

Spis treści

PRZEDMOWA 13

CZĘŚĆ I: Od Pawła do Antoniego	21
1: Ciało i <i>polis</i>	23
„Wał obronny dla miasta”	23
„Szkoła przyzwoitego zachowania”	35
„Glina przemysłnie uformowana”	44
2: Od apostoła do apologety. Ład seksualny i seksualne wyrzeczenie we wczesnym kościele	51
„Chodzić w prostocie serca”	51
„Nowe stworzenie”	62
„Prawo przeciwko Prawu”	75
3: Męczeństwo, prorocтво i wstrzemięźliwość. Od Hermasa do Tertuliana	83
4: „Położyć kres dziełom kobiety”. Marcjon, Tacjan i enkratyci	101
5: „Jeśli macie zwyczaj czynić dwa jednością”. Walentyń i gnostycy przewodnicy duchowi	121
6: „Nieudolne odbicie prawdziwej Opatrzności”. Klemens Aleksandryjski	139
7: „Nazywają się bez różnicy braćmi i siostrami”. Mężczyźni i kobiety we wczesnych kościołach	157
8: „Gorąco was błagam: przemieńcie się!” Orygenes	177
9: „Sięga głową do nieba powały, choć przy tym stąpa po ziemi”. Porfirusz i Metody	195
10: Kościół a ciało. Cyprian, Mani i Euzebiusz	207

CZĘŚĆ II: Ascetyzm a społeczeństwo w cesarstwie wschodnim	227
1: Ojcowie Pustyni. Od Antoniego do Jana Klimaka	229
„Na podobieństwo Chwały Adama”	229
„Albowiem zawładnąłeś moimi wnętrznościami”	240
„Oczyszczony i wysubtelniony przez glinę”	251
2: „Uczyńcie dla siebie osobne szałas”. Mnisi, kobiety i małżeństwo w Egipcie	257
3: „Córki jerozolimskie”. Kobięca asceza w IV wieku	275
4: Małżeństwo a śmiertelność. Grzegorz z Nyssy	301
5: Seksualność i miasto. Jan Chryzostom	321
6: „To są nasi aniołowie”. Syria	339
Część III: Od Ambrożego do Augustyna.	
Kształtowanie się tradycji łacińskiej	355
1: <i>Aula Pudoris</i> . Ambroży	357
2: „Ucz się świętej wyniosłości”. Hieronim	383
3: Augustyn. Seksualność a społeczeństwo	405
<i>Serenitas dilectionis</i>	405
<i>Discordiosum malum</i>	414
<i>Poenā reciproca</i>	426
<i>Pax plena</i>	441
ZAKOŃCZENIE: Ciało a społeczeństwo. Wczesne średniowiecze	447
Bibliografia	467
Indeks	510

PRZEDMOWA

W książce niniejszej badam praktykę trwałego wyrzeczenia się seksu (wstrzemięźliwość, celibat, dożywotnie dziewictwo — w przeciwstawieniu do praktyki okresowej wstrzemięźliwości płciowej), jaka rozwinęła się w kręgach chrześcijańskich w okresie od nieco przed misjonarskimi podróżami św. Pawła w latach 40-50 n.e. do nieco po śmierci św. Augustyna w roku 430. Chodziło mi głównie o uwyrażnienie pojęć dotyczących osoby ludzkiej i społeczeństwa, implikowanych przez wymienione wyżej formy wyrzeczenia, i o szczegółowe prześledzenie refleksji oraz kontrowersji, które pod wpływem owych pojęć rodziły się wśród autorów chrześcijańskich wokół kwestii takich jak natura płciowości, stosunki między mężczyznami i kobietami czy struktura i znaczenie społeczeństwa.

Moja relacja zaczyna się w II w. naszej ery w świecie pogańskim, w którym chrześcijaństwo zdołało już do pewnego stopnia zaistnieć w publicznej świadomości. Rozdział drugi nawraca do Palestyny czasów Jezusa, do św. Pawła i do roli wstrzemięźliwości w niejasnym i burzliwym pierwszym wieku ruchu chrześcijańskiego. Około roku 150 wyrzeczenie seksualne grało już poważną rolę w życiu wielu grup chrześcijan, toteż rozdziały od III do VI będą się rozgrywać w strefie Śródziemnomorza i Bliskiego Wschodu, od Lyonu i Kartaginy do Edessy. Myślę, że w ten sposób uda mi się uwzględnić szeroki wachlarz możliwości, jakie zarysowały się przed chrześcijanami w owym tak istotnym półwieczu, sięgającym od pokolenia Marcjona, Walentyna i Tacjana do pokolenia Tertuliana i Klemensa z Aleksandrii.

Nad wszystkimi opisami dalszej ewolucji pojęć dotyczących seksualności i osoby ludzkiej w świecie greckim unosi się potężny geniusz Orygenesy. Trudno jednak zrozumieć fascynację, jaką wzbudzał Orygenesowy, osobliwie majestatyczny ideał dziewictwa, jeśli nie odważymy się wyrobić sobie opinii o roli wstrzemięźliwości w relacjach między mężczyznami

i kobietami w ramach zmieniających się struktur kościelnych jego epoki. Poświęcony temu zagadnieniu rozdział VII poprzedza nasz zarys myśli Orygenesusa. Rozdział IX ukazuje rozejście się pogańskich koncepcji wstrzeźliwości i chrześcijańskiego ideału dziewictwa pod koniec III wieku. Pierwszą część książki zamyka — w rozdziale X — pobieżna prezentacja rozmaitych sensów, jakie w różnych rejonach świata chrześcijańskiego przybierała praktyka seksualnego wyrzeczenia; następnie rozważamy w nim stosunki, które ustaliły się między praktykującymi wstrzeźliwość i żyjącymi w małżeństwie członkami kościołów za czasów św. Antoniego i Konstantyna.

Drugą część książki otwiera przegląd tradycji przewodnictwa duchowego kojarzonych z Ojcami Pustyni, którzy od panowania Konstantyna aż po kres rzymskiego cesarstwa na Wschodzie sąsiedowali z kościołami na terenach zasiedlonych w Egipcie i gdzie indziej. Rozdziały następne analizują szczegółowo — podług zagadnień i regionów — wpływ ideałów ascetycznych na myśl i praktykę kościołów wschodniego cesarstwa w wieku IV i na początku V.

Część trzecia omawia świat łaciński, pod wieloma względami bliższy tradycjom, z którymi wielu współczesnych zachodnich czytelników może się utożsamiać. Postawy trzech wybitnych autorów — Ambrożego, Hieronima i Augustyna — zarysowują na tle dylematów swoistych dla miejsc i czasów, w których żyli, i oceniam wielkość różnic między tradycją katolicką, którą w sposób tak istotny rozwinęli, a tradycjami, jakie napotkaliśmy w świecie wschodniego chrześcijaństwa. Epilog jest repliką pierwszego rozdziału: podsumowuje on przemiany, jakie w okresie od Antoninów do początku średniowiecza zaszły w pojmowaniu osoby ludzkiej i społeczeństwa.

Praca o takim zakresie i objętości jak niniejsza wymaga paru słów wyjaśnienia; przede wszystkim jednak musimy otwarcie wskazać na to, co w trakcie jej pisania wypadło nam pominąć lub ograniczyć. Jest to książka o wczesnym chrześcijaństwie. Chodzi mi w niej o uchwycenie swoistej atmosfery owego okresu w dziejach chrześcijaństwa, atmosfery odróżniającej go wyraźnie od wszystkich stuleci następnych. Dla każdego czytelnika rychło stanie się oczywiste, że rozważane w niej koncepcje wyrzeczenia seksualnego głęboko się różnią od tych, do których przywykliśmy, obcując z katolicyzmem średniowiecznym czy z chrystianizmem nowoczesnym. W niniejszej książce kult Dziewicy Maryi pojawia się dopiero na końcu. Wprawdzie niektórzy zaczęli ostatecznie orędownać za celibatem duchownych, praktykowano go jednak w sposób całkowicie różny od obowiązującego dziś w kościele katolickim. Fascynujący ruch ascetyczny, choć stale obecny przez niemal cały ów okres, nie miał jeszcze wyrazistego i uporząd-

kowanego profilu, kojarzonego później z monastycyzmem benedyktyńskim na łańskim Zachodzie. Nawet pojęcie dożywotniego dziewictwa, choć olśniewało niejednego autora pod koniec III i w IV w., tylko sporadycznie stawało w centrum uwagi; przede wszystkim wszakże nigdy nie uległo jednoznacznie skojarzeniu z czystością specyficznie kobiecą, jak to stało się w innych epokach w świecie zarówno pogańskim, jak i w późniejszych formach katolicyzmu. Wczesny Kościół nadal jest dla wielu czytelników epoką o znaczeniu w zasadzie abstrakcyjnym. Z niebywałą swobodą krążą wokół niej stereotypy — już to pocziwe, już to komiczne. Jeśli moja książka przywróci bodaj w niewielkim stopniu coś z atmosfery niepokojącej dziwności, która spowijała główne problemy i troski mężczyzn i kobiet pierwszych pięćdziesięciu stuleci — uznaję, że osiągnąłem zamierzony w niej cel.

Czytelnik musi być jednak świadom ograniczeń tej książki. Przybrała ona charakter pracy o wczesnym chrześcijaństwie, nie zaś o później starożytności w ogóle. To samoograniczenie przyszło mi z trudem. Wynikło ono nie tylko z mego osobistego, szczerzego upodobania do tekstów wczesnochrześcijańskich, od Pawła do Augustyna, lecz częściowo również z mojej oceny stanu wiedzy naukowej na temat płciowości i rodziny w świecie starożytnym. Mając ostrą świadomość własnej niekompetencji w studiach żydowskich i w historii rodziny greckiej oraz rzymskiej, pomyślałem, że roztropniej będzie nie zapuszczać się zbyt głęboko na obszary, jakich — o czym przekonywałem się w trakcie lektur — nadal w większości nie przebadali nawet specjaliści. W przypisach i bibliografii starałem się wymienić prace, na których z wdzięcznością się opierałem. Czytelnicy powinni je potraktować jako drzwi rozmyślnie otwarte na oścież, tak by mogli wędrować sobie z pokoju do pokoju, nie przejmując się zupełnie samoograniczeniami, które narzuciłem sobie w tej książce. Nic nie zmartwiłoby mnie bardziej niż ewentualne wrażenie u czytelnika, że moja zamierzona i pokorna roztropność oznacza przekonanie, jakoby doświadczenie chrześcijan było czymś jakościowo różnym (w sensie pozytywnym) od doświadczenia ich żydowskich i pogańskich sąsiadów. Powiem szczerze: obserwowałem często, jak ostry i groźny posmak wielu chrześcijańskich koncepcji wyrzeczenia seksualnego oraz ich następstw, zarówno w sferze osobistej, jak i społecznej, stawał się łagodny i mdły skutkiem interpretowania ich jako zwykłych, mechanicznych zapożyczeń z rzekomego pogańskiego bądź żydowskiego „podłoża”. To jednak, że pragniemy oddać sprawiedliwość swoistości pewnych nurtów chrześcijańskiej myśli i praktyki, nie oznacza usprawiedliwienia dla systematycznego pomijania skomplikowanej i dynamicznej tkanki koncepcji moralnych, charakteryzujących ówczesne kultury śródziemnomorskie, a tym bardziej nie

powinno być bodźcem do ignorowania głębokich przemian w strukturze dawnego społeczeństwa owej epoki. Jeśliby jakieś nowe studia nad rzeczywistymi praktykami i zachowaniami seksualnymi w judaizmie, w Palestynie i w diasporze, oraz nad przemianami w strukturze rodziny i w moralnym nastawieniu wśród pogan w ciągu długich stuleci od Trajana do Teodozjusza II miały wnieść korekty do tej książki czy zdeaktualizować pewne jej partie, bądź wreszcie trafniej zarysować społeczny kontekst mej opowieści — nikomu nie sprawi to większej radości niż mnie samemu.

Jeszcze sto lat temu pracę na temat spraw płci i wyrzeczenia seksualnego musiałbym zacząć od samousprawiedliwienia się. Pisząc swoją *History of European Morals from Augustus to Charlemagne* William Lecky uznał, że powinien uprzedzić swych czytelników o tym, iż pewne jej partie traktują o pojęciu czystości, a więc również o jego domniemanym przeciwieństwie — doświadczeniu płciowym:

W niniejszej pracy będę musiał obszerniej, niżbym tego pragnął, rozwozić się nad kwestiami związanymi z tą cnotą [...]. Przykro mi, że przedstawiam czytelnikowi te sprawy, ale inaczej nie sposób pisać historii moralności¹.

Jeśli idzie o człowieka współczesnego, właściwsze wydaje się raczej uprzytomnienie czytelnikowi, jak niewiele można powiedzieć o tych ważnych kwestiach. Konieczną tu postawę ostrożności zwięźle wyrazimy tak: w całej niniejszej książce, od początku do końca, będziemy się zajmować świadectwami o charakterze głównie normatywnym i teoretycznym, spisanymi wyłącznie przez mężczyzn. Jak — i w gruncie rzeczy czy w ogóle — świadectwa tego rodzaju można wykorzystywać, to kwestia będąca przedmiotem długotrwałych akademickich debat. Jedno trzeba wyraźnie podkreślić. W kontekście surowych wartości świata grecko-rzymskiego jest wygodną i niebezpieczną iluzją założenie, iż męscy autorzy większości świadectw bodaj tylko zdawali sobie sprawę z obecności kobiet, podobnie zresztą, jak to chyba bywało również w późniejszej historii Europy. Przechodząc od lektury Ojców Kościoła do książki takiej jak praca Caroline Walker Bynum o podstawowych aspektach pobożności kobiet późnego średniowiecza², uświadamiamy sobie, że między chrześcijaństwem wczesnego i późniejszego średniowiecza — nie mówiąc już o chrześcijaństwie naszej epoki — a chrze-

¹ W. Lecky, *History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, t. I, s. 51 i przyp. 1 do s. 52.

² C. Walker Bynum, *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley–Los Angeles 1987.

ściąganiem świata rzymskiego ziele przepaść niemal równie głęboka jak ta, która chyba nadal oddziela nas od horyzontów moralnych jakiegokolwiek śródziemnomorskiego kraju islamskiego. Choć zachodniego czytelnika nieodmiennie fascynują imperium rzymskie oraz początki chrześcijaństwa, musimy respektować ich niepowtarzalną swoistość, i to głównie w sferze sztywnych ograniczeń, które milcząco i uparcie określały stosunki między mężczyznami i kobietami w społeczeństwie późnorzymskim. Wzorcową pracą Bynum objawiła świat zdumiewająco bogaty, w którym między mężczyznami i kobietami istniały znaczne różnice poglądów na zasadnicze kwestie chrześcijańskiej wiary i praktyki. Ta wielce subtelna książka, czerpiąca z obfitych świadectw późnośredniowiecznej katolickiej Europy, pomaga nam, badaczom wczesnego Kościoła, pamiętać o tym, że jest naszym przywilejem, ale i przekleństwem trudzić się na kamienistej glebie dawno już umarłego i wielce małomównego świata. Będziemy się zajmować chrześcijaństwem, które stanowczo odwróciło się do nas plecami i nie dba o nasze najbardziej palące i zasadne pytania.

Wszystkie te zastrzeżenia nie są bynajmniej błahe. Wynikły one w trakcie naszej pracy. Nie napisałbym tej książki dziesięć lat temu, a jeśli już, to nie pisałbym jej z tak uporczywym odczuciem ozdrowieńczego oszołomienia. Z wolna zacząłem korzystać ze zdobyczy najświeższych, istotnych badań nad religijnym światem kobiet, w szczególności zaś z wypracowanego w nich subtelniejszego i klarowniejszego podejścia do tych spraw. Miałem to szczęście, że w kluczowym momencie mej pracy mogłem zaczerpnąć otuchy z prawdziwie mistrzowskich i przepełnionych godnym podziwu spokojem prac Michela Foucaulta z ostatnich, jak się miało później okazać, lat jego życia. Czytelników, którym seksualność prawdopodobnie jawi się obecnie bardziej niewinnie niż Williamowi Lecky i jego wiktoriańskiej publiczności, chciałbym ostrzec słowami Foucaulta — tak jak chyba sam by to uczynił, choć może dobitniej ode mnie — aby wobec seksualnych problemów ludzi z odległej epoki nie przyjmowali postawy nacechowanej wygodną czy wręcz niefrasobliwą poufałością, do której człowiek nowoczesny często czuje się uprawniony:

Cóż byłby wart upór wiedzy, gdyby zapewniać miał tylko przyrost poznania, a nie — w pewien sposób i najlepiej jak można — zatracenie się poznającego? Są takie chwile w życiu, gdy koniecznie trzeba sprawdzić, czy można myśleć inaczej, niż się myśli, i postrzegać inaczej, niż się widzi, aby móc potem znów patrzeć i rozmyślać³.

³ M. Foucault, *Użytek z przyjemności* [przeł. T. Komendant, w: *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, I. Matuszewski, T. Komendant, Warszawa 1995, s. 148; to

To prowadzi mnie do ostatniej i może najważniejszej przestrogi. Niezależnie od całej chropowatości i sztywności naszych starożytnych źródeł, i od intelektualnej zręczności, którą musi dysponować nowoczesny uczyony, jeśli pragnie uczynić je zrozumiałymi, byłoby czymś głęboko nieludzkim zaprzeczanie, iż w owych czasach realni ludzie stawali przed dramatycznymi wyborami, znosili wyrzeczenia i cierpienia fizyczne, narażali się na depresje i gorzkie rozczarowania oraz poddawali samych siebie — a także innych — próbie języka pełnego palącej gwałtowności. Ze wzburzeniem czytamy o świętej Eupraksji, szlachetnie urodzonej pannie, znacznie lepiej odżywionej i bardziej krzepkiej od swych koleżanek, mniszek jak i ona w wielkim egipskim klasztorze, sypiającej jednak na grubym popiele, aby ujarzmić swe ciało w momencie pierwszej menstruacji. Chłodna rzeczowość, z jaką źródła monastyczne relacjonują przedsiębrane przez zdesperowanych mnichów nieudolne, krwawe próby samokastracji, szokują nas brakiem najlżejszej bodaj nuty zaskoczenia. Czytając wyważone, dobrze znane wypowiedzi w rodzaju kazań Augustyna o codziennym męczeństwie chrześcijańskiego życia, czujemy znienacka, jak przenika nas zimnym dreszczem „smutek wrześnieowego dnia”⁴. Teksty na powrót konfrontują nas z troskami i smutkami tak dla nas swojskimi jak własne ciała. Obowiązujący historyka imperatyw prawdy przymusza nas do wysiłku rozjaśnienia tych tekstów, wykorzystując w tym celu całą pomysłowość i łagodność, jaką chcielibyśmy kojarzyć z żywą, nowoczesną kulturą. Czytelnik wszelako powinien być świadom, że zrozumienie nie może zastępować współczucia. Ta książka chybiłaby swego najistotniejszego celu, gdyby czytelnik uznał, iż złożone i ściśle konieczne strategie stosowane do odtwarzania jakiejś epoki wyjaśniają do końca, pomniejszają, bądź też, co gorsza, przeocząją bolesną cenę ludzkiego zaangażowania w każdej epoce, włącznie z wczesnochrześcijańską.

Tekst niniejszy narodził się z serii wykładów z dziejów religii, sponzorowanych przez American Council of Learned Societies i wygłoszonych w latach 1982–1983. Właśnie American Council of Learned Societies i Wydział Historii Uniwersytetu Kalifornijskiego w Berkeley sfinansowały mój roczny urlop, podczas którego sporządziłem pierwszy szkic tego projektu (lata 1980–1981). W 1982 r. Fundacja Johna D. i Catherine T. MacArthur niespodziewanie stworzyła mi możliwość — obarczając mnie również obo-

i wszystkie następne uzupełnienia bibliograficzne dotyczące polskich przekładów przywoływanych dzieł pochodzą od tłumacza].

⁴ K. Kawafis, *Manuel Komnenos* [za: *Wiersze zebrane*, przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 66].

wiązkiem — doprowadzenia tej książki do końca, w zakresie i tempie niewyobrażalnym w innych okolicznościach. Los niebywale mi sprzyjał wszędzie, gdziekolwiek ją pisałem. Przedsięwzięcie było ambitne; zabrałem się do niego z radością i poczuciem sensowności mego celu, które zawsze kojarzyć mi się będzie z Uniwersytetem Kalifornijskim w Berkeley. Dokończyłem go na Wydziale Historii Uniwersytetu Princeton — wśród nowych przyjaciół, dyscyplinowany przez zasoby nowych bibliotek, wzbogacając swą wiedzę dzięki regularnym kontaktom z uczonymi, którzy przyjeżdżali do sąsiedniego Institute for Advanced Study. Przez wszystkie te lata wiedziałem, że mogę liczyć na drzemiące w weneckiej Bibliotece Marciana, potrzebne mi bogate zbiory, oraz na niezawodną uprzejmość i zainteresowanie Marina Zorziego. W 1986 r., jako *visiting professor* i kolega Giorgia Cracco w Istituto di Storia Medioevale e Moderna Uniwersytetu w Padwie, zaprezentowałem — w formie wykładów i niezwykle pożytecznych seminariów — już prawie ostateczną wersję części tej książki. Przez cały ten okres uczyłem się, jak nigdy przedtem, czym jest naprawdę przyjaźń intelektualna. Nazwiska, które teraz wymienię, wyglądające dość bezosobowo w porządku alfabetycznym na zadrukowanej stronie, przypominają mi — wszystkie razem i każde z osobna — o mocnych koleżeńskich więzach, o duchu otwartości i szczeremu zainteresowaniu, które niosły powiew życia tej rosnącej powoli i w sposób właściwie nieprzewidywalny książce: Caroline Bynum, Han Drijvers, Elizabeth Gilliam, Susan Harvey, Tom Laqueur, Glenn Most, Elaine Pagels, Carol Quillen, Susan Watkins, Michael Williams i Froma Zeitlin. Obie bibliografie (źródeł głównych i literatury pomocniczej), indeks i tablica chronologiczna — a więc wszystko to, dzięki czemu tekst staje się przydatny dla uczonych i strawny dla czytelników — jest dziełem jednej osoby, Catherine Peyroux. Ufam, że wszyscy użytkownicy tej książki bodaj w części współodczują moją głęboką wdzięczność dla niej za trzeźwy entuzjazm i nieustrudzoną dokładność. Powinni oni jednak pamiętać, że bibliografie, choć obszerne, nie były pomyślane jako kompletne; zwłaszcza spis głównych źródeł obejmuje tylko edycje i przekłady, z których sam korzystałem bądź które uznałem za godne polecenia studentom w okresie przygotowywania tego studium. W sposób równie elastyczny odwołuję się do cytatów biblijnych.

Nikt spośród znanych mi ludzi nie podkreślał tak niestrudzenie i z taką mocą, jak Arnaldo Momigliano, roli prawdy w studiach historycznych. Właśnie do jego zmysłu prawdy, a także do jego wspaniale nieokiełznanego i po ludzku serdecznego zainteresowania rolą judaizmu i chrystianizmu w dziejach starożytnego świata powracałem zawsze przez ostatnich trzydzieści lat jako do wzorca inspiracji. Jest dla mnie zaszczytem to, że dedykując

niniejszą książkę właśnie jemu, mogę dobitnie podkreślić fakt, iż był moim mistrzem i przyjacielem.

Arnaldo Momigliano zmarł już po lekturze niemal ostatecznego szkicu tej książki, a przed jej wersją gotową do druku. Bardzo trudno znaleźć pociechę po takiej stracie. Można co najwyżej wlać własne odczucia w formę, jaką sam sporządził, pisząc o innym fenomenalnym badaczu świata starożytnego — Michaelu Rostovtzeffie: „Ci, którzy go poznali, poznali wielkość. Będą oni zawsze pielęgnować pamięć o odważnym i uczciwym historyku, dla którego cywilizacja oznaczała wolność twórczą”⁵.

Wspominając go, nie od rzeczy będzie chyba również zacytowanie rabinackiego aforyzmu, który, przy całej swej starożytnej solenności, nadal — o czym tak dobrze wiedział Arnaldo Momigliano — doskonale stosuje się do zupełnie odmiennej sytuacji naszej epoki: „Każdy sędzia, który wydaje sąd prawdziwy i wierny prawdzie rzeczy, umożliwi chwale Boga zamieszkanie wśród Izraela”⁶.

Peter Brown

Princeton, 25 marca 1987

⁵ A.D. Momigliano, *M.I. Rostovtzeff*, „The Cambridge Journal” (1954), 7, s. 346.

⁶ *Talmud Babiloński, Sanhedrin 7a*.

Część I



Od Pawła do Antoniego

I

Ciało i *polis*

„WAŁ OBRONNY DLA MIASTA”

W połowie v w. n.e. pewien chrześcijański kapłan z sanktuarium świętej Tekli w Seleucji (obecnie Meryemlik koło Silifke) na południowym wybrzeżu Turcji postanowił napisać poprawioną wersję legendy o świątobliwej dziewicy. Ukazał Thamyrisa, odprawionego przez Teklę narzeczonego, jak przed miejscowym gubernatorem oskarża świętego Pawła o to, że w swych kazaniach głosił w mieście dożywotnie dziewictwo, a także odrzucenie małżeństwa:

Człowiek ten wprowadził nową naukę, dziwną i rujną dla ludzkiego gatunku. Oczernia on małżeństwo — tak, małżeństwo, które można by przecież nazwać początkiem, korzeniem i źródłem naszej natury. Z niego wszak wypływają ojcowie, matki, dzieci i rodziny. Za jego przyczyną pojawiły się miasta, wsie i uprawa roli. Rolnictwo, żegluga morska i wszystkie umiejętności w państwie — sądy, armia, Najwyższa Władza, filozofia, retoryka i cały brzęczący rój mówców — wszystko to od niego zawisło. Co więcej, z małżeństwa wywodzą się nasze świątynie i sanktuaria, ofiara, obrzędy, inicjacje, modlitwy i podniosłe dni modłów o wstawiennictwo¹.

Nie powinniśmy wzruszeniem ramion zbywać oracji Thamyrisa jako ubranego w pompatyczną formę zbioru banałów. Nasza książka ma za tło społeczeństwo o wiele bezsilniejsze wobec śmierci niż najbardziej nawet dotknięty nieszczęściem, zacofany kraj w naszym świecie. Obywatele im-

¹ *Vita Theclae* 16, w: G. Dagron (red.), *Vie et Miracles de Sainte Thècle*, s. 190–192.

perium rzymskiego w II w., u szczytu jego potęgi, przychodzili na świat, mając przeciętnie przed sobą niecałe dwadzieścia pięć lat życia. Śmierć okrutnie kosiła młodych. Tym, którzy przeżyli dzieciństwo, nadal groziło niebezpieczeństwo. Tylko czterech spośród stu mężczyzn, a jeszcze mniej kobiet, dożywało ponad pięćdziesięciu lat². Była to populacja „mocno trzebiona przez śmierć”³. W tej sytuacji jedynie uprzywilejowani albo nieliczni ekscentrycy mogli swobodnie rozporządzać własnymi seksualnymi popędami. Starożytna *polis*, pod wieloma względami niezbyt rygorystyczna w kwestiach seksualnych, oczekiwała jednak od obywateli, że stosowną część swej energii poświęcą na płodzenie i wychowywanie prawowitego potomstwa, które zastąpi umarłych⁴. Uciekając się do świadomie konstruowanego prawodawstwa — jak prawa cesarza Augusta, nakładające kary na kawalerów, nagradzające zaś rodziny za płodzenie dzieci — bądź też po prostu poprzez bezdyskusyjny nacisk zwyczaju, młodych mężczyzn i młode kobiety dyskretnie mobilizowano do używania własnych ciał gwoli reprodukcji. Presja na młode kobiety była nieubłagana. Okazuje się, że aby liczba ludności cesarstwa rzymskiego mogła utrzymywać się bodaj na niezmiennym poziomie, każda kobieta powinna była urodzić przeciętnie pięcioro dzieci⁵. Młode dziewczęta wcześniej rekrutowano do tego zadania. Średni wiek rzymskich dziewcząt wychodzących za mąż mógł wynosić nawet czternaście lat⁶. Prawie 95% kobiet wymienionych na nagrobkach w północnej Afryce było zamężnych, ponad połowa z nich — przed 23. rokiem życia⁷.

² A.R. Burn, *Hic Breve Vivitur*, s. 1–31. K. Hopkins, *On the Probable Age Structure of the Roman Population*, s. 245–264, z pracy tej jednak trzeba korzystać ostrożnie. Zob. także: B.W. Frier, *Roman Life Expectancy: Ulpian's Evidence*, s. 213–251.

³ Jan Chryzostom, *De virginitate* 14, 1, w: H. Musurillo, B. Grillet (red.), *Jean Chrysostome: La Virginité*, s. 138.

⁴ Zob. zwł. P.A. Brunt, *Italian Manpower*, s. 558–566, i B. Rawson, *The Roman Family*, w: Rawson (red.), *The Family in Ancient Rome: New Perspectives*, s. 9–10 o prawodawstwie augustiańskim; P. Veyne, *Rome devant la prétendue fuite de l'or*, s. 231–234, dostrzega również postawy maskowane przez to prawodawstwo. Zob. obecnie: P. Garnsey, R. Saller, *The Roman Empire*, s. 126–147.

⁵ *Roman Life Expectancy*, s. 248, cytuje E.A. Wrigleya w: C. Tilly (red.), s. 148. Takie społeczeństwo „raczej nie mogło dopuszczać swobodnego wyboru, skoro musiało mobilizować maksymalną płodność, aby w ogóle przetrwać”.

⁶ K. Hopkins, *The Age of Roman Girls at Marriage*, s. 309–327. Zob. jednak: Brent Shaw, *The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations*.

⁷ Konkluzje B.W. Friera, *The Demography of the Early Roman Empire*, znajdują się w odnośnym tomie nowej edycji *The Cambridge Ancient History*. Zobowiązany jestem autorowi za pokazanie mi tego rękopisu.

Mieszkańcy jakiegokolwiek starożytnej śródziemnomorskiej wspólnoty, choćby takiej jak miasteczko Seleucja lub położone w głębi lądu Ikonium (współczesna Konya), gdzie Teklę tak niefortunnie zaręczono z Thamyrisem, wiedzieli doskonale, że żyzna śródziemnomorska kraina, usiana starymi miastami i świątyniami z zamierzchłych epok, mogła umrzeć wskutek braku ludzi. Wiedzieli, że oprócz własnych ciał niewiele mają w bezpośredniej dyspozycji środków do zapewnienia ciągłości i spójności⁸. Jeśli ich mały świat nie miał się skończyć z braku obywateli, to w każdym pokoleniu powinni odtwarzać go drogą małżeństwa, spółkowania i płodzenia tudzież hodowania potomstwa. Jak dowodzili oponenti Pawła i Tekli, prokreacja, nie zaś wprowadzona przez świętego Pawła lodowata doktryna, jest jedynym sposobem „wskrzeszania umarłych”. Prawdziwe zmartwychwstanie polega

na tym, co dokonuje się poprzez naturę samego ludzkiego ciała i co poprzez środki ludzkie zachodzi każdego dnia [...] przez następstwo potomków z nas zrodzonych, dzięki czemu obraz tych, którzy ich poczęli, odnawia się w ich potomstwie, tak że wydaje się, jak gdyby ludzie, co dawno już umarli, nadal chodzili pośród żywych, jakby wstali z martwych⁹.

Poza miastem nagrobne inskrypcje bezustannie mówiły żywym, że śmierć nie przechwyciła łańcucha ludzkiego życia. Zmarli pozostawali „wzorcami cnoty” dla żyjących. Przyozdobieni byli cnotami swoich przodków”. Ich *eutaksja* — nienaganna postawa zamożnych mężczyzn i kobiet, sprawujących rzeczywistą kontrolę nad miastami cesarstwa — miała być dokładnie odtworzona przez żywych i raz jeszcze przekazana ich dzieciom¹⁰. Ten świat był pełen determinacji, aby nie dopuścić do przerwania się nurtu cywilizowanego życia, płynącego spokojnie od pokolenia do pokolenia.

Kawalerów nadal widywało się w wyższych kręgach społeczeństwa, choć nieraz spotykali się z naganą ze strony cesarza o nastawieniu społecznym. Filozofom, zawodowym indywidualistom, zezwolono na paradowanie w aurze przysłowiowej dla nich ekscentryczności: mogli nie zostawiać po sobie prawowitych dziedziców, ba, nawet praktykować dożywotnią wstrzeźliwość. Ale nawet filozofa można było przynaglić do pozostawienia potomnym w spadku „kopii samego siebie”¹¹: wzywano go

⁸ Polibiusz, *Dzieje* 36, 17, 5–10, o wyludnieniu Grecji: „W tej sprawie zupełnie bezcelowe było pytanie bogów o środek zaradczy na tego rodzaju zło, gdyż każdy najzwyczajniejszy człowiek powie wam, że najskuteczniejszą kuracją będzie tu męska robota”.

⁹ *Vita Theclae* 5, s. 188.

¹⁰ L. Robert, *Hellenica*, s. 226–227, oraz J. i L. Robert, *La Carie*, inskrypcje nr 70, 71, s. 177. ¹¹ Lukian, *Demonax* 55.

do troski o własne miasto i do uczynienia z własnego domu „szańca gwoli jego obrony”¹².

Wszelako dziewice zawsze były elementem ponadczasowego pejzażu religijnego w świecie klasycznym. Soranus, grecki lekarz piszący w Rzymie w II w., zapewniał swych czytelników, że dziwaczna czystość tych kobiet nie szkodzi ich zdrowiu: niektóre „mają kłopoty z miesiączką, tyją i deformują się”, ale jest to wynikiem braku ruchu i pędzenia życia w ciasnej przestrzeni sanktuariów, których są dożywotnymi strażniczkami¹³.

Nie ulega wątpliwości, że z biegiem stuleci postacie takie obrosły množstwem skojarzeń. Później wiele z tych skojarzeń przyłgnęło do dziewic chrześcijańskich. Baczmy jednak, by nie przeoczyć pewnych zasadniczych różnic między dziewiczymi kapłankami i późniejszymi chrześcijańskimi mniszkami. Przesłanie płynące od kobiet takich jak dziewice Westy w Rzymie czy dziewicze kapłanki i prorokinie klasycznej Grecji mówiło, iż ich status ma rozstrzygające znaczenie dla wspólnoty — właśnie dlatego, że jest anormalny¹⁴. Zajmowały one obszar wyraźnie wyodrębniony w społeczeństwie obywatelskim¹⁵. Były postaciami wybitnymi i podziwianymi, nie uważano ich jednak za szczyt człowieczej doskonałości. Wspólnocie jako całości dziewictwo nie kojarzyło się z utraconą dawno doskonałością. Nie reprezentowało ono pierwotnego stanu ludzkości, który ludzie — zarówno mężczyźni, jak i kobiety — mogli i powinni uzyskać na nowo. Czystość nie wieściła jutrzemki końca czasów po tysiącletnich bezsensownych utarczek ze śmiercią poprzez małżeńskie spółkowanie (o czym niedwuznacznie wspominał w swych kazaniach do Tekli Paweł z naszej legendy). Dla wielu dziewiczych kapłanek czystość nie była kwestią swobodnego wyboru. W ich decyzji, aby nie wychodzić za mąż, nie kryła się żadna heroiczna i wolna wola jednostkowa. Miasto rekrutowało dziewice, aby poświęcić je służbie bogom. Wiele dziewiczych kapłanek, jak rzymskie westalki, mogło w późniejszym okresie

¹² Muzoniusz Rufus, *Fragment* 14, C.E. Lutz (red.), s. 33–36.

¹³ Soranus, *Gynaecia* I, 7, 32, I, J. Illberg (red.), s. 21; *Soranus' Gynaecology*, O. Temkin (red.), s. 29.

¹⁴ M. Beard, *The Sexual Status of the Vestal Virgins*, s. 12–27, to praca wzorcowa, G. Sissa zaś w pracy *Le corps virginal* daje nowe spojrzenie na sens dziewictwa w starożytnej Grecji. Natomiast E. Fehrle (*Die kultische Keuschheit im Altertum*) zebrał pokazną dokumentację i jest z szacunkiem cytowany, lecz w sumie — przestarzały; zob. H.J.W. Drijvers, hasło *Virginité* w *The Encyclopedia of Religion*, t. 15, pod red. M. Eliadego.

¹⁵ R. Lane Fox, *Pagans and Christians*, s. 347–348, omawia przykłady kapłanek-dziewic w II w.

życia wychodzić za mąż. W ich konkretnym wypadku istotne było precyzyjnie obmyślane zawieszenie normalnego procesu przechodzenia dziewczęcia — z krótką przerwą — od pokwitania do rodzenia dzieci. Westalki, nie wychodzące za mąż aż do trzydziestki, stanowiły jaskrawą anomalię, były wyjątkami wzmacniającymi regułę. Obecność w niektórych miastach grupki dziewcząt, którym inni nakazali rezygnację z małżeństwa, umacniała we współczesnych przeświadczenie, iż małżeństwo i macierzyństwo są bezdyskusyjnym losem wszystkich innych kobiet:

Zaledwie dziewczęta ukończą czternasty rok życia, a zaraz je monarchiami nazywają mężczyźni. [...] Widząc tedy, że żadna inna zaleta potrzebna im nie jest, jak tylko umiejętność zwabiania mężczyzn do łoża, to i dalejże!! to się piększyć i stroić, i w tym tylko wszystkie swoje nadzieje pokładać¹⁶.

Wprowadzenie młodej dziewczyny w domowe pielesze i płodzenie z nią dzieci nastroczało zamożnym mężczyznom problemów, nad którymi z upodobaniem i obszernie rozwodzili się ich mentorzy oraz towarzysze o zacięciu literackim¹⁷. Przypatrzmy się sferze małżeństwa i płciowości warstw wyższych (niestety jedynych, które możemy śledzić w świetle naszej dokumentacji) pod określonym, wąskim kątem obszernego korpusu tekstów normatywnych. Rekonstruując rzeczywistość małżeństwa i zachowań seksualnych w świecie rzymskim, musimy nadzwyczaj ostrożnie korzystać z tego rodzaju świadectw. Ujawniają one jednak to, co wśród ludzi zamożnych uchodziło za pożądane, a nawet zdroworozsądkowe; pozwalają nam też zakreślić horyzonty, poza które większość wykształconych mężczyzn w tym i w późniejszych stuleciach niechętnie wybiegała myślą. Podobnie jak dobrze znana muzyka, utarte idee przejęte od starożytnego świata napępniały umysły wykształconych chrześcijan, gdy oni z kolei zaczęli pisać o małżeństwie i pożądaniu płciowym.

W II w. młodzienc z warstw uprzywilejowanych w imperium rzymskim dorastał, spoglądając na świat z pozycji niekwestionowanej dominacji. Kobiety, niewolnicy, barbarzyńcy byli ludźmi od niego niezmiennie różnymi i gorszymi¹⁸. Biegunowość najbardziej kłopotliwą — między nim i kobie-

¹⁶ Epiktet, *Enchiridion* 40, W.A. Oldfather (red. i przekł.), *Epictetus*, t. 2, s. 525 [wyd. polskie w przekładzie L. Joachimowicza, Kraków 1997, s. 79].

¹⁷ Na temat tej literatury zob. M. Foucault, *Troska o siebie* [w: *Historia seksualności*, wyd. cyt.]. Przekład angielski R. Hurleya, *The Care of the Self*, s. 72–80, 147–185, zawiera refleksje, którym szczególnie wiele zawdzięczam.

¹⁸ Ga 3, 18 i Kol 3, 10; W.A. Meeks, *The Image of the Androgyne*, s. 167–168, 180, dostarcza przykładów tego trójpodziału. Zob. obecnie P. Brown, *Antiquité tardive*,

tami — wyjaśniano mu w kategoriach hierarchii opartej na samej naturze. Biologicznie — twierdzili lekarze — mężczyźni są tymi zarodkami, które w pełni urzeczywistniły swój potencjał. Zgromadziły one ów nader istotny naddatek „gorąca” i wrzącego „tchnienia życiowego” we wczesnych stadiach koagulacji w łonie. Dowodzi tego ciepły wytrysk męskiego nasienia: „Gdyż właśnie nasienie, jeśli ma w sobie siłę żywotną, czyni nas mężczyznami — krwistymi, krzepkimi, o mocno posprzęganych członkach i silnym głose, bystrymi, zdecydowanymi w myśleniu i działaniu”¹⁹.

Kobiety natomiast są nieudanymi mężczyznami. Będąc w łonie, nie otrzymały w odpowiedniej ilości cennego życiowego ciepła. Skutkiem tego niedostatku są miększe, bardziej płynne i mięczakowato-chłodne, i w ogóle bardziej amorficzne od mężczyzn. Okresowe krwawienie świadczy, że ich ciała nie potrafiły wypalić okazałych, zagęszczonych w nich naddatków. A przecież właśnie one konieczne są do karmienia i gromadzenia ciepłej męskiej spermy, dzięki czemu płodzi się potomstwo. W przeciwnym razie — dodawał doktor Galen — ludzie mogliby pomyśleć, że „Stwórca celowo połowę ludzkiego rodzaju uczynił niedoskonałą i poniekąd okaleczoną”²⁰.

Rzecz zrozumiała, iż takie stwierdzenia ranią wrażliwość współczesnego czytelnika. Musimy pamiętać, że formułowano je już na przeszło pół tysiąca lat przed ową epoką i że miały być wypowiedane nadal aż po nasze stulecie. W istocie spychały one kobiety na pozycję niższą od mężczyzn w ramach niepodważalnej, „naturalnej” hierarchii. Jednakże w II w. pojęcia tego używano również wobec samych mężczyzn, aby zmuszać ich do ciągłej samokontroli. Nawet mężczyźni nie mogli być pewni samych siebie. Ich wyższość względem kobiet nie opierała się na „fizjologii niewspółmierności” jak ta, którą wypracowano w XIX w., aby głosić nieredukowalną różnicę między mężczyzną i kobietą²¹. Medyczne realności ciepła i tchnienia życiowego były elementami niemierzalnymi w strukturze mężczyzny. Można było przyjmować, iż mężczyźni zawsze mieli więcej od kobiet tego cennego ciepła. Wsze-

w: P. Veyne (red.), *Histoire de la Vie Privée*, s. 226–240; przekład angielski A. Goldhammera, *A History of Private Life*, s. 239–250 [wyd. polskie: *Historia życia prywatnego*, t. 1–5, red. A. Łoś, przeł. K. Arustowicz, M. Rostworowska, Wrocław 1998].

¹⁹ Aretajos [Aretaeus], *Causes and Symptoms of Chronic Diseases* 2.5, w: F. Adams (przeł.), *The Extant Works of Aretaeus the Cappadocian*, s. 346–347.

²⁰ Galen, *De usu partium* 14, 6, w: C.G. Kühn (red.), *Galen Opera*, t. 4, s. 162; M.T. May (przeł.), Galen: *On the Usefulness of the Parts of the Body*, t. 2, s. 260. I. Maclean, *The Renaissance Legacy*; T. Laqueur, *Orgasm, Generation and the Politics of Reproductive Biology*, zwł. s. 4–7; dzieło bardzo uczone i przenikliwe.

²¹ Laqueur, *Orgasm*, s. 3.

lako ciepło to, jeśli nie było aktywnie mobilizowane, mogło wychłodnąć, ba, nawet poprowadzić mężczyznę ku stanowi kobiety. W świecie rzymskim wygląd zewnętrzny i domniemany charakter eunuchów funkcjonował jako przypomnienie, że ciało mężczyzny jest czymś przerażająco plastycznym. Jak sugerował Galen w swej rozprawie *O nasieniu*, skutkiem niedostatku ciepła już w dzieciństwie męskie ciało mogło na powrót osunąć się w pierwotne niezróżnicowanie²². W rzeczywistości żaden normalny mężczyzna nie mógł stać się kobietą, każdy jednak bezustannie drżał, że mógłby stanąć na krawędzi „zniewieściałości”. Migoczące w nim ciepło było siłą niepewną. Jeśli miało być nadal skuteczne, jego moc trzeba było świadomie podtrzymywać. Nigdy nie można było być dość mężczyzną; mężczyzna musiał dokładać wysiłków, by pozostać „męskim”. Musiał się nauczyć eliminowania ze swego charakteru, usposobienia i nawyków cielesnych wszelkich zdradliwych śladów mogących ujawniać w nim jakąś kobiecą niedokończoność. Małomiasteczkowi notable z II w. przyglądali się sobie nawzajem twardym, byстрым wzrokiem. Patrzyli, jak ten czy ów chodzi²³, reagowali na rytm jego mowy²⁴, uważnie przysłuchiwali się wiele mówiącemu brzmieniu jego głosu²⁵. Wszystko to mogło zdradzać złowieszczą utratę gorącej, męskiej energii, osłabienie wyrazistego samoopanowania i rozluźnienie rygorów wytworności słowa i gestu, które człowieka czyniły mężczyzną, spokojnym panem podległego mu świata.

Przestrzeganie surowych kodeksów zachowania było dla mężczyzn w II w. kwestią niebłahą. Elity świata greckiego (dla których i przez które została spisana większość naszych świadectw), którym potężna rzymska władza poruczyła zadanie kontroli nad ich miastami, szybko i sprawnie nauczyły się, jak wobec równych sobie i niższych warstw stosować „łagodny przymus” przemyślanego, samokontrolującego się i dobrotliwego stylu rządzenia: „unikanie niezgody, łagodna, lecz i stanowcza kontrola nad pospółstwem” — oto ich główne cele polityczne i społeczne²⁶. U każdego z obywateli chwaliły one zalety takie jak łagodność, przystępność, samoopanowanie i współczucie. Takiego samego uprzejmego traktowania oczekiwały od Cesarza i jego przedstawicieli, i były gotowe z tą samą delikatnością i zacnością odnosić się również do podległych sobie lojalnych ludzi: mężczy-

²² Galen, *De semine* I, 16, w: G.G. Kühn (red.), *Galen Opera*, t. 4, s. 586.

²³ Polemon, *Physiognomica*, R. Förster (red.), *Physiognomici Graeci*, t. I, s. 260.

²⁴ Lukian, *Demonax* 12.

²⁵ A. Rousselle, *Parole et inspiration: le travail de la voix dans le monde romain*, s. 129–157.

²⁶ C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, s. 119.

zna miał być „nieuprzedzony i ludzki” dla swych niewolników, „ojcowski” dla swej służby domowej i zawsze „swobodny” w kontaktach ze współobywatelami²⁷. Nawet mamki małych mężczyzn powinny posiadać te zalety: muszą przewijać ich tak zręcznie, jak to potrafią greckie kobiety”, ażeby już mając roczek, umieli oni przyjmować prawidłową postawę²⁸.

Wszelkie zakłócenie w harmonijnie nastrojonym stylu ich rządzenia innymi budziło ostry niepokój. Gniew, a nie namiętność płciowa, troskał mentorów klas wyższych. Mężczyźni patronujący bez cienia odrazy krwawym igrzyskom gladiatorów i współpracujący z rzymską władzą w narzucaniu niższym warstwom coraz sroższych i bardziej apodyktycznych kodeksów karnych²⁹ dokładali starań, aby ich własne stosunki z podległymi im ludźmi wolne były od wybuchów wściekłości czy bezrozumnego okrucieństwa. System niewolniczy starożytnego świata opierał się na sile i okrucieństwie. Jednak przemoc fizyczną panów wobec niewolników często krytykowano. Ojciec doktora Galena beształ ludzi, którzy „uszkodzili ścięgno, bijąc niewolników po zębach. [...] Widziałem jednego [dodaje Galen], który trzcina do pisania uderzył niewolnika w oko”³⁰.

Galen słyszał o pewnym właścicielu ziemskim na Krecie, „osobie skądinąd zacnej”, który zwykł rzucać się na swych służących „z pięściami, nieraz nawet z kopniakami, ale znacznie częściej z batem albo polanem, które akurat nawinęło mu się pod rękę”³¹. Galen od własnej rodziny wcześniej nauczył się nie dziwić prastaremu biegunowemu przeciwieństwu między „męską” samokontrolą a konwulsyjną gwałtownością, kojarzoną z „kobiecy” brakiem samoopanowania: jego ojciec był „najsprawiedliwszym, najbardziej oddanym i najuprzejmiejszym z ludzi. Za to moja matka była tak popędlawa, że nieraz nawet gryzła swoje służące”³².

²⁷ Dwa wspaniałe przykłady opublikowali P. Herrmann, *Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften* (1974) 111, s. 439–444, i P. Roos, P. Herrmann, *Opuscula Atheniensia* (1971) 10, s. 36–39. Na temat traktowania niewolników zob. M. Griffin, *Seneca: A Philosopher in Politics*, s. 256–285, oraz przenikliwe uwagi B.D. Shawa, *The Divine Economy: Stoicism as Ideology*, s. 38–39.

²⁸ Soranus, *Gynaecia* 2, 12 (32), 19 (88), 1 i 2, 20 (40), 44 (113), 1, s. 66, 116; Temkin (przeł.), s. 90, 116.

²⁹ L. Robert, *Les Gladiateurs dans l'Orient grec*, i P. Garnsey, *Social Status and Legal Privilege in the Roman Empire*.

³⁰ Galen, *De cognoscendi animi morbis* 1, 4, w: C.G. Kühn (red.), *Galeni Opera*, t. 5, s. 17; przekł. angielski: P.W. Harkins, *On the Passions and Errors of the Soul*, s. 38–39.

³¹ Tamże, 1, 4, Kühn, s. 18; Harkins, s. 38–39.

³² Tamże, 1, 8, Kühn, s. 40–41; Harkins, s. 57; por. Arystoteles, *Historia Animalium* 608AB [wyd. polskie: *Zoologia*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1982].

Stosunki z niewolnikami niemal zawsze były szorstkie. Z kobietami jednak sprawy mogły wyglądać inaczej. Budowanie ogniska domowego z młodą żoną przedstawiano jako wyjątkowo niezawodną formę zaprawiania się do łagodnej kontroli nad niższym „innym” i do włączenia go następnie we własny świat. Grecy nie pochwalali rzymskich małżeństw dzieci. Zazwyczaj dziewczęta wydawano za mąż jako późne nastolatki za młodzieńców już po szkołach, o jakieś pięć lat starszych od nich. Wydaje się, że w świecie łacińskim mężczyźni żenili się jeszcze później, tak że swe młode żony mogli traktować niemal jak córki³³. Właśnie dla greckiej pary, Pollianosa i Eurydyki, ok. 100 r. napisał Plutarch swe *Zalecenia małżeńskie*. Problem hierarchii i więzi między mężczyzną i kobietą rozwiązał on, sprytnie przekształcając męża w filozoficznego mentora swej oblubienicy. Plutarch ostrzegał Pollianosa, że kobiety to stworzenia krnąbrne. Pozostawione samym sobie, „brzemienne będą niedorzecznymi i niedobrymi myślami i uczuciami”³⁴.

Namawiał jednak sumiennego młodego człowieka, by się nie poddawał. Pollios mógł Eurydykę włączyć we własny, poważny świat. Powinna ona jadać z nim i z jego przyjaciółmi. W przeciwnym razie zacznie „objadać się na osobności”³⁵. Powinna dzielić z nim cześć dla tych samych bogów, zamiast gdzieś na uboczu zdawać się na łaskę mrocznych mocy rządzących w gynecium³⁶. Jej majątek, podobnie jak wszystkie inne aspekty jej życia, które mogłaby uznać za własne, powinien bezszmerowo roztopić się we wspólnym mieniu³⁷. Natomiast Pollios już wówczas będzie mieć za sobą kurs delikatności i dobroci w ramach załatwiania spraw publicznych z mężczyznami z własnej, a także niższej sfery. Relacja z kobietą była dlań wyzwaniem większym, właśnie dlatego, że nie zachodziła w surowej, wyraźnie wyodrębnionej sferze publicznej. Najbardziej jak to tylko było możliwe w jego życiu, przybliżała go do ideału bezinteresownej przyjaźni, mającej za podstawę jego talent jako moralnego przewodnika swej żony. Na skutek jego taktu i spokojnego autorytetu Eurydyka będzie „współ z nim odczuwająca i zrosnięta w miłości”, tak jak giętkie ciało oplecione jest wokół panującej nad wszystkim, dyskretnej duszy³⁸.

³³ Hopkins, *Age of Roman Girls*, s. 314; zob. obecnie: Garnsey, Saller, *The Roman Empire*, s. 131, 138, 140.

³⁴ Plutarch, *Praecepta Conjugalia* 48, 145E, w: F.G. Babbitt (red. i przeł.), *Plutarch's Moralia*, t. 2, s. 341 [wyd. polskie: *Zalecenia małżeńskie*, w: *Moralia*, przeł. Z. Abramowiczówna, Wrocław 1954, s. 70].

³⁵ 15, 140A, s. 308 [s. 56]. ³⁶ 19, 140D, s. 310.

³⁷ 20, 140E, s. 312. ³⁸ 33, 142E, s. 318 [s. 62].

Takie kobiety spotykamy na sarkofagach w Italii i Azji Mniejszej z II–III w. Kobieta ukazana jest na nich jako postać pełna uwagi, stojąca bądź siedząca naprzeciw męża, który unosi prawą rękę, jakby coś wyłuszczać, w lewej zaś trzyma rozwinięty zwój jako znak wyższej kultury literackiej, legitymizującej jego roszczenia do pełnej dominacji zarówno w społeczeństwie, jak i w małżeństwie³⁹. Kobieta pokazywana na takich sarkofagach nie jest już marnym stworzeniem, które jurny młodzian rozprawicza pośpiesznie gwoli otrzymania dziedzica, zarabiając sobie u młodej małżonki na „nienawiść lub strach, w przypadku przymuszania do małżeństwa siłą i wbrew naturze”⁴⁰. Nie wolno pozostawiać jej samej sobie, bo przepadnie w czeluściach gyneceum i pograży się w abnegacji. Wykształcony mąż przemocą wciągał ją w zaczarowany krąg wspólnej, wytwornej egzystencji. Szczególnie piękne egzemplarze takich sarkofagów stoją obecnie w Muzeum Archeologicznym w Konyi, rodzinnym mieście legendarnej Tekli. Gdyby nie dramatyczna interwencja Pawła (jak w legendzie o Pawle i Tekli), uzurpującego sobie rolę męskiego mentora młodej kobiety, Tekla być może zasiadłaby w taki sam sposób naprzeciw Thamyrisa. Ich małżeńska harmonia promieniowałaby — w oczach fundatorów takich kosztownych pomników — przesłaniem dobrotliwego ładu, który całkiem naturalnie ze środowiska domowego płynął do sfery publicznej. Człowiekowi, który z taką elegancją i stanowczością „wprowadził harmonię” do swego życia domowego, można było powierzyć zadanie wprowadzenia harmonii do państwa, na forum i wśród przyjaciół⁴¹.

Plutarchowe *Zalecenia małżeńskie* to napuszona rozprawka, której w późniejszym chrześcijańskim nauczaniu pisany był długi żywot. Ale pasowała do niej dobrze rzeczywistość II w. Mamy tu do czynienia ze zwartymi lokalnymi oligarchiami. Dziewczęta pochodziły z tej samej warstwy co i chłopcy; niektórzy byli może nawet skuzynowani z nimi, wiele dziewcząt zaś było córkami lub siostrami przyjaciół i sprzymierzeńców⁴². Zwykle wychowywali się razem w wielkich rodzinach, przez względnie swobodny okres po-

³⁹ O przykładzie z Italii i jego sensie zob. R. Brilliant, *Una statua ritratto femminile dal territorio di Tarquinia*, s. 1–12.

⁴⁰ Plutarch, *Porównanie Likurga z Numą* 4, 1 [za: Plutarch, *Żywoty równoległe*, przeł. K. Korus, Warszawa 2004, t. 1, s. 306].

⁴¹ Plutarch, *Zalecenia małżeńskie* 43, 144C, s. 333 [wyd. cyt. s. 66].

⁴² Apulejusz, *Metamorfozy albo złoty osioł* 4, 26, 2 [przekład polski: E. Jędrkiewicz, Wrocław 1995]; E. Patlagean, *Pauvreté économique et pauvreté sociale à Byzance*, s. 122–123; zob. jednak: B.D. Shaw, R.P. Saller, *Close Kin Marriage in Roman Society?*, s. 435–437. Por. obecnie znakomitą, sugestywną syntezę A. Rousselle, *Gestes et signes de la famille dans l'Empire romain*, s. 263–264.

przedzający wejście w dojrzałość płciową. Dziewczęta może nawet miały okazjonalne miłostki z przyszlými narzeczonymi⁴³.

Ówczesne powieści znów z szacunkiem jeły eksploatować temat miłości od pierwszego wejrzenia wśród młodych. Zarówno bohatera, jak i bohaterkę przedstawiano jako przechodzących dramatyczne próby, w trakcie których usiłują oni zachować czystość dla przeznaczonego im małżeństwa. Sens absolutnie jasnego przesłania tych powieści był taki, że wśród warstw wyższych szlachetne dusze są stworzone dla siebie nawzajem; w tym gatunku literackim nie było miejsca na małżeństwo księcia z córką żebraka⁴⁴.

Po ślubie para zwykle pojawiała się publicznie. Państwo potrzebowało bogactwa swych najwybitniejszych niewiast i było gotowe obdzielać publicznymi honorami kobiety czynne jako dobrodziejki wspólnoty⁴⁵. W swych *Rozważaniach o snach* Artemidor z Daldis napisał, że „dobrą jest rzeczą, gdy bogate i wolne kobiety i panny [snią, że] powożą rydwanem przez miasto, gdyż znaczy to, że będą podejmować u siebie czcigodnych kapłanów”. Albowiem — dodawał — w wypadku niewiast ubogich takie wystawianie się na widok publiczny mogło wieścić jedynie prostytutkę⁴⁶.

W późniejszych okresach życia mężczyzna miał nadzieję znaleźć u żony to jedyne, czego nie mógł oczekiwać od równych sobie mężczyzn — uczciwość. *Parrhesia*, niezachwiana szczerłość w stosunkach z ludźmi tej samej i wyższej rangi, była dobrem niezmiernie rzadkim i cennym. Można je było dostać wyłącznie od dwu wyposażonych w autorytet postaci stojących po tej samej stronie życia politycznego — od filozofa i własnej żony. Nie sposób przecenić olbrzymiej wagi, jaką dla mężczyzn w starożytności miała potrzeba tego rodzaju intymnej relacji⁴⁷. W IV w. poganin Pretekstus tak pisał o własnej żonie Paulinie:

Tobie mogę odsłonić szczerze zamknięte głębie mego ducha [...] Jak przyjaciół złączyła nas wzajemna ufność,

⁴³ E. Fantham, *Sex, Status and Survival in Hellenistic Athens: A Study of Women in New Comedy*, s. 53–56, to praca pouczająca, prezentuje bowiem nieco inną sytuację społeczną. Zob. Aristajnetos, *Letters on Love* I, 6, w: J. Bernous (przeł.), *Aristénète: Lettres d'Amour*, s. 18–19.

⁴⁴ M.M. Bachtin, *Wyobraźnia dialogiczna* (przeład ang.: C. Emerson, M. Holquist, *The Dialogic Imagination*, pod red. M. Holquista, s. 86–110).

⁴⁵ R. MacMullen, *Woman in Public in the Roman Empire*, s. 212–216, i R. Van Bremen, *Women and Wealth*, s. 227–234.

⁴⁶ Artemidor, *Oneirocritica* I, 56 [wyd. polskie: *Rozważania o snach, czyli onejrokrytyka*, przeł. I. Żółtowska, Warszawa 1995; w tym ustępie jednak przeład za wersją angielską]. ⁴⁷ Galen, *De cognosc. anim. morb.* I, 3, Kühn, s. 8–9; Harkins, s. 32–33.

Owoc długiej zażyłości, wspólnych inicjacji do tych samych bóstw;
Sprzężeni jednym węzłem wiary, jedno mający serce, jeden umysł⁴⁸.

Kiedy w VI w. Teodora zbesztła cesarza Justyniana za brak opanowania podczas powstania Nika, swe rozstrzygające słowa — „purpura to zaszczytny całun” — wypowiedziała wobec rady państwa w pełnym składzie. Przy tej okazji Teodora skorzystała z *parrhesia*, przywileju swobodnej wypowiedzi, przysługującego rzymskiej małżonce względem swego męża⁴⁹. Zapewne wiele takich żon było w środowisku zaaferowanych oligarchów w II w. Kobiety te, poślubione mężczyznom, dla których działalność polityczna i kulturalna oznaczała bezustanne podróże do ośrodków władzy, miały pełną swobodę w kierowaniu miniaturowym imperium domen arystokracji:

Żona Diogneta [możliwe, że był on wychowawcą Marka Aureliusza] śniła, że broda jej wyrosła tylko po prawej stronie twarzy. [Sen o zaroście oznacza wdowieństwo (...). Przepowiednia tak się wypełniła: kobieta została „słomiana wdową”;] zabrakło męża, który nie umarł, ale wyjechał w daleką podróż; jego połówica długo czekała [...], samotnie prowadząc dom⁵⁰.

Wygląda na to, że podstawowa rodzina, wraz z właściwą sobie tendencją do akcentowania więzów uczuciowych między mężem i żoną oraz rodzicami i dziećmi, była już dobrze wykształconym rysem rzymskiego społeczeństwa, przynajmniej na Zachodzie⁵¹. Szczególnie charakterystyczną cechą II stulecia jest częste symboliczne wykorzystywanie harmonii domowej, kojarzonej z rodziną podstawową, jako elementu publicznego dążenia do podkreślania spontanicznej harmonii rzymskiego ładu. Cesarz Marek Aureliusz umieszczał podobiznę swej żony, Faustyny Młodszej, na monetach noszących hasło *concordia*. Od nowo poślubionych par oczekiwano, że będą gromadnie składać ofiary na cześć „wyjątkowej harmonii” — przymiotu małżonek w cesarstwie. Sarkofagi przedstawiają żywoty wybitnych Rzymian za pośrednictwem scen ilustrujących rozmaite tradycyjne cnoty manifestowane przy różnych okazjach w życiu owych bohaterów: sceny ofiarne wyobrażały ich *pietas*, sceny z bitew i ujarzmiania barbarzyńców — ich *virtus* i *clementia*. Teraz moment małżeństwa wybrano do przedstawienia naczelnej cnoty społecznej i politycznej zgody (*concordia*)⁵².

⁴⁸ H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* 1259, 4–5 i 10–11, t. I, s. 278.

⁴⁹ Prokopiusz, *Historia wojen*, I, 24, 37. ⁵⁰ Artemidor, *Rozważnia o snach* 4, 83, Pack, s. 298; White, s. 217 [wyd. cyt. s. 265–266]. ⁵¹ R.P. Saller, B.D. Shaw, *Tombstones and Roman Family Relations in the Principate*, s. 134–135; artykuł ten wprowadza istotne korekty do pracy P. Veyne’a *La famille et l’amour sous le haut empire romain* (s. 33–63), niezwykle myślowo pobudzającej, której zawdzięczam wiele.

⁵² G. Rodenwaldt, *Über den Stilwandel in der antoninischen Kunst*, s. 14–15.

Od samego cesarza oczekiwano, że będzie emanował małżeńską przyzwoitością. Do wzorcowej mowy, wygłaszanej przez retora z jakiejś cesarskiej okazji, powinien on dodać następujący zwrot:

To dzięki Cesarzowi stała się czyste, a ojcowie mają prawowite potomstwo. [...] Z panią, którą podziwiał i kochał, podzielił również tron. Co się tyczy reszty rodzaju niewieściego, to prawie nie wie o jego istnieniu⁵³.

Rzymski pogląd na małżeństwo jako wynik swobodnego porozumienia między mężem i żoną przyjęto z aplauzem jako „koncepcję niosącą znaczny teoretyczny potencjał wyrażania pełnej, satysfakcjonującej miłości”⁵⁴. Jednakże na początku epoki późnoantycznej potężny nacisk rozległego imperium sprawił, że rzymski ideał harmonii małżeńskiej nabrał twardości kryształu: małżonków przedstawiano nie tyle jako parę równoprawnych kochanków, ile raczej jako budzący ufność mikrokosmos społecznego ładu.

„SZKOŁA PRYZWOITEGO ZACHOWANIA”

Takim mężczyznom, niezależnie od ich poczynań praktycznych, niełatwo przychodziło wyrazić w piśmie swe doświadczenia z kobietami. Nie bardzo wiedzieli, jak opisywać miejsce aktu płciowego, z którym wiązali swe nadzieje na dobrze urodzone potomstwo, we własnym, starannie uporządkowanym życiu. Galen przyznawał, że to dziwne, iż bogowie postanowili zachowywać rodzaj ludzki za pomocą rozkoszy tak brutalnej i potencjalnie antyspołecznej, skoro „ogromna przyjemność złączona jest z wykorzystywaniem części rodnych, a wściekła żądza poprzedza użytek z nich”⁵⁵.

Toteż nie można było tej przyjemności ignorować. Ówczesne uczone traktaty, w zgodzie z potocznymi wyobrażeniami starożytności, wyposażały mężczyzn i kobiety późnego antyku w ciała zgoła różne od ciał współczesnych nam ludzi. Tutaj były to małe ogniste światy, w których sercach, mózgach i żyłach pulsowały ten sam, co i w gwiazdach, żar i tchnienie życiowe. Akt seksualny oznaczał doprowadzenie własnej krwi do wrzenia: gorące tchnienie życiowe szalało w żyłach, zmieniając krew w białawe, pienne nasienie. W trakcie tego procesu uruchamiane było całe ciało — mózgowiaszka, rdzeń kręgowy, nerki i dolne partie jelit „na kształt potężnego chóru”⁵⁶.

⁵³ Menander, *Epideiktika* 2.1.396, pod redakcją i w przekładzie D.A. Russella i N.G. Wilsona, s. 90–91.

⁵⁴ R.O.A.M. Lyne, *The Latin Love Poets*, s. 17.

⁵⁵ Galen, *De usu partium* 14, 9, Kühn, s. 179; May, s. 640.

⁵⁶ Galen, *De semine* 1, 8, Kühn, s. 569.

Strefy genitalne były jedynie punktami przejścia⁵⁷, zaworami wypływowymi ludzkiego ekspresu. Orgazm umożliwiało całe ciało, nie tylko genitalia. Tertulian, ponury, lecz wielce odczytany chrześcijanin, pisał, że

gdy następuje równoczesne zespolenie dwojga ludzi, z których każdy doznaje wstrząsu, wówczas fermentuje od razu nasienie całego człowieka, przejmując z substancji jego ciała wilgoć, a z substancji jego duszy ciepło [...]. By uzasadnić me twierdzenie pytam, ryzykując nieco wstydlivość: czy w momencie, gdy żar rozkoszy zmysłowej dochodzi do szczytu, nie czujemy sami, że równocześnie coś uchodzi także z naszej duszy?⁵⁸

Nawet żona, choć to istota zimniejsza, w której kłębią się wilgotne opary, musi dać z siebie wszystko, jeśli jej nasienie ma przedostać się do łona, aby połączyć się z nasieniem męża. Ona także, w chwilę po wytrysku męczyzny, musi odczuć jakiś „niezwykły dreszcz”⁵⁹. Z takiego związku mogły się urodzić szlachetne dzieci, najlepiej męski dziedzic podobny do obojga rodziców (bo tak silne było ich zjednoczenie w miłosnym akcie)⁶⁰. Uważano za całkiem na miejscu to, że Wenus, Afrodyta, swe imię wzięła od gorącej piany, *afros*, tak właśnie uderzającej o brzegi miłości⁶¹. W ogóle zresztą młodą parę ich starsi uczeni mentorzy wręcz zachęcali do tego, by przed pójściem do łóża porządnie rozgrzała sobie wyobraźnię jak najśmielszymi fantazjami.

Ale doktorzy skwapliwie dodawali jeszcze jedną, znamioną przestrożę dla małżonka⁶². Udany stosunek jest aktem konwulsyjnym, w swych przyczynach i skutkach fizycznych niewiele się różniącym od nagłego wybuchu wściekłości. Wykazuje on okropne podobieństwo do ataku choroby; orgazm jest „małą epilepsją”. Czy usta epileptyka również nie pienia się tą samą pełną bąbli, białawą krwią, co penis⁶³? Mamy do czynienia z dżentelmenami, których chód powinien być miarowy, gestykulacja opanowana, i którym Plutarch we *Wskazówkach o zachowywaniu zdrowia* radził, by dbali o zdro-

⁵⁷ D. Jacquart, G. Thomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, s. 16; Laqueur, *Orgasm*, s. 7–16, podsumowuje tę tradycję i jej długotrwały żywot.

⁵⁸ Tertulian, *O duszy* [przeł. M. Michalski, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, Warszawa 1975, s. 242].

⁵⁹ Soranus, *Gynaecia* 1, 12, 44, Ilberg, s. 31; Temkin, s. 43.

⁶⁰ Menander, *Epideiktika* 2, 7, 407, s. 180–181.

⁶¹ Cornutus, *Theologiae Graecae Compendium* 24, C. Lang (red.), s. 45.

⁶² Zob. zwłaszcza Foucault, *Troska o siebie*. Na ten temat A. Rousselle, *Porneia: de la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, s. 23–27; to praca przełomowa.

⁶³ Klemens z Aleksandrii, *Paidagogos* 2, 10, 94, 3; Aretajos, *Causes and Symptoms of Acute Diseases* 1, 5, s. 246.

wie, odczytując głośno harmonijnie ułożone deklamacyjne kompozycje oraz unikając wszelkich „namiętnych i konwulsyjnych krzyków”⁶⁴. Niezbyt nas zaskakuje to, że młodej parze radzono przystępować z należyłą ostrożnością do „najświętszego ze wszystkich siewów”⁶⁵.

Troska o właściwe zachowanie i wiedza medyczna zbiegały się w kwestii stosunku płciowego. Rozognione ciało było kruchym naczyniem, z którego energia witalna mogła wyciec. Jego żar, jeśli miał być trwały, należało starannie otamować. Częsta aktywność seksualna budziła dezaprobatę. Obniżała ona płodność męskiego nasienia, a stąd również szanse ojca na potomstwo. Na skutek wytrysku wydatnie zmniejszała się ilość ciepła podtrzymującego energię męskiego mężczyzny. „Obsesyjnie męska moralność”⁶⁶, przez długi czas pospolita w świecie grecko-rzymskim, miała oparcie w podręcznikach medycznych. Kochanek i pantoflarz nie tylko popadali w podejrzaną emocjonalną zależność od kobiety; w sensie fizjologicznym groziło im „zniewieścienie” wskutek stopniowej utraty ciepła. Bardzo sugestywny przesąd o „utracie tchnienia życiowego” legł u podstaw wielu form późnoklasycznego stosunku do męskiego ciała. Jest on jednym z licznych wyobrażeń, które męską wstrzeźliwość silnie zakorzeniły w ludowej mądrości świata, w jakim już niebawem miał być głoszony chrześcijański celibat⁶⁷. Najbardziej męski był mężczyzna, który zatrzymał w sobie najwięcej tchnienia życiowego — to znaczy ten, który tracił niewiele (albo nie tracił wcale) nasienia. Stąd ambiwalencja towarzysząca postaci młodzieńca skastrowanego już po pokwitaniu, jak samootrzebiający się wyznawcy Attisa. W pełni dorosły mężczyzna, który sam siebie czynił eunuchem, starannie podwiązując sobie jądra, nie osuwał się bynajmniej w preseksualną amorficzność, jak to się działo z okastrowanymi w chłopięctwie, lecz stawał się *asporos*, nie trwoniącym życiowego żaru z innymi⁶⁸. Galen uważał, że gdyby sportowców-olimpijczyków kastrować w sposób nie naruszający ich zasobów ciepła, to byłiby oni silniejsi⁶⁹. Zgadzał się z tym Soranus: „Mężczyźni zachowujący czystości są silniejsi i lepsi od innych, i lepsze im dopisuje zdrowie”⁷⁰.

Ażeby zachować męski głos — „silny, dźwięczny, giętki i stanowczy” — który Kwintylianiowi brzmiał tak przyjemnie w pomieszczeniach sądowych

⁶⁴ Plutarch, *De sanitate tuenda* 16, 130A, w: F.C. Babbitt (red.), *Plutarch's Moralia*, t. 2, s. 251.

⁶⁵ Plutarch, *Praecepta Conjug.* 41, 144B, w: tamże, s. 331.

⁶⁶ Veyne, *Amour et famille*, s. 54. ⁶⁷ Rousselle, *Porneia*, s. 26.

⁶⁸ Tamże, s. 157–164. ⁶⁹ Galen, *De semine* 1, 8, Kühn, s. 571.

⁷⁰ Soranus, *Gynaecia* 17, 30, 2, Ilberg, s. 20; Temkin, s. 27.

wokół forum, zaaferowany prawnik powinien między innymi praktykować „wstrzemięźliwość płciową”⁷¹. Artemidor pisał o pewnym młodym atlecie:

śnił, że pozbawił się męskości i w tej samej chwili uniósł wysoko głowę, na której spoczywał wieniec. [...]. Póki zachował czystość [pozostał *aphthoros*], szedł w chwale od zwycięstwa do zwycięstwa, lecz gdy uległ pożądaniu, niechlubnie zakończył karierę⁷².

Wystrzegajmy się jednak wnioskowania z tych przestróg, że mężczyźni w II w. obsesyjnie bali się seksu. Bynajmniej; stosunek płciowy był dla nich jednym z wielu aspektów życia, nad którymi z pomocą zdrowego rozsądku i właściwego wychowania mogli zapanować. Korzystający z wygod i ćwiczeń, dobrze odżywieni, wiedzieli, jak, stosując starannie dobraną dietę oraz sporty, zapobiegać niebezpieczeństwom mogącym towarzyszyć okresowym i, co tu dużo mówić, całkiem przyjemnym wydatkom tchnienia życiowego. Niekiedy lekarze nawet doradzali ejakulację gwoli odciążenia ciała z nadmiernych zapasów nasienia, wywołujących bóle głowy i gnuśność; dbający o zdrowie dżentelmeni, pisał Galen, uprawiają miłość nawet wówczas, gdy nie sprawia im to specjalnej przyjemności⁷³.

Stosunek płciowy był sprawą, nad którą bystry mężczyzna czuł się w mocy zapanować. Parze małżeńskiej sugerowano przekonanie, iż sam akt seksualny, jeśli odbywa się go z właściwym nastawieniem — czyli po prostu z zachowaniem przyzwoitości — będzie miał pozytywny wpływ na charakter i płeć ewentualnego potomstwa, oraz że skutkiem zaniedbania tego wymogu niezawodnie będzie potomstwo godne tylko politowania i budzące wstyd. Wszędzie krążył mit eugenicznego spółkowania, choć przykłady go ilustrujące pojawiają się bardzo często w źródłach żydowskich. Mit ten wyposażał młodą parę w przerażająco obosieczny statut seksualny, z którego wynikało, że oblubienicę należało świadomie angażować w akt płciowy jako chętną partnerkę. W chwili poczęcia jej duch, jeśli nawet nie omdlewał z rozkoszy, powinien przynajmniej trwać w spokoju⁷⁴. Takie przekonanie chroniło dziewczynę przed najgorszymi skutkami brutalnego i nieczułego stosunku; zdaniem rabinów tylko ludzie nieokrzesani lekceważą „miłowanie” kobiety, zanim przystąpią do płodzenia z nią

⁷¹ Kwintylian, *Kształcenie mówcy* II, 3, 19, 4, H.E. Butler, red. i przekład, t. 4, s. 253.

⁷² Artemidor, *Rozważania o snach* 5, 95, Pack, s. 324; White, s. 242–243 [wyd. cyt., s. 291].

⁷³ Galen, *De locis affectis* 6, 5, w: C.G. Kühn (red.), *Galen Opera*, t. 8, s. 417–420; zob. zwł. Rousselle, *Porneia*, s. 29–31, Foucault, *Troska o siebie*, i Lane Fox, *Pagans and Christians*, s. 348–349.

⁷⁴ Soranus, *Gynaecia* I, 10, 39, 2, Ilberg, s. 27; Temkin, s. 37–38.

dziecka⁷⁵. Ale mit eugeniczny nakładał również na nią szczególnie intymny i sugestywny wymóg. Szczególną powinnością małżonki, jako strony bardziej płynnej i chwiejnej, której nasienie zapewniało dziecku wilgotny pokarm, było umysłowe skupienie podczas stosunku. Niewłaściwe obrazy i odczucia w tym momencie mogły odbić się na usposobieniu dziecka jej męża, ponieważ

często, gdy kobieta sypia z mężem z konieczności, a jej serce jest z gachem, z którym zazwyczaj spółkuje, dziecko, jakie później urodzi, będzie podobne do gacha⁷⁶.

Fakt, że ten osobliwie niemiły fragment uczonego folkloru pojawił się w gnostyckiej rozprawie pełniącej funkcję przewodniczki duchowej, pokazuje, jak sugestywne i zniewalające mogły być takie wierzenia.

Koncepcja eugenicznego seksu uzależniała zarówno mężczyznę, jak i kobietę od kodeksu przyzwoitości w łożu, stanowiącego przedłużenie ich publicznego wizerunku. Z owym przemożnym urojeniem zbiegało się akcentowanie przez stoików wymogu, aby stosunek odbywał się wyłącznie „zgodnie z naturą”⁷⁷. Według stoików jedynym jego celem powinno być płodzenie potomstwa. Para nie powinna uprawiać seksu tylko dla przyjemności; nawet stosowane pozycje powinny być wyłącznie takie, jakie pozwalają możliwie najskuteczniej „posiać” spermę. Wszelkie inne formy stosunku płciowego były „zbędnym zuchwalstwem”, *tólmēma*⁷⁸. Filozofowie uważali je za przerażające afirmowanie arbitralnej wolności przez istoty ludzkie przekonane, iż z własnymi ciałami mogą robić, co im się żywnie podoba. Przyjmowanie najrozmaitszych pozycji seksualnych było formą grania na nosie „Naturze”, Wielkiej Macierzy rodzaju ludzkiego: inne pozycje dowodzą „rozwiązłości, bezwstydu oraz nieobyczajności”⁷⁹.

Stoickie postawy wobec małżeńskich stosunków płciowych rozmyślnie pomijały możliwość satysfakcji erotycznej i koncentrowały się na poważnych, pełnych sensu gestach człowieka publicznego. Nawet komnata małżeńska miała być „szkołą przyzwoitego zachowania”⁸⁰. Podczas stosunku

⁷⁵ Zob. zwł. *Talmud Babiloński*, *Nidda* 31b, w: I. Epstein, przekład s. 217, oraz *Talmud Babiloński*, *Eruwin* 100b, w: tamże, s. 696–698.

⁷⁶ *Ewangelia Filipa*, NHC II, 3 78, w: W.W. Isenberg (przeł.), *The Nag Hammadi Library*, s. 147. Podobne zastrzeżenia mogą odnosić się również do mężczyzny; zob. *Talmud Babiloński*, *Nedarim* 20a, przekład I. Epsteina, s. 57.

⁷⁷ J.T. Noonan, *Contraception*, s. 46, 75, daje przejrzysty zarys tej doktryny.

⁷⁸ Muzoniusz Rufus, *Fragment* 12, Lutz, s. 86.10.

⁷⁹ Artemidor, *Rozważania o snach* I, 79, Pack, s. 94; White, s. 63 [wyd. cyt., s. 90].

⁸⁰ Plutarch, *Zalecenia małżeńskie* 47, 144F [wyd. cyt., s. 68].

ciała ludzi z elit nie mogły dopuścić do bodaj najmniejszego, przypadkowego zaburzenia w strumieniu płynącym dostojnie od pokolenia do pokolenia poprzez małżeńskie łóżce.

Pomimo swych oczywistych ograniczeń dokumentacja, jaką dotychczas przestudiowaliśmy, raczej nie potwierdza rozpowszechnionego romantycznego przekonania, jakoby przedchrześcijański świat rzymski był słonecznym „rajem nie znającym represji”⁸¹. Jeszcze trudniej jest wytłumaczyć — a skutkiem tego i usprawiedliwić — surowość chrześcijańskiej etyki seksualnej oraz nowość polegającą na akcentowaniu przez chrześcijan całkowitej rezygnacji z seksu, mające jakoby stanowić po prostu zrozumiałą, choć i przesadną reakcję na rozwiązłość powszechną wśród warstw wykształconych w cesarstwie⁸². Tymczasem w cesarstwie, jakie znamy, ton dominujący już od dawna nadawały osoby ponure i ostrożne. Ich mentorzy dlatego tak obszernie rozpisywali się na temat kobiet i małżeństwa, a nawet stosunku płciowego, że członkom wyższej warstwy społecznej pragnęli stworzyć możliwość myślenia głośno, we własnym gronie, o ważkich sprawach władzy, ładu i niezakłóconej ciągłości.

Klasy panujące nie zamierzały rozluźnić swego władztwa nad światem, na który spoglądały z tak niezachwianą pewnością siebie. W tym względzie niestabilność III stulecia niewiele zmieniała, umacniała je tylko w postanowieniu, by nadal kultywować samodyscyplinę i podtrzymywać symbole publicznego ładu, które w spokojniejszych czasach wysunęły się na pierwszy plan. W III w. monetą obiegową wypowiedzi publicznych była *severitas*, twarda męska surowość, niewiele czyniąca ustępstw na rzecz kobiet czy przyjemności. Nawrócenie się Konstantyna na chrześcijaństwo spowodowało jedynie, że owo zaostrzenie surowości klimatu publicznego stało się nieodwracalne. Wyższe warstwy w ostatnich wiekach cesarstwa, zarówno pogańskie, jak i chrześcijańskie, kierowały się kodeksami wstrzemięźliwości seksualnej i publicznej obyczajności, które z upodobaniem uważały za kon-

⁸¹ P. Veyne, *Imperium rzymskie* [w: *Historia życia prywatnego*, wyd. cyt., s. 194]. Esej ten w sposób niezwykle plastyczny i myślowo pobudzający ewokuje klimat moralny wczesnego cesarstwa.

⁸² Poprzestaśmy na dwóch przykładach: W. Rordorf, *Marriage in the New Testament and in the Early Church*, s. 208: „Dobrze wiemy, że nieufność Ojców Kościoła wobec spraw płci była reakcją na rozwiązłość późnego cesarstwa rzymskiego”; B. Grillet, G.H. Ettliger (red.), Jean Chrysostome: *À une jeune veuve sur le mariage unique*, Sources chrétiennes, t. 138, s. 40: „ten wstrzemięźliwy sposób życia, niewątpliwie przeważający w środowiskach chrześcijańskich i jaskrawo kontrastujący z zepsuciem i «zalegalizowaną rozwiązłością» społeczeństwa pogańskiego”.

tynuację męskiej surowości pradawnego Rzymu. W przestrzeni publicznej nie było miejsca na tolerancję seksualną. W połowie IV w. cesarz Jowian, jakkolwiek ostentacyjny chrześcijanin, oddawał się nieprzystojnej namiętności do wina i kobiet; jak jednak zauważył pewien współczesny poganin, były to przywary, „które władca z pewnością by naprawił [gdyby żył dłużej], z szacunku dla cesarskiej godności”⁸³.

W tekście łacińskiego ćwiczenia szkolnego z Galii, z tego samego okresu, znajdujemy mowę ojca, którego syn okrył się wstydem wskutek niewłaściwego zachowania na uczcie:

Co by powiedzieli ludzie, widząc takie twoje zachowanie? [...] Ten, kto udziela rad innym, musi umieć kierować samym sobą. [...] Ściągnąłeś na siebie hańbę⁸⁴.

Ojciec tego młodego człowieka nie musiał być chrześcijaninem, by z uporem podkreślać, że jego syn powinien publicznie zachowywać się w duchu purytańskiej prawości, bliższym postawie mężczyzn w jakimś nowożytnym fundamentalistycznym kraju muzułmańskim niż naszym współczesnym, romantycznym fantazjom o „dekadenckim” imperium rzymskim.

Jednakże te kodeksy nie wszystkich obowiązywały. Nawet wśród elit były one kwestią wyboru. W końcu przecież można było zająć dominującą pozycję w okolicy, spłodzić krzepkich synów i zająć w umbrach grobowe z reputacją spolegliwego małżonka bez nabijania sobie głowy różnymi uczonymi dywagacjami. Mężczyźni z warstw wyższych traktowali dość lekko pewne obostrzenia, jakie zaczęto propagować w kręgach chrześcijańskich. Zamożny Grek czy Rzymianin był posiadaczem niewolników. Mężczyźni mieli na własność ciała swych sług — mężczyzn i kobiet. W murach zbudowanych chaotycznie wielkich domów z tłumami młodych służących, nad którymi pan sprawował władzę absolutną, jego wierność małżonce była sprawą jego osobistego wyboru. Choć prawa bardzo surowo za cudzołóstwo karały kobiety, niewiernym mężom nie groziły żadne sankcje prawne — co najwyżej moralna dezaprobata, i to słaba. Uważano za wystarczające, jeśli wierność ograniczy się do „obrębu ścian domu; nie ma potrzeby przywiązywać jej do samego małżeńskiego łoża”⁸⁵. Męża nie zachęcano do włóczenia się po zamtuzach, tworzenia drugiego stadła czy wprowadzania nowych kobiet do domu; miłostki ze służącymi były jednak czymś, co „niektórzy ludzie trak-

⁸³ Ammianus Marcellinus, *Res Gestae* 25, 10, 15.

⁸⁴ A.C. Dionisotti, *From Ausonius' Schooldays*, s. 103, wiersze 66–67.

⁸⁵ Laktancjusz, *Divinae Institutiones* 6, 23, *PL*, t. 6, 719A; Veyne, „L'Empire romain”, *Vie privée*, opisuje takie stadła.

tują bez przygany, gdyż wedle powszechnej opinii pan ma moc rozporządzania swymi niewolnikami tak, jak sam zechce”⁸⁶.

U schyłku antyku przywódca Kościoła, za wzorem filozofów, potępiali nie-normalność rzymskiej „podwójnej miary”, karzącej żonę za cudzołóstwo, lecz dopuszczającej niewierność męża. Jednakże kler okazywał się równie mało, co i filozofowie, przygotowany do zniesienia instytucji niewolnictwa domowego. Wskutek swego wahania w tej kwestii od samego początku skazywał się na zacną bezradność w sprawach małżeńskiej wierności. W większości wypadków niewierność przybierała postać sypiania pana z własnymi niewolnicami, co było po prostu jedną z bardzo wielu form afirmacji jego władzy nad ciałami ludzi mu podległych. Jeszcze pół tysiąclecia po tym, jak Muzoniusz Rufus potępiał niewiernych mężów, plac wokół kościoła w Arles rozbrzmiewał rubasznym rechotem synów chrześcijańskiego ziemiaństwa, przechwalających się swymi seksualnymi wyczynami z dziewczętami służebnymi⁸⁷.

Autorzy z II w. ujmowali swe pouczenia w kategoriach uniwersalnych. W rzeczywistości pisali dla garstki uprzywilejowanych. Wzmiankowane przez nas kodeksy zachowań seksualnych były cenione przez adresatów pouczeń moralnych, ponieważ uważano je za pasujące do wyrafinowania i samokontroli, którymi dobrze urodzeni odróżniali się od swych niesfornych bliźnich z niższych warstw. Tak wzniosłych reguł wyborności, w dziedzinie małżeńskiej i wszelkiej innej, nie wolno było dzielić z innymi⁸⁸. Stąd rażące niekonsekwencje owej epoki, na które chrześcijańscy polemici i kaznodzieje ustawicznie zwracali uwagę. Mężczyźni pragnący otoczyć siebie i swe kobiety pancierzem moralnego rygoru gotowi byli umacniać swą pozycję w miastach, wykorzystując dramatyczne oczyszczające momenty podczas publicznych igrzysk, których absolutnie normalnym elementem było okrucieństwo i uciechy erotyczne. Także tutaj konwersja Konstantyna nie miała żadnego znaczenia. Jeszcze w VI w. notable z Gerazy (Dżerasz w Jordanii) chętnie się swym tradycyjnym festiwalem wodnym, na którym gromady nągich dziewcząt popisywały się przed widownią złożoną z pospólstwa wówczas już w całości chrześcijańskiego; powiadano, że był to „nader rozkoszny spektakl”⁸⁹. Ciała takich kobiet właściwie się nie liczyły. Jeśli żony oberży-stów uważano za wystarczająco szacowne, by mężowie mogli je oskarżać o cudzołóstwo z przelotnymi klientami, to w odniesieniu do szynkareczek rzecz miała się inaczej,

⁸⁶ Muzoniusz Rufus, *Fragment* 12, Lutz, s. 86, 30. ⁸⁷ Cezary z Arles, *Kazanie* 42, 3.

⁸⁸ Veyne, „L’Empire romain”, *Vie privée*, s. 215–222.

⁸⁹ G.H. Kraeling, *Gerasa: City of the Decapolis*, inskrypcja nr 279, s. 471.

jako że od niewiast podpadających pod prawo należy oczekiwać czystości; bezpieczne jednak od surowości praw są owe dziewczki, których życie tak bardzo nic nie jest warte, że praw przestrzegać nie muszą⁹⁰.

Oto publiczny głos Konstantyna, pierwszego cesarza chrześcijańskiego. Cały ten świat poznajemy ze zdecydowanie męskiego punktu widzenia. W rzeczywistości otaczającej wykształconych Greków czy Rzymian było wiele rzeczy, których nie mieli oni ochoty dostrzegać czy też wyrażać. Znamienity ideał małżeńskiej harmonii świadomie omijał troskę, ból i chorobę towarzyszące porodowi. Jego celem było wpisanie małżeństwa w wyższy ład miasta. Wszelako w zaciekłych zmaganiach miasta ze śmiercią kobiety dwudziestoletnie walczyły na pierwszej linii⁹¹. Wielu mężczyzn wcześniej poznało gorzkie żaloby:

Cóż ci, Probino, przyszło z płodnego łona?

Pocynałaś miłość, lecz dzieckiem twym jedynym — zgroza⁹².

Wielki rzymski nauczyciel retoryki, Kwintylijan, utracił żonę, gdy miała osiemnaście lat. Zdążyła urodzić mu dwóch synów:

z jej śmiercią utracił nie tylko żonę, ale i jakby córkę⁹³.

Chrześcijańskim traktatom o dziewictwie przypadło w udziale mówić publicznie o fizycznej sytuacji mężatek — o niebezpieczeństwach związanych z położeniem, o ich obolałych od karmienia piersiach, o grożących im dziecinnych infekcjach, o okropnym wstydzie z powodu niepłodności i o upokorzeniu, kiedy ich miejsce w sercu męża zajmowały służące: „i wszystko to muszą wycierpieć, końca swych uderek nie widząc”⁹⁴. Gdyby nie wyszły za mąż, „byłyby szczęśliwe, nawet jeśli żadne Królestwo Niebieskie nie otwarłoby przed nimi swych bram”⁹⁵.

Widzimy tu przelotnie ogromne brzemię cierpienia, jakim każde nierozwinięte społeczeństwo obciąża ciała swych płodnych kobiet. Mimo iż rządzące warstwy cesarstwa rzymskiego dysponowały wyrafinowaną tradycją medyczną i skłonne były praktykować antykoncepcję i aborcję, niewiele mogły zdziałać, by ulżyć cierpieniom i zapobiegać śmierci wła-

⁹⁰ *Codex Theodosianus* 9, 7, 1 z 326 r.

⁹¹ Burn, *Hic Breve Vivitur*, s. 11–12, zob. jednak: Hopkins, *Age Structure of the Roman Population*, s. 260–263.

⁹² E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* 3330, wiersz 18; t. 2, s. 179.

⁹³ Kwintylijan, *Kształcenie mówcy* 6, *Przedmowa* 5.

⁹⁴ Pseudo-Atanazy, *Vita Sanctae Syncreticae* 42: *PG*, t. 28, 1512CD.

⁹⁵ Euzebiusz z Emezy, *Kazanie* 6, 5, E.M. Buytaert (red.), *Eusèbe d'Émèse: Discours conservés en latin*, t. 1, s. 155.

snych żon⁹⁶. Co się tyczy chrześcijańskiego kleru, w większości był on równie niechętny rozbijaniu instytucji małżeństwa, jak wcześniej wzdragał się przed zniesieniem domowego niewolnictwa. Podobnie jak moralisci pogańscy, których poglądy powtarzali, chrześcijańscy autorzy zadowalali się na ogół wygładzaniem co bardziej szorstkich aspektów życia małżeńskiego. Opisując z żarem nędze małżeństwa, zwracali się nie do żon, lecz do niezonatych młodzieńców. Chrześcijańskie zachęty do dziewictwa niewiele zrobiły, by zmniejszyć udreki tych, którzy poprzez małżeństwo zaangażowali się już w płodzenie potomstwa.

„GLINA PRZEMYŚLNIE UFORMOWANA”

Niemożliwością jest w tak zwięzłym przeglądzie i opierając się na takiej dokumentacji określić moralną tonację społeczeństwa tak wielkiego, tak zróżnicowanego i tak mało nam znanego w swym codziennym życiu, jakim było cesarstwo rzymskie w pełni swego rozkwitu. Mamy do czynienia ze społecznością, wśród której wyższych warstw obszary skrajnej surowości współistniały z obszarami natychmiast uderzającymi nowożytnego czytelnika łagodnością, tolerancją i rzeczowością, które znikły bez śladu w średniowiecznym Bizancjum i na katolickim Zachodzie. Dzięki tej osobliwej koegzystencji surowości z tolerancją sensowne stawało się myślenie o pogańskich w kategoriach obrazu osoby ludzkiej opartego na czymś, co najtrafniej nazwać można „dobrotliwym dualizmem”. Dusza spotykała ciało jako niższego od siebie samej „innego”. Ciało tak bardzo różniło się od duszy i było tak niesforne jak kobiety, niewolnicy oraz tępe i niespokojne miejskie pospólstwo. Nawet bogowie nie mogli tego zmienić.

Co mówi Zeus? „Epiktecie, gdyby to było możliwe, uczyniłbym wolnym i nieskrępowanym to liche ciało, to maleńkie twoje królestwo. Ale rzecz ma się tak — bacz na to pilnie — że to ciało nie jest twoją własnością, lecz jest jedynie gliną przemyślnie uformowaną”⁹⁷.

Do tej gliny nieubłaganie przyłgnęły starość, choroba i śmierć. Po tylu długotrwałych udrekanach najlepiej dla duszy — „oczyszczonej z ciała”, wol-

⁹⁶ K. Hopkins, *Contraception in the Roman Empire*, s. 124–151; E. Eyben, *Family Planning in Antiquity*, s. 5–82. Odnotujmy Rousselle, *Porneia*, s. 63, która wskazuje na fakt, że lekarze zajmujący się kobietami z wyższych warstw społeczeństwa rzymskiego w ogóle nie wspominają o chorobach spowodowanych częstymi porodami.

⁹⁷ Epiktet, *Mowy* I, I, II, Oldfather (red.), *Epictetus*, t. I, s. 8–10.