

ARTYKUŁY

Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym
PL ISSN 1643-8191, t. 66 (2)/2023, s. 19–35



<http://dx.doi.org/10.12775/KLIO.2023.010>

AGATA SZYLIŃCZUK*

Przemiany religijne w antycznej Kapui od VI w. p.n.e. do końca republiki na podstawie działalności wybranych miejsc kultu

Religious changes in ancient Capua from the 6th century BC
until the end of the republic
based on the activities of selected places of worship

Streszczenie: Celem artykułu jest prześledzenie przemian religijnych w antycznej Kapui na podstawie działalności trzech miejsc kultowych: sanktuarium w Fondo Patturelli, założonego przez Etrusków w VI w. p.n.e., oraz dwóch świątyń – Diany i Jowisza – znajdujących się na górze Tifata. Pierwsza z nich pochodzi z oskijskiej fazy historii miasta, druga została ufundowana w II w. p.n.e. Sanktuarium w Fondo Patturelli było używane kolejno przez wszystkie grupy zamieszkujące Kapuę – Etrusków, Osków i Rzymian, aż porzucono je w I w. p.n.e., podczas gdy pozostałe dwie świątynie kontynuowały swoją działalność. Jednak to świątynia Diany Tifatiny zdominowała krajobraz religijny miasta i jego najbliższych okolic.

Słowa kluczowe: Kapua, przemiany religijne, miejsca kultowe

* Instytut Historii Uniwersytetu Zielonogórskiego, al. Wojska Polskiego 69, 65-762 Zielona Góra, agata.szyliczuc@gmail.com, ORCID: 0000-0003-3719-3099.

Abstract: The article aims to trace religious changes in ancient Capua, based on the activities of three cult sites: the sanctuary in Fondo Patturelli, which comes from the time of the Etruscan foundation of the city, and the temples of Diana and Jupiter located on the slopes of Mount Tifata. The first was founded in the Oscan era, and the other was established in the 2nd century BC. The Sanctuary of Fondo Patturelli, used consecutively by all groups of the inhabitants, was abandoned in the 1st century BC, while the other two temples continued their activity. Overtime, the Temple of Diana completely dominated the religious landscape of the city and its immediate vicinity.

Keywords: Capua, religious changes, cult places

Kapua, w czasach starożytnych najbogatsze i najbardziej znaczące miasto Kampanii, była zamieszkiwana przez wieloetniczną i wielokulturową społeczność. Założona przez Etrusków, przeszła w ręce ludności kampanijskiej, a następnie Samnitów, by ostatecznie trafić pod władzę Rzymian. Spory wpływ na jej kulturę miał również kontakt z osiedlającymi się na terenie Kampanii Grekami, szczególnie od V w. p.n.e., kiedy w mieście znaleźli schronienie uciekinierzy z Kume. Celem artykułu jest prześledzenie zmian zachodzących w praktykach kultowych od czasu założenia miasta do końca republiki na przykładzie trzech miejsc kultowych wyjątkowo istotnych dla ludności miasta. Mowa tu o sanktuarium w Fondo Patturelli oraz dwóch świątyniach usytuowanych na górze Tifata, poświęconych Jowiszowi i Dianie.

Kapua – rys historyczny

Starożytni autorzy proponowali kilka możliwych dat założenia Kapui. Katon, cytowany u Wellejusza Paterkulusa, podawał datę 471 r. p.n.e., natomiast sam Wellejusz utrzymywał, że miasto powstało około 800 r. p.n.e.¹

¹ Vell. Pat., I 7 (*quidam huius temporis tractu aiunt a Tuscic Capuam Nolamque conditam ante annos fere octingentos triginta. Quibus equidem adsenserim. Sed M. Cato quantum differt qui dicat Capuam ab eisdem Tuscic conditam ac subinde Nolam; stetisse 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 quingen-*

Tę wcześniejszą datę potwierdzają znaleziska archeologiczne. Między IX a VIII w. p.n.e. na obszarze Kapui pojawiły się najstarsze ślady osadnictwa reprezentującego kulturę Villanova². Z tego okresu pochodzą również pierwsze świadectwa archeologiczne na górze Tifatą. Wskazują one na istnienie na jej zboczach pomieszczeń mieszkalnych i grobów, co oznacza, że miejsce było konsekwentnie zasiedlane od czasów epoki brązu³. Zabudowa miejska Kapui jest datowana na VI w. p.n.e. Została zorganizowana według dyscypliny etruskiej, w systemie ortogonalnym, z ulicami przecinającymi się pod kątem prostym. W tym wieku również zaczęło funkcjonować sanktuarium w Fondo Patturelli wraz z cmentarzem, na którym odkryto pochówki biritualne⁴. W VI/V w. p.n.e. do Kapui przybyła duża grupa Greków, uciekających z Kume przed tyranią wprowadzoną przez Aristodemosą, tyrana, który w 524 r. p.n.e. obronił miasto przed atakiem Etrusków, a następnie przejął w nim władzę. W 474 r. p.n.e. Etruskowie zaatakowali Kume ponownie. Tym razem grecka *polis* wezwała na pomoc Hierona, władcę Syrakuz. Grecy zwyciężyli, co oznaczało kres potęgi Etrusków w Kampanii, lecz Kume musiała się podporządkować swojemu niedawnemu sojusznikowi, który zaczął odgrywać coraz większą rolę w tym regionie⁵. Wydarzenia te doprowadziły do upadku systemu relacji politycznych charakteryzujących okres archaiczny w Kampanii. Zwiększanie się populacji rdzennej ludności stało się przyczyną napięć społecznych, które w drugiej połowie V w. p.n.e. doprowadziły do wzrostu znaczenia ludności kampańskiej⁶. Jak podaje Diodor Sycylijski, w tym właśnie czasie uformo-

ti. Ego pace diligentiae Catonis dixerim, vix crediderim tam mature tantam urbem crevisse, floruisse, concidisse, resurrexisse).

² O. Sacchi, *Lager Campanus antiquus. Fattori di trasformazione e profili di storia giuridica del territorio dalla mesogheia arcaica alla centuriato romana*, Napoli 2004, s. 42–43.

³ S. Quilici Gilgi, *Tifata, regio Dianae Sacrata: appunti sull'origine e l'estensione dello spazio sacro*, w: *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, Milano–Udine 2016, s. 157.

⁴ A. Perconte-Licetese, *Capua antica*, Santa Maria Kapua Vetere 1997, s. 42.

⁵ F. Merlati, *The Campanians*, w: *The peoples of ancient Italy*, eds. G. D. Farney, G. Bradley, Boston–Berlin 2018, s. 403–405.

⁶ F. Gilotta, *Capua etrusca*, w: *Lungo l'Appia. Scritti su Capua Antica e dintorni*, a cura di M. L. Chirico et al., Napoli 2009, s. 27.

wał się lud Kampanów (ἔθνος τῶν Καμπανῶν)⁷. Kampanczycy nie byli członkami jednego etnosu, lecz reprezentowali zgromadzenie rodzimych społeczności żyjących na równinie w pobliżu rzeki Volturno, zintegrowanych w opozycji do Etrusków i Greków. Ta grupa, w przeciwieństwie do mieszkańców miasta, identyfikowała się jako żyjąca na *campus*, terenach rolniczych, stąd jej nazwa, i znalazła poparcie klas średnich i niższych, lecz z czasem również rządzące elity przejęły wiele elementów jej kultury⁸.

Mimo upadku hegemonii Etrusków w Kampanii językiem etruskim nadal posługiwano się co najmniej do 300 r. p.n.e. Około 350 r. p.n.e. zaczęły pojawiać się pierwsze inskrypcje oskijskie, które funkcjonowały do końca III w. p.n.e. Wówczas zostały wyparte przez epigrafikę łacińską. Przykładem przenikania się etruskich i oskijskich elementów kulturowych jest odkryta w Kapui inskrypcja Venoxa, zapisana za pomocą etruskiego alfabetu, lecz w języku oskijskim, umieszczona na brązowym stamnosie. Naczynie zostało przekazane w darze od ojca dla syna lub odwrotnie i pochowane wraz z właścicielem⁹.

Według przekazu Liwiusza w 424 r. p.n.e. (według przekazu Diodora w 445 r. p.n.e.) Samnici zaatakowali i zdobyli Kapuę¹⁰. W 343 r. p.n.e. Kapuańczycy wezwali na pomoc Rzym, co doprowadziło do rozpoczęcia wojen samnickich. W ich konsekwencji Kapua dostała się pod kontrolę swojego niedawnego sojusznika i została włączona do rzymskiego systemu politycznego, otrzymując *civitas sine suffragio*. Rzymska kontrola nad Kampanią spowodowała pewne zmiany w jej strukturze. Zostały wzmocnione poszczególne ośrodki miejskie, co odbyło się kosztem spójności świata kampanńskiego. Przebudowane zostały m.in. Pompeje i Nocera. Głęboką przemianę przeszedł Neapol, w którym dobudowano port, a agorę przekształcono w podwójne forum. Rozwój miast widać szczególnie w nowej architekturze czerpiącej ze wzorów Wielkiej Grecji, co najwyraźniej można zaobserwować w Kapui, która w tym czasie zaczęła in-

⁷ Diod. Sic. XII 31, 1.

⁸ F. Merlati, op. cit., s. 405–406.

⁹ Ve 101 (*vinuxs veneliis peraciam tetet venilei viniciiu*; „Venox Venelius Peracius dał to Venelowi Veniciusowi”); A. Perconte-Licetese, op. cit., s. 51.

¹⁰ Liv. IV 37, 1.

tensywnie inwestować w budynki publiczne i kultowe. Od tego momentu możemy śledzić bardzo szybkie przejmowanie przez zamieszkującą Kampanię ludność rzymskich zwyczajów religijnych¹¹. Kapua pod rzymskim panowaniem długo zachowywała swoje dominujące znaczenie wśród innych miast regionu, pod względem wpływów i bogactwa dorównując Kartaginie i Koryntowi¹². Jej wysoka pozycja utrzymała się do czasów drugiej wojny punickiej, kiedy miasto opowiedziało się po stronie Hannibala. Rzym zdobył je w 211 r. p.n.e. i ukarał za zdradę, pozbawiając autonomii oraz dominującej pozycji w centralnej Italii. Kapuańska arystokracja została poddana represjom – 53 senatorów zostało straconych, inni zostali internowani do Lacjum. Tereny na północ od rzeki Volturno włączono do Rzymu, skąd wysyłano do miasta corocznie *praefecti Capuam Cumas*, którzy mieli pilnować porządku. Ziemie pozostające dotąd pod wpływem Kapui przejęli Rzymianie¹³.

Miasto odegrało pewną rolę w czasie wojny ze sprzymierzeńcami, ze względu na swoje zasoby stanowiąc bazę operacyjną armii rzymskiej. Było też areną walk toczonych między Sullą a Norbanusem. Ten pierwszy wódz po swoim zwycięstwie powiększył majątek bogini Diany na górze Tifata. W 83 r. p.n.e. Marek Brutus ustanowił w Kapui kolonię i zasiedlił ją nowymi osadnikami. Została ona jednak zniszczona podczas kolejnej wojny domowej¹⁴. W 64 r. p.n.e. trybun Publiusz Serwiliusz Tullus bezskutecznie ubiegał się o jej odbudowę, lecz dopiero Cezar w 59 r. p.n.e. ufundował ją na nowo, osiedlając w niej 20 000 obywateli. Mimo przywrócenia praw politycznych i osadzenia w mieście rzymskich obywateli Kapua już nigdy nie odzyskała swojego dawnego znaczenia politycznego¹⁵.

¹¹ F. Merlati, op. cit., s. 410–412.

¹² M. W. Frederiksen, *Republican Capua. A social and economic study*, „Papers of the British School at Rome” 1959, vol. 27, s. 80.

¹³ Ibidem, s. 82.

¹⁴ K. Beloch, *Campanien, Geschichte und Topographie des antiken Neapel und seiner Umgebung*, Breslau 1890, s. 305.

¹⁵ Ibidem, s. 306–307.

Przemiany religijne w Kampanii

Badania nad romanizacją religii na terenie Italii, w tym również Kampanii, wiążą się z kilkoma problemami. Jednym z nich jest stosowanie dychotomicznego podziału na Rzymian z jednej strony i ludność podbitą z drugiej, bez próby rozróżnienia poszczególnych ludów i ich lokalnych kultur¹⁶. Łączy się to z inną trudnością, mianowicie z faktem, że źródła, którymi dysponujemy dla opisu praktyk religijnych w przedrzymskiej Italii, odzwierciedlają punkt widzenia rzymskiej elity z czasów późnej republiki i cesarstwa, a nie rzeczywistość kampańską. Z pomocą przychodzą nam w tej sytuacji źródła archeologiczne. Na ich podstawie możemy stwierdzić, jakie zmiany zaszły w funkcjonowaniu przedrzymskich miejsc kultu. Rzymianie nie podejmowali żadnych wrogich działań przeciwko lokalnym sanktuariom. Nie ulega wątpliwości, że często padały one ofiarą rabunków i zniszczeń, zwłaszcza w czasie wojen, lecz nie należy tego łączyć z celowym działaniem Rzymu przeciwko kultom italskim¹⁷. Powszechnie przyjmuje się, że poza specyficznymi sytuacjami wojennymi podbite społeczności wciąż mogły czcić swoich bogów i zachowywać swoje własne zwyczaje religijne, które zmieniły się dopiero pod długotrwałym wpływem rzymskiej kultury. Sanktuaria często bywały jednak opuszczane, jeśli nie leżały w pobliżu zakładanych przez Rzymian kolonii i nowych szlaków komunikacyjnych. Ich szansą na przetrwanie było zintegrowanie się z nowym porządkiem polityczno-społecznym¹⁸. Duże miejsca kultu jako ważne ośrodki społeczno-polityczne i gospodarcze regionu (np. *lucus Feroniae*) nadal działały pod kontrolą Rzymian. Być może pełniły pod panowaniem rzymskim funkcje administracyjne, takie jak rekrutacja wojskowa i spisy ludności. Wydaje się logiczne, że władze rzymskie wykorzystywały istniejącą infrastrukturę zamiast narzucać radykalnie nowy wzór¹⁹.

¹⁶ T. D. Stek, *Cult, conquest, and religious romanization. The impact of Rome on cult places and religious practices in Italy*, w: *The impact of Rome on cult places and religious practices in ancient Italy*, eds. T. D. Stek, G.-J. Burgers, London 2015, s. 7.

¹⁷ Idem, *Cult place and cultural change in Republican Italy*, Amsterdam 2009, s. 29.

¹⁸ Ibidem, s. 3–4.

¹⁹ Ibidem, s. 16.

Spora grupa sanktuariów na obszarze starożytnej Kampanii kontynuowała swoją działalność po podboju rzymskim, lecz możemy zaobserwować pewne zmiany w ich funkcjonowaniu. W regionie północnej Kampanii odkryto około 10 miejsc kultu, które zachowały swoją ciągłość do II w. p.n.e., m.in. w Ponte delle Monache i w Teanum Sidicinum (Teano)²⁰. Natomiast na obszarze *ager Falernus* i *ager Sidicinus*, które zostały poddane systematycznym badaniom archeologicznym, widoczna jest tendencja do nieciągłości między fazami przed podbojem rzymskim i po nim. W Pietra Panetta w Saccino miejsce kultu zostało porzucone pod koniec IV w. p.n.e., z kolei w Fondo Ruozzo, Masseria Perelle i Monte Maggiore w III w. p.n.e.²¹ Częstą praktyką po podboju Kampanii przez Rzym było zastępowanie dawniejszych bóstw panteonem rzymskim przy jednoczesnym zachowaniu ich funkcji²². W wielu miastach zostały wprowadzone kulty typowych dla Rzymu bóstw, m.in. Mens Bona w Paestum oraz Dionizosa/Bachusa w Kume, gdzie jego wyznawcy mieli specjalne miejsca pochówku. Jego kult misteryjny musiał być tam znany przynajmniej od VI w. p.n.e. Oprócz niego w mieście rozpowszechniły się kulty wschodnie, m.in. kult Magna Mater (poświadczona jest tam obecność *dendrophoroi* i *cannophoroi*). Odkryto również dedykacje dla Izydy, Mitry, Horusa i syryjskiego Jupitera Dolichenusa²³. W greckich miastach Kampanii często spotykane były inskrypcje dwujęzyczne, w których imię czczonego przez grecką ludność bóstwa zastępowano jego rzymskim ekwiwalentem (np. dedykacja dla Minerwy w greckiej świątyni Ateny w Paestum), lecz nie musiało to oznaczać zmian w samym kulcie. Rzymskie elity otaczały wyjątkową opieką kulty greckie. Jest to również okres, w którym odnajdujemy liczne przykłady patronatu i energetyzmu. W Neapolu członkowie *gens Luceia* odbudowali w I w. n.e. świątynię Demeter. Ich działalność potwierdza inskrypcja, na której wymienieni są Gnejusz Lukcejusz, jego syn oraz dwie córki. Jest też wiele dowodów

²⁰ F. Sirano, *La 'romanizzazione' dei luoghi di culto della Campania Settentrionale. Proposte di lettura del dato archeologico tra 'ager Falernus', area aurunca e sidicina*, w: *The impact of Rome...*, s. 207.

²¹ Ibidem, s. 226.

²² F. Mermati, op. cit., s. 407.

²³ K. Lomas, *Rome and the Western Greeks, 350BC–AD 200. Conquest and acculturation in Southern Italy*, London–New York 2005, s. 132–133.

patronatu cesarza. August otoczył opieką kult Apollona w Kume, w Neapolu zaś sporo cesarzy wspierało obchody święta Sebasta²⁴. Mimo widocznych oznak romanizacji przetrwały greckie kultury i festiwale religijne, które odgrywały istotną rolę w podkreślaniu tożsamości miast²⁵.

Powyższe przykłady pokazują, że przemiany religijne nie przebiegały w całej Kampanii jednorodnie. Niektóre miejsca kultu zostały porzucone, inne nadal rozwijały się pod opieką rzymskich władz. Wyjątkowa była sytuacja greckich *poleis*, których kultury były przez Rzymian otaczane szczególną opieką. Przyjrzyjmy się teraz, jak na tle przemian religijnych w Kampanii wyglądała sytuacja w Kapui. W tym celu zostanie zbadana działalność wymienionych już we wstępie trzech sanktuariów mających szczególne znaczenie dla Kapuańczyków.

Sanktuarium w Fondo Patturelli

Najstarszym miejscem kultowym założonym w pobliżu Kapui jest sanktuarium w Fondo Patturelli, powstałe w VI w. p.n.e., a więc w tym samym momencie, gdy w materiale archeologicznym pojawiają się pierwsze ślady istnienia na tym obszarze struktur miejskich²⁶. Było ono poświęcone żeńskiemu bóstwu związanemu z macierzyństwem i prokreacją, którego imię nadal pozostaje nieznanne z powodu braku świadectw epigraficznych. Na terenie sanktuarium odnaleziono oskijską inskrypcję o treści: *mamertiei ssúm*, wymieniającą imię boga Marsa, wskazującą, że mógł on dzielić sanktuarium z czczoną tu boginią²⁷. Z okresu od VI do V w. p.n.e. pochodzą liczne terakotowe dary wotywno, rzeźby z tufy, stoły ofiarne z tego samego materiału, fragmenty glinianych posągów oraz ceramika w typie *impa-*

²⁴ Ibidem, s. 138

²⁵ Ibidem, s. 140–141.

²⁶ 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. Annali della Facoltà di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Milano” 2019, vol. 2, s. 10.

²⁷ M. H. Crawford, *The Fondo Patturelli sanctuary at Capua: Excavation and interpretation*, „Cahiers du Centre Gustave Glotz” 2009, vol. 20, s. 29.

sto i *bucchero*, ale również kapitele jońskie, wskazujące na pewien wpływ kultury greckiej. Warstwa archeologiczna z IV w. p.n.e. dowodzi ciągłości użytkowania sanktuarium także po zmianie władz miasta z etruskich na samnickie. Od tego czasu zaczęła również rosnąć liczba artefaktów, a samo miejsce uległo rozbudowaniu²⁸. Odnalezione w miejscu sanktuarium elementy architektoniczne świadczą o przenikaniu się wzorców italskich, greckich i etruskich²⁹. Z okresu między IV a II w. p.n.e. pochodzi plastyka wotywna związana z różnymi fazami życia czcicieli: dzieciństwem, małżeństwem, prokreacją, m.in. statuetki Ateny Iliaca, Hery z Paestum i Junony Popluny, które patronowały tym fazom życia wyznawców. Wśród wotów w kształcie części ciała pojawiła się duża liczba stóp, które według Valerii Sampaolo mogą symbolizować podróż, ale również być symbolem wejścia w dorosłość. Odnaleziono też skrzynkę z wizerunkiem chthonicznego aspektu Diany, czczonej jako Hekate, i Trivia, identyfikowanej z italską boginią Mefitis³⁰. W tym czasie w pobliżu sanktuarium powstała nekropolia. Łączenie miejsc kultu z cmentarzami było charakterystyczne dla etruskiej tradycji organizacji świątych miejsc, co wskazuje na to, że nawet wtedy, gdy Kapua była już oskijska, zachowano pewne tradycje odziedziczone po Etruskach³¹. Z okolic sanktuarium i nekropolii pochodzi część odnalezionych *iovila* – tabliczek z tekstem oskijskim wymieniających zmarłych członków społeczności i przepisane im ofiary. Na jednej z nich pojawia się imię Jowisza Flagiusa³². Według Valerii Sampaolo pasmo ziemi rozciągające się pomiędzy sanktuarium i nekropolią mogło być wzmiankowanym w inskrypcji *lucus* poświęconym temu bóstwu³³.

²⁸ V. Sampaolo, *I nuovi scavi del Fondo Patturelli. Elementi per una definizione topografica*, „ACME. Annali della Facoltà di Studi Umanistici dell’Università degli Studi di Milano” 2011, vol. 54, n. 2, s. 14.

²⁹ C. Rescigno, *Un bosco di madri. Capua, il santuario di fondo Patturelli tra documenti e contesti*, w: *Lungo l’Appia...*, s. 31–35.

³⁰ V. Sampaolo, op. cit., s. 14–15.

³¹ G. Colonna, *Santuari d’Etruria*, Firenze 1985, s. 116.

³² M. Lejeune, *Capoue: iovilas de terre-cuite et iovilas de tuf*, „Latomus” 1990, vol. 4, s. 787.

³³ V. Sampaolo, op. cit., s. 14.

Spośród ikonografii przedstawionej na elementach architektonicznych świątyni szczególną uwagę zwraca wizerunek bogini w typie *potnia the-ron*, której towarzyszą dwie gęsi. Gdzie indziej widzimy kobiece bóstwo na koniu, trzymające łuk, przy którym znajduje się jedna gęś. Filippo Coarelli uważa, że są to dwa wizerunki tej samej bogini związanej z macierzyństwem i sferą erotyki. Jej atrybuty – broń i gęś – mają wskazywać na postać utożsamianą z Junoną i Afrodytą. Przypominają również wizerunki tzw. pani ptaków, znanej z obszaru Grecji i Rzymu w VI w. p.n.e., którą łączono z Fortuną *Viscatrix*³⁴. Podobny wizerunek bogini z gęsiami jest znany z Sant’Abbondio w pobliżu Pompejów. Tamtejsze bóstwo jest utożsamiane z Afrodytą *Herentas* i przedstawione z męskim bóstwem identyfikowanym z Dionizosem³⁵. Filippo Coarelli twierdzi, że była tam czczona bogini łącząca w sobie cechy rzymskiej *Wenus Libitiny*, *Junony Luciny* i *Fortuny*. Na związek z *Wenus Libitiną* może wskazywać umiejscowienie sanktuarium poza murami miejskimi i w pobliżu nekropolii, podobnie jak w świątyni tej bogini w Rzymie³⁶. Powiązanie z Fortuną badacz wyjaśnia, odwołując się do ustępu z *Liwiusza*, mówiącego o uderzeniu pioruna w świątynię *Marsa* i *Fortuny* w *Kapui*, który uszkodził również pobliskie grobowce. Położenie wspominatej świątyni przy nekropolii może wskazywać właśnie na *Fondo Patturelli*³⁷.

Macierzyński aspekt czczonego w *Fondo Patturelli* bóstwa jest podkreślony przez ponad 500 znalezionych wizerunków *matres* – figurek kobiet na tronie z jednym lub większą liczbą dzieci. Najstarsze są datowane na V w. p.n.e., natomiast najmłodsze pochodzą z II w. p.n.e. Można je podzielić na kilka typów wyodrębnionych na podstawie materiału wykonania oraz sposobu przedstawienia postaci. Terakotowe rzeźby mają wydłu-

³⁴ F. Coarelli, *Venus Iovia, Venus Libitina? Il santuario del Fondo Patturelli a Capua*, w: *Studi in memoria di Ettore Lepore, 1. L’incidenza dell’antico. Atti del convegno internazionale*, Anacapri 1991, s. 374–375.

³⁵ S. Wyler, *Loufir/Liber at the crossroads of religious cultures in Pompeii (third–second centuries BC)*, w: *Gods and goddesses in ancient Italy*, eds. E. Bispham, D. Miano, New York 2020, s. 94.

³⁶ F. Coarelli, op. cit., s. 380–383.

³⁷ Liv. XXVII 23, 2 (*Et ex Campania nuntiata erant Capuae duas aedes, Fortunae et Martis et sepulcra alioquot de caelo tacta*).

żone kończyny i twarz. Niektóre charakteryzują się również wysuniętą prawą stopą i lekkim skręceniem ciała. Wizerunki matek z tufu mają uwydatnioną głowę w stosunku do reszty ciała, które znajduje się jakby w przykucnięciu przywodzącym na myśl pozycję związaną z porodem³⁸. Matki są ubrane w długie tuniki, niektóre z welonem lub płaszczem. Kilka z nich ukazano w trakcie karmienia niemowląt. Większość trzyma w ramiach jedno dziecko. Mniej niż 20% jest przedstawionych z dwójgiem dzieci. Pojedyncze figurki pojawiają się z 6, 12 lub 14 dziećmi. Maureen Carroll sugeruje, że tak duża ich liczba jest metaforycznym wyobrażeniem płodności, a nie reprezentacją ich rzeczywistej liczby. Jedna z figurek szczególnie wyróżnia się ze względu na swój rozmiar – 1,80 m – ale również atrybuty. Nie trzyma dziecka, lecz granat. Towarzyszy jej niezidentyfikowane zwierzę. Z tego powodu została uznana za wizerunek bogini, podczas gdy pozostałe matki muszą reprezentować czcicielki, składające wota w podziękowaniu za płodność, lub być może prosić o zachowanie w zdrowiu ich dzieci³⁹. Najmłodsze figurki *matres* są opatrzone łacińskimi inskrypcjami wymieniającymi imię czcicielki. Na jednej z matek pojawia się imię *Quarty Conflei*, wyzwolenicy Marka, która złożyła figurkę w celu wypełnienia złożonego ślubu. Inna statuetka została złożona jako wotum przez *Secundę Solanię*, córkę *Lucjusza*. Napis na trzeciej figurce jest zbyt uszkodzony, by odczytać z niego imię czcicielki⁴⁰. Przytoczone inskrypcje wskazują na to, że wota dla czczonej tu bogini składały kobiety pochodzące z różnych grup ludności.

Zachowane inskrypcje – te w języku oskijskim odkryte w nekropolii oraz te łacińskie z figurek *matres* – dają nam pewne informacje o tym, kim byli czciele odwiedzający sanktuarium i grzebani w pobliskiej nekropolii. Na *iovila* wymienione zostały znaczące oskijskie rody, niektóre znane również z rzymskiej historiografii (m.in. u Liwiusza): *Nasennii*, *Cloviatii*, *Fisanii*, *Terenti Magii*, *Saedii*, *Ninnii*, *Caesillii*, *Helvii*, *Virrii*, *Anni*, *Tanter-*

³⁸ E. Giovanelli, op. cit., s. 11–12.

³⁹ M. Carroll, *Mater Matuta, fertility cults, and the integration of women in religious life in Italy in the fourth to first centuries BC*, „Papers of the British School at Rome” 2019, vol. 87, s. 16.

⁴⁰ CIL X 3817; 3818; 3819.

neii, Calavii, Pettii, Blossii. Siedem z nich pojawi się również w inskrypcjach łacińskich. Wyzwoleńcy i *ingenui* z tych rodów zostali wymienieni wśród *magistri campani* oraz *collegium Augustales*. Niektórzy byli zaangażowani jako prywatni czciciele w kultury rzymskie⁴¹. Według Mommsena i Flambarda osoby pełniące funkcję *magistra campani* reprezentowały interesy mieszkańców Kapui w czasie, gdy stała się ona własnością Rzymu, a tym samym utraciła swoją polityczną niezależność i swoje władze polityczne. Wówczas to bogaci mieszkańcy organizowali się w prywatne stowarzyszenia i realizowali za ich pomocą działalność publiczną na rzecz miasta. *Magistri* stali na czele *pagi* i spotykali się cyklicznie, najczęściej w liczbie 12, choć pojawiali się też w mniej lub bardziej liczebnych grupach, aby zadbać o miejsca kultowe i organizację *ludi*. Ich związek z poszczególnymi kultami uwidacznia się w ich kontroli nad utrzymaniem i powiększaniem majątku świątyni. Inskrypcje typu *magistri campani* przestają występować pod koniec I w. p.n.e., kiedy to w Kapui została założona kolonia cezariańska, a miasto odzyskało utracone prawa polityczne⁴².

Wyzwoleńcy z *gens Nasennia* jest jednym z *magistri* odpowiedzialnych za kult Jowisza. Annii zostali wymienieni jako *magistri* Ceres oraz Kastro, Polluksa i Merkurego. Trzech przedstawicieli rodu Helvii zadbało o kult Jowisza Optimusa Maximusa, a wyzwoleńcy rodziny złożyli wotum dla Diany⁴³. Blossii, Calavii, Virrii i Ninnii wymienieni na *iovila* należeli do najbogatszych i najznacznějších rodów Kapui. Według Liwiusza członkowie tych rodzin opowiedzieli się po stronie Hannibala podczas pierwszej

⁴¹ Minatius Nasennius: Ve 93; Clovatiis: Ve 77, 78, 76; Fisanii: Ve 81b; Terenti Magii: Ve 74; Offellus Saedius: Ve 75; Virrii: Ve 80; Ninnii: Ve 90; Minius Caesilius Nerius, M. f.: Ve 94; Paccius Helvius, Pac. f.: Ve 88 A; Seppius Helviusi Decius Virrius (*meddix*): Ve 82; Seppius Helviusi Minius Annii (*meddix tuteicus*): Ve 83; Opilius, Vibius, Paccius Tanternei: Ve 86, 87; Spurius Caloviusi Lucius Pettius (*meddix*): Ve 84, 85; Tr. Virrius Censorinus i M. Blossius Mi. f. (*meddix tuteicus*): Ve 81.

⁴² J.-M. Flambard, *Les collègues et les élites locales à l'époque républicaine d'après l'exemple de Capoue*, <https://books.openedition.org/pcjb/1372> (dostęp: 20.12.2022); CIL X ss. 365 f; A. E. R. Boak, *Magistri of Campania and Delos*, „Classical Philology” 1916, vol. 11, s. 42.

⁴³ Nasennii: CIL X 3785 (*magister Iovis*); Annii: CIL X 3980 (*magister Cereris*); CIL I 2947 (*magister Castoris, Pollucis, Mercurio Felici*); Helvii: CIL I 2944 (*magistri Iovis Optimi Maximo*); CIL X 3794 (wotum dla Diany).

wojny punickiej, za co Kapua została ukarana utratą swoich praw politycznych. Wydaje się jednak, że rody te mimo swojej zdrady uniknęły represji lub szybko zostały zrehabilitowane, bo już wiek później pojawiają się wśród *magistri campani* jako osoby odpowiedzialne za opiekę nad kultami i świątyniami bogów rzymskich⁴⁴.

Działalność sanktuarium zmniejszała się stopniowo w II w. p.n.e., w czasie gdy na górze Tifata powstała świątynia Jowisza, a miejsce zostało ostatecznie opuszczone w I w. p.n.e. Zmiany w funkcjonowaniu sanktuarium rozpoczęły się po ustanowieniu tu kolonii dla weteranów Cezara w 59 r. p.n.e. Świadcstwa archeologiczne z tego okresu świadczą o gwałtownym przerwaniu istnienia nekropolii znajdującej się w pobliżu miejsca kultowego. Od tego momentu pojawiają się elementy architektoniczne w nowym stylu odnalezione w pobliżu Fondo Patturelli⁴⁵.

Sanktuaria na górze Tifata – świątynie Diany i Jowisza

Sanktuarium poświęcone Dianie na górze Tifata jest młodsze o dwa wieki od miejsca kultowego w Fondo Patturelli, a jego działalność zaczyna się w oskijskiej fazie historii miasta. Pierwsze budynki kultowe powstały około IV–III w. p.n.e., natomiast pod koniec II w. p.n.e. nastąpiła ich przebudowa⁴⁶. Na terenie świątyni odkryto dary wotywno, wśród nich ceramikę, szkło, gliniane części ciała oraz statuetki z tego samego materiału. Najstarszy wizerunek Diany datuje się na IV w. p.n.e. Jest to terakotowa figurka przedstawiająca boginię w długiej szacie z łukiem i towarzyszącym jej zwierzęciem interpretowanym jako pies lub jelen. Od początku III w. p.n.e. w materiale archeologicznym dominowały figurki Diany sporządzane na wzór grecki, najczęściej w krótkiej szacie, z pochodnią i psem. Odkryto również fresk (dziś znany jedynie z fotografii, gdyż zaginął w czasie drugiej

⁴⁴ Blossii: Ve 81; (*meddix tuticus*) Cic., De leg. Agr., II 93; Liv., XXIII 7; CIL X 3772 (*magister Iovis Compagai*); 3785 (*magister Iovis*); Calavii: Ve 85; Liv., IX 7, 26; Liv., XXIII 2; 9; CIL X 3787; Virrii: Ve 80, 81, 82; Liv., XXIII 6, 1–3; XXVI 13, 2–19; Ninii: Ve 90; Liv. XXIII 8, 1–2.

⁴⁵ F. Coarelli, op. cit., s. 373–374.

⁴⁶ S. G. Gigli, *Il Monte Tifata*, w: *Lungo l'Appia...*, s. 11.

wojny światowej), na którym Diana jest zobrazowana w chitonie i płaszczu, z potrójną koroną na głowie, łukiem i strzałami. Na ramieniu ma skórę zwierzęcia, a w ręku pochodnię. Wizerunki bogini z okresu od IV do II w. p.n.e. wykazują pewną ewolucję stylu. Najstarsze mają cechy sztuki oskijskiej, choć już wtedy szaty bogini były stylizowane na greckie. Wykonane są z czerwonej gliny lub terakoty, ukazują boginię w statycznej, sztywnej pozie. Z czasem coraz bardziej widoczne zaczynają być elementy greckie. Na młodszych wizerunkach bogini jest przedstawiona w typie Artemidy. Na niektórych pojawiają się motywy łączące Dianę z Luną i Hekate – towarzyszy jej pies, a potrójna korona symbolizuje nimb nawiązujący do blasku księżyca⁴⁷. Te atrybuty odwołują się do postaci Diany Trivii, opiekunki dróg i skrzyżowań. Według Serwiusza epitet Trivia odnosi się do potrójnego aspektu bogini, która jest obecna na ziemi, w świecie zmarłych i w niebiosach, a tym samym pośredniczy między różnymi światami⁴⁸. Ta postać ma wiele wspólnego z Mefitis, boginią również związaną z pośrednictwem, zarówno w sensie geograficznym, jak i metafizycznym. Być może ona także była tu czczona, o czym świadczy poświęcona jej inskrypcja znaleziona na terenie sanktuarium⁴⁹.

Inna z odnalezionych tu inskrypcji wymienia *magistri* odpowiedzialnych za odnowienie tej posiadki, kolumn oraz *simulacrum* z funduszy samej świątyni⁵⁰. Wykonanie połączonych posągów i elementów architektonicznych na koszt skarbcza Diany dowodzi dużej zamożności sanktuarium w tym okresie. Niektórzy badacze, tacy jak Alfonso de Franciscis, Martin Frederiksen i Gennaro D’Isanto⁵¹, łączyli ten wzrost zamożności świątyni i kosztowne inicjatywy budowlane z donacjami Sul-

⁴⁷ 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, n. 6, s. 221.

⁴⁸ Ser. Ecl., VIII 29.

⁴⁹ *Mefitu sacra*, CIL X 3811.

⁵⁰ M. Pobjoy, *A new reading of the mosaic inscription in the temple of Diana Tifatina*, „Papers of the British School at Rome” 1997, vol. 65, s. 85.

⁵¹ A. de Franciscis, *Templum Dianae Tifatinae*, „Archivio Storico di Terra di Lavoro” 1956, vol. 1, s. 347–349; M. Frederiksen, *Campania*, London 1984, s. 265; G. D’Isanto, *Capua Romana: ricerche di prosopografia e storia sociale*, Roma 1993, s. 49.

li z 83 r. p.n.e.⁵², lecz przesunięcie przez Marka Pobjoya daty wykonania mozaiki na 108 r. p.n.e. obala tę hipotezę. Wskazuje to, że świątynia na długo przedtem posiadała spory majątek⁵³. Widocznym znakiem rzymskiej adaptacji miejsca kultu są pozostałości umieszczanych w nim pomników przedstawicieli rzymskiej elity, wśród nich statua Serwiusza Fulwiusza Flakkusa, konsula z 135 r. p.n.e.⁵⁴ Bazą posągu mógł też być równoległocien z wapienia z dedykacją dla Oktawiana z 31 r. p.n.e., wykonaną na mocy uchwały władz miasta i prawdopodobnie z ich środków⁵⁵. Innym przykładem jest baza z inskrypcją datowaną na połowę II w. p.n.e. informującą, że swój pomnik otrzymał *C. Velleius Urbanus magister fani Dianae Tifatinae*⁵⁶.

Druga świątynia usytuowana na zboczach góry Tifata, założona w II w. p.n.e., była poświęcona Jowiszowi z przydomkiem Tifatinus. Kult Jowisza był w Kapui popularny jeszcze w czasach przedrzymskich, o czym świadczą m.in. tabliczki oskijskie, np. *iovila*, gdzie Jowisz występował z przydomkiem Flagius, oraz jego wizerunki na kapuańskich monetach z oskijskiej fazy historii miasta⁵⁷. Równie często przywoływany był w źródłach epigraficznych z czasów rzymskich⁵⁸. Z okresu republiki zachowała się jedna inskrypcja wymieniająca Jowisza z epitetem Tifatinus, w której Kwintus Subatiusz Onesimus informuje o złożeniu mu wotum⁵⁹.

⁵² Donacje Sulli: Velleius, II, 25, 4; inskrypcje potwierdzające je przez Augusta i Wespazjana: CIL X 3828; AE 1894, 0146.

⁵³ M. Pobjoy, op. cit., s. 87–88.

⁵⁴ CIL I, 2, 635.

⁵⁵ CIL X, 3826; S. G. Gigli, *Il santuario di Diana Tifatina: squarci di immagini nel Museo Provinciale Campano*, „Bollettino Unione Storia ed Arte” 2014, vol. 9, s. 170–171.

⁵⁶ CIL X, 3924.

⁵⁷ C. D. Buck, *A grammar of Oscan and Umbrian with a collection of inscription and a glossary*, Boston 1904, s. 247.

⁵⁸ Do naszych czasów przetrwało 13 łacińskich inskrypcji dedykowanych Jowiszowi z różnymi epitetami: CIL I 0683, CIL X 3801, CIL X 3802, CIL X 3785, CIL X 3803; (Optimus Maximus) CIL I 2944, CIL X 3804; (Tifatinus) AE 1997, 0314, AE 1997, 0313; (Compagei) CIL X 3772; (Vesuvius) CIL X 3806; (Liber) CIL X 3786.

⁵⁹ AE 1997, 0313.

Problemem w przypadku sanktuarium Jowisza Tifatinusa jest mała liczba źródeł. Literatura przedmiotu obejmuje trzy artykuły omawiające wyniki badań archeologicznych. Teksty źródłowe sprowadzają się do czterech inskrypcji wotywnych odnalezionych na górze Tifata, z czego jedna, z czasów republiki, została omówiona wyżej, reszta została wystawiona w okresie cesarstwa⁶⁰. Zanim odkryto fundamenty świątyni, jej identyfikacja opierała się w dużej mierze na toponomastyce, stąd błędnie umiejscawiano ją w okolicach wioski Casagiove, niedaleko Piedimonte nad Casertą. Na *Tabula Peutingeriana* świątynia jest umieszczona 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 świątynia triady kapitolinińskiej znajdowała się wewnątrz miasta⁶¹. Założenie świątyni Jowisza na zboczu góry Tifata, niedaleko sanktuarium Diany, może wskazywać, że przynajmniej początkowo Jowisz był równie istotny w krajobrazie religijnym Kapui jak Diana. Być może mieli oni tworzyć dopełniającą się parę, lecz z biegiem czasu kult Diany zaczął nabierać coraz większego znaczenia, aktywnie wspierany przez władze rzymskie, podczas gdy kult Jowisza Tifatinusa tracił na znaczeniu. Symptomaticznym tego procesu jest powszechne nazywanie góry Tifaty *mons Dianae Tifatinae*⁶².

Podsumowanie

Historia funkcjonowania opisanych w artykule kapuańskich miejsc kultu daje nam wgląd w przemiany kulturowo-religijne, jakie przeżyło miasto od swojego założenia przez Etrusków do dostania się pod panowanie rzym-

⁶⁰ AE 1997, 0313; AE 1997, 0314a; AE 1997, 0314b; AE 1997, 0315; S. de Caro et al., *Nouvi dati per il santuario capuano di Giove Tifatino*, „Rendiconti dell’Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti” 1997–1998, vol. 67; M. Minoja, B. Grassi, *Scavi al Tempio di Giove Tifatino*, „Bolletino di Archeologia” 1996, vol. 37–38; S. G. Gigli, *Il Monte Tifata...*

⁶¹ S. de Caro et al., op. cit., s. 16–18; świątynię Jowisza błędnie utożsamiał z *capitolium* m.in. K. Beloch, op. cit., s. 360–361.

⁶² S. de Caro et al., op. cit., s. 24–25.

skie. Najstarsze sanktuarium w Fondo Patturelli, założone przez Etrusków, zostało zaadaptowane przez ludność oskijską do jej działalności religijnej. Działo do końca I w. p.n.e., a w ostatniej fazie jego aktywności odnajdujemy na jego terenie wota z inskrypcjami łacińskimi, co świadczy, że zromanizowana już ludność nadal z niego korzystała. Niedługo potem zostało porzucone, lecz brak w materiale archeologicznym śladów przemocy. Być może powodem ustania działalności tego miejsca jest zdominowanie krajobrazu religijnego miasta przez kult bogini Diany, której świątynia na górze Tifata powstała dwa wieki po założeniu sanktuarium w Fondo Patturelli i z czasem mogła przejąć wszelkie jego funkcje. Świątynia posiadała duży majątek, o czym świadczą odnalezione na jej terenie inskrypcje wskazujące, że wszelkie prace architektoniczne były fundowane z jej skarbcza. W czasach Sulli otrzymała kolejne ziemie od władz rzymskich, które aktywnie angażowały się w rozwój jej kultu. Od II w. p.n.e. na terenie świątyni pojawia się coraz więcej łacińskich inskrypcji oraz pomników rzymskich urzędników, w tym konsula Serwiusza Fulwiusza Flakkusa. Założona na zboczu tej samej góry w II w. p.n.e. świątynia Jowisza, być może początkowo równie popularna co świątynia Diany, szybko została zepchnięta w jej cień, na co wskazuje nazywanie wzgórza, na którym stały obie świątynie, *mons Dianae Tifatinae*.

W czasach rzymskich miasto początkowo cieszyło się dużą autonomią i nadal miało spore znaczenie polityczne, lecz po wojnie z Hannibalem utraciło swoją pozycję, co sprawiło, że proces romanizacji przyspieszył – od tego czasu znikają ostatnie inskrypcje w języku oskijskim, a zaczynają coraz wyraźniej pojawiać się świadectwa rzymskiej kultury. Inskrypcje z terenu sanktuarium wskazują, że ludność kapuańska szybko dostosowała się do przemian politycznych i idących z nimi w parze zmian w formach kultu. Znaczące rody oskijskie, wymieniane przez rzymskich autorów jako najznacześniejsze rodziny Kapui, od II w. p.n.e. zaczęły angażować się w rzymskie formy kultu, w tym także te najściślej związane z religią państwową, jak kult Jowisza Optimusa Maximusa.

