CIL X 3803;

⁷⁹ CIL X 3802.

⁸⁰ CIL X 3801.

⁸¹ CIL X 3786.

⁸² CIL X 3806.

Szczególną formą kultu tego boga był Jupiter Optimus Maksimus czczony jako część triady kapitolńskiej. W Kapui triada ta została rozszerzona o Dianę, o czym świadczy odnaleziony na terenie miasta fragment architektoniczny *capitolium* przedstawiający boginię razem ze standardowymi członkami triady⁸³. Jowiszowi Optimusowi Maksimowskiemu zostały poświęcone dwie kapuańskie inskrypcje: z roku 108 p.n.e. i 12 p.n.e. W obu podano nazwiska urzędników odpowiedzialnych za opiekę nad jego kultem. W pierwszej z wymienionych inskrypcji została umieszczona lista urzędników zobowiązanych do opieki nad jego świątynią i teatrem oraz do organizacji igrzysk. Druga została sporządzona w formie ołtarza przez wyzwolenca, P. Rammiusa Chrestusa, z zawodu żeglarza. Na kamieniu wyryto również statek. Zwraca uwagę sposób datowania inskrypcji. Poza imionami konsulów pojawiają się również imiona kapuańskich duovirów oraz edylów⁸⁴. Kolejnym lokalnym przypadkiem jest dedykowanie inskrypcji dla Jowisza z epitetem Tifatinus od pobliskiej góry Tifata, gdzie miał swoją świątynię. Dwa przykłady świadectw epigraficznych mówią o wotum złożonym Jowiszowi z tym przydomkiem, przy czym w jednej z tych inskrypcji towarzyszy mu również określenie *Optimus Maximus*, co świadczy o lokalnym przetworzeniu postaci Jowisza Optimusa Maksimusa zgodnie z lokalnymi zwyczajami⁸⁵.

Drugim najczęściej pojawiającym się w inskrypcjach bóstwem jest Diana, bogini posiadająca na *ager Campanus* swoją świątynię od IV w. p.n.e. i wyobrażana na oskijskich monetach z lat 263-218. Bogini jest ważna w rzymskiej wersji mitu założycielskiego miasta, według którego zesłała świętą łanię legendarnemu Capysowi. Treść mitu przekazał nam Sylwiusz Italikus. Kiedy Capys wyznaczał granice miasta, pojawiła się przy nim biała łania, którą udało mu się oswoić. Uznano ją za wysłanniczkę bogini Diany i samą czczono jak bóstwo. Łania symbolizowała tożsamość miasta, była obiektem opieki i czci religijnej. Jednocześnie przez swoje nadnaturalnie długie życie nawiązywała do jego trojańskiego założenia⁸⁶ (*haec aevi vitaeque tenax felixque senectam mille indefessos viridem duxisse per*

⁸³ S. Foresta, *Il Capitolium dell'antica Capua. Osservazioni sulle testimonianze antichitarie e archeologiche*, "Orizzonti. Rassegna di archeologia" 2011, vol. 12, s. 12.

⁸⁴ CIL I 2944; CIL X 3804.

⁸⁵ AE 1997, 0314a; 0314b; AE 1997, 0313.

⁸⁶ N. W. Bernstein, *The white doe of Capua (Silius Italicus, Punica 13.115-37)*, "SCHOLIA. Studies in Classical Antiquity" 2009, vol. 18, s. 96.

*annos saeculorum numero Troianis condita tecta aequabat*⁸⁷). Żyła w Kapui długie lata do czasu, gdy Kapua przyłączyła się do Hannibala w walce przeciwko Rzymowi. Wówczas zwierze zostało wypłoszone z miasta przez wilki. Łanię miał schwytać Q. Fluvius Flaccus i złożyć w ofierze bogini Dianie w intencji zdobycia Kapui⁸⁸. Śmierć świętej łani symbolizuje utratę niezależności przez Kapuę, która zdradziła Rzym, opowiadając się po stronie Hannibala. Ucieczka łani z miasta była omenem zapowiadającym los miasta, które musiało ponieść odpowiedzialność za swoją zdradę. Straciło więc swoją niezależność polityczną i część kulturowej tożsamości⁸⁹. Należy zwrócić uwagę na fakt, że Diana jako depozytariusza władzy miała związki również z najstarszymi dziejami Rzymu. U Liwiusza Serwiusz Tulliusz ufundował jej świątynię na Awentynie, gdzie odbierała kult od wszystkich społeczności latyńskich. Z dzieła Liwiusza pochodzi też historia o tym, jak w czasach wspomnianego króla u pewnego Sabińczyka przyszła na świat nadzwyczajnie piękna krowa i mówiono, że miasto, którego obywatel ofiaruje jej poroże Dianie będzie panowało nad innymi. Poroże jako symbol bogini związanej z łowami i światem dzikiej przyrody było jednym z najczęściej pojawiających się datów wotywnych dla Diany. Zostało złożone również w świątyni na górze Tifata, gdy już została włączona do rzymskich struktur⁹⁰. W obu przytoczonych przekazach Diana pojawia się jako depozytariuszka władzy, co sugeruje nam bardziej złożony obraz kompetencji bogini, niż jedynie opiekunki dzikiej przyrody i łowczyni. Jednocześnie warto pamiętać, że opowieść o łani Capysa została stworzona przez przedstawiciela rzymskiej elity. Nie odnajdujemy śladów tej historii w przedrzymskich zabytkach związanych z historią miasta. Łania pojawia się na kapuańskich moentach, lecz w scenie karmienia Telephusa. Nawiązanie do trojańskiego mitu miało połączyć historię Kapui z historią Rzymu. W ten sposób przedrzymska bogini czczona na górze Tifata i pełniąca zasadniczą rolę w życiu religijnym miasta, została włączona do świata rzymskich wyobrażeń religijnych. Opowieść o łani pozwalającej złożyć się w ofierze przez rzymskiego konsula pokazuje symboliczne

⁸⁷ Sil. *Pun.*, XIII 126-129.

⁸⁸ Sil. *Pun.*, XIII 115-137.

⁸⁹ N. W. Bernstein, *The white doe...*, s. 94.

⁹⁰ Liv., I 45; B. Poletti, *Livy and the Kingdom of Servius Tullius. Notes on the Foundation of the Aventine Cult of Diana (Liv. I 45)*, [in:] *Rerum gestarum monumentis et memoriae. Cultural Readings in Livy*, ed. A. Gillmeister, Warszawa 2018, s. 40.

przejście opiekuńczej bogini Kapui na stronę Rzymian, zezwolenie na zdobycie miasta i włączenie go do rzymskiej sfery wpływów.

Najstarsza zachowana inskrypcja łacińska poświęcona Dianie jest datowana na I w. p.n.e. i dotyczy złożenia jej wotum, uszkodzenie tekstu nie pozwala jednak na odczytanie imienia darczyńcy⁹¹. Poza tym z okresu republiki pochodzą dwa zabytki epigraficzne, jeden z 99 r. p.n.e. wymienia urzędników odpowiedzialnych za opiekę nad jej świątynią oraz ufundowanie w jej miejscu posągów Kastora i Polluksa. W drugiej inskrypcji datowanej na około I poł. I w. p.n.e. pojawia się imię Q. Petinciusa, określanego jako *magister fani Dianae*⁹². Ilość świadectw epigraficznych poświęconych Dianie wzrosła w okresie cesarstwa. Z roku 77 n.e. pochodzą dwie inskrypcje poświadczające odnowę przez Wespazjana granic świątyni oraz ziemi poświęconej Dianie⁹³. Na I w. n.e. pochodzi inskrypcja poświadczająca ofiarę dla Diany w intencji zdrowia imperatora, natomiast inskrypcja datowana na okres I i II w. n.e. poświadcza istnienie drogi poświęconej Dianie biegnącej z Kapui do jej świątyni w pobliżu góry Tifata. Pozostałe zachowane inskrypcje, niemożliwe do datowania, informują o ofiarach złożonych bogini⁹⁴. Wśród nich szczególnie interesująca jest inskrypcja, na której Diana pojawia się z epitetem Trivia⁹⁵. Jest to powszechny w świecie rzymskim przydomek, który Warron tłumaczył nawiązaniem do księżyca i jego trojakiemu sposobu poruszania się po nocnym niebie (*tres viae*)⁹⁶. Epitet wskazuje na lunarny aspekt bogini Diany, który był rozpowszechniony w okresie późnej republiki⁹⁷. Cesarz potwierdził nadanie ziemi i autonomii jej świątyni na górze Tifata, powtarzając tym samym gest Sulli z 83 r. p.n.e.⁹⁸.

Najstarsze przedstawienie Herkulesa odnalezione w pobliżu Kapui znajduje się na greckiej urnie z V lub końca IV w. p.n.e. Bóstwo pojawia się tam w skórze lwa, z maczugą i łukiem, czyli ze swoimi klasycznymi atrybutami odnajdowanymi na jego wizerunkach na

⁹¹ L. Chioffi, *Museo dell'antica Capua, collezione epigrafica*, Roma 2011, s. 9, nr. 1, fig. 1 (1).

⁹² CIL X 3781; CIL. X. 3918.

⁹³ AE 1894, 0146; CIL X 3828.

⁹⁴ CIL X 3913; CIL X 3794; CIL X 8218;

⁹⁵ CIL X 3795.

⁹⁶ Varro, *Ling.*, VI 16.

⁹⁷ F. Glinister, *Getting to know Diana*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds. E. Bispham, D. Miano, London 2019, s. 48.

⁹⁸ Ibidem, s. 52-53.

terenie Italii. W epigrafice łacińskiej Herkules pojawia się na sześciu inskrypcjach, z których najstarsza pochodzi z około II w. p.n.e. i zawiera napis: *tusculana sacra* mogący świadczyć o migracji czcicieli Herkulesa z północy Italii do Kampanii⁹⁹. Na przełom II i I w. p.n.e. datowana jest najdłuższa z odnalezionych inskrypcji poświęconych Herkulesowi. Wymieni są w niej urzędnicy odpowiedzialni za opiekę nad miejscem jego kultu. Pozostałe inskrypcje są równie lakoniczne i składają się z imienia darczyńcy oraz informacji, że złożył on Herkulesowi ofiarę. Na jednej z nich bóg nosi epitet *tutor* i pełni funkcje ochronne w *gens Novellana*. Inskrypcji towarzyszy relief przedstawiający Herkulesa z maczugą i kołczanem, w towarzystwie lwa i drzewa związanego z podaniem o Hesperydach. Imię Herkulesa nosił również jeden z *pagus* w pobliżu Kapui wspomniany w inskrypcji dotyczącej Jowisza z przydomkiem *Compages*¹⁰⁰.

Ceres była doskonale znana mieszkańcom Kapui już w oskijskiej fazie historii miasta, o czym świadczy omówiona w poprzednim podrozdziale tabliczka wymieniająca Keres Arentikę. Ceres również pojawiła się na monecie z III w. p.n.e. gdzie przedstawiona jest w wieńcu z kłosami zboża. Na rewersie wyobrażony został byk z głową zwróconą w prawo. O jej popularności w tym regionie w czasach przedrzymskich świadczy również omówiona wyżej oskijska kłątwa Vibi¹⁰¹. Pod panowaniem rzymskim jej kult rozwijał się nadal, zmieniając jedynie zewnętrzne formy na rzymskie. Jej świątynia w Kapui wymieniona została w inskrypcji ze 106 r. p.n.e. zawierającej listę trzydziestu wyzwolenców odpowiedzialnych za zadbanie o mur o jej świątyni oraz organizację igrzysk. Podobną aktywność, lecz tym razem wykonaną przez *ingenui*, odnotowano na inskrypcji z roku 104 p.n.e. W kolejnych dwóch źródłach epigraficznych wymieniono kapłanki Ceres. Herrenia Marcia na przełomie I w. p.n.e. i I w. n.e. ufundowała przybytek bogini na podstawie dekretu dekurionów. *Genilicium Herennia* wskazuje na pochodzenie oskijskie kapłanki. Możemy na tej podstawie wyciągnąć wniosek, że rodzima ludność, być może już wcześniej czcząc boginię Keres/Ceres w oskijskiej formie, teraz uczestniczyła w kulcie zaadaptowanym do norm rzymskich¹⁰². Z kolei Titia Curia z własnych środków zadbała o *mundus* bogini. Informacja o tej postaci miejsca

⁹⁹ CIL X 3803.

¹⁰⁰ CIL X 3797; CIL X 3798; Atti Terra di Lavoro 1886, p. 75, n. 22; CIL X 3799;

¹⁰¹ Ve 6.

¹⁰² G. D'Isanto, *Capua romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*, Roma 1993, s. 143.

kultowego nawiązująca do chtonicznego aspektu bogini, potwierdzonego m. in. przez przekaz Festusa.¹⁰³.

Kastor i Polluks wymienieni zostali w trzech inskrypcjach, wszystkich datowanych na czasy republiki. W jednej z nich występują w towarzystwie Mercurego z epitetem Felix. Najstarsza inskrypcja pochodzi ze 106 r. p.n.e. wymienia urzędników, którzy zadbali o elementy świątyni bóstw oraz zorganizowali igrzyska. Inskrypcja z 105 r. p.n.e. przekazuje informację o tych samych czynnościach podjętych przez inną grupę osób. Ostatnie źródło epigraficzne pochodzi z 99 r. p.n.e. i przekazuje, że posągi Kastora i Polluksa zostały ufundowane w świątyni Diany Tifatiny¹⁰⁴.

Pozostałe z wymienionych w inskrypcjach bóstw wymienione są nie więcej, niż dwukrotnie, w wielu przypadkach zachowała się tylko jedna wzmianka. Junonie poświęcono dwie inskrypcje. Pierwsza pochodzi z 71 r. p.n.e. Bogini występuje na niej z epitetem *Gaura*, który jest nawiązaniem do góry Gaurus, gdzie mieściło się jedno z miejsc kultu bogini. W trzech kolumnach wymieniono imiona osób odpowiedzialnych za wystawienie opieki nad jej kultem¹⁰⁵. Drugim przykładem jest inskrypcja poświęcona Junonie z przydomkiem Lucinia, również datowana na okres republikański i zawierająca słowa *tusculana sacra*, pojawiające się już w inskrypcji poświęconej Herkulesowi¹⁰⁶. Bogini miała swoją reprezentację również na monetach republikańskich, gdzie przedstawiana była w koronie i z berłem, samodzielnie lub z Jowiszem¹⁰⁷.

Wenus pojawia się tylko w jednej inskrypcji, gdzie towarzyszy jej epitet *Iovia*. Ten sam epitet odnaleziony został w sanktuarium Mefitis w Rossano di Vaglio, gdzie *Domina Iovia* wymieniona została obok *Juppitera* z epitetem *Rex*. Użycie tego epitetu w odniesieniu do Wenus może świadczyć o istniejącym w świadomości czcicieli związku między tymi dwoma boginiami, który jest widoczny również w innych regionach Kampanii, m. in. w

¹⁰³ CIL X 3779; CIL X 3780; CIL X 3911; CIL X 3926 (*sacerdo[s]/ Cerialis mundalis,/*), por. *Cereris qui mundus appellatur, qui ter in anno solet patere* (Fest. Gloss. Lat., p.126 L).

¹⁰⁴ CIL X 3778; CIL I 2947; CIL X 3781.

¹⁰⁵ CIL X 3783, (o górze Gaurus: Cic.*Leg. agr.* II, 36; Liv. XXIII, 35).

¹⁰⁶ CIL X 3807.

¹⁰⁷ A. W. Hands, *Italo-Greek Coins of Southern Italy*, London 1912, s. 31-34.

Pompejach, gdzie Venus przejęła typowy dla Mefitis epitet *Fisica*¹⁰⁸. Filippo Coarelli z kolei łączy kult bogini Venus Iovii z oskijskim bóstwem Herentas identyfikowanym początkowo z Fortuną, a następnie z Wenus¹⁰⁹. W kapuańskiej inskrypcji ze 108 r. p.n.e. wymieniono dwunastu urzędników odpowiedzialnych za zadbanie o mur otaczający świątynę Wenus oraz organizację igrzysk¹¹⁰.

Niemożliwa do datowania pozostaje jedyna inskrypcja wymieniająca oskijską boginię Mefitis¹¹¹, która była czczona głównie na terenie Lukanii, Hirpinii i Kampanii. Inskrypcja jest lakoniczna, składa się jedynie ze słów: *Mefitu(m) sacra*. Na temat etymologii imienia bogini przedstawiono kilka hipotez. Poccetti wskazywał jego pochodzenie od słów: **medhio-dhuīhtis* oznaczającego "to, co pali się w środku", lub **medh(u)* oznaczającego "odurzenie, odurzający", które miałyby nawiązywać do siarczanych wyziewów łączonych z miejscem kultu bogini¹¹². Podkreślał też powiązanie słowa: **medh(u)*, z gr. μέθυ i proponował również tłumaczenie imienia Mefitis jako: "słodka jak miód"¹¹³. Najpopularniejsza wśród badaczy hipoteza wywodzi imię bogini od słowa **medh-yo* oznaczającego "środek" i jest interpretowana na kilka sposobów. Według Angelo Bottiniego i Mario Torelliego ma związek z rolą bogini jako opiekunki dróg i szlaków komunikacyjnych¹¹⁴. Michael Lejeune, na podstawie analizy miejsca kultu bogini w Rossano di Vaglio, uważa, że Mefitis jest boginią pośrednictwa *par excellence* i patronką wszelkich momentów przejścia i granic, geograficznych i metaforycznych. Patronuje liminalnym momentom życia swoich

¹⁰⁸ RV-05; CIL IV 1520; P. Poccetti, *Mefitis rivisitata (vent'anni dopo... e oltre, con prolegomeni ed epilegomeni minimi)*. [in:] *Il culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini*, a cura di. A. Mele, Avellino: Elio Sellino 2008, s. 168-169.

¹⁰⁹ F. Coarelli, *Venus Iovia, Venus...*, s. 379; 382.

¹¹⁰ CIL X 3776.

¹¹¹ CIL X 3811.

¹¹² P. Poccetti, *Mefitis rivisitata...*, s.141.

¹¹³ Ibidem, s.173.

¹¹⁴ A. Bottini, *La religione delle genti indigene*, [in:] *Magna Grecia. 3. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1988, s. 71; M. R. Torelli, *I culti di Rossano di Vaglio* [in:] *Basilicata: l'espansionismo romano nel sud-est d'Italia. Il quadro archeologico*, a cura di. M. Salvatore, Venosa 1990, s. 84.

wyznawców i przejściom między światem boskim, ludzkim i podziemnym, itd¹¹⁵. Coarelli, odnosząc się do etymologii imienia bogini oraz analizy jej sanktuariów, również kładzie nacisk na kosmiczny aspekt pośrednictwa Mefitis łączącej świat ludzki z boskim i podziemnym¹¹⁶. W tekstach pisarzy antycznych termin *Mefitis* występuje w formie teonimu oraz rzeczownika pospolitego. W pierwszym znaczeniu odnajdujemy go, m. in. Pliniusza Starszego (opis miejsca kultu bogini w Ampsanctus), Warrona, Tacyta (świątynia Mefitis w Rzymie) i Festusa (miejsce kultu w Cremonie)¹¹⁷. W leksykonach przeważa w tej drugiej formie¹¹⁸, a jej najstarsze potwierdzone świadectwo występuje u Wergiliusza w VII księdze *Eneidy*, gdzie odnosi się do wyroczni Fauna w Albuniei¹¹⁹. U Persjusza to samo określenie również pojawia się metaforycznie we fragmencie opisującym oddech chorego¹²⁰. Przysłowiowy *mefitis* w takim samym znaczeniu stosuje Ennodius¹²¹.

W źródłach literackich bogini była łączona ze źródłami, wokół których unosiły się siarkowe wyziewy. U Wergiliusza utworzony od jej imienia przysłowiowy pojawia się w odniesieniu do opisów wyziewów pochodzących ze źródła Albunea, związanego z wyrocznią Fauna¹²². Miejsce opisane przez Wergiliusza można połączyć z sanktuarium bogini w Ansanto za pomocą postaci Leukotei, która według italskiej wersji mitu, rzuciła się do morza ze swoim synem i uratowana przez Neptuna, została zanieśiona do Lacjum. Tam Karmenta, matka Ewandra, ubóstwiła Leukoteę i jej syna jako Mater Matutę i Portunusa, bóstwa opiekuńcze matek i portów¹²³. Wergiliusz podaje, że Leukotea ukryła się w pobliżu rzeki Aniene i została zmieniona w źródło nazwane Albunea, przy którym stworzono wyrocznię¹²⁴. Albunea oraz Ansanto opisywane są w analogiczny sposób. Dwa podstawowe elementy

¹¹⁵ M. Lejeune, *Méfitis, déesse osque*, CRAI 1986, t. 130, s. 213.

¹¹⁶ F. Coarelli, *Il culto di Mefitis in Campania e Roma* [in:] *I culti della Campania antica*, a cura di. S. Adamo Muscettola, G. Greco, Roma 1998, s. 186-187.

¹¹⁷ Plin. *NH.*, II 208; Varro, *Ling.* V 49; Tac. *Hist.*, III 23; Fest., 476.

¹¹⁸ P. Poccetti, *Mefitis*, AION 1984 n. 4, s. 238.

¹¹⁹ Verg. *Aen.*, VII, 81-84.

¹²⁰ Pers., III, 99.

¹²¹ Ennod., *Carm.*, II, 112, 7.

¹²² Verg., *Aen.*, VII, 82-84.

¹²³ Ov. *Fast.*, VI, 527-550.

¹²⁴ Verg., *Aen.* VII, 81-101.

charakteryzujące oba krajobrazy to gęsty las i szum płynącej wody. Oba miejsca służyły do komunikacji ze światem pozagrobowym¹²⁵. Być może to było powodem deprecjacji kultu bogini, która zaczęła być kojarzona głównie z niezdrowymi wyziewami charakterystycznymi właśnie dla miejsca jej kultu w Ansanto¹²⁶. Użycie słowa pochodzącego od imienia Mefitis na określenie wód siarkowych wydaje się jedynie literacką formą, nierozpowszechnioną w języku potocznym. Na określenie siarkowych wyziewów w Ansanto używano również terminu *spiracula*, który wiązano z ziemią i dostępem do zaświatów¹²⁷. Oznacza to, że związek bogini z wodami siarkowymi jest jedynie wątkiem tradycji rzymskiej, a same opary nie mają właściwości odurzających, lecz są śmiertelnie niebezpieczne, co podkreślają zwroty użyte u Cyncerona (*pars mortifera*) i Pliniusza (*mortiferum spiritum*)¹²⁸. Bogini łączona jest ze wszelkimi rodzajami wody jako żeńskie bóstwo związane z płodnością i uzdrawianiem, z którym związane mogą być anatomiczne wota odnalezione w pobliżu jej sanktuarium w dolinie Ansanto¹²⁹.

Paolo Poccetti twierdzi, że Mefitis wykazuje cechy wielkich bogiń śródziemnomorskich łączących cechy bóstw chthonicznych i związanych z macierzyństwem, z cyklem narodzin i śmierci żywych istot oraz z cyklami produkcyjnymi będącymi podstawą funkcjonowania ludzkich społeczności. Geografia kultu Mefitis jest komplementarna wobec geografii kultu innych bogiń reprezentujących te cechy¹³⁰. Falasca widziała w niej również bóstwo związane z wodą i jej uzdrawiającymi właściwościami¹³¹. Na podstawie inskrypcji zachowanych w różnych miejscach jej kultu można wyciągnąć wniosek, że Mefitis była bóstwem o złożonych kompetencjach i wielu twarzach. Najstarsze inskrypcje odnalezione w jej miejscach kultu datowane są na IV w. p.n.e., najmłodsze na III w. n.e.. Wiele z nich zostało sporządzonych przez funkcjonariuszy państwowych¹³². O jej szerokich kompetencjach świadczy liczba epitetów, pod jakimi była czczona. Servius w komentarzach do *Eneidy* łączył

¹²⁵ P. Poccetti, *Mefitis revisitata...*, s. 148.

¹²⁶ M. F. Petraccia, *Mefitis dea salutifera?*, „Gerión” 2004, vol. 32, s. 187.

¹²⁷ Verg., *Aen.*, VII, 568; Enn., *Ann.*, 265.

¹²⁸ Cic. *Div.*, I 79; Plin., *NH*, II 92.

¹²⁹ M. F. Petraccia, *Mefitis dea salutifera...*, s. 193-194.

¹³⁰ P. Poccetti, *Mefitis revisitata...*, s. 161.

¹³¹ G. Falasca, *Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione)*, „Eutopia” 2002, vol. 2, s. 54.

¹³² CIL X 130-133 (Potentia); CIL V 6353 (Laus Pompeia).

Mefitis z innymi bóstwami żeńskimi: Leukoteą, Wenus, Dianą, Junoną¹³³. Według przekazu Warrona bogini miała na Eskwilinie swoje miejsce kultowe powiązane z Junoną Luciną, szczególnym rodzajem kultu tej bogini związanej z narodzinami¹³⁴. W Rossano di Vaglio pojawiała się jako *Utiana*¹³⁵, *Aravina*¹³⁶ i *Caporoinna*¹³⁷. Nosiła również przydomki *Iovia* i *Fisica*, łączone w świecie rzymskich z boginią Wenus¹³⁸. Miejsce kultu bogini na Eskwilinie sąsiadowało również ze świątynią Wenus z przydomkiem Libitina związanej ze światem zmarłych¹³⁹. Figura Mefitis jest złożona i wielofunkcyjna, a eksponowane w jej kulcie cechy zależą w dużej mierze od miejsca kultu i potrzeb czcicieli. W sanktuarium w Rossano di Vaglio przedstawiana jest jako pośredniczka między światem chtonicznym, ziemskim i granicznym oraz opiekunka rolnictwa i płodności, podobny wizerunek znajdujemy w Potentii i Grumentum. W Ansanto wręcz przeciwnie, zamienia się w bóstwo złowrogie, związane z siarkowymi, szkodliwymi wyziewami. Jej złożona natura jest zachowana jeszcze w przekazach Serwiusza, lecz inni antyczni autorzy najczęściej łączyli ją wyłącznie z niezdrowym powietrzem, odwołując się jedynie do jej specyficznego wizerunku z Ansanto¹⁴⁰.

W Kapui kult Mefitis koncentrował się prawdopodobnie w świątyni Diany Tifatiny, z którą również dzieliła kompetencje. Według Serwiusza Diana z epitetem Trivia była opiekunką dróg i skrzyżowań, wiązano ją także z innymi formami pośrednictwa, podobnie jak Mefitis. Jej przydomek wskazuje na związki ze światem chtonicznym, ziemskim i uranicznym, co łączy Dianę Mefitis w jej kompetencjach jako bogini związanej z pośrednictwem¹⁴¹.

¹³³ Ser., *Ad Aen.*, VII, 84.

¹³⁴ Varr. *Ling.*, V 49; *Rer. hum.*, VIII, 4; o świątyni Mefitis na Eskwilinie wspominał również Festus (Fest. 476 L).

¹³⁵ RV-11 (po oskijsku), RV-22, RV-32 (po łacinie).

¹³⁶ RV-21, RV-26.

¹³⁷ RV-06.

¹³⁸ CIL X 203; Poccetti, *Mefitis rivisitata...*, s. 168-169.

¹³⁹ Ibidem, s. 159.

¹⁴⁰ A. Szylińczuk, *The cult of the goddess Mefitis in light of literary and epigraphic sources*, GLB 2022, vol. 27, s. 115.

¹⁴¹ Serv. Verg. *Aen.* IV 511.

Z okresu III w. p.n.e. pojawiają się pierwsze wzmianki o kulcie *virtutes* w Kapui. Pod koniec tego stulecia istniała tam już świątynia Fortuny. Liwiusz podaje, że w czasie wojny z Hannibalem w 209 r. i w 208 r. p.n.e., piorun uderzył w *aedes Fortunae*. Z tego samego źródła posiadamy również jedyną wzmiankę o istnieniu kultu i świątyni Marsa w Kapui¹⁴². Obie świątynie najprawdopodobniej były umieszczone poza murami miasta. Ich usytuowanie i wzajemna bliskość mogą świadczyć o tym, że oba bóstwa związane były z funkcją ochronną miasta¹⁴³. Kult Fortuny w mieście potwierdzony jest również w epigrafice, gdzie bogini towarzyszą również Spes i Fides¹⁴⁴. Inskrypcja datowana jest na rok 110 p.n.e. i należy do zbioru tekstów poświadczających działalność tzw. *magistri Campani*, lokalnych urzędników, których zadaniem była troska o miejsca użyteczności publicznej i świątynie. Formą globalizacji jest tu połączenie kultu Fortuny ze Spes i Fides w triadzie. Rozwój kultu Fortuny mógł nastąpić w czasach, kiedy miasto miało jeszcze status *civitas sine suffragio* i cieszyło się dużym stopniem niezależności od Rzymu, co świadczy o tym, że rozwój kultu *virtues* nie był w żaden sposób narzucony przez Rzymian, lecz przejęty niezależnie od ich wpływów¹⁴⁵. Kult Fortuny ulegał jednak pewnym modyfikacjom. Początkowo łączono ją z Marsem, podkreślając jej obronną rolę, ale w okresie późnej republiki zaczęła być wiązana ze Spes i Fides. Tym samym postać bogini została dostosowana do potrzeb czasów pokoju¹⁴⁶.

Z Kapui pochodzi również inskrypcja z dedykacją dla bogini Wiktorii z przełomu I w. p.n.e. i I w. n.e.¹⁴⁷. O istnieniu jej posagu w mieście pisze Cyceron, przywołując informację o *prodigium* z roku 91 p.n.e.¹⁴⁸. Z całego obszaru świata rzymskiego zachowało się dziesięć inskrypcji wymieniających tę boginię, w tym jedna w języku oskijskim pochodząca z sanktuarium w Pietrabbondate. Sześć z nich znajduje się na *instrumrenta domestica*, *cistae* i lustrach. Spośród nich najwcześniejsze jest przedstawienie Wiktorii na lustrze z Praeneste z

¹⁴² Liv. XXVII 11, 2; 23,2.

¹⁴³ D. Miano, *Fortuna: Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford 2018, s. 57.

¹⁴⁴ CIL X 3775.

¹⁴⁵ D. Miano, *Spreading virtues in republican Italy* [in:] *Processes of Cultural Change and Integration in the Roman World*, ed. S. T. Roselaar, Leiden, 2015, s. 267.

¹⁴⁶ D. Miano, *Spreading virtues...*, s. 59.

¹⁴⁷ CIL X 3816.

¹⁴⁸ Cic. Div. I 98 (*Quid cum Cumis Apollo sudavit, Capuae Wiktoriam*).

IV w. p.n.e.¹⁴⁹. Monety z wizerunkiem bogini zaczęto wybijać około 250 r. p.n.e., przykłady numizmatyki z czasów wojny z Hannibalem pokazują, że Wiktoria była częstym motywem na monetach wybijanych zarówno przez Rzym jak i przez Kartaginę. W Kapui Wiktoria pojawia się na monetach oskijskich, najczęściej towarzysząc innym bóstwom, m. in. Jowiszowi i Atenie¹⁵⁰. Podczas wojny ze sprzymierzeńcami wybijano monety przedstawiające Minerwę lub Italię koronowaną przez Nike/Wiktorię. W związku z tym należy przyjąć rozróżnienie na wizerunek Wiktorii jako personifikacji użytej dla przekazania jakiegoś przesłania, a wizerunek Wiktorii jako bogini. Wybijanie monet z Wiktorią w danym mieście nie musiało więc oznaczać, że istniał tam jej kult. Połączenie monet z inskrypcjami i źródłami literackimi dają jednak dowody na rzeczywiście istniejący kult Wiktorii w Kapui¹⁵¹. Wiktoria uważana przez badaczy za boginię rzymską, Steck twierdził, że miała związki z bóstwem nazywanym Vica Pota¹⁵², z kolei Weinstock uważał ją za boginię hellenistyczną, której kult został importowany do Rzymu przez L. Postumiusa Megellusa w 294 r. p.n.e. Daniele Miano uważa, że kult mógł się rozwinąć w Lacjum w II poł. IV w. p.n.e, być może w kontekście ceremonialnym i znacznie wyprzedzał wpływy hellenistyczne¹⁵³. Autor postawił hipotezę, że obecność kultu Wiktorii wśród ludów italskich nie miała związku z konkretnym politycznym aktem ze strony Rzymu. Była wynikiem długotrwałego procesu zachodzącego w Lacjum i być może w innych regionach, obejmującego elementy związane z różnymi tożsamościami lokalnymi i językowymi, w tym grecką ikonografią i łacińskimi ceremoniami triumfalnymi¹⁵⁴. Istnieją dowody na możliwy wpływ Rzymu w niektórych przypadkach, lecz konteksty, w których czczona jest Wiktoria, nie są nacechowane politycznie. Jej rosnąca popularność od III w. p.n.e. również nie wydaje się mieć związku z rosnącymi wpływami Rzymu. Ludy

¹⁴⁹ D. Miano, *How Roman was Victory? The Goddess Wiktoria in Republican Italy*, [in:] *APEX*

Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari, a cura di G. Casadio, A. Mastrocinque, C. Santi, Roma 2016, s. 116.

¹⁵⁰ A. W. Hands, *Italo-Greek Coins od Southern Italy*, London 1912, s. 30-36.

¹⁵¹ D. Miano, *How Roman...*, s. 116.

¹⁵² T. Steck, *Cult places and cultural change in Republican Italy, A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, Amsterdam 2009, s. 21-28.

¹⁵³ D. Miano, *How Roman...*, s. 111-112.

¹⁵⁴ *Ibidem*, s. 113; 121.

zamieszkujące Italię czciły Wiktorię na własne sposoby związane ze swoimi specyficznymi cechami kulturowymi, tożsamością i językami¹⁵⁵.

Kult Larów i Manów pojawia się kilkakrotnie, najczęściej wspólnie z innymi bóstwami. Lary są wspomniane na dwóch inskrypcjach z okresu republiki. W inskrypcji z 98 r. p.n.e. pojawia się lista wyzwolenców określanych jako *ministri Laribus*, natomiast w inskrypcji z 13 r. p.n.e. sporządzonej na mocy dekretu dekuriów przez wyzwolenca, L. Cocceiusa, pojawiają się obok Jowisza¹⁵⁶. Ze schyłku republiki pochodzi inskrypcja z prywatnym wotum dla Neptuna, być może w podzięcie za ocalenie z katastrofy morskiej¹⁵⁷. Z roku 105 p.n.e. pochodzi również inskrypcja interpretowana przez Mommsena jako upamiętnienie ofiary dla Merkurego, wspomniana już podczas opisywania kultu Kastora i Polluksa. Druga inskrypcja dotycząca tego boga datowana jest na I w. n.e.¹⁵⁸. Istnienie kultów tzw. wschodnich w Kapui jest poświadczona jedną, niemożliwą do datowania inskrypcją, informującą o wotum ofiarowanym Matce Bogów przez T. Flaviusa Onesimusa¹⁵⁹.

Z pozostałych inskrypcji, z powodu ich złego stanu zachowania, nie da się odczytać imion bóstw. Warto je jednak krótko omówić. Napis datowany na I w. p.n.e. ufundowany przez wyzwolenicę Quartę Confleię został znaleziony na terenie Fondo Patturelli. Towarzyszy mu wizerunek siedzącej kobiety, trzymającej dzieci i najprawdopodobniej jest przedstawieniem czczonej tam bogini¹⁶⁰. Kolejna inskrypcja z tego samego okresu zawiera jedynie słowo *sac(rum)*. Niezachowana do dzisiaj inskrypcja, znana jedynie z rysunku Mommsena, nosi tekst *sacra Cluviana*¹⁶¹. Niejasna jest inskrypcja z 112/11 r. p.n.e. wymieniająca wyzwolenców z *collegium mercatorum*, którzy zatroszczyli się o jakiś niesprecyzowany obiekt, być może sakralny¹⁶². Dwie inskrypcje z I w. p.n.e. odnoszą się do

¹⁵⁵ Ibidem, s. 121.

¹⁵⁶ CIL X 3789; CIL X 3803.

¹⁵⁷ CIL X 3813.

¹⁵⁸ CIL I 2947; CIL X 3822, *M(ercurio?) s(acrum)*.

¹⁵⁹ CIL X 3809.

¹⁶⁰ CIL X 3817.

¹⁶¹ CIL X 4434; CIL X 3823.

¹⁶² CIL X 3773.

miejsz kultowych nienazwanych z imienia bóstw. Jedna odnosi się do dedykacji *aedes*, natomiast wymienia imię wyzwolenca M. Aviusa, który sprawuje funkcję *magister fani*¹⁶³.

Bóstwa omówione wyżej – Jowisz, Ceres i Diana – wykazują stałą popularność pomimo przemian politycznych i społecznych jakie na przestrzeni kilku wieków przeszła Kapua. Po dostaniu się pod polityczny wpływ Rzymu bóstwa zaczęły odbierać cześć na sposób rzymski i zostało to upamiętnione według rzymskiego zwyczaju epigraficznego w łacinie jako nowym języku elit. Kapua łatwo przyjęła powszechne rzymskie zwyczaje religijne, przynajmniej w ich zewnętrznej formie. Zaczęły się pojawiać w inskrypcjach bóstwa związane z rzymską religią – Lary i Many. Jednocześnie w tym kulcie na modłę rzymską nadal ślady lokalnej tradycji w typowych jedynie dla tego regionu epitetach związanych z miejscami kultu (Jowisz Vesuvius, Jowisz Compagae, Jowisz Tifatinus, Diana Tifatina, Junona Gaura). Wraz ze zmierzchem dominacji etruskiej w Kapui, bogowie wymienieni w *Tabula Capuana* utracili popularność, na rzecz bóstw italskich oraz być może greckich, o czym świadczą przedstawienia Ateny i Apolla na monetach, lecz od czasu zdobycia Kapui przez Rzym rozpoczyna się silna romanizacja kultów w mieście. Jej zewnętrznym śladem jest zmiana zwyczaju epigraficznego na rzymski, a języka inskrypcji na łacinę.

¹⁶³ CIL X 3787; CIL X 3988.

Rozdział II

Miejsca kultowe na terenie *ager Campanus*

2.1. Problematyka przedrzymskich miejsc kultu

W poprzednim rozdziale zostały omówione kultury i praktyki kultowe popularne na obszarze, który w czasach rzymskich został określony jako *ager Campanus*. Teraz należy przyjrzeć się miejscom ważnym dla życia religijnego kapuańskiej społeczności, które zostaną omówione w porządku chronologicznym. Najstarsze z nich jest sanktuarium w Fondo Patturelli, założone przez Etrusków równocześnie pojawieniem się materiale archeologicznych pierwszych struktur miejskich Kapui. Młodsza o dwa wieki jest świątynia Diany na górze Tifata pochodząca z oskijskiej fazy historii miasta. W II w. p.n.e. na zboczach tej samej góry została ufundowana świątynia Jowisza czczonego z epitetem Tifatinus. Ważną rolę w krajobrazie religijnym miasta odgrywało również sanktuarium federacyjne w Hamae, szeroko opisane przez Liwiusza, lecz dokładne jego położenie nadal jest hipotetyczne. W rozdziale zostanie również omówione kapuańskie *capitolium*, istotne jako symbol rzymskiej dominacji religijnej, lecz również znane jedynie z antycznych i nowożytnych opisów. Zanim jednak przejdziemy do szczegółowej analizy wymienionych miejsc kultu, warto przyjrzeć się ogólnemu zagadnieniu sanktuariów włoskich.

Nasza wiedza na temat wyglądu i sposobów funkcjonowania włoskich miejsc kultów w czasach przedrzymskich jest niewielka i bazuje głównie na materiałach archeologicznych. Wymykają się w tym wypadku badaniom miejsca kultu niemające form budynków, jak groty czy gaje, w których mogło odbywać się życie religijne¹. Marco Cavalieri, badając pozamiejskie sanktuaria na północy Italii, zwrócił uwagę na pewne problemy wspólne dla badań tego zagadnienia na całym półwyspie. Głównym z nich jest brak kompleksowych badań nad funkcjonowaniem sanktuariów włoskich, a co za tym idzie, brak globalnego dyskursu oraz odpowiedniego modelu interpretacyjnego. Niejasny pozostaje związek między fenomenem religijnym sanktuariów i otaczającymi je terenami oraz kwestia roli sanktuariów jako agregatów osadniczych i administracyjnych². Większość badaczy, w tym Marco

¹ M. Di Fazio, *Religious of ancient Italy*, [in:] *The Peoples of Ancient Italy*, eds. G. D. Farney, G. Bradley, Boston-Berlin, 2018, s. 150-151.

² M. Cavalieri, *Nullus locus sine genio. Il ruolo aggregativo e religioso dei santuari extraurbani della Cisalpina tra protostoria, romanizzazione e piena romanità*, Bruxelles 2012, s. 17.

Cavalieri i Massimiliano Di Fazio zdecydowali się na podział sanktuariów za kryterium przyjmując ich usytuowanie względem ludzkich siedzib. Są to sanktuaria miejskie, podmiejskie, położone w pobliżu miast oraz pozamiejskie, które budowano często pomiędzy osadami różnych ludów. Czasami zakładane były w miejscach odosobnionych i trudno dostępnych, czego przykładem może być świątynia Mariki usytuowana wśród bagien u ujścia rzeki Garigliano³.

Nadal nie mamy odpowiedzi na pytanie, kto kontrolował te pozamiejskie miejsca kultu. Filippo Coarelli wskazuje również na szereg błędów popełnianych podczas badań tego zagadnienia. Krytykuje m. in. używanie kategorii znanych z antycznych źródeł do opisu przedrzymskich miejsc kultu, twierdząc, że często są one nieadekwatne i niewystarczająco precyzyjne. Dla opisu italskich sanktuariów jako miejsc prowadzących również działalność administracyjną, rzemieślniczą i handlową, brak adekwatnych określeń w łacinie jak również we współczesnych językach. Badacze do tej pory proponowali dla ich określenia terminy znane ze źródeł łacińskich⁴. *Conciliabulum* często tłumaczone jest jako miejsce zgromadzeń, w którym prowadzono wymianę handlową, ale również organizowano uroczystości religijne. Można je spotkać m. in. u Liwiusza, gdzie *conciliabula* wymienione są razem forami jako miejsca przeznaczone za spotkania ludności⁵. Z kolei *lucus* oznacza nie tylko święty gaj, lecz również zbudowane przez ludzi sanktuarium z ołtarzami i posągami kultowymi. Filippo Coarelli przywołuje passus z Katona o poświęceniu *lucus* Diany, aby udowodnić, że *lucus* wymagał poświęcenia przez urzędnika, a więc był miejscem w pewien sposób stworzonym sztucznie. Również w dokumentacji epigraficznej *lucus* wcześniej przyjmuje znaczenie sanktuarium⁶. Z biegiem czasu *lucus* przybrało wartość semantyczną podobną do *fanum*, które z kolei oznaczało najczęściej sanktuarium pozamiejskie. Etymologicznie *lucus* byłby polaną w lesie, a nie samym lasem, co wywieść można z tekstów antycznych⁷. Znaczenie "święty

³ M. Cavalieri, *Nullus locus sine...*, s. 28; M. Di Fazio, *Religious of ancient...*, s. 160.

⁴ F. Coarelli, *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, "Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples. Collection du Centre Jean Bérard" 1993, vol. 10, s. 46

⁵ Liv., VII 15, 13; XXIX 37, 3; XXXIX 14, 7; XLIII 14, 10.

⁶ CIL V 8970; CIL VIII 10627; CIL X 4104.

⁷ Liv., XXIV 3, 4; Ovid., *Met.*, III 175-176.

las" byłyby więc późniejsze, najpierw koegzystowało ze znaczeniem pierwotnym, a potem je wyparło⁸.

Na temat stosunku władz rzymskich do italskich sanktuariów wypowiedział się Tesse D. Stek, który dowodził, że nie ma dowodów na zamykanie italskich sanktuariów przez rzymskie władze. Odrzucił również pogląd mówiący, że rzymskie wzorce religijne były przyjmowane jedynie w miastach, natomiast sanktuaria pozamiejskie pozostawały ostojami religii italskich⁹. Problemów z interpretacją odkrytych sanktuariów jest kilka. Przede wszystkim brak odpowiednich ram archeologicznych, w których można by je rozważać, poza tym brak źródeł pisanych na ich temat oraz materiału epigraficznego. Większość badań skupia się zatem na analizie architektonicznej¹⁰. Badacze dotychczas rozpatrywali działanie sanktuariów italskich na trzy sposoby. Pierwszym było łączenie ich ze szlakami transhumacji i rozpatrywanie jako miejsc postoju na tych szlakach. Miały one być miejscem postoju dla pasterzy i jednocześnie miejscami handlu. Stąd szczególnie czczony był w nich Herkules jako patron pasterzy i handlarzy. Przykłady tego typu sanktuariów Herkulesa położonych wzdłuż szlaków handlowych pojawiają się w Tivoli, Rzymie i Alba Fuscens. Słabą stroną tej hipotezy jest sposób wnioskowania polegający na łączeniu *a priori* z Herkulesem wszelkich sanktuariów znajdujących się na szlakach pasterskich. Problemem jest również ustalenie zakresu, w jakim transhumacja była rozpowszechniona w czasach przedrzymskich¹¹.

Innym wyjaśnieniem jest postrzeganie ich jako wyznaczników granic między społecznościami, co postulował m. in. Vincenzo D'Ercole¹², natomiast Stek zastrzegł, że do istnienia sztywnych granic społeczności w świecie antycznym należy podchodzić z ostrożnością, gdyż nie ma na nie twardych dowodów. Wadą tego modelu jest również fakt, że

⁸ F. Coarelli, *I luci del Lazio ...*, s. 47-50.

⁹ T. D. Stek, *Cult places and cultural change in Republican Italy, A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, Amsterdam 2009, s. 29-32.

¹⁰ Ibidem, s. 54.

¹¹ Ibidem, s. 55-58

¹² V. D'Ercole, V. Orfanelli, P. Riccitelli, *L'Abruzzo meridionale in età sannitica*, [in:] *Luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico. Mostra Chieti 16 maggio - 18 agosto 1997*, a cura di A. Campanelli, A. Faustoferri, Pescara 1997.

został stworzony dla innego typu społeczeństw - silnie zurbanizowanych jak greckie *poleis* i miasta etruskie¹³.

Ostatnim modelem funkcjonowania italskich sanktuariów, którego rewizję przeprowadził Stek jest system *pagus-vicus*. Dotychczas postrzegano go jako przedrzymski model organizacji ludów italskich zakładający istnienie kilku niewielkich wiejskich osad (*vici*), które tworzyły większe jednostki (*pagi*). Na tej podstawie sugerowano hierarchiczny układ sanktuariów, które były przypisane poszczególnym jednostkom podziału terytorialnego - *vicus*, *pagus* lub całej społeczności. Cesare Letta sklasyfikował miejsca kultowe według czterech kategorii: sanktuaria leżące poza osadami, obejmujące cały *pagus* lub kilka *vici*, sanktuaria znajdujące się na jednym *vicus*, ale obejmujące cały *pagus*, leżące w sąsiedztwie *vicus* i służące tylko jego ludności oraz sanktuaria pozamiejskie związane z *municipium*¹⁴. Tesse Stek przekonująco wykazał błędność stosowania systemu *pagus-vicus* do ludów przedrzymskich i dowiódł, że oba pojęcia zostały stworzone na gruncie administracji rzymskiej. Na ich rzymskie pochodzenie wskazują rzymskie rytuały Paganaliów i Compitaliów, opisywane wielokrotnie przez autorów antycznych¹⁵. Dowiódł przy tym, że *pagus* i *vicus* nie były hierarchiczne względem siebie, lecz istniały autonomicznie jedynie czasem uzupełniając się. Obaliło to tezę o hierarchiczności sanktuariów budowanych na terenach *pagus* i *vicus*¹⁶. Pagus, według Tessego Steka, został opracowany jako narzędzie rzymskiej kontroli administracyjnej na podbitych terenach. Tarpin tę samą funkcję przypisuje również *vici*, lecz Stek ma pewne wątpliwości, co do źródeł tej drugiej jednostki organizacyjnej¹⁷. Na podstawie świadectw epigraficznych można jednak uznać, że *pagi* i *vici* wywierały znaczny wpływ na funkcjonowanie sanktuariów. Na terenie *ager Campanus* do takich świadectw należy cytowana w pierwszym rozdziale inskrypcja informująca o zaangażowani *collegiumpagus Herkulaneus* w odnowienie portyku¹⁸. Inskrypcja z *ager*

¹³ T. D. Stek, *Cult places...*, s. 60-62.

¹⁴ Ibidem, s. 68-71; C. Letta, *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa*, MEFRA 1992, t. 104, s. 111-116.

¹⁵ Dion Hal. *Ant. Rom.*, II 76, 1 (ustanowienie podziału na *pagi*); IV 14-15 (ustanowienie Compitaliów i Paganaliów).

¹⁶ T. D. Stek, *Cult places...*, s. 107.

¹⁷ Ibidem, s. 121; M. Tarpin, *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Rome 2003, s. 245.

¹⁸ CIL X 3772.

Campanus wskazuje ewidentnie na rzymskość instytucji *pagus*. Spisana jest po łacinie, wymienia rzymskie święto *Terminalia* i kończy się datą konsularną. Przy tym przypomina nałożonym na władze *pagus* obowiązku organizowania *ludi* typowo rzymskiej rozrywki połączonej z dopełnieniem obowiązków religijnych¹⁹. Większość inskrypcji odnoszących się do zaangażowania *pagi* i *vici* w lokalne sanktuaria mówi o ufundowaniu renowacji budowli lub oddaniu czci mieszkającym tam bóstwom. Na terenach *pagus* zazwyczaj czczeni byli bogowie rzymscy z rozmaitymi, często lokalnymi, epitetami. W interesującej nas Kapui jest to, m. in. wymieniony w cytowanej wyżej inskrypcji Jowisz z przydomkiem *Compages*²⁰.

Jean-Claude Lacam wyróżnił kilka wspólnych cech, jakie posiadają sanktuaria umbryjsko-oskijskie. Jest to często orientacja sanktuarium na południe, budowa na planie prostokąta, wysokie podium, terakotowe dekoracje, przyjmowanie do jednego sanktuarium wielu bóstw, możliwość oddawania czci Jowiszowi i bogom chthonicznym w tym samym sanktuarium oraz wielofunkcyjność miejsc kultu. W sanktuariach odbywały się targi, w Sant'Abbondino odkryto miejsca przeznaczone na uczyty będące częścią obrzędów religijnych, w pobliżu budowano również warsztaty²¹. W południowo-środkowej Italii odnaleziono wiele pozostałości po przedrzymskich sanktuariach, w szczególności z okresu od III do I w. p.n.e. Szczególnym typem są wśród nich sanktuaria pełniące rolę miejsca spotkań różnych ludów italskich (taka funkcję spełniało m. in. sanktuaria bogini Feronii, a w Kampanii sanktuarium w Hamae). W okresie wojen prowadzonych przez Rzym o opanowanie Półwyspu Apenińskiego sanktuaria italskie opisane były w źródłach jako symbole ideologicznej walki z najeźdźcami. Miejsca kultu reprezentowały miejsca oporu przeciwko Rzymianom. Najbardziej znanym tego przykładem jest świątynia w Pietrabbondate, gdzie gromadziły się plemiona samnickie. Trudno jednak dziś odpowiedzieć na pytanie czy spotkania różnych ludów w federacyjnych sanktuariach odbywały się regularnie czy tylko w czasie jakiegoś niebezpieczeństwa. Liwiusz w księdze X opisuje zgromadzenie w sanktuarium plemion samnickich przed wyruszeniem na wojnę z Rzymem i norma jest, że źródła literackie

¹⁹ M. Pobjoy, *The decree of the pagus Herculaneus and the romanisation of oscan Capua*, "ARCTOS", 1998, vol. 31, s. 193-194.

²⁰ T. S. Stek, *Cult places...*, 125.

²¹ J.-C. Lacam, *Variations rituelles: les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième guerre punique*, Rome 2010, s. 222-225.

wspominają o federacyjnych sanktuariach tylko przy okazji takich wydarzeń²². W relacji Liwiusza jest to zaimprovizowane w środku obozu miejsce na złożenie ofiary, przykryte płóciennym dachem. Ofiarom przewodniczył Owiusz Pakejusz, który twierdził, że odprawiany rytuał sięga czasów, gdy Samnici postanowili odebrać Etruskom Kapuę. Po złożeniu ofiary wywoływano kolejno wojowników i kazano im przysięgać, że pójdzie do bitwy z Rzymem pod groźbą przekleństwa, które spadnie na niego i jego rodzinę, jeśli odmówi. Ci, którzy odmówili, zostali zabici u stóp ołtarza²³.

2.2. Sanktuarium w Hamae

Sanktuarium federacyjne na terenie Kampanii znajdowało się w Hamae. Posiadamy na jego temat niewiele informacji. W źródłach autorów antycznych zostało wymienione tylko raz, w tekście Liwiusza, który nas informuje, że spotykali się tam mieszkańcy regionu, w celu złożenia ofiary (*Campanis omnibus statum sacrificium ad Hamas erat*). W ustępie Liwiusza czytamy, że podczas składnia ofiar w 215 r. p.n.e. kapuański *meddix tuticus* próbował przekonać mieszkańców Kume do przyłączenia się do Kapui przeciwko Rzymowi. Obrzędy w Hamae trwały przez trzy dni i odbywały się nocą, więc Semproniusz Gracchus postanowił zorganizować zasadzkę. Wkroczył do słabo strzeżonego obozu i wymordował wielu Kampanczyków²⁴.

Nazwa sanktuarium została również zrekonstruowana w tekście omawianej w pierwszym rozdziale *Tabula Capuana*, gdzie występuje w formie *Hamaiθi*. Pojawia się tam jako miejsce, gdzie mają zostać dostarczone ofiary cztery ofiary dla Leθamsa²⁵. Według Heinricha Nissena sanktuarium znajdowało się niedaleko Kume²⁶. W słowniku geograficznym Williama Smitha czytamy, że sanktuarium było położone pomiędzy Kapuą a Kume, gdzie mieszkańcy regionu spotykali się tam na corocznym festiwalu religijnym²⁷. Cristofani umiejscawia je na północ od góry Gauro, w pobliżu której w okresie cesarstwa

²² M. Di Fazio, *Religious of ancient...*, s. 160.

²³ Liv., X 38.

²⁴ Liv. XXIII 35.

²⁵ G. Colonna, *Una proposta per il supposto elogio tarquiniese di Trachon*, [in:] *Tarquiunia: ricerche, scavi e prospettive*, a cura di M. Bonghi Jovino, C. Chiaramonte Treré, Milano 1987, s. 155.

²⁶ H. Nissen, *Italische Landeskunde, Zweiter Band, die Städte, Zweite Hälfte*, Berlin 1902, s. 715.

²⁷ W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Geography*, s.v. *Hamae*, London 1854.

czczono Magna Mater, niedaleko odkrytych w tej okolicy fortyfikacji z czasów Aristodemos²⁸.

Cristofani twierdzi, że święto obchodzone w Hamae w kwietniu mogło się odnosić do cyklu agrarnego, o czym świadczy obecność Leθamsałączzonego ze sferą wzrostu agrarnego i ludzkiego. Z kolei nocny charakter świąt przekazany przez Liwiusza może wskazywać, że czczono tu również jakieś bóstwo przypominające w swoich kompetencjach Dianę Tifatinę, która odbierała cześć również jako Diana Trivia²⁹.

2.3. Sanktuarium w Fondo Paturelli

Najstarsze miejsce kultowe odkryte na terenie późniejszego *ager Campanus* to założone przez Etrusków sanktuarium w Fondo Paturelli sięgające czasów pojawienia się pierwszych struktur miejskich Kapui. Zostało zbudowane poza murami miasta, na południe od via Appia. W okresie nowożytnym właścicielem tego terenu był Luigi Pallegri, kustosz pałacu królewskiego w Casercie, którego żona należała do rodziny Paturelli, stąd współczesna nazwa tego miejsca. Pierwsze jego opisy pochodzą z 1847 r. i zostały sporządzone przez Pasquale Ventrone, burmistrza Curti, który opisał rzeźbione kamienie tufowe, otaczające odnaleziony tam blok kamienny będący rodzajem ołtarza. Ołtarz nie przetrwał do naszych czasów, znamy jedynie jego rekonstrukcję zaproponowaną przez Maciniego³⁰.

Wokół wykopalisk prowadzonych w Fondo Paturelli w XIX w. narosło wiele kontrowersji, przede wszystkim z powodu dokonywanych fałszerstw. W obiegu znajdowało się wówczas wiele sfabrykowanych artefaktów rzekomo pochodzących z terenów wykopalisk. Sam sposób prowadzenia prac wykopaliskowych również pozostawia wiele do życzenia. Uszkodzenia terenu wykonane w starożytności przez Rzymian, a w czasach nowożytnych przez archeologów sprawiły, że dokładne położenie całości kompleksu kultowego jest niepewne³¹.

²⁸ M. Cristofani, *Luoghi di culto dell'ager Campanus*, [in:] *I culti della Campania antica. Atti del convegno di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele*, a cura di G. Greco, Napoli 1998, s. 170.

²⁹ Ibidem, s. 170-172.

³⁰ V. Sampaolo, *I nuovi scavi del Fondo Paturelli. Elementi per una definizione topografica*, "Acme" 2011, t. 64, s. 7-9.

³¹ M. H. Crawford, *The Fondo Paturelli sanctuary at Capua: excavation and interpretation*, "Cahier Glotz" 2009, t. 20, s. 32-33.

Na podstawie datowania materiałów odnalezionych podczas wykopalisk, można ustalić czas powstania sanktuarium na VI w. p.n.e. czyli jeszcze w etruskiej fazie historii Kapui³². W sanktuarium znaleziono m. in. dary wotywnie, figurki matek oraz większość tabliczek z serii tzw. *iovila* (kilka egzemplarzy zostało odnalezionych również w Fondo Tirone³³). Poza tym odkryto również sześć dachówek z oskijskim napisem *mamertieís súm*, potwierdzające kult italskiego Marsa w tym miejscu³⁴. O znaczeniu tego bóstwa świadczy również fakt częstej obecności poświęconego mu miesiąca marca w tekstach *iovila*³⁵. O rozwoju sanktuarium między VI w. a początkiem V w. świadczy duża ilość odnalezionej terakoty wotywniej. Z tego okresu pochodzi też kilka budynków użytkowych, rzeźby tufowe, fragmenty glinianych posągów, ceramika w typie *impasto* i *bucchero*, pozostałości kapiteli jońskich oraz stoły ofiarne z tufu. Ciągłość użytkowania w V w. jest potwierdzona przez pozostałości architektoniczne - fragmenty muru oraz podium ołtarza zorientowanego na północny-zachód/południowy-wschód. Z tego okresu pochodzi też pozostałość dziedzińca i fundamentów świątyni. Warstwa archeologiczna z IV w. p.n.e. pokazuje, że istniała ciągłość między etruską a samnicką historią miasta. Wydaje się, że ludność samnicka nadal wykorzystywała miejsca wcześniej użytkowane przez Etrusków. Między IV a II w. p.n.e. wzrosła wielkość kompleksu kultowego i bogactwo artefaktów, prawdopodobnie również z powodu potrzeby podkreślenia tożsamości kulturowej i etnicznej w opozycji do wpływów rzymskich. W tym okresie na północ od sanktuarium powstała nekropolia. Pomiedzy nekropolią a sanktuarium rozciągało się pasmo ziemi, które V. Sampaolo proponuje identyfikować z *lucus* Jowisza Flagiusa, wymienionym w *iovila*³⁶. Łączenie nekropolii z pozamiejskimi miejscami kultu było charakterystyczne dla etruskiej tradycji organizacji przestrzeni. Prawdopodobnie te pierwsze nekropolie były zakładane przez lokalne rody arystokratyczne. Początkowo pełniły funkcje prywatnych miejsc kultu, z czasem miejsce to

³² E. Giovanelli, *Le Madri in trono di Fondo Patturelli a Capua. Rapporti tra i piccoli fittili votivi, la coronoplastica maggiore e le statue in tufo. Alcune considerazioni*, "ACME", 2019, t. 2, s. 10.

³³ A. Franchi de Bellis, *Le iovile capuane*, Firenze 1981, s. 13.

³⁴ M. H. Crawford, *The Fondo Patturelli...*, s. 29.

³⁵ F. Coarelli, *Venus Iovia, Venus Libitina? Il santuario del Fondo Patturelli a Capua* [in:] *Studi in memoria di Ettore Lepore, 1. L'incidenza dell'antico. Atti del convegno internazionale*, a cura di A. Storchi Marino, Anacapri 1991, s. 378.

³⁶ V. Sampaolo, *I nuovi scavi...*, s. 14.

przekształcało się w obszar kultu publicznego³⁷. Groby odkryte w pobliżu Fondo Patturelli datowane są na IV i III w. p.n.e. W niewielkiej odległości od miejsca kultowego odkryto m. in. dwa mauzolea z czasów rzymskich oraz grobowce z III w. p.n.e. wykonane z tufu³⁸.

Na terenie sanktuarium odkryto wiele obiektów sztuki italskiej, greckiej i etruskiej, m. in. polichromowane terakoty, pozostałości budynków z tufu, elementy architektoniczne, a wśród nich platformę ze stopniami otoczoną sfinksami. W pobliżu miasta znaleziono pozostałości warsztatów rozwijających własną lokalną szkołę artystyczną. Być może niektóre z warsztatów zajmujące się wykończeniami elementów architektonicznych, znajdowały się w wydzielonych pomieszczeniach sanktuarium. W odnalezionych obiektach sztuki można dostrzec wyraźne wpływy greckie, co może być spowodowane wpływem uchodźców z Kume, którzy, uciekając przez tyranią Aristodemosą, schronili się w Kapui. Z elementów architektonicznych zachowały się głównie antefiksy datowane na VI-III w. p.n.e. oraz niewielka liczba innych elementów - dachówek, płyt okładzinowych, itd³⁹. Być może duża ilość antefiksów świadczy o ich roli w praktykach kultowych, dlatego nie niszczone ich, gdy wyszły z użytku, lecz przechowywano, umieszczając w skarbcu bóstwa. Najprawdopodobniej ich wykonanie było zlecane przez różne osoby, które fundowały poszczególne elementy świątyni. Ikonografia elementów architektonicznych związana jest z bóstwami czczonymi w sanktuarium. Przedstawiają m. in. kobiece głowy w koronach z kwiatów lub liści, szczególnie charakterystyczne dla archaicznego okresu funkcjonowania świątyni. Odnaleziono również figurki kobiet z odsłoniętymi piersiami - podkreślające aspekt macierzyński. Znaleziono zostały również terakoty z okresu archaicznego i hellenistycznego. Niektóre typy ikonograficzne są reprodukowane w kilku odmianach, które można można podzielić na serie produkcyjne. Z fazy pomiędzy IV a III w. p.n.e. pochodzi plastyka wotywna związana z rytuałami przejścia, dzieciństwem, małżeństwem, prokreacją, odkryto również statuetki Ateny Iliaca, Hery z Paestum oraz Iuno Populoni. Wśród wotów w kształcie części ciała pojawiła się duża liczba stóp powiązanych, według interpretacji Sampaoła, z podróżą, ale również z wejściem w dorosłość. W sanktuarium czczono etruskie bóstwa Uni i Kere. Odnaleziono też

³⁷ G. Colonna, *Santuari d'Etruria*, Firenze 1985, s. 116.

³⁸ M. H. Crawford, *The Fondo Patturelli...*, s. 33-34.

³⁹ C. Rescigno, *Un bosco di madri. Capua, il santuario di fondo Patturelli tra documenti e contesti* [in:] *Lungo l'Appia. Scritti su Capua antica e dintorni*, a cura di M. L. Chirico, R. Cioffi, G. Pignatelli Spinazzola, S. Gigli, Napoli 2009, s. 31-35.

skrzynkę z wizerunkiem chtonicznego aspektu Diany czczonej jako Hekate i Trivia, identyfikowanej z Mefitis, której ślady kultu zostały odnalezione w pobliskiej świątyni Diany Tifatiny⁴⁰. Na terenie sanktuarium został również odkryty wizerunek bogini trzymającej w prosiaka, którego postać była często wyobrażana na omawianych już wcześniej *iovila*⁴¹. Z II w. p.n.e., a więc z okresu przebudowy sanktuarium, pochodzi duży ołtarz z wysokimi schodami i narożnymi pilastrami. Obok odkryto również drugi, mniejszy ołtarz z doryckim fryzem tryglifowym. Ten typ ołtarza ma długą tradycję w południowej Italii i na Sycylii od czasów archaicznych. Interesujące jest współistnienie w sanktuarium dwóch ołtarzy, małego, charakterystycznego dla świątyni italskich i podporządkowanego budynkom świątynnym oraz monumentalnego, charakterystycznego dla kultów greckich⁴².

Wśród antefiksów świątyni możemy wyróżnić te przedstawiające boginię w typie *potnia theon* w towarzystwie dwóch gęsi. Na innym pojawia się naga bogini na koniu, uzbrojona w łuk, w towarzystwie jednej gęsi. Według Filippo Coarellego mamy tu do czynienia z dwoma przedstawieniami tego samego bóstwa. Gęś była ptakiem poświęconym Junonie, ale związanym również ze sferą erotyczną i macierzyńską. Jej obecność jako atrybutu bogini może wskazywać, że mamy do czynienia z Junoną lub Afrodytą. Obie boginie były czasem przedstawiane z bronią. Taki typ przedstawień przypomina również tzw. „panią ptaków” znaną z archaicznej Grecji i Rzymu z okresu VI w. p.n.e., gdzie była łączona z Fortuną Viscatrix. Podobnie przedstawione żeńskie bóstwo łączące aspekty macierzyńskie i wojownicze pojawia się m. in. w rejonie wybrzeża morza Tyrreńskiego oraz w samym Rzymie, gdzie jego wizerunek został umieszczony w świątyni poświęconej Fortunie i Mater Matucie⁴³. Podobny wizerunek bogini w towarzystwie gęsi pojawia się w Sant’Abbondino niedaleko Pompejów, gdzie przedstawia Afrodytę z oskijskim przydomkiem Herentas. Towarzyszy jest bóstwo męskie identyfikowane z Dionizosem⁴⁴. Wenus z tym epitetem pojawia się m. in. na inskrypcji z Puetoli z II w. p.n.e. Według Carla Kocha jej przydomek odnosi się do bogini

⁴⁰ V. Sampaolo, *I nuovi scavi...*, s. 15.

⁴¹ J. Huergon, *Etude sur les Inscriptions Osques de Capoue dite Iuvilas*, Paris 1942, s. 58.

⁴² M. Wolf, *Teaunum und Campanien, Italien: Hellenistische Altäre und Heiligtümer*, DAI 2015, vol. 1, s. 96.

⁴³ F. Coarelli, *Venus Iovia, Venus...*, s. 374-375.

⁴⁴ S. Wyler, *Loufir/Liber at the crossroads of religious cultures in Pompeii (third–second centuries BC)*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds., E. Bispham, D. Miano, New York 2020, s. 94.

czczonej na górze Eryx na Sycylii⁴⁵. Czczono tam przedrzymską boginię płodności, którą Grecy sycylijscy utożsamili z Afrodytą i przedstawiali w towarzystwie gołębia oraz Erosa⁴⁶. Kiedy Kartagińczycy opanowali ten obszar Sycylii, utożsamili boginię z punicką Astarte, natomiast gdy Rzymianie zajęli górę Eryks, dostosowali kult do własnych norm religijnych, usuwając jego punicki charakter. Bogini Herentas została wpisana w legendę Eneasza, co widać w mitach mówiących, że sam Eneasza dotarł na Sycylię i wziął pod opiekę świątynię na górze Eryx. Już greccy mieszkańcy Segety powoływali się na pokrewieństwo w trojańskim herosem i wybijali monety z jego wizerunkami⁴⁷.

Filippo Coarelli na podstawie analizy świadectw archeologicznych i epigraficznych pochodzących z Fondo Patturelli wysunął hipotezę, że mogły być tu czczone dwie boginie w typie Junony i Afrodyty. O tym, że w sanktuarium czczono etruską Uni identyfikowaną następnie z Junoną ma świadczyć nazwa bramy znajdującej się naprzeciw porta Iovis, czyli porta Iunonis. Etruska Uni posiada cechy nie tylko z Junony, lecz również charakterystyczne dla sfery związanej z Wenus i z Fortuną⁴⁸. O podziale sanktuarium na strefy Junony i Wenus według Coarelliego świadczy analiza wizerunku na oskijskiej monecie przedstawiającego dwa posągi kultowe zasłonięte welonami, które przypominają wizerunki odnalezione m. in. w świątyni Fortuny z Forum Boarium. Na awersie monety została przedstawiona głowa Junony w diademie. Według badacza wiąże się to z podziałem obszaru miejsca kultowego na dwie strefy: związaną z kultem macierzyńskim, odpowiadającym Junonie Lucinie z Rzymu i związaną z kultem zmarłych, której patronowała Wenus Libitina. Fondo Patturelli pod względem zorganizowania przestrzeni przypominałoby wówczas rzymski Eskwilin z sąsiadującymi tam świątyniami Juno Luciny i Wenus Libitiny⁴⁹. Na kult bóstwa odpowiadającemu Wenus Libitinie może wskazywać organizacja sanktuarium położonego blisko nekropolii. Odpowiadałoby to związkowi tej postaci bogini Wenus z kultem zmarłych, jak to miało miejsce w Rzymie, gdzie jej świątynia znajdowała się poza *poemerium* i również sąsiadowała z nekropolią⁵⁰. Trzecią boginą, z którą Corelli utożsamia bóstwo z Fondo

⁴⁵ C. Koch, *Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verherung*, „Hermes” 1955, bd. 83, s. 6-7.

⁴⁶ D. Kienast, *Rom und die Venus vom Eryx*, „Hermes” 1965, bd. 93, s. 479

⁴⁷ Ibidem, s. 480-488.

⁴⁸ F. Coarelli, *Venus Iovia, Venus...* s. 377-378.

⁴⁹ Ibidem, s. 380.

⁵⁰ Ibidem, s. 383.

Patturelli jest Fortuna. Autor opiera swoją hipotezę na analizie przekazu Liwiusza mówiącego o *prodigium* w postaci pioruna, który uderzył w świątynie Marsa i Fortuny w Kapui. Liviusz podaje, że piorun trafił również w znajdujące się w ich pobliżu grobowce, co oznacza, że świątynia musiała znajdować się poza murami miasta. Jej bliskość z nekropolią sugeruje, że mogło chodzić o sanktuarium w Fondo Patturelli⁵¹.

Dowodów na czczenie w Fondo Patturelli bóstwa żeńskiego związanego przede wszystkim z macierzyństwem dostarczą *matres* - statuetki przedstawiające matki z dziećmi, często siedzące na tronach. Znaleźiska wpisują się w powszechny w Italii zwyczaj wykonywania figurek typu *kourotrophos* przedstawiających kobietę, najprawdopodobniej matkę z dowolną ilością dzieci⁵².

Odkryto w sumie 540 matek w 29 typach datowanych na okres od V w. p.n.e. do II w. p.n.e. Najczęściej występującym wśród nich motywem jest matka karmiąca dziecko. Figurki zostały wykonane z różnorodnych materiałów: terakoty, tufu, gliny. Najmłodsze typy przedstawiają dziecko siedzące lub stojące obok matki. Na innych kobieta pokazana frontalnie w sztywnej pozie siedzi na tronie z wysokim oparciem. Dziecko jest dosyć małe w porównaniu z matką. Elementy figurki wykonane są z jednej matrycy, a następnie cyzelowane. Podobny typ przedstawienia matki pojawia się na Sycylii oraz w etruskich sanktuariach w Lacjum⁵³.

Posągi terakotowe charakteryzują się sztywnością, wydłużeniem kończyn, oraz kwadratową twarzą. Datowane są na ostatnią ćwierć V w. p.n.e. W niektórych terakotach można również dostrzec inne elementy charakterystyczne dla sztuki archaicznej, m. in. lekkie skrzywienie ciała spowodowane wysuniętą prawą nogą. Z kolei na rzeźbach z tufu cechą charakterystyczną jest uwydatnienie głowy w stosunku do reszty ciała oraz umieszczone nisko siedzenia dające złudzenie przykucu postaci. W figurkach z terakoty taka pozycja pojawia się tylko w jednym egzemplarzu datowanym na koniec IV w. p.n.e. Być może

⁵¹ Liv. XXVII 23, 2 (*Et ex Campania nuntiata erant Capuae duas aedes, Fortunae et Martis et sepulcra alioquot de caelo tacta*); F. Coarelli, *Venus Iovia...*, s. 378.

⁵² G. Perducci, *Kourotrophia and "Mothering" Figures: Conceiving and Raising an Infant as a Collective Process in the Greek, Etruscan, and Roman Worlds. Some Religious Evidences in Narratives and Art, "Open Theology"* 2020, vol. 6, s. 146.

⁵³ E. Giovanelli, *Le Madri in trono...*, s.11.

przysiad miał nawiązywać do pozycji rodzącej kobiety⁵⁴. Enrico Giovanelli zwraca uwagę na greckie wpływy w wizerunkach matek, które zostały przekształcone przez kapuańskich robotników zgodnie z lokalnymi potrzebami. Pozy matek przypominają wizerunek Hery z Paestum, której posąg mógł wpłynąć na wyobrażenie siedzącej kobiety daleko poza jej terytorium. Sanktuarium w Fondo Patturelli oferuje jak dotąd największą liczbę wariantów ikonografii przedstawiającej kobietę w dzieckiem. Być może repliki każdego z wariantów mają związek ze zróżnicowaniem zamożności osób składających wota. Duże figurki wykonane z tufu zapewne reprezentują wota arystokracji, jako droższe i bardziej dbałe w wykonaniu, małe z kolei są wotami uboższej części ludności⁵⁵. Postaciom matek towarzyszy od jednego do czternaściorga dzieci. Postacie są ubrane w długie tuniki, niektóre mają welon lub płaszcz, na kilku przedstawieniach matki odsłaniają piersi, karmiąc niemowlęta. Największa z figur, mierząca 1,80 m uznawana jest ze względu na swoje atrybuty za posąg kultowy. Jest to jedyne przedstawienie matki, której nie towarzyszy dziecko. Postać trzyma natomiast w dłoni granat, towarzyszy jest również zwierzę⁵⁶. Pozostałe figurki przedstawiają najprawdopodobniej czczicielki, o czym świadczą zachowane na nich inskrypcje wotywnie. Zachowały się trzy, z czego jedna zbyt uszkodzona, by odczytać imię jej wystawczyni. pozostałe dwie informują nas o dwóch kobietach, które złożyły wotum bogini. Jedna z nich to wolno urodzona kobieta, Secunda Solania, L. f., druga to wyzwolenica, Quarta Colfleia, M. l., co wskazuje, że do bogini zwracały się kobiety z różnych grup społecznych⁵⁷. Figurki mogą być darami składanymi bóstwu czczonemu w sanktuarium w podziękowaniu za płodność matek i zachowanie w zdrowiu ich dzieci. Na większości przedstawień matka trzyma w ramionach jedno dziecko, mniej, niż 20% z nich przedstawiono z dwojgiem dzieci, ale pojawiają się również figurki matek z sześcioma, dwunastoma lub czternastoma dziećmi. Można uznać, że tak duża ilość dzieci jest metaforą płodności, a nie reprezentacją ich rzeczywistej liczby⁵⁸. Dzieci towarzyszące matkom w głównych przedstawieniach prawie zawsze są w pieluszkach. W przypadku małych figurek zazwyczaj są pozbawione ubrań i

⁵⁴ Ibidem, s.12.

⁵⁵ Ibidem, s. 13-14.

⁵⁶ M. Carroll, *Mater Matuta, fertility cults, and the interation of women in religious life in Italy in the fourth to first centuries BC*, PBSR 2019, vol. 87, s. 16.

⁵⁷ CIL X 3817; CIL X 3818; CIL X 3819.

⁵⁸ M. Carroll, *Mater Matuta, fertility...*, s. 17-18.

siedzą na kolanach kobiety. Różnica w przedstawianiu dzieci może mieć powiązanie z sanktuariami hellenistycznymi, w których przedstawiane są dzieci w różnym wieku, nago lub w pieluszkach i wiążą się z konkretnymi prośbami o ochronę, w konkretnym momencie ich wzrostu przed osiągnięciem wieku dojrzeźwania, albo z inicjacją do kapłaństwa dziecięcego. Podobne rozróżnienie być może zachodzi również w Fondo Patturelli⁵⁹.

Koszty wykonania posągu każą przypuszczać, że kobiety składające tę formę wotum robiły to jednorazowo, być może po urodzeniu pierwszego dziecka albo na koniec swojego okresu reprodukcyjnego. Rola mężczyzn w tym kulcie jest nieznana. Nie ma dedykacji świadczących o ich udziale w składanych wotach, lecz nie można na tej podstawie z całą pewnością wykluczyć ich udziału⁶⁰. W innych regionach Italii znane są przedstawienia matek z dziećmi, którym towarzyszy również mężczyzna, co wskazuje, że również mężczyźni członkowie społeczności mogli uczestniczyć w kultach związanych z wychowaniem dzieci. Do takich typów przedstawień można zaliczyć figurki odnalezione m. in. na terenie Lacjum i Etrurii. Z Gabii pochodzą przykłady figurek z kobietą trzymającą na kolanach dziecko i mężczyznę z paterą. Pojawiają się również, choć rzadko, przykłady przedstawień dwóch kobiet z dzieckiem lub grupą dzieci. Brakuje natomiast tego typu grupowych przedstawień w Fondo Patturelli, gdzie konsekwentnie jest przedstawiana jedna kobieta z dowolną ilością dzieci, co każe przypuszczać, że w tym przypadku rola mężczyzn w kulcie była marginalna⁶¹.

Świątynia była nadal użytkowana przez pewien czas po pokonaniu Kapui przez Rzym w czasie II wojny punickiej mimo, że Kapua utraciła swoją niezależność polityczną, a język oskijski zaczął zanikać. Z tego też okresu pochodzą też wymienione już łacińskie inskrypcje umieszczone na *matres*, co sugeruje, że zromanizowana już ludność Kapui nadal przez pewien czas użytkowała sanktuarium, teraz dostosowując formy kultu do norm rzymskich. Zmiany w funkcjonowaniu sanktuarium rozpoczęły się po ustanowieniu tu kolonii dla weteranów Cezara w 59 r. p.n.e. Świadectwa archeologiczne z tego okresu świadczą o gwałtownym przerwaniu funkcjonowania nekropolii znajdującej się w pobliżu miejsca kultowego. Od tego momentu pojawiają się elementy architektoniczne w nowym stylu odnalezione w pobliżu Fondo Patturelli⁶². Działalność sanktuarium zmniejszała się stopniowo w II w. p.n.e., a miejsce zostało ostatecznie opuszczone w I w. p.n.e. Nie ma śladów w

⁵⁹ E. Giovanelli, *Le Madri in trono...*, s. 15-16.

⁶⁰ M. Carroll, *Mater Matuta, fertility...*, s. 20.

⁶¹ G. Pedrucci, *Kourotrophia and "Mothering"...*, s. 153.

⁶² F. Coarelli, *Venus Iovia, Venus...*, s. 373-374.

materiale archeologicznym świadczących o tym, że sanktuarium zostało zamknięte przez władze rzymskiej. Raczej umarło śmiercią naturalną, gdy coraz bardziej włączająca się w sieć rzymskiej kultury ludność przestała być zainteresowana kultem sprawowanym w Fondo Patturelli⁶³.

2.4. Świątynia Diany Tifatiny

Późniejsze o dwa wieki od sanktuarium w Fondo Patturelli jest inne miejsce kultowe, które miało bardzo szybko stać się najważniejszym ośrodkiem religijnym na omawianym obszarze. Mowa o świątyni Diany Tifatiny położonej 4 km na północ od antycznej Kapui, u stóp góry Tifata, w pobliżu Via Appia i rzeki Volturnus. Obecnie w jej miejscu znajduje się bazylika S. Angelo in Formis. Badania archeologiczne dowodzą, że świątynia powstała w IV-III w. Została zbudowana na planie prostokąta, z cellą opartą o tylną ścianę, zamkniętymi ścianami bocznymi i kolumnami z trzech stron. Świątynia została umieszczona w górnej części tarasu, uzyskanego przez wycięcie i uregulowanie skalistych zboczy góry Tifata. Pod koniec II w. p.n.e. przeszła przebudowę charakterystyczną dla wielu świątyń italskich w tym okresie⁶⁴.

Jako pierwszy zidentyfikował budynek kultowy i zaproponował jego rekonstrukcję Alfonso de Franciscis. Pierwsze badanie archeologiczne zostało przeprowadzone po południowej stronie bazyliki. Pozwoliły one na identyfikację podium oraz dolnego i górnego gzymsu świątyni. Dzięki kolejnemu badaniu odkryto konstrukcję z okładziną z bloków tufowych przypisaną przez de Franciscisa do średniowiecznej budowli. Następne prace pozwoliły odkryć dużą ścianę tarasową zachowaną do wysokości 5,20 m, złożoną z 13 rzędów bloków tufowych. Prostopadle do niej odkryto ścianę wzmacniającą ciągnącą się na wschód i rozciągającą się pod fasadą bazyliki. Mur z tufu został datowany na IV-III w. p.n.e. Datowanie oparto na materiale znalezionym przy ścianie, składającym się głównie z fragmentów ceramiki oraz statuetek przedstawiających boginię Dianę. Na wschód od bazyliki znaleziono dwa bloki tufu, które ponownie wykorzystano w epoce cesarstwa. Umieszczono je tam w celu utworzenia narożnika. W podłożu odkryto kolejne fragmenty ceramiki: typu *impasto*, greckiej z czarnym połyskiem i fragmenty ceramiki z czasów rzymskich⁶⁵.

⁶³ M. H. Crawford, *The Fondo Patturelli...*, s. 42-43.

⁶⁴ S. G. Gigli, *Il Monte Tifata* [in:] *Lungo l'Appia...*, s. 11.

⁶⁵ L. M. Faenza, *Riflessioni e approfondimenti sullo scavo del 1993 del tempio di Diana Tifatina*, "Atlante tematico di topografia antica: supplementi" 2012, vol. 6, s. 193-196.

Wykopaliska z 1979 r. udokumentowały dwufazową budowę podium świątyni. Pierwszym etapem było sporządzenie podium z szarego tufu, kolejne było podium z epoki republikańskiej. Konstrukcja podium została założona bezpośrednio na skale. Składała się z 5 rzędów bloków o wysokości do 2,20 m. W górnej części zainstalowano gładką stiukową ramę, pod którą biegł malowany pas. Cokół nie był otynkowany⁶⁶. W glebie nagromadzonej w krypcie odkryto element architektoniczny z wyobrażeniem głowy lwa. Podstawa celli wskazuje na dwie fazy budowy świątyni po stronie północnej i południowej. Przy obu użyto tufu. Podłoga z pierwszej fazy budowy w wewnętrznej części celli została zbudowana z materiału tzw. *cocciopesto*. W późnej epoce republikańskiej w niektórych miejscach zastąpiono ją płytami z marmuru. Podłogę prawdopodobnie pokrywała mozaika złożona z białych kafelek otoczonych ramką z czarnymi kafelkami. W środku celli wyznaczenie kwadratu o wymiarach 3x3 m za pomocą cienkiej ramy z białych płytek świadczy być może o istnieniu przestrzeni przeznaczonej na podstawę kultowego posągu⁶⁷. Reliefy pochodzące z sanktuarium przedstawiają głowy lwów obramowane palmami. Takie motywy znane są już w Grecji archaicznej, a od V w. p.n.e. w Wielkiej Grecji i na Sycylii. W Kampanii rozpowszechniły się w epoce hellenistycznej⁶⁸.

W świątyni odkryto dużą ilość darów wotywnych, a wśród nich: garnki, szkło, połuczone puchary amfory, gliniane statuetki i części ciała z tego samego materiału - głowy, stopy i ręce, lampki oliwne, narzędzia oraz drobne przedmioty z kości, brązu i gliny⁶⁹. Odnaleziono także kilka wizerunków Diany. Najstarszy jest posążek bogini wykonany z terakoty datowany na IV w. p.n.e. mierzący 70 cm. Bogini przedstawiona jest w długiej szacie, wyposażona w łuk, jedną ręką trzyma zwierzę: psa lub jelenia. Z III-II w. p.n.e. pochodzi seria statuetek, również z terakoty, przedstawiających boginię ubraną w krótki chiton spięty pasem z którego zwisa duża fałda. Diana nosi wysokie buty, w prawej ręce trzymapochodnię, a po jej prawej stronie w kilku przypadkach pojawia się pies. Rekonstrukcję posągu kultowego bogini zaproponowano na podstawie fresku odnalezionego na jednej ze ścian w S. Angelo di Formis. Malowidło zaginęło podczas bombardowań w

⁶⁶ Ibidem, s. 198-199.

⁶⁷ Ibidem, s. 201.

⁶⁸ S. G. Gigli, *Il santuario di Diana Tifatina: squarci di immagini nel Museo Provinciale Campano*, "Bollettino Unione Storia ed Arte" 2014, vol. 3, s. 166.

⁶⁹ S. G. Gigli, *Il Monte Tifata...*, s. 17.

czasie II wojny światowej i dziś znamy je jedynie z fotografii. Diana przedstawiona jest na nim w statycznej pozie, ubrana w krótki chiton i płaszcz, na głowie ma potrójną koronę. Jest wyposażona w łuk i strzały, a na ramieniu ma skórę zwierzęcia. W prawej ręce trzyma pochodnię⁷⁰. W malowidle widoczny jest wpływ greckich wizerunków Artemidy. Diana pojawia się jako pani dzikiej przyrody i łowczyni, w podobnym charakterze przedstawiona została na antifeksie świątyni, gdzie siedzi na koniu⁷¹. W przedstawieniach bogini odnalezionych w świątyni widać zmiany w stylu, zależne od panującej mody i wpływów kulturowych. Pierwsze figurki wotywnie bogini datowane na IV w. p.n.e. mają widoczne cechy oskijskie, lecz szaty bogini wykazują cechy greckie. Bogini przedstawiana jest w sztywnej pozie, w długim peplosie z łukiem i kołczanem. Figurki o średnich rozmiarach wykonane są z czerwonej gliny. Od początku III w. p.n.e. zaczynają dominować figurki Diany sporządzane na wzór grecki, przypominające boginię z fresku. Pojawiają się w nich motywy łączące Dianę z Luną i Hekate - towarzyszy jej pies, a potrójna korona symbolizuje nimb nawiązujący do blasku księżyca⁷². Wśród wizerunków Diany znalezionych w jej świątyni na górze Tifata przeważa Diana jako łowczyni. Znaleziono przy tym pojedyncze figurki bogini ze skórą zwierzęcia (*nebris*), bogini przedstawionej w typie sycylijskiej Artemidy ubranej w lekkie szaty, w których wydaje się naga na podobieństwo Afrodyty oraz wizerunek Diany z długim chitonem⁷³.

W czasach rzymskich świątynia Diany Tifatiny stała się najważniejszym sanktuarium na *ager Campanus*. W 83 r. p.n.e., Sulla zwycięstwem nad Norbanusem, powiększył terytorium świątyni Diany o nowe ziemie i źródło w okolicy⁷⁴. Donacje Sulli zostały potwierdzone przez Augusta, a potem w roku 77 p.n.e. przez Wespazjana⁷⁵. Tesse Stek i John Scheid wysunęli hipotezę, że w czasach cesarstwa sanktuarium posiadało autonomiczny status

⁷⁰ Ibidem, s. 16.

⁷¹ M. Bedello Tata, *La raffigurazione di Diana in un sacello a S. Angelo in Formis e l'iconografia della dea nel materiale votiva da Capua*, "ATTA" 2012, vol. 15, s. 219.

⁷² Ibidem, s. 221.

⁷³ Ibidem, s. 226-229.

⁷⁴ Velleius, II, 25, 4; AE 1894 (1).

⁷⁵ CIL X 3828 (*Imp(erator) Caesar/ Vespasianus/ Aug(ustus) co(n)s(ul) VIII/ fines agrorum/ dicatorum/ Dianae Tifat(inae) a/ Cornelio Sulla/ ex forma Divi/ Aug(usti) restituit*).

porównywalny z *municipium* lub *praefectura*⁷⁶. Wydaje się, że Sulla i jego następcy przekształcili miejsce kultu w autonomiczną dzielnicę. W ten sposób miejsca kultowe często były przekształcane w rzymskie struktury „miejskie” lub semi-miejskie⁷⁷. Sanktuarium opisał w swoim przewodniku Pauzaniusz⁷⁸. Kult Diany Tifatiny był rozpowszechniony wśród żołnierzy, którzy przenieśli go do Galii i Panonii⁷⁹.

Na terenie świątyni odnaleziono dwie inskrypcje z 99 r. p.n.e. Pierwsza z nich informuje o złożeniu bogini wotum przez Serwiusza Fulwiusa Flaccusa, druga wymieniająca urzędników odpowiedzialnych za konstrukcję ściany, komnaty i portyku naprzeciwko *culina* oraz ufundowanie posągów Kastora i Polluksa. Wymienione budynki mogły być ulokowane po zachodniej stronie sanktuarium, gdzie odnaleziono inskrypcję⁸⁰. Oprócz tego odkryto również napis na mozaice z podłogi świątyni z okresu późnej republiki. Inskrypcja z mozaiki została opracowana niezależnie przez Antonia Ferrurę i Alfonsa de Franciscia. Obaj doszli do podobnych wniosków: inskrypcja składała się z pięciu linii. Zawierała imiona *magistri*, listę aktywności, które przeprowadzili oraz datę konsularną. Obaj badacze datują inskrypcję na 74 r. p.n.e., natomiast Pobjoy proponuje jej datowanie na 108 r. p.n.e. Wymienione w tekście aktywności zostały sfinansowane przez skarb świątyni Diany. Mozaika była ulokowana naprzeciwko celli⁸¹. Obaj autorzy różnili się jeśli chodzi o rekonstrukcje imiona *magistri*. W zasadzie żadne imię się nie powtarza u obu badaczy. Powodem tego jest stan zachowania inskrypcji spowodowany różnymi działaniami w świątyni. Ferrura uważa, że powodem usunięcia imion *magistri* mogło być *damnatio memoriae*. De Franciscis uważa, że stało się to ze względów estetycznych, kiedy świątynię zmieniono na kościół, ale brakuje na to dowodów⁸². Pobjoy proponuje własne rozwiązanie inskrypcji na podstawie serii fotografii posadzki świątyni, przedstawiające się następująco:

⁷⁶ T. Stek, *Cult places...*, s. 33; J. Scheid, *Rome et les grands lieux de culte d'Italie* [in:] *Pouvoir et religion dans le monde romain*, ed. A. Vigourt, X. Lorient, A. Bérenger-Badel et al., Paris 2006, s. 79.

⁷⁷ T. D. Stek, *Cult places...*, s. 33.

⁷⁸ Pauzaniusz, V, 12.

⁷⁹ M. Pobjoy, *A New Reading of the mosaic inscription in the temple of Diana Tifatina*, PBSR 1997, vol. 65, s. 59.

⁸⁰ CIL I 635; CIL X 3781.

⁸¹ M. Pobjoy, *A New Reading...*, s. 60-61.

⁸² Ibidem, s. 70-71.

L(ucius) Geminus [-f(ilius).—c.20---]erius M(arci) f(ilius) Ruf(ius) C(aius) Tra[s]ivs N(umeri) f(ilius) C(aius) Con[sius] L(uci) f(ilius)/ M(arcus) Naevius M(arci) [f(ilius)-c.16--]alfius N(umeri) f(ilius) M(arcus) Amatius [f(ilius).] A(ulus) Seius M(arci) f(ilius) P(ublius) Paccius L(uci) f(ilius) Heisce magis[treis pavimentum f]aci[un]dum aedemque reficiundam/ columnasq[ue et simulacra pro] columneis ina[ur]ata de dti[e Dianai/ faciunda co[eravere Ser(vio) Sulpi]cio M(arco) Aurelio consulibus⁸³.

Wykonanie połączonych posągów i elementów architektonicznych na koszt skarbcia Diany świadczy o dużej zamożności świątyni w tym okresie. Niektórzy badacze jak Alfonso Franciscis, M. Frederiksen i Gennaro D'Isanto⁸⁴ łączyli ten wzrost zamożności świątyni i kosztowne inicjatywy budowlane z donacjami Sulli z 83 r. p.n.e., lecz przesunięcie daty wykonania mozaiki na 108 r. p.n.e. obala tę hipotezę. Świadczy to, że świątynia na długo przedtem posiadała duże bogactwa, częściowo ze sprzedaży łupów wojennych. Prawdopodobnie z tego źródła Ser. Fluvius Flaccus ufundował budowę muru wokół sanktuarium⁸⁵. Połączone elementy Witruwiusz uważa za kariatydy. Miały upamiętniać mieszkańców Karii, którzy podczas wojen z Persami stanęli po stronie najeźdźców, za co zostali ukarani. Mężczyźni zostali zabici, a kobiety wzięte w niewolę⁸⁶. Jest to oczywista paralela do roli Kapui w drugiej wojnie punickiej. Wiele osób zostało zabitych, a inne stały się niewolnikami, kiedy Rzym zwyciężył Hannibala. Miasto zostało ukarane i poddane administracji rzymskiej, bez senatu, magistratów i rady miejskiej. Trwało w tym stanie do 59 r. p.n.e. Powiązanie wyboru kariatyd ze statusem Kapui po wojnie z Hannibalem jest jedynie spekulacją, na którą nie ma wystarczających dowodów. Mark Poboy uważa za równie możliwe jest wyjaśnienie, że wybór kariatyd nawiązuje do świątyni Artemidy w Karii, przywoływane przez Serwiusza w jego komentarzach do eklog Wergiliusza⁸⁷.

Ze świątyni Diany Tifatiny pochodzi lakoniczna, fragmentaryczna inskrypcja wymieniająca boginię Mefitis⁸⁸. Obecność Mefitis w świątyni Diany Tifatiny może być

⁸³ Ibidem, s. 85.

⁸⁴ A. de Franciscis, *Templum Dianae Tifatinae*, "Società di Storia Patria di Terra di Lavoro" 1956, vol. 60, s. 347-349; M. W. Frederiksen, *Campania*, London 1984, s. 265; G. D'Isanto *Capua Romana: ricerche di prosopografia e storia sociale*, Roma 1993, s. 49.

⁸⁵ M. Poboy, *A New Reading ...*, s. 87-88.

⁸⁶ Vitruv., *De arch.*, I, 1, 5.

⁸⁷ Ser. Ecl., VIII 29; M. Poboy, *A New Reading ...*, s. 87.

⁸⁸ *Mefitu sacra*, CIL X 3811.

tłumaczona podobnymi funkcjami obu bogiń. Diana występująca również z epitetem Trivia, tak jak Mefitis była opiekunką dróg i skrzyżowań, na których często stawiano jej kapliczki. Podobnie Mefitis była boginią pośrednictwa i przejścia również w sensie geograficznym, z jednego regionu do innego. Serwiusz w komentarzach do *Eneidy*⁸⁹ stwierdził, że epitet Trivia można odnosić do potrójnej obecności bogini Diany na ziemi, w niebiosach i w podziemiu, co łączy ją z Mefitis w jej funkcji pośredniczki między światami chtonicznym, ziemskim i uranicznym. Istnienie kultu Mefitis w świątyni Diany jest wysoce prawdopodobne ze względu na ich pokrewne funkcje. Bogini musiała zostać sprowadzona do Kapui w samnickim okresie historii miasta, a jej kult przetrwał aż do okresu wczesnego cesarstwa⁹⁰. Być może osobami odpowiedzialnymi za wprowadzenie jej kultu są osoby z gens Mammia. Na ich obecność w mieście wskazują trzy inskrypcje, z czego dwie o charakterze religijnym. Wyzwoleniec rodziny należy do *magistri Iovis Optimo Maximo*, z kolei jeden z członków rodu wymieniony został na inskrypcji poświęconej Jowiszowi Liberowi⁹¹. Gens Mammia pojawia się również w innych częściach Kampanii w kontekście kultu bogini Mefitis. W Potentii C. Mammius Bassus sporządził inskrypcję ku czci Mefitis Utiany. Z Pompejów pochodzi oskijska dedykacja wystawiona przez *gens Mammia* bogini Mefitis. Wydaje się, że ten ród był szczególnie zainteresowany dbaniem o kult bogini⁹².

W czasach rzymskich na terenie świątyni znajdowały się pomniki, wśród nich pomnik Ser. Folviusa Flaccusa, konsula z roku 135 p.n.e.⁹³, obecnie w Museo Campano. Był umieszczony na płycie wapiennej i liczył około 4,55 m wysokości. Bazą posągu mógł też być równoległoscian z wapienia z dedykacją dla Oktawiana z 31 r. p.n.e., wykonaną na mocy decyzji lojalnych władz⁹⁴. Na istnienie innego posągu wskazuje nam marmurowa baza z dedykacją dla Silvanusa. Inny przykład to baza z inskrypcją datowaną na połowę II w. p.n.e.

⁸⁹ Serv. Verg. *Aen.* IV 511.

⁹⁰ О. В. Кармазина, *Богиня Мefита и храм Дианы Тифатины в Капуе*, "ВЕСТНИК ВГУ. СЕРИЯ: ИСТОРИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ" 2019, т. 1, s. 62-63.

⁹¹ CIL I 2944; CIL X 3786.

⁹² CIL X 2944; Ve 32.

⁹³ CIL I, 2, 635.

⁹⁴ S. G. Gigli, *Il santuario di Diana...*, s. 170-171; CIL X, 3826.

informującą, że *C. Velleius Urbanus magister fani Dianae Tifatinae* otrzymał swój pomnik na mocy dekretu lokalnych władz⁹⁵.

2.5. Świątynia Jowisza Tifatinusa

Na zboczu góry Tifata została założona jeszcze jedna świątynia, tym razem poświęcona Jowiszowi z epitetem Tifatius. Zanim rozpoczęto prace archeologiczne na górze Tifata, jej identyfikacja opierała się w dużej mierze na toponomastyce, stąd błędnie umiejscawiano ją w okolicach wioski Casagiove, niedaleko Piedimonte w Casercie. Na *Tabula Peutingeriana* świątynia umieszczona jest nad prawym krańcem góry Tifata za Kapuą. Oznaczono ją rysunkiem budynku z dwuspadowym dachem z drzwiami na fasadzie i trzema oknami na jednej ze ścian. Początkowo utożsamiano świątynię Jowisza Tifatinusa z *capitolium*, dziś już wiemy, że umieszczone ono było wewnątrz miasta⁹⁶.

Wykopaliska na górze Tifata rozpoczęto po odkryciu inskrypcji wymienających Jowisza Tifatinusa, które zostały opisane w rozdziale pierwszym. Prace archeologiczne ujawniły pozostałości świątyni poświęconej Jowiszowi. Sanktuarium zostało zbudowane w II w. p.n.e. i funkcjonowało do średniego okresu cesarstwa⁹⁷. Budynek został umieszczony na konstrukcji schodkowej. Podium świątyni mierzy m.in. 7,50 m w kierunku północ-południe i 9,50 m w kierunku wschód-zachód. Front budynku znajdował się na wschodzie, naprzeciw Kapui⁹⁸. Zachowały się fragmenty fundamentów i kilka elementów elewacji. Budynek posiadał pojedynczą prostokątną celę z otworem od frontu, przez który prawdopodobnie przechodziła klatka schodowa. Do celli, z jednym pomieszczeniem, wchodziło się krótkimi schodami, które zostały zniszczone po zawaleniu się części konstrukcji. Jej wnętrze było zdobione fryzami z udrapowanymi postaciami, być może przedstawiającymi jakąś procesję⁹⁹. Najwyższy budynek opiera się na tarasie, do którego prowadzą strome, zadaszone rampy, wzdłuż których znajdowały się pomieszczenia użytkowe. Na skrzyżowaniu dwóch ramp, od

⁹⁵ CIL X, 8217; CIL X, 3924.

⁹⁶ S. de Caro, B. Grassi, M. Minoja et al., *Nouvi dati per il santuario capuano di Giove Tifatino*, RAAN 1997-1998, n. 67, s. 16-18; świątynię Jowisza błędnie utożsamiał z *capitolium* m. in. K. Beloch: *Campanien, Geschichte und Topographie des antiken Neapel und seiner Umgebung*, Breslaw 1890, s. 360-361.

⁹⁷ S. G. Gigli, *Il monte Tifata...*, s. 19-20.

⁹⁸ S. de Caro, B. Grassi, M. Minoja et al., *Nouvi dati per...*, s. 26.

⁹⁹ M. Minoja, B. Grassi, *Scavi al Tempio di Giove Tifatino*, "Bolletino di Archeologia" 1996, vol. 37-38, s. 88.

zachodu, znajdował się prostokątny plac usługowy, który również przeszedł kilka remontów¹⁰⁰.

Po południowej stronie od szczytu zlokalizowano prostokątne pomieszczenie z glinianą posadzką. Na niższym poziomie odkryto ślady cysterny oraz czworokątną strukturę podzieloną dwiema ścianami w kierunku północ-południe. We wnętrzu odnaleziono ślady marmurowych płyt, które należały do posadzki celli i wnęk. Podłoga pokryta była wypaloną ziemią, prawdopodobnie śladem pożaru po opuszczeniu budowli. W hipotetycznej rekonstrukcji frontonu świątyni można postawić hipotezę o obecności klatki schodowej, która miała łączyć wysokość tej zewnętrznej kondygnacji z wejściem do celli¹⁰¹.

Odkryto również ciekawą prostokątną salę o wymiarach 7,00 x 4,20 m, która była kilkakrotnie przebudowywana, m. in. zmieniano wysokość posadzki oraz układ wejścia. Na południe od tej sali znajdowało się małe pomieszczenie o wymiarach ok. 3,00 x 2,40 m, w którym odkryto próg wapienny. W miejscu wykopalisk znaleziono ponadto fragmenty czarnej farby, ceramiki rzymskiej i mozaik w marmurze, fragmenty malowanego tynku i sztukaterii oraz cegły i kafelki¹⁰². Oprócz tego również małe fragmenty mozaiki podłogowej z małych marmurowych płytek, duży kwadratowy kamień oraz fragment czworokątnej podstawy z marmuru, którą można by interpretować jako podstawę posągu¹⁰³.

W początkowej fazie budowy sanktuarium składało się z prostej prostokątnej hali zamkniętej od południa i zachodu otynkowanymi ścianami tarasowymi. Posiadała jedno wejście, od strony wschodniej, na co wskazuje zachowany do dziś kamienny próg. W kolejnej fazie wzdłuż murów północnych, zachodnich i częściowo południowych wybudowano niskie nabrzeża, budowane w niepewnych robotach i otynkowane. O tylną ścianę opierała się konstrukcja z bloków wapiennych spojonych zaprawą, oraz być może niewielkie podium, którego kształtu nie da się już odtworzyć: prawdopodobnie służyła jako podstawa lub podpora dla jakiegoś obiektu, podczas gdy dla nabrzeży jest to można postawić hipotezę, że używane były jako siedziska lub półki. Trzecia faza budowy obejmowała rozbudowę nabrzeży

¹⁰⁰ Ibidem, s. 90.

¹⁰¹ Ibidem, s. 88-89.

¹⁰² S. de Caro, B. Grassi, M. Minoja et al., *Nouvi dati per...*, s. 26-28.

¹⁰³ M. Minoja, B. Grassi, *Scavi al Tempio...*, s. 89.

bocznych poprzez stworzenie niskiej ściany w kształcie litery U na środku hali, która w ten sposób przybiera wygląd hali z *triclinium*¹⁰⁴.

Kult Jowisza był szeroko rozpowszechniony w Kapui, o czym świadczą źródła epigraficzne z czasów rzymskich, ale również tabliczki oskijskie, np. *iovila*, które zostaną szerzej omówione podczas analizy sanktuarium w Fondo Patturelli. Zebrane w pierwszym rozdziale inskrypcje z terytorium *ager Campanus* pokazują, że Jowisz czczony był na tym terenie pod różnymi epitetami: Optimus Maximus, Tifatinus, Compages, Vesuvius, Flagius. Równie powszechnie występuje na kapuańskich monetach, gdzie wypiera nawet Dianę, której znaczenie zaczęło wzrastać w czasach Sulli. Wydaje się, że właśnie wtedy kult bogini zdominował życie religijne miasta, kosztem kultu Jowisza Tifatinusa. Symptodem tego procesu jest powszechne nazywanie góry Tifaty *mons Dianae Tifatinae*¹⁰⁵.

2.6. *Capitolium*

Na koniec należy jeszcze powiedzieć kilka słów o świątyni znajdującej się w obrębie murów miejskich i szczególnie istotnej ze względu na fakt, że była symbolem przyswojenia sobie przez Kapuańczyków rzymskich struktur religijnych, choć z pewnymi lokalnymi zmianami. O ile omówione na początku rozdziału sanktuarium federacyjne w Hamae było miejscem oporu przeciwko rzymskiej władzy i ośrodkiem lokalnych kampańskich kultów, to istnienie *capitolium*, świadczyło o ostatecznym przyjęciu i zaakceptowaniu rzymskich zwyczajów w sferze religii. W literaturze przedmiotu często łączono jej budowę z fundacją kolonii i uznawano za standardową cechę miasta rzymskiego¹⁰⁶, lecz Josephine Crawley Quinn oraz

¹⁰⁴ Ibidem, s. 90.

¹⁰⁵ S. de Caro, B. Grassi, M. Minoja et al., *Nouvi dati per...*, s. 23-25.

¹⁰⁶ U. Bianchi, *Disegnostorico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'impero*, Roma 1950, vol. 82, s. 349–415; I. M. Barton, *Capitoline temples in Italy and the provinces, especially Africa*, "ANRW" 1982, vol. 2, s. 259–342; M. Todd, *Forum and Capitolium in the early Empire*, [in:] *Roman Urban Topography in Britain and the Western Empire*, eds. F. O. Grew and B. Hobley, London 1985; P. Zanker, *The city as symbol: Rome and the creation of an urban image*, [in:] *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures*, ed. E. W. B. Fentress, Portsmouth, 2000; R. MacMullen, *Romanization in the Time of Augustus*, New Haven, 2000; E. Bispham, *Coloniae deducere: how Roman was Roman colonization during the Middle Republic?*, [in:] *Greek and Roman Colonization. Origins, Ideologies and Interactions*, eds. G. Bradley, J.-P. Wilson, Oakville 2006, s. 118-122.

Andrew Wilson odrzucają ten pogląd. Twierdzą, że został on sformułowany na podstawie błędnego rozumienia tekstu Gelliusza¹⁰⁷, który mówiąc o koloniach jako mniejszych replikach Rzymu, miał na myśli kwestie prawne i administracyjne, a nie organizację przestrzeni na wzór Miasta. Nie znajdują również związku z budową *capitolium* a nadaniem miastu statusu kolonii lub *municipium*. Na potwierdzenie swojej hipotezy podają, m. in. przykłady Ostii, w której nie odnaleziono żadnych śladów tej świątyni czy Cosy, w której zbudowano ją długo po ufundowaniu kolonii¹⁰⁸. Niewłaściwe rozpoznanie starożytnych świątyń jako *capitoliów* wśród poprzednich badaczy często wynikało z błędnych założeń. Szukano zazwyczaj budynków przypominających *capitolium* rzymskie, górujących nad miastem oraz mających potrójną celę, charakterystyczne jednak dla wszystkich świątyń typu etruskiego, a nie tylko tych poświęconych triadzie kapitolinińskiej¹⁰⁹. Kierowano się wyidealizowanym modelem opisanym przez Witruwiusza¹¹⁰. Autorzy wymieniają warunki, które musiała spełnić świątynia, aby można ją było uznać za *capitolium*: inskrypcja mówiąca, że mamy do czynienia z taką właśnie świątynią lub inskrypcja dedykacyjna dla co najmniej dwóch bóstw z trójcy kapitolinińskiej albo pozostałości posągów kultowych co najmniej dwóch z tych bóstw¹¹¹. Nie ulega wątpliwości, że *capitolia* pełniły ważną funkcję w zromanizowanych miastach, jako wyznaczniki lojalności wobec Rzymu, lecz nie były jedynymi budowlami spełniającymi tę funkcję. Ich szczególne zagęszczenie możemy zaobserwować w Afryce Północnej. W innych regionach cesarstwa pojawiają się sporadycznie pomimo powszechnego występowania dedykacji dla triady kapitolinińskiej. Z czasem *capitolia* zaczęły być związane również z kultem rodziny cesarskiej. Wydaje się, że rzeczywiście często umieszczano świątynię, której znaczenie ideologiczne wyrażało lojalność wobec Rzymu lub domu cesarskiego albo odzwierciedlało kult obywatelski, w dominującym stosunku do forum, ale

¹⁰⁷ Gell., NA, XVI, 13, 9 (*Quae tamen condicio, cum sit magis obnoxia et minus libera, potior tamen et praestabilior existimatur propter amplitudinem maiestatemque populi Romani, cuius istae coloniae quasi effigies parvae simulacraque esse quaedam videntur, et simul quia obscura oblitterataque sunt municipiorum iura, quibus uti iam per ignotitiam non queunt*).

¹⁰⁸ J. C. Quinn, A. Wilson, *Capitolia*, JRS 2013, vol. 102, s. 119; 124-129.

¹⁰⁹ Ibidem, s. 130-132.

¹¹⁰ Vitr. *De arch.*, I, 7, 1 (*aedibus vero sacris, quorum deorum maxime in tutela civitas videtur esse, et Iovi et Iunoni et Minervae, in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuuntur*).

¹¹¹ J. C. Quinn, A. Wilson, *Capitolia...*, s. 133.

capitolium było tylko jednym z wielu możliwości. Innymi wariantami takiej demonstracji lojalności mogły być świątynie bóstw chroniących obywateli, np. Geniusza kolonii lub Romy i Augusta¹¹².

W regionie Kampanii *capitolia* zostały zidentyfikowane z całą pewnością jedynie w Beneventum i Kapui. *Capitolium* w Beneventum zostało opisane przez Swetoniusza¹¹³. W przypadku Pompejów nie ma pewności, że odnalezione tam pozostałości świątyni to *capitolium*. Odkryto w niej posąg Jupitera, ale nie znaleziono żadnych pozostałości posągów Junony i Minerwy. Nie ma także dowodów na to, że czczono tam Jupitera z przydomkiem Optimus Maximus, grecka dedykacja wymienia Zeusa Phrygiosa¹¹⁴.

Pierwsza wzmianka o *capitolium* w Kapui pochodzi z *Annales* Tacyty. Historyk pisze o wyprawie Tyberiusza do Kapui w celu poświęcenia świątyni Jowiszowi. Ten sam epizod opisuje Swetoniusz z tą różnicą, że u niego pada nazwa *capitolium*, podczas, gdy Tacyt pisze jedynie o świątyni Jowisza¹¹⁵. W żywocie Kaliguli opisane zostało uderzenie pioruna w kapuańskie *capitolium*¹¹⁶, natomiast Syliusz Italikus w swojej relacji o drugiej wojnie punickiej opisał, jak mieszkańcy Kapui pokazywali je Hannibalowi¹¹⁷. Ta wzmianka u Italikusa każe nam przypuszczać, że kapuańskie *capitolium* musiało zostać wybudowane jeszcze przed zdobyciem Kapui przez Rzym w 211 r. p.n.e. A więc już wówczas, mimo, że Kapua nie była jeszcze miastem w pełni rzymskim, silnie adaptowała pewne elementy rzymskiej religii publicznej do swojej lokalnej rzeczywistości. W tym momencie swojej historii posiadała już *civitas sine suffragio* i być może budowa *capitolium* miała być ze strony miasta zewnętrzną manifestacją lojalności wobec Rzymu. Niestety świątynia kapuańska nie przetrwała do naszych czasów. Jej graficzne przedstawienie znajdujemy w planie

¹¹² Ibidem, s. 167.

¹¹³ Suet, *Gramm.*, IX,6 (*Statua eius Beneventi ostenditur in Capitolio ad sinistram latus marmorea habitu sedentis ac palliati, appositis duobus scriniis*).

¹¹⁴ J. C. Quinn, A. Wilson, *Capitolia...*, s. 138-140.

¹¹⁵ Tac. *Ann.*, IV 57 (*Inter quae diu meditato prolatoque saepius consilio tandem Caesar in Campaniam, specie dedicandi templa apud Capuam Iovi, apud Nolam Augusto, sed certus procul urbe degere*); Suet., *Tib.*, 40 (*Peragrata Campania, cum Capuae Capitolium, Nolae templum Augusti, quam causam profectionis praetenderat, dedicasset*).

¹¹⁶ Suet., *Cal.*, 57.

¹¹⁷ Sil., *Pun.*, XI 265.

rekonstrukcji starożytnej Kapui sporządzonym w 1595 r. przez Amborgio Attandolo. Dokument powstał w oparciu o istniejące jeszcze w mieście pozostałości starożytnych budowli oraz opisy źródeł literackich. *Capitolium* hipotetycznie umieszczano w pobliżu kapuańskiego amfiteatru. Odkryto filar łuku z inskrypcją dedykacyjną odnoszącą się do amfiteatru. Obok napisu przedstawiono triadę kapitolijną: Minerwę z hełmie, Jowisza na tronie trzymającego włócznię i piorun, Junonę z paterą i rogiem obfitości. Towarzyszyła im Diana z łukiem i kołczanem. Po prawej stronie został przedstawiony *Genius Theatri* w postaci węża. Interesującym elementem architektury jest powiększenie tradycyjnej grupy bogów czczonych w *capitolium* do czterech i dołączenie tam Diany, najwyraźniej najważniejszej bogini czczonej na tym obszarze. Jest to jednocześnie doskonały przykład globalizacji – dostosowania powszechnej praktyki budowania *capitolio*ów do specyfiki życia religijnego na *ager Campanus*. Obszar świątyni był nadal rozpoznawalny w XVIII w., lecz wykorzystano znajdujące się w nim kolumny i marmur do budowy nowego centrum miasta. Znaleziono tam fragmenty epigrafiki czy rzeźb, m. in. wizerunki Diany i Minerwy, trafiły na rynek kolekcjonerski. Niestety odkryte materiały cytowane w źródłach są obecnie zaginione lub pozostają nierozpoznane¹¹⁸.

Badania nad położeniem i rolą kapuańskiego *capitolium* prowadzili Leonard Cambini, Jacques Heurgon, Roy Merle Peterson, a w ostatnich latach Werner Johannowsky i Valeria Sampaolo. Nadal jednak dokładna lokalizacja budzi wątpliwości. Wiele pozostałości starożytnych budowli uznanych za fragmenty świątyni kapitolijnskiej zostało włączonych do współczesnych budynków, należy do nich m. in. czworokątny budynek Caserma Pica z XIX w. wyposażony w kryptoportyk oraz kompleks ogrodowy Palazzo Teti. Fragmenty starożytnych murów wkomponowanych we współczesne konstrukcje pozwalają zidentyfikować cechy rzymskiej budowli. Można rozpoznać jej południowo-wschodnie i południowo-zachodnie narożniki. Analiza planimetryczna współczesnego budynku pozwoliła zweryfikować jego wymiary - długość ok. 28 m, szerokość 22 m - i ustalić idealne nałożenie się go na dawne budowle. Cechy architektoniczne zachowanych pomieszczeń odpowiadają opisowi pozostałości kapuańskiego *capitolium* przekazanego nam przez Boucharda¹¹⁹. Częściowe rozpoznanie planu budynku pozwala na zarysowanie głównych cech architektonicznych: prawie kwadratowego planu, wysokiego podium i podziału na trzy *celle*,

¹¹⁸ S. Foresta, *Il Capitolium dell'antica Capua. Osservazioni sulle testimonianze antiquarie e archeologiche*, "Orizzonti. Rassegna di archeologia" 2011, vol. 12, s. 12-13.

¹¹⁹ Ibidem, s. 14-16.

przy czym boczne były mniejsze od środkowej. Są to cechy charakterystyczne dla świątyń typu etruskiego. W czasach Tyberiusza na miejscu starszej świątyni postawiono nową, która jednak zachowała wcześniejsze rozwiązana planimetryczne w nieco tylko zmienionej formie¹²⁰. Dzięki materiałom zgromadzonym w Palazzo Teti, Museo archeologico dell'Antica Capua i Museo Provinciale Campano możemy do pewnego stopnia odtworzyć dekoracje kapuańskiego *capitolium*. Odnaleziono m. in. kapitele kolumn w typie jońsko-italskim oraz płyty z płaskorzeźbami. Na jednej z nich widzimy Perseusza podającego głowę Gorgony Atenie. Większość odnalezionych płyt pochodzi z epoki augustowskiej¹²¹.

2.7. Podsumowanie

Historia działalności opisanych w tym rozdziale miejsc kultu daje nam wgląd w przemiany praktyk kultowych na przestrzeni kilku wieków – od etruskiej fundacji Kapui do dostania się miasta pod wpływy rzymskie. Sanktuarium w Hamae jest typowym przykładem italskich miejsc kultu wykorzystywanych nie tylko w celach sprawowania kultu, lecz również jako miejsca zgromadzeń i oporu przed wrogiem zewnętrznym. Kontrastuje z nim *capitolium* – świątynia triady kapitolinińskiej, symbolizująca państwową religię Rzymu. Jego obecność w Kapui już w czasach Hannibala świadczy o tym, że Kapuańczycy znajdowali się wówczas pod mocnym wpływem zwyczajów rzymskich i przejęli rzymskie kulty jako swoje. Natomiast dołączenie do klasycznej triady kapitolinińskiej również bogini Diany, najważniejszego, jak się wydaje, bóstwa regionu, świadczy o zachowaniu pewnych elementów swojej lokalnej religijności. Jest to element globalizacji w globalnym trendzie przejmowania przez podbite tereny rzymskich bóstw u form kultów.

Pozamiejskie sanktuaria kapuańczyków, zaczynając od najwcześniej ufundowanego w Fondo Patturelli, poprzez powstałą dwa wieki później świątynię Diany Tifatiny, aż po najmłodszą, pochodzącą już z czasów rzymskich świątynię Jowisza Tifatinusa, dają nam wgląd w przemiany jakie przeszły praktyki religijne mieszkańców miasta w ciągu kilku wieków jego historii. Działalność tych miejsc kultu stanowi odbicie przemian politycznych: etruską hegemonię w Kampanii, jej upadek i przejęcie miasta przez Kampańczyków, następnie zdobycie go przez Samnitów i wreszcie powolne dostawanie się pod wpływy rzymskie. Sanktuarium w Fondo Patturelli jest przykładem religijnej akulturacji mieszkańców Kapui. Zostało założone przez Etrusków w czasach, gdy Kapua z niewielkiej osady zaczęła

¹²⁰ Ibidem, s. 19.

¹²¹ Ibidem, s. 21.

przemieniać się w miasto. Po zniknięciu wpływów etruskich w regionie, sanktuarium zostało przejęte przez rodzimą ludność i dostosowane do jej potrzeb. W pobliżu sanktuarium i nekropolii odkryto zbiór tabliczek w języku oskijskim związanych z kultem zmarłych i wymieniającym Jowisza Flagiusa – italskie bóstwo. Wśród osób wymienionych na tabliczkach pojawia się również kilka etruskich nazwisk, co świadczy o tym, że niektóre etruskie rody dostosowały się do nowej dominującej w mieście kultury. Przejęły język oskijski i lokalne bóstwa. Figurki matek składane jako wota od V do I w. p.n.e. świadczą o tym, że kolejne pokolenia kobiet, mimo wielokrotnie zmieniającej się sytuacji politycznej miasta, użytkowały to miejsce kultu aż do I w. p.n.e., czyli do czasu zamknięcia sanktuarium. Ostatnie z matres są opatrzone łacińskimi inskrypcjami, co oznacza, że z miejsca kultu korzystała pod koniec już zromanizowana ludność. Dlaczego więc przestało działać? Być może powodem zaniku kultu z Fondo Patturelli była rosnąca popularność świątyni Diany Tifatiny, która wkrótce przyćmiła nawet kult Jowisza. Działanie świątyni Diany Tifatiny sięga IV w. p.n.e., czasów, gdy Kapua była już oskijska. Znalezione na terenie sanktuarium figurki bogini wskazują, że w początkach swojego działania była typowo oskijska, potem pojawiają się coraz wyraźniej greckie wpływy artystyczne, a Diana przedstawiana jest jak grecka Artemida, jako łowczyni z łukiem, strzałami i psem. Pojawia się również jako Diana Trivia, odpowiadająca swoim kompetencją italskiej Mefitis, której również zostało złożone wotum w świątyni Diany. Świątynia Diana, tak istotna dla religijnego życia miasta, była otaczana opieką również przez władze rzymskie co najmniej od czasów Sulli, który powiększył jej terytorium. Na terenie świątyni znalezione ślady po pomnikach ważnych osobistości, m. in. rzymskiego konsula z roku 135, Ser. Fulwiusa Flaccusa. Kult Diany i działanie jej świątyni na górze Tifata zdominowało życie religijne Kapui tak dalece, że zepchnęło w cień nawet funkcjonującą na zboczach góry od II w. p.n.e. świątynię Jowisza Tifatinusa.

Rozdział III

Prozopografia funkcjonariuszy kultowych

3.1. Funkcjonariusze kultowi przedrzymskiej Kapui

W poprzednich rozdziałach zostały omówione kultu występujące na terytorium *ager Campanus* oraz miejsca, w jakich zorganizowane było życie religijne mieszkańców tego obszaru. Teraz chciałabym omówić działalności osób, które były odpowiedzialne za sprawowanie kultów. Najwięcej informacji na ten temat posiadamy z czasów po II wojnie punickiej, kiedy w Kapui zaczynają pojawiać się zabytki epigrafiki łacińskiej. Imiona funkcjonariuszy kultowych z czasów panowania Etrusków nie zachowały się. Trochę lepiej przedstawia się sytuacja w czasach oskijskich. Na omówionych już *iovila* zostały wymienione imiona zmarłych oraz urzędników mających sprawować kontrolę nad prawidłowym przebiegiem ceremonii ku ich czci. Trudno tu mówić *stricte* o funkcjonariuszach kultowych, lecz omówienie nazwisk rodów z *iovila* ma istotne znaczenie, gdyż pojawiają się one później również w inskrypcjach łacińskich o charakterze religijnym. Tabliczki wymieniając nazwiska Nasenni, Cloviati, Fisani, Terenti Magi, Saedi, Ninni, Caesilli, Helvi, Virri, Anni, Tanternei, Calavi, Petti, Blossi, z których dwa rody: Nasenni i Anni były pochodzenia etruskiego. Siedem z nich spotkamy również w inskrypcjach łacińskich. Wyzwoleńcy i *ingenui* z tych rodów pojawiają się w grupie *magistri campani*, wśród Augustalis oraz prywatnych osób zaangażowanych w kultury rzymskie¹.

Wymieniony kilkakrotnie w *iovila* urząd *meddix* (w różnych wariantach, również *meddix tuticus* oraz *meddix tuticus capuanus*) pojawił się w Kapui, kiedy została ona zajęta przez Samnitów, a jego zmierzch datuje się na 211 r. p.n.e., a więc moment zdobycia Kapui przez Rzym podczas wojny z Hannibalem. Liwiusz kilkakrotnie wymienia osoby pełniące tę funkcję na terenie Kampanii, używając określenia oskijskiego lub przekładając je na łacinę,

¹ Minatius Nasennius: Ve 93; Cloviati: Ve 77, 78, 76; Fisani: Ve 81b; Terenti Magii: Ve 74; Offelus Saedius: Ve 75; Virri: Ve 80; Ninnii: Ve 90; Minius Caesillius Nerius, M. f.: Ve 94; Paccius Helvius, Pac. f.: Ve 88 A; Seppius Helvius i Decius Virrius (*meddix*): Ve 82; Seppius Helvius i Minius Annus (*meddix tuticus*): Ve 83; Opilius, Vibius, Paccius Tanternei: Ve 86, 87; Spurius Calovius i Lucius Pettius (*meddix*): Ve 84, 85; Tr. Virrius Censorinus i M. Blossius Mi. f. (*meddix tuticus*): Ve 81.

wówczas tłumaczy je jako *praetor* lub *magistratus*². Na podstawie tekstu Liwiusza możemy ustalić niektóre uprawnienia *meddix*, takie jak zwoływanie zgromadzenia ludowego oraz być może senatu. W jednym z ustępów Liwiusza możemy przeczytać, że pełniący tę funkcję Pacuvius Calavius zwraca się do ludu, aby ustalili, co ma się stać z nie lubianymi senatorami, co jednak dzieje się w jego porozumieniu z samym senatem i nie musi oznaczać, że *meddix* miał nad nim jakąś władzę. Z kolei w innym fragmencie tej samej księgi, inny *meddix*, Marius Blossius wykorzystał swoje prerogatywy, by nakazać ludności Kapui, by wyszli na spotkanie Hannibala³. Uprawnienia *meddix* związane ze zwoływaniem zgromadzenia zostały potwierdzone również w tekście Tabula Bantina. Była to tabliczka spisana po oskijsku, lecz przy pomocy alfabetu łacińskiego, określająca prawodawstwo dla Bantii, miasta leżącego w dzisiejszej Basilikacie⁴. Stefan Weinstock proponuje postrzeganie tych funkcji w ujęciu hierarchicznym. *Meddix tuticus* był zatem najwyższym urzędnikiem, odróżniając go od stojącego niżej zwykłego *meddix*⁵. Do ich zadań należało zarządzanie podległym terytorium oraz sprawowanie kontroli nad sprawami sakralnymi. Nie ma w źródłach bezpośrednich informacji o tym, że sprawowali również funkcje wojenne, choć istnieją przekazy, że brali udział w działaniach wojennych⁶. Olga Karmazina skłania się ku pogładowi, że w danej społeczności *meddices* było kilku, w tym jeden sprawujący najwyższą funkcję. Mają na to wskazywać spotykane w źródłach określenia typu *meddix summus* lub *alter* znane z *De verborum significatu* Festusa. Wskazuje on, że stanowisko *meddix* pełniły dwie osoby, który jednak posiadały odmienne kompetencje⁷. Wydają się to potwierdzać *iovila*, na których rzeczywiście pojawia się rozróżnienie na różne typy urzędnika określanego jako *meddix*, istnieje między innymi rozróżnienie zwykłego *meddix* oraz *meddix tuticus*. Konsekracja *iovila* wymaga obecności jednego lub dwóch z wymienionych urzędników, lecz precyzyjne

² Liv., XXIII 35, 13 (M. Alfius, *meddix tuticus*); XXIII 2, 3 (Pacuvius Calavius określony jako *magistratus*); XXIII 7, 8 (M. Blossius określony jako *praetor*).

³ Liv., XXIII 2, 3 (Pacuvius Calavius); XXIII 7, 8 (Marius Blossius).

⁴ Ve 2 (*lac. Quis quandoque post hac comitia habebit magistratus*).

⁵ S. Weinstock, *Zur oskischen Magistratur*, „Klio“ 1931, vol. 24, 243–244.

⁶ О. В. Кармазина, *Богиня Мефита и храм Дианы Тифатинь в Капуе*, „ВЕСТНИК ВГУ. СЕРИЯ: ИСТОРИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ“ 2019, vol. 1, s. 883–884.

⁷ Enn., *Summus ibi capitur meddix, occiditur alter* (298 Vahl), A. Franchi de Bellis, *Le iovile capuane*, Firenze, 1981, s. 70.

rozdzielenie ich funkcji jest trudne do ustalenia. Ve 91 informuje nas, że krwawa ofiara ma być złożona w obecności *meddix capuanus*. W Ve 88 A-B czytamy, że *iuvlas* musi być konsekrowana w obecności *meddix tuticus capuanus* i ma to się odbyć razem z *epulum* (osc. *damsennias*), a w dzień po święcie *Vehiianasúm* ma zostać złożona ofiara ze zbóż w obecności *meddix*. Na stronie B tekst informuje nas, że należy złożyć ofiarę z prosiaka w obecności *meddix tuticus capuanus*. Nazwy urzędów pojawiają się również na dwóch *iovila* należące do Opiliusa, Vibiusa i Paciusa Tanternei. Pierwsza miała zostać poświęcona w idy marcowe w obecności *meddix* oraz za pomocą ofiary z prosiaka i ze zbóż. Druga poświęcona została w *pomperie* ofiarą z prosiaka w obecności *meddix* oraz *vereia* (łac. *iuventutis*). Na podstawie tekstów tabliczek można założyć, że zwykły *meddix* mógł uczestniczyć w składaniu różnego rodzaju ofiar, krwawych i ze zbóż. Ve 88 A-B wskazuje, że kompetencje *meddix tuticus* były szersze i obejmowały nadzór na całością ceremonii łącznie z *epulum/damsennias*, podczas, gdy rola *meddix* ograniczała się jedynie do składania ofiary⁸.

Pozostaje otwarte pytanie o zakres funkcji religijnych *meddices*. Franchi de Bellis twierdzi, że rytuały związane z kultem zmarłych reprezentowane przez obecność *iovila* były wykonywane przez odpowiednich kapłanów, których imion nie znamy, natomiast *meddix*, ze względu na swoją pozycję w społeczności, był niezbędny w trakcie spełniania obrzędów, aby je legitymizować poprzez swoją obecność oraz nadzorować poprawność ich wymonania⁹. Do podobnej konkluzji doszedł już wcześniej Heurgon, który obalił hipotezę, że imiona *meddix* miały charakter eponimiczny, i ustalił, że ich obecność miała jedynie zagwarantować prawidłowe przeprowadzenie obrzędów religijnych. Aby uzasadnić swoje wnioski sięga po analogię do religii rzymskiej i postaci *praetora*, który miał strzec zachowania odpowiednich form kultu¹⁰.

Wszystkie napisy na *iovila* wymieniające funkcję *meddix* są sporządzone według podobnego wzorca. W większości przypadków wymienione jest imię urzędnika, a następnie dokładne określenie sprawowanego urzędu (*meddix*, *meddix tuticus*, *meddix tuticus capuanus*) oraz wskazanie, w jakim wydarzeniu jest wymagana jego obecność¹¹. Instytucja *meddix* jest

⁸ E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte, Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953.

⁹ A. Franchi de Bellis, *Le iovile capuane...*, s. 74.

¹⁰ J. Heurgon, *Etude sur les Inscriptions Osques de Capoue dites Iuivilas*, Paris 1942, s. 90-91.

¹¹ A. Franchi de Bellis, *Le iovile capuane...*, s. 71.

przywoływana w *iovila* dziewięć razy, lecz jedynie w pięciu przypadkach osoby sprawujące ten urząd zostały wymienione z imienia¹².

Decius Virrius został wymieniony jako *meddix* odpowiedzialny za poświęcenie *iuvlas* należącej do Seppiusa Helviusa. Jego rodzina była znana z kilku przedrzymskich inskrypcji i wzmianek w źródłach literackich. Virrius pojawia się w treści klątwy Vibi omówionej w pierwszym rozdziale, a na *iovila* rodzina została również wymieniona wśród zmarłych (Ve 80). Liwiusz z kolei przekazuje nam informacje o Vibiusie Viriusie, który jako poseł został wysłany do Rzymu w czasie wojny z Hannibalem. W drodze powrotnej do Kapui zaczął przekonywać towarzyszy, że bardziej opłacalne będzie opowiedzenie się po stronie Hannibala i odzyskanie panowania nad Kampanią w razie jego zwycięstwa. W czasie oblężenia Kapui przez Rzymian Vibius Virrius wygłosił do swoich współobywateli mowę, w której dowodził, że w obliczu bliskiego zwycięstwa Rzymu najlepszym wyjściem będzie dla nich honorowe samobójstwo. W ten sposób unikną upokorzenia podczas rzymskiego triumfu i okrutnej śmierci z rąk Rzymian. Część Kapuańczyków posłuchała go i razem z nim przygotowali ucztę, na której wypili truciznę, lecz pozostali zdecydowali się wysłać posłów do Rzymian, by negocjować warunki poddania się miasta¹³. Na drugiej z *iovila* należącej do tej Seppiusa Helviusa wymieniony został *meddix tuticus*, Minnius Annius. Nazwa jego *gens* wskazuje na pochodzenie etruskiego rodu. Jego potomkowie pojawiają się kilkakrotnie na łacińskich inskrypcjach religijnych¹⁴.

Meddix Lucius Pettius został wymieniony dwukrotnie na *iovila* należących do Sp. Caloviusa i jego braci. Miał uczestniczyć w ich poświęceniu w *ferie púmpérias* najpierw ofiarą ze zwierzęcia, a następnie ze zbóż. On ani członkowie jego rodu nie pojawiają się już więcej w materiale epigraficznych Kapui¹⁵.

Minus Blossius, M. f. został wymieniony na inskrypcji stwierdzającej, że trzy *iovila* należące do Trebiusa Virriusa Censorinusa mają zostać postawione w święto *Vesullias* w obecności *meddix tuticus* i umieszczone w *lucus*, najprawdopodobniej należącym do Jowisza Flagiusa¹⁶. W cytowanym już wyżej fragmencie Liwiusza został wymieniony *praetor*

¹² Ibidem, s. 73.

¹³ Liv., XXIII 6; XXVI 13-14.

¹⁴ Ve 82; 83.

¹⁵ Ve 84; 85.

¹⁶ Ve 81.

Campanus, Marius Blossius. W innym ustępie czytamy, że bracia należący do rodziny Blossi w 210 r. p.n.e. zawiązali spisek przeciw Rzymianom i zostali poddani represjom. W czasach rzymskich brakuje inskrypcji religijnych wystawionych przez członków rodu Blossi, lecz w tekstach epigraficznych z serii *magistri campani* pojawiają się ich wyzwolenicy¹⁷.

3.2. Funkcjonariusze kultowi w czasach rzymskich

Do największej funkcjonariuszy kultowych wymienionych w łacińskojęzycznych inskrypcjach należą *magistri campani* oraz ich słudzy zgromadzeni w grupie *ministri Laribus*. Kolejną odrębną grupę stanowią funkcjonariusze zgromadzeni w *collegium Augustales* oraz dwie kapłanki Ceres. Pozostali są prywatnymi osobami składającymi ofiary i wota różnym bóstwom. Wśród nich możemy wyróżnić znane już z poprzedniego rozdziału kobiety składające wota bogini z Fondo Patturelli, ale też czcicieli Herkulesa, Jowisza czy Diany. W sumie z okresu od II w. p. n.e. do I w. n.e. posiadamy 181 nazwiska osób zaangażowanych w kultury religijne oraz dwie inskrypcje wymieniające całe rody – wotum dla Herkulesa Tutora wystawione przez *domus Novellana* oraz lakoniczna inskrypcję z napisem: *sacra cluviana*.

3.2.1. *Magistri campani*

Główną grupę inskrypcji wystawionych przez funkcjonariuszy kultowych na obszarze *ager Campanus* stanowią tzw. inskrypcje *magistri campani*. Obejmują one 17 tabliczek datowanych na okres od 112 do 71 r. p.n.e. poświęconych następującym bóstwom: Jowiszowi z różnymi epitetami, Ceres, Dianie, Wenus Iovii, Castorowi i Polluksowi, Merkuremu, Junonie Gaurze oraz Spes, Fides i Fortunie¹⁸. Niemal wszystkie teksty inskrypcji zorganizowane są według tego samego schematu. Po wymienieniu imion *magistri* pojawia się formuła: *heisce magistreis*, a następnie nazwa bóstwa w dat. lub gen., informacja o działaniach podjętych przez wymienione osoby (zazwyczaj jest to odnowienie jakiegoś

¹⁷ Liv., XXIII 7.

¹⁸ Ceres: CIL X 3779; 3780; Diana: M. Pobjoy, *A New Reading of the mosaic inscription in the temple of Diana Tifatina*, PBSR 1997, vol. 65, s. 85; Venus Iovia: CIL X 3776; Castor i Polluks: CIL X 3778; 3781; Castor, Polluks i Mercury: CIL I 2947; Hercules: CIL I 0687; Iovis: CIL I 0683; CIL X 3785; CIL I 2944 (Jowisz Optimus Maksimus); CIL X 3772 (Compages); 3786 (Liber); Spes, Fides, Fortuna: CIL X 3775; Iunona Gaura: CIL X 3783; Collegium mercatorum: CIL X 3773; A. E. R. Boak, *Magistri of Campania and Delos*, CPh 1916, vol. 11, s. 28.

elementu świątyni oraz organizacja igrzysk) oraz data konsularna¹⁹. Inaczej zorganizowana jest jedynie inskrypcja wystawiona przez *pagus Herculaneum*, gdzie lista osób odpowiedzialnych za podjęcie prac umieszczona jest na końcu inskrypcji²⁰. *Magistri* najczęściej występują w liczbie dwunastu, ale czasem pojawia się ich więcej. Składają się z *ingenui* i *liberti* w różnych proporcjach²¹.

Z inskrypcji *magistri campani* możemy dowiedzieć się o funkcjonowaniu na terenie *ager Campanus* *collegiów* charakterystycznych Rzymu i regionów pozostających pod jego kulturowym wpływem. Collegia, chociaż poświęcone konkretnym bóstwom, nie były w swej naturze tworem czysto religijnym. Pełniły rozmaite funkcje, a często tworzyły je określone grupy zawodowe. Flambard uważa, że collegia kapuańskie, poza *collegium mercatorum*, miały raczej charakter geograficzny, niż zawodowy²². W okresie republiki brak było konkretnego ustawodawstwa dotyczącego działania stowarzyszeń. Przepisy dotyczące tego elementu życia społecznego zaczęły być formułowane dopiero w połowie I w. p.n.e., ze względu na niebezpieczeństwo wynikające z wykorzystywania przez polityków pewnych typów stowarzyszeń do walki politycznej²³. Rozwój tego typu grup na terenie Italii szczególnie się zintensyfikował w II i I w. p.n.e, co było spowodowane rzymską ekspansją oraz idącymi za tym zmianami w życiu społecznym i gospodarczym italskich miast²⁴.

Według Mommsena *magistri* reprezentowali interesy mieszkańców Kapui w czasie, gdy utraciła ona swoją polityczną niezależność i stała się własnością Rzymu. Stali na czele *pagi* i spotykali się cyklicznie, najczęściej w liczbie dwunastu, aby zadbać o miejsca kultowe i organizację *ludi*, ale ich działalność nie ograniczała się jedynie do spraw religii²⁵. Związek

¹⁹ J. Heurgon, *Les magistri des colleges et le relèvement de Capoue de 111 à 71 avant J.-C.*, MEFRL 1939, vol. 56, s. 8.

²⁰ CIL X 3772.

²¹ A. E. R. Boak, *The magistri of Campania and Delos*, CPh 1916, vol. 11, s. 31.

²² J.-M. Flambard, *Les collèges et les élites locales à l'époque républicaine d'après l'exemple de Capoue*, [in] *Les bourgeoisies municipales italiennes aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C.*, ed. M. Cébellac-Gervasoni, Naples 1981, s. 13-16.

²³ J. Díaz Ariño, *Hisce Magistreis. Aproximación a los collegia de la Hispania republicana*, "Gerión" 2004, vol. 22, s. 448.

²⁴ Ibidem, 470.

²⁵ CIL X s. 365-366.

magistri z poszczególnymi kultami uwidacznia się w ich kontroli nad utrzymaniem i powiększaniem majątku świątyń. Wymienione w pierwszym akapicie inskrypcje upamiętniają głównie budowę elementów świątyni, takich jak mur czy ołtarz, ufundowanie posagów, itd, co potwierdza ich zaangażowanie w życie religijne miasta²⁶.

Związki pomiędzy *pagi*, *collegiami* i *magistri* są nadal przedmiotem dyskusji. Adolf Schulten twierdził, że *magistri* byli zgromadzeni w jednym okręgu - *pagus Herculanus* - pod przewodnictwem jednego głównego urzędnika²⁷. Ernst Kornemann widział w nich podobieństwo do organizacji italskich *collegia* i stowarzyszeń na wyspie Delos²⁸. Jean Hatzfeld przeanalizował inskrypcje z tego regionu i wskazał na istnienie tam kilku kolegów będących pod opieką Apolla, Merkurego i Neptuna. Badacz widział zarówno w urzędnikach delijskich jak i kampanijskich przewodniczących stowarzyszeń religijnych²⁹. Analiza nazwisk pojawiających się na inskrypcjach *magistri campani* wskazuje, że wiele z nich pojawiało się również wśród funkcjonariuszy kultowych na Delos, co wskazuje na możliwość jakiegoś pokrewieństwa między tymi dwiema formami organizacji. Hatzfeld zauważył, że inskrypcje z Delos są współczesne inskrypcjom *magistri campani* z Kapui³⁰.

Według ustaleń Flamberta struktura Kapui w czasach utraty jej niezależności przedstawiała się następująco: *praefetci Capuam Cumas* delegowani przez władze rzymskie posiadali *iurisdictio* na całym *ager Campanus* i zarządzali jego terytorium, które z kolei dzieliło się na *pagi* zarządzane przez *magistra pagorum*. Nie wiemy jakie związki łączyły tych *magistri* z *praefetci*, natomiast *collegia*, według Flamberta, były podporządkowane *pagi*³¹. Mommsen w *Corpus Inscriptionum Latinarum* przyporządkował *magistri* do *fana*, *templa* i *delubra*, łącząc ich z opieką nad miejscami kultowymi. Uważał też, że na terytorium Kapui po wojnie z Hannibalem istniał podział na *pagi*, na czele których stali *magistri*

²⁶A. E. R. Boak, *The magistri of...*, s. 42.

²⁷ A. Schulten, *De conventibus civium romanorum; sive, De rebus publicis c. r. Mediis inter municipium et collegiums*, Lipsiae 1892, s. 71.

²⁸ E. Kornemann, *De civibus romanis in provinciis Imperii consistentibus*, Berlin 1982, s. 50.

²⁹ J. Hatzfeld, *Les Italiens résidant à Délos mentionnés dans les inscriptions de l'île*, BCH 1912, vol. 36, s. 184.

³⁰ Ibidem, s. 185.

³¹ J.-M. Flambard, *Les collègues et...*, s. 28-31.

odpowiedzialni za kultury lokalnych bóstw³². Hatzfeld uważa, że każde *pagus* miało jedno *collegiummagistreis*, natomiast działalność publiczna, taka jak budowa i renowacja świątyń oraz organizacja *ludi* była podejmowana wspólnie przez kilka z nich. Źródła epigraficzne wskazujące, m. in., że w tym samym roku *magistri* Kastora i Polluksa oraz *magistri* Ceres zbudowali ten sam mur świątynny oraz zorganizowali *ludi*, co może świadczyć o ich wspólnej działalności³³. Z kolei analiza treści inskrypcji dotyczących działalności *magistri* Jowisza Compagesa i Junony Gaury wskazuje, że członkowie tych collegiów mieliby wykonywać dekrety na polecenie władz zarządzających *pagus*, co mogłoby wskazywać na jakąś nadrzędną kontrolę *pagi* nad *magistri*³⁴. Nie zgadza się z tą koncepcją Heurgon, który utrzymuje, że *pagus* i *collegium* były odrębnymi formami organizacji, przed dłuższy czas nie uzupełniającymi się w swoich działaniach. W źródłach rzadko pojawiają się informacje o ingerencji jednej organizacji w sprawy drugiej. Wyjątkiem jest inskrypcja wystawiona przez *pagus Herculaneus*, nasze główne źródło do ustalenia kompetencji oraz wzajemnych relacji między *magistri pagi* a *collegium* na terenie *ager Campanus*³⁵. W przytoczonym tekście wymienieni są *conlegium seive magistrei Iovei Campagei*. Według Marka Podboya sformułowanie oznacza „*collegium* Jowisza Compagesa (lub *magistri*, jeśli tacy są jego urzędnicy)³⁶”. A więc osoby odpowiedzialne za jego kult mogły być nazywane oboma określeniami, natomiast tekst inskrypcji dopuszcza obie możliwości, ale nie wskazuje jednoznacznie na to, że *magistri* są organizacją różną od *collegium*. *Magistri* (lub *collegium*) wspomniane w dekrete wydają się być urzędnikami sanktuarium, którym przypadają pewne obowiązki w związku z kultem Jowisza Compagesa. Poboy zasugerował, że rozróżnienie na *collegium* i *magistri* zastosowane w dekrete wydanym przez *pagus Herculaneus* wiąże się z różnicą w sposobie powoływania członków obu organizacji lub w różnej długości ich

³²M.W. Frederiksen. *Republican Capua. A social and economical history*, PBSR 1959, vol. 27, s. 83. T.

Mommsen, CIL X, s. 367.

³³ CIL X 3778; 3779; J. Hatzfeld, *Les Italiens resident...*, s. 186.

³⁴ CIL X 3772 (*ex lege pagana*); CIL X 3783 (*ex pagi scitu*).

³⁵ J. Heurgon, *Les magistri des...*, s. 10-11.

³⁶ M. Poboy, *The decree of the pagus herculaneus and the romanisation of 'oscan' Capua*, "ARCTOS" 1998, vol. 32, s. 181.

kadencji. Naprawdopodobniej obu grupach istniały odrębne zasady funkcjonowania, co spowodowało konieczność rozróżnienia obu stowarzyszeń w dokumencie prawnym³⁷.

Dekret *pagus Hercunalneus* mówi nam również o rodzaju działalności *collegium* i *magistri* oraz sposobie, w jaki ją finansowano. Dokument wskazuje, że to do kompetencji *pagus* należało zdecydowanie o tym, na jaki cel zostaną przekazane pieniądze, którymi dysponowali *magistri*. Ich źródło nie zostało jednak wymienione. W innych źródłach epigraficznych zostało to wskazane. Wydatki związane z działalnością *magistri* są pokrywane w niektórych przypadkach z ich prywatnych funduszy, a w innych z majątków należących do świątyni, czasami natomiast z połączenia obu tych funduszy³⁸. Pojawiające się często określenia *faciendum coiraverunt* wskazuje, że w większości wypadków *magistri* jedynie nadzorowali wydatkowanie funduszy dostarczanych z innego źródła. Działając w charakterze *curatores fanorum* mieli pod swoją opieką dochody z sanktuariów, co potwierdzają inskrypcje odnoszące się do *magistri Dianae Tifatinae* i *magistri Iovei*³⁹.

Dekret wystawiony przez *pagus Herculanus* jest istotny również w innego powodu. Jego konstrukcja i zastosowana terminologia wskazują na duży wpływ Rzymu na funkcjonowanie Kapui, posiada bowiem cechy rzymskich statutów kolonialnych. Zastosowano w nim nie tylko datę konsularną, jak w innych inskrypcjach *magistri campani*, lecz również datowano go na rzymskie święto Terminaliów, co wskazuje na silny wpływ Rzymu zarówno w sferze administracyjnej, prawnej, jak również religijnej. Obowiązek organizowania *ludi*, pojawiający się również w pozostałych wymienionych inskrypcjach ma również wymiar religijny i jest środkiem do wypełnienia pewnych charakterystycznych dla Rzymu obrzędów⁴⁰.

Po przywróceniu władz miejskich w Kapui przez założenie *Colonia Iulia* w 59 roku p.n.e., pojawiają się urzędnicy zwani *magistri fani Dianae Tifanae*. Wydaje się, że opiekowali się oni sanktuarium Diany, które poprzednio znajdowało się pod opieką kolegium dwunastu *magistri campani*. Tytuł *magistri fani* prawdopodobnie zaczął być regularnie używany dla określenia prawdziwej pozycji zajmowanej przez nich w czasie reorganizacji życia miejskiego. Może wydawać się dziwne, że liczba *magistri* odpowiedzialnych za tę świątynię zmniejszyła się do dwóch, ale podobne zjawisko można zaobserwować w

³⁷ Ibidem.

³⁸ Ibidem, s. 181-190.

³⁹ CIL X 3781; CIL I 0683; A. E. R. Boak, *The magistri...*, s. 32-34.

⁴⁰ M. Poboy, *The decree...*, s. 192, 195.

przypadku innego *collegium*, które w 15 r. miało zaledwie sześciu członków. Być może powodem tego stanu rzeczy był fakt, że kiedy miasto odzyskało swoje oficjalne urzędy polityczne, *ingrui*, wcześniej z braku alternatyw działający jako *magistri*, teraz powrócili do oficjalnego życia publicznego⁴¹.

Inskrypcje z serii *magistri campani* obejmują 176 imion osób zaangażowanych w życie religijne miasta. Wśród *ingenui* dominują rody pochodzenia oskijskiego, podczas gdy *servi* i *libertii* to w większości osoby pochodzenia greckiego, na co wskazują typowo greckie *cognomina*. Pojawiają się również osoby pochodzenia etruskiego oraz ich wyzwolenicy. W przypadku *magistri* Herkulesa oraz Jowisza Libera niemożliwe jest ustalenie statusu społecznego i pochodzenia wymienionych osób ze względu na uszkodzenie inskrypcji lub brak filiacji/libertynacji. Stosunek *ingenui* (80 osób) do *liberti* (72 osoby) jest dosyć wyrównany, z lekką przewagą *ingenui*. Obie grupy społeczne pojawiają się raczej osobno, choć czasami zdarza się, że występują wspólnie wśród *magistri* danego bóstwa. Zazwyczaj wtedy są umieszczeni w osobnych kolumnach, z zachowaniem pierwszeństwa dla osób wolno urodzonych. *Servi* występują jedynie w inskrypcji poświęconej *ministri Laribus*, gdzie na pierwszym miejscu pojawia się wyzwoleniec, następnie są wymienieni uczestniczący w kulcieniewolnicy.

Ingenui

Najstarsza inskrypcja wymieniająca *ingenui* odnosi się do *magistri* odpowiedzialnych za wykonanie muru świątyni poświęconej Spes, Fides i Fortunie. Imiona zostały umieszczone w dwóch kolumnach, lecz z powodu uszkodzenia materiału, część imion z pierwszej kolumny nie zachowała się. Ponieważ *magistri* zawsze byli wymieniani w inskrypcjach według ściśle ustalonej hierarchii, możemy założyć, że osoby wymienione na uszkodzonej części napisu, w górnej części pierwszej i drugiej kolumny, również należeli do warstwy społecznej *ingenui*. *Praenomen* i *gentilicium* magistra z pierwszej kolumny zostało zniszczone, wiemy jedynie, że mamy do czynienia z synem jakiegoś Vibiusa. Imiona trzech kolejnych osób również nie przetrwały, lecz w tym przypadku posiadamy nazwę rodu i filiację oraz w pierwszym i trzecim przypadku również nazwę zawodu. [- C]orn[e]li(us) L. f. *coriarius* zajmował się obróbką skór. Obecność reprezentowanego przez niego rodu jest potwierdzona w Kampanii od czasów republiki. Corneli pojawiają się również w innych miastach Kampanii, m. in. w Pompejach, gdzie być może byli klientami L. Corneliusza Sulli i jego krewnego, Faustusa,

⁴¹ A. E. R. Boak, *The magistri...*, s. 34.

fundatora kolonii. Kapuańscy Cornelli z okresu cesarstwa być może byli potomkami lub wyzwolencami wyzwolenców L. Corneliusza Balbusa, konsula z 40 r. p.n.e., upamiętnionego w Kapui jako patrona miasta⁴². [-] Nerius M. f., należał do rodu pochodzenia oskijskiego. Członkowie rodu znani są z przedrzymskiej inskrypcji z Terventum. W okresie republiki zostali wymienieni się na inskrypcjach z Kapui i Delos⁴³. [-] Ofellius M. f. *scutarius* był wytwórcą tarcz oskijskiego pochodzenia. W formie *úpfalliu* jego ród jest znany z Bovianum. W formie Οφάλ[(λ)ιος ---?] zostali wymienieni na liście *θεωροδόκοι* w Delfach. Vetter podaje również na jednej z inskrypcji zapis: *uφaliies*. Na *iovila* Ofellius wymieniony jest jako *praenomen*, od którego mogło później zostać utworzone *gentilicium*. Wariant Offillius oraz Ofilius pojawia się sporadycznie na inskrypcjach łacińskich w różnych częściach Italii. Przedstawiciele rodu pojawiają się również na pięciu inskrypcjach z Delos. Ofillius był znany Cyceeronowi. Pełnił rolę wykonawcy testamentu M. Cluviusa, którego jednym ze spadkobierców był właśnie Cyceeron⁴⁴.

Imiona pozostałych *magistri* zachowały się w całości. C. Maius N. F. oraz M. Vibius M. f. *rudarius* również należeli do oskijskich rodzin. Pierwszy z nich pochodził z rodu Mai (osc. Mahii[s]), znanego już z przedrzymskich inskrypcji z Atiny. Jego rodzina została również wymieniona na kampanijskich monetach w greckiej formie *μαυεσ* oraz *μαυησ*⁴⁵. Drugi z wymienionych *magistri* był emerytowanym gladiatorem. W oskijskiej fazie historii miasta nazwa własna Vibius funkcjonowała wyłącznie jako *praenomen*, m. in. na *iovila*. *Gens* Vibia pojawia się w kapuańskich inskrypcjach dopiero w okresie republiki, wówczas jego członkowie zasiadali w magistraturze miejskiej. Osoby o tym *gentilicium* znane były również

⁴²Kapua: CIL X 3775; 4094; 4099; 4013; 4095; 4100; 4097; 3963 (*vestiarius*); 3783 (*mag. Iunonae Gaurae*); 4029; 4044; 4093; AE 1905, 190; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus: polity and society in Roman Pompeii*, Roma 1983, s. 157.

⁴³Imag. Terventum 43; Kapua: CIL I 2947; 2949 (*mag.*); 4420; 4241; Delos: CIL I 2233.

⁴⁴Bovianum: Imag. Bovianum 93; Delfy: SEG 22, 455; Salernum: Ve., 138a; Kapua: Ve 75; CIL I 0687; CIL X 4257 (imię pojawia się na naczyniach cynowych); 3775 (*mag. Spei, Fidei, Fortunae*); 4259; 4260; 4095; 486; Cic. Att. XIII 37, 4; W. M. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 119.

⁴⁵Atina: Imag. Atina 1; Kapua: Imag. Campania Coinage 2; CIL X 3775; 3779 (*mag. Cereris*).

w Rzymie i innych miejscach Italii środkowej i północnej, a także na Delos i wśród kupców włoskich w Grecji⁴⁶.

L. Pomponius L. f. *f(aber ?)* zajmował się jakąś dziedziną wytwórstwa, niesprecyzowaną w inskrypcji. Pomponi pojawili się bardzo wcześnie w Kapui, gdzie należeli do jednej z bogatych rodzin zajmujących się handlem i rolnictwem. Znani są również z innych części Kampanii i na Delos⁴⁷. O zamykającym listę L. Olienuse L. f. nie wiadomo nic, poza tym, że należał do *magistri*. Ani on ani jego ród nie pojawiają się w innych inskrypcjach z tego obszaru.

Z roku 108 p.n.e. pochodzi inskrypcja wymieniająca dwunastu *magistri* odpowiedzialnych za budowę muru w świątyni Venus Iovii oraz zorganizowanie *ludi*, Wszyscy należą do warstwy społecznej *ingenui*.

Dwóch *magistri*, N. Pumidius Q. f. oraz N. Arrius M. f., nosiło oskijskie *gentilicia*. Ród Pumidiusa spotykany jest w przedrzymskich inskrypcjach w formie *Pumik(iis)*. W epigrafice łacińskiej *gentilicium* Pumidius pojawia się na jednej inskrypcji z Kapui oraz sporadycznie w innych miastach Kampanii, Etrurii oraz na Delos⁴⁸. Rodzina Arriusa była znana w Kapui w przedrzymskiej fazie historii miasta w greckiej formie *αρριεο*. *Gentilicium* to występowało w różnych miastach Kampanii oraz na Delos⁴⁹.

Rodzina, do której należał M. Cottius M. f. pojawia się na kilku inskrypcjach z Kapui oraz na Delos w trzech inskrypcjach poświęconych Jowiszowi i Neptunowi oraz Neptunowi,

⁴⁶Kapua: CIL X 3776; Imag. Capua 34; Ve 86; Italia środkowa i północna: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 240-241; Delos: CIL I 2232; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*, Roma 1993, s. 259.

⁴⁷ Kapua: Ve 73; CIL X 3778; 3787; 3776 (*mag. Spei, Fidei, Fortunae*); 3773 (*mag. collegium mercatorum*); 3803; 4297; 4296; 4297; 8227; 4298; Cumae: CIL I 1614; Pompeje: CIL IV 27, 82 (edyl?); CIL X 884, 891 (*IIvir z I w. n.e.*); P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 206.

⁴⁸ Kapua: Imag. Capua 43; CIL VI 1536; 25220; 25221; 35037; Clusium: CIL XI 6700; Nepet: CIL XI 3204; Volsini: CIL XI 2772; Pompeje: CIL IV 1842; 4338; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...* s. 211; J. Hatzfeld, *Les Italiens résidant...*, s. 70.

⁴⁹ Kapua: IG XIV 886; Ve. 73; CIL I 2949; CIL X 3776; 4020; Cales: CIL X 3923; Puetoli: CIL X 1873; 2100; 2102; 2104 (*Augustalis*); Misenum: CIL X 2099; Cumae: CIL X 2103; patron w Salernum: CIL X 520; Volturum: CIL X 3726 (*IIvir*).

Herculesowi i Apollonowi datowanych na II w. p.n.e.⁵⁰. L. Sempronius L. F. należał do rodu szeroko rozprzestrzenionego na terenie Kampanii. W Kapui poza cytowaną inskrypcją osoby z tej rodziny pojawiają się również na dwóch napisach nagrobnych⁵¹. P. Cicereius C. f. oraz M. Raecius Q. f. reprezentowali lokalne kampańskie rody. Rareci poza tym znani są również z greckich inskrypcji z Delos⁵². M. Valerius L. F. był przedstawicielem rzymskiego rodu dobrze udokumentowanego w Kapui od czasów republiki. Jedna z kapuańskich inskrypcji informuje nas o istnieniu konsula ze 152 r. p.n.e., M. Valeriusa Homullusa, który był również patronem miasta. Sporadyczne wzmianki pojawiają się w innych częściach Kampanii⁵³.

Q. Vibius M. f. był kolejnym, obok M. Vibiusa M. f. *rudarius* przedstawicielem *gens Vibia* pojawiającym się wśród *magistri campani*. Niewielki odstęp czasu między dwoma inskrypcjami i identyczna filiacja sugerują, że możemy mieć do czynienia z braćmi lub innymi bliskimi krewnymi.

O pozostałych osobach wymienionych w inskrypcji posiadamy niewiele informacji. Ród L. Heioleiusa P. f. znany jest jedynie z tej inskrypcji. M. Eppilius M. f. C. oraz Antracius C. f. należeli do lokalnych rodzin niewystępujących poza Kampanią⁵⁴. Gentilicium C. Tucciusa C. f., pojawia się tylko w jednej inskrypcji z obszaru Kapui oraz na wśród italskich kupców na Delos⁵⁵.

W tym samym roku *magistri Dianae* wykonali podłogę świątyni, kolumny oraz niezłoczone posąg. Swoje prace opłacili ze skarba świątyni Diany. Również i w tym napisie kilka nazwisk uległo uszkodzeniu, w większości przypadków znamy przynajmniej *gentilicium*. L. Geminus, [---]eris M. f., Ruf, [--]alfius N. f. oraz C. Tra[s]ius N. f. są nieznani poza tą inskrypcją. C. Con[s]ius L. f., należał do rodu rozpowszechnionego w Kampanii. Poza Kapuą osoby o tym *gentilicium* znani są również w Kume i Pompejach.

⁵⁰Kapua: CIL X 3376; 4101; 4102; Delos: CIL I 2236; 2245; 2504; ID 2534.

⁵¹Kapua: CIL X 3776; 4338; 4337; Misenum: CIL X 3417; 3623-3; Puetoli: CIL X 2945-6; 3043; Pompeje: CIL IV 1429; CIL X 1508; 8664; 8700; Nola: CIL X 1327.

⁵²Cicereii: CIL X 3776 (Kapua); CIL X 572 (Salernum); Raecii: CIL X 3776; 4314; 4315 (Kapua); CIL I 2694; CIL X 2702 (Minturnae); P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 212 (Pompeje); IDélos 1692 (Delos).

⁵³Kapua: CIL 3776; 3962 (*medicus*); 4407; 4246; 4384; 4385; 4386; Neapol: CIL X 1516; Eph. Epigr 873; Stabiae: CIL X 8316; Surrentum: CIL X 690, 753, 754.

⁵⁴Eppilii: CIL X 3776; Antracii: CIL X 3376.

⁵⁵Heiolei i Tucci w Kapui: CIL X 3778; Tucci na Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 86.

M. Naevius M. f., należał do rodu znanego w Kapui od końca II w. p.n.e. D'Insanto wysuwa sugestię, że być może poeta Cn. Naevius pochodził właśnie z tego miasta, ponieważ Gellius pisze o jego „kampańskiej pysze” (*epigramma Naevi plenum superbiae Campanae*) Według Federikseny rodzina Naevi była zaangażowana w brązownictwo⁵⁶. M. Amatius [-] f. reprezentuje ród słabo poświadczony w Kampanii. Z Kapui znany jest jedynie z tej inskrypcji, poza tym pojawia się jeszcze wyłącznie w Puetoli, w kilku innych miastach Kampanii oraz na Delos⁵⁷. A. Seius M. f. należał do rodziny występującej w Kapui od czasów rzymskich. Osoby z tego rodu pojawiały się również w innych regionach Kampanii⁵⁸.

P. Paccius, L. f. nosił *gentilicium* utworzone od sabińskiego *praenomen*. Jego rodzina znana była z oskijskich inskrypcji z Pompejów w formie Pakis. W inskrypcjach kapuańskich pojawia się od czasów rzymskich. Znane osoby z tego rodu pełniły różne funkcje w innych miastach Kampanii. W Teanum znany był senator C. Paccius C. f. Balbus. W Pompejach w czasach Augusta wśród przedstawicieli rodu pojawili się *IIvir* i edyl⁵⁹.

Trzecia inskrypcja z tego samego roku wymienia dwunastu *magistri* Jowisza Optimusa Maximusa odpowiedzialnych za budowę muru i filarów świątyni oraz powiększenie teatru i organizację *ludi*. Wszystkie wymienione osoby należały do *ingenui*.

C. Tittius C. F. nosi *gentilicium* utworzone od *praenomen Titus* i będące pochodzenia etruskiego. Występowało ono również w epigrafice etruskiej w formach *Titaias*, *Titas*, *Titie*. Na terenie Etrurii zostały udokumentowane nazwy miejscowe pochodzące z tego rdzenia: *Tatana* i *Tatas*. Członkowie rodu są dobrze udokumentowani w Kapui od około I w. p.n.e., gdzie należeli do *ordo decurionum*. Jeden z członków rodu został określony jako *aurifex*, wytwórca przedmiotów ze złota. Osoby z tej rodziny są rozpowszechnione się również w innych regionach Kampanii⁶⁰.

⁵⁶ Gell. NA I, 24; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...*, s. 175; M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 109., Delos: J. Hatzefeld, *Les Italiens résident...*, s. 54.

⁵⁷ Puetoli: CIL X 2042-2043

⁵⁸ Kapua: AE 1957, 308; CIL X 4335; 4336.

⁵⁹ Kapua: CIL I 2994; AE 1957, 208; CIL X 3772; 3977; 4268; 4268; 4005; Teanum: Eph. Epigr 33; Pompeje: Ve 6, 9; CIL IV 7123 (*IIvir*); CIL X 885-886 (*aedil*); P. Castrén, *Ordo populusque Pompeianus...*, s. 201.

⁶⁰ Kapua: CIL X 3778; CIL I 2944 (*mag. Iovei Optumo Maxsumo*); 3804 (*aedil*); 4373; 4370; 3978 (*aurifex*); P. Poccetti, *Reflets des contacts des langues dans les prénoms de la Campanie ancienne*, [in:] *Le prénoms de l'Italie antique*, édité par P. Poccetti, Pisa-Roma 2008, s. 136.

Wśród osób wymienionych w tej inskrypcji dominują osoby z oskijskich rodów. Najbardziej zaangażowany w kult Jowisza Optimusa Maximusa był gens Helvia, z którego pochodzili trzej z wymienionych *magistri*: L. Helvius L. f., C. Helvius, N. f., oraz C. Helvius, N. f. Gero. Najstarsze świadectwa epigraficzne wymieniające to gentilicium pochodzą z przedrzymskiego Bovianum (gdzie pojawiają się w formie w formie *Helviis*) oraz na dwóch *iovila* w Kapui. L. Helvius L. f. został wymieniony w górej części pierwszej kolumny, natomiast pozostali dwaj w kolumnie drugiej, obok siebie. Najprawdopodobniej w przypadku dwóch ostatnich mamy do czynienia z braćmi. Być może krewnym rodziny był senator M. Helvius Geminus z tribus Falerna. W I w. p.n.e. Helvi byli również znani pośród kupców italskich na Delos, natomiast w Pompejach od czasów panowania Nerona należeli do miejskiej arystokracji⁶¹.

Kolejnymi przedstawicielami rodzin oskijskich P. Statius P. f. Stagon oraz M. Mamius (Mammius) Mani f. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z *gentilicium* utworzonego od sabińskiego *praenomen*. W inskrypcjach oskijskich pojawia się w formie *Staatiis/Statiis/Staattieís* w Terventum, Abelli i Bovianum. W kilku miastach Italii możemy je spotkać również w greckim zapisie jako *στατιεσ* lub *στατιν*. U Appiana czytamy, że jakiś *Στάτιος* został senatorem po wojnie ze sprzymierzeńcami, lecz trudno doszukać się tu związku z kapuańską rodziną. W Kapui członkowie tego rodu pojawiają się na kilku inskrypcjach *magistri campani*, przy czym wyraźnie preferowali kult Jowisza pod różnymi epitetami. Ród jest poświadczony sporadycznie również w innych rejonach Kampanii, natomiast Minatius Statius pojawia się w grekojęzycznych inskrypcjach na Delos⁶².

Rodzina M. Mamiusa (Mammiusa) Mani f. według Castréna pochodziła z Praeneste. Pojawia się w wielu miastach Kampanii zarówno w oskijsko- jak i łacińskojęzycznych inskrypcjach. Wymieniony jest na oskijskich inskrypcjach z Noli oraz z Pompejów, gdzie jako pierwsza rodzina nie rekrutująca się spośród kolonistów dostali się do magistratury miejskiej. Na inskrypcjach łacińskich są obecni w różnych miastach Kampanii. Mammi z Pompejów byli zaangażowani w kult Mefitis oraz Venus z epitetem *Fisica*. Z Pompejów i

⁶¹ Imag. Bovianum 98; Kapua: Ve 82; 83; CIL I 2944; CIL X 3789; J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 42; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 173-174.

⁶² Bovianum: Ve 154, 160; Imag. Terventum 12; Imag. Abella 3; Kapua: CIL I 683; 2929; 2944; CIL X 4007; 4073; 3982; 3982; 4007; 4028; Atella: CIL X 3752; Nola: CIL X 1330; Misenum: CIL X 3387; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 224; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 80.

Potentii pojawiają się inskrypcje wymieniające członków tego rodu składających wotum dla bogini Mefitis. Podobna inskrypcja, o treści Mefitum sacra, została odnaleziona również w Kapui, lecz trudno stwierdzić, czy lokalna gałąź gens Mammia mogła być jej wystawcami. W Kapui ich *gens* wymieniony został wśród *magistri* Jowisza Optimusa Maximusa oraz Jowisza Libera⁶³.

Wśród *magistri* po raz kolejny pojawia się członek rodu Paci, obecnego już w inskrypcji poświęconej Dianie, C. Paccius Cn. f.

P. Plinius M. f. należał do rodziny działającej aktywnie w przemyśle brązowniczym. być może⁶⁴. Ród L. Quincti(us)a L. f. Gela(---) pojawia się sporadycznie na inskrypcjach z Kapui i Delos⁶⁵. O pozostałych dwóch *magistri* wiadomo niewiele. Gentilicium L. Iuentiusa L. f. Rufiusa pojawia się jedynie dwukrotnie na *instrumenta domestica* oraz na jednej inskrypcji nagrobnej z terenu Kampanii. byli C. Sattius C. f. oraz Q. Matuius Q. f. są znani jedynie z tej inskrypcji⁶⁶

W 106 r. p.n.e. dwunastu *magistri* Kastora i Polluksa zbudowało mur oraz piwnicę w miejscu kultu oraz zorganizowało *ludi*. Sześciu z nich należało do *ingenui*.

C. Tittius C. należał do etruskiego rodu spotkanego już wśród *magistri* Jowisza Optimusa Maksimusa. M. Fisius M. f. reprezentował rodzinę oskijską, spotykaną już na przedrzymskich inskrypcjach w formie *Fis[iium]* (dopełniaz?). W czasach rzymskich pojawiają się w epigrafice Kapui i Noli. Członkowie rodów pochodzących z tych miast byli senatorami w I w. n.e⁶⁷.

Do lokalnych kampańskich rodzin należeli również dwaj kolejni *magistra*, T. Iunius N. F. oraz Q. Monnius N. f., których rody pojawiają się w wielu miastach Kampanii⁶⁸.

Ród M. Fufiusa L. f. pojawia się wyłącznie w dwóch inskrypcjach z serii *magistri campani*. Cyceron wspomina w swoich pismach o Q. Fufiusie Calenusoe trybunie z 61 r.

⁶³ Nola: Imag. Nola 5; Pompeje: Ve 32; P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 188; Kapua: CIL X 3786; CIL I 2944 (mag. Iovei Optumo Maxumo); AE 1957, 308; Potentia: CIL X 132; Pompeje Ve 32.

⁶⁴ Kapua: CIL I 2944; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...*, s. 201;

⁶⁵ Kapua: CIL I 2944; CIL X 4312; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 71.

⁶⁶ Iuentius: CIL X 8054₁₉; 8059₂₁₉; 6371.

⁶⁷ Kapua: Imag. Capua 8; CIL X 3778; 3782; 4343; Nola: CIL X 1269 (*Ilvir* i *augur*); 1275; 1269; 1299;

⁶⁸ Iunii: CIL X 3778; 3804 (*Ilvir*); 4198; CIL X, *ind. nom.*, s. 1042; Monnii: CIL X 3778; Puetoli: CIL X 2749; Atella: CIL X 3736.

p.n.e., a później stronniku Cezara, lecz nie jest pewne, czy ta postać miała jakieś powiązania z rodziną kapuańską⁶⁹. O kolejnej osobie C. Numoleiusie Cn. f. nie wiemy w zasadzie nic. Jego *gens* jest znany wyłącznie z tej inskrypcji.

Dwudziestu czterech *magistri* Kastora, Polluksa i Merkurego w roku 105 p.n.e. było odpowiedzialnych za zadbanie o sklepienie łukowe oraz schody świątyni oraz zorganizowanie *ludi*. Z tej grupy dziesięciu posiadało status *ingenui*.

M. Curtius C. f. był pochodzenia oskijskiego. Członkowie jego rodu pojawiają się na przedrzymskiej inskrypcji w Pompejach w formie *Kurt(iis)*. W czasach Augusta, jeden z członków rodu, N. Curtius Vibius Salassus, pełnił tam funkcję *Ilvira*. Według Castróna należał on do kapuańskiego odgałęzienia *gens Vibia* i przez adopcję dostał się do rodu Curtiusa Salussa. W Kapui Curti niemal na pewno należeli do arystokracji miejskiej. Jeden z przedstawicieli *gens* był *Ilvirem* lub edylem w okresie późnej republiki⁷⁰. Również oskijskiego pochodzenia był N. Spurius D. f. W formie *Spuriís* i *Spuriíeís* członkowie rodu są znani z Pompejów. Na inskrypcjach łacińskich zostali wymienieni w Cumae, Kapui i Atelli⁷¹.

M. Annius L. f. należał do potomków Minatiusa Anniusa wymienionego na *iovila* jako *meddix tuticus*⁷². Z Kapui znany jest również inny przedstawiciel rodu, L. Annius C. C. l. Servius, umieszczony na kapuańskiej steli nagrobnej, gdzie przedstawiono go z trzema świniami, co według Federiksen może wskazywać na jego zawód jako *porcinarius* lub sprzedawcę świń. Annius znany jest także z greckiej inskrypcji z Delos, co świadczy o tym, że ród musiał się również zajmować handlem⁷³. We fragmencie dzieła Liwiusza opisującym aferę Bachanaliów ze 186 r. p.n.e. została wymieniona kobieta organizująca nocne obrzędy związane z kultem Bachusa nosząca to samo *gentilicium* – Paculia Annia⁷⁴. Osoby z tego rodu

⁶⁹ Kapua: CIL X 3778; Eph. Epigr., 473; CIL I 2947; Cic., Att., I 14, 5.

⁷⁰ Kapua: CIL I 2947; CIL X 3946 (*Ilvir* lub *edyl*); Pompeje: CIL X 1886; P. Castrón, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 160.

⁷¹ Imag. Pompei 20; Imag. Pompei 4; Cumae: CIL I 3130; Kapua: CIL I 2947; Atella: CIL X 3750.

⁷² Ve 83.

⁷³ M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 112; J. Hatzfeld, *Les Italiens resident...*, s. 14.

⁷⁴ Liv. XXXIX 13, 9.

rozprzestrzeniają się w całej Kampanii od II w. p.n.e. do końca I w. n.e. i często należeli do miejskich elit (w Pompejach C. Annius Marulus pełnił funkcję *Iivira*)⁷⁵.

N. Arrius A. F. należał do starego rodu, poświadczonego w Kapui w czasach przedrzymskich w greckiej formie *αρριεσ*. W okresie republiki *ingenui* z tego rodu zostali wymienieni wśród *magistri campani*, natomiast w czasach cesarstwa członkowie rodu mieli rangę senatorów. Osoby o tym *gentilicium* pojawiają się również w kilku innych miastach Kampanii oraz na Delos⁷⁶.

L. Fulvius Q. f. należał do rodu pochodzącego według Cycerona i Pliniusza była to z Tusculum, skąd Fulvi dotarli do Rzymu w połowie IV w. p.n.e. Być może ród osiedlił się w Kapui po jej zdobyciu w 211 r. p.n.e., w którym brał udział konsul Q. Fulvius Flaccus. To samo *gentilicium* nosił również konsul ze 135 r. p.n.e. Ser. Fulvius Flaccus, który zadbał o świątynię Diany Tifatiny. Osoby o tym *gentilicium* zostały również wymienione na inskrypcjach z Delos. Zarówno tam jak i w całej Kampanii prowadzili interesy handlowe⁷⁷.

Q. Hostius Q. f. reprezentował jeden z najczęściej wymienianych rodów wśród *magistri campani*. Libertus oraz dwóch niewolników tego rodu pojawia się wśród *magistri Junony Gaury* i *ministri Laribus*. Hosti są również w Cales, Atelli, Abellinum i Puetoli⁷⁸.

L. Fuficiusa L. F. pojawia się jedynie w tej inskrypcji, lecz członkowie jego rodu znani są również z innych miast Kampanii. Jeden z przedstawicieli Fuficii został wymieniony w *album Herculaneum*⁷⁹. T. Pescennius T. f. należał do rodziny pojawiającej się w Kapui od schyłku republiki. W Cales P. Pescennius P. f. Secundus pełnił funkcję *IIIIvira*. Rodzina

⁷⁵ Cales: CIL X 4672; Teanum: CIL X 4879; Suessa Aurunca: AE 1977, 192; Venafrum: CIL I 3117; Pompeje: CIL X 2255; Eph. Epigr 316; CIL X 8042; Herculaneum: CIL X 1443-5; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...*, s. 62.

⁷⁶ Kapua: IG XIV 886; Ve. 73; CIL I 2949; CIL X 3776; 4020; Misenum: CIL X 2099; Puetoli: CIL X 1873; 2100; 2102; 2104 (Augustalis); Cumae: CIL X 2103; O. Salomies, *The nomina of the Samnites. A checklist*, "ARCTOS" 2012, vol. 46, s., 143.

⁷⁷ Kapua: CIL I 2947; CIL X 3778; Cic. *Planc.*, XX; Plin., NH 7, 136; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 36.

⁷⁸ Kapua: CIL I 2947; CIL X 3783; 3789; 8042₅₈;

⁷⁹ Kapua: CIL X 3778; CIL I 2947; Abella: CIL X 1221; Herculaneum: CIL X 1403_{g 3, 57}; Pompeje: CIL IV 8038.

należała również do warstwy społecznej rządzącej w Venafrum⁸⁰. C. Lucretius C. f. należał do rodu znanego wyłącznie z Kapui w serii inskrypcji wymieniających *magistri campani* oraz z greckich inskrypcji z Delos⁸¹. Członkowie rodu, do którego należał Ti. Asicius Ti. f. są znani głównie z Kapui z okresu republiki. P. Suesanus M. f. nosił według Federikseny *gentilicium* związane z Suessą. W czasach republiki osoby z tego rodu były znane w Beneventum, gdzie C. Suessanio(s) C. f. pełnił urząd kvestora⁸². Rodzina L. Veiciusa L. f. nie jest znana z żadnych innych źródeł.

Inskrypcja ze 104 r. p.n.e. wymienia dwunastu *magistri ingenui* odpowiedzialnych za wykonanie muru i piwnicy świątyni Ceres. W pierwszej kolumnie uszkodzone zostały cztery imiona. Zachowały się jedynie fragmenty imion i filiacja: [---]nius L. f., [---]ius L. f., [---]cius M. f., a w przypadku jednego z *magistri* również określenie zawodu: [---]us Cn. f., *e(borarius?)*, wskazujące na wytwórcę lub handlarza kości słoniowej.

[- Ho]rtionius Cn. f. oraz Cn. Hortionius Cn. f. należeli do rodu oskijskiego, który w okresie republiki miał poza nimi również kilku innych przedstawicieli wśród *magistri*. Osoba z tym *gentilicium* pojawia się na inskrypcjach z Delos, gdzie była odpowiedzialna za budowę agory w 88 r. p.n.e. Zarówno tam jak i w Kapui Hortioni zajmowali się brązownictwem, o czym świadczą, m. in. kapuańskie stele nagrobne. Na jednej z nich M. Hordionus Philargurus Labeo został wymieniony jako *laternarius*, co wskazuje, że wykonywał lampy z brązu, przedstawione także w formie graficznej obok napisu. Być może z Kapui dotarli do Puetoli, gdzie są potwierdzeni od czasów Cezara w elicie miasta. Puetolijscy Hordeoni otrzymali rangę senatorską za panowania Tyberiusza⁸³.

[- Eg]natus P. f, *gla(diarius?)* zajmował się produkcją mieczy. Również on należał do oskijskiej rodziny pochodzącej z Beneventum. W oskijskiej formie *Ega(natiis)* pojawiają się w Bovianum. To *gentilicium* również nosili dwaj samnickcy wodzowie, Gellius z czasów wojen samnickich i Marius z okresu wojny ze sprzymierzeńcami. W okresie cesarstwa pojawiają się na inskrypcjach z Abelli, Acerrae (gdzie należeli do decurionów), Venafrum,

⁸⁰ Kapua: CIL I 2947; Cales: CIL X 3917 (*IIIIVir*); Venafrum: CIL X 4888.

⁸¹ Kapua: CIL X 3779; 2947; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 47-48.

⁸² Kapua: CIL I 2947; Beneventum: CIL IX 1636; Suessana: CIL IX 4300; W. M. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 117.

⁸³ Kapua: CIL X 3779; 3774; 3780 (*mag. Cererus*); CIL I 2950;; CIL X 3772, (*mag. Iovei Compagei*); W. M. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 110.

Puetoli i w Pompejach (gdzie Egnatius był jednym z *Ilvirów*). Według Castréna osoby noszące *gentilicium* Egnatius zasiadali w senacie w I w. n.e. Pojawiają się również na kilku inskrypcjach z Delos⁸⁴.

Ród A. Seppiusa A. f. znany jest jedynie z dwóch inskrypcji kapuańskich, podobnie jak N. Rubrius M. f.⁸⁵. C. Pompilius C. F. należy do rodu poświadczonego na terenie Kampanii jedynie w Kapui, ale znane są inskrypcje wymieniające ten *gens* w różnych formach zapisu w innych regionach Italii. Pompilii wymienieni są również na inskrypcjach z Delos⁸⁶. L. Annius L. f. *faber* należał do *gena Annia* podobnie jak wymieniony wyżej magister Kastora, Polluksa i Merkurego, którego musiał być bliskim krewnym. C. Obinius Cn. f. *lanio* był rzeźnikiem. Członkowie rodu poświadczeni są w Kapui oraz w Atinii wśród *Ilviri* z okresu republiki⁸⁷.

Magistri Iunonae Gaurae w liczbie dwunastu, zostali umieszczeni w trzech kolumnach. Dwie pierwsze wymieniają ośmiu *ingenui*, w ostatniej umieszczonych zostało czterech *liberti*. Byli odpowiedzialni za nabycie niewolnika dla świątyni Junony Gaury. W przypadku jednego z *magistri*, Cnaeusa, syna Cnaeusa, nazwa rodu została uszkodzona, stąd niemożliwa jest jego identyfikacja.

[–] Alfidius C. f. Strabo, M. Pandius M. f. oraz M. Heidius M. f. należą do *gentes* poświadczonych jedynie w Kapui⁸⁸. L. Decumius N. F. Stabilio reprezentuje lokalną rodzinę poświadczoną jedynie w Kapui i na Delos⁸⁹. M. Cloelius C. f. należy do rodu znanego jedynie z kilku inskrypcji z Kapui i Herkulaneum⁹⁰. P. Octavius P. f. jest członkiem *gens* znanego z czasów przedrzymskich, kiedy jeden z jego przedstawicieli pojawia się na tabliczce z klątwą.

⁸⁴ Bovianum: Imag. Bovianum 8; RE Egnatius 9 i 10 (wodzowie samniccy); Kapua: CIL I 2949; CIL X 3780; 4117; 4115; 4116; Abella: CIL X 1211, 1207; Acerrae: CIL X 3579; Venafrum: CIL X 4939; 4941; AE 1973, 174; Herculaneum: CIL X 1407; Pompeje: CIL X 787 (*Ilvir*); P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 163-164; J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 33-34; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...*, s. 122.

⁸⁵ Ve 82, 83; CIL X 3780; Eph. Epigr. 501; CIL X 3783; Eph.. Epigr. 502.

⁸⁶ Kapua: CIL X 3780; Delos: CIL I 2236; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...*, s. 205.

⁸⁷ Kapua: CIL X 3780; Atinia: CIL X 5074.

⁸⁸ CIL I 0683; 0686; CIL X 3783; 4728; CIL X 3783.

⁸⁹ Kapua: CIL X 3783; 3774 (mag.); 4107; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 32-33.

⁹⁰ Kapua: CIL X 3783; 4087; 4086; Herculaneum: CIL X 1403;

W okresie republiki Octavii znani byli również w kilku innych miastach Kampanii oraz na Delos⁹¹.

C. Cornelius C. f. Sap(---) oraz A. Rubrius A. f. *praec(o)* to kolejni członkowie znanych już z innych inskrypcji rodów wymienionych wśród *magistri* Spes, Fides i Fortuny oraz *magistri Cereris*.

Liberti

Najstarsza inskrypcja z typu *magistri campani* wymieniająca wyzwolenców została sporządzona przez *collegium mercatorum* w 112/111 r. p.n.e. Jest jednocześnie najstarszą inskrypcją z całego zbioru. Jej górna część została uszkodzona, najprawdopodobniej znajdowały się tam dwa imiona *magistri*. W zachowanej części tekstu możemy odczytać imiona dwóch *liberti*. Cn. Minatius C. [!?] był wyzwolencem oskijskiej rodziny znanej również z Noli i Venafrum. Według przekazu Liwiusza Staius Minatius walczył przeciwko Rzymianom w 296 r. i został schwytany podczas bitwy. Na inskrypcjach łacińskich Minati pojawiają się w Kapui, Puetoli i Pompejach, gdzie używana jest forma Munati⁹². P. Pomponius M. l. był wyzwolencem rodziny Pomponii znanej już wśród *magistri* Spes, Fides i Fortuny.

Trzynastu wyzwolenców *magistri Cereris* było odpowiedzialnych za wykonanie muru i *pluteum* w świątyni bogini oraz organizację *ludi* w roku 106 p.n.e.

W trzech przypadkach posiadamy informację o zawodzie wykonywanym przez *magistri*. Ser. Suetius Ser. L. *balneator* był pracownikiem łaźni, wyzwolencem gens Suetia (lub Svetria), który pojawia się w Kapui od 106 r. p.n.e. W Pompejach w czasach republiki, a później również w okresie wczesnego cesarstwa członkowie tego rodu należeli do miejskiej⁹³. Cn. Octavius N. l. *ves(tiarus)*, był handlarzem płótnem oraz wyzwolencem omówionego już etruskiego rodu Octavi, pojawiającego się wśród *magistri Iunonae Gaurae*. M. Ocratius M. l.

⁹¹ Kapua: Ve 4; CIL X 3779; 3783; 3785; 4391; Delos: Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 57; Kampania: CIL X 1490 (Neapol); P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 199 (Pompeje), CIL X 1403 (Herculaneum).

⁹² Imag. Nola 5; Imag. Venafrum 1; Liv., X 20 (Staius Minatius); Kapua: CIL I 0687; CIL X 3788 (*mag.*); 3773 (*mag, conlegi mercatorum*); 4222; 3973 (*purpurarius*); Puetoli: CIL X 1885; 2738; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 193.

⁹³ Kapua: CIL 3779 4014; 3789; 4014; 3822; 4357; 4358; 4014; 3789 (*minister laribus*); Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 226.

pist(or), piekarz pojawia się jedynie w tej inskrypcji, poza tym nie wiadomo nic o rodzinie, do której należał.

M. i N. Sexti byli wyzwolencami Numeriusa i Marcusa. O samych wyzwolencach nic nie wiadomo, lecz Sexti, z którymi byli związani, poza Kapuą pojawiają się sporadycznie również na *ager Falernus* i w Volturnum. W Herkulaneum i w Pompejach ten ród należał do miejskiej elity. W Kapui dwóch wyzwolenców rodu należało do *magistri Cereris*, a jeden *servus* do *ministrii Laribus*⁹⁴. A. Gargonius Q. l. jest wyzwolencem rodopojawiającego się głównie na terenie Kampanii. W czasach republiki *ingenuus* z tej rodziny, L. Gargonius L. f. otrzymał funkcję kwestora⁹⁵. P. [S]ervilius M. l. był wyzwolencem rodziny znanej w Kapui od czasów republiki. Członkowie tego rodu byli dobrze poświadczeni również w innych miastach Kampanii oraz trzech inskrypcjach z Delos⁹⁶.

L. Hordionius L. l. Lab(eo?), P. Statius P. et M. l. oraz M. Mai(us) M. l. Nic(---) byli wyzwolencami rodów pojawiających się wśród *magistri* kolejno Ceres, Jowisza Optimusa Maximusa oraz Spes, Fides i Fortuny. L. Hordonius Labeo i być może M. Mai(us) Nic(---) mieli pochodzenie greckie.

[-] Babrius L. l. oraz P. Babrius L. l., wyzwolenci rodziny Babrii pojawiają się jedynie w tej inskrypcji, podobnie jak wymieniony później C. Lucretius C. l. Apulus.

Inskrypcja poświęcona Kastorowi i Polluksowi została przedstawiona już wyżej, w podrozdziale poświęconym *ingenui*. W tej części zostaną omówieni *liberti* wymienieni w drugiej kolumnie.

D. Roscius Q. l. *lin[t]io* zajmował się wytwarzaniem lub handlem płótnem. Ród, z którym był związany, jest znany wyłącznie z tej inskrypcji⁹⁷. Tak samo rzecz ma się z rodem D. Iteiusa Cn. l.

⁹⁴ Kapua: CIL X 3779; 3824, 3789; I 2949; 3981; 4391; 3981; 4358; 4344; 4124; 4346; 4347; 3789 (*minister Laribus*); Volturnum: CIL X 3726; *ager Falernus*: CIL X 4730; Herkulaneum: CIL X 1403; Pompeje: CIL IV 799; CIL X 4286.

⁹⁵ Kapua: CIL X 3779; CIL I 1894 (*questor*).

⁹⁶ Kapua: CIL X 4198; Caiatia: CIL X 4570; 4591; Misenum: CIL X 3454; 3508; Neapolis: CIL X 1497; Herkulaneum: CIL X 1403; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 220; J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 77.

⁹⁷ CIL X 3778; M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 110.

Q. Fulvius Fulviae l. być może był wyzwolencem Fulvii, córki M. Fulviusa Flaccusa, konsula, który zdobył Kapuę w 211 r. p.n.e. *Ingenuus* z tego rodu pojawia się w pierwszej kolumnie inskrypcji. P. Pactumeius C. l. należy do wyzwolenców rodu pojawiającego się różnych częściach Kampanii od czasów republiki. Osoby z rodu są wymienieni również na inskrypcjach z Delos oraz sporadycznie poświadczeni w innych częściach Italii. Pactumei zajmowali się handlem i byli dobrze znani na greckim wschodzie⁹⁸. L. Pomponius C. l., oraz M. Valerius M. l. byli wyzwolencami rodów pojawiających się wśród *magistri* Spes Fides i Fortuny oraz Venus Iovi.

Kolejna inskrypcja wymieniająca *liberti* wspólnie z *ingenui* poświęcona jest *magistri Castorii, Polluci et Mercurio Felici*.

P. Baebius N. L. *aerari(us)* był wyzwolencem oskijskiej rodziny znanej w Kapui od II w. p.n.e. Pojawiają się również w innych regionach Italii, m. in. Saepinum i Allifae⁹⁹. P. Servius N. l. *purpur(arius)* zajmował się farbowaniem i/lub sprzedażą tkanin. Był wyzwolencem lokalnego rodu, pojawiającego się wyłącznie w epigrafice Kapui¹⁰⁰.

C. Cossutius C. l. Gent(ius) należał do rodu, którego istnienie po raz pierwszy zostało poświadczone na Wolsków w Velitrae. Osoby o tym *gentilicium* były *negotiatores* italskimi w Grecji. W połowie II w. p.n.e. zostali wymienieni na trzech inskrypcjach z Delos. Dwie z nich zostały przyporządkowane przez Hatzfelda do *collegium Competaliastes*. Na terenie Kampanii pojawiają się jedynie w Kapui, m. in. wśród *magistri campani* i w Puetoli¹⁰¹.

L. Flavius Q. l. był wyzwolencem rodu, którego *gentilicium* rozpowszechnione jest w całej Kampanii. W okresie republiki Flavi pojawiają się w Kapui, gdzie potwierdzeni są również jako ekwici¹⁰².

⁹⁸Kapua: CIL X 3778; 3989; 3785; 4294; 4171; 4254; EPH. EPIGR 498; Delos: ILLRP 749; Cales: Eph.. Epigr. 548; Teanum: CIL X 4796; W. M. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 118.

⁹⁹Kapua: CIL I 2947; CIL X 3883; 4038-9; 3883; 4105; Calatia: Imag. Calatia 2; Saepinum: CIL IX 2466; Allifae: CIL X 6304.

¹⁰⁰ CIL I 2947; CIL X 4134.

¹⁰¹ Kapua: CIL I 2947; 1946; Velitrae: Ve 222; Caere: CIL I 2571; Potentia: CIL I 1681; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens resident...*, s. 30; G. D'Insanto, *Capua Romana. Ricerche...*, s. 114.

¹⁰² CIL X *nomina virorum et mulierum*, s. 1037; Nola: Ve 118; Kapua: CIL I 2947; CIL X 3809; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 168.

P. Cippius Cn. l. oraz C. Cippius C. l. Pera byli związani z rodem pochodzenia oskijskiego lub etruskiego. Cipii znani są z przedrzymskiej inskrypcji z Pompejów w formie *Kiípiís*¹⁰³. Inni wyzwolenicy tej rodziny zostali wymienieni na przedmiotach z brązu z okresu cesarstwa. W czasach panowania Klaudiusza, Nerona i Domicjana znaleziono w różnych regionach imperium sprzęty wyprodukowane przez P. Cippiusa Polybiusa. Niektóre z nich zostały odkryte również poza Italią, co świadczy to o ich zaangażowaniu rodziny w handel. Sporadyczne wzmianki o Cipi pochodzą również z inskrypcji z Rzymu, Ostii i Caere¹⁰⁴.

P. Caesius M. l. był związany z rodem obecnym w Kapui od II w. p.n.e. Był on również spotykany w inskrypcjach z innych części Kampanii, m. in. z z Pompejów, gdzie Caesi należeli do lokalnej arystokracji. Ciceron wymienia dwie osoby o tym *gentilicium*: ekwite Sex. Caesiusa oraz pretora z roku 75 p.n.e., M. Caessiusa¹⁰⁵.

A. Fulvius Fulviai (Fulviae) l. mógł być kolejnym wyzwolenцем Fulvii, córki M. Fulviusa Flaccusa. L. Nerius M. l., P. Nerius P. l. oraz C. Nerius M. l. należeli do wyzwolenców rodziny Nerii znanej już z inskrypcji wymieniającej *magistri Spes, Fides i Fortuny*. Lucius oraz Caius być może byli wyzwolencami tej samej osoby. Cn. Pescenius L. l. był wyzwolenцем rodu pojawiającego się w pierwszej kolumnie tej samej inskrypcji, wśród *ingenui*.

Z 94 r. p.n.e. pochodzi inskrypcja wymieniająca dwunastu *magistri Iovis Compagai*, której treść została już szeroko omówiona wyżej. Wszyscy należą do grupy *liberti*, z czego jedenastu nosi *cognomina* greckie wskazujące na ich pochodzenie etniczne. Niemal wszyscy, z kilkoma wyjątkami byli wyzwolencami lokalnych, najczęściej oskijskich rodów.

C. Blossius M. l. Protemus, był wyzwolenцем rodziny oskijskiego pochodzenia, znanej w Kapui już z napisów na *iovila*, gdzie Minatius Blossius (w formie Blússii) pojawił się jako *meddix tuticus*. Ciceron wymienia Blossi razem z *gens Vibelli* wśród najbogatszych i

¹⁰³ O. Salomies, *The nomina...*, s. 149.

¹⁰⁴ Kapua: CIL I 2947; CIL X 4075; 4076; 4077; Pompeje: Ve 30; P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 153; M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 109.

¹⁰⁵ Cic., *Flac.*, 68; *Verr.*, II 1, 130; Kapua: CIL I 2947; ILLRP 712; CIL X 4053; 3968; 3959 i 3960; 4365; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 146; CIL X 1266 (*curator operum publicorum, aed. q. Ilvir, praef. fabrum*); 1267; 1291a; Paestum: CIL I 3159 (*Ilvir*).

najznacznějších rodzin kapuańskich¹⁰⁶. Ród poświadczony też również w Cumae, skąd pochodził stoicki filozof, C. Blossius, wymieniony przez Plutarcha w biografii Ti. Gracchusa. C. Blossius był jego zwolennikiem i po jego śmierci był postawiony przed sądem razem z jego innymi stronnikami, lecz został uniewinniony, po czym zdecydował się popełnić samobójstwo. Trzy inne osoby o tym *gentilicium* zostały wymienione na *defixio* z I w. p.n.e. W Puetoli C. Blossius Q. f. wskazany jest jako budowniczy i wykonawca kontraktu na budowę ze 105 r. p.n.e.¹⁰⁷.

Q. Novius Q. l. Protem(us) był wyzwolencem oskijskiej rodziny. Osoby z rodu wymienione są na kilku inskrypcjach w Pompejach i Cumae w formie *Núv(iis)*. Określenie *unguentarius* pojawiające się przy nazwisku jednego z przedstawicieli rodu wskazuje, że zajmował się on wytwarzaniem maści. Novius znany jest również z inskrypcji na Delos pod koniec III w. p.n.e., Inny *unguentarius*, Epaphroditus Novi, pojawia się na Itace w 35 r. p.n.e.¹⁰⁸.

L. Aufustius L. l. Strato, Cn. Avius Cn. l. Agathocles oraz N. Munnius N. l. Antiochus byli greckimi wyzwolencami lokalnych rodów, pojawiających się też sporadycznie na Delos i w niektórych przypadkach w Pompejach. lokalnego rodu wymienianego wyłącznie na inskrypcjach z terenu Kapui¹⁰⁹. byli związani z rodzinami poświadczonymi wyłącznie w Kapui i na Delos¹¹⁰. T. Sulpicius P. et Q. Pu(pilli) l. byli wyzwolencami *gens* znanego na tym obszarze już w czasach rzymskich. Według Castróna Sulpici mogli być klientami

¹⁰⁶ Cic., *De leg. Agr.*, II 93; (*quem hominem 'vegrandi macie torridum' Romae contemptum, abiectum videbamus, hunc Capuae Campano fastidio ac regio spiritu cum videremus, Blossios mihi videbar illos videre ac Vibellios*).

¹⁰⁷ Ve 81; Plut., *Tib. Gracch.*, VIII 4-5; XVII 4; XX 3-4; AE 1894, 112; Kapua: CIL X 3772; 3785; 4045; M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s.117.

¹⁰⁸ Imag. 825 Pompei 135; Imag. Pompei 41; Imag. Cumae 8; Delos: RE XVII 1, 1936; Itaka: ILLRP 826 (*unguentarius*); Kapua: CIL X 3772; 8070₃; 3975 (*unguentarius*); 4243; I 1594; 4327; 4245; 4153; 8070; Ager Falernus: CIL X 4747; Nola: CIL X 1317; Venafrum: CIL X 4918, 4968; Puetoli: CIL X 2782; 2783;

¹⁰⁹ Kapua: CIL X 3772; 4028.

¹¹⁰ Avii: CIL X 3772; 3988 (Kapua); J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 20 (Delos); Kapua: CIL X 3772; 4231; Delos: CIL I 2251; Pompeje: P. Castrón, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 193.

patrycjuszowskiego rodu pochodzącego z Minturnae. W Noli i w Pompejach pojawiają się wśród miejskiej arystokracji. Wymienieni zostali również na trzech inskrypcjach z Delos¹¹¹.

M. Ramnius P. l. Diopant(us), M. Licculeius M. l. Philin(us) i A. Pollius P. l. Alexander są znani wyłącznie z tej inskrypcji, podobnie jak rody, z którymi byli związani¹¹².

C. Antonius M. l. Nico należał do wyzwolenców gens Antonia pojawiającego się wśród *magistri* Jowisza oraz w inskrypcjach z Delos, a od czasów cesarstwa zaczynają się pojawiać w całej Kampanii¹¹³. M. Paccius M. l. Philem(o) był greckim wyzwolencem oskijskiego rodu Paccii, znanego już z inskrypcji *magistri* Jowisza Optimusa Maksimusa. Cn. Hordeonius Cn. l. Euphemio był wyzwolencem opisanego już wcześniej rodu, którego dwóch *ingenui* należało do *magistri* Cereris.

Inskrypcja z 84 r. p.n.e. wymienia dwunastu *liberti*, którzy zadbali o wykonanie jeziora dla Jowisza, częściowo z majątku świątyni oraz częściowo z własnych środków (*de stipe et de sua pecunia*). Imiona oraz nazwy rodów *magistri* z pierwszej kolumny są w większości uszkodzone. Zachowane *cognomina* Diogenes, Copio, Nicolavos, Demetrius i pozostałe wskazują na greckie pochodzenie. Gentilicia wskazują, że byli to głównie niewolnicy oskijskich rodzin. Q. Decirius Q. l. Cleo należał do wyzwolenców rodu znanego m. in. z przekazów Liwiusza, gdzie wymieniony został Numerius Decirius, Samnita z Bovianum, który wspierał Rzymian podczas walk z Hannibalem¹¹⁴. [- Papiu]s Papias l. Stepanus, A. Vibius A. l. Diogenes, P. Statius P. l. Philemo również byli związani z oskijskimi rodzinami, wymienionymi już wśród *magistri*, Junony Gaury (Papius), Wenus Iovii, Spes, Fides i Fortuny (Vibius), Jowisza Optimusa Maksimusa oraz Ceres i Jowisza (Statius). C. Artorius Artoriae l. Dipil(us), był wyzwolencem rodu rozpowszechnionego w czasach republiki w całej Kampanii. W Puetoli jeden z Artorii pełnił funkcję *flamen divi Augusti*¹¹⁵. P. Fufius P. l. Chaeremo był wyzwolencem rodu znanego jedynie z Kapui¹¹⁶. [-

¹¹¹ Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 226; Kapua: CIL X 3772; 3983; Nola: CIL X 1276.

¹¹² CIL X 3772; 3804; 4317.

¹¹³ Kapua: CIL X 3772; 2596; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 14; Kampania: CIL X, *nomina virorum et mulierum*, s. 1025.

¹¹⁴ Numerius Decirius: Liv., XXII 24; Kapua: CIL I 0683; CIL X 4013 (mag. Fani?); 4105; 4106; AE 1905, 190; Ve 210a.

¹¹⁵ Kapua: CIL I 0683; CIL X 4021; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 138 (*Ilvir candidatus*); Puetoli: CIL X 3462; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, 16.

Titini]us Titinae l. Antioc(us) był związany z rodem, który poza Kapuą pojawia się również na Delos¹¹⁷. M. Alfidius M. l. Sota znany jest wyłącznie z tej inskrypcji, podobnie jak rodzina, której był wyzwoleniec.

W omówionej już inskrypcji wymienieniającej *magistri* Junoy Gaury pojawili się trzej *liberti*. M. Pontius M. l. Sal(vius) nosił *cognomen* jest często spotykany wśród rodzin rzymskich, lecz ród, którego był wyzwoleniec, był pochodzenia oskijskiego. Pontii pojawiają się na oskijskich inskrypcjach z Bovianum i Saticuli w różnych formach: *Púntiis*, *Púmt(iis)*, *Puntieis*. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* wymienia kilka osób o tym *gentilicium*, m. in. Herenniusa Pontiusa, samnickiego filozofa, C. Pontiusa H. f., samnickiego wodza i Pontiusa Telesinusa, wodza italskiego z czasów wojny ze sprzymierzeńcami¹¹⁸. A. Ocratius M. l. Alexander był wyzwoleniec rodziny poświadczony jedynie na kilku inskrypcjach w Kapui. *Cognomen* wskazuje na pochodzenie greckie¹¹⁹. C. Hostius M. l. Hermia również był wyzwoleniec pochodzenia greckiego związanym z *gens Hostia*, wymienionym już wśród *magistri* Junony Gaury¹²⁰.

Z I w. p.n.e. pochodzi inskrypcja wymieniająca jedenastu *liberti* odpowiedzialnych za odnowienie ołtarza dla Jowisza.

Sex. Allius Q. l. był związany z rodem obecnym w Kapui od czasów republiki. Alli pojawiają się wśród członków kapuańskiego *collegium Augustales*. Prócz tego ich obecność potwierdzona jest w Venafrum, Nucerii, Abellinum, Cumae, Puetoli i Herculaneum. M. Allius pojawia się również na inskrypcji z Delos¹²¹. A. Nasennius A. l. Prot(---) był wyzwoleniec jednej z najstarszych rodzin kapuańskich pojawiających się na iovila. Jedna z nich została poświęcona Minatisowi Nasenniusowi. Nasenni są uważani przez Federiksena i Heurgona za ród pochodzenia etruskiego. Nasennii zostali wymienieni na najstarszych tabliczkach oskijskich, m. in. w Herculaneum, skąd znany jest Augustalis C. Nasennius C. f. Fal. Priscus,

¹¹⁶ Kapua: CIL X 3778; Eph. Epigr. 473; CIL I 2947; Cic., Att., I 14, 5.

¹¹⁷ CIL I 0683; 4372; 3786 (*mag.*); 3985; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 85.

¹¹⁸ Kapua: CIL X 3783; 4324; 4294; RE Pontius 4; RE Pontius 21; Pompeje: Ve 8; CIL IV 8310; CIL X 8058.

¹¹⁹ Kapua: CIL X 3779; Eph. Epigr. 498; CIL X 3782; 3976.

¹²⁰ Kapua: CIL I 2947; CIL X 3783; 3789; 8042₅₈;

¹²¹Kapua: CIL X 3785; 4002; 3943 (*Aug. Capuae*); 4246; 3785 (*mag.*); 4003; Venafrum: CIL X 4924; Nuceria: CIL X 1089; Abellinum: CIL X 1132; Cumae: CIL X 8214; Herculaneum: CIL X 1403. J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 13.

który według Gennaro D’Insanto mógł pochodzić z Kapui¹²². L. Furrius L. l. Dion(ysius) był greckim wyzwoleniecem Furri, którzy podobnie jak Fulvii byli rodem pochodzącym z Tusculum, gdzie należeli do patrycjuszy¹²³. M. Limbricius M. l. Diod(orus) był greckim wyzwoleniecem rodu pochodzenia etruskiego. W Kapui pojawiają się na inskrypcjach etruskich od końca VI w. p.n.e. Są poświadczone również w Kampanii, na inskrypcjach łacińskich, często z *praenomen* Marcus¹²⁴.

M. Atilius M. l. Apol(lonius?) oraz C. Tiburtius C. l. Fl(accus?) rody, z którymi byli związani byli znani wyłącznie z obszaru Kapui. W przypadku M. Atiliusa jego *cognomen* wskazuje na pochodzenie greckie. *Gentilicium* C. Tiburtusa wskazuje, że ród, którego był wyzwoleniec, pochodził z Tiburu. On sam natomiast nosił rzymski *cognomen*¹²⁵.

L. Turius L., P. et C. l. Sand(---) nosili *gentilicium* znane w Kapui jedynie w tej jednej inskrypcji. Być może z tego rodu pochodzili senatorowie, lecz bardziej prawdopodobne, że ich miastem pochodzenia było Teanum, gdzie należeli do miejskiej oligarchii. Pojawiają się również na jednej inskrypcji z Herculaneum¹²⁶.

A. Pactumeius A. l. Philip(pus) był kolejnym wyzwoleniecem Pactumei obok wymienionego wyżej magistra Kastora i Polluksa. P. Octavius P. l. Antioc(us) był wyzwoleniecem etruskiego rodu pojawiającego się już wśród *magistri* Junony Gaury i Ceres. M. Blossius M. l. Agato należał do wyzwolenców znanej już rodziny Blossi. Inny wyzwoleniec tego rodu należał do *magistri Iovis Compages*. M. Consius M. l. Nicol(aus) był wyzwoleniecem rodu znanego już wśród *magistri Dianae*. Wszyscy wyżej wymienieni wyzwolenicy mieli greckie pochodzenie, o czym świadczą ich *cognomina*¹²⁷.

¹²² Kapua: Imag. Capua 3; Ve 93 A i B; CIL X 3785; 4240; 4238; 4173; 3998; G. D’Insanto, *Capua romana*.

Ricerche..., s. 176.

¹²³ Kapua: CIL X *nomina virorum et mulierum.*, s. 1038; Pompeje: CIL X 2982 (*Ilvir candidatus*); Herculaneum: CIL X 1403; P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 170; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 37.

¹²⁴ Kapua: CIL X 3785; 4205.

¹²⁵ Atilius: CIL X 3785; AE 1982, 174; Tiburtus: CIL X 3785; 3984.

¹²⁶ Kapua: CIL X 3785; Teanum: CIL X 4817; 4819; Herculaneum: CIL X 1403; M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 117.

¹²⁷ Kapua: CIL I 0683; Cumae: CIL X 2323; Pompeje: CIL IV 3743; CIL X 7860.

Servi

Jedyni *servi* wymienieni w epigrafice kapuańskiej należą do wspomnianej już grupy *ministri Laribus* odpowiedzialnych za wykonanie posadzki świątyni. Pojawiają się tam wspólnie z wyzwolenćem C. Terentiussem C. l. Pilomusem, ale zostają wymienieni dopiero po nim, zgodnie z obowiązującą hierarchią. Jest ich trzynastu, umieszczonych w trzech kolumnach. Ostatnia z nich została uszkodzona więc nie da się ustalić, z jakimi rodzinami byli związani. Imiona: Aleksander, Nestor, Nicephor, Flaccus, Nae[---] wskazują na ich greckie pochodzenie.

Lucio Terenti servus był niewolnikiem rodziny Terenti, której wyzwolenćem był wymieniony w tej samej inskrypcji C. Terentius C. l. Pilomusus. Helenus Hosti Q. servus oraz Pilotaerus Hosti Q. servus byli niewolnikami pojawiającej się inskrypcjach *magistri campani* rodziny Hosti. Pilomusus Sexti Cn. servus należał do rodu znanego głównie w Kapui, gdzie pojawili się również dwaj wyzwolenicy rodziny należący do *magistri Cereris*.

Pilemo Baloni, Baloniae servus również należał do rodziny pojawiającej się wyłącznie w Kapui¹²⁸. Dip[il]us (Diphilus) Sueti M. servus Suetius (lub Svetrius) był niewolnikiem rodu znanego już z inskrypcji *magistri Cereris*¹²⁹.

Incerti

Z przełomu II i I w. p.n.e. pochodzi mocno uszkodzona inskrypcja wymieniająca sześciu *magistra Hercoli*. Treść inskrypcji mówi nam o tym, że wygrali jakąś rozprawę sądową, o której poza tym nic nam nie wiadomo oraz wykonali ze swoich własnych środków element dachu i portyk w *regi*. Wśród wymienionych *magistri* zachowane zostały jedynie *praenomen* i *gentilicium*. Z powodu zniszczenia sporego fragmentu inskrypcji niemożliwe jest określenie *cognomen* lub filiacji czy też libertynacji mogącej wskazywać na status i pochodzenie wymienionych osób. Q. Sa[ttius ? --], Q. Min[atius ?--], P. Ofelliu[s ---] byli związani z oskijskimi rodzinami znanymi już z inskrypcji wymieniających kolejno *magistri Ceres*, Jowisza Optimusa Maksimusa (Statti), Spes Fides i Fortuny (Ofelli) oraz *collegium*

¹²⁸ Kapua: CIL X 3789.

¹²⁹ Kapua: CIL 3779 4014; 3789; 4014; 3822 (wotum dla Merkurego); 4357; 4358; 4014; 3789 (*minister laribus*).

mercatorum (Minati). C. Fabiu[s ---] jest związany z rodziną pojawiającą się wśród *magistri Iovis Liberi*¹³⁰. M. Fulmon[ius---] oraz L. Opimi[us ---] pojawiają się jedynie w tej inskrypcji.

W 15 w. p.n.e. sześciu *magistri* złożyło wotum dla Jowisza Libera, z własnych środków. Ich status społeczny jest niepewny z powodu braku filiacji lub libertynacji, lecz *cognimina* mogą wskazywać raczej na *liberti*, niż *ingenui*.

Cn. Betutius Prīmus był związany z oskijską rodziną znaną w Bovianum w formie Betitis. Jego *cognomen* wskazuje, że możemy mieć do czynienia z wyzwolencem. W Kapui to *gentilicium* pojawia się jedynie w cytowanej inskrypcji¹³¹.

L. Clodius Salvillus był związany z Clodi należącymi do najważniejszych rodzin kapuańskich. Tacyt wspomina, że T. Clodius M. f. Epirus Marcellus zasiadał w senacie za panowania Klaudiusza, Nerona i Wespazjana¹³². Być może pochodził z Kapui z tribus Falerna. Clodi znani są również, m. in. z Sineussy, Teanum Cales, Suessy, Venafrum, Noli i Misenum. W Neapolu Clodius Nummius był członkiem stanu senatorskiego w czasach Wespazjana. W Pompejach są świadectwa potwierdzające, że imigranci z Rzymu lub Puetoli o tym *gentilicium* stali się jednymi z najważniejszych rodzin i osiągnęli rangę dekurionów. Zajmowali się tam produkcją wina. W Surrentum posiadali rangę ekwitów. Na Delos pojawiają się na pięciu inskrypcjach¹³³.

Q. Titinius Felix, jest kolejną, po magistrze Jowisza z 84 r. p.n.e., osobą związaną z gens Titinia. Cognomen, pojawiający się również w przypadku jednego z Augustales, wskazuje na status wyzwolenca. L. Mamius (Mammius) Secundi(nus) był wyzwolencem oskijskiego rodu, pojawiającego się już wśród *magistri Jowisza Optimusa Maximusa*. M. Baebianus Iucund(us) był kolejnym wyzwolencem gens Baebia, obok wyzwolenca

¹³⁰ Kapua: CIL I 0687; CIL X 3783 (mag.); 4131; 4132; 4266; 4133; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 166; Cic., *Fam.*, VI 23-27; J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 35.

¹³¹ Bovianum: Imag. Bovianum 97; Kapua: CIL X 3786;

¹³² Tac., *Dial.*, VIII.

¹³³ Kapua: CIL X 3786; 4167; 4085; 3853 (*consul II, augur, curio maximus, sodalis augustalis, praetor peregrinus, proconsul Asiae II*); 8226; 3986; Sinuessa: AE 1926, 143; AE 1926, 142 (*patronus et curator colonie Sinuessanorum*); Teanum: CIL X 4792; Cales: CIL X 4636; 4678; 4657 (*IIIvir, praetor*); Suessa: CIL X 4766; Venafrum: CIL X 4852; 4934; Nola: CIL X 1293; Cumae: CIL X 3567; Neapol: CIL X 1486; 1509; Eph. Epigr. 343; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 94, 155; Surrentum: CIL X 680; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 27-28.

wymienionego wśród *magistri* Kastora, Polluksa i Merkurego. T. Statius Philodamus jest być może drugim z wyzwolenców Stati, pojawiającym się wśród *magistri*. Jego *cognomen* wskazuje na pochodzenie greckie oraz status wyzwolenca.

Wśród *ministrii Laribus* wymieniony został tylko jeden *libertus*, C. Terenti(us) C. l. Pilomus(us) (Philomusus), pozostałe osoby miały status niewolników. C. Terentius był greckim wyzwolencem rodu pochodzącego z Sabinum. Terenti pojawili się również na kapuańskich *iovila*. Ich obecność jest także poświadczona w innych miastach kampańskich: w Cumae, Atelli, Venafrum, Trebuli i Herculaneum oraz w Pompejach, gdzie należeli do miejskiej elity. *Servi* z tego rodu również należeli do *minsitrii Laribus*¹³⁴.

Na koniec należy jeszcze powiedzieć kilka słów o mocno uszkodzonej inskrypcji z 99 r.p.n.e. wymieniającej *magistri*, którzy byli odpowiedzialni za wykonanie muru i portyku w świątyni Diany oraz umieszczenie tam posągów Kastora i Polluksa. Mieli to zrobić *de stipe Dianae*, a więc z majątku świątyni. *Magistri* było dwunastu, rozmieszczonych w dwóch kolumnach, lecz wszelkie informacje o nich uległy zniszczeniu. Zachowało się jedynie pięć praenomen z pierwszej kolumny: Aulus, Marcus, Caius oraz dwukrotnie Lucius. Na tej podstawie nie jesteśmy w stanie odtworzyć ani statusu społecznego ani pochodzenia żadnego z nich.

3.2.2. *Collegium Augustales*

Collegia Augustales pojawiają się od początków cesarstwa w wielu regionach świata rzymskiego, w tym również w Kapui. Nadal przedmiotem dyskusji pozostaje cel, w jakim zostało ono powołane. Kompetencje i zakres działania członków *collegium* oraz ich strukturę społeczną możemy zrekonstruować na podstawie świadectw epigraficznych. Wśród nich szczególnie istotną rolę zajmują *alba* zawierające listę członków *collegium* oraz *fasti*, na których wymienione są podejmowane przez Augustales czynności kultowe. W większości jednak informacje o osobach pełniących funkcje w *collegium* posiadamy z ich pomników

¹³⁴ Kapua: Ve 74; CIL X 3789; 3986; 3789 (*minister Laribus*); 4451; 3986; Cumae: Eph. Epigr. 444; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 227; Salernum: CIL X 642; 232; Atella: CIL X 3737; Venafrum: CIL X 4909; Trebula: CIL X 4564; Herculaneum: CIL X 1403.

nagrobnych i jest to nasze główne źródło do zbadania struktury społecznej Augustales na terenie Kapui¹³⁵.

Niektórzy badacze postulują postrzeganie Augustales nie jako grupę czysto religijną, lecz jako kolejną grupę społeczną, usytuowaną w hierarchii po *ordo decuriones*¹³⁶. Margaret Laird twierdzi, że nie należy ich postrzegać jako kapłanów konkretnego kultu ani municypalnych urzędników, lecz jedynie jako bogatych mieszkańców miasta, którym działalność w *collegium* dała możliwość zaznaczenia swojej pozycji w mieście przez rozmaite akty euergetyzmu¹³⁷. John D'Arms jednak wskazał, że w badanej przez niego epigrafice Augustales z Misenum pojawiają się dowody na zaangażowanie *collegium* w kult cesarski, choć nie musi to oznaczać, że taki kult był ich głównym celem istnienia¹³⁸. W scholi do Horacego możemy przeczytać, że Augustales byli kapłanami rekrutującymi się spośród wyzwolenców ustanowionymi przez Augusta w celu sprawowania kultu Lares Compitales¹³⁹, lecz w świadectwach epigraficznych brakuje powiązania między *collegium* a kultem Larów¹⁴⁰. Wśród odnalezionych inskrypcji przetrwała jedna będąca dedykacją dla Lares Augustorum wykonana przez *magistri Augustales*¹⁴¹. Poza tym dominują dedykacje ku czci cesarza, różniące się lokalnie. Członkowie *collegium* pojawiają się m. in. z określeniami *magister Mercuralius et Augustalis* w Noli czy *magister Herculaneus Augustalis* w Tiburze¹⁴². Te różnice w odnoszeniu się do konkretnych bóstw związane są m. in. z ide..ntyfikowaniem następujących po sobie cesarzy z różnymi bogami. Lily Ross Tyler zasugerowała w swoim artykule, że być może pierwotnie *collegium Augustales* zostało

¹³⁵ L. Vandevoorde, *Respectability on display. Alba and fasti of the Augustales in the context of collegial and magisterial hierarchy*, RBPH 2013 vol. 91, s. 128.

¹³⁶ M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, vol. 1., Cambridge, 1998, s. 357-8; A. Łoś, *La condition sociale des affranchise prévès su 1er siècle J.-C.*, Annales (HSS) 1995, vol. 50, s. 1040.

¹³⁷ M. L. Laird, *Civic Monuments and the Augustales in Roman Italy*, Cambridge 2015, s. 8.

¹³⁸ J. H. D'Arms, *Memory, Money, and Status at Misenum: Three New Inscriptions from the Collegium of the Augustales*, JRS 2000, vol. 20, s. 129.

¹³⁹ *Sat.*, II 3, 231.

¹⁴⁰ L. Ross Tyler, *Augustales, Seviri Augustales and Seviri: a Chronological Study*, "Transactions and Proceeding of the American Philological Association" 1914, vol. 45, s. 236.

¹⁴¹ CIL IX 423 (*Larin(us) Aug(ustorum)/ G. Avittius/ Epaphroditus/ Mag(ister) Aug(ustalis)*).

¹⁴² CIL X 1272 (Nola); CIL XIV 3540 et al. (Tibur).

powołane do istnienia w celu sprawowania kultu nad Lares Compitales, lecz z czasem ich rola uległa zmianie i przesunęła się w kierunku sprawowania kultu cesarskiego¹⁴³. Natomiast Wojciech Pietrusza w swojej najnowszej publikacji na temat elit municypalnych w regionie Kampanii w okresie cesarstwa skłania się ku wnioskowi, że kult cesarski wśród *collegium Augustales* był zjawiskiem lokalnym, które rozwijało się w miastach, gdzie istniało zapotrzebowanie na taką działalność¹⁴⁴.

Collegium Augustales dawało możliwość awansu społecznego wyzwolencom, którzy nie mogli pełnić funkcji i urzędów zarezerwowanych dla *ingenui*. Mimo to również *ingenui* występowali niekiedy wśród członków *collegium*, choć ich obecność jest sporadyczna. Spotykani są głównie w miastach Italii północnej¹⁴⁵. Jeśli chodzi o grupy zawodowe z jakich rekrutowali się Augustales, można wśród nich wymienić kupców, handlarzy, lekarzy, asystentów urzędników państwowych, opiekunów świątyń i sanktuariów¹⁴⁶. Do ich obowiązków w większości wypadków należało wspomniane już pełnienie aktów energetyzmu na rzecz miasta oraz w wielu wypadkach również zajmowanie się kultem cesarskim¹⁴⁷. Za wypełnianie swoich obowiązków na rzecz miasta członkowie *collegium* otrzymywali zaszczyty, do których należało m. in. przyznanie *bisellia*, prawa do noszenia *toga praetexta* lub insygniów magistralnych. Na wielu pomnikach nagrobnych Augustales są przedstawieni z liktorami i *fascies*, co wskazuje na oficjalny autorytet jakim się posługiwali, przyznany im przez władze miast¹⁴⁸.

Mimo, że ten typ *collegia* działał na całym obszarze dominacji rzymskiej, świadectwa epigraficzne pokazują, że jego sposób organizacji różnił się lokalnie, dostosowując do zasad funkcjonowania danej społeczności, co stanowi jeden z najbardziej widocznych przejawów glocalizacji na płaszczyźnie działalności funkcjonariuszy kultowych¹⁴⁹. Liczba członków

¹⁴³ L. Ross Tyler, *Augustales, Seviri Augustales...*, s. 237.

¹⁴⁴ W. Pietruszka, *The municipal elites of Campania during the Antonine-Severan period*, Wiesbaden 2020, s. 226.

¹⁴⁵ M. L. Laird, *Civic Monuments...*, s. 6.

¹⁴⁶ L. Ross Tyler, *Augustales, Seviri Augustales...*, s. 231.

¹⁴⁷ Ibidem, s. 232.

¹⁴⁸ L. Vandevoorde, *Roman Citizenship of Italian *Augustales. Evidence, Problems, Competitive Advantages*, RBPH 2017, vol. 95, s. 93.

¹⁴⁹ Ibidem, s. 134.

collegium waha się od trzech do ośmiu osób, w zależności od badanego regionu¹⁵⁰. Zróżnicowanie to jest widoczne również w zbiorze określeń jakie stosowano do członków Augustales w różnych miastach imperium. Wewnątrz *collegium* możemy wyróżnić podział na *seviri*, *Augustales* i *seviri Augustales*. Ich wzajemne stosunki również są tematem dyskusji. Według jednej z hipotez w niektórych miastach, m. in. w Veii, *seviri Augustales* byli wybieranymi na rok urzędnikami, którzy po upływie swojej kadencji byli włączani do *collegium* jako zwykli Augustales. Zaprzecza jednak temu fakt, że niektórych miejscach termin Augustales pojawia się bardzo późno, wcześniej znani są jedynie *seviri Augustales*¹⁵¹. Być może początkowo to *seviri* byli najstarszą grupą w obrębie *collegium* łączącą zarówno *ingenui* jak i *liberti*. Z czasem pojawili się *seviri Augustales/Augustales* jako niżsi rangą w zgromadzeniu¹⁵². Ponadto wśród osób będących członkami oraz patronami *collegium* pojawia się nomenklatura zróżnicowana lokalnie. W Liternum znane są takie określenia jak *mater*, *pater*, *sacerdos*, *duplicarius*. Z kolei w Ostii mamy do czynienia z podziałem na różne typy *quinquennales*¹⁵³. Oprócz tego możemy spotkać w inskrypcjach kilka określeń związanych ze statusem poszczególnych osób w obrębie grupy. Czasem spotykane jest określenie *quinquennales perpetuus*. *Curatores* stali w hierarchii niżej, niż *quinquennales*. Należało odbyć tę funkcję przez objęcie stanowiska *quinquennales*, które z kolei nie posiadało określonego czasu sprawowania. Czasem można było je pełnić dożywotnio. *Duplicatrii* byli tymi członkami *collegium*, którzy mieli prawo do podwójnego udziału w *sportulae* lub innych przywilejach. Tytuł *Primus* oznaczał kolejność pełnienia urzędu. Kolejny raz na tym samym stanowisku był określany słowami *iterum* lub *bis*. *Honoratus* stanowił określenie dla osoby szczególnie zasłużonej¹⁵⁴. W przypadku Augustales z Liternum, Misenum i Puteoli spotykamy się z podobną terminologią oraz organizacją *collegium*, co może wskazywać, że rejon Zatoki Neapolitańskiej posiadał swój charakterystyczny kod kulturowy¹⁵⁵.

Kolejnym kluczowym zagadnieniem są relacje jakie panowały między *collegium Augustales* a władzami miast. Określenie spotykane w inskrypcjach (*ex senatus consulto*; *ex*

¹⁵⁰ Ibidem, s. 139; 240.

¹⁵¹ L. Ross Tyler, *Augustales, Seviri Augustales...*, s. 234.

¹⁵² Ibidem, s. 239.

¹⁵³ L. Vandevorde, *Roman Citizenship...*, s. 135; 137.

¹⁵⁴ Ibidem, 96.

¹⁵⁵ Ibidem, s. 147.

decreto decurionum) wskazują na to, że rolę nadrzędną pełnią tu władze miast, które wydają *collegium* upoważnienia do ich działalności. Określenia te mogą również wskazywać na fakt, że władze miejskie nadawały oficjalny status działalności *collegium* i powoływały je do istnienia¹⁵⁶. W Linternum opieka władz miejskich nad *Augustales* wrażała się w określeniu: *ex senatu consulto Augustales creati*. W Ostii mamy przykłady sytuacji, w której sami *Augustales* określają siebie i swoją kategoriami zapożyczonymi od rady miejskiej, co wskazuje na fakt, że nie mieli własnego słownika pojęć. Przejeli więc na określenie samych siebie język swoich przełożonych, tym samym wpisując się w ich typowo rzymski system opisywania rzeczywistości¹⁵⁷.

Jak już wspomniałam, członków *collegium Augustales* z obszaru Kapui znamy jedynie z ich napisów nagrobnych. Jeśli chodzi o nomenklaturę, w Kapui brak określeń charakteryzujących członków *collegium* spotykanych w innych miastach. W napisach nagrobnych pojawia się po prostu określenie *Augustalis*, często z dodatkiem *Capuae*. W jednym tylko przypadku mamy do czynienia z określeniem *Augustalis gratuitus*, które nosi Q. Annius Ianuarius, który otrzymał ten zaszczyt za swoje akty euergetyzmu na rzecz miasta. W swojej inskrypcji nagrobnej określony jest jako *exactor operum publ(icorum) et theatri a fundamentis*¹⁵⁸.

Z Kapui z okresu I w. n.e. zachowało się siedem inskrypcji wymieniających lokalnych członków *collegium Augustales*, które zostaną omówione poniżej w porządku chronologicznym.

M. Allius M. l. Blastus został określony jako *Augustalis Capuae*. Kazał wystawić dla siebie, swoich wyzwolenców i wyzwolenic oraz potomków ołtarz nagrobny o wymiarach 155x103x58 m, a więc relatywnie dużym w porównaniu ze średnimi rozmiarami tego typu pomników¹⁵⁹. *Gentilicium* pojawia się w Kapui od czasów republiki. Inny wyzwoleniec z jego rodu został wymieniony wśród *magistri Jowisza*.

M. Carmeius Galata, *Augustalis Capuae*, znany jest z uszkodzonej inskrypcji nagrobnej datowanej na okres panowania dynastii julijsko-klaudyjskiej. Rekonstrukcja

¹⁵⁶ Ibidem, s. 139.

¹⁵⁷ Ibidem, s. 143.

¹⁵⁸ CIL X 3907; W. Pietruszka, *The funerary monuments of campanian Augustales. A preliminary study*, "SAMAI" 2021, vol. 6, s. 72.

¹⁵⁹ Ibidem, s. 66.

cognomen Galata została zaproponowana przez Heikke Solina i uznana za prawidłową również przez Gemmę Corazzę¹⁶⁰. Jest on charakterystyczny dla wyzwolenców, szczególnie greckiego pochodzenia. *Gentilicium* Carmeius pojawia się również w innych regionach Kampanii, m. in. w Peaeneste i Atelli.

[C.] Iulius Antiochus, Augustalis Capuae, wykonał dla siebie, swojej żony, Iulii Nymphe oraz dla syna, C. Iuliusa Certicusa, pomnik nagrobny. *Cognomen* Antiochus wskazuje na pochodzenie greckie. Warty uwagi jest też przydomek jego syna, według Corazzy wskazujący na związki z posiadaniem kreteńskiej własności ziemskiej, nadanej Kapui przez Augusta. Wspomiani tu Iulii są wyzwolencami cesarskimi. To *gentilicium* rozpowszechnione jest zarówno w Kapui jak i w reszcie Kampanii¹⁶¹.

L. Vettius Felix został przedstawiony na prostokątnym kamiennym bloku zwieńczonym dekorowanym tympanonem z ornamentem roślinnym lub zwierzęcym z dwóch stron udekorowanym różgami liktorskimi, ale bez topora, złożonymi z sześciu prętów. Na identyfikację L. Vettiusa Felixa jako Augustalis wskazują *fasci* liktorskie, które były atrybutem członków tego *collegium*. *Cognomen* Felix wskazuje, że mamy do czynienia z wyzwolencem¹⁶². Vetti pojawiają się w epigrafice na terenie środkowej Italii. Vibius Vettius Salvius f. ufundował wotum dla bogini Salus. Jego inskrypcja została wyryta na filarze odnalezionym w Castelluccio di Lecce w Abruzzo. Titus Vettius z Navelli, również w dzisiejszym Abruzzo, wykonał dedykację dla Herculesa. Inny Titus Vettius pojawia się w przekazie Diodora Sycylijskiego jako przywódca powstania niewolników w Kampanii w 104 r. p.n.e. W epigrafice Kapui Vetti pojawiają się od schyłku republiki. W Pompejach w okresie panowania Augusta i Tyberiusza należeli do elity miejskiej¹⁶³.

T. Flavius [T.] l. Salutaris noszący tytuł Augustalis, wystawił nagrobek sobie i swojej żonie, Titirii Felicitati. Określony jest w nim jako *negotians calcalarius*. Osoby noszące to *gentilicium* byli większości cesarskimi wyzwolencami lub ich potomkami i pojawiają się w

¹⁶⁰ G. Corazza, *Gli Augustales della Campania romana*, Napoli 2016, s. 178.

¹⁶¹ AE 1975, 408.

¹⁶² CIL IV 3509; CIL IX 2422; CIL X 1500, 4777; G. Corazza, *Gli Augustales...*, s. 181-185;

¹⁶³ Kapua: AE 1977, 194; Pompeje: P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 239-240; Diod., XXVI 2; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...*, s. 256-257.

źródłach epigraficznych w całej Kampanii, często jako zarządcy cesarskich majątków. *Cognomen* przyjmowali zarówno *ingenui* jak i *liberti*¹⁶⁴.

L. Volusius z tytułem *Augustalis Capuae*, został wymieniony na uszkodzonej inskrypcji z ołtarza wystawionego przez jego syna, L. Volusiusa Threpusa i jego żonę, Volusję Primitivę. Volusi należeli do rodu etruskiego pochodzenia i są poświadczeni w Kapui od czasu założenia tu *colonii*. Pełnili funkcje w *collegium Augustales* również w Herculaneum. Potwierdzeni są także w Cumae, Misenum, Pompejach oraz na Delos¹⁶⁵. To *gentilicium* pojawia się w Kapui w imionach kilkorga wyzwolenców (*Anthedonium Volusia*, *Volusia L. l. Clo[---]*¹⁶⁶). Noszące je osoby z Kapui są raczej nieliczną grupą. Wszyscy używali *praenomen* L., z czego dwóch należało do *Augustales*: L. Volusius Threptus i jego ojciec. W Herculaneum *gens* należał do *ordo decurionum*. W Pompejach znamy jedynie dwie osoby noszące to *gentilicium*¹⁶⁷.

Q. Annius Ianuarius wystawił grobowiec sobie i swoim potomkom między końcem I a początkiem II w. n.e. Został określony jako *exactor operum publ(icorum) et theatria fudamentis*. Ze względu na ten akt euergetyzmu wobec miasta otrzymał na mocy dekretu dekurionów *honos Augustalitis* oraz zwolnienie ze zwyczajowej *summa honoraria*. Osoby z jego rodu pojawiają się w inskrypcjach z serii *magistri campani*. Były zaangażowane w kult Ceres oraz Kastora, Polluksa i Merkurego.

Członkowie kapuańskiego *collegium Augustales* rekrutowali się w dużej większości spośród *liberti*. Niepewny jest status jedynie dwóch z nich, T. Volusiusa oraz Q. Anniusa Ianuarusa, których *gentilicia* wskazują na etruskie pochodzenie. Brak wskazania libertynacji lub *cognimina* charakterystycznych dla wyzwolenców sprawia, że należy ich zaliczyć do *incerti*. Pozostałe wymienione osoby są bez wątpienia wyzwolencami, z czego dwóch miało pochodzenie greckie.

¹⁶⁴ C. Corazza, *Gli Augustales...*, s. 179-180.

¹⁶⁵ Kapua: CIL X 508; 4423; Herculaneum: AE 1978, 119; Cumae: CIL X 3146 a-7; Misenum: AE 1974, 251; Pompeje: P. Castrén, op. cit., s. 244; Delos: J. Hatzfeld, *Les Italiens résident...*, s. 93.

¹⁶⁶ Eph. Epigr., VIII 508.

¹⁶⁷ G. Corazza, *Gli Augustales della...*, s. 186-188.

3.2.3. Kapłanki Ceres

Kult Ceres poświadczony jest na trzech inskrypcjach. Najstarsza, spisana w języku oskijskim, nazywana klątwą Vibi, została omówiona w rozdziale pierwszym. Pozostałe dwie pochodzą z czasów rzymskich i zostały spisane po łacinie. Wystawczynią jednej z nich jest Titia Curia M. f., która z własnych środków ufundowała *mundus* dla bogini. Imię Titia jest pochodzenia etruskiego. Być może kapłanka jest spokrewniona z *magistri campani* noszącymi to *gentilicium*, opisanymi w pierwszym podrozdziale¹⁶⁸. Druga czcicielka Ceres to Herennia M. f., która złożyła ofiarę na mocy dekretu dekurionów. Herenni pojawiają się już w epigrafice oskijskiej w Pompejach i Noli. *Gentilicium* pochodzi od oskijskiego praenomen *Heirens*. W źródłach epigraficznych oraz literackich znanych jest kilka osób z tego rodu, m. in. T. Herennius, przywódca Marsów i Picenów w czasie wojny ze sprzymierzeńcami. W Pompejach Herenni należeli do *ordo decurionum*, a dwóch przedstawicieli tego rodu pełniło funkcje *IIvirów*. Pliniusz wspomina o pompejańskim dekurionie M. Herenniusie, który został trafiony piorunem, lecz trudno ustalić, czy byli do krewni kapłanki z Kapui¹⁶⁹.

3.2.4. Prywatni czciele

Pozostałe inskrypcje o charakterze religijnym zostały sporządzone przez prywatnych czcicieli, którzy wystawili je z własnych środków. Należą do nich wspomniane w drugim rozdziale napisy wotywnie umieszczone na figurkach *matres* przez dwie kobiety: Quartę Confleję, wyzwolenicę Marcusa i Secundę Solanię¹⁷⁰.

Marcus Ennius złożył ofiarę dla Jowisza. Data inskrypcji jest trudna do ustalenia, natomiast ród Ennuszów pojawia się w Kapui jeszcze w dwóch innych inskrypcjach, jest znany również w Cales i Puetoli¹⁷¹. Inne wotum dla Jowisza, z epitetem *Optimus Maximus*, zostało sporządzone przez P. Rammiusa Chrestusa, wyzwolenca Publiusza, który określony jest jako *navigator*. Nie jest jedynym wyzwolenцем tej rodziny. Inny przedstawiciel rodu został wspomniany wśród *magistri Jowisza Compagesa*¹⁷².

¹⁶⁸ CIL X 3926.

¹⁶⁹ Kapua: CIL X 3911; È. Deniaux, *À propos des Herenni de la République et de l'époque d'Auguste*, MEFROM 1979, t. 91, s. 624; 626; Pompeje: Plin. *NH* 2, 137; P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 174;

¹⁷⁰ CIL X 3817; 3818.

¹⁷¹ Kapua: CIL X 3801; 4121; 4122; Cales: CIL X 4647; Puetoli: CIL X 2382, 2384.

¹⁷² CIL X 3772; 3804; 4317.

Wotum dla Diany zostało sporządzone przez przedstawiciela omawianego już rodu Helvi, L. Helviusa L. f.¹⁷³. Jedyńm śladem istnienia w Kapui kultów wschodnich jest inskrypcja wymieniająca wotum dla Mater Deum, wystawione przez T. Flaviusa Onesimusa. Osoby z tym *gentilicium* są szeroko spotykane w epigrafice całej Kampanii, w tym również wśród inskrypcji *magistri campani* omówionych wyżej.

Herkules pojawia się dwukrotnie. Inskrypcja z przełomu II i I w. p.n.e. informuje, że Sp. Svetrius (Suetrius), Sp. f., wystawił mu wotum. *Gentilicium* Suetius pojawia się w Kapui od 106 r. p.n.e. Znany z Kapui inny przedstawiciel tej rodziny *Ser(vius) Suettius Ser(vi) [l(ibertus)]* poświęcił wotum dla Merkurego. Wyzwoleniec tego rodu pojawia się wśród *magistri Cereri*, a *servus* wśród *ministrii Laribus*¹⁷⁴. Druga inskrypcja została wystawiona Herkulesowi z epitetem Tutor przez domus Novellana w I w. n.e. Gens Novell(i)a pochodzi z północnej Italii. W Kapui pojawili się po raz pierwszy w oskijskiej formie *Núvellum*. Castrén wymienia przyjaciela cesarza Tyberiusza, Novelliusa Atticusa pochodzącego z Mediolanum¹⁷⁵.

Na I w. p.n.e. datuje się inskrypcję informującą, że sześć wymienionych osób dedykowało świątynię niewymienionemu z imienia bóstwu. Cn. Papius Cn. f., C. Pomponius C. f. oraz A. Fabius A. f. reprezentują rody znane już z inskrypcji *magistri campani*. O Q. Numesiusie Q. f. nic bliższego nie wiadomo, natomiast kolejna z wymienionych osób pochodziła ze znanej dość dobrze z Kapui rodziny. Cn. Calavius M. f., był pochodzenia oskijskiego. Jego przodkowie zostali wymieniony na *iovila* ale pojawili się również na oskijskich inskrypcjach w Bovianum, Kume, Noli i Pompejach. U Liwiusza możemy przeczytać, że Ofillius Calavius, syn Oviusa usiłował utrzymać Kapuańczyków w sojuszu z Rzymem po klęsce w wąwozie kaudyńskim. Dwaj inni przedstawiciele tego rodu, Ovius i Novius, zawiązali spisek przeciwko Rzymianom i kiedy do Kapui przybył powołany w celu zbadania tej sprawy dyktator, Caius Menius, obaj popełnili samobójstwo¹⁷⁶. Inny przedstawiciel tego rodu, Pacuvius Calavius, był powszechnie znanym i szanowanym *meddix*

¹⁷³ CIL X 3789.

¹⁷⁴ Suetrii w Kapui: CIL 3779 4014; 3789; 4014; 3822 (wotum dla Merkurego); 4357; 4358; 4014; 3789 (*minister laribus*).

¹⁷⁵ Kapua: Imag. Capua 33; CIL X 3803; P. Castrén, *Ordo Populusque Pompeianus...*, s. 196.

¹⁷⁶ Imag. Capua 24; Imag. Bovianum/Saepinum 1; Imag. Cumae; Imag. Nola 4; Imag. Pompei 119; Liv., IX 7;

w Kapui, który umocnił w niej władzę senatu. W czasie II wojny punickiej zawiązał przymierze z Hannibalem. Jego syn zawiązał przeciwko punickiemu wodzowi spisek, lecz Pacuvius przekonał go, by odstąpił od swoich planów zabicia Hannibala¹⁷⁷. Ostatnia osoba wymieniona w inskrypcji, C. Carponius N. f., według Federiksena był pochodzenia etruskiego. Członkowie tego rodu pojawiają się jedynie w Kapui, wśród osób odpowiedzialnych za dedykację niezidentyfikowanej świątyni. Być może jakąś formą zapisu tego *gentilicium* jest też Carfonia¹⁷⁸.

Ostatnia z zachowanych inskrypcji jest lakoniczna. Zachował się jedynie napis: *Sacra Cluviana*. Cluvi pojawiają się w Kapui jeszcze w przedrzymskiej fazie historii miasta. U Liwiusza wymieniona została Pacula Cluvia, która podczas oblężenia Kapui dostarczała potajemnie jedzenie jeńcom. M. Cluvius wymieniony został również na inskrypcji z Delos z okresu między końcem II a początkiem I w. p.n.e., być może jako jeden z fundatorów italskiej agory. Federiksen podaje, że kapuańska gałąź rodu przeniosła się do Puetoli. Tam poznał ich Cyceron, który był z nimi w bliskich relacjach. Po śmierci M. Cluviusa został jednym z jego spadkobierców. Cyceron przekazał nam, że Cluvi byli bogatymi kupcami mającymi jakieś interesy handlowe w Azji Mniejszej i na Delos. Z czasem część rodziny powróciła do Kapui, gdzie dostała się do miejskich urzędów. Przykładem jest tutaj N. Cluvius M. f., *IIvir Capuae*¹⁷⁹.

3.2.5. Funkcjonariusze kultowi w czasach rzymskich – podsumowanie

Teksty epigraficzne o charakterze religijnych odnoszące się do *ager Campanus* do I w. n.e. przekazują nam w sumie informacje o 198 osobach związanych z życiem religijnym regionu, należących do 115 rodów, przy czym dwie postaci pojawiają się dwukrotnie. Siedem imion należy do członków *collegium Augustales*. Poza tym zachowały się dwa imiona kapłanek Ceres. Sześć osób było odpowiedzialnych za dedykację świątyni dla bóstwa niewymienionego z imienia. Siedem osób to osoby prywatne, które złożyły wota dla Jowisza, Jowisza Optimusa Maksimusa, Merkurego, Herkulesa, Diany, Matki Bogów i bogini czczonej

¹⁷⁷ Liv., XXIII 2; 9.

¹⁷⁸ Kapua: CIL X 3787; 4063; M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 116.

¹⁷⁹ Kapua: CIL X 3823; 1572 (*IIvir Nola*; *IIIvir quinquennalis Caudi*; *IIvir Capuae*); Liv., XXVII 33; Cic. Att., VI 2, 3; XIII 37, 4; Delos: J. Hatzefeld, *Les Italiens resident...*, s. 28; G. D'Insanto, *Capua romana. Ricerche...*, s. 107; M. W. Federiksen, *Republican Capua...*, s. 118-119.

w Fondo Patturelli. Jedna z inskrypcji wymienia *domus Novelliana*, którego członkowie oddają się pod opiekę Herkulesa. Pojawia się również inskrypcja o treści *sacrum cluviana*, lecz nie wiadomo, komu była dedykowana. Poza tym zachowało się imię L. Anniusa M. l. Eunicusa określonego jako *aerarius magister fani* oraz Q. Peticiusa M. f. Falernusa pełniącego funkcję *magister fani Dianae*.

Najszerszą grupę funkcjonariuszy kultowych stanowią *magistri campani* oraz *ministrii Laribus*, którzy pojawili się na 17 inskrypcjach o charakterze religijnym wzajemny stosunek *ingenui* do *liberti* był dosyć wyrównany. Osoby z obu grup społecznych proporcjonalnie uczestniczyły w realizowaniu usług publicznych swojego miasta. Wyjątkową cechą Kapui na tle innych miast świata rzymskiego jest udział sporej liczny bogatych *liberti* pojawiających się na inskrypcjach. Szczególnie zaskakujące jest ich obecność obok *ingenui*, czasami wymienionych tuż obok *liberti* ze swojego rodu. Wyjaśnieniem tego zjawiska jest utrata przez Kapuę wszelkich praw politycznych po 211 r. p.n.e. elita miejska przyzwyczajona do zaangażowania w politykę, teraz poddana represjom za przyłączenie się do Hannibala, utraciła możliwość aktywnego uczestniczenia w życiu politycznym. Kapua została pozbawiona oficjalnych władz, które mogłyby zarządzać miastem. Namiastką ich działalności była zorganizowanie się w prywatne stowarzyszenia i realizowanie za ich pomocą działalności publicznej na rzecz miasta. Inskrypcje typu *magistri campani* przestają się pojawiać pod koniec I w. p.n.e., kiedy to w Kapui została założona kolonia cezariańska, a miasto odzyskało utracone prawa polityczne. Być może wówczas lokalne elity zaczęły uczestniczyć w oficjalnych funkcjach miejskich i straciły zainteresowanie działalnością w prywatnych stowarzyszeniach na rzecz miasta¹⁸⁰. W czternastu przypadkach możemy ustalić zawód wykonywany przez *magistri campani*. W większości są to osoby zajmujące się handlem i wytwórstwem. Można wśród nich wymienić osoby zajmujące się przemysłem tekstylnym (*vestarius, purpurarius, lintio*) oraz innymi rodzajami wytwórstwa i handlu (*coriarius, scutarius, gladius, faber, eborarius*). Poza tym do *magistri* należały osoby wykonujące inne zawody w mieście: *pistor, balneator, lanio, praeco*. Wśród osób zajmujących się handlem i rzemiosłem dominowały osoby wolno urodzone. Wyzwolenicy wykonywali takie zawody jak piekarz czy pracownik łaźni.

Od I w. n.e. pojawiają się w Kapui również inskrypcje wymieniające członków lokalnego collegium Augustales. W interesujących nas ramach chronologicznych mieści się ich siedem i są to napisy pogrzebowe. Specyficzne dla Kapui jest określenie *Augustalis*

¹⁸⁰ J.-M. Flambert, *Les collègues et...*, s. 22-24.

Capuae, ze wskazaniem nazwy miasta¹⁸¹. W kilku przypadkach wymienieni Augustales są określani jako wyzwoleni niewolnicy, w innych posiadają *tria nomina*, ale na ich status jako wyzwolenców może wskazywać obecność *cognomina* greckich (Antiochus, Galata) oraz łacińskich charakterystycznych dla środowiska *servi* (Felix, Ianuarius)¹⁸². Członkowie *collegium* byli powiązani z przedstawicielami warstwy społecznej rządzącej w Kapui (L. Campanius Sosimenes związany być może stosunkiem klienteli z L. Campaniusem Flaccusem, L. Vettius Felix i L. Vettius Threptus z senatorem L. Vettiusem Tribunusem)¹⁸³.

Jeśli chodzi o strukturę etniczną, dominują rody pochodzenia oskijskiego. Tylko dziewięć wymienionych *gentes* ma pochodzenie etruskie. 36 osób wymienionych na wszystkich inskrypcjach to *liberti* pochodzenia greckiego, o czym świadczą *cognomina* typu: Agathokles, Cleo, Dionysius, Eunicus, itd. 32 rody kapuańskie pojawiają się także na inskrypcjach z Delos, co może świadczyć o ożywionej wymianie handlowej między tymi dwoma regionami. Zauważalne jest również częste pojawianie się kapuańskich rodów na terenie całej Kampanii. Wśród nich wymienione zostały najsławniejsze rodziny kapuańskie, m. in. Blossii znani u Liwiusza jako reprezentanci symbolicznego luksusu i bogactwa Kapui. Kilka z nich (Caesilli, Anni, Helvi, Calavi, Vibi, Nasenni) pojawia się w czasach oskijskich na *iovila*, a w czasach rzymskich na inskrypcjach łacińskich, co obrazuje ciągłość elit miejskich. W przypadku niektórych rodów wymienionych na zachowanych inskrypcjach można zauważyć preferencję pewnych rodzajów kultów. Blossi pojawiają się wyłącznie na inskrypcjach poświęconych Jowiszowi z różnymi epitetami. Hordonii i ich wyzwolenci pojawiają się na inskrypcjach Ceres, a Fulvii na inskrypcjach Kastora i Polluksa oraz Merkurego. Mammi są wymienieni jako magistri Jowisza Optimusa Maksimusa i Jowisza Libera. Paccii i Rammi cczą Jowisza Optimusa Maksimusa oraz Jowisza Compagesa. Ród Tintinii zaangażowany był w kult Jowisza Libera. W innych przypadkach, jak np. u Hosti, Octavi, Vibi, Pomponi widać, że brali udział w różnorodnych kultach, bez wyraźnej preferencji.

¹⁸¹ CIL X 3943, 3944, 3945, 3948, 3939, 3950, AE 1980, 217; 3951.

¹⁸² Ibidem, s. 167.

¹⁸³ Ibidem, s. 168-169.

Zakończenie

Kapua od momentu swojego założenia do czasów wczesnego cesarstwa przeszła kilka faz przemian kulturowych i religijnych. Początki jej historii były związane z osadnictwem etruskim na terenie Kampanii. Zarówno przekazy antycznych autorów jak i świadectwa archeologiczne są zgodne co do tego, że to właśnie Etruskowie byli odpowiedzialni za założenie miasta. Następnie po upadku ich dominacji w regionie władzę przejęli Kampanczycy. W międzyczasie w Kapui pojawiła się grupa greckiej ludności, która poszukiwała tam schronienia przez tyranią Aristodemosą z Kume, co jest odzwierciedlone w materiale archeologicznym, w którym zaczynają dominować greckie wizerunki i elementy architektoniczne. W kolejnym momencie swoich dziejów Kapua została opanowana przez Samnitów, po czym wezwała na pomoc Rzymian. Od tego momentu nastąpiło jej konsekwentne włączanie do rzymskiego świata. Świadectwa epigraficzne z czasów po II wojnie punickiej już wyraźnie wskazują na jej asymilację i przejście łacińskiego języka, administracji oraz zwyczajów religijnych. Kapua i jej najbliższa okolica, nosząca w czasach rzymskich określenie *ager Campanus* była miejscem spotkania wielu kultur – etruskiej, greckiej, oskijskiej oraz rzymskiej – a przez to jest szczególnie interesującym laboratorium do badań przemian religijnych. W podsumowaniu pracy zostaną sformułowane odpowiedzi na pytania o przebieg przemian religijnych na obszarze *ager Campanus* oraz o wpływ podboju rzymskiego na przekształcenie istniejących na tym terenie systemów religijnych i na działalność funkcjonariuszy kultowych.

Przemiany w kulturze i religii tego terenu nie przebiegały wyłącznie pod wpływem Rzymian. Podbój rzymski był jedynie kolejnym epizodem zmieniającym zastany porządek rzeczy, który ewoluował od czasu pojawienia się tu osadnictwa etruskiego. Ludy zamieszkujące te tereny przed pojawieniem się wpływów rzymskich oddziaływały na siebie w procesie akulturacji, który prowadził do ciągłych zmian w sferze religijnej. Wgląd w ten proces dają nam materiały archeologiczne oraz przedrzymskie inskrypcje. Najstarsze świadectwa archeologiczne dotyczące życia religijnego na tym terenie to wota w kształcie części ciała, charakterystyczne dla większości obszaru Italii, a sugerujące, że w tym okresie ludność zamieszkująca tereny Kapui brała udział w szerzej rozpowszechnionych praktykach religijnych. W przypadku świadectw epigraficznych dysponujemy jedynie jednym tekstem etruskim dotyczącym praktyk kultowych (tzw. *Tabula Capuana*) oraz dwudziestoma sześcioma inskrypcjami oskijskimi, z czego dwadzieścia cztery należą do zbioru *iovila*¹, a

¹ Ve 74-94.

pozostałe dwie to teksty klątw². Uzupełnieniem do obrazu życia religijnego w oskijskiej fazie miasta są monety wybijane w III w. p.n.e., na których umieszczone zostały wizerunki bóstw oraz sceny mitologiczne³. Nie są to źródła reprezentatywne dla wszystkich grup ludności. Ponieważ Etruskowie i Kampanczycy nie pozostawili po sobie żadnej literatury w swoich rodzimych językach, poza naszym zasięgiem jest cały obszar religijności związany z kultami prywatnymi, misteryjnymi, jeśli takie istniały i religijnością niższych grup społecznych. Badając świadectwa epigraficzne, możemy jedynie poznać bardzo wąski zakres oficjalnego kultu zmarłych, ograniczony do najznacniejszych rodzin miasta oraz bardzo wąski wycinek religijności kobiet, który odsłania nam klątwa Vibi.

Materiał archeologiczny i epigraficzny z etruskiej fazy miasta dowodzi istnienia procesu akulturacji między Etruskami a rodzimą ludnością posługującą się językiem oskijskim. *Tabula Capuana* wpisuje się w istniejącą w świecie etruskim praktykę sporządzania tekstów religijnych służących funkcjonariuszom kultowym, lecz wykazuje również cechy religijnych kalendarzy znanych między innymi w kulturze greckiej. O przyjmowaniu do swojego panteonu przez Etrusków bogów lokalnych świadczy umieszczone w tekście *Tabuli* imię italskiego bóstwa – Savlasie. Czerpanie z rozwijającej się w regionie kultury greckiej widoczne jest również w warstwie archeologicznej najstarszego sanktuarium w regionie – Fondo Patturelli, gdzie odnaleziono elementy architektoniczne typu jońskiego. Z sanktuarium związana była również położona w pobliżu nekropolia, której połączenie ze świątynią było jedną z charakterystycznych cech etruskich miejsc kultowych.

Kiedy Kapua stała się miastem oskijskim, zniknęły z tekstów epigraficznych imiona etruskich bóstw, lecz założone przez Etrusków miejsca kultowe nadal funkcjonowały, dostosowane do potrzeb oskijskiej ludności. Nowe elity nadały dawnym etruskim sanktuariom lokalny charakter, podkreślając w ten sposób swoją kulturową tożsamość. Uwidocznilo się to w dużej liczbie artefaktów o italskim charakterze oraz rozbudowie samego sanktuarium w Fondo Patturelli. Co więcej, wygląda na to, że dawne etruskie rody przetrwały tę zmianę kulturową i zaadaptowały się do nowej rzeczywistości. Dowodem na to jest pojawienie się etruskich imion na serii *iovila*, znalezionych częściowo na terenie Fondo Patturelli oraz częściowo w Fondo Tirone, poświęconych m. in. Jowiszowi Flagiusowi. Wśród wymienionych na tabliczkach rodów pojawiają się dwa etruskie: Nasenni oraz Anni. Minnius Annius pełnił funkcję *meddix tuticus*, a więc najważniejszy urząd powstały w

² Ve 4; 6.

³A. W. Hands, *Italo-Greek Coins of Southern Italy*, London 1912, s. 31-34.

samnickiej fazie historii miasta, co jest dowodem daleko posuniętej asymilacji dawnych etruskich elit⁴. Zmiana języka inskrypcji z etruskiego na oskijski w tej fazie historii miasta świadczy o tym, że był on językiem lokalnej administracji i życia publicznego, przejętym również przez mieszkańców pochodzących z etruskich warstw społecznych.

Imię bogini czczonej w Fondo Patturelli nadal nie zostało zidentyfikowane, choć pojawiają się pewne propozycje ze strony badaczy – identyfikuje się ją z Wenus, Fortuną lub Junoną. Odnalezione tam figurki matek, bliskość nekropolii oraz przedstawienia na elementach architektonicznych uzbrojonej postaci kobiecej wskazują na istnienie w tym miejscu żeńskiego bóstwa związanego z narodzinami i śmiercią, liminalnymi momentami ludzkiego życia, a przede wszystkim z macierzyństwem. Filippo Coarelli dostrzega tam boginię związaną z rzymską Wenus Libitiną i Fortuną. Inni badacze łączą ten kult z Junoną i jej etruskim odpowiednikiem, Uni. Z powodu braku jednoznacznych świadectw epigraficznych zagadnienie to być może pozostanie nierozstrzygnięte.

Wymiana kulturowa z zamieszkującymi region Grekami w czasach oskijskich widoczna jest w materiałach archeologicznych z Fondo Patturelli oraz ze świątyni Diany Tifatiny obejmujących okres od IV do III w. p.n.e. oraz na wybijanych w III w. p.n.e. oskijskich monetach. Być może świadczy to również o procesie akulturacji przebiegającym między mieszkańcami Kapui a Grekami z Kume, którzy schronili się w tym mieście, uciekając przed tyranią Aristodemosą. Od tego okresu bowiem rośnie w Fondo Patturelli liczba elementów architektonicznych oraz obiektów sztuki wykazujących cechy greckie, do których należą m. in. wizerunki bogini w typie *potnia theron*, statuetki Ateny oraz Hery z Paestum czy Diany Trivii. Greckie wpływy widoczne są również w serii figurek *matres* odnalezionych na terenie sanktuarium, datowanych na okres od V do II w. p.n.e., przypominających wizerunki Hery z Paestum, które jednak zostały dostosowane przez lokalnych wytwórców do potrzeb kapuańskich czcicieli.

Silne wpływy sztuki greckiej zostały odkryte również w materiale archeologicznym świątyni Diany Tifatiny, gdzie wśród elementów architektury pojawiają się m. in. lwy w otoczeniu palm, motyw charakterystyczny dla archaicznej Grecji. Proces wymiany kulturowej między ludnością italską i grecką ilustruje ewolucja wizerunków Diany odnalezionych na terenie świątyni. Najstarsze, wykonane z terakoty i gliny, figurki mają cechy italskie, do których należy sztywna, statyczna poza, lecz bogini przedstawiona jest w greckim chitonie. Z czasem figurki zaczynają przybierać coraz więcej cech greckich, a Diana staje się boginią

⁴ Minatius Nasennius: Ve 93; Minius Annius: (*meddix tuticus*): Ve 83.

dzikiej przyrody i łowów, przedstawianą niekiedy z psem lub jeleniem, uzbrojoną w łuk i strzały, niekiedy ubraną w skórę upolowanego zwierzęcia.

Połączenie etruskich, italskich i greckich wpływów kulturowych szczególnie widoczne jest na monetach emitowanych przez Kapuańczyków w III w. p.n.e. Wszystkie noszą legendę spisaną w alfabecie oskijskim, podkreślając silnie lokalną tożsamość mieszkańców, lecz umieszczone na nich wizerunki świadczą o przejęciu pewnych mitów i koncepcji religijnych od Etrusków i Greków. Umieszczenie na monetach wizerunku Telephusa karmionego przez łanię, mitycznego przodka Tyrrhenusa i Tarsusa, założycieli Tarquinii, świadczy o tym, że odczuwający kampańską tożsamość mieszkańcy Kapui nadal pamiętali o etruskiej genezie powstania miasta. Analiza wizerunków na monetach świadczy również o znajomości greckich mitów, być może przejętych za pośrednictwem imigrantów z Kume lub samych Etrusków. O bezpośrednim kontakcie Grekami świadczą wizerunki Ateny z korynckim i attyckim hełmie oraz wizerunki Pana czy Apolla. Na monetach pojawiają się również typowo lokalne, trudne do interpretacji, wyobrażenia, jak dwa idole kultowe zasłonięte welonami oraz dwaj wojownicy składający przysięgę nad ofiarą ze świni – zwierzęciem występującym również na *iovilach*. Wpływ kultury rzymskiej reprezentowany jest na monetach w postaci wizerunków Wiktorii czy Fortuny. W tym okresie swojej historii Kapua znalazła się już w orbicie wpływów rzymskich jako miasto posiadające *civitas sine suffragio*, lecz jeszcze nie w pełni się zintegrowała z tym systemem, na co wskazuje zachowywanie nadal lokalnego języka i własnych struktur administracyjnych, w których zasadniczą rolę odgrywał *meddix*. W IV i III w. p.n.e. powolne przejmowanie rzymskich elementów kulturowych było widoczne na poziomie wyobrażeń religijnych, o czym świadczą wizerunki Jowisza, Junony, Victorii i Fortuny na oskijskich monetach, ale również budowa w mieście *capitolium*. Data jego powstania nie została ustalona, ale musiało to mieć miejsce przed 216 r. p.n.e., ponieważ Liwiusz podaje, że Kapuańczycy pokazywali je Hannibalowi. Głębsze zmiany nastąpiły po wspomnianym już zdobyciu Kapui, kiedy miasto utraciło swoją autonomię i zostało przemocą włączone w rzymskie struktury. Język oskijski jako wyznacznik lokalnej tożsamości jeszcze ciągle był żywy, wskazując na to, że chociaż mieszkańcy już przejęli wiele elementów rzymskiej kultury religijnej i powoli włączali się do tworzonych przez nią globalnych trendów, nadal czuli się silnie związani ze swoimi lokalnymi tradycjami. Jednym z przejawów tego procesu globalizacji było dołączenie do czczonej w Kapui triady kapitolińskiej bogini Diany Tifatiny, głównego i zdecydowanie najważniejszego bóstwa regionu.

Pełna integracja z rzymskim światem nastąpiła dopiero po zdobyciu zbuntowanej Kapui przez Rzymian w 211 r. p.n.e. Od tego momentu Kapua została ostatecznie wciągnięta w orbitę rzymskiej kultury, która później stała się uniwersalna dla całego świata znajdującego się pod panowaniem Rzymu. Od II w. p.n.e. zaczęły się pojawiać pierwsze elementy charakterystyczne dla rzymskiej globalizacji: inskrypcje po łacinie, sporządzone zgodnie z powszechnie obowiązującym rzymskim zwyczajem epigraficznym, opatrzone datami konsularnymi i odwołujące się do rzymskich świąt oraz praktyk religijnych (święto Terminaliów w dekrete *pagus Herculaneus*, organizowanie *ludi* przez *magistri campani*)⁵. W tym okresie powoli zaczęło zamierać życie religijne w sanktuarium w Fondo Patturelli, pojawiły się wówczas ostatnie egzemplarze *matres*, opatrzone łacińskimi dedykacjami. Coraz silniej romanizująca się ludność przestała być zainteresowana istniejącym tu od czasów etruskich kultem i wiek później sanktuarium zostało na zawsze opuszczone. Najpóźniejsze figurki *matres* sporządzone tuż przed opuszczeniem sanktuarium, noszą inskrypcje dedykacyjne spisane w języku łacińskim⁶. Wśród inskrypcji religijnych zaczęły dominować bóstwa rzymskie, jak Spes, Fides i Fortuna, tutaj czczone w triadzie, Kastor i Polluks, na niektórych inskrypcjach występujący wspólnie z Merkurym, Lary i Many, czy zromanizowana forma Keres, teraz czczona pod rzymskim imieniem Ceres⁷.

Mimo przejścia w dużym stopniu pewnych zewnętrznych form rzymskości, Kapuańczycy zachowali też pewne lokale elementy swoich wierzeń. Należy do nich bardzo silnie zakorzeniony wśród społeczności regionu kult bogini Diany, o której już była mowa we fragmencie dotyczącym *capitolium*. Popularność bogini na tym obszarze była na tyle silna, że władze rzymskie zdecydowały się na aktywne wspieranie jej kultu, o czym świadczą łacińskie inskrypcje potwierdzające nadania jej ziemi oraz pozostałości baz posągów rzymskich konsulów na terenie świątyni. W poemacie Syliusza Italikusa Diana została przedstawiona jako depozytariuszka władzy, a zapewnienie sobie jej przychylności ze strony Rzymian zdecydowało o sukcesie w zdobyciu miasta⁸. Kiedy Kapua znalazła się pod kontrolą rzymską, na zboczu Tifaty dobudowano również świątynię Jowisza Tifatinusa, która jednak nigdy nie

⁵ CIL X 3772.

⁶ CIL X 3817; 3818; 3819.

⁷ Spes, Fides, Fortuna: CIL X 3775; Kastor, Polluks (i Merkury): CIL I 2947; CIL X 3778; Lary: CIL X 3789; Many: CIL X 3802; Ceres: CIL X 3911; CIL X 3926; CIL X 3779; CIL X 3780.

⁸ Sil. *Pun.*, XIII 115-137.

przycięła miejsca kultu Diany. Wydaje się, że Jowisz, walcząc o popularność z główną boginią regionu, przegrał tę walkę, choć zarówno źródła oskijskie jak i rzymskie pokazują, że nie brakowało mu popularności. Pojawiał się pod różnymi epitetami już od czasów oskijskich (jako Jowisz Flagius na *iovila*)⁹. W czasach rzymskich czczono go na wzór Rzymu jako Jowisza Optimusa Maksimusa i Jowisza Libera, lecz pojawiały się również epitety lokalne, ściśle wiążące postać Jowisza z regionem, jak Jowisz Vesuvius, Tifatinus oraz Compages, co świadczy o ujęciu jego postaci w formy globalne oraz lokalne¹⁰.

Przyglądając się pojawiającym się w *iovila* i łacińskich inskrypcjach imionom funkcjonariuszy kultowym możemy zauważyć, że przeszły one ewolucję swojego brzmienia, dostosując swój zapis i fonetykę do języka łacińskiego. Przykładem tego są już cytowane we wstępie przykłady Blússii, Mameeii, Helviis, które zaczęły się pojawiać w zlatynizowanych formach Blossii, Mammii, Helvii¹¹. Zniknęły w tym czasie ostatecznie inskrypcje oskijskie, a łacina stała się jedynym językiem istniejącym w przestrzeni publicznej, stając się również wyznacznikiem nowego poczucia tożsamości. Za zmianą w języku szły również zmiany w formach kultu, choć jak zaraz zobaczymy, można jeszcze dostrzec przywiązanie pewnych rodów do konkretnych rodzajów bóstw.

Wyjątkowy na tle innych miast był tryb działania funkcjonariuszy kultowych. Został on spowodowany lokalną specyfiką Kapui, w szczególności jej statusem po wojnie z Hannibalem. *Magistri* odpowiedzialni za dbanie o świątynię oraz organizowanie *ludi*, zrzeszali się w tę rzadko spotykaną w świecie rzymskim formę organizacji ze względu na pozbawienie miasta zwyczajowych praw i urzędów. Musieli więc działać w trybie prywatnych stowarzyszeń, aby wypełniać zobowiązania na rzecz lokalnej społeczności. Jeśli chodzi o strukturę społeczną osób należących do *magistri campani*, nie jest zaskoczeniem, że liczba *ingenui* oraz *liberti* jest podobna, z niewielką przewagą *ingenui*. W czasie, gdy miasto zostało pozbawione normalnych urzędów, była to jedyna okazja, aby wziąć udział w życiu publicznym miasta i zasłużyć na szacunek mieszkańców swoimi aktami euergetyzmu, nic

⁹ Jowisz Flagius: Ve 94.

¹⁰ Jowisz Optimus Maksimus: CIL I 2944; CIL X 3804; Jowisz Optimus Maksimus Tifatinus: AE 0314a, b; Jowisz Tifatinus: AE 1997, 0313; Jowisz Liber: CIL X 3786; Jowisz Vesuvius: CIL X 3806; Jowisz Compages: CIL X 3772.

¹¹ Blússii: Ve 81; Blossii: CIL X 3785; Maamieis: Ve 32; Mami: I 2944; CIL X 3786; Helviis: Ve 82; 83; Helvi: CIL I 2944; CIL X 3794.

więc dziwnego, że *ingenui* angażowali się w tę działalność wspólnie z bogatymi wyzwolencami. Lecz w tym układzie funkcjonowała ścisła hierarchia z pierwszeństwem dla *ingenui*. Wśród *ingenui* dominują osoby pochodzące z oskijskiej warstwy ludności, podczas gdy niewolnicy to w przeważającej części Grecy. Sporadycznie pojawiają się również rody etruskie. Członkowie wielu kapuańskich rodów byli zaangażowani w handel, o czym świadczą ich *gentilicia* spotykane m. in. na Delos. Rozprzestrzenienie się kapuańskich rodów po całym obszarze Kampanii oraz sporadycznie w innych częściach Italii mogło być spowodowane również represjami wobec Kapui z roku 211 p.n.e., które zmusiły członków wielu znaczących rodów do opuszczenia miasta i szukania lepszego życia w innych regionach Kampanii. Ci, którzy zostali, szybko zaadaptowali rzymskie formy kultów i zaczęli w nich aktywnie uczestniczyć. Wielu z nich po raz pierwszy pojawia się w *iovila* (Blossi, Anni, Helvi, Calavi, Vibi, Nasenni)¹², niektórzy na stanowisku *meddix*, a następnie wśród *magistri campani* i w *collegium Augustales*, co świadczy o fakcie, że wielkie kapuańskie rodziny etruskie i oskijskie przetrwały wszelkie polityczne zmiany i z łatwością zaadaptowały się do nowej rzeczywistości religijnej.

Lokalną specyfikę posiada również kapuańskie *collegium Augustales*. Było znane w wielu regionach świata rzymskiego, lecz w każdym z nich funkcjonowało inaczej, dostosowując swoje formy i tryb działania do konkretnych zwyczajów i warunków. Liczebność Augustales i nazwy stanowisk wewnątrz *collegium* różniły się w zależności od miasta. W przypadku Kapui możemy zrekonstruować skład jego członków wyłącznie na podstawie napisów nagrobnych, w których pojawia się w większości przypadków określenie *Augustalis Capuae*. Na siedem zachowanych nazwisk dwie osoby były wyzwolencami greckiego pochodzenia. Inne dwie osoby pochodziły z etruskich rodów, lecz ich status pozostaje niepewny.

Przyglądając się jednostkom oraz całemu rodom zaangażowanym w życie religijne na *ager Campanus*, można dostrzec w niektórych przypadkach przywiązanie do pewnych rodzajów kultów, np. Blossi oraz wyzwolenci z ich rodu pojawiają się wyłącznie w inskrypcjach poświęconych różnym formom kultu Jowisza, a Hordonii ze swoimi wyzwolencami są zaangażowani w kult bogini Ceres. Gens Fulvia pojawia się wśród *magistri Kastora*, Polluksa oraz Merkurego. Ciekawie przedstawia się sytuacja w przypadku gens

¹² Blossi: Ve 81; CIL X 3772; CIL X 3785; Anni: Ve 83; CIL X 3780; CIL I 2947; CIL X 3907; Helvi: Ve 82; 83; 88 A; CIL I 2944; CIL X 3794; Calavi: Ve 84; 85; CIL X 3787; Vibi: Ve 86; 87; CIL I 0683; CIL X 3776; CIL X 3775; Nasenni: Ve 93; CIL X 3785.

Mammia. W wielu regionach Kampanii ta rodzina pojawiała się wśród czcicieli italskiej bogini Mefitis oraz Wenus, tymczasem w Kapui wyraźnie preferowali kult Jowisza Optimusa Maxmusa oraz Jowisza Libera. Z Kapui pochodzi również inskrypcja informująca o ofierze dla Mefitis, lecz brakuje imion jej wystawców, więc trudno jednoznacznie stwierdzić, czy również w tym kulcie mogli uczestniczyć Mammii. Pozostałe rody silnie związane z kultem Jowisza to Paccii, Rammi (Jowisz Optimus Maksimus oraz Jowisz Compages) oraz Tintinii (Jowisz Liber)¹³. W pozostałych przypadkach brakuje wyraźnej preferencji w wyborze kultów. Rody Hostii, Octavii, Vibi czy Pomponii pojawiają się wśród wielu *magistri*, nie faworyzując przy tym jakiegoś konkretnego bóstwa. Wydaje się, że kwestia wyboru kultu była sprawą indywidualną¹⁴. Niektóre rody jeszcze w czasach oskijskich były związane z konkretnym bóstwem (wspomniani już Blossi) i pozostały w ten kult zaangażowane, zmieniając jedynie jego zewnętrzne formy na rzymskie. Widoczna jest tu również pewna ciągłość wśród elit miejskich. Osoby pojawiające się wśród ważnych oskijskich rodów na *iovila* lub pełniące w czasach oskijskich ważne funkcje takie jak *meddix*, w czasach rzymskich nadal były zaangażowane w życie miasta i próbowały zachować swoją wysoką pozycję, adaptując w tym celu kulturę nowych rzymskich elit.

Zebrane i omówione w pracy typy źródeł odnoszących się do *ager Campanus* pokazują, że obszar ten przez cały okres swojej historii przechodził rozmaite zmiany w sferze życia religijnego. Podbój rzymski był jedynie jedną z tych zmian, choć najbardziej trwałą. Etruscy, greccy i oskijscy mieszkańcy miasta i jego okolic wpływali na siebie poprzez procesy akulturacji, wymieniając się kulturą materialną i wyobrażeniami religijnymi, a także adaptując do własnych potrzeb formy i miejsca kultu pozostawione przez poprzedników.

¹³ Blossi: CIL X 3772 (Jowisz Compages); CIL X 3785 (Jowisz); Hordoni: CIL X 3779; 3780 (Ceres); 3772 (Jowisz Compages) Fulvi: CIL I 2947 (Kastor, Polluks i Merkury Felix); CIL X 3778 (Kastor i Polluks) Mami: CIL I 2944 (Jowisz Optimus Maksimus); CIL X 3786 (Jowisz Liber); CIL X 132 (kult Mefitis w Potentii); Ve 32 (kult Mefitis w Pompejach) Paccii, CIL I 2944 (Jowisz Optimus Maksimus); CIL X 3772 (Jowisz Compages); Rammi: CIL I 2944 (Jowisz Optimus Maksimus); CIL X 3772 (Jowisz Compages); Titini: CIL I 0683 (Jowisz); CIL X 3786 (Jowisz Liber).

¹⁴ Hosti: CIL I 2947 (Kastor, Polluks i Merkury Felix); CIL X 3789 (ministrii Laribus); CIL X 3783 (Junona Gaura); Octavi: CIL X 3779 (Ceres); CIL X 3783 (Junona Gaura); CIL X 3785 (Jowisz); Vibi: CIL X 3775 (Spes, Fides, Fortuna); CIL X 3776 (Wenus Iovia); CIL I 0683 (Jowisz); Pomponi: CIL X 3773 (*collegium mercatorum*); CIL X 3775 (Spes, Fides, Fortuna); CIL X 3778 (Kastor i Polluks).

Rzymianie otworzyli Kapuę na nowe globalne wzorce kultury i religii, lecz mieszkańcy miasta dostosowali te wzorce do swoich lokalnych potrzeb w procesie glokalizacji, tworząc nowy typ kultury rzymskiej, związany z wyjątkową dominacją bogini Diany i zakorzeniony w lokalnym środowisku. Choć już od końca IV wieku mieszkańcy stopniowo przejmowali rzymskie zwyczaje religijne, o czym świadczy choćby informacja o budowie *capitolium*, zasadnicza zmiana struktury administracyjnej, języka i zwyczaju epigraficznego nastąpiła dopiero po utracie przez Kapuę niezależności. Wydaje się, że proces wprowadzania Kapui w orbitę świat rzymski został doprowadzony do końca niejako przemocą, poprzedzony utratą przez miasto autonomii.

Załącznik 1

Wykaz funkcjonariuszy kultowych z terenu *ager Campanus*

1. Lista kapuańskich *meddices*.

Imię <i>meddix</i>	Określenie urzędu	Źródło
Decirius Virrius	<i>Meddix</i>	Ve 82
Minnius Annius	<i>Meddix tuticus</i>	Ve 83
Lucius Pettur	<i>Meddix</i>	Ve 84, 85
Minus Blossius M. f.	<i>Meddix tuticus</i>	Ve 81
Pacuvius Calavius	<i>Magistratus</i>	Liv., XXIII 2, 2-3
Marius Blossius	<i>Praetor campanus</i>	Liv., XXIII 7, 8

2. Status społeczny *magistri campani*.

Imiona magistra		Status społeczny			
		Ingenui	Liberti	servi	incerti
Collegium Mercatorum 112/111 r. p.n.e.	Cn. Minati(us) C. l.		X		
	P. Pomponi(us) M. l.		X		
Magistri Spei, Fidei, Fortunaie, 110 r. p.n.e.	[---] V. f(ilius)	X			
	[C]orn[e]li(us) L. f. cori(arius)	X			
	Nerius M. f.	X			
	[- O]ffellius M. f. sc(utarius)	X			
	C. Maius N(umeri) f.	X			
	M. Vibius M. f. ru(diarius)	X			
	L. Pomponi(us) L. f. f(aber)	X			
	L. Olienius L. f.	X			
Magistri Veneris Ioviae, 108 r. p.n.e.	N. Pumidius Q. f.	X			
	M. Cottius M. f.	X			
	M. Eppilius M. f.	X			
	C. Antracius C. f.	X			
	L. Sempronius L. f.	X			
	P. Cicereius C. f.	X			
	M. Raecius Q. f.	X			

	N. Arrius M. f.	X			
	L. Heioleius P. f.	X			
	C. Tuccius C. f.	X			
	Q. Vibius M. f.	X			
	M. Valerius L. f.	X			
Magistri Dianae, 108 r. p.n.e.	L. Geminus	X			
	[---]eris M. f., Rufius	X			
	C. Tra[s]ius N. f.	X			
	C. Con[sius] L. f.	X			
	M. Naevius M. f.	X			
	[--]alfius N. f.	X			
	M. Amatius [-] f.	X			
	A. Seius M. f.	X			
	P. Paccius, L. f.	X			
Magistri Iovis Optimo Maximo, 108 r. p.n.e.	L. Quincti(us) L. f. Gela(---)	X			
	C. Tittius C. f.	X			
	L. Helvius L. f.	X			
	P. Plinius M. f.	X			
	C. Paccius Cn. f.	X			
	C. Sattius C. f.	X			
	L. Iuenti(us) L. f. Ruf(us)	X			
	C. Helvius N. f.	X			
	Q. Matuius Q. f.	X			
	M Mamius M. f.	X			
	P. Staius P. f. Stag(on)	X			
Magistri Cereris, 106 r. p.n.e.	Ser. Sueti(us) Ser. l. baln(eator)		X		
	P. Babrius L. l.		X		
	M. Sexti(us) N. et M. l.		X		
	N. Sexti(us) N. et M. l.		X		
	L. Hordioni(us) L. l. Lab(eo)		X		
	C. Lucretius C. l. Apul(us)		X		
	A. Gargonius Q. l.		X		
	[-] Babrius L. l.		X		
	P. [S]ervilius M. l.		X		
	Cn. Octavi(us) N. l. ves(tiarus)		X		

	M. Ocrati(us) M. l. pist(or)		X		
	P. Staius P. et M. l.		X		
	M. Mai(us) M. l. Nic(---).		X		
Magistri Castori et Polluci, 106 r. p.n.e.	T(itus) Iunius N. f.	X			
	C. Numolei(us) Cn. f.	X			
	M. Fisius M. f.	X			
	M. Fufius L. f.	X			
	C. Tittius C. f.	X			
	Q. Monnius N. f.	X			
	D. Rosci(us) Q. l. lin[t]io		X		
	D. Iteius Cn. l.		X		
	M. Valerius M. l.		X		
	Q. Fulvius Fulviae l.		X		
	P. Pactumeius C. l.		X		
	L. Pomponius C. l.		X		
Magistri Castori, Polluci et Mercurio, 105 r. p.n.e.	L. Veicius L. f.	X			
	L. Fulvius Q. f.	X			
	M. Curtius C. f.	X			
	L. Fuficius L. f.	X			
	N. Arrius A. f.	X			
	N. Spurius D. f.	X			
	T(itus) Pescennius T. f.	X			
	M. Annius L. f.	X			
	Q. Hostius Q. f.	X			
	C. Lucretius C. f.	X			
	Ti. Asicius Ti. f.	X			
	P. Suesanus M. f.	X			
	P. Baebius N. l. aerari(us)		X		
	C. Cossutius C. l. Gent(ius)		X		
	A. Fulvius Fulviai (Fulviae) l.		X		
	L. Flavius Q. l.		X		
	P. Cippius Cn. l.		X		
	L. Nerijs M. l.		X		
	Cn. Pescenius (Pescennius) L. l.		X		
	P. Nerijs P. l.		X		

	C. Cippius C. l. Pera		X		
	C. Nerius M. l.		X		
	P. Caesius M. l.		X		
	P. Servius N. l. purpur(arius)		X		
Magistri Cereris, 104 r. p.n.e.	[---]n̄ius L. f.	X			
	[---]ius L. f.	X			
	[- Ho]rtionius Cn. f.	X			
	[- Eg]natus P. f. gla(diarius)	X			
	[---]us Cn. f. e(borarius)	X			
	[---]cius M. f.	X			
	A. Seppius A. f.	X			
	C. Pompilius C. f.	X			
	N. Rubrius M. f.	X			
	Cn. Hortionius Cn̄. f.	X			
	L. Annius L. f. f(aber)	X			
	C. Obinius Cn. f. Ianio.	X			
Magistri Iovis Compagei, 94 r. p.n.e.	L. Aufustus L. l. Strato		X		
	C. Antonius M. l. Nico		X		
	Cn. Avius Cn. l. Agathocles		X		
	C. Blossi(us) M. l. Protemus		X		
	M. Ramnius P. l. Diopant(us)		X		
	T. Sulpicius P. et Q. Pu(pilli) l.		X		
	Q. Novius Q. l. Protem(us)		X		
	M. Paccius M. l. Philem(o)		X		
	M. Licculeius M. l. Philin(us)		X		
	Cn. Hordeonius Cn. l. Euphemio		X		
	A. Pollius P. l. Alexand(er)		X		
	N. Munnius N. l. Antiocus		X		
Magistri Iovis, 84 r. p.n.e.	[-Papiu]s Papiæ l. Stepanus		X		
	[---i]us M. l. Diogenes		X		
	[- Titini]us Titiniae l. Antioc(us)		X		
	[---i]us L. l. Copio		X		
	[---] L. l. Nicolavos		X		
	[---] A. l. Demetrius		X		
	A. Vibius A. l. Diogenes		X		

	Q. Decirius Q. l. Cleo		X		
	P. Fufius P. l. Chaeremo		X		
	C. Artorius Artor(iae) l. Dipil(us)		X		
	M. Alfidius M. l. Sota		X		
	P. Staius P. l. Philemo		X		
Magistri Iunonae Gaurae, 71 r. p.n.e.	[-] Alfidius C. f. Strab(o)	X			
	M. Pandius M. f.	X			
	P. Octavius P. f.	X			
	C. Cornelius C. f. Sap(---)	X			
	Cn. [--- i]us Cn. f.	X			
	M. C[l]oelius C. f.	X			
	M. Heidius M. f.	X			
	L. Decumius N. f. Stab(ilio)	X			
	M. Pontius M. l. Sal(vius)		X		
	A. Ocratius M. l. Alex(ander)		X		
	C. Hostius M. l. Herm(ia)		X		
	A. Rubrius A. f. praec(o).	X			
Magistri Hercoli, II/I w. p.n.e.	Q. Sa[ttius ? ---]				X
	Q. Min[atius ? ---],				X
	L Opimi[us ---]				X
	C. Fabiu[s ---]				X
	P. Ofelliu[s ---]				X
	M. Fulmon[ius---]				X
Magistri Iovis, I w. p.n.e.	M. Blossius M. l. Agato		X		
	M. Consius M. l. Nicol(aus)		X		
	Sex. Allius Q. l. Sextus		X		
	M. Atilius M. l. Apol(lonius)		X		
	A. Nasennius A. l. Prot(---)		X		
	L. Furrius L. l. Dion(ysius)		X		
	M. Limbricius M. l. Diod(orus)		X		
	C. Tiburtius C. l. Fl(accus)		X		
	L. Turius L., P., C. l. Sand(---)		X		
	A. Pactumeius A. l. Philip(pus)		X		
	P. Octavius P. l. Antioc(us)		X		
	(Antiochus)				

Magistri Iovis Liberi, 15 r. n.e.	Cn. Betutius Prîmus				X
	Q. Titinius Felix				X
	L. Mamius (Mammius) Secundi(nus)				X
	L. Clodius Salvillus				X
	M. Baebianus Iucund(us)				X
	T. Staius Philodamus				X
Ministrii Laribus, 98 r. p.n.e.	C. Terenti(us) C. l. Pilomus(us) (Philomusus)		X		
	Pilemo (Philemo) Helvi A. s.			X	
	Helenus Hosti Q. s.			X	
	Pilotaerus (Philotaerus) Terenti Q. s.			X	
	Lucrio Teren[ti – s.			X	
	Pilotaerus (Philotaerus) Ho[sti Q. s.			X	
	Pilomusus (Philomusus) Sext(i) Cn. s.			X	
	Pilemo (Philemo) Baloni, Baloniae s.			X	
	Dip[il]us (Diphilus) Sueti M. s.			X	
	Alexan[der ---] s.			X	
	Nestor [---] s.			X	
	Nae[---] s.			X	
	Flac[cus ---] s.			X	
	Nicep(h)or[us ---] s.			X	
Suma	176	80	72	13	12

3. Inskrypcje wymieniające członków kapuańskiego *collegium Augustales*.

M. Allius M. l. Blastus, Augustalis Capuae

CIL X 3943

M. Allio M. l. Blasto/ Augustali Capuae/ et libertis libertab(us) eius/ posterisque eorum/ huic monimento cedunt/ ex agro quoquo versu/ pedes quinquageni

M. Carmeius Galata, Augustalis Capuae

CIL X 3945

-----/ et M. Carmeio Galat(ae)/ Augustali Capuae

[C.] Iulius Antiochus, Augustalis Capuae

CIL X3948

[C.] Iulius Antiochus/ Aug(ustalis) Cap(uae), sibi et/ Iuliae Nymphae uxori/ optime de se merite,/ et C. Iulio Cretico f(ilio).

L. Vettius Felix

AE 1977, 194

L(ucii) Ve[ttii Fe]licis/ et [---]tiae/ L(ucii) Ve[t]t[i uxo]ris/ e[t---] L(ucii) Ve[tti fili vel filiae o(ssa) h(ic) s(ita) s(unt).

L(ucii) Vetti L(ucii) l(iberti)/ Donati/ ossa hic sita sunt

T. Flavius [T.] l. Salutaris. Augustalis

CIL X 3947

D(is) M(anibus) s(acrum)./ T. [fF]lav[i]us [T.] lib. Salutari[s],/ Augustalis/ sibi et Tritriae Felicitati/ coniugi bene merenti,/ negotia(n)s calcararius/ vivus fecit.

L. Volusius, pater L. Volusi Threpi – Augustalis Capuae

CIL X 3951

-----/ [---]+[---]+/[Aug(ustali)] Cap(uae) patr(i) opt(imo) et/ Volusiae Hermione f./ piae L. Volusius Threpi/ et Volusia Primitiva et sibi

Q. Annus Ianuarius

CIL X 3907

D(is) M(anibus) s(acrum)./ Q. Annio Ianuario,/ exactori operum publ(icorum)/ et theatre a fundamentis,/ huic ordo decurionum,/ ob merita eius, honorem/ Augustalitis/ gratuitum decrevit,/ Vixit ann(is) LXXI, vivos/ sibi fecit posterisque/ suorum.

Załącznik 2

Świadectwa epigraficzne dotyczące życia religijnego na *ager Campanus*

1. *Magistri campani*

CIL X 3773, 112/111 r. p.n.e.

[-----]/ [----]n[ul] [-----]/ Cn(aeus) Minati(us) C(ai) [l(ibertus)]/ P(ublius) Pomponi(us) M(arci) l(ibertus)/ magistreis/ conlegi/ mercatorum/ coeraverunt [-----]/ [---] Calpurnio/ co(n)s(ulibus).

CIL X 3775, 110 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

[-----]/ [---] V(ibi) f(ilius)/ [- C]orn[e]li(us) L(uci) (?) f(ilius) cori(arius?)/ [-] Neri[us] M(arci) f(ilius)

Kolumna druga

[-----] O[ff]ilius M(arci) f(ilius) sc(utarius ?)/ C(aius) Maius N(umeri) f(ilius)/ M(arcus) Vibius M(arci) f(ilius) ru(diarius ?)/ L(ucius) Pomponi(us) L(uci) f(ilius) f(aber?)/ L(ucius) Olienus L(uci) f(ilius)

[He]isc(e) mag(istreis) Spei, Fidei, Fortunae mur[um]/ faciundu(m) coiravere M(arco) Minu[cio]/ S(exto) Postumio co(n)s(ulibus).

CIL X 3776, 108 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

N(umerius) Pumidius Q(uinti) f(ilius) / M(arcus) Cottius M(arci) f(ilius) / M(arcus) Eppilius M(arci) f(ilius) / C(aius) Antracius C(ai) f(ilius) / L(ucius) Sempronius L(uci) f(ilius) / P(ublius) Cicereius C(ai) f(ilius)

Kolumna druga

M(arcus) Raecius Q(uinti) f(ilius) / N(umerius) Arrius M(arci) f(ilius) / L(ucius) Heioleius P(ubli) f(ilius) / C(aius) Tuccius C(ai) f(ilius) / Q(uintus) Vibius M(arci) f(ilius) / M(arcus) Valerius L(uci) f(ilius)

Heisce magistreis Venerus Ioviae murum / aedificandum coiraverunt ped(es) CCLXX et / loidos fecerunt Ser(vio) Sulpicio M(arco) Aurelio co(n)s(ulibus)

M. Poboy, *A New Reading of the mosaic inscription in the temple of Diana Tifatina*, PBSR 1997, vol. 65, s. 85.

L(ucius) Geminus [-f(ilius).—c.20---]erius M(arci) f(ilius) Ruf(ius) C(aius) Tra[s]ivs N(umeri) f(ilius) C(aius) Con[sius] L(uci) f(ilius)/ M(arcus) Naevius M(arci) [f(ilius)-c.16--]alfius N(umeri) f(ilius) M(arcus) Amatius [f(ilius).] A(ulus) Seius M(arci) f(ilius) P(ublius) Paccius L(uci) f(ilius)

Heisce magis[treis pavimentum f]aci[un]dum aedemque reficiundam/ columnasq[ue et simulacra pro] columneis ina[ur]ata de dti[e Dianai/ faciunda co[eravere Ser(vio) Sulpi]cio M(arco) Aurelio consulibus

CIL I 2944, 108 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

L(ucius) Quincti(us) L(uci) f(ilius) Gela(---),/ C(aius) Tittius C(ai) f(ilius),/ L(ucius) Helvius L(uci) f(ilius),/ P(ublius) Plinius M(arci) f(ilius),/C(aius) Paccius Cn(aei) f(ilius),/ C(aius) Sattius C(ai) f(ilius),

Kolumna druga

L(ucius) Iuenti(us) L(uci) f(ilius) Ruf(us),/ C(aius) Helvius N(umeri) f(ilius),/ C(aius) Helvius N(umeri) f(ilius) Gero,/ Q(uintus) Matuius Q(uinti) f(ilius),/ M(arcus) Mamius(:Mammius) M(ani) f(ilius),/ P(ublius) Statius P(ubli) f(ilius) Stag(on).

Heisce magistrei Iovei Optumo/ Maxsumo murum coniungendum/ et peilam faciendam et theatrum/ terra exaggerandum locavere/ eidemque luudos fecere,/ Ser(vio) Sulpicio Ser(vi) f(ilio) Galba co(n)s(ule)

CIL X 3779, 106 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

Ser(vius) Sueti(us) Ser(vi) l(ibertus), baln(eator),/ P(ublius) Babrius L(uci) l(ibertus),/ M(arcus) Sexti(us) N(umeri et) M(arci) l(ibertus),/ N(umerius) Sexti(us) N(umeri et) M(arci) l(ibertus),/ L(ucius) Hordioni(us) L(uci) l(ibertus) Lab(eo),/ C(aius) Lucretius C(ai) l(ibertus) Apul(us),/ A(ulus) Gargonius Q(uinti) l(ibertus);

Kolumna druga

[-] Babrius L(uci) l(ibertus),/ P(ublius) [S]ervilius M(arci) l(ibertus),/ Cn(aeus) Octavi(us) N(umeri) l(ibertus), ves(tiarus),/ M(arcus) Ocrati(us) M(arci) l(ibertus), pist(or),/ P(ublius) Statius P(ubli et) M(arci) l(ibertus),/ M(arcus) Mai(us) M(arci) l(ibertus) Nic(---).

Heisce magistreis Cererus murum et pluteum long(um) p(edes) LXXX, alt(um) p(edes) XXI[I?]/ faciund(um) coiravere eidemq(ue) loid(os) fec(ere). C(aio) Atilio, Q(uinto) Servilio co(n)s(ulibus).

CIL X 3778, 106 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

T(itus) Iunius N(umeri) f(ilius),/ C(aius) Numolei(us) Cn(aei) f(ilius)/ M(arcus) Fisius M(arci) f(ilius),/ M(arcus) Fufius L(uci) f(ilius),/ C(aius) Tittius C(ai) f(ilius),/ Q(uintus) Monnius N(umeri) f(ilius),

Kolumna druga

D(ecimus) Rosci(us) Q(uinti) l(ibertus), lin[t]io,/ D(ecimus) Iteius Cn(aei) l(ibertus),/ M(arcus) Valerius M(arci) l(ibertus),/ Q(uintus) Fulvius Fulviae l(ibertus),/ P(ublius) Pactumeius C(ai) l(ibertus),/ L(ucius) Pomponius C(ai) l(ibertus).

Heisce magistrei Castori et/ Polluci murum et pluteum faciundu(m)/ coeravere eidemque loedos/ fecere Q(uinto) Servilio, C(aio) Atilio co(n)s(ulibus).

CIL I 2947, 105 p.n.e. R

Kolumna pierwsza

L(ucius) Veicius L(uci) f(ilius),/ L(ucius) Fulvius Q(uinti) f(ilius),/ M(arcus) Curtius C(ai) f(ilius),/ L(ucius) Fuficius L(uci) f(ilius),/ N(umerius) Arrius A(uli) f(ilius),/ N(umerius) Spurius D(ecimi) f(ilius),/ T(itus) Pescennius T(iti) f(ilius),/ M(arcus) Annius L(uci) f(ilius),/ Q(uintus) Hostius Q(uinti) f(ilius),/ C(aius) Lucretius C(ai) f(ilius),/ Ti(berius) Asicius Ti(beri) f(ilius),/ P(ublius) Suesanus M(arci) f(ilius),

Kolumna druga

P(ublius) Baebius N(umeri) l(ibertus), aerari(us),/ C(aius) Cossutius C(ai) l(ibertus) Gent(ius),/ A(ulus) Fulvius Fulviai l(ibertus),/ L(ucius) Flavius Q(uinti) l(ibertus),/ P(ublius) Cippius Cn(aei) l(ibertus),/ L(ucius) Nerius M(arci) l(ibertus),/ Cn(aeus) Pescenius L(uci) l(ibertus),/ P(ublius) Nerius P(ubli) l(ibertus),/ C(aius) Cippius C(ai) l(ibertus) Pera,/ C(aius) Nerius M(arci) l(ibertus),/ P(ublius) Caesius M(arci) l(ibertus),/ P(ublius) Servius N(umeri) l(ibertus), purpur(arius).

Mag(istri) Castori et Polluci et Mercu[rio] Felici fornicem et /gradus supra fornicem omnis et [---]as sequndum/ fornicem faciend(um) coer(averunt) eidemque lud[os fecer(unt)], P(ublio)/ Rutil(io), Cn(aeo) Mal(lio) co(n)s(ulibus).

CIL X 3780, 104 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

[---]nius L(uci) f(ilius),/ [---]ius L(uci) f(ilius),/ [- Ho]rtionius Cn(aei) f(ilius),/ [- Eg]natus P(ubli) f(ilius), gla(diarius),/ [---]us Cn(aei) f(ilius), e(borarius),/ [---]cius M(arci) f(ilius)

Kolumna druga

A(ulus) Seppius A(uli) f(ilius),/ C(aius) Pompilius C(ai) f(ilius),/ N(umerius) Rubrius M(arci) f(ilius),/ Cn(aeus) Hortionius Cn(aei) f(ilius),/ L(ucius) Annius L(uci) f(ilius), f(aber?),/ C(aius) Obinius Cn(aei) f(ilius), Ianio.

[Heisce magistreis] [C]ererus murum et/ [pluteum p(edes) long(um) X?]XII,/ altum XXII faciundum coirav(ere)/ [C(aio) Fl]avio C(ai) f(ilio), C(aio) Mario C(ai) f(ilio) co(n)s(ulibus).

CIL X 3772, 94 r. p.n.e.

Pagus Herculaneus scivit a(nte) d(iem) X Termina[lia]/ conlegium seive magistrei Iovei Campagei s[unt]/ utei in porticum paganam reficiendam/ pequniam consumerent ex lege pagana/ arbitratu

Cn(aei) Laetori Cn(aei) f(ili) magistrei/ pagei [ei] uteique ei conlegio seive magistri/ sunt Iovei Compagiei locus in teatro/ esset tamqua(m) sei lu[d]os fecissent/ L(ucius) Aufustius L(uci) l(ibertus) Strato, C(aius) Antonius M(arci) l(ibertus)/ Nico, Cn(aeus) Avius Cn(aei) l(ibertus) Agathocles, C(aius) Blossi(us)/ M(arci) l(ibertus) Protemus, M(arcus) Ramnius P(ubli) l(ibertus) Diopant(us),/ T(itus) Sulpicius P(ubli) <et> Q(uinti) pu(pilli) l(ibertus), Q(uintus) Novius Q(uinti) l(ibertus) Protem(us),/ M(arcus) Paccius M(arci) l(ibertus) Philem(o), M(arcus) Licculeius M(arci) l(ibertus)/ Philin(us), Cn(aeus) Hordeonius Cn(aei) l(ibertus) Euphemio,/ A(ulus) Pollius P(ubli) l(ibertus) Alexand(er), N(umerius) Munnius N(umeri) l(ibertus)/ Antiocus, C(aio) Coelio C(ai) f(ilio) Caldo,/ [L(ucio)] Domitio Cn(aei) f(ilio) Ahenobarb(o) co(n)s(ulibus)

CIL I 0683, 84 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

[- Papiu]s Papiae l(ibertus) Stepanus,/ [---i]us M(arci) l(ibertus) Diogenes,/ [- Titini]us Titinae l(ibertus) Antioc(us),/ [---i]us L(uci) l(ibertus) Copio,/ [---] L(uci) l(ibertus) Nicolavos,/ [---] A(uli) l(ibertus) Demetrius

Kolumna druga

A(ulus) Vibbius A(uli) l(ibertus) Diogenes,/ Q(uintus) Decirius Q(uinti) l(ibertus) Cleo,/ P(ublius) Fufius P(ubli) l(ibertus) Chaeremo,/ C(aius) Artorius Artor(iae) l(ibertus) Dipil(us),/ M(arcus) Alfidius M(arci) l(ibertus) Sota,/ P(ublius) Statius P(ubli) l(ibertus) Philemo.

[Heisce] mag(istreis) lacum Iovei de stipe et de sua pequn(ia) [faciu]nd(um) coeraver(e) Cn(aeo) Papeirio Carb(one) iter(um) co(n)s(ule).

CIL X 3783, 71 r. p.n.e.

Kolumna pierwsza

[-] Alfidius C(ai) f(ilius) Strab(o),/ M(arcus) Pandius M(arci) f(ilius),/ P(ublius) Octavius P(ubli) f(ilius),/ C(aius) Cornelius C(ai) f(ilius) Sap(---),

Kolumna druga

Cn(aeus) [--- i]us Cn(aei) f(ilius),/ M(arcus) C[l]oelius C(ai) f(ilius),/ M(arcus) Heidius M(arci) f(ilius),/ L(ucius) Decumius N(umeri) f(ilius) Stab(ilio),

Kolumna III

M(arcus) Pontius M(arci) l(ibertus) Sal(vius),/ A(ulus) Ocratius M(arci) l(ibertus) Alex(ander?)/ C(aius) Hostius M(arci) l(ibertus) Herm(ia?)/ A(ulus) Rubrius A(uli) f(ilius) praec(o).

Heisc(e) magistr(eis) ex pagei scitu in servom Iunonis Gaurae [co]ntule(runt)/ P(ublio) Cornelio Lentulo, Cn(aeo) Aufidio Oreste co(n)s(ulibus) mu[rum]---

CIL I 0687, I w. p.n.e.

Q(uitus) Sa[ttius ? ---],/ Q(uitus) Min[atius ? ---],/ L(ucius) Opimi[us ---],/ C(aius) Fabiu[s ---],/ P(ublius) Ofelliu[s ---],/ M(arcus) Fulmon[ius---].

Heisce magistreis horto[s ? ---]/ iudicioque vicere, eidemqu[e ludos fecerunt]/ sucrundam porticusque reg[ias]/ iidemque de sua pecunia Herculei.

CIL X 3785, I w. p.n.e.

Przednia ściana

Iovei sacr(um).

Po prawej

M(arcus) Blossius M(arci) l(ibertus) Agato,/ M(arcus) Consius M(arci) l(ibertus) Nicol(aus),/ Sex(tus) Allius Q(uiti) l(ibertus) Sextus,/ M(arcus) Atilius M(arci) l(ibertus) Apol(lonius?),/ A(ulus) Nasennius A(uli) l(ibertus) Prot(---),/ L(ucius) Furrius L(uci) l(ibertus) Dion(ysius),/ M(arcus) Limbricius M(arci) l(ibertus) Diod(orus),/ C(aius) Tiburtius C(ai) l(ibertus) Fl(accus?),/ L(ucius) Turius L(ucii), P(ubli), C(ai) l(ibertus) Sand(---),/ A(ulus) Pactumeius A(uli) l(ibertus) Philip(pus),/ P(ublius) Octavius P(ubli) l(ibertus) Antioc(us)

Tylna ściana

Hanc aram/ ne quis dealbet

CIL X 3786, 15 r. n.e.

Druso Caesare, C(aio) Norb(ano)/ co(n)s(ulibus),/ Iovi Liber(o),/ Cn(aeus) Betutius Primus,/ Q(uitus) Titinius Felix,/ L(ucius) MamiusSecundi(nus),/ L(ucius) Clodius Salvillus,/ M(arcus)] Baebianus Iucund(us),/ T(itus) Statius Philodâmus/ mag(istri),/ d(e) s(ua) p(ecunia).

2. Ministri Laribus

CIL X 3789, 98 r. p.n.e.

Hisce ministris Laribus faciendum coe[ravere]

Kolumna pierwsza

C(aius) Terenti(us) C(ai) l(ibertus) Pilomus(us),/ Pilemo Helvi A(uli) s(ervus),/ Helenus Hosti Q(uiti) s(ervus),/ Pilotaerus Terenti Q(uiti) s(ervus),

Kolumna druga

Lucrio Teren[ti s(ervus)],/ Pilotaerus Ho[sti Q(uiti) s(ervus)],/ Pilomusus Sext(i) Cn(aei) s(ervus),/ Pilemo Baloni, Balon[i s(ervus)],/ Dip[il]us Sueti M(arci) s(ervus),

Kolumna trzecia

Alexan[der --- s(ervus)],/ Nestor [--- s(ervus)],/ Nae[--- s(ervus)],/ Flac[cus --- s(ervus)],/ Nicep(h)or[us --- s(ervus)].

Haec pondera et pavementum faciendum et [---]

Q(uinto) Caecilio Q(uiti) f(ilio) Q(uiti) n(epote), T(ito) D[e]idio T(iti) f(ilio) c(on)[s(ulibus)].

3. Kapłanki Ceres

CIL X 3911, I w. p.n.e./ I w. n.e.

Herennia M(arci) f(ilia)/ sacerdos/ Cereri sac[rata]/ Loc(o) d(ato) d(ecurionum) [d(ecreto)?].

CIL X 3926, I w. p.n.e.

[Ti]t(ia) Curia M(arci) f(ilia), sacerdo[s]/ Cerialis mundalis,/ d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciundum) c(uravit).

4. Inskrypcje na *matres* z Fondo Patturelli

CIL X 3817, I w. p.n.e.

Quarta Confleia/ M(arci) l(iberta)/ v(otum) s(olvit)

CIL X 3818

[Se]q[u]nda/ Solania L(uci) f(ilia)/ dat

5. Pozostałe inskrypcje

Diana

CIL X 3918, I w. p.n.e.

Q(uinto) Peti[c]io M(arci) f(ilio) Fal(erna)/ mag(istro) fani Dianae/ L(ucio) Peticio/ M(arci) f(ilio) Fal(erna), fratri/ Ex testamento Q(uinti) Petici/ M(arci) f(ili) Fal(erna).

L. Chioffi..., I w. p.n.e.

[-----]/ [Dia]nai T[ifa(tinai)]/ v(otum) l(ibens) s(olvit).

CIL X 3828, 77 r. n.e.

Imp(erator) Caesar/ Vespasianus/ Aug(ustus) co(n)s(ul) VIII/ fines agrorum/ dicatorum/ Dianae Tifat(inae) a/ Cornelio Sulla/ ex forma Divi/ Aug(usti) restituit

AE 1894, 0146, 77 r. n.e.

Góra

P(raefecturae?) D(ianae)/ T(ifatinae).

Front

Imp(erator) Caesar/ Vespasianus Aug(ustus)/ co(n)s(ul) VIII fines locor(um)/ dicator(um) Dianae/ Tifat(inae) a Cornelio Sulla/ ex forma divi Aug(usti)/ restituit.

Eph. Ep. 08, 00472, I w. n.e.

[--- D]ianae T(ifatinae) d(onum) d(edit).

CIL X 8218, I w. n.e.

[Pro salute Imp(eratoris) --- A]ugusti, po[ntif(icis) max(imi) ---]/ [--- em]eriti Numini D[ianae Tifatinae ---].

CIL X 3913 I/II w. n.e.

Gn(aeo) Lart[io ---]/ Gabinio P(ubli) f(ilio)/ Pal(atina) Fortuito,/ dictatori Lan(uvi),/ Ilvir(o) Capuae,/ quod viam Dian(ae),/ a porta Volturn(i)/ ad vicum usq(ue), sua/ pec(unia) silice straver(it),/ ob munific(entiam) eius/ d(ecurionum) d(ecreto).

CIL X 3795

Dianae // Tifatinae // Triviae // sacrum.

CIL X 3794

L(ucius) Helvius L(uci) f(ilius) Grat[---]/ Dianae sacru(m).

Mefitis

CIL X 3811

Mefitu(m) sacra.

Herkules

CIL X 3808, II w. p.n.e.

[Herc?]ole/ [Tusc]olana/ sacra.

Atti Terra di Lavoro 1886, p. 75, n. 22, I w. p.n.e.

[--- s]acr(um) Her(culi) et [---].

CIL X 3797, I w. p.n.e.

[---]s M(arci) F(ilius) Herco(le) d(at)

CIL X 3798, I w. p.n.e.

Sp(urius) Svetrius Sp(uri) f(ilius) H(ercole) d(onum) d(edit)

CIL X 3799, I w. n.e.

Hercoli tutori domus Novellana

Mater Deum

CIL X 3809

Matri Deum, T(itus) Flavius/ Onesimus donum dedit.

Jowisz

CIL X 3802, I w. n.e.

Po prawej

Manes

Front

sacr(um)

Po lewej

Iovi

CIL X 3801

[I]ovi sacr(um) / M(arcus) Ennius utilis

CIL X 3803, 13 r. p.n.e.

[---Ti(berio) Claudi]o Nerone, P(ublio) Q[uintilio Varo co(n)s(ulibus)]

[---L(ucio)] Antistio L(uci) f(ilio) Campano, I(l)vir(is) Ti(berio) Pomponio, Q(uito) Bivellio a[ed(ilibus)]

[L(ucius) Coccei]us C(ai), L(uci) <:et> M(arci) l(ibertus) Papa aedic(ulam) Iovi, Lar(ibus) ex d(ecurionum) d(ecreto)

Jowisz Vesuvius:

CIL X 3806, I w. n.e.

Iovi/ Vesuvio/ sac(rum)/ d(ecurionum) d(ecreto)

Jowisz Optimus Maksimus

CIL X 3804, 12 r. p.n.e.

Przednia ściana

I(ovi) O(ptimo) M(aximo).

Tylne ściana

[P(ublio) Su]l(picio) Quirin(o), C(aio) Valg[i]o c[o(n)s(ulibus)]/ Sex(to) Pontidio Basso,/ M(arco) Iunio Celere I(l)vir(is),/ Sex(to) Helvio C(ai) f(ilio), P(ublio) Titio Falerno aed(ilibus),/ P(ublius) Rammius P(ubli) l(ibertus) Chrestus,/ navigator, I(ovi) O(ptimo) M(aximo).

Jowisz Tifatinus

AE 1997, 0313, I w. p.n.e.

Q(uintus) Subatius/ Onesimus/ Iovi Tif(atino)/ vot(um) // /s(olvit).

Jowisz Optimus Maksimus Titafinus

AE 0314a, b, I w. n.e.

Pro salutae/ P(ubli) Campani Dexia/ni, I(ovi) O(ptimo) M(aximo) T(ifatino),

Aprilis ser(vus)/ v(otum) s(olvit) m(erito) l(ibens)

Neptun

CIL X 3813, I w. p.n.e.

Neptuno/ sacrum./[-----]/[-----]/[---]us/ votum, in Siculo fretu/ susceptum, solvit.

Inne

CIL X 3787, I w. p.n.e.

Front

Cn(aeus) Calavius M(arci filius)/ Cn(aeus) Papius Cn(aei) f(ilius)/ C(aius) Pomponius C(ai filius)/

Q(uintus) Numesius Q(uinti) f(ilius)/ C(aius) Carponius N(umeri filius) / A(ulus) Fabius A(uli) f(ilius).

Góra

Dedicat(io) aedis/ III non(as) Nov(embres).

CIL X 3988, I w. p.n.e.

L(ucius) Avius M(arci) l(ibertus) Eunic[us],/ aerarius, mag(ister)/ fani [---].

CIL X 3822, I w. n.e.

Ser(vius) Suettius Ser(vi) [l(ibertus)]/ Cimber v(otum) s(olvit) m(erito) l(ibens) M(ercurio?) s(acrum?).

Kolumna pierwsza

L(ucius) Tampius/ Ilvir

Kolumna druga

L(ucius) Acerratius/ aed(ilis) l(ocum) d(ederunt).

CIL X 4434, I w. n.e.

Sac(rum)

CIL X 3823

Sacra Cluviana

Wykaz skrótów:

AE – *L'Année Épigraphique*

AION – *Annali dell'Università degli Studi di Napoli*

AJA – *American Journal of Archaeology*

AJPh – *American Journal of Philology*

Annales (HSS) – *Annales. Histoire. Sciences Sociales*

ANRW – *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*

AntJ – *Antiquaries Journal*

BCH – *Bulletin de Correspondance Hellénique*

Cahier Glotz – *Cahiers du Centre Gustave Glotz*

CIL – *Corpus Inscriptionum Latinarum*

CPh – *Classical Philology*

CQ – *The Classical Quarterly*

CRAI – *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*

DAI – *Deutschen Archäologischen Instituts*

DHA – *Dialogues d'histoire ancienne*

EJCPS – *European Journal of Cultural and Political Sociology*

EphEp – *Ephemeris Epigraphica, Corporis Inscriptionum Latinarum Supplementum (1872–)*

G&R – *Greeks & Romans*

GLB – *Graeco-Latina Brunesia*

IDélos – *Inscriptions de Délos*

IG – *Inscriptiones Graecae*

ILLRP – *Inscriptiones Latinae Liberae Rei Publicae*

Imag – *Imagines Italicae: A Corpus of Italic Inscriptions*

JEurArch – *Journal of European Archeology*

JRS – *Journal of Roman Studies*

MÉFRA – *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*

MEFRM – *Mélanges de l'école française de Rome*

PBSR – *Papers of the British School at Rome*

RAAN – *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti*

RBPH – *Revue belge de philologie et d'histoire*

RE – A. Pauly, G. Wissowa, W. Kroll, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*

SE – *Studi Etruschi*

SEG - *Supplementum epigraphicum Graecum*

TAPhA – *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*

Ve – E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte*, Heidelberg 1953

Bibliografia

Barton I. M., *Capitoline temples in Italy and the provinces, especially Africa*, ANRW 1982, vol. 2, s. 259–342;

Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome*, vol. 1., Cambridge, 1998.

Bedello Tata M., *La raffigurazione di Diana in un sacello a S. Angelo in Formis e l'iconografia della dea nel materiale votiva da Capua*, "ATTA" 2012, vol. 15, s. 217-229.

Beloch K., *Campanien, Geschichte und Topographie des antiken Neapel und seiner Umgebung*, Breslau 1890.

Bernstein N. M., *The white doe of Capua (Silius Italicus, Punica 13.115-37)*, "SCHOLIA. Studies in Classical Antiquity" 2009, vol. 18, s. 89-106.

Bianchi U., *Disegnostorico del culto capitolino nell'Italia romana e nelle provincie dell'impero*, Roma 1950.

Bispham E., *Colonia deducere: how Roman was Roman colonization during the Middle Republic?*, [in:] *Greek and Roman Colonization. Origins, Ideologies and Interactions*, eds. G. Bradley, J.-P. Wilson, Oakville, 2006.

Boak A. E. R., *The magistri of Campania and Delos*, CPh 1916, vol. 11, s. 25-45.

Bottini A., *La religione delle genti indigene*, [in:] *Magna Grecia. 3. Vita religiosa e cultura letteraria, filosofica e scientifica*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Milano 1988.

Bouke van der Meer L., *Some comment on the Tabula Capuana*, SE 2014, vol. 77, s. 149-175.

Bradley G., *Romanization. The End of the Peoples of Italy?*, [in:] *Ancient Italy. Regions without Boundaries*, eds. G. Bradley, E. Isayev, C. Riva, Liverpool 2008.

Brouwer H. I., *Bona Dea: the sources and description of the cults*, Leiden-New York-København-Köln, 1989.

Buck C. D., *A Grammar of Oscan and Umbrian with a Collection of Inscriptions and a Glossary*, Boston 1904.

C. Szabó, *Roman religion in the Danubian Provinces. Space sacralisation and religious communication during the Principate (1st-3rd century AD)*, Oxford 2022.

Caro S. de, Grassi B., Minoja M. et al., *Nouvi dati per il santuario capuano di Giove Tifatino*, RAAN 1997-1998, vol. 67, s. 15-29.

- Carroll M., *Mater Matuta, fertility cults, and the interaction of women in religious life in Italy in the fourth to first centuries BC*, PBSR 2019, vol. 87, s. 1-39.
- Castrén P., *Ordo Populusque Pompeianus: polity and society in Roman Pompeii*, Roma 1983.
- Cavalieri M., *Nullus locus sine genio. Il ruolo aggregativo e religioso dei santuari extraurbani della Cisalpina tra protostoria, romanizzazione e piena romanità*, Bruxelles 2012.
- Chioffi L., *Museo dell'antica Capua, collezione epigrafica*, Roma 2011.
- Ciesielska A., *Teoria centrum - peryferii Immanuela Wallersteina i jej recepcja w archeologii*, "Folia Praehistorica Posnaniensia" 2016, t. 21, s. 55-82.
- Clauss M., *Kultores Mithrae. Die Anhängerschaft des Mithras-Kultes*, Stuttgart, 1992.
- Coarelli F., *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, "Les bois sacrés. Actes du colloque international de Naples. Collection du Centre Jean Bérard" 1993, vol. 10, s. 45-52.
- Coarelli F., *Il culto di Mefitis in Campania e Roma* [in:] *I culti della Campania antica*, a cura di S. Adamo Muscettola, G. Greco, Roma 1998
- Coarelli F., *Venus Iovia, Venus Libitina? Il santuario del Fondo Patturelli a Capua* [in:] *Studi in memoria di Ettore Lepore, 1. L'incidenza dell'antico. Atti del convegno internazionale*, a cura di A. Storch Marino, Anacapri 1991.
- Collingwood R. G., *Roman Britain and the english settlements*, Oxford 1937.
- Collingwood R. G., *Review of Haverfield 1924*, AntJ 1924, vol. 4, s. 435-457.
- Collingwood R. G., *Roman Britain*, Oxford 1949.
- Colonna G., *Una proposta per il supposto elogio tarquiniese di Trachon*, [in:] *Tarquiunia: ricerche, scavi e prospettive*, a cura di M. Bonghi Jovino, C. Chiaramonte Treré, Milano 1987.
- Comella A., *Tipologia e diffusione dei complessi votivi in Italia in epoca medio- e tardo-repubblicana. Contributo alla storia dell'artigianato antico*, MEFRA 1981, n. 93, s. 717-803.
- Corazza G., *Gli Augustales della Campania romana*, Napoli 2016.
- Crawford M. H., *The Fondo Patturelli sanctuary at Capua: excavation and interpretation*, Cahier Glotz 2009, t. 20, s. 29-56.
- Cristofani M., *Luoghi di culto del'ager Campanusi*, [in:] *I culti della Campania antica. Atti del convegno di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele*, a cura di G. Greco, Napoli 1998.
- Cristofani M., *Tabula capuana: un calendario festivo di età arcaica*, Firenze 1995.
- D'Arms J. H., *Memory, Money, and Status at Misenum: Three New Inscriptions from the Collegium of the Augustales*, JRS 2000, vol. 20, s. 126-144.

- D'Ercole V., Orfanelli V., Riccitelli P., *L'Abruzzo meridionale in età sannitica*, [in:] *Luoghi degli dei. Sacro e natura nell'Abruzzo italico. Mostra Chieti 16 maggio - 18 agosto 1997*, a cura di A. Campanelli, A. Faustoferri, Pescara 1997.
- D'Insanto G., *Capua romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*, Roma 1993.
- Deniaux È., *À propos des Herenni de la République et de l'époque d'Auguste*, MEFROM 1979, t. 91, s. 623-650.
- Díaz Ariño J., *Heisce Magistreis. Aproximación a los collegia de la Hispania republicana*, "Gerión" 2004, vol. 22, s. 447-478.
- D'Isanto G., *Capua romana. Ricerche di prosopografia e storia sociale*, Roma 1993.
- Dorcey P., *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden-New York-Köln, 1992.
- Drori G. S., Höllerer M. A., Walgenbach P., *Unpacking the globalization or organization: from term, to theory, to analysis*, EJPCS 2014, vol. 1, s. 85-99.
- Faenza L. M., *Riflessioni e approfondimenti sullo scavo del 1993 del tempio di Diana Tifatina*, "Atlante tematico di topografia antica: supplementi" 2012, vol. 6, s. 193-204.
- Falasca G., *Mefitis, divinità osca delle acque (ovvero della mediazione)*, "Eutopia" 2002, vol. 2, s. 7-56.
- Fazio M. di, *Religious of ancient Italy*, [in:] *The Peoples of Ancient Italy*, ed. G. D. Farney, G. Bradley, Boston-Berlin, 2018.
- Federiksen M. W., *Campania*, London 1984.
- Federiksen M. W., *Republican Capua. A Social and Economic Study*, PBSR 1959, vol. 27, s. 80-130.
- Flambard J.-M., *Les collèges et les élites locales à l'époque républicaine d'après l'exemple de Capoue*, [in:] *Les bourgeoisies municipales italiennes aux II^e et I^{er} siècles av. J.-C.*, ed. M. Cébellac-Gervasoni, Naples 1981.
- Foresta S., *Il Capitolium dell'antica Capua. Osservazioni sulle testimonianze antiquarie e archeologiche*, "Orizzonti. Rassegna di archeologia" 2011, vol. 12, s. 11-24.
- Franchi de Bellis A., *Le iuvile Capuane*, Firenze, 1981.
- Franciscis A. de, *Templum Dianae Tifatinae*, "Società di Storia Patria di Terra di Lavoro" 1956, vol. 1, s. 301-358.
- Gigli S. G., *Il Monte Tifata* [in:] *Lungo l'Appia. Scritti su Capua antica e dintorni*, a cura di M. L. Chirico, R. Cioffi, S. G. Gigli et al., Napoli 2009.
- Gigli S. G., *Il santuario di Diana Tifatina: squarci di immagini nel Museo Provinciale Campano*, "Bollettino Unione Storia ed Arte" 2014, vol. 3, s. 161-174.

- Giglioli G. Q. , *La religione degli Etruschi*, [in:] *Storia delle religioni*, vol. 2, a cura di G. Castellani, Turin 1962.
- Gilotta F., *Capua etrusca* [in:] *Lungo l'Appia. Scritti su Capua antica e dintorni*, a cura di M. L. Chirico, R. Cioffi, S. Gigli, et al., Napoli 2009.
- Giovanelli E., *Le Madri in trono di Fondo Patturelli a Capua. Rapporti tra i piccoli fittili votivi, la coronoplastica maggiore e le statue in tufo. Alcune considerazioni*, "ACME", 2019, t. 2, s. 9-25.
- Glinister F., *Getting to know Diana*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds. E. Bispham, D. Miano, London 2019.
- Glinister F., *Reconsidering „religious romanisation”*, [in:] *Religion in Republican Italy*, eds. C. E. Schulz, P. B. Harvey Jr., Cambridge 2006.
- Hands A. W., *Italo-Greek Coins of Southern Italy*, London 1912.
- Harding A., *World Systems, Cores, and Peripheries in Prehistoric Europe*, JEurArch 2013, vol. 16, s. 378-400.
- Hatzfeld J., *Les Italiens résidant à Délos mentionnés dans les inscriptions de l'île*, BCH 1912, vol. 36, s. 5-218.
- Häussler R., *Becoming Roman? Diverging Identities and Experiences in Ancient Northwest Italy*, New York 2013.
- Haverfield F., *The Romanization of Roman Britain*, Oxford 1915.
- Herskovits M., *The Myth of the Negro Past*, New York-London, 1940.
- Heurgon J., *Etude sur les inscriptions de Capoue dites iúvila*, Paris, 1942.
- Heurgon J., *Les magistri des colleges et le relèvement de Capoue de 111 à 71 avant J.-C.*, MEFRM, 1939, vol. 56, s. 5-27.
- Hill J. E., *Through the Jade Gate to Rome: A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty, First to Second Centuries CE*, Charleston 2009;
- Hirth F., *China and the Roman Orient: Researches into Their Ancient and Medieval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Hong Kong 1885.
- Hobson J. M., *Orientalization in Globalization. A sociology of the Promiscuous Architecture of Globalization, c. 500-2010* [in:] *Globalization and Development in East Asia*, eds. J. Nederveen Pietrese, J. Kim New York 2012.
- Kienast D., *Rom und die Venus vom Eryx*, "Hermes" 1965, bd. 93, s. 478-489.
- Koch C., *Untersuchungen zur Geschichte der römischen Venus-Verherung*, „Hermes“ 1955, bd. 83, s. 1-51.
- Kornemann E., *De civibus romanis in provinciis Imperii consistentibus*, Berlin 1982.

- Lacam J.-C., *Variations rituelles: les pratiques religieuses en Italie centrale et méridionale au temps de la deuxième guerre punique*, Rome 2010.
- Laird M. L., *Civic Monuments and the Augustales in Roman Italy*, Cambridge 2015.
- Lejeune M., *Capoue: iovilas de terre-cuite et iovilas de tuf*, "Latomus" 1990, t. 49, s. 785-791.
- Lejeune M., *Méfitis, déesse osque*, CRAI 1986, t. 130, s. 202-213.
- Letta C., *I santuari rurali nell'Italia centro-appenninica: valori religiosi e funzione aggregativa*, MEFRM 1992, t. 104, s. 109-124.
- Lewis Ch. T., Short, Ch. *A Latin Dictionary, s.v. compages*, Oxford 1879.
- Livadie C. A., Pearce M., Delle Donne M., et al., *The effects of the Avellino Pumice eruption on the population of the Early Bronze age Campanian plain (Southern Italy)*, "Quaternary International" 2019, no. 499.
- Livadie C. A., *State of knowledge of the Campanian Early Bronze Age and its relation with the Pomici di Avellino eruption*, [in:] *Avellino Project. Distal impacts of major volcanic eruptions on pre-industrial societies in the Mediterranean*, Ercolano 2016, s. 205-220.
- Lomas K., *Rome and the Western Greeks, 350-BC - AD 200. Conquest and Acculturation in Southern Italy*, London-New York, 2005.
- Lomas K., *Urban elites and cultural definition: Romanization in southern Italy*, [in:] *Urban Society in Roman Italy*, eds. T. J. Cornell, K. Lomas, London-New York, 2015.
- Łoś A., *La condition sociale des affranchis prévès au siècle J.-C.*, Annales (HSS) 1995, vol. 50, s. 1011-1043.
- MacMullen R., *Romanization in the Time of Augustus*, New Haven, 2000.
- Maras D. F., *Epigraphy and Nomenclature*, [in:] *The People of ancient Italy*, ed. G. D. Farney, Boston-Berlin 2018.
- McDonald M., *Oscan in Southern Italy and Sicily Evaluating Language Contact in a Fragmentary Corpus*, Cambridge 2015.
- McLaughlin R., *Rome and the Distant East: Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, London-New York 2010; *State Power in Ancient China and Rome*, ed. W. Scheidel, Oxford 2014.
- Mermati F., *The Campanians* [in:] *The Peoples of Ancient Italy*, ed. G. D. Farney, G. Bradley, Boston-Berlin 2018.
- Miano D., *Fortuna: Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*, Oxford 2018.

- Miano D., *How Roman was Victory? The Goddess Wiktoria in Republican Italy*, [in:] *APEX. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, a cura di G. Casadio, A. Mastrocinque, C. Santi, Roma 2016.
- Miano D., *Spreading virtues in republican Italy* [in:] *Processes of Cultural Change and Integration in the Roman World*, ed. S. T. Roselaar, Leiden, 2015.
- Millet M., *The Romanization of Britain*, Cambridge 1990
- Minoja M., Grassi B., *Scavi al Tempio di Giove Tifatino*, "Bolletino di Archeologia" 1996, vol. 37-38.
- Mommsen T., *Römische Geschichte*, Breslau 1856.
- Mora F., *Prosopographia isiaca, I-II*, Leiden-New York- København-Köln, 1997.
- Mrozewicz L., *Przedstawiciele ordo equester działający na terenie Mezji (do r. 86)*, „Studia Moesiaca” 1994, s. 41-65.
- Mrozewicz L., *Przedstawiciele ordo senatorius na terenie prowincji Mezji do jej podziału w r. 86*, [w:] *Studia Moesiaca*, Poznań 1994.
- Mrozewicz L., *Rozwój ustroju municypalnego a postępy romanizacji w Mezji Dolnej*, Poznań 1982, s. 91; idem, *Arystokracja municypalna w rzymskich prowincjach nad Renem i Dunajem w okresie Wczesnego Cesarstwa*, Poznań 1989.
- Murano F., *The Oscan cursing tablets: Binding formulae, cursing typologies and thematic classification*, *AJPh* 2012 vol. 133, s. 629-655.
- Musiał D., *Dionizos w Rzymie*, Kraków 2009.
- Musiał D., *Sur le culte d'Esculape à Rome et en Italie*, *DHA* 1990, vol. 16, s. 231-238.
- Nilsson M., *Evidence of Palma Campania settlement at Pompeii*, [in:] *Nuove ricerche archeologiche nell'area vesuviana (scavi 2003-2006)*, eds. P. G. Guzzo, M. P. Guidobaldi, Roma 2007.
- Nissen H., *Italische Landeskunde, Zweiter Band, die Städte, Zweite Hälfte*, Berlin 1902.
- Nowicka E., *Świat człowieka, świat kultury*, Warszawa 2006.
- Pallottino M., *Etruskologie. Geschichte und Kultur der Etrusker*, Berlin 1988
- Parker G., *The Making of Roman India*, Cambridge 2008.
- Pawlak M., *Messapiowie. Południowa Apulia wobec hellenizacji i romanizacji*, Kraków 2012.
- Perconte-Licetese A., *Capua antica*, Santa Maria Kapua Vetere, 1997.
- Perducci G., *Kourotrophia and “Mothering” Figures: Conceiving and Raising an Infant as a Collective Process in the Greek, Etruscan, and Roman Worlds. Some Religious Evidences in Narratives and Art*, “Open Theology” 2020, vol 6, s. 145-166.
- Petraccia M. F., *Mefitis dea salutifera?*, “Gerión” 2004, vol. 32, s. 181-198.

- Piegdon M., *Romanizacja, kreolizacja, globalizacja, tożsamość czy też "stawanie się Rzymianinem"? Kolonialne i postkolonialne spojrzenie na problem przemian kulturowych w Imperium Romanum*, "Historyka. Studia metodologiczne" 2020, t. 50, s. 397-419.
- Pietrese J., *Ancient Rome and globalisation: Decentring Rome* [in:] *Globalisation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture*, eds. M. Pitts, M. J. Versluys, Cambridge 2014.
- Pietruszka W., *The funerary monuments of campanian Augustales. A preliminary study*, "SAMAI" 2021, vol. 6, s. 58-83.
- Pietruszka W., *The municipal elites of Campania during the Antonine-Severan period*, Wiesbaden 2020.
- Pinto R., *A Death Greatly Exaggerated: Robin G. Collingwood and the „romanisation” of Roman Britain*, „Heródoto: Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre a Antiguidade Clássica e suas Conexões Afro-asiáticas” 2017, vol. 2, s. 544-563.
- Pitts M., Versluys M. J., *Globalisation and the roman world: perspectives and opportunities* [in:] *Globalisation and the Roman World: World History, Connectivity and Material Culture*, eds. M. Pitts, J. M. Versluys, Cambridge 2014.
- Pobjoy M., *A New Reading of the mosaic inscription in the temple of Diana Tifatina*, PBSR 1997, vol. 65., s. 59-88.
- Pobjoy M., *The decree of the pagus Herculaneus and the romanisation of oscan Capua*, "ARCTOS", 1998, vol. 31, s. 175-195.
- Poccetti P., *Eine neue kalendarische Angabe im Oskischen : mit einem Exkurs über den Vornamen Minis*, "Linguarum varietas: an international journal" 2013, vol. 2, s. 207-222.
- Poccetti P., *La maledizione delle attività di parola nei testi magici greci e latini*, "AION" 2005, vol. 27, s. s.339-381.
- Poccetti P., *L'iscrizione osca su lamina plumbea Ve 6: maledizione o 'preghiera di giustizia'? Contributo alla definizione del culto del Fondo Patturelli a Capua*, [in:] *I culti della Campania antica*, a cura di S. Adamo Muscettola, G. Greco, Roma 1998.
- Poccetti P., *Mefitis rivisitata (vent'anni dopo... e oltre, con prolegomeni ed epilegomeni minimi)*. [in:] *Il culto della dea Mefite e la Valle d'Ansanto. Ricerche su un giacimento archeologico e culturale dei Samnites Hirpini*, a cura di. A. Mele, Avellino: Elio Sellino 2008.
- Poccetti P., *Mefitis*, "AION" 1984 t. 4, ,s. 237-260.
- Poccetti P., *Reflets des contacts des langues dans les prénoms de la Campanie ancienne*, [in:] *Le prénoms de l'Italie antique*, édité par P. Poccetti, Pisa-Roma 2008.

- Poccetti P., *Una struttura familiare arcaica nella Capua sannita*, “Estratto dal vol. LVI dei rendiconti dell’Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli” 1981, s. 75-82.
- Polanyi K., *The great transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston 1994.
- Poletti B., *Livy and the Kingdom of Servius Tullius. Notes on the Foundation of the Aventine Cult of Diana (Liv. I 45)*, [in:] *Rerum gestarum monumentis et memoriae. Cultural Readings in Livy*, ed. A. Gillmeister, Warszawa 2018.
- Quilici Gilgi S., *Tifata, regio Dianae Sacrata: appunti sull’origine e l’estensione dello spazio sacro*, [in:] *Le sembianze degli dei e il linguaggio degli uomini. Studi di lessico e forma degli artigiani capuani*, a cura di M. Bonghi Jovina, F. Chiesa.
- Quinn J. C., Wilson A., *Capitolia*, JRS 2013, vol. 102, s. 117-173.
- Rescigno C., *Un bosco di madri. Capua, il santuario di fondo Patturelli tra documenti e contesti* [in:] *Lungo l’Appia. Scritti su Capua antica e dintorni*, a cura di M. L. Chirico, R. Cioffi, G. Pignatelli Spinazzola, S. Gigli, Napoli 2009.
- Rives J., *Życie obywatelskie i religijne*, [w:] *Świadectwa epigraficzne. Historia starożytna w świetle inskrypcji*, red. J. Bodel, tłum. A. Baziór, Poznań 2018.
- Robertson R., *Globalisation or glocalisation?*, “International Journal of Communication” 1994, no. 1, s. 33-52.
- Rome and China: Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, ed. W. Scheidel, Oxford 2009;
- Ross Tyler L., *Augustales, Seviri Augustales and Seviri: a Chronological Study*, TAPhA 1914, vol. 45, s. 231-253.
- Roudomentof V., *Glocal Religions: An Introduction*, “Religions” 2018, vol. 9, s. 294-302.
- Rüpke J., *The Roman calendar from Numa to Constantine. Time, History, and the Fasti*, Oxford 2011.
- Sacchi O., *L’ager Campanus antiquus. Fattori di trasformazione e profili di storia giuridica del territorio dalla mesogheia arcaica alla centuriato romana*, Napoli 2004.
- Sallomies O., *The Roman Republic* [in:] *The Oxford handbook of papyrology*, eds. Ch. Brunn, J. Edmondson, Oxford 2014.
- Salomies O., *The nomina of the Samnites. A checklist*, “ARCTOS” 2012, vol. 46, s. 137-185.
- Sampaolo V., *I nuovi scavi del Fondo Patturelli. Elementi per una definizione topografica*, “ACME” 2011, t. 64, s. 7-20.
- Santangelo F., *Italic Ceres?*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds. E. Bispham, D. Miano, London, 2019.

Scheid J., *Rome et les grands lieux de culte d'Italie* [in:] *Pouvoir et religion dans le monde romain*, édité par A. Vigourt, X. Lorient, A. Bérenger-Badel, et al., Paris 2006.

Schillinger K., *Untersuchungen zur Entwicklung des Magna Mater-Kultes im Westen des römischen Kaiserreiches*, Konstanz 1979.

Schulten A., *De conventibus civium romanorum; sive, De rebus publicis c. r. Mediis inter municipium et collegiums*, Lipsiae 1892.

Sekita K., Śuri et al. *A 'chthonic' Etruscan face of Apollon?*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds. Edward Bispham, Daniele Miano, London 2019.

Smith M., *Glocalisation*, [in:] *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Wiley Online Library.

Smith W., *Dictionary of Greek and Roman Geography*, s.v. *Hamae*, London 1854.

Solin H., *Nouve iscrizioni di Capua I*, [in:] *Il Mediterraneo e la Storia Epigrafia e archeologia in Campania: letture storiche*, a cura di L. Chiffi, Napoli 2008.

Soriano E., C. A. Livadie, *La facies di Palma Campania e i suoi rapporti con le facies coeve dell'Italia medio-tirrenica e dell'Italia meridionale: considerazioni alla luce delle recenti scoperte*, <https://hal.archivesouvertes.fr/hal-01478165>, [dostęp: 26.01.2021].

Steinbauer D. H., *Neues Handbuch des Etruskischen*, St. Katharinen, 1999.

Stek T. D., *Cult places and cultural change in Republican Italy, A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, Amsterdam 2009.

Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari, eds. G. Casadio, A. Mastrocinque, C. Santi, Roma 2016.

Szylińczuk A., *The cult of the goddess Mefitis in light of literary and epigraphic sources*, GLB 2022, vol. 27, s. 107-117.

Tarpin M., *Vici et pagi dans l'Occident romain*, Rome 2003.

Teggart F., *Rome and China. A Study of Correlations in Historical Events*, Berkeley 1939;

Terrenato N., *The cultural implications of the Roman conquest*, [in:] *Roman Europe (The short Oxford History of Europe)*, ed. E. Bispham, Oxford 2003.

Thorley J., *The silk trade between China and the Roman Empire at its height, circa A.D. 90–130*, G&R 1971, vol. 18, s. 71-80.

Thuiller J.-P. *Sur/*Śuri/Śuris/Sorex/Sors: Le dieu et les sorts*, SE 2009, vol. 75, s. 33–50.

Todd M., *Forum and Capitolium in the early Empire*, [in:] *Roman Urban Topography in Britain and the Western Empire*, eds. F. O. Grew and B. Hobley, London 1985.

Torelli M. R., *I culti di Rossano di Vaglio* [in:] *Basilicata: l'espansionismo romano nel sud-est d'Italia. Il quadro archeologico*, a cura di M. Salvatore, Venosa 1990.

- Trop A., *Etruscan Notes*, Christiania 1905.
- Van Alten D., *Glocalisation and Religious Communication in the Roman Empire: Two Case Studies to Reconsider the Local and the Global in Religious Material Culture* "Religions" 2017, vol. 8, s. 1-20.
- Vandevoorde L., *Respectability on display. Alba and fasti of the Augustales in the context of collegial and magisterial hierarchy*, RBPH 2013 vol. 91, s. 127-151.
- Vandevoorde L., *Roman Citizenship of Italian *Augustales. Evidence, Problems, Competitive Advantages*, RBPH 2017, vol. 95, s. 81-109.
- Vetter E., *Handbuch der italischen Dialekte, Band I, Texte mit Erklärung, Glossen, Wörterverzeichnis*, Heidelberg 1953.
- Vito M. A. di, Vita S. de, Sulpizio R., et al., *Dynamics and impact of the Vesuvius Pomici di Avellino Plinian eruption and related phenomena on the Bronze Age landscape of Campania region (Southern Italy)*, [in:] *Avellino Project. Distal impacts of major volcanic eruptions on pre-industrial societies in the Mediterranean*, Ercolano 2016.
- Wallace-Hadrill A., *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge 2008.
- Wallerstein I., *Koniec świata jaki znamy*, Warszawa 2004.
- Wallerstein I., *The Itinerary of World-Systems Analysis; or, How to Resist Becoming a Theory* [in:] *Uncertain Worlds. World-systems Analysis in Changing Times*, eds. I. Wallerstein, C. A. Rojas, C. C. Lemert, New York, 2015.
- Watson A. J. M., *Religious acculturation and assimilation in Belgic Gaul and Aquitania from the Roman Conquest until the end of the Second Century CE: selected aspects*, Oxford 2007.
- Webster J., *Creolizing the Roman Provinces*, AJA 2001, vol. 105, s. 209-225.
- Weinstock S., *Zur oskischen Magistratur*, „Klio“ 1931, vol. 24, s. 217-220.
- Whatmough J., *The Iovilae-Dedications from S. Maria di Capua*, CQ 1922, vol. 16, s. 181-189.
- Witcher R., *The globalized Roman world*, [in:] *The Routledge Handbook of Globalization and Archeology*, ed. T. Hodos, Abingdon 2017.
- Wojciechowski P., *Czcziciele Herkulesa w Rzymie. Studium epigraficzno-antroponomastyczne (I-IV w. n.e.)*, Toruń 2005.
- Wojciechowski P., *Źródła epigraficzne w badaniach nad życiem religijnym miast [w:] Miasto w starożytności*, red. L. Mrozewicz, K. Balbuza, Poznań 2004.
- Wolf M., *Tea and Campania, Italien: Hellenistische Altäre und Heiligtümer*, DAI 2015, vol. 1, s. 94-98.
- Woolf G., *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge 1998.

Woolf G., *Beyond Romans and Natives*, „World Archaeology” 1997, vol. 28, s. 339-350.

Wyller S., *Loufir/Liber at the crossroads of religious cultures in Pompeii (third–second centuries BC)*, [in:] *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, eds., E. Bispham, D. Miano, New York 2020.

Zanker P., *The city as symbol: Rome and the creation of an urban image*, [in:] *Romanization and the City: Creation, Transformations, and Failures*, ed. E. W. B. Fentress, Portsmouth, 2000.

Zavaroni A., *Le iuvilas di Capua, Anna Perenna e gli Argei romani*, DHA 2006, vol. 32, s. 43-58.

Кармазина О. В., *Богиня Мефита и храм Дианы Тифатинь в Капуе*, "ВЕСТНИК ВГУ. СЕРИЯ: ИСТОРИЯ. ПОЛИТОЛОГИЯ. СОЦИОЛОГИЯ" 2019, т. 1, с. 59-63.

Summary

The aim of my doctoral thesis is to analyze the religious changes in the *ager Campanus* from the foundation of the city to the end first century AD. The ancient Campania was a multiethnic and multicultural region, inhabited by Greeks, Etruscans, and Oscan tribes and, finally, conquered by Romans. The *ager Campanus* is the region of Capua and the rural areas around the city with mountains Tifata. The methodological base of my thesis is the theory of acculturation and the theory of globalization and glocalization.

In the first chapter, I analyzed archaeological and epigraphic sources of religious life in Capua and its surroundings. The oldest archaeological artifacts are votive offerings in the shape of the human body. The oldest religious text from this region is the so-called *Tabula Capuana*, the Etruscan festival calendar connected with the cult of the deceased. From the Oscan history of the city comes a few epigraphic sources which we can divide into two groups: the curse tablets, on which deity Keres was mentioned (Roman Ceres) and the so-called *iovila*. The *iovila* was the funeral inscription that was discovered in Fondo Tirone and Fondo Patturelli, near the sanctuary of an unnamed goddess. On one of the inscriptions appeared Jupiter Flavius - an Italian deity. Another important source of religion in the city in the Oscan period is the collection of coins from the 3rd century BC. On the coins there was inscribed the legend in the Oscan alphabet. In the obverse, there was gods and goddess from both local and Greek mythology. There was also a scene with a hide nursing the Telephus, an Etruscan hero, who was the ancestor of the founder of Tarquinia.

From the 2nd century BC, the first examples of Latin epigraphy began to appear in the *ager Campanus*. There are 55 religious inscriptions from the period between the 2nd century BC and the 1st century AD. The largest part of the inscriptions was devoted to Jupiter (Jupiter without epithet - 9%, Jupiter Liber - 2%, Jupiter - Optimus Maximus - 4%, Jupiter Tifatinus - 5%, Jupiter Compages - 2%; total 22%), Diana (16%) and Hercules (11%). Several inscriptions refer to Ceres (7%) and Castor and Pollux (5%). The other deities appear only in single inscriptions. In addition, we have seven inscriptions (13%), the damage of which prevents them from being assigned to any deity. Jupiter, Ceres, and Diana - show constant popularity despite the political and social changes that Capua had undergone over several centuries. After getting under the political influence of Rome, the deity began to receive the honor in the Roman way and this was commemorated according to the Roman epigraphic custom in Latin as the new language of the elite. Capua easily accepted universal Roman

religious customs, at least in their external form. Deities related to Roman religion – Lares, and Manes began to appear in the inscriptions. At the same time, this worship in Roman fashion, traces back to local tradition typical only for this region's epithets related to worship (Jupiter Vesuvius, Jupiter Compages, Jupiter Tifatinus, Diana Tifatina, Junon Gaur). With the twilight of the Etruscan domination in Capua, the popularity of the Etruscans, the gods mentioned in *Tabula Capuana*, for the benefit of Italian and perhaps Greek deities, was evidenced by the performances of Athena and Apollo on coins. But when Capua was conquered by Romans after 211 BC, the strong romanization of cults in the city began. Its external trace is a change in the epigraphic custom to Roman and the language of inscription to Latin.

The second chapter was dedicated to the cult places of *ager Campanus*. There were four main sanctuaries in this area: a federal sanctuary of Hamae, a cult place in Fondo Patturelli connected with the necropolis, and two temples on the slope of the Tifata mountains devoted to Diana and Jupiter and *Capitolium*. The sanctuary in Hamae is a typical example of an Italian place of worship used not only to conduct worship but also as a place of assembly and resistance to an external enemy. *Capitolium* contrasts with it - the temple of the Capitoline Triad, symbolizing the state religion of Rome. His presence in Capua already in Hannibal's times shows that Capuanians were strongly influenced by Roman customs and took over Roman cults as their own. However, they joined the classic Capitoline Triad also the goddess Diana, the most important deity of the region. It is an element of glocalization in the global trend of taking over the conquered Roman deities in the form of cults. The earliest Capuan sanctuary was founded in Fondo Patturelli, in the Etruscan period. Two centuries later the Oscan inhabitants built the temple of Diana Tifatina, the main goddess of the region. And in the Roman period, in the second century, BC founded temples of Jupiter Tifatinus. It gives us an insight into the transformation of the religious practices of the city's residents over a few centuries in history. The activity of these places of worship is a reflection of political changes: Etruscan hegemony in the Campania, its fall, and the takeover of the city by the Campanians, then capturing by the Samnites and finally slowly getting under Roman influence. The Sanctuary in Fondo Patturelli is an example of the religious acculturation of the inhabitants of Capua. It was founded by the Etruscans at the time when Capua, from a small settlement began to transform into a city. After the disappearance of Etruscan influence in the region, the sanctuary was taken over by the native population and adapted to their needs. Near the sanctuary and the necropolis, a collection of inscriptions in the Oscan language was discovered related to the cult of the deceased. Among the people mentioned in the

inscriptions, there are several Etruscan names, which shows that some Etruscan families have adapted to the new culture dominating the city. They took over the Oscan language and local deities. In the sanctuary there were also discovered figurines of *matres*, dating from the 5th to the first century BC. They show that subsequent generations of women who, despite frequent changes of the political situation of the city, used this place of worship until the first century BC, when the sanctuary was closed. The last of the *matres* is provided with Latin inscriptions, which means that at the end of the worship it was used by the already romanized population. So why did it stop working? Perhaps the reason for the disappearance of worship with Fondo Patturelli was the growing popularity of the temple of Diana Tifatina, which soon overshadowed even the cult of Jupiter. The action of the temple of Diana Tifatina dates back to the 4th century BC when Capua was already Oscan. The figurine of the goddess found in the sanctuary indicates that at the beginning of its activities there was typically Socan, then Greek artistic influence, which appeared more and more clearly, and Diana is depicted like Greek Artemis, as a hunter with a bow, arrows, and a dog. He also appears as Diana Trivia, corresponding to her competence of the Italian Mefitis, who also submitted a vote in Diana's temple. Diana's world, so important for the religious life of the city, was also looked after by the Roman authorities since the time of Sulla, who expanded its territory. Traces of important personalities are found in the temple, among others Roman consul from 135, Fulvius Flaccus. The cult of Diana and her temple on Mount Tifat dominated the religious life of Capua so far that it pushed into the shadows even temple of Jupiter Tifatinus.

The third chapter was dedicated to analyzing the prosopography of cult officials. From the Etruscan time, there were no names of priests or priestesses. From the Oscan time, we have a few names of *meddices* on the *iovila*. The *meddix* was an Oscan magistrate who was responsible for ensuring the proper way of the religious rituals. The five names of Capuan *meddices* were preserved. One of them had an Etruscan *gentilicium* which means that the Etruscan *gentes* assimilated with new Capuan elites and even held high offices. Other names of cult officers come from the Roman period. We know 176 names of the *magistri campani* – the peculiar officers from the time when Capua lost its political autonomy. They were responsible for local temples and preparing *ludi*. Another sign of globalization was local *collegium Augustales*. Most members of the *collegium* had the title *Augustalis Capuae*. Despite it we also know two names of priestesses of Ceres and a few names of private worshippers.

As for the ethnic structure, the families of Oscan origin dominate. Only the nine *gentes* are of Etruscan origin. 36 people mentioned on all inscriptions are *liberti* of Greek

origin, as evidenced by *cognomina* of the type: Agathokles, Cleo, Dionysius, Eunicus, etc. 32 Capuan families also appear on the Delos inscriptions, which may indicate a thriving trade between these two regions. There is also a frequent appearance of Capuan families throughout Campania. Among them, there are people involved in the textile industry (*vestarius, purpurarius, lintio*) and other types of production and trade (*coriarius, scutarius, gladiarius, faber, eborarius*). Other magistrates performed professions such as *pistor, balneator, lanio, and praeco*. Among the people involved in trade and crafts dominated *ingenui. Liberti* performed such professions as bakers or bathhouse workers. Several Capuan *gentes* (Caesilli, Anni, Helvi, Calavia. Vibi, Nasenni) appear in the Oscan period on *iovila*, and in Roman times on Latin inscriptions, which shows the continuity of the urban elite. Some of them preferred a specific type of cult. Blossi only appear on inscriptions dedicated to Jupiter with different epithets. Hordoni and their freedmen appear on the inscriptions of Ceres, and Fulvia on the inscriptions of Castor and Pollux, and Mercury. Mammi are listed as the *magistri* of Jupiter Optimus Maximus and Jupiter Liber. Paccii and Rammi worshipped Jupiter Optimus Maximus and Jupiter Compages. The Tintinia family was involved in the cult of Jupiter Liber. In other cases, such as in Hostia, Octavia, Vibia, and Pomponia, it can be seen that they took part in various cults, with no apparent preference.

The *ager Campanus* area underwent various changes in the sphere of religious life throughout its history. The Roman conquest was only one of these changes. The Etruscan, Greek, and Oscan inhabitants of the region influenced each other through acculturation processes, adapting, to their own needs, the forms and places of worship left by their predecessors. The Romans opened Capua to new global patterns of culture and religion, but the inhabitants of the city adapted these patterns to their local needs in the process of glocalization, creating a new type of Roman culture, associated with the unique domination of the goddess Diana and rooted in the local environment. Capua adopted Roman customs from the 4th century BCE. but a fundamental change in the administrative structure, language, and epigraphic custom came only after Capua lost its independence. It seems that the process of introducing Capua into the orbit of the Roman world was brought to an end by force, preceded by the loss of the city's autonomy.