

ANDRZEJ GILLMEISTER

HISTORYK RELIGII RZYMSKIEJ WOBEC WSPÓŁCZESNYCH PARADYGMATÓW BADAWCZYCH*

Moje uwagi chciałbym rozpocząć od odwołania się do eseju Andrzeja Szahaja *Granice anarchizmu interpretacyjnego*¹. Toruński filozof szeroko analizując zagadnienie interpretacji tekstu stwierdził, że nie mamy bezpośredniego dostępu do przeszłych kontekstów kulturowych. Konstatacja ta, jak najbardziej słuszna, dwadzieścia lat temu nie cieszyła się dużą estymą wśród historyków–praktyków, pomimo działalności badaczy skupionych wokół dwóch wielkich nazwisk poznańskiej humanistyki, Jerzego Kmity i Jerzego Topolskiego. Ten drugi w opublikowanej w 1996 r. pracy usystematyzował swoje poglądy, inspirowane ideami narratywistycznymi, na temat dostępu historyka do przeszłej rzeczywistości². Streszczając rozbudowane poglądy Topolskiego, można stwierdzić, że narracja historyczna ma jedynie metaforyczny kontakt z przeszłością³. A źródła to jedynie „realistyczne alibi narracji”⁴. Dalej poszedł Wojciech Wrzosek, który zaprzeczył nawet temu⁵.

Dr hab. ANDRZEJ GILLMEISTER, prof. UZ – Zakład Historii Nauki i Kultury Uniwersytetu Zielonogórskiego, al. Wojska Polskiego 69, 65-762 Zielona Góra; e-mail: a.gillmeister@ih.uz.zgora.pl

* Chciałbym serdecznie podziękować prof. Agnieszce Dziubie za zaproszenie na konferencję „Antyczne źródła i ich współczesne interpretacje” oraz prof. Danucie Musiał za komentarze do tekstu i zgodę na wykorzystanie fragmentów dwóch wspólnie napisanych artykułów. Dziękuję także anonimowym recenzentom „Roczników Humanistycznych” za wnikliwą lekturę i przedstawione uwagi, które – mam nadzieję – umożliwiły mi uzupełnienie i doprecyzowanie mojego wyводу.

¹ A. SZAHAJ. *Granice anarchizmu interpretacyjnego*. „Teksty Drugie” 1997 nr 6 s. 5-33.

² J. TOPOLSKI. *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2008 s. 313-336 (wydanie pierwsze: Warszawa 1996).

³ Tamże s. 321.

⁴ Tamże s. 318-319.

⁵ W. WRZOSEK. *Źródło historyczne jako alibi realistyczne historyka*. W: *Historyk wobec źródeł. Historiografia klasyczna i nowe propozycje metodologiczne*. Red. J. Kolbuszewska, R. Stobiecki. Łódź: Ibidem 2010 s. 23-38.

Stwierdził on, że źródła historyczne pełnią „magiczną rolę nosiciela minionej rzeczywistości” i pełnią taką rolę w tworzeniu narracji historiograficznej, jaką przypiszą im historycy, analizując je w ramach określonych dyskursów, decydując tym samym o ich charakterze. Według Wrzoska to rodzaj myślenia o przeszłości ustanawia „kontekstowy sens fenomenów”, a stosowane jako oczywiste metafory wyznaczają „gatunek dyskursu i *datum questionis* stawianych pytań”⁶. Opinia ta wydaje się być bardzo stanowcza, nawet jeżeli weźmiemy pod uwagę, że historycy, z reguły będący poznawczymi realistami, zdają sobie sprawę z faktu, że kultura epoki, w której został stworzony dany tekst wymaga takiej samej rekonstrukcji jak sam tekst. Czy jest to możliwe – zdania są podzielone. Zdaje się, że coraz powszechniej przyjmuje się, że jedyne, na co stać badaczy, to osiągnięcie „wspólnoty interpretacyjnej”, będącej synonimem obiektywizmu.

Sformułowanie konieczności rekonstrukcji tekstu i kontekstu bezpośrednio odnosi nas do poglądów innego myśliciela, który za podstawę swojej refleksji uczynił zagadnienia z pogranicza filozofii i historii, Reinharta Kosellecka. W tekście poświęconym Hansowi-Georgowi Gadamerowi – odbiorca dedykacji wydaje mi się bardzo znaczący w tym kontekście – dokonał on ciekawego rozróżnienia pomiędzy podejściem do tekstu prezentowanym przez prawnika, filologa i teologa oraz historyka⁷. Ten pierwszy traktuje teksty z brzmieniem ustawy, tworząc historię przypadku umożliwiającą sformułowanie decyzji i jej aplikację w ramach prawa. Filolog i teolog jest według niemieckiego myśliciela związany z tekstem jeszcze bardziej niż prawnik. Dla teologa status słowa Bożego jest tak wymagający, że nawet jeżeli zgodzimy się z Nietzschem, że Nowy Testament nie pozwala na wystawienie Bogu wysokich not za stylistykę, to nadal zachowuje „wyjątkowe roszczenie” jako tekst objawiony. Filolog, kontynuuje Koselleck, jest równie jak teolog, a nawet bardziej, skłonny do przypisywania doniosłości tekstowi, któremu poświęca zawodową uwagę, czy to komentując go, czy też wydając. To „a nawet bardziej” dotyczy sytuacji, w której tekst zyskuje niepowtarzalny i specyficzny charakter tekstu literackiego. Wyrażona w nim rzecz zostaje podporządkowana jej językowej postaci. Historyk natomiast jest w innej sytuacji, bo dla niego teksty są „zasadniczo świadectwami”, z których wydobywa rzeczywistość znajdującą się poza nimi. Tematem dla historyka jest nie tyle sam tekst, co znajdującą się poza nim rzeczywistość

⁶ Tamże s. 38.

⁷ R. KOSELLECK. *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Warszawa: Oficyna Naukowa 2012 s. 85-104.

kulturowa. Koselleck zdaje się nieco lekceważyć zauważony przez siebie fakt, że owa „rzeczywistość” jest konstytuowana tylko za pomocą środków językowych.

Powróćmy do inspirującego eseju Andrzeja Szahaja. Filozof ten opatruje termin „rekonstrukcja” znaczącym przymiotnikiem „interpretacyjna” i pisze dalej, że rekonstrukcji tych może być wiele, bo modele rekonstrukcyjne nie konkurują dziś ze sobą. Ale co w praktyce badawczej oznacza „dziś”? Użyte przeze mnie w tytule sformułowanie o „współczesnych paradygmatach badawczych” jest skrótem myślowym, oby nie nadmiernym. Bo jak określić granice chronologiczne – tak ważne dla historyka – współczesności rozważanych metod badawczych? Z reguły przywołuje się jako nurt graniczny przełom antypozytywistyczny. Ale czy tak określając limity, nie stawiamy się w sytuacji melomana idącego na koncert Karola Szymanowskiego z przekonaniem, że wysłucha muzyki współczesnej?

W przypadku badań nad religią rzymską „przełom antypozytywistyczny” to zauważenie chrystianocentrycznego charakteru analizy kultów politeistycznych. Owa postawa przez znaczną część XX wieku była istotną przeszkodą w rozwoju studiów nad religią rzymską, czy szerzej – nad religiami świata starożytnego. Jej najważniejszą konsekwencją było niezrozumienie funkcji rytuału, który wielu badaczy przeciwstawiało religii, co pośrednio przyczyniło się do deprecjacji wierzeń Rzymian, jako przedmiotu badań⁸.

Przez większą część XX wieku nad badaniami religii rzymskiej unosił się cień dwóch wielkich uczonych, Georga Wissowa i Franza Cumonta.

Georg Wissowa jest autorem podstawowego do tej pory kompendium religii starożytnych Rzymian⁹. Dzieło niemieckiego uczonego na kilka dziesięcioleci ustaliło ramy metodologiczne, w których poruszała się znaczna część badaczy religii rzymskiej. Oznaczało to odrzucenie mitologii i skupienie uwagi na kulcie, który został uznany za najważniejsze rzymskie doświadczenie religijne. Wissowa odrzucił wszelkie badania porównawcze i korzystał w zasadzie jedynie z metody historycznej i filologicznej. Taka sztywna postawa zwraca szczególną uwagę, zwłaszcza w kontekście rozwijającego się w tamtym okresie religioznawstwa (Cornelius Tiele, William James) oraz

⁸ D. MUSIAŁ, A. GILLMEISTER. *Badania nad religią rzymską w Polsce*. W: *Oblicza starożytności. Z badań nad historią starożytną w Polsce*. Red. M. Wolny. Olsztyn: Olsztyńska Biblioteka Historyczna 2012 nr 9 s. 97-112. Por. Sz. OLSZANIEC, P. WOJCIECHOWSKI, M. PAWLAK. *Maria Jaczynowska – wybitna badaczka świata starożytnego*. „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym” 30:2014 nr 3 s. 3-18.

⁹ G. WISSOWA. *Religion und Kultus der Römer*. München: C.H. Beck 1912².

socjologii (Emil Durkheim). Konsekwencją takiego podejścia, a także efektem coraz silniej występujących w nauce niemieckiej tendencji nacjonalistycznych, było ograniczenie zainteresowania jedynie do Rzymu i Italii, przy pominięciu życia religijnego prowincji. Wydaje się, że taka postawa była spowodowana dążeniem do swego rodzaju „puryzmu badawczego”, tzn. do wykorzystania spójnych narzędzi badawczych do analizy ściśle określonych problemów. Konsekwencja metodologiczna jest w gruncie rzeczy cechą chwalebną dla uczonego, ale w tym przypadku doprowadziła do wyraźnego zachwiania proporcji. Kolejną cechą myślenia Wissowy o religii rzymskiej było kładzenie nacisku jedynie na jej publiczny i obywatelski charakter i całkowite zlekceważenie personalnego wymiaru. Akcentowanie polityzującej funkcji religii doprowadziło w konsekwencji do postawienia tezy o upadku religii obywatelskiej u schyłku Republiki. Wissowa stwierdził – i to stwierdzenie stało się dogmatem przez wiele lat – że w I wieku przed Chr. religia publiczna była traktowana przez przedstawicieli klas wyższych jako pole do nadużyć i manipulacji w celu osiągnięcia doraźnych korzyści politycznych. Drugą ważną cechą Wissowiańskiej koncepcji religii rzymskiej była wiara w możliwość dotarcia do pierwotnej religii, nieskażonej wpływami etruskimi i greckimi¹⁰.

Można zauważyć pewną prawidłowość. Filolodzy i historycy wręcz pasjonowali się tezą o „Verfall der Staatsreligion”, widać to wyraźnie przy nawet pobieżnym przejrzeniu prac o charakterze syntetycznym. Badacze o zacięciu religioznawczym zaś interesowali się pierwotną religią rzymską. W tym kontekście musi pojawić się nazwisko Geoga Dumézila, który wstał się zastosowaniem teorii o trzech funkcjach klas społecznych do badań nad religią rzymską.

Z perspektywy czasu trzeba uznać, że próby rekonstruowania pierwotnej religii rzymskiej nie przyniosły spodziewanych efektów i zupełnie nie mają racji bytu w obliczu współczesnych metod badawczych. Jestem jednak zdania, że nurt fenomenologiczny i badania Dumézila przyczyniły się do odnowienia badań nad religią rzymską. Jak zawsze nowe pytania stawiane starym źródłom dały nowe odpowiedzi. Jest to cenne, nawet jeżeli czas i „wspólnota interpretacyjna” uczonych odesłała te odpowiedzi tam, gdzie z godną podziwu

¹⁰ O ujęciu religii rzymskiej przez Geoga Wissowę patrz: J.A. DELGADO DELGADO. *Cien años de Religion und Kultus der Römer*. „Gerión” 20:2002 nr 2 s. 537-568; monograficzny numer „Archiv für Religionsgeschichte” 2003 nr 5; A. GILLMEISTER. *Między historiografią a historiozofią. Tadeusza Zielińskiego wizja religii rzymskiej*. Kraków: Homini 2015 s. 114-135; D. MUSIAŁ. *Dionizos w Rzymie*. Kraków: Historia Iagellonica 2009 s. 15-24.

przenikliwością i autoironią skierował je sam George Dumézil – na półki z literaturą piękną. W tym zakresie pouczające jest porównanie dwóch opracowań religii rzymskiej, które dzieli – patrząc na daty wydania – tylko dziesięć lat. Z jednej strony *Religie świata rzymskiego* Marii Jaczynowskiej, z drugiej *Religions of Rome* Mary Beard, Johna Northa i Simona Price’a. Dla Marii Jaczynowskiej teorie francuskiego badacza były godne rozważenia, nawet jeżeli podchodziła do nich z dużą dozą krytycyzmu. Dla grupy z Cambridge jest to pomimo subtelności rozważań i niezwyklej erudycji Dumézila, kontynuacja wymaginowanej tradycji historycznej pierwotnej religii rzymskiej. Niestety, mimo że praca historyków z Cambridge funkcjonuje na rynku od 1998 r., zdarzają się jeszcze opracowania, w których szuka się pierwotnej religii rzymskiej, ignorując współczesne metody i paradygmaty z godną podziwu konsekwencją¹¹.

W przypadku belgijskiego badacza, Franza Cumonta, nacisk został postawiony na zupełnie inny aspekt doświadczenia religijnego mieszkańców Imperium Romanum. Cumont uznał termin *religiones orientales* za kategorię porządkującą jego rozważania i odniósł ją do tradycyjnej religii rzymskiej, ujmując religie orientalne jako wyraz personalnego stosunku wierzącego do wybranego bóstwa. W takim układzie religia publiczna została ograniczona do swego rodzaju ogólnej reguły¹².

Jeżeli chodzi o „kulty wschodnie”, to mamy teraz renesans badań nad samym terminem i zjawiskiem, o ile w ogóle można o nich mówić¹³. Renesans ten spowodowały prace nad reedycją dzieł Franza Cumonta. Ich oddźwięk jest wręcz imponujący. Bywa, że zakres oraz teoretyczne i metodologiczne granice uprawiania nauki są ściśle powiązane z pozanaukowymi założeniami badawczymi. W takim przypadku mamy do czynienia z koncepcją kultów wschodnich. Poglądów Cumonta nie można oceniać w oderwaniu od naukowych, politycznych i kulturowych realiów XIX wieku, zdominowanego przez zależny od heglowskiej wizji dziejów ewolucjonizm oraz intensywny rozwój europejskiego (w tym belgijskiego) kolonializmu. W historii religii

¹¹ Np. I. KACZOR. *Deus, ritus, cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*. Łódź: Wydawnictwo UŁ 2012; rec.: L. Olszewski. *Drzewa zastaniają las*. „Meander” 2013 nr 69 s. 183-193.

¹² Por. C. BONNET. *L’histoire séculière et profane des religions’ (F. Cumont): Observations sur l’articulation entre rites et croyance dans l’historiographie des religions de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe siècle*. W: *Rites et croyances dans le religions du monde romain. Entretiens sur l’antiquité classique*. T. LIII. Vandoeuvres–Geneve: Fondation Hardt 2007 s. 1-28.

¹³ Streszczam tutaj poglądy wyrażone w: A. GILLMEISTER, D. MUSIAL. *Why were oriental cults invented?* „Acta Antiqua” 57:2017 nr 4 s. 1-11.

obowiązywał pogląd, że naturalną drogą w rozwoju jest przejście od politeizmu do monoteizmu. Cumont w kultach pochodzących ze wschodu widział niezbędny łącznik pomiędzy tymi dwoma systemami. Ewolucja była dla niego synonimem postępu, co w sferze religijnej przejawiało się przede wszystkim na planie moralnym, i prowadziło do zastąpienia kultów tradycyjnych bóstw przez nowe formy religijności, oparte na indywidualnej więzi z bóstwem. Był przekonany, że to religie orientalne zadały ostateczny cios rzymskiej religii, ułatwiając tym samym triumf chrześcijaństwa. Warto zauważyć, że takie założenia badawcze, które można włożyć w schemat: inwazja – usadzenie – opór – sprzeciw – nowa jakość umożliwiają ich analizę w kategoriach postkolonialnych¹⁴.

Tak pojmowane religie orientalne jeszcze wiele lat po śmierci Cumonta były przedmiotem badań, a ich efekty publikowano w serii wydawniczej EPRO („Études préliminaires aux religions orientales dans l’Empire romain”) założonej w 1961 r. przez Maartena J. Vermaserena. W dekonstrukcji modelu „Cumont-Vermaseren” pomogła badaczom starożytności ożywiona recepcja wydanej w 1978 r. pracy E. Saida *Orientalism*, która na kilkanaście lat ustawiła dyskusję nad tym zagadnieniem i zdefiniowała studia postkolonialne, chociaż samo dzieło nie zostało w środowisku naukowym badaczy starożytności przyjęte z uwagą, na którą zasługiwało¹⁵. W każdym razie refleksja Saida przyczyniła się do przesunięcia paradygmatu we współczesnym pojmowaniu religii orientalnych. Koniec minionego wieku przyniósł wiele nowych ustaleń i metodologicznych innowacji w badaniach nad religijnymi przekształceniami w Cesarstwie Rzymskim. Ich ważnym efektem było zakwestionowanie pojęcia „religie orientalne”, które uznano za nieodpowiadające aktualnej wiedzy o pochodzeniu i naturze opisanych w *Les religions* kultów. Najważniejsze zarzuty wobec teorii Cumonta można sprowadzić do kilku punktów. Po pierwsze, wymyślona przez niego kategoria „religii orientalnych” jest anachroniczna, ponieważ nie miała żadnego znaczenia dla samych Rzymian. Po drugie, eksponując rzekome wspólne pochodzenie, Cumont założył, że po upowszechnieniu na zachodzie zachowały swój wschodni charakter, pominał tym samym pośrednictwo Grecji i proces hellenizacji. I wreszcie trzeci zarzut, dotyczący złudzenia, podzielanego przez Cumonta i jego współczesnych, że kultury zaliczone do

¹⁴ Por. A.V. BULLOCK. *Eleusis as Palimpsest: Postcolonial Theory and the Politics of Religion in Roman Greece*. Diss. Emory University 2010 s. 8.

¹⁵ E. SAID. *Orientalism*. Poznań: Zysk i S-ka 2005 (wyd. oryginalne New York: Pantheon Books 1978).

religii orientalnych tworzyły grupę homogeniczną. Dzisiaj nie mamy już wątpliwości, że pod Cumontowską kategorią kryją się kultury różniące się praktykami kultowymi i wyobrażeniami o bóstwie oraz stopniem osobistego zaangażowania czcicieli. Pochodzenie bóstw nie miało znaczenia, ponieważ poświęcone w źródłach formy kultu uformowały się już na zhellenizowanym wschodzie, a nie w mitycznym Oriencie, o którym dyskutowano w XIX wieku.

Koncepcja Cumonta była nie tylko pochodną chrystianocentrycznej wizji historii z jej uprzywilejowaniem chrześcijańskiego doświadczenia religijnego jako nie podlegającej dyskusji normy, lecz także od kolonialnej wizji Orientu. Jednym z jej elementów jest pomijanie różnic. Orient Cumonta był bardzo szeroki, obejmował Egipt, Syrię, Anatolię, Palestynę i Persję, a więc ziemie o różnej historii i zdecydowanie odmiennych tradycjach religijnych. Innym istotnym elementem tej wizji jest traktowanie religii jako narzędzia religijnego, przy równoczesnym marginalizowaniu, a nawet pomijaniu jej znaczenia jako kulturowej rzeczywistości¹⁶.

Zmiany w myśleniu o religii rzymskiej wyszły z mocno korzystającej z rozwoju nauk społecznych i kulturoznawczych nauki francuskiej. To one, wraz z szybko rozwijającym się religioznawstwem, odnowiły kwestionariusz pytań zadawanych źródłom i w efekcie pozwoliły wyjść poza przede wszystkim polityzujący obraz religii rzymskiej zarysowany przez Georga Wissowę. Inspiracje antropologiczne są bodaj najmocniejsze do tej pory. W polskiej rzeczywistości naukowej widać to wyraźnie w przypadku szkoły toruńskiej. Socjologiczne inspiracje wyraźnie widoczne w pracach Marii Jaczynowskiej ustępują antropologicznemu ujęciu prezentowanemu przez dwa kolejne pokolenia toruńskich badaczy. Cechą dystynktywną tego, co nazywam toruńską szkołą badań nad religią rzymską, jest przykładanie dużej wagi do jasnego i klarownego określenia własnej pozycji metodologicznej. Jak powiedziałem, można ją najogólniej określić jako antropologizację badań, ale chciałbym zaznaczyć, że pod tym hasłem kryje się pluralizm metodologiczny.

Wydaje mi się, że dobrym przykładem wykorzystania współczesnych metod badawczych jest analiza zmiany podejścia do ofiary krwawej w religii rzymskiej oraz roli rytuału. Prawdziwy przełom w studiach nad rolą rytuału, czyli podstawowego pojęcia opisującego doświadczenie religijne antyku, nastąpił w latach sześćdziesiątych XX wieku, kiedy gwałtownie wzrosła

¹⁶ M.J. VERSLUYS. *Orientalising Roman gods*. W: *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Red. L. Bricault, C. Bonnet. Boston–Leiden: Brill 2013 s. 235-261.

liczba publikacji dotyczących tej problematyki, a nowe impulsy badawcze wyszły właśnie od religioznawców i antropologów. Należy zauważyć, że jeszcze do niedawna metodologia badań nad religią rzymską stała w cieniu rozbudowanych dociekań teoretycznych prowadzonych przez badaczy religii greckiej¹⁷. Dużą zasługą Waltera Burkerta, Jeana-Paula Vernanta i Marcela Detienne'a oraz Rene Girarda było zakwestionowanie panującego w połowie XX wieku podejścia do problemu ofiary, w tym odrzucenie teorii Henriego Huberta i Marcela Maussa¹⁸. Szczególnie dużą zasługę w tej kwestii ma Marcel Detienne. Francuski uczyony krytycznie podszedł do poglądów swoich poprzedników – od Robertsona Smitha do Ernsta Cassirera – stwierdzając przenoszenie chrześcijańskiego rozumienia ofiary na zupełnie nieprzystawalną do schrytyzianizowanych kategorii grecką rzeczywistość rytualną¹⁹. W jego ujęciu ofiara staje się praktyką społeczną, rytmem alimentacyjnym bezpośrednio związanym i tworzącym ciało społeczny organizm *polis*²⁰.

Historycy religii rzymskiej nie wypracowali jeszcze teorii ofiary, a większość badaczy ograniczyła się do opisu ceremonii ofiarnej. John Scheid zauważył, że w gruncie rzeczy kwestie te nie znalazły należnego im odzwierciedlenia w literaturze przedmiotu²¹. Dopiero na przestrzeni ostatnich kilkunastu lat można zauważyć zmianę nastawienia badawczego. Wynikało to zasadniczo z dwóch powodów: podjęto badania nad łacińskim słownictwem rytualnym oraz zaczęto na szerszą skalę wykorzystywać dane archeologiczne²². Dużą uwagę przykuły ślady osteologiczne, a także pozostałości po ofiarach niekrwawych. W wyniku ustaleń wynikających z tych badań na

¹⁷ L. TRZCIONKOWSKI. *Rytuał ofiary w starożytnej Grecji. Kilka uwag metodologicznych*. W: *Rytuały w wybranych religiach i wyznaniach od starożytności do współczesności*. „Studia Religiołogica” 42:2009 s. 11-27.

¹⁸ Polskie wydanie: H. HUBERT, M. MAUSS. *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2005.

¹⁹ M. DETIENNE. *Culinary Practises and the Spirit of Sacrifice*. W: *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Red. J.-P. VERNANT, M. DETIENNE. Chicago: The University of Chicago Press 1989 s. 14-16 (wyd. oryginalne Paris: Editions Gallimard 1979).

²⁰ L. TRZCIONKOWSKI. *U źródeł teorii ofiary*. W: H. HUBERT, M. MAUSS. *Esej o naturze* s. XVII.

²¹ J. SCHEID. *Quando fare è credere. I riti sacrificali de Romani*. Roma-Bari: Editori Laterza 2011 s. VI-VII (wyd. oryginalne Paris: Aubier 2005). Wydaje mi się, że John Scheid, mocno inspirujący się osiągnięciami tzw. szkoły paryskiej, jest najbliższy stworzenia teorii ofiary w religii rzymskiej; zob. np. TENŹE. *Roman animal sacrifice and the system of being*. W: *Greek and Roman animal sacrifice: ancient victims, modern observers*. Red. Ch.A. Faraone, F.S. Naiden. Cambridge: Cambridge University Press 2012 s. 84-98.

²² Referuję tu poglądy pełniej wyrażone w: A. GILLMEISTER. *Rytuał i ofiara w religii rzymskiej we współczesnych badaniach. Rekonesans*. „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym” 30:2014 nr 3 s. 73-84

nowo postawiono pytanie o centralne miejsce ofiary krwawej w religii rzymskiej. Jednym z efektów podejścia strukturalistycznego w badaniach nad tą problematyką był podział na ofiarę krwawą i bezkrwawą. Został on przełamany i obecnie widoczne jest przesunięcie środka ciężkości na ofiarę jako taką. To z kolei pozwala docenić zachowane świadectwa personalnej religijności. Badacze inspirowani się metodami strukturalistycznymi uważali także, że wyodrębnienie z procesu ofiarniczego poszczególnych elementów, które dopiero dodane do siebie dawały znaczącą całość, pozwoli na jego zrozumienie. Nie wzięto pod uwagę, że możliwość określenia, co tworzy rytuał, nie oznacza automatycznie zrozumienia jego celu i pierwotnej funkcji²³. Próbowano zaradzić temu problemowi i, ogólnie rzecz biorąc, w zrozumieniu roli i funkcji rytuału miała pomóc antropologia, zwłaszcza w wydaniu *ritual studies* (nazwy pierwszy raz użyto w 1977 r.). Wydaje się, że najszerzej aplikowano poglądy przedstawione przez Catherine Bell²⁴. Warto jednak zwrócić uwagę na pewne niebezpieczeństwo – teorie te nie przystają do antycznej rzeczywistości i są ahisteryczne, tzn. niejako zawieszane w czasie. To modele, które mogą służyć, i z powodzeniem służyć, za inspirację i wzór, ale trudno bezpośrednio aplikować je do studiów nad religijnością Rzymian.

Na koniec chciałbym krótko omówić jeszcze jedną metodę badawczą aspirującą do miana paradygmatu. Terminologia przejęta z nauk ekonomicznych pojawiła się w badaniach nad religią pod koniec lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku i została zaproponowana przez socjologów²⁵. Teoria ta opiera się na kilku zasadach, z których najważniejsze to założenie, że indywidualna religijność prezentuje różny stopień żarliwości, ludzie zaś podejmują decyzje dotyczące życia religijnego według racjonalnych przesłanek, a punktem wyjścia praktyki religijnej jest zasada wymiany z bóstwem²⁶. Trzeba przyznać, że z wielu metod wykorzystywanych przez badaczy antyku, teoria racjonalnego wyboru trafiła na starożytnicze salony późno i to zdecydowanie kuchennym wejściem. Rodney Stark w 1996 r. opublikował książkę o powstaniu chrześcijaństwa. Była to pierwsza próba zastosowania

²³ Silna krytyka stanowiska strukturalistycznego: M.-Z. PETROPOULOU. *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to 200 AD*. Oxford: Oxford University Press 2008 s. 13-14.

²⁴ C. BELL. *Ritual Theory, Ritual Practise*. Oxford: Oxford University Press 1992; TAŻ. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press 1997.

²⁵ P. BERGER. *The Social Reality of Religion*. London: Penguin Books 1967.

²⁶ A. FRANZAK. *Oblicza Wenus. Bogini i jej święta w Rzymie*. Kraków: Historia Iagellonica 2013 s. 32-35.

wokabulariusza z zakresu ekonomii religii do opisu świata starożytnego²⁷. Według samego Starka, przedstawiciela nauk socjologicznych znanego ze współpracy z Williamem Sims Bainbridge'm i badań nad religijnością współczesnej Ameryki, miała to być jednorazowa wyprawa w świat antyku, ale popularność tomu, także wśród szerokiego grona nieprofesjonalnych czytelników, sprawiła, że Stark nie dotrzymał swojej obietnicy.

Badacze starożytności długo opierali się przed aplikowaniem metafor ekonomicznych w swoich badaniach. Na koncepcję racjonalnego wyboru w sferze religijnej patrzono przez pryzmat obaw przed ograniczeniem doświadczenia religijnego tylko do kategorii rynkowych (podaży i popytu), przy jednoczesnym niedocenianiu lub ignorowaniu sfery aksjologicznej, stąd wykorzystanie osiągnięć i pojęć ekonomii religii przez historyków było znikome. Podobnie jak polemika z tezami prezentowanymi przez Starka i inspirowanymi przez niego innymi badaczami. Bodaj pierwszym tekstem autorstwa klasycznego historyka, w którego tytule pojawił się termin *religious market*, był artykuł Rogera Becka opublikowany w 2006 r., czyli dziesięć lat po książce Starka²⁸. Trzeba zauważyć, że przedstawiciele klasycznych nauk o starożytności konsekwentnie nie przejawiają większego zainteresowania tezami Rodney'a Starka. O ile w pracy zbiorowej *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*, obok artykułu Becka znalazły się jeszcze dwa teksty komentujące poglądy amerykańskiego socjologa, tak w opublikowanym kilka lat później tomie *Religion and Competition in Antiquity* trudno znaleźć ślady głębszego nimi zainteresowania²⁹. Nie oznacza to jednak, że badacze religii rzymskiej całkowicie odrzucili interpretację opartą na metaforach ekonomicznych przefiltrowanych przez metody charakterystyczne dla nauk społecznych. Wydaje mi się, że najciekawsze propozycje zostały wysunięte przez badaczy krytycznie odnoszących się do obowiązującego modelu religii rzymskiej jako religii obywatelskiej, której głównym zadaniem było podtrzymywanie stanu równowagi pomiędzy bogami a ludem rzymskim. Krytycy modelu *polis-religion* różnią się między sobą, a omówienie tych różnic znacznie wykracza

²⁷ R. STARK. *The Rise of Christianity. A Sociologist reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press 1996.

²⁸ R. BECK. *The Religious Market in the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity's Pagan Competition*. W: *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity*. Red. L.E. Vaage. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press 2006 s. 233-252.

²⁹ D. ENGELS, P. VAN NUFFELEN. *Religion and Competition in Antiquity*. Bruxelles: Éditions Latomus 2014. A. GILLMEISTER, [rec.] *Religion and Competition in Antiquity*. Ed. D. Engels, P. Van Nuffelen. „Res Historica” 38:2014 s. 295-301.

poza zaplanowane cele niniejszego artykułu³⁰. Warto jednak zwrócić uwagę na takie nazwiska jak Andreas Bendlin, Georg Woolf, Richard Gordon czy w końcu Jörg Rüpke³¹. Grupa badaczy skupiona według Rüpkego w ostatnich latach podjęła rozważania nad religiami Imperium (analizowano przede wszystkim życie religijne prowincji), biorąc jako punkt wyjścia pojęcie „indywidualizm” oraz *lived religion*. Ten ostatni termin przekracza pojęcie „religia codzienna”, rozumiane jako zakres indywidualnego zaangażowania i przeciwstawiane religii oficjalnej, państwowej. Dlatego też akcentowano konieczność analizy społecznych ram czynności uważanych za religijne wraz z podlegającymi symbolicznej interakcji stosunków wewnątrz określonych grup społecznych. Uznano, że w wyniku takich działań interpretacyjnych uda się wyodrębnić czynniki sprawcze (*agency*) mające charakter nie tyle symboliczny, co historyczny, czyli także zmienny w czasie. Wyniki tej reorientacji są ciekawe, chociaż zwraca uwagę fakt, że głęboko socjologizujące podejście, nieco w duchu Maxa Webera, patrona instytucji, w której pracuje niemiecki uczoney, będące cechą charakterystyczną Rüpkego, nieco spłaszcza obraz religii rzymskiej. Wydaje mi się, że w myśleniu erfurckiego badacza dużą rolę odgrywa, być może nieświadome, chrystianizowanie używanych przez niego i jego środowisko pojęć. Jest to pochodną jednego z podstawowych założeń tej grupy: stosowaniu substancjalnej definicji religii. Polega ona – jak już wspomniałem – na zmiennej i dynamicznej naturze tych zjawisk kulturowo-społecznych, które zostały określone w czasie jako religia. Dodajmy, że jako religia w (post)oświeceniowym znaczeniu tego terminu³². Nie da się jednak ukryć, że reorientacja badawcza wpływająca

³⁰ Kompetentne omówienie tego zagadnienia: L. OLSZEWSKI. «Religia obywatelska» w *Rzymie – historia i teraźniejszość*. W: M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE. *Religie Rzymu. Historia*. Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V 2017 s. 433-465.

³¹ Jörg Rüpke jest niezwykle płodnym autorem. W ostatnich latach ukazało się kilka monografii jego autorstwa, będącymi często zbiorami wcześniej opublikowanych studiów. Spośród nich chciałbym wymienić: *Rationalization and Religious Change in Republican Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012; *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*. New York: Oxford University Press 2014; *Religious Deviance in the Roman World. Superstition or Individuality?* Cambridge: Cambridge University Press 2016; *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual on Ancient Rome*. Ithaca-London: Cornell University Press 2016. Doskonałym podsumowaniem poglądów Rüpkego jest jego ostatnia książka *Pantheon. A New History of Roman Religion*. Princeton-Oxford: Princeton University Press 2018 (wyd. oryginalne München: Verlag C.H. Beck oHG 2016).

³² Podsumowanie projektu „Lived Ancient Religion: Questioning ‘cults’ and ‘polis religion’”: J. Albrecht, Ch. Degelmann, V. Gasparini, R. Gordon, M. Patzelt, G. Petridou, R. Raja, A.-K. Rieger, J. Rüpke, B. Sippel, E. Rubens Urciuoli, L. Weiss. *Religion in the making: the Lived Ancient*

z dociekań „Erfurter Schule” i ich zastosowania to jedne z najciekawszych i najważniejszych osiągnięć w studiach nad religią rzymską na przełomie XX i XXI wieku.

Jednym z tych, którzy podjęli się krytycznej, acz życzliwej lektury efektów pracy wyżej wzmiankowanych badaczy, był John Scheid, jeden z najwybitniejszych uczonych zajmujących się religią rzymską. Swego rodzaju odpowiedzią na poglądy Jörga Rüpkego jest ostatnia duża praca Scheida prezentująca refleksje nad religią obywatelską w antycznym Rzymie³³. Francuski uczony znakomicie pokazał błyskotliwe zastosowanie takich pojęć, jak *individual*, *emotion* czy *belief*, które zazwyczaj były używane przez krytyków *polis-religion*. Wskazał, że mogą być one stosowane także przez zwolenników takiego podejścia do świata wierzeń starożytnych Rzymian. Inspiracje osiągnięciami francuskiej humanistyki II połowy XX wieku (Michel Foucault, tzw. szkoła Annales) są w przypadku Johna Scheida bardzo wyraźne.

Od pewnego czasu badacze religii antycznych wykorzystują inną koncepcję charakterystyczną dla nauk społecznych, czyli tzw. teorię sieci, która służy socjologom jako narzędzie do analizy procesów społecznych³⁴. Prekursorami w jej wykorzystaniu do badań religii okresu Cesarstwa są Anna Collar i Simon Price³⁵. W odniesieniu do religii greckiej teorię tę zastosował m.in. Ian Rutherford³⁶. Anna Collar uważa, że dzięki teorii sieci historyk może zwizualizować proces rozprzestrzeniania się idei i kultów religijnych, ponieważ odbywa się to poprzez sieci społeczne wyznaczające szlaki komunikacyjne, po których podróżują informacje, np. od centrum ku peryferiom. Simon Price interesował się migracjami kultów i szukał czynników stymulujących ten proces, zwłaszcza w przypadku kultów, które nazwał *elective*, czyli te, które różne ludy i miasta imperium przejmowały dobrowolnie z rzymskiego panteonu jako własne. Ich rozprzestrzenianie próbował tłumaczyć przy pomocy teorii „słabych

Religion approach. „Religion” 2018 nr 48(2) <https://doi.org/10.1080/0048721X.2018.1450305> [dostęp 8.05.2018].

³³ J. SCHEID. *The Gods, the State, and the Individual. Reflections on Civic Religion in Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2016 (wyd. oryginalne Paris: Éditions du Seuil 2013).

³⁴ Zagadnieniu „teorii sieci” nie tylko w kontekście religijnym poświęcono monograficzny numer czasopisma „Mediterranean Historical Review” 22:2007.

³⁵ A. COLLAR. *Network Theory and Religious Innovation*. „Mediterranean Historical Review” 22:2007 s. 149-162; TAŻ. *Religious Networks in the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press 2013; S. PRICE. *Religious Mobility in the Roman Empire*. „Journal of Roman Studies” 102:2012 s. 1-19.

³⁶ I. RUTHERFORD. *Network Theory and Theoretic Networks*. „Mediterranean Historical Review” 22:2007 s. 23-37.

więzi” Marka Granovettera. W przeciwieństwie do silnych więzi rodzinnych, słabe to powiązania między znajomymi. Price uważał, że w cesarstwie tego rodzaju powiązania mogły decydować o popularności kultów.

Podsumowując moje uwagi, chciałbym powrócić do Cumontowskiej koncepcji religii orientalnych. Frank Ankersmit, wpływowy teoretyk historiografii napisał, że krytykowanie metafor na gruncie faktów jest przedsięwzięciem tak pozbawionym sensu, jak i dobrego smaku, bo tylko metafora może odrzucić metaforę³⁷. Jest to ważna konstatacja, która może wytłumaczyć nam długą żywotność terminu *oriental religions* w literaturze europejskiej. Traktując termin jako metaforę możemy stwierdzić, że obok *Verfall der Staatsreligion* była to jedna z najatrakcyjniejszych metafor służących do opisu doświadczenia religijnego starożytnych w kategoriach zrozumiałych dla Europejczyków XIX i XX wieku. Na zakończenie warto podkreślić jedną rzecz – koncepcja *oriental religions* w swojej pierwotnej wersji nie jest sprawnym, a nawet przydatnym narzędziem badawczym. Jednak jako koncepcja historiograficzna spełniła swoją rolę w trojaki sposób. Po pierwsze uwrażliwiła naukowców sprzed kilkudziesięciu lat na żywotność doświadczenia religijnego starożytnych. Po drugie, pozwoliła zauważyć dosyć oczywisty z punktu widzenia antropologii i religioznawstwa fakt, że religia rzymska była organizmem żywym dostosowywanym w sposób naturalny do zmieniających się warunków politycznych, społecznych i kulturowych.

Korzystanie ze współczesnych nurtów badawczych może narazić nas na zarzut antytradycyjnego i ahistorycznego odczytywania źródeł. Odwołując się do omówionych wyżej przykładów, mogę stwierdzić, że przed takim zarzutem, nawet jeżeli jest częściowo słuszny, można obronić się jasnym określeniem postaw i podstaw metodologicznych. Nauka zawsze błądzi, gdy jest sterowana symbolami ideologicznymi albo pobożnymi życzeniami, tak jak to miało miejsce w przywołanym wcześniej przypadku religii orientalnych lub *religious economy*. Kapitalnie podsumował to Jan Bremmer w niewielkiej, ale ważnej książeczce o powstaniu chrześcijaństwa w ujęciu Edwarda Gibbona, Adolfa Harnacka i Rodneya Starka³⁸. Bremmer nie odmówił pracy tego ostatniego pewnej wartości. Widział ją głównie w położeniu nacisku na te aspekty wczesnego chrześcijaństwa, które umykały historykom. Była to właśnie rola sieci społecznych, rola przedstawicieli klas wyższych wśród pierwszych kon-

³⁷ F.R. ANKERSMIT. *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1994 s. 180.

³⁸ J.N. BREMMER. *The rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark*. Groningen: Barhuis 2010.

wertytów czy też racjonalizujące podejście do kwestii męczeństwa. Jednocześnie holenderski uczony postawił Starkowi poważne i uzasadnione zarzuty powierzchownej analizy, mylących danych statystycznych i w końcu posiadania przestarzałej wiedzy. Konkluzja Bremmera powinna być ostrzeżeniem także dla badaczy religii antycznych: „We welcome a sociologist on our turn, but a guest should also play by the rules and inform himself properly about the nature of the game. [...] Yet a little bit more modesty regarding the value of his own insights would have served him well”³⁹.

BIBLIOGRAFIA

- ALBRECHT J., DEGELMANN CH., GASPARINI V., GORDON R., PATZELT M., PETRIDOU G., RAJA R., RIEGER A.-K., RÜPKE J., SIPPEL B., RUBENS URCIUOLI E., WEISS L.: Religion in the making: the Lived Ancient Religion approach. „Religion” 48:2018 nr 2, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2018.1450305> [dostęp: 08.05.2018].
- ANKERSMIT F.R.: History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press 1994.
- BECK R.: The Religious Market if the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity’s Pagan Competition. W: Red. L.E. Vaage, Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity. Waterloo: Wilfrid Laurel University Press 2006 s. 233-252.
- BELL C.: Ritual Theory, Ritual Practise. Oxford: Oxford University Press 1992.
- BELL C.: Ritual. Perspectives and Dimensions. Oxford: Oxford University Press 1997.
- BERGER P.: The Social Reality of Religion. London: Penguin Books 1967.
- BONNET C.: L’histoire séculière et profane des religions’ (F. Cumont): Observations sur l’articulation entre rites et croyance dans l’historiographie des religions de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe siècle. W: Rites et croyances dans le religions du monde romain. Entretiens sur l’antiquité classique. T. LIII. Vandoeuvres–Geneve: Fondation Hardt 2007 s. 1-28.
- BREMMER J.N.: The rise of Christianity through the eyes of Gibbon, Harnack and Rodney Stark. Groningen: Barhuis 2010.
- BULLOCK A.V.: Eleusis as Palimpsest: Postcolonial Theory and the Politics of Religion in Roman Greece. Diss. Emory University 2010.
- COLLAR A.: Network Theory and Religious Innovation. „Mediterranean Historical Review” 22: 2007 s. 149-162.
- COLLAR A.: Religious Networks in the Roman Empire. Cambridge: Cambridge University Press 2013.
- DELGADO DELGADO J.A.: Cien años de Religion und Kultus der Römer. „Gerión” 20:2002 nr 2 s. 537-568.
- DETIENNE M.: Culinary Practises and the Spirit of Sacrifice. W: Red. J.-P. Vernant, M. Detienne. The Cuisine of Sacrifice among the Greeks. Chicago: The University of Chicago Press 1989 s. 14-16.

³⁹ Tamże, s. 63.

- ENGELS D., VAN NUFFELEN P.: *Religion and Competition in Antiquity*. Bruxelles: Éditions Latomus 2014.
- FRANCZAK A.: *Oblicza Wenus. Bogini i jej święta w Rzymie*. Kraków: Historia Iagellonica 2013.
- GILLMEISTER A., MUSIAŁ D.: Why were oriental cults invented?, „Acta Antiqua” 57:2017 nr 4 s. 1-11.
- GILLMEISTER A.: *Między historiografią a historiozofią. Tadeusza Zielińskiego wizja religii rzymskiej*. Kraków: Homini 2015.
- GILLMEISTER A.: Rytuał i ofiara w religii rzymskiej we współczesnych badaniach. Rekonesans. „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym” 30:2014 nr 3 s. 73-84.
- GILLMEISTER A.: [rec.] *Religion and Competition in Antiquity*. Ed. D. Engels, P. Van Nuffelen. „Res Historica” 38:2014 s. 295-301.
- HUBERT H., MAUSS M.: *Esej o naturze i funkcji ofiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos 2005.
- KACZOR I.: *Deus, ritus, cultus. Studium na temat charakteru religii starożytnych Rzymian*. Łódź: Wydawnictwo UŁ 2012.
- KOSELECK R.: *Warstwy czasu. Studia z metahistorii*. Warszawa: Oficyna Naukowa 2012.
- MUSIAŁ D., GILLMEISTER A.: *Badania nad religią rzymską w Polsce. W: Oblicza starożytności. Z badań nad historią starożytną w Polsce*. Red. M. Wolny. Olsztyn: Olsztyńska Biblioteka Historyczna 2012 s. 97-112.
- MUSIAŁ D.: *Dionizos w Rzymie*. Kraków: Historia Iagellonica 2009.
- OLSZANIEC SZ., WOJCIECHOWSKI P., PAWLAK M.: *Maria Jaczynowska – wybitna badaczka świata starożytnego*, „Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym” 30:2014 nr 3 s. 3-18.
- OLSZEWSKI L.: «Religia obywatelska» w Rzymie – historia i terażniejszość. W: M. BEARD, J. NORTH, S. PRICE. *Religie Rzymu. Historia, Oświęcim: Wydawnictwo Napoleon V 2017 s. 433-465.*
- OLSZEWSKI L.: *Drzewa zasłaniają las*. „Meander” 69:2013 s. 183-193.
- PETROPOULOU M.-Z.: *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to 200 AD*. Oxford: Oxford University Press 2008.
- PRICE S.: *Religious Mobility in the Roman Empire*. „Journal of Roman Studies” 102:2012 s. 1-19.
- RÜPKE J.: *Religious Deviance in the Roman World. Superstition or Individuality?* Cambridge: Cambridge University Press 2016.
- RÜPKE J.: *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual on Ancient Rome*. Ithaca–London: Cornell University Press 2016.
- RÜPKE J.: *From Jupiter to Christ. On the History of Religion in the Roman Imperial Period*. New York: Oxford University Press 2014.
- RÜPKE J.: *Pantheon. A New History of Roman Religion*. Princeton–Oxford: Princeton University Press 2018.
- RÜPKE J.: *Rationalization and Religious Change in Republican Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012.
- RUTHEFORD I.: *Network Theory and Therotic Networks*; „Mediterranean Historical Review” 22:2007 s. 23-37.
- SAID E.: *Orientalizm*. Poznań: Zysk i S-ka 2005 (wyd. oryginalne New York: Pantheon Books 1978).

- SCHEID J.: *Quando fare è credere. I riti sacrificali de Romani*. Roma–Bar: Editori Laterza 2011 (wyd oryginalne Paris: Aubier 2005).
- SCHEID J.: Roman animal sacrifice and the system of being. W: Red. Ch.A. Faraone, F.S. Naiden. *Greek and Roman animal sacrifice: ancient victims, modern observers*. Cambridge: Cambridge University Press 2012 s. 84-98.
- SCHEID J.: *The Gods, the State, and the Individual. Reflections on Civic Religion in Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2016
- STARK R.: *The Rise of Christianity. A Sociologist reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press 1996.
- SZAHAJ A.: Granice anarchizmu interpretacyjnego. „Teksty Drugie” 6:1997 s. 5-33.
- TOPOLSKI J.: *Jak się pisze i rozumie historię. Tajemnice narracji historycznej*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie 2008 (wydanie pierwsze: Warszawa 1996).
- TRZCIONKOWSKI L.: Rytuał ofiary w starożytnej Grecji. Kilka uwag metodologicznych. W: Red. J. Drabina. *Rytuły w wybranych religiach i wyznaniach od starożytności do współczesności*. „Studia Religiologica” 42:2009 s. 11-27.
- TRZCIONKOWSKI L.: U źródeł teorii ofiary. W: H. Hubert, M. Mauss. *Esej o naturze...* s. VII-XVII.
- VERSLUYS M.J.: *Orientalising Roman gods*. W: Panthée. *Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*. Red. L. Bricault, C. Bonnet. Boston–Leiden: Brill 2013 s. 235-261.
- WISSOWA G.: *Religion und Kultus der Römer*. München: C.H. Beck 1912².
- WRZOSEK W.: Źródło historyczne jako alibi realistyczne historyka. W: *Historyk wobec źródeł. Historiografia klasyczna i nowe propozycje metodologiczne*. Red. J. Kolbuszewska, R. Stobiecki. Łódź: Ibidem 2010 s. 23-38.

HISTORYK RELIGII RZYMSKIEJ WOBEC WSPÓŁCZESNYCH PARADYGMATÓW BADAWCZYCH

Streszczenie

Artykuł ma na celu przedstawienie współczesnych metod badawczych wykorzystywanych przez historyków religii rzymskiej. Autor analizuje takie podejścia jak postkolonializm, teorię sieci, praktyki hermeneutyczne oraz ekonomię religijną.

Słowa kluczowe: Współczesna historiografia; religia rzymska; postkolonializm; teoria sieci; ekonomia religijna.

STUDIES ON ROMAN RELIGION AND CONTEMPORARY RESEARCH PARADIGMAS

Summary

The aim of the article is to present contemporary research methods in Roman religion studies. Author focuses on postcolonial, networks, hermeneutics and religious economy approaches.

Key words: Modern historiography; Roman religion; postcolonial studies; networks; religious economy.