

ARTYKUŁY

Klio. Czasopismo poświęcone dziejom Polski i powszechnym
PL ISSN 1643-8191, t. 24 (1)/2013, s. 3–16



DOI: 10.12775/KLIO.2013.001

ANDRZEJ GILLMEISTER
(Zielona Góra)

*Foucault i matrony. Kobiety w religii rzymskiej: między potestas a potentia**

Jeśli wolno poecie poznać tajne bogów /
plany, co, jak wieść głosi – jest mu dozwolone – /
powiedz mi, Gradiwusie, ty się wszak zajmujesz męskim rzemiosłem,
jednak mężatki czczą ciebie /
w twoje święto, dlaczego?*

Ten krótki cytat z „Kalendarza poetyckiego” Owidiusza dotyczy rytuałów odbywających się 1 marca. Uroczystości ku czci Marsa Gradywusa należały do rytów sprawowanych przez saliów, stowarzyszenie kapłańskie, którego założenie przypisywano królowi Numie Pompiliuszowi¹. Ceremonie odbywające się w tym dniu polegały na wykonywaniu przez kapłanów uro-

* Artykuł powstał dzięki stypendium Fundacji Lanckorońskich z Brzezia.

** Ovid., *Fast.*, 3, 167–170 (tłum. E. Wesołowskiej): „Si licet occultos monitus auidire deorum /vatibus, ut certe fama licere putat, /cum sis officiiis, Gradive, virilibus aptus, /dic mihi matronae cur tua festa colant”.

¹ Liv. 1, 20. Członkami tego stowarzyszenia byli tylko mężczyźni, ale w źródłach zachowały się wzmianki o *saliae virgines*: Fest. 439 L.

czystego tańca wśród pieśni i skoków (stąd też miała się wziąć ich nazwa). Pisząc o tym ważnym dla obywateli, czyli mężczyzn, święcie, Owidiusz zastanawia się, dlaczego matrony również czciły Marsa tego dnia, a tym samym wprowadza nas w samo sedno współczesnych problemów ze zrozumieniem roli kobiet w religii starożytnego Rzymu. Z jednej strony mamy utrwalone w literaturze przedmiotu i powtarzane przez najwybitniejszych znawców problemu przekonanie, że kobiety odgrywały w niej marginalną rolę², a jeżeli już pojawiały się, to tylko albo w kultach zastrzeżonych tylko dla nich, albo w uznawanych za „obce” (Ceres, Izyda), bądź jako niemi świadkowie. Nie trzeba dodawać, że ceremonie sprawowane przez niewiasty miały leżeć na marginesie religii publicznej w każdym aspekcie, zarówno w geograficznym, jak i społecznym. Teza o rytualnym upośledzeniu i ograniczeniu kobiet przez pewien czas była w literaturze przedmiotu niemal obowiązująca³. Z drugiej natomiast strony widzimy aktywność rytualną kobiet rzymskich w większości celebrowanych rytuałów, w tym także związanych z bóstwami kojarzonymi z tak typowo męskimi zajęciami, jak prowadzenie wojny.

Na początku chciałbym poświęcić kilka zdań refleksji źródłom i metodzie prowadzenia badań nad historią kobiet⁴. W przypadku starożytnego Rzymu mamy do czynienia z sytuacją, w której – jak zauważył

² Np. J. Scheid, *The Religious Role of Roman Women*, [w:] *A History of Women in the West*, vol. 1, ed. P. S. Pantel, Cambridge 1992, s. 377: „[A] woman [...] was, if not excluded from Roman religious practice, at least relegated to a marginal role”; M. I. Finley, *The Silent Women of Rome*, [w:] *Sexuality and Gender in the Classical World. Readings and Sources*, ed. L.K. McClure, London 2002, s. 155: „For most of Roman history then, to the end of the Republic in fact, women went not very prominent even in religion”; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, vol. 1, Cambridge 1998, s. 71 – autorzy piszą o „limited role of women”. Co ciekawe, uczeni dziewiętnastowieczni zdawali się bardziej doceniać rolę kobiet w religii rzymskiej – krótka prezentacja literatury przedmiotu: E. Colantoni, *Male/Female in the Roman World*, [w:] *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, vol. 8, Los Angeles 2012, s. 272–273.

³ Patrz np. O. de Cazanove, *Exesto: L'incapacité sacrificielle des femmes à Rome (à propos de Plutarque Quaest. Rom., 85)*, „Phoenix” 1987, vol. 41, s. 159–173.

⁴ Por.: J. W. Scott, *Women's History*, [w:] *New Perspectives on Historical Writings. Second Edition*, ed. P. Burke, University Park 2007, s. 43–70. Interesującym wstępem do historiografii historii kobiet jest praca poznańskich metodologów obejmująca swoją

Moses I. Finley – najbardziej znaną kobietą w jego dziejach jest grecka królowa Egiptu⁵. Uczony ten wyróżnił pięć rodzajów tekstów źródłowych, w których można usłyszeć *silent women*. Mamy więc do czynienia z: poezją erotyczną i satyryczną poetów; pisarstwem historiograficznym i biograficznym; dziełami filozoficznymi i epistolografią; artefaktami, zwłaszcza z rzeźbami i inskrypcjami (często o charakterze religijnym) oraz wotami. Ostatnia kategoria to teksty prawnicze⁶. Już pobieżna analiza pozwala dostrzec, że większość tych źródeł została wytworzona przez mężczyzn i dla mężczyzn. Autorzy tych tekstów tworzyli głównie w ostatnich latach republiki i pierwszych wiekach cesarstwa i prezentowali punkt widzenia grup uprzywilejowanych. Gdzie więc słycać kobiety? Bardzo często pomiędzy wierszami. Eva Cantarella słusznie zwróciła uwagę na rozdźwięk pomiędzy literą prawa a prozą życia. Rozdźwięk ten, widoczny choćby w epigrafice nagrobnej, daje nam, według włoskiej badaczki, obiektywne i neutralne wskazówki dotyczące życia kobiet⁷. Nie zmienia to jednak faktu, że mamy zazwyczaj do czynienia z biernym głosem kobiet przytłumionym przez męski dyskurs⁸. I jeszcze dwie uwagi: przede wszystkim, w tekstach literackich zazwyczaj przedstawiano sytuacje idealne, a nie przeżycia i doświadczenia konkretnych osób⁹; po drugie, świadectwa antyczne dotyczące spraw religijnych z reguły milczą lub mówią bardzo skromnie o rzeczach, które były powszechnie znane i zrozumiałe dla obserwatora. Pewien wgląd w sferę doświadczenia religijnego dają źródła epigraficzne¹⁰. Jest on jednak ograniczo-

refleksją znacznie większy obszar niż wskazuje na to tytuł: M. Solarska, M. Bugajewski, *Współczesna francuska historia kobiet. Dokonania – perspektywy – krytyka*, Bydgoszcz 2009.

⁵ M. I. Finley, op. cit., s. 147.

⁶ Ibidem, s. 148.

⁷ E. Cantarella, *Pandora's Daughters. The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, London 1987, s. 6.

⁸ W literaturze przedmiotu czasem pojawia się trafne wg mnie określenie, że kobiety były „hidden from history”, zob.: S. Morgan, *Rethinking Religion in Gender History: Historiographical and Methodological Reflections*, [w:] *Gender, Religion and Diversity. Cross-Cultural Perspectives*, eds. U. King, T. Beattie, London–New York 2004, s. 113.

⁹ E. Colantoni, op. cit., s. 271.

¹⁰ Zob. np.: H.-F. Mueller, *Spectral Rome from Female Perspective: An Experiment in Recouping Women's Religious Experience (CIL 6.18817 = ILS 8006 = Orelli 2.4775)*, „Classical World” 2011, vol. 104, s. 227–243.

ny, chociażby przez pragnienie autokreacji lub tendencję do zaprezentowania modelowego wyobrażenia fundatorki inskrypcji¹¹.

Czy jednak twierdzenie o dyskryminacji kultowej kobiet w oparciu o taki zestaw źródłowy nie grozi anachronizmem? Niewątpliwie, patrząc ze współczesnej perspektywy, Rzymianki nie posiadały pełnych praw obywatelskich, ale czy tak wyglądała sytuacja z perspektywy mieszkanki Rzymu przełomu er? Badacze zwracają uwagę na fakt, że w historiografii rzymskiej kobiety były traktowane w dwojaki sposób. Z jednej strony oceniano ich działalność publiczną negatywnie, nawet jeżeli doceniano ich zaangażowanie w sprawy *Urbs* w momentach kryzysowych¹². Z drugiej zaś tworzono obraz o charakterze hagiograficznym (*vide* Kornelia, matka Grakchów)¹³. Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną rzecz – religia i polityka w starożytnym Rzymie przeplatały się wzajemnie i tworzyły swoistą całość. Wydaje się, że teza mówiąca o marginalnej roli kobiet w religii została przetransponowana ze współczesnego rozumienia ich roli w życiu politycznym. Skoro bowiem kobiety miały niepełne prawa obywatelskie, to także nie mogły pełnić ważnych funkcji rytualnych. Dochodzimy tutaj do kolejnego pytania: co w społeczeństwie antycznym mogło oznaczać określenie „ważne funkcje rytualne”? W religii rzymskiej hierarchia kapłańska nie odgrywała żadnej roli, czego przykładem było stanowisko króla ofiarniczego (*rex sacrorum*). Chociaż w hierarchii kapłańskiej zajmował pierwsze miejsce, to jednak w praktyce podlegał przewodniczącemu kolegium pontyfików¹⁴. Ważność funkcji rytualnych w religii o charakterze obywatelskim zależała od ich wpływu na przyszłość i bezpieczeństwo państwa, a ryty sprawowane przez kobiety niewątpliwie należały do tej sfery, czego przykładem były chociażby składane ku czci Bona Dea ofiary *pro populo* lub *pro saluto populi*. Kobiety odgrywały także role rytualne podczas suplikacji¹⁵ oraz igrzysk wiekowych.

¹¹ E. Colantoni, op. cit., s. 272.

¹² A. Dziuba, „*Nec Hercules contra plures*” – literacki aspekt liwiańskiej debaty nad zniesieniem *lex Oppia* (*AUC* 34, 1–8), „Roczniki Humanistyczne” [Filologia Klasyczna] 2010–2011, t. 58–59, z. 3, s. 76.

¹³ E. Cantarella, op. cit., s. 130.

¹⁴ Fest. 198 L.

¹⁵ Znamy przynajmniej jeden przypadek suplikacji prowadzonych wyłącznie przez kobiety, Liv. 25, 12, 15; C. Schultz, *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill 2006, s. 28–33.

Pamiętajmy, że w rzymskich obrzędach w czynny sposób brało udział zawsze niewiele osób, większość była obserwatorami i zazwyczaj włączała się dopiero na etapie uczty ofiarnej.

Kobiety miały o wiele większy wpływ także na życie polityczne Rzymu niż może się to wydawać przy pobieżnej analizie. Mamy np. świadectwa dotyczące ciężarów ponoszonych przez nie podczas wojen, sprzeciwów wobec *leges sumptuariae*, czy też innym dodatkowym obciążeniom fiskalnym¹⁶. Kobiety potrafiły się zorganizować i sprawić, że ich głos był słyszalny. Oczywiście ich postulaty były zwykle prezentowane przez odpowiedniego urzędnika, ale zdarzało się, że same zabierały głos we własnych sprawach i to na Forum. Takie wydarzenie miało miejsce w 42 roku p.n.e., kiedy triumwirowie chcieli nałożyć na 1400 najzamożniejszych kobiet daninę na cele wojenne¹⁷. Na Forum przemówiła Hortensja, córka Kwintusa Hortensjusza, i doprowadziła do ograniczenia podatku do 400 kobiet¹⁸. Appian trochę mimochodem zdradza „procedury”, według których działały kobiety w sytuacjach kryzysowych. Hortensja opowiada, że na początku udały się do „niewiast bliskich triumwirom” z prośbą o wsparcie. Matka i siostra Oktawiana przyjęły je życzliwie, natomiast Fulwia, żona Antoniusza, nawet ich nie wysłuchała. Rozwścieczone tą zniewagą, jak przekazuje historyk (a w rzeczywistości najpewniej świadome, że tradycyjne środki nacisku na sprawujących władzę zawiodły), ruszyły na Forum i tam, w obliczu zgromadzonych, przedstawiły swoje postulaty. Triumwirowie początkowo próbowali użyć liktorów, żeby je przegonić, ale pod wpływem tłumy, który był przychylny kobietom, odstąpili od tego zamiaru. Można

¹⁶ Zob.: A. Dziuba, op. cit., s. 73–87.

¹⁷ App., *Bel. Civ.*, 4, 32–34. Appian przedstawia ciekawą i logiczną argumentację, którą posłużyła się Hortensja: „Dlaczegoż to mamy płacić daninę, skoro nie uczestniczyliśmy ani w urzędach, ani w honorach, ani w zarządach prowincji, ani w ogóle w życiu politycznym” (33, 140; tłum. L. Piotrowicz). Można więc wnioskować o czymś na kształt podziału obowiązków, a nie dyskryminacji.

¹⁸ Patrz J. Fregulia, *Speech on Taxation without Representation (c. 42 BCE)*, [w:] *Feminist Writings from Ancient Times to the Modern World*, ed. T. Wayne, Santa Barbara–Denver–Oxford 2011, s. 14–17; E. Best, *Cicero, Livy and Educated Roman Women*, „Classical Journal” 1970, vol. 65, s. 203; F. Millar, *Triumvirate and Principate*, „Journal of Roman Studies” 1973, vol. 63, s. 59–60.

dodać, że mowa Hortensji zachowała się i była studiowana później, nie dlatego, że napisała ją kobieta, ale – jak to ujęto – ze względu na jej szczególne walory¹⁹. Kobiety mogły się więc angażować w życie polityczne, co też czyniły. Zazwyczaj ich interwencje dotyczyły obrony przed ograniczaniem przypisanych im przez tradycję praw. Ta „polityka protestu” wydaje się zasadniczą cechą aktywności kobiet w starożytnym Rzymie²⁰. Świadczy także o pewnej płynności pomiędzy kobiecymi powinnościami a realnymi działaniami. Jak zauważyła jedna z badaczek, historycy nie powinni mylić normatywnych nakazów (tego, co mężczyźni i kobiety powinni czynić) z rzeczywistymi praktykami²¹. Realne granice tego, co męski i żeński były bowiem o wiele bardziej płynne niż do tej pory przedstawiano.

Drugą ważną kwestią, którą należy uwzględnić, chociażby w ograniczonym zakresie, jest aspekt metodologiczny badań nad historią kobiet w antyku. W gruncie rzeczy sprowadza się to do zadania pytania, co badacze nauk o starożytności zawdzięczają refleksji historiograficznej inspirowanej przez teorie feministyczne i genderowe?

Pojęcie „płeć kulturowa” (*gender*) jest jednym z tych terminów, które zyskały we współczesnej humanistyce duże znaczenie. W swoim pierwotnym znaczeniu *gender* jest refleksją nad społecznymi i kulturowymi konstrukcjami męskości i kobiecości oraz sposobami ich opisu²². W samą definicję studiów genderowych jest niejako wpisana opozycja pomiędzy ko-

¹⁹ Val. Max. 8, 33; Quint. 1, 1, 6.

²⁰ R. Bauman, *Women and Politics in Ancient Rome*, London 1992, s. 4.

²¹ S. Morgan, op. cit., s. 117.

²² V. Burrus, *Mapping as Metamorphosis: Initial Reflections on Gender and Ancient Religious Discourses*, [w:] *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, ed. T. Penner, C. Vander Stichele, Leiden–Boston 2007, s. 2. Podstawą do wszelkich refleksji nadal pozostaje klasyczny tekst Joan W. Scott z połowy lat 80. XX wieku krytycznie podsumowujący dotychczasowe teorie genderowe i zarysowujący ciekawe propozycje metodologiczne: J. W. Scott, *Gender: a Useful Category of Historical Analysis*, „American Historical Review” 1986, vol. 91, iss. 5, s. 1053–1075. W języku polskim dobrym wprowadzeniem w tę problematykę są prace: A. Burzyńska, *Gender i queer*, [w:] A. Burzyńska, M. P. Markowski, *Teorie literatury w XX wieku*, Kraków 2006, s. 439–473 oraz I. Iwasiów, *Gender dla średnio zaawansowanych*, Warszawa 2004. Krótkie, acz treściwe wprowadzenia w podstawowe problemy zagadnienia *gender* w kontekście historii: A. Green, K. Troup, *The houses of history*, Manchester 2010, s. 253–262 oraz M. Golden, *Gender*, [w:] *Edinburgh Companion to*

biecością a męskością, jednak nie to jest ich istotą. Celem analiz jest raczej badanie procesu kształtowania i pojmowania tej opozycji. O tym, że jest to termin użyteczny dla badań historycznych, przekonywać nie trzeba, ale należy się zastanowić, co tego typu refleksja może wnieść do badań nad religią rzymską i szerzej – rzymskim społeczeństwem. Chciałbym w tym miejscu jeszcze uściślić podaną wyżej ogólną definicję *gender* o rozumienie tego terminu, który proponuje Joan W. Scott, pisząc, że jej rozumienie tego terminu składa się z dwóch podstawowych części, które są ze sobą powiązane, ale jednocześnie tworzą osobne analityczne ujęcia. Z jednej strony jest to uznanie płci kulturowej za podstawowy element relacji społecznych bazujących na różnicy pomiędzy płcią biologiczną, z drugiej natomiast *gender* jest podstawowym oznaczeniem stosunków władzy („gender is a primary way of signifying relationships of power”)²³. Jest to ważna konstatacja, dla której dobrym przykładem może być dla nas dominująca pozycja ojca w rodzinie rzymskiej. *Patria potestas*, będąca zasadniczą cechą rzymskiej rodziny, zakładała całkowitą władzę jej głowy nad członkami²⁴, przy czym pojęcie rodziny (*familia*) było przecież w Rzymie znacznie szersze niż jest to dziś i poza osobami połączonymi więzami krwi obejmowało także niewolników oraz cały dobytek i majątek²⁵. Absolutna władza ojcowska utrzymywała się do śmierci głowy rodziny i dotyczyła wszystkich członków *familia* niezależnie od ich wieku czy też statusu społecznego. Dotyczyło to także spełniania funkcji rytualnych w ramach *sacra privata*²⁶. Ujmując więc sprawę genderowo, można stwierdzić, że „prawdziwymi” mężczyznami byli jedynie *patres*

Ancient Greece and Rome, ed. E. Bispham, T. J. Harrison, B. A. Sparkes, Edinburgh 2006, s. 27–29.

²³ J. W. Scott, *Gender: a Useful Category...*, s. 1067.

²⁴ Zob. *inter alia*: J. Krzynówek, *Od ius vendendi do emancipatio. Prawne i społeczne aspekty emancipatio dzieci w prawie rzymskim okresu republiki i pryncypatu*, Warszawa 2012, s. 24–30; G. Mousourakis, *A Legal History of Rome*, London–New York 2007, s. 4–5; D. Johnston, *Roman Law in Context*, Cambridge 2004, s. 30–33; J. Crook, *Patria Potestas*, „Classical Quarterly” 1967, vol. 17, iss. 1, s. 113–122.

²⁵ Zob.: R. J. Saller, *Familia, Domus and the Roman Conception of the Family*, „Phoenix” 1984, vol. 38, s. 336–355.

²⁶ Cat., *Agr.*, 143.

*familiae*²⁷. Co z pozostałymi? Czy pełnili oni funkcję zbliżoną do kobiet? Oczywiście – nie. W antycznym Rzymie, a zwłaszcza w Grecji, podział życia na sferę męską (publiczną) i żeńską (domową) był faktem, chociaż wiele źródeł (zwłaszcza epigraficznych) mówi o ich wzajemnych przenikaniach. Nic w tym dziwnego, w końcu obie te kategorie są wobec siebie relacyjne²⁸, także w sferze publicznej. Innymi słowy, rola kobiety kształtuje się poprzez jej aktywność w określonym działaniu społecznym²⁹. Ciekawie w tej perspektywie prezentuje się teza Michela Foucault zaprezentowana w *Historii seksualności*. Francuski filozof w odniesieniu do greckiej pederastii stwierdził równoważność pomiędzy stosunkiem seksualnym a relacją społeczną. Innymi słowy, stosunek aktywny – pasywny odzwierciedlał relację między wyższością a niższością, dominującym a zdominowanym, zwycięzcą a pokonanym i tak dalej³⁰. Oznacza to, że granica pomiędzy płcią kulturową nie przebiegała ściśle zgodnie z płcią biologiczną (choć, rzecz jasna, nie była od niej bardzo daleka), ale opierała się na zasadzie aktywności i bierności i dotyczyła także innych dychotomii, np. dorosły–dziecko, wolny–niewolnik, Grek–barbarzyńca³¹. Sądzę, że teza ta, po pewnym jej uogólnieniu, pozwoli nam doskonale uchwycić rolę kobiet w religii rzymskiej, a przynajmniej spojrzeć na problem w sposób bardziej pozytywny, ujmując z jednej strony ich pewną autonomię w sprawach rytualnych, a z drugiej umożliwiając wpisanie ich działalności w tej sferze w to, co Rzymianie nazywali *sacra publica* i *privata*.

Analizując aktywność kultową rzymskich niewiast, można zauważyć, że w zależności od rytu lub czczonego bóstwa linia podziału przebiegała różnie: czasem była związana z ich seksualnością, a czasem ze statusem społecznym. Było to o tyle ciekawe, że w przypadku mężczyzn klasyfikacja była oparta jedynie o status społeczny, co zazwyczaj przejawiało się w piastowaniu

²⁷ Por.: V. Burrus, op. cit., s. 4–5.

²⁸ S. Morgan, op. cit., s. 114. Ta sama badaczka zwraca też uwagę na fakt, że „[t]he separate spheres metaphor was a quintessentially nineteenth-century construct”, ibidem, s. 118.

²⁹ J. W. Scott, *Gender: a Useful Category...*, s. 1067.

³⁰ M. Foucault, *Historia seksualności*, Gdańsk 2010, s. 253.

³¹ Ibidem, s. 254; M. Golden, op. cit., s. 27.

godności urzędniczej lub wynikało z władzy pełnionej jako *pater familias*³². Ariadne Staples podzieliła kobiety na dwie podstawowe grupy: aktywne i nieaktywne seksualnie. Do tej pierwszej grupy zaliczyła żony i prostytutki, a do drugiej niewiasty zbyt stare lub zbyt młode³³. Już na pierwszy rzut oka widać pewne niedoskonałości tego schematu, z którego zresztą jego autorka zdaje sobie sprawę, pisząc, nie do końca słusznie, że grupa kobiet nieaktywnych seksualnie nie miała żadnego znaczenia w religii rzymskiej. Poza westalkami, których pozycja była unikatowa w całym świecie antycznym i z tego powodu słusznie nie zostały uwzględnione w tym schemacie, trzeba wspomnieć choćby o *septem et viginti virgines*, które odśpiewały hymn ku czci Junony Reginy podczas uroczystości ekspiacyjnych z 207 roku p.n.e.³⁴ Również matrony, w tym te sprawujące godność *flaminicae*, zachowywały swój dotychczasowy status także po okresie przekwitania.

Seksualność kobiet odgrywała jednak niewątpliwie znaczącą rolę w kulturze rzymskiej, czego przykładem jest spore znaczenie nadawane *pudica*³⁵, żeńskiemu odpowiednikowi męskiej *virtus*³⁶, przy czym mamy tu raczej do czynienia z przykładaniem dużej wagi do aktywności seksualnej kobiet lub ich odpowiedniego stanu rodzinnego, np. małżonka kapłana Jowisza musiała zostać poślubiona zgodnie z zastrzeżonym dla patrycjuszki rytym *confarreatio*, a dziewictwo było dla westalek, podobnie jak posiadanie żyjących rodziców dla dziewcząt odśpiewujących hymny, warunkiem *sine qua non*.

Inny schemat, według mnie bardziej przekonujący, zaprezentowała Eva Cantarella. Po pierwsze uznała ona, że nie ma jednej linii przewodniej klasyfikacji, chociaż za najważniejszą uznała podział na *virgines* i *matronae*. Kobiety przyporządkowane do każdej z tych grup miały czcić określone

³² Por.: A. Staples, *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion*, London–New York 1998, s. 97.

³³ Ibidem, s. 58.

³⁴ Liv. 27, 37, 12.

³⁵ O znaczeniu tego terminu zob.: N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrone dans la Rome archaïque*, Rome 1993, s. 229–232.

³⁶ A. Franczak, A. Gillmeister, *Lucretia, Virginia and Sulpicia as Examples of a Woman Pudica*, [w:] *Studia Lesco Mrozewicz ab amicis et discipulis oblata*, ed. S. Ruciński, K. Balbuza, K. Królczyk, Poznań 2011, s. 134.

bóstwa i przez to pełnić tylko sobie przypisane funkcje rytualne. Inne klasyfikacje zaproponowane przez tę uczoną opierają się na podziałach na wolne i niewolnice, patrycjuszki i plebejki, „uczciwe” i prostytutki³⁷.

Przyjrzyjmy się charakterystycznemu podziałowi na patrycjuszki i plebejuszki. Obie grupy oddawały cześć Obyczajności z odpowiednimi przydomkami (*Pudicitia Patricia* i *Pudicitia Plebeia*). Kultury te, chociaż w zasadzie identyczne, były od siebie odseparowane. Dla naszych rozważań ciekawa jest zachowana u Liwiusza opowieść o ustanowieniu kultu Obyczajności Plebejskiej³⁸. Historyk opowiada o niedopuszczeniu do ceremonii ku czci Pudicitii Patrycjuszowskiej Werginii, która chociaż pochodziła z rodu patrycjuszowskiego, to „zhańbiła się” ożenkiem z plebeuszem i przez to straciła prawo do uczestniczenia w kulcie tego bóstwa. Liwiusz, przedstawiając te wydarzenia, przekazuje nam jednocześnie bardzo ważny i niedoceniany przez współczesnych historyków obraz działalności religijnej kobiet. Otóż Werginia samodzielnie ustanowiła nowy kult, autonomiczną decyzją wydzieliła ze swojego domu fragment z przeznaczeniem na *sacellum*. Ustawiła ołtarz i wobec zwołanych przez siebie matron pochodzących ze stanu plebejskiego dedykowała ołtarz i, co więcej, ustaliła zasady, według których kult miał być sprawowany:

„Ten ołtarz poświęcam Obyczajności plebejskiej, a was upominam, byście się prześcigały w cnocie skromności, tak jak mężowie w tym mieście prześcigają się w męstwie. Starajcie się też, by o tym ołtarzu mówiono, że, o ile to możliwe, święciej i przez czystszych obyczajów kobiety jest czczony niż tamten”. Służba przy ołtarzu została prawie w ten sam sposób urządzona jak i przy tamtym dawniejszym, tak że prawo do składania ofiar miała tylko kobieta znana ze skromności i żona jednego męża³⁹.

Podobieństwo do *lex dedicationis* jest uderzające i zwraca uwagę fakt, że nie ma tam żadnego mężczyzny – urzędnika ani kapłana – który lega-

³⁷ E. Cantarella, op. cit., s. 151–152.

³⁸ Liv. 10.23.1–10.

³⁹ Liv. 10, 23, 7–9: „«Pudicitiae Plebeiae dedico; uosque hortor ut, quod certamen uirtutis uiros in hac ciuitate tenet, hoc pudicitiae inter matronas sit detisque operam ut haec ara quam illa, si quid potest, sanctius et a castioribus coli dicatur»; eodem ferme ritu et haec ara quo illa antiquior culta est, ut nulla nisi spectatae pudicitiae matrona et quae uni uiro nupta fuisset ius sacrificandi haberet”.

lizowałyby działalność kobiet. Usytuowanie opowieści o *Pudicitia Patricia* i *Plebeia* w kontekście końcowego etapu walki stanów jest także świadectwem uznania kobiety za współgwarantkę powodzenia ojczyzny współodpowiedzialnej za jej losy⁴⁰.

Jeżeli uznamy, że sedno paradygmatu foucaultańskiego w odniesieniu do materiału religijnego leży w uznaniu czynności i bierności w sprawowaniu rytuałów, to streszczona powyżej sytuacja doskonale się w ten paradygmat wpisuje. Jego przyjęcie umożliwia nam nowe spojrzenie na wspomnianą na samym początku tezę o marginalnej roli kobiet przy składaniu ofiar, zwłaszcza krwawych. Teza ta jest oparta głównie na fragmencie zaczerpniętym od Festusa, który pisał, że podczas pewnych ceremonii rytualnych była zakazana obecność cudzoziemców, więźniów, kobiet i dziewcząt⁴¹. Nie zauważano jednak, że dotyczyło to tylko pewnych (*quisbusdam*) rytów i było wyjątkiem, a nie regułą⁴². W zasadzie znamy tylko dwa rodzaje ceremonii przynależnych do *sacra publica*, w których kobiety nie mogły uczestniczyć. Był to wspomniany przez kilku autorów zakaz partycypacji w kulcie Herkulesa przy *Ara Maxima*⁴³ oraz pewna ceremonia ku czci Sylwanusa⁴⁴, przynależna do rytów agrarnych. Przy tym owa ekskluzja nie miała charakteru całkowitego wykluczenia z kultów tych bóstw i dotyczyła jedynie tych dwóch, ściśle określonych obrzędów. Przekazy epigraficzne świadczą jednoznacznie, że kobiety należały do grona czcicieli tych bóstw i były dość aktywne, a na pewno nie upośledzone⁴⁵. Podobna sytuacja, chociaż idąca w odwrotnym kierunku, występowała w przypadku

⁴⁰ A. Gillmeister, *Kult Pudicitia Plebeia jako przykład dualizmu patrycjuszowsko-plebejskiego w religii rzymskiej w okresie republiki rzymskiej*, [w:] *Zbytek i ubóstwo w starożytności i średniowieczu*, red. L. Kostuch, K. Ryszewska, Kielce 2010, s. 100–101.

⁴¹ Fest. 72.10 L: „Exesto, extra esto. Sicenim lictor in quisbusdam sacris clamitabat: hostis, vinctus, mulier, virgo exesto; scilicet interesse prohibebatur”.

⁴² R. Flemming, *Festus and the Role of Women in Roman Religion*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 2007, vol. 50, s. 89.

⁴³ Plut. QR 60, Aul. Gel., 11, 6, 1–2. Zob.: Ch. McDonough, *Women at the Ara Maxima in the Fourth Century A.D.*?, „Classical Quarterly” 2004, vol. 54, iss. 2, s. 655–658.

⁴⁴ Cat., Agr., 83.

⁴⁵ O Herkulesie: C. Schultz, *Modern prejudice and ancient praxis: female worship of Hercules at Rome*, „Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik” 2000, Bd. 133, s. 291–

kultu Dobrej Bogini⁴⁶. Mężczyźni byli wykluczeni jedynie z osławionych klodiuszowym świętokradztwem ceremonii odbywających się w grudniu i zakaz ten nie świadczył o całkowitym braku męskich czcicieli *Bona Dea*. Należy mówić, zaakcentujmy to ponownie, o ograniczeniu dostępu do pewnych rytów, ale nie całych kultów⁴⁷.

Podobnie wygląda sytuacja w innym przypadku, podawanym zazwyczaj jako dowód wykluczenia kobiet z aktywności sakralnej, czyli zakazie picia przez nie wina. Zakaz ten jest dość dobrze poświadczony przez rzymskich pisarzy⁴⁸. Współcześni badacze poświęcili dużo miejsca temu ograniczeniu (niektórzy je marginalizowali, inni zaś przykładali do niego zbyt dużą wagę), ale najprawdopodobniej mamy tu do czynienia ze wspomnieniem archaicznego tabu i pewną antykwaryczną ciekawostką⁴⁹. Potwierdzeniem archaiczności tego tabu był fakt, że podczas grudniowych ceremonii ku czci *Bona Dea* wino było używane, ale niejako „ukrywane” pod nazwą mleka⁵⁰.

Weźmy pod uwagę jeszcze jeden fakt. Już pobieżna analiza przebiegu ceremonii ofiarnej wskazuje, że za osoby aktywne uznawane były nie te, które „technicznie” ją prowadziły, ale grupa (zazwyczaj) dostojników, którzy nadzorowali jej prawidłowe wykonanie⁵¹. Reszta uczestników była jedynie (przynajmniej do uczyty) biernymi obserwatorami tego, co działo się przy ołtarzu. Identyczna sytuacja występowała przy kultach kobiecych, np. w grudniowych ceremoniach ku czci Dobrej Bogini. Ceremonie znieważone obecnością Klodiusza przebranego w damskie ubrania zostały na-

–297; eadem, *Women's Religious Activity...*, s. 61–69. O Sylwanusie: P. F. Dorsey, *The Role of Women in the Cult of Silvanus*, „Numen” 1989, vol. 36, s. 143–155.

⁴⁶ A. Staples, op. cit., s. 13–51.

⁴⁷ C. Schulz, *Women's Religious Activity...*, s. 21–22.

⁴⁸ W różnym kontekście o tym zakazie piszą: Aul. Gell., 10, 23; Dion. Hal., 2, 2, 25, 6; Plin., *Naturalis Historia*, 14, 89; Val. Max., 6, 3, 9; Plut., *Numa*, 25.

⁴⁹ Por.: D. Musiał, *Zakaz picia wina przez rzymskie kobiety. Przyczynek do dziejów religii i obyczajów*, [w:] *Crimina et mores. Prawo karne i obyczaje w starożytnym Rzymie*, red. M. Kuryłowicz, Lublin 2001, s. 121–127; R. Flemming, op. cit., s. 91–97, A. Staples, op. cit., s. 44–51; O. de Cazanove, op. cit., s. 170–173.

⁵⁰ Macr., 1, 12, 25.

⁵¹ Pewną ciekawostką jest fakt, że jedynym znanym ze źródeł epigraficznych członkiem personelu technicznego jest właśnie kobieta, Critonia Philema pełniąca funkcję *popa*, czyli osoby, która ogłuszała zwierzę przed ofiarą, CIL VI, 9824.

tychmiast przerwane na polecenie matki Juliusza Cezara, a obecne przy obrzędzie westalki od razu zaordynowały pewne rytury przebłagalne. Zaznaczmy raz jeszcze: ryt należy do kategorii *sacra publica*, a całkowitą kontrolę nad nim miały właśnie odprawiające je kobiety. Dopiero później głos w sprawie zabrali pontyfikcy⁵².

Głównym zadaniem religii obywatelskiej było utrzymanie pokoju z bogami, który zapewniał powodzenie Republice i jej obywatelom obu płci. Przywołując ponownie paradygmat stworzony przez Michela Foucaulta, można zaproponować tezę, że kobiety i mężczyźni w religii rzymskiej pełnili funkcję tak samo istotne, a aktywność i bierność zależały głównie od rodzaju pełnionych funkcji lub sprawowanych rytuałów. Przywołując podaną w tytule opozycję pomiędzy władzą a możliwością, można stwierdzić, że chociaż *potestas* była w przeważającej mierze atrybutem mężczyzn, to traktowana afirmatywnie *potentia* przynależała do kobiet i w określonych aktach społecznych modyfikowała „tradycyjną” rolę kobiet i przekształcała się w *potestas*. W przypadku gdy obrzędy były sprawowane przez kobiety, to właśnie one miały w nich głos decydujący. Pomyślność państwa zależała od ścisłej i dobrej współpracy wszystkich tworzących je elementów, w tym także płci. Warto zwrócić uwagę, że symbolicznie kobiety były obecne podczas każdej składanej ofiary, do której była używana *mola salsa*, przygotowana przez westalki i używana do *immolatio*. Przywołajmy jeszcze figurę króla i królowej ofiarniczej oraz flamera i flaminiki jowiszowej. Zadania rytualne tych par były tak ściśle splecione, że przedwczesna śmierć małżonki, w przypadku flamera *Dialis*, uniemożliwiała pełnienie mu jego obowiązków. Zwróćmy uwagę, że obecność Jowisza, najważniejszego boga rzymskiego panteonu, była poświadczana nie przez samego mężczyznę, ale parę małżeńską, mężczyznę i kobietę⁵³. Mamy do czynienia z czymś więcej niż tylko „necessary complement to men”, jak to ujął John Scheid⁵⁴. Być może, biorąc wspomnianą wyżej jedność życia religijnego

⁵² A. Staples, op. cit., s. 39.

⁵³ E. Colantoni, op. cit., s. 275. Por.: J. Scheid, *Kapłan*, [w:] *Człowiek Rzymu*, red. A. Giardina, Warszawa 1997, s. 99–100; por.: idem, *The Religious Role...*, s. 384, 401–403.

⁵⁴ J. Scheid, *The Religious Role...*, s. 377. Należy jednak zaznaczyć, że ten uczyony z czasem znacznie zmodyfikował swoje stanowisko, pisząc kilkanaście lat później, że miał

i politycznego, za pomocą paradygmatu foucaultańskiego możemy w sposób bardziej afirmatywny poznać działalność społeczną, nie tylko religijną, rzymskich kobiet.

*Foucault and matrones. Women in Roman Religion:
between potestas a potentia*

(SUMMARY)

The author considers the role of a woman by refereeing to the paradigm created by Michael Foucault in *The History of Sexuality* and based on the principal of passive and active sexual attitude as a key to analyse the social relations. Taking this paradigm to a higher level of generality and applying it to the analysis of the role of a woman in the Roman religion the author came to a conclusion that gender was not the reason for discrimination or diminishment of the role of women in the sphere of the public religion. It was merely a criterion for assigning women certain roles within the frames of which their actions were routine and their rights the same as that of men. The author thinks that considering the links between religion and politics in the ancient Rome, an attempt should be made to redefine the role of women in a spirit of affirmative humanism by demonstrating that if *potestas* belonged to men, *potentia*, which characterised women, allowed them significantly greater participation in the religious and political life of Rome than it has been so far presented in the literature.

Andrzej Gillmeister
Instytut Historii, Uniwersytet Zielonogórski
A.Gillmeister@ih.uz.zgora.pl

na myśli ambiwalentny status kobiet w życiu publicznym, ale źle to ujął, zob.: J. Scheid, *Les rôles religieux des femmes à Rome. Un complément*, [w:] *Les femme antiques entre sphère privée et sphère publique. Actes du Diplôme d'Études Avancées, Universités de Lausanne et Neuchâtel 2000–2002*, ed. R. Frei-Stolba, A. Bielman, O. Bianchi, Bern 2003, s. 137–151 (dziękuję prof. D. Musiał za wskazanie mi tego tekstu).