

ALEKSANDER WOLICKI

Uniwersytet Warszawski, Wydział Historii

ORCID 0000-0003-2433-733X

Świadectwa epigraficzne a badanie historii kobiet w starożytnej Grecji

Epigraphic Evidence and the Study of Women's History in Ancient Greece

Abstract

A brief overview of the history of research on women in ancient Greece is followed by some considerations concerning the still insufficient use of inscriptions in this field. Two case studies confront the male-dominated public discourse, fragments of which have been preserved in literary texts, with the social reality reflected in epigraphic material. The first case shows that publicly postulated anonymity of “decent” women (especially those of citizen status) was not respected in some categories of more private inscriptions (mortgage stones, dedications, grave-stones, etc.). The second case study confronts philosophical and medical ideas on infertility (Aristotle, *Corpus Hippocraticum*) with inquiries about childlessness preserved in the corpus of oracular lead tablets from the sanctuary of Zeus in Dodona. While in the ideologically conditioned philosophical and medical literature, it is always the woman who is held responsible for the lack of offspring, the oracular tablets offer a much more complicated picture, with both men and women considering that, in a given situation, infertility could be a male problem.

Słowa kluczowe: starożytna Grecja, kobiety, inskrypcje, anonimowość, bezpłodność

Keywords: ancient Greece, women, inscriptions, anonymity, infertility

WPROWADZENIE

Niniejszy artykuł ma przede wszystkim charakter źródłoznawczy¹. Jego głównym celem jest pokazanie na przykładzie dwóch *case studies*, jakie niewyeksplloatowane dotąd możliwości daje w badaniach historii kobiet materiał epigraficzny. Żeby zobaczyć, na czym *novum* wykorzystania inskrypcji w tym obszarze może polegać, nie od rzeczy będzie rzucić na początek okiem na historię studiów nad kobietami w starożytności.

¹ Teksty antyczne cytowane są w przekładzie autora artykułu, chyba że zaznaczono inaczej.

Studia nad historią kobiet w starożytności greckiej mają długą historię. Nie może być inaczej, skoro chodzi o historię połowy ludności starożytnego świata. Dziewiętnastowieczna *Altertumswissenschaft* ze swoją tendencją do encyklopedycznej totalności zbierała i segregowała materiały dotyczące rozmaitych aspektów życia kobiet w starożytnej Grecji i Rzymie². Wypracowała też pewne pytania badawcze i wyobrażenia o kobiecie starożytnej na bazie ówczesnych refleksji filozoficznych i historiozoficznych. Z pozytywizmu badania starożytne wyniosły uprawianie historii kobiet na dwa sposoby. Po pierwsze, liczne publikacje opisywały rolę i pozycję kobiety w społeczeństwie, oferując przegląd informacji o kobiecych zajęciach, obowiązkach i prawach (w tej właśnie kolejności). Równocześnie, mając świadomość, że absolutna większość źródeł do poznania historii kobiet w starożytności została wyprodukowana przez mężczyzn, pozytywistyczna historiografia wydała z siebie wiele studiów poświęconych obrazowi kobiety w świecie starożytnym. Idealizm z kolei dostarczył idei „kobiecości” i wyobrażeń o historycznych przemianach roli kobiety w starożytności, w tym tak fantazyjnych, jak teoria matriarchatu Bachofena³. Jak wszystkie badania humanistyczne, studia nad kobietami w starożytności od początku miały też swój aspekt prezentystyczny. Odbijały się w nich przemiany w pozycji kobiety współczesnej, takie jak ruchy sufrażystowskie czy dopuszczenie kobiet do edukacji oraz świata akademii⁴.

O ile badania starożytne, w których uwzględniano kobiety obok mężczyzn, mają długą historię, za właściwy początek starożytnych *women's studies*, rozumianych jako stawiający kobietę w centrum zainteresowania autonomiczny obszar badania historycznego, który skupia samoświadomych swojej odrębności badaczy i jest z czasem wyposażony we własne instytucje, oprzyrządowanie (czasopisma, konferencje, bazy danych) oraz miejsce w dydaktyce akademickiej, badacze zwykli przyjmować dopiero publikację głośnej książki Sarah Pomeroy, pt. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*⁵. Dzieło to, wyrosłe na fali amerykańskiej rewolucji feministycznej lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, wpisało się równocześnie w wychodzącą poza feminizm tendencję do przesunięcia punktu ciężkości badań historycznych z historii polityczno-militarnej w kierunku

² Wystarczy przejrzeć hasła w *Dictionnaire des Antiquités* Charles'a Daremberga i Edmonda Saglio oraz *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft* Augusta Pauly'ego i Georga Wissow, dwóch pomników dziewiętnastowiecznego pozytywizmu naukowego.

³ O pozytywistycznym i idealistycznym paradygmacie zob. J. Blok, *Sexual Asymmetry. A Historiographical Essay*, w: *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, red. J. Blok, P. Mason, Amsterdam 1987, s. 1–57.

⁴ Karykaturalny wręcz przykład prezentyzmu stanowi I. Bruns, *Frauenemanzipation in Athen. Ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts*, Kiel 1900, który w Atenach okresu wojny peloponeskiej doszukiwał się ruchu emancypacyjnego, kierowanego *nota bene* przez wykształcone hetery (czytaj: kobiety wyzwolone).

⁵ S.B. Pomeroy, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975.

historii społecznej, życia codziennego i mentalności zbiorowej⁶. Książka Pomeroy jest wszechstronnym studium zarówno życia kobiet, jak i ich obrazu na przestrzeni kilkunastu wieków dziejów antycznych. Pomimo lawinowego przyrostu publikacji na temat historii kobiet w ostatnim półwieczu pozostaje wartościową lekturą, nawet jeżeli pewne interpretacje historyczne autorki grzeszą z punktu widzenia współczesnych badań anachronicznością⁷. Znaczenie książki Pomeroy, zwłaszcza w świecie anglosaskim, trudno przecenić ze względu na oddźwięk, jaki znalazła. Przyczyniła się ona wydatnie do wywołania lawiny studiów poświęconych pozycji kobiety w starożytności greckiej i rzymskiej, od komentowanych wyborów źródeł, poprzez monografie poszczególnych aspektów kobiecej rzeczywistości (kobieta a ekonomia, pozycja prawna kobiety, życie seksualne itd.), na kolejnych syntezach kończąc⁸. Niekoniecznie zgodnie z intencją Pomeroy punktem wspólnym większości tych publikacji pozostawało patrzeć na historię kobiet w starożytności jako historię tak czy inaczej rozumianej „opresji”, często odnoszonej do świata współczesnego, jak choćby wtedy, gdy pozycja kobiety greckiej była ilustrowana paralelami z pozycją kobiety we współczesnych państwach islamskich.

Kiedy w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX w. w Stanach Zjednoczonych dokonywała się rewolucja feministyczna, we Francji rozkwitała szkoła antropologiczna zapoczątkowana studiami Louisa Gernet, a kontynuowana przez paryskich strukturalistów z Jean-Pierre’em Vernantem i Pierre’em Vidal-Naquetem na czele. Jej wkład w historię kobiet w starożytności też jest nie do przecenienia. Gernet, badając grecki dionizyzm, wskazał na szczególną rolę kobiet w tym kulcie i postawił tezę, że asocjacja ta wynika z faktu, iż dla Greków (czytaj: greckich mężczyzn) religia dionizyjska i kobiety, każde na swój sposób, uosabiały naturę, czyli wszystko to, co przeciwne kulturze i cywilizacji. Szkoła strukturalistyczna pociągnęła dalej tę konstatację, wpisując opozycję męskie – żeńskie do katalogu opozycji binarnych, na których miała być ufundowana cywilizacja grecka: gotowane – surowe, Grecy – barbarzyńcy, wolni – niewolni, itd. Zwieńczeniem tej wizji miejsca kobiety w greckiej mentalności kolektywnej stała się seria studiów Nicole Loraux, w których wychodząc od ateńskich mów pogrzebowych, badaczka starała się pokazać, że w ideologii Aten klasycznych kobieta została wyrzucona poza nawias społeczności obywatelskiej na wszystkich możliwych poziomach, począwszy od fundacyjnego mitu pochodzenia ateńskiej wspólnoty. Kobieta stała się jedną z figur Obcego⁹. Tak zatem jak inspirowany marksizmem i antropologią społeczną feminizm

⁶ Wprawdzie już w XIX w. obecny był w historiografii starożytnej nurt *Griechische Privataltertümer*, ale dopiero wraz z Robertem Flacelière’em pojawiła się moda na prace z zakresu *la vie quotidienne*, gdzie siłą rzeczy miejsce kobiety było znacznie bardziej wyeksponowane.

⁷ Szczególnie naiwne wydają się z dzisiejszego punktu widzenia próby odczytywania przez Pomeroy historycznej rzeczywistości z poematów homerowych.

⁸ K.A. Kapparis, *Athenian Law and Society*, London–New York 2019, s. 12–13.

⁹ Zob. zwłaszcza: N. Loraux, *Les enfants d’Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981. Por. V. Sebillotte Cuchet, *Touchée par le féminisme. L’Antiquité avec les*

koncentrował się na upośledzeniu greckiej kobiety na poziomie prawnym, społecznym i ekonomicznym, tak szkoła paryska mapowała upośledzenie greckiej kobiety na poziomie panującej, stworzonej przez mężczyzn i męskocentrycznej, ideologii.

*

We wstępie do swojej książki Pomeroy wskazała na dwa fundamentalne problemy z historią kobiet. Pierwszy miał leżeć po stronie badaczy zainteresowanych głównie historią polityczną, militarną i intelektualną, czyli obszarami życia społecznego, z których, zdaniem samej Pomeroy, kobiety w starożytności były wyłączone (s. IX). Drugi miał być problemem źródłowym: twórcami źródeł do historii kobiet byli w przeważającej mierze mężczyźni (s. X).

Pierwszy problem rozwiązała sama Pomeroy, definiując swoje pole badawcze. Z drugim na swój sposób poradził sobie radykalnie strukturalizm, który zamiast badać historię kobiet w świecie, w którym niemal wyłącznie mężczyźni stanowili grupę „źródłotwórczą”, skoncentrował się na badaniu kulturowych wyobrażeń o kobiecie (*féminité*), a nie przykrytej nimi praktyki społecznej.

Równocześnie jednak z rozkwitem strukturalistycznych studiów nad kobietami, wśród tych badaczek i badaczy, którzy chcieli odtwarzać „świat kobiet”, a nie tylko jego odbicie w męskich oczach, pojawiły się inne próby rozwiązania problemu źródłowego. Postulowana jeszcze przez Wilamowitza interdyscyplinarność skłoniła historyków do szerszego korzystania z tego, czego na przestrzeni XX w. dostarczyła archeologia, a co następnie w rozmaitego typu publikacjach było puszczane w obieg naukowy przez różnych specjalistów od nauk pomocniczych historii starożytnej: źródeł ikonograficznych (zwłaszcza przedstawiń wazowych¹⁰) oraz dwóch kategorii źródeł pisanych: papirusów i inskrypcji. Tym samym badacze dostali do ręki więcej narzędzi pozwalających orzekać o kobietach. Ikonografia, papirusy i inskrypcje często dotyczą takich obszarów życia starożytnych, których nie dotyczą teksty literackie, a są to obszary, w których kobiety zajmowały więcej miejsca¹¹. Teksty nieliterackie pozwalają nam też korygować wiedzę wyniesioną z tekstów literackich: tam gdzie mowa o kobietach, teksty literackie przedstawiają zwykle rzeczywistość normatywną i postulowaną, tymczasem inskrypcje i papirusy w znacznie większej mierze odsyłają nas do praktyk społecznych i konkretnych zdarzeń. Wreszcie,

sciences humaines, w: *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, red. P. Payen, É. Scheid-Tissinier, Turnhout 2012, s. 155–159.

¹⁰ Te dla badania świata męskich wyobrażeń o kobietach wykorzystywali już z powodzeniem strukturaliści francuscy, zob. np.: F. Lissarrague, *Femmes au figuré*, w: *Histoire des femmes en Occident*, t. 1: *L'Antiquité*, red. P. Schmitt Pantel, Paris 1991, s. 159–251; F. Lissarrague, *Images du gynécée*, w: *Les Mystères du gynécée*, red. P. Veyne, F. Lissarrague, F. Frontisi-Ducroux, Paris 1998, s. 155–198.

¹¹ Odnotujmy, że wspomniany Flacelière, pionier studiów nad życiem codziennym w starożytnej Grecji, był początkowo współwydawcą z Louisem Robertem *Bulletin Épigraphique*, najważniejszej bibliografii nowych publikacji epigraficznych, a sama Pomeroy jest z formacji papirolóżką.

co najistotniejsze, pośród inskrypcji i papirusów są i takie teksty, które stanowią autentyczny *female voice* niemal nieobecny w tekstach literackich przekazanych drogą tradycji rękopiśmiennej¹².

Z punktu widzenia historii kobiet materiał epigraficzny okazuje się najważniejszy. Materiał papirologiczny, pomimo swojej obfitości i częstotliwości pojawiania się w nim kobiet, ma tę wadę, że dotyczy, chronologicznie i terytorialnie, tylko wrywką świata greckiego. Na dodatek jego reprezentatywność dla szerszych zjawisk jest wątpliwa, bowiem tak się złożyło, że ten kawałek greckiego świata, który ze względu na swój klimat przechował dla nas źródła papirusowe, był równocześnie tym kawałkiem świata greckiego, w którym Grecy bytowali w dużej mierze w innych formach organizacji życia politycznego, społecznego i po części kulturalnego, niż w całej jego reszcie: bez rozwiniętej instytucji *polis*, wystawieni na ciągłą interakcję z innymi kulturami. Dyskusja na temat tego, na ile różne zjawiska obserwowalne w życiu Greków egipskich okresu ptolemejskiego i wczesnorzymskiego są reprezentatywne dla całego świata greckiego, jest długa i niekonkluzywna¹³.

Źródła archeologiczne, z ikonograficznymi na czele (wazy attyckie zajmują tu *place d'honneur*), wnoszą coraz więcej do historii kobiet, jednakże ze względu na swój „niemy” charakter są znacznie trudniejsze do jednoznacznej interpretacji, a co za tym idzie, znacznie bardziej podatne na manipulacje, w których wnioski wyprzedzają analizę źródła. Wspomniane wazy attyckie stanowią dobry przykład, w jak różny sposób można interpretować te same przedstawienia zależnie od tego, co się chce z nich wyczytać.

Źródła epigraficzne są z wielu względów najbardziej obiecujące, poczynawszy od swojej liczby i chronologiczno-geograficznej dystrybucji, poprzez różnorodność autorstwa i zawartość informacyjną, a na charakterze implikowanego odbiorcy tych informacji kończąc.

*

Rozpoznany problem z naszymi źródłami do historii kobiet polega na tym, że są one w absolutnej większości stworzone przez mężczyzn. Jednakże, co często umyka, na to nakłada się kolejny problem: są to z reguły źródła stworzone przez mężczyzn w kontekście publicznym. Tymczasem rodzi się pytanie, jak mają się

¹² O (skąpej) literaturze tworzonej przez kobiety i przekazanej przez tradycję rękopiśmienną zob. I.M. Plant, *Women Writers of Ancient Greece and Rome. An Anthology*, Norman 2004. O pewnych utworach, których autorstwo fikcyjnie przypisano kobietom oraz o fikcyjnych autorkach, zob. A. Wolicki, *The Education of Women in Ancient Greece*, w: *A Companion to Ancient Education*, red. W.M. Bloomer, Malden–Oxford 2015, s. 311–313.

¹³ O historii badań nad kobietami w papirusach zob. R. Bagnall, *A Century of Women's History from the Papyri*, w: *New Directions in the Study of Women in the Greco-Roman World*, red. R. Ancona, G. Tsouvala, Oxford 2021, s. 95–122. Brakuje analogicznej refleksji nad historią badań nad kobietami w epigrafice, zapewne dlatego, że inskrypcje nie stanowią tak homogenicznej czasoprzestrzennie i kulturowo grupy tekstów.

publicznie prezentowane wizje kobiet i kobiecości do tego, jak wyglądały relacje płci w nieoświetlonej źródłowo sferze prywatnej, czyli tam, gdzie większość tych interakcji zachodziła.

Chociaż niektóre kategorie inskrypcji należą do uniwersum publicznych męskich wypowiedzi, inne pozwalają nam wkroczyć w obszar greckiej prywatności. Szczególnie cenną kategorią inskrypcji są te, które dostarczają nam *female voice*, a wśród nich takie, które mają swoje odpowiedniki tworzone przez mężczyzn, dzięki czemu możemy porównać sposób myślenia, kompetencje i aktywność obydwu płci w tych samych kontekstach.

Źródła literackie pozwalają nam zatem obejrzeć męskie wyobrażenie o kobietach i system normatywny im narzucony. Na dwóch przykładach spróbuję pokazać, w jaki sposób inskrypcje umożliwiają nam zajrzenie poza dominującą ideologię. W pierwszym wypadku, jak zobaczymy, inskrypcje korygują obraz kobiety ateńskiej jako istoty z gruntu anonimowej, w drugim ukazują konflikt między filozoficzno-medycznymi wyobrażeniami o przyczynach bezpłodności a potocznym myśleniem na ten temat. Obydwa przykłady łączy ze sobą to, że wraz z nimi wchodzimy w obszar dyskursu niepublicznego, a równocześnie mamy możliwość obejrzenia, jak w przestrzeni niepublicznej o kobietach i ich sprawach mówią z jednej strony mężczyźni, a z drugiej same kobiety, co otwiera inną perspektywę studiowania historii kobiet i relacji między płciami w starożytnej Grecji.

FEMINA ABSCONDITA I INSKRYPCJE ATEŃSKIE

Najsłynniejszą w dziejach pochwałę demokracji, mowę pogrzebową ku czci Ateńczyków poległych w pierwszym roku wojny peloponeskiej, Tukidydesowy Perykles kończy brutalnie dla nas brzmiącą, zwłaszcza w tym kontekście, zachętą dla ateńskich kobiet, które właśnie straciły swoich mężów:

Jeśli zaś mam także powiedzieć coś o cnocie kobiet, które żyć teraz będą w stanie wdowieństwa, to w krótkiej zachęcie zawrę całość: wielką dla was będzie chwałą, jeżeli nie okażecie się gorsze od swojej natury, **i takie będziecie wieść życie, żeby o was mężczyźni jak najmniej mówili, czy to chwając, czy to ganiąc** [przeł. Kazimierz Kumaniecki, lekko zmienione]¹⁴.

W tle tej przemowy kryją się dwa postulaty wobec kobiet, które zresztą idą w parze: sekluzja i anonimowość. Jeżeli kobieta nie pokazuje się publicznie, to nie może być obmawiana, bo pozostaje nieznana. Staje się *femina abscondita*, kobietą ukrytą.

¹⁴ Należy czytać ten urywek razem z jego interpretacją w: J.S. Rusten, *Thucydides. The Peloponnesian War Book II*, Cambridge 1989, s. 175–178. Jeffrey S. Rusten przekonująco krytykuje próby odczytania Peryklesowego apelu do kobiet jako mniej mizoginicznego niż na taki wygląda.

Przemowa Tukidydesowego Peryklesa¹⁵ to oczywiście tekst ideologiczny, a nie opis rzeczywistości. W kontekście pogrzebu wojkowego wyobrażenia o miejscu kobiety w społeczeństwie są siłą rzeczy tylko pobieżnie zarysowane, ale że nie jest to idiosynkrazja historyka czy polityka, upewniają nas inne ateńskie teksty z epoki, w których odnajdujemy te same motywy, co w mowie Peryklesa. Co więcej, odnajdujemy w nich także inne wyobrażenia, które się z tymi motywami dopełniają, tworząc całą siatkę idei i obrazów, jak choćby wyprodukowane przez grecki strukturalizm *avant la lettre* ateńskie wyobrażenie kobiety spartańskiej jako „anty-Atenki”: samodzielnej, „wyzwolonej” i wystawiającej się na widok publiczny¹⁶.

Ideał kobiety ateńskiej zawarty w *Mowie pogrzebowej* był znacznie trwalszy niż czasy świetności Peryklesowych Aten: ujawnia się on z całą mocą w ateńskiej retoryce IV w. p.n.e. Sekluzja kobiety-obywatelki stanowi jeden ze stałych motywów mów sądowych. Swoje ukoronowanie znajduje w mowie Lizjasza *Przeciw Simonowi* (III), gdzie mówca poprzez obraz sekluzji kobiet i jej naruszenia kontrastuje swoją (przyzwoitą) rodzinę i swojego (nieprzyzwoitego) oponenta sądowego:

[...] przybył w nocy do mojego domu pijany i, wyłamawszy drzwi, wtargnął do pomieszczenia przeznaczonego dla kobiet. Znajdowała się tam moja siostra wraz z moimi siostrzenicami, **które żyły w sposób tak obyczajny, że wstydziły się pokazać na oczy nawet swym krewnym** [§ 6; przeł. Romuald Turasiewicz]¹⁷.

Retoryce sądowej sekunduje komedia. Menander, najwybitniejszy przedstawiciel komedii nowoattyckiej, u schyłku IV w. p.n.e. pisał:

Przekraczasz granice tego, co mężatce się godzi,
Swoim gadulstwem, kobieto. **Granica bowiem
Ustanowione drzwi domu dla wolnej kobiety.**
Ścigać zaś kogoś, i biegać za nim po drodze
Drąc się wniebogłosy, psia to robota, Rhode.
(fr. 546Kock = fr. 592Koerte)

Sekluzja ateńskich kobiet była elementem wyobrażeń, postulatów czy też, jeżeli ktoś woli, tego, co Pierre Bourdieu określał mianem *la représentation officielle de la réalité*. Tymczasem wielu autorów wykazało, że rzeczywistość ateńska zapewne

¹⁵ Nie ma dla mojego wywodu znaczenia, na ile to, co mówi Perykles, jest jego realną wypowiedzią, a na ile kreacją Tukidydesa.

¹⁶ O obrazie kobiety spartańskiej ogólnie zob. P. Cartledge, *Spartan Wives: Liberation or Licence?*, „Classical Quarterly”, 31, 1981, 1, s. 84–105 [= tenże, *Spartan Reflections*, Berkeley 2001]; S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford 2002.

¹⁷ Por. Ps.Dem. 47.34–38 i 52–61, gdzie narrator, jego dobry sąsiad Hagnophilos i jego przeciwnik Theophemos są charakteryzowani poprzez poszanowanie (lub jego brak) prywatnej przestrzeni cudzych domów i znajdujących się wewnątrz kobiet. Więcej o tym zob. A. Wolicki, *Cudzołóstwo i retoryka. Uwagi o „Obronie w sprawie zabójstwa Eratosthenesa” Lizjasza*, w: *TIMAI. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, red. A. Wolicki, Warszawa 2009, s. 205–206.

znacznie odbiegała od tego obrazu: kobiety ateńskie, z różnych grup społecznych i z różnych powodów, spędzały poza domem więcej czasu, niż można by się spodziewać na podstawie tego, co przedstawiają źródła literackie, czy to w formie postulatów, czy narracji o ateńskiej rzeczywistości¹⁸. Podobnie rzecz się ma z ateńskim wyobrażeniem o kobietach spartańskich. W ostatnich latach pojawiło się wiele studiów sugerujących, że w obecnym w attyckiej literaturze i ikonografii obrazie „wyzwolonych” kobiet spartańskich więcej jest fantazji Ateńczyków tworzących antytezę ideału kobiety ateńskiej niż realiów spartańskiego życia¹⁹.

Anonimowość jest odpowiednikiem sekluzji w sferze języka. I rzeczywiście, o kobietach z rodzin obywatelskich w retoryce attyckiej mówi się opisowo *per* „żona/córka Xińskiego” bez wskazania jej imienia²⁰. Dość powiedzieć, że w korpusie przeszło 30 mów przypisywanych Lizjaszowi nie pojawia się ani jedno imię kobiety-obywatelki, choć w kilku sprawach sądowych odgrywają one kluczową rolę²¹. Imię kobiety-obywatelki występuje w retoryce sądowej jedynie wtedy, gdy status tej kobiety jest przez mówcę podważany²². Jak zwięźle podsumowuje David Schaps: „women whose names could be mentioned freely: disreputable women, opposing women, and dead”²³. Wyjątek od tej zasady stanowiły wyłącznie sytuacje, gdy podanie imienia kobiety-obywatelki było niezbędne z punktu widzenia narracji²⁴.

Anonimizacji kobiet nie da się wytłumaczyć gatunkiem literackim czy kontekstem wykonawczym, bo też nie ogranicza się ona do retoryki sądowej.

¹⁸ D. Cohen, *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991, s. 133–170; J. Blok, *Virtual Voices: Towards a Choreography of Women's Speech in Classical Athens*, w: *Making Silence Speak Women's Voices in Greek Literature and Society*, red. A. Lardinois, L. McClure, Princeton 2001, s. 95–116. O pracy kobiet ateńskich z uboższych rodzin, która wykluczała ich zamknięcie w domach, zob. P. Herfst, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Utrecht 1922; R. Brock, *The Labour of Women in Classical Athens*, „Classical Quarterly”, 44, 1994, 2, s. 336–346. Jednocześnie trudno pogodzić postulat sekluzji z działalnością kapłanek, o których zob. M. Dillon, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London 2001, zwł. s. 73–106; J.B. Connolly, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.

¹⁹ E. Millender, *Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman*, w: *Sparta. New Perspectives*, red. S. Hodkinson, A. Powell, Swansea 1999, s. 355–391; J. Neils, *Spartan Girls and the Athenian Gaze*, w: *A Companion to Women in the Ancient World*, red. Sh.L. James, Sh. Dillon, Malden–Oxford 2012, s. 153–166; por. A. Wolicki, *Women and Sport in Classical Sparta – Myth and Reality*, w: *Studies on Ancient Sparta*, red. R. Kulesza, N. Sekunda, Gdańsk 2020, s. 29–56 (Na s. 54 błędnie przyjąłem, że napis na wazie attyckiej znalezionej w południowej Italii, zapewne w Tarencie, został wykonany w miejscu produkcji, czyli w Atenach. Ponieważ jednak napis sporządzono techniką *graffiti* i w alfabecie zachodnim, został on zapewne wykonany dopiero w miejscu znalezienia artefaktu. Co za tym idzie, moc traci argument zbudowany na atrybucji tego napisu).

²⁰ D. Schaps, *The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names*, „Classical Quarterly”, 27, 1977, 2, s. 323–330.

²¹ Zob. zwł. Lys.1.

²² Ps.Dem.59 o Neairze. Dalsze przykłady w: D. Schaps, *The Woman Least Mentioned*, s. 327. W tych wypadkach imię nie tylko się pojawia, ale jest z naciskiem przez mówcę powtarzane.

²³ D. Schaps, *The Woman Least Mentioned*, s. 329.

²⁴ Zob. zwł. Ps.Dem.43, gdzie ważnym aspektem sprawy majątkowej była homonimiczność dwóch kobiet.

Widzimy ją np. w komedii²⁵, a z dzieł Plutarcha z Cheronei (I/II w. n.e.) możemy wnosić, że tak samo działo się z (w większości niezachowanymi) dziełami historiograficznymi, z których korzystał, pisząc o rzeczywistości ateńskiej V i IV w. p.n.e.²⁶

To, że ateńskie teksty literackie z V i IV w. p.n.e. są w kwestii kobiecej zideologizowane, nie dziwi, bowiem miały one za implikowanego odbiorcę ateńskiego mężczyznę-obywatela, a za kontekst komunikacyjny – sferę publiczną i/lub polityczną: sąd, zgromadzenie ludowe, teatr czy sympozjon. Nawet zatem tam, gdzie teksty mówią o sprawach prywatnych, nie są to wypowiedzi prywatne, ale dyskurs publiczny o tym, co prywatne.

Inskrypcje nie były „immunizowane” przeciw ideologii. W uchwale ateńskiego demu (gminy) Axione z 320/319 r. p.n.e., honorującej personel religijny, czytamy m.in.: „[...] i niech zostaną pochwaleni również: Kallias, kapłan Heraklidów, kapłanka Hebe i Alkmeny, oraz archont Kallisthenes syn Nausona”²⁷.

Imię kapłanki w przeciwieństwie do imion męskich pominięto. Jak widać, zasada anonimowości kobiet pozostaje tu w mocy. Odnajdujemy ją w innych oficjalnych dokumentach państwowych wystawianych na widok publiczny w formie inskrypcji, takich jak sprawozdania finansowe poetów, corocznie obieranych dziesięciu urzędników odpowiedzialnych za zamówienia publiczne, dzierżawienie majątku państwowego i sprzedaż mienia skonfiskowanego wyrokami sądowymi²⁸.

Ateńskie dokumenty państwowe projektowały anonimizację także na godne szacunku nie-Atenki okazjonalnie wzmiankowane w ateńskich inskrypcjach publicznych. Wedle prawdopodobnej rekonstrukcji i interpretacji uchwały ateńskiego Zgromadzenia Ludowego z okresu wojny peloponeskiej, honorującej niejakiego Dorkisa, ewidentnie ateńskiego stronnika z jednego z miast Związku Morskiego, przyznane mu przywileje zostały rozciągnięte na jego żonę określoną jako „żona Dorkisa”²⁹. Podobnie nieco późniejszy dekret ateński ku czci Pythodorosa Delijczyka (?) wyłącznie określeniem pokrewieństwa z Pythodoresem zbywał jego siostrę³⁰.

Równocześnie jednak znajdujemy takie inskrypcje, w których kobiety ateńskie z rodzin obywatelskich są jak najbardziej wzmiankowane z imienia. W tym celu wystarczy przejść od tekstów publicznych w rozumieniu „wydane przez instytucje publiczne” do „tekstów publicznych” w rozumieniu „wystawiane na widok publiczny przez osoby prywatne”.

²⁵ A.H. Sommerstein, *The Naming of Women in Greek and Roman Comedy*, „Quaderni di Storia”, 11, 1980, s. 393–409.

²⁶ J. Bremmer, *Plutarch and the naming of Greek women*, „American Journal of Philology”, 102, 1981, s. 425–426.

²⁷ IG II² 1199 = WP, nr 3, ll. 26–28.

²⁸ Zob. np.: *Ath.Ag.* XIX P5, ll. 68–69 (żona X); P7, l. 13 i P24, l. 49 (córka Y). Ateńskich dokumentów publicznych wzmiankujących kobiety w jakiejkolwiek formie jest skądinąd niewiele, bowiem niewiele zdarzało się ku temu okazji.

²⁹ IG I³ 178 = WP, nr 1, ll. 5–6.

³⁰ ID 88 = WP, nr 2, l. 31.

Po pierwsze, mamy epitafia, w których zmarłe kobiety są regularnie wspomniane z imienia. Tę kategorię inskrypcji zostawiam jednak na boku, bowiem zmarli mieli inny status niż żywi i zasady płci nie stosowały się do nich w ten sam sposób, co do żywych. Inaczej mówiąc: kategoryzacja wedle opozycji „żywy” – „umarły” dominuje nad kategoryzacją według opozycji „mężczyzna” – „kobieta”.

Kobiet żyjących dotyczy natomiast seria kamieni (*horos*; lm. *horoi*), którymi oznaczano ziemię i/lub posadowione na niej nieruchomości będące zabezpieczeniem posagu. Imiona kobiet były na nich regularnie wzmiankowane³¹. Przykładowy tekst głosi: „*Horos* gospodarstwa będącego zabezpieczeniem posagu Kleitarete, córki Skythosa Phrearryczyka. (Wartość) 1500 drachm”³².

Niekiedy brak nawet w tych inskrypcjach odniesienia do mężczyzny, czy to ojca, czy to brata, sprawującego pieczę nad daną kobietą (*kyrios*): „Za archontatu Kairimos. *Horos* gospodarstwa, będącego zabezpieczeniem posagu Simalis”³³.

Jeżeli rację ma Edward Harris, podawanie imion kobiet na *horoi* nie ograniczało się do kamieni znaczących grunty i nieruchomości będące zabezpieczeniem posagu czy kamieni oznaczających działkę grobową³⁴. W jego przekonującej rekonstrukcji i interpretacji pewnej uszkodzonej inskrypcji na kamieniu oznaczającym nieruchomość będącą zabezpieczeniem pożyczki zebranej przez grono osób prywatnych dla przyjaciela w potrzebie (tzw. *eranos*) było napisane: „*Horos* domu zastawionego [dosłownie: sprzedanego – A.W.] Diotimosowi z Melite w związku z zabezpieczeniem, które dał Dion za *eranos* w wysokości 500 drachm. Demo (?) była osobą, która zbierała *eranos*”³⁵.

Horoi i inne kategorie prywatnych inskrypcji wystawianych na widok publiczny pokazują zatem, że *tabu* dotyczące nazywania „przyzwoitych” kobiet po imieniu było ograniczone do niektórych publicznych (szczególnie ustnych?) form komunikacji. W życiu prywatnym sami mężczyźni nie stosowali się do tych reguł.

A jak się w tych zasadach odnajdywały same kobiety? Otóż dziesiątki inskrypcji na wotach z Akropolu ukazują nam kobiety ateńskie przedstawiające się z imienia w sposób swobodny³⁶: „Meleso poświęciła jako dziesięcinę

³¹ *Ath.Ag.*XIX H78–83; 120; por. też: 71.

³² *Ath.Ag.*XIX H81.

³³ *Ath.Ag.*XIX H78, por. 120. Być może brak tego odniesienia wynika z faktu, że wszyscy wiedzieli, o jaką kobietę chodzi, bo zdawali sobie sprawę z tego, do kogo dane pole należało.

³⁴ Zob. *Ath.Ag.*XIX H71.

³⁵ *Ath.Ag.*XIX H124 wraz z: E.M. Harris, *Women and Lending in Athenian Society; a Horos Re-examined*, „Phoenix”, 46, 1992, s. 309–321 [= tenże, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*, Cambridge 2006, s. 333–346]. Por. J. Blok, *An Athenian Woman's Competence: the Case of Xenokrateia*, „Eugesta”, 8, 2018, s. 26, przyp. 99.

³⁶ „Dziesięcina (*dekate*)”, dalej następuje imię kobiety w dopełniaczu: *IG* I³ 536; 548bis; 567; 574; 767; 794; 800. „Pierwociny (*aparche*)”, dalej następuje imię kobiety w dopełniaczu: *IG* I³ 547; 615; 921; 934. Samo imię kobiety: *IG* I³ 537; 538; 546; 555; 572; 700; 857; 858; 953 (= *WP*, s. 34, przyp. 86); 985; 1029 (?); 1030bis. Por. też imiona kobiece w inwentarzach wotów, np. *IG* I³ 341; 342. O tych inskrypcjach więcej zob. C. Jacquemin, *Des voix de femmes dans la cité grecque archaïque*:

Atenie”³⁷; „Lysilla (poświęciła) jako pierwociny Atenie”³⁸; „Archemos Chiota wykonał. Iphidike poświęciła mnie Atenie Poliuchos”³⁹.

Co istotne, mężczy krewni najwyraźniej tę autoprezentację kobiet, które znajdowały się pod ich władzą (*kyrieia*), akceptowali: wszak bez ich formalnego przynajmniej przyzwolenia kosztowne wota będące nośnikami tych inskrypcji nie mogłyby być wystawione⁴⁰.

Najbardziej widowiskowym przykładem autoprezentacji ateńskiej kobiety-obywatelki jest bez wątpienia częściowo metryczna inskrypcja z około 400 r. p.n.e., wyryta na marmurowym „reliefie Ksenokratei” znalezionym nad attycką rzeką Kephisos, który przedstawia najprawdopodobniej Ksenokrateię z synem składających hołd bogu rzeki:

Ksenokrateia wybudowała Kephisosowi ten przybytek i poświęciła
Bogom dzielącym z nim ołtarz jako dar za nauki,
Córka i matka Kseniadesa z (demu) Cholleidai.
Niechaj składa ofiary ten, kto chce,
Dla wypełnienia się tego, co dobre⁴¹.

O ile w przypadku wyżej omawianych dedykacji implikowany czytelnik inskrypcji jest niedookreślony, w tym wypadku, przez zwrot „niechaj składa ofiary [na tym ołtarzu – A.W.] ten, kto chce”, Kleokrateia ustanawiała komunikację z ateńską wspólnotą, stając się interlokutorką Atenek i Ateńczyków.

Ksenokrateia, zapewne córka jedynaczka (*epikleros*⁴²), a równocześnie „wdowa wojenna”⁴³, wręcz idealnie spełniałaby kryteria adresatki mowy pogrzebowej Peryklesa. Tymczasem wystawiona przez nią inskrypcja, w której przedstawia się publicznie

le cas des dédicaces athéniennes, „Pallas”, 99, 2015, s. 31–45. Dla IV w. p.n.e. materiał został zebrany w: U. Kron, *Priesthoods, Dedications and Euergetism: What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?*, w: *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, red. P. Hellstrom, B. Alroth, Uppsala 1996 („Boreas”, t. 24), s. 139–182.

³⁷ IG I³ 540.

³⁸ IG I³ 547.

³⁹ IG I³ 683.

⁴⁰ Chociaż J. Blok, *An Athenian Woman's Competence*, s. 24–34, słusznie wskazuje na finansową niezależność przynajmniej niektórych obywaterek, trudno uwierzyć, żeby kobiety używały dedykacji wbrew woli swoich męskich opiekunów prawnych (*kyrioi*).

⁴¹ IG I³ 987, por. też: IG II² 4547, powiązaną przez część badaczy z reliefem listę bóstw na bloku wapiennym znalezionym nieopodal. Wyczerpujące studium zabytków i towarzyszących im inskrypcji stanowi J. Blok, *An Athenian Woman's Competence*.

⁴² *Epikleroi* (dosł. „przy majątku”) traktowano jako surogat męskiego potomka. Miały one niejako zapośredniczyć między swoim zmarłym bez męskiego potomka ojcem a jego męskim wnukiem, którego miały urodzić, najlepiej w związku z najbliższym męskim krewnym. W ten sposób fikcyjnie podtrzymywano męską linię rodziny (*oikos*), a równocześnie zabezpieczano byt kobiet, które nie miały naturalnych opiekunów prawnych (ojciec lub brat). O skomplikowanym statusie *epikleros* zob. K.A. Kapparis, *Athenian Law and Society*, s. 169–171.

⁴³ Zob. J. Blok, *An Athenian Woman's Competence*, s. 16–20.

i formułuje zasady religijnych zachowań w języku nawiązującym do języka publicznych dokumentów ateńskich, pokazuje, jak daleka była od przychylenia się do postulatów kobiecej anonimowości zawartego w Peryklesowej przemowie. Dyskurs ideologiczny zderza się tutaj z realiami ludzkich zachowań.

BEZPŁODNOŚĆ, *FEMALE VOICE* I TABLICZKI ORAKULARNE Z DODONY

W opowieści Herodota o dwóch spartańskich rodzinach królewskich pojawia się wątek problemów z dzietnością. O przypadku w rodzie Agiadów historyk pisze tak:

Anaksandridas, który był ożeniony z córką swej siostry i bardzo ją miłował, nie miał z nią dzieci. Wobec tego zawezwali go eforowie i tak mu rzekli: – Jeżeli ty sam o sobie nie dbasz, to my nie możemy się zgodzić, żeby wymarł ród Eurystenesa. Rozwiedź się zatem z obecną swą żoną, ponieważ nie rodzi ci dzieci, i ożeń się z inną [przeł. Seweryn Hammer]⁴⁴.

Anaksandridas nie zgodził się wprawdzie na to, ale ostatecznie kompromisowo wziął sobie równoległą drugą małżonkę i prowadził dwa domy „nie według zwyczaju spartańskiego”⁴⁵.

W passusie tym zwraca uwagę fakt, że historyk nie widzi potrzeby wyjaśnienia swojemu czytelnikowi, na jakiej podstawie bezdzietność została zidentyfikowana jako problem żony króla, a nie jego samego. Historyk najwyraźniej uznaje, że jego czytelnik takowego wyjaśnienia nie potrzebuje. Podejście Herodota staje się zrozumiałe w szerszym kontekście greckich wyobrażeń o płodności.

Bezdzietność obciąża jedną ze stron związku bądź obie. Dzisiejsza wiedza medyczna pozwala w większości przypadków orzec, które z partnerów jest bezpłodne, w wyjątkowych sytuacjach, że „wina” leży po obydwu stronach lub też że para nie może mieć dzieci ze sobą, ale każde z osobna może doczekać się potomstwa z innym partnerem. Dla starożytnych Greków, z wyjątkiem sytuacji jawnej bezpłodności mężczyzny (brak erekcji, ejakulacja wsteczna), jedyną, choć dalece niedoskonałą, metodą stwierdzenia, które z partnerów ponosiło „winę” za brak potomstwa, było empiryczne przekonanie się o tym poprzez zmianę (czasem więcej niż jednokrotną, zob. historia Aristona niżej) partnerów seksualnych⁴⁶. Bez takowej orzekanie o przyczynach bezdzietności mogło być oparte tylko na przesądach i/lub ideologii.

Grecka literatura medyczna i filozoficzno-biologiczna wskazuje, że (bez)płodność

⁴⁴ Hdt. V 39.

⁴⁵ Hdt. V 40, 2.

⁴⁶ Abstrahuję od sytuacji, gdy w danej parze jedno z partnerów miało już dziecko/dzieci z wcześniejszego związku, czyli przeszło już „test płodności”.

była apriorycznie asocjowana niemal wyłącznie z kobietą⁴⁷. Nie jest to zresztą grecka specyfika, ale raczej charakterystyka wszystkich cywilizacji przednaukowych. Takie łatwe do zaobserwowania fakty, jak lokalizacja zapłodnienia w ciele kobiety, kobiecy cykl menstruacyjny i związany z wiekiem kres możliwości rozrodczych kobiet, prowadziły do zogniskowania problemu bezpłodności na kobiecie. Przy braku widocznych objawów impotencji u mężczyzny to kobietę zwykle obarczano „winą” za brak potomstwa. Ulubiona metafora prokreacji, w której mężczyzna był siewcą, a kobieta ziemią orną, odzwierciedlała to przeświadczenie: rolą siewcy było dostarczenie ziarna, skoro to uczynił, reszta zależała od żyzności gleby⁴⁸.

Do takiego postrzegania kłopotów z dziećnością dokładały się w świecie greckim względy pozabiologiczne: życie kobiety było zogniskowane na funkcji reprodukcyjnej, zatem jej bezpłodność musiała zostać zdefiniowana jako stan patologiczny i tym samym podlegać próbom zmiany. W przypadku mężczyzny, gdzie ojcostwo stanowiło zagadnienie prawne (istniała wszak adopcja), bezpłodność była zjawiskiem drugoplanowym z punktu widzenia społecznego i medycznego⁴⁹. W konsekwencji traktaty medyczne i formuły magiczne zawierające recepty na płodność koncentrują się na kobiecej macicy, ignorując zupełnie ciało męskie⁵⁰.

Nie znaczy to wcale, że Grecy nie mieli świadomości, iż bezpłodność mogła dotyczyć mężczyzn. W paralelnej do opowieści o Anaksandridasie z rodu Agiadów historii Aristona z rodu Eurypontydów Herodot pisze, że „Ariston, król Sparty, choć dwa razy był żonaty, nie miał dzieci. Ponieważ przypuszczał, że sam nie ponosi tu winy, poślubił trzecią niewiastę” [przeł. S. Hammer]⁵¹. Jednakże w dalszej części opowieści historyk Demaratos, syn króla, w rozmowie z matką wspomina, że w Sparcie opowiada się o jego ojcu, iż nie miał wartościowego nasienia (Hdt. VI 68, 3: σπέρμα παιδοποιόν, dosłownie: „nasienia robiącego dzieci”).

Poświęconą problemom niepłodności dziesiątą księgę Arystotelesowej *Zoologii* otwiera generalizujące stwierdzenie: „A jeśli w miarę upływu wieku rozrodczego

⁴⁷ S.G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley 2004, s. 168–171; R. Flemming, *The Invention of Infertility in the Classical Greek World*, „Bulletin of the History of Medicine”, 87, 2013, 4, s. 565–590.

⁴⁸ Według zgrabnej formuły S.G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, s. 174: „males sexual performance was equivalent to fertility”. Zauważmy na marginesie, że metafora siewcy pasuje lepiej do Arystotelesowej koncepcji jednego (męskiego) nasienia niż do hippokratejskiej teorii łączenia się nasienia męskiego z nasieniem żeńskim.

⁴⁹ Por. M. Senkova, *Male Infertility in Classical Greece: Some Observations*, „Graeco-Latina Brunensia”, 20, 2015, 1, s. 124–125. O adopcji w świecie klasycznym ogólnie zob. H. Lindsay, *Adoption and Heirship in Greece and Rome*, w: *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, red. B. Rawson, Malden–Oxford 2011, s. 346–360.

⁵⁰ R. Flemming, *The Invention of Infertility*.

⁵¹ Hdt. VI 61, 1.

mężczyzna i kobieta nie są w stanie spłodzić potomstwa, przyczyna może leżeć albo po obydwu stronach, albo tylko po jednej z nich”⁵².

W *Korpusie Hippokratejskim* pojedyncze wzmianki sugerują świadomość męskiej bezpłodności, chociaż medyczne traktowanie bezpłodności jest w nim ograniczone wyłącznie do kobiet⁵³. W retoryce ateńskiej możemy znaleźć supozycje, że mężczyzna był bezpłodny ze względu na podeszły wiek⁵⁴.

*

Do niedawna najważniejszy materiał pozwalający zestawić opinie wyrażane w tekstach kultury wysokiej z potocznym wyobrażeniem o bezpłodności stanowiły wota z sanktuariów bóstw-uzdrowicieli. Jeżeliby brać za wskazówkę prostą proporcję wyobrażeń organów rozrodczych kobiecych i męskich znajdujących w sanktuariach, należałoby uznać, że w potocznym rozumieniu bezpłodność dotyczyła obydwu płci, choć kobiet znacznie częściej niż mężczyzn. Problem w tym, że nie jest jasne, czy wyobrażenie męskich genitaliów na wotach odsyła nas rzeczywiście do problemów z prokreacją, czy nie do dolegliwości związanych z układem moczowym, prostatą czy chorobami wenerycznymi⁵⁵.

W 2013 r. światło dzienne ujrzało dwutomowe wydanie z komentarzem 4216 inskrypcji na ołowianych tabliczkach z wyroczni Zeusa w epirockiej Dodonie, najważniejszego po Delfach greckiego sanktuarium orakularnego. Inskrypcje te, w większości wcześniej niepublikowane, znajdowano na przestrzeni kilku dziesięcioleci prac wykopaliskowych prowadzonych przez greckich archeologów na terenie sanktuarium⁵⁶. Ta wyczekiwana przez 35 lat publikacja, która już w momencie wydania przeżyła trzech swoich autorów, zwiększyła liczbę dostępnych badaczom tabliczek orakularnych z Dodony ponad dwudziestokrotnie⁵⁷.

⁵² X 633b.13–14.

⁵³ Hipp. Aer. 21; Aph. 5.63. Por. R. Flemming, *The Invention of Infertility*, s. 571; M. Senkova, *Male Infertility in Classical Greece*, s. 123–124. W przeciwieństwie do passusu z *Historia Animalium* wzmianki z *Korpusu Hippokratejskiego* nie mówią jednak wprost o męskiej bezpłodności, a jedynie o obniżonej potencji/płodności. Zwłaszcza w pierwszej z nich, w której rozważana jest ogólnie płodność Scytów „jako grupy etnicznej”, nie chodzi o pełną męską bezpłodność, a o niską płodność.

⁵⁴ Is. 2, 7–11; 6, 22–23 wraz z: M. Senkova, *Male Infertility in Classical Greece*, s. 127–128.

⁵⁵ M. Senkova, *Male Infertility in Classical Greece*, s. 126.

⁵⁶ Zob. DVC. O historii znalezisk epigraficznych w Dodonie zob. LOD, s. 1–8.

⁵⁷ Tom do druku podał Sotirios Tselikas. Wcześniej znane tabliczki w liczbie 167 opublikowane zostały w LOD, do czego doliczyć należy 24 tabliczki opublikowane w: E. Eidinow, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007, udostępnione autorce przez Anastasiosa-Foivos Christidisa pracującego podówczas nad DVC. Skądinąd wraz z ukazaniem się DVC dalece nie wszystkie tabliczki zostały opublikowane. Nie wiadomo dokładnie, ile znajduje się jeszcze w magazynach muzeum w Ioanninie, wedle niektórych szacunków nawet drugie tyle, ile liczy DVC. Zob. R. Parker, *Seeking Advice from Zeus at Dodona*, „Greece & Rome”, seria 2, 63, 2016, 1, s. 72, przyp. 12; Ch. Laes, *Children, Life Course and Families on the Lead Tablets of Dodona*, „Les Études Classiques”, 88, 2020, s. 2, przyp. 4. Poza tym zespół 96 tabliczek z około 140 inskrypcjami (i to zapewne nieźle

Inskrypcje na tabliczkach z Dodony (niekiedy wykorzystywanych ponownie, i to więcej niż jeden raz) ze względu na treść można podzielić na trzy rodzaje. Absolutną większość stanowią pochodzące głównie od ludzi mieszkających względnie blisko sanktuarium⁵⁸ zapytania kierowane, *explicite* lub *implicite*, pod adresem Zeusa Naiosa, często występującego w parze z Dione, okazjonalnie z jeszcze innymi bóstwami. Do tego dochodzą znacznie mniej liczne odpowiedzi wyroczni oraz krótkie, wyraźnie tylko „sygnalne” formuły, które badacze interpretują jako rodzaj „tytułów” mających wskazać zainteresowanemu, czego dotyczy zapytanie umieszczone na odwrotnej stronie tabliczki.

Publikacji tego zespołu tekstów nie sposób przecenić, nawet jeśli spośród przeszło 4 tys. niełatwych do odczytania napisów niewiele ponad 20% przedstawia sobą coś więcej niż trudno czytelne pojedyncze litery czy fragmenty słów, a i pośród pozostałych połowa jest tak uszkodzona, że epigraficy albo rezygnują z pełnej ich rekonstrukcji, albo też puszczają wodze fantazji, uciekając się do arbitralnych koniektur i uzupełnień⁵⁹. Zachowane w stanie (względnie) kompletnym i odczytane w całości inskrypcje stanowią i tak duży zespół tekstów, który daje nam wgląd w cały szereg obszarów życia starożytnych Greków, do których trudno znaleźć dojście poprzez inne źródła pisane. Pod względem różnorodności, intymności i ładunku emocjonalnego tabliczki orakularne z Dodony są porównywalne wyłącznie z (rozproszonymi) inskrypcjami magicznymi i listami prywatnymi⁶⁰.

Wedle wyliczeń przeszło 100 zapytań na tabliczkach orakularnych z Dodony pochodzi od kobiet, w dalszych dziesięciu przypadkach mamy do czynienia z zapytaniami od par męsko-żeńskich⁶¹. Należy podejrzewać, że wśród inskrypcji, których

zachowanymi) znajduje się w Berlinie, gdzie był opracowywany przez Katharinę Knäpper w ramach grantu kierowanego przez Petera Funkego. Wciąż jednak brak finalnej publikacji, zob. dane o projekcie na stronie internetowej Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG). Informacje o niepublikowanych inskrypcjach zawdzięczam w dużej mierze mgr. Bartoszowi Smogurowi.

⁵⁸ Sądząc na podstawie pisma, dialektów, etnikonów i onomastyki, nie brakuje jednak wśród pytających i pewnej liczby przybyszów z odleglejszych obszarów.

⁵⁹ Dobre omówienie historycznego znaczenia zespołu inskrypcji dodonajskich daje A. Chaniotis, *The Historical Significance of the Dodona Tablets*, w: *Dodona. The Omen's Questions. New Approaches in the Oracular Tablets*, red. K. Soueref, Ioannina 2017, s. 51–65; A. Chaniotis, *Mit den Göttern reden. Die Orakel-Täfelchen von Dodona*, w: *Heidelberger Akademie der Wissenschaften Jahrbuch 2017*, Heidelberg 2018, s. 23–34.

⁶⁰ O inskrypcjach magicznych zob. J.L. Lamont, *In Blood and Ashes. Curse Tablets and Binding Spells in Ancient Greece*, Oxford 2023. O listach zob. P. Ceccarelli, *Ancient Greek Letter Writing. A Cultural History (600 BC–150 BC)*, Oxford 2013; M. Dana, *La correspondance grecque privée sur plomb et sur tesson. Corpus épigraphique et commentaire historique*, Munich 2021. O inskrypcjach jako źródle do badania emocji zob. A. Chaniotis, *Moving Stones. The Study of Emotions in Greek Inscriptions*, w: *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, red. A. Chaniotis, Stuttgart 2012, s. 91–129.

⁶¹ I. Katsadima, *Women's Inquiries on the Oracular Tablets of Dodona*, w: *Dodona*, s. 132; K. Frank, „*Oh Zeus Naios and Diona, will I succeed?*” *Women's Enquiries at the Oracle of Dodona*

autorów nie da się zidentyfikować, znajduje się jeszcze więcej zapytań do wyroczni składanych przez kobiety⁶².

Nie każdy przypadek konsultacji wyroczni przez kobietę jest wolny od podejrzeń, że w tle może się kryć instygator mężczyzna. Jednakże akurat pytania dotyczące braku potomstwa z samej swojej natury należą do tych, w których trzeba się spodziewać, że jednostka działała samodzielnie, by nie powiedzieć – samotnie.

Tabliczki orakularne dotyczące braku potomstwa pozwalają nam zobaczyć nie tylko to, jak teorie filozoficzno-medyczne bezpłodności miały się do popularnych wyobrażeń społecznych, ale też jakie były ewentualne podobieństwa i różnice w sposobach myślenia kobiet i mężczyzn o tej samej kwestii.

Posiadanie potomstwa (zwłaszcza płci męskiej) stanowiło istotę trwałego związku mężczyzny z kobietą, a prawowitego potomstwa – istotę małżeństwa jako jego zalegalizowanej formy⁶³. Mężczyźni pytali zatem o potomstwo przed zdecydowaniem się na ożenek⁶⁴, w momencie podejmowania decyzji o poślubieniu danej dziewczyny⁶⁵, pytanie takie mógł też zadać ojciec wydawanej za mąż córki⁶⁶. Być może pytały u progu małżeństwa o perspektywę potomstwa okazjonalnie także kobiety (podobnie jak później o poród⁶⁷), choć zważywszy na fakt, że w momencie pierwszego zamążpójścia miały status młodych dziewcząt (*parthenoi*), co raczej nie pozwalało im na samodzielną konsultację wyroczni, w pojedynczych inskrypcjach, które być może takie pytania zawierają, chodzi zapewne o kobiety wychodzące za mąż po raz wtóry⁶⁸. Mamy wreszcie pytania zadawane przez pary męsko-damskie, najpewniej małżonków wkrótce po ślubie, przykładowo: „Bóg. Dobry los. Bukolosowi i Polymnaste (*sc. powiedz Zeusie*) co mają robić, żeby mieć zdrowie,

in the Classical and Hellenistic Periods, w: *Female Agency in the Ancient Mediterranean World*, red. G. Gilles i in., Liverpool 2024, s. 108–109. Por. DVC, komentarz do nr 4.

⁶² I. Katsadima, *Women's Inquiries*, s. 140, podaje, że zapytania kobiet stanowią 2,33% ogółu zapytań. Nie wiem, jak w tej statystyce potraktowano zapytania wspólne. Zauważmy na marginesie, że dominacja mężczyzn w greckich inskrypcjach rodzi tendencję, żeby w napisach, w których brak wskazania płci osoby będącej bohaterem tekstu (grecki czasownik nie rozróżnia form męskich i żeńskich poza imiesłowami), automatycznie przyjmować, że mamy do czynienia z mężczyzną i zgodnie z tym uzupełniać także luki męskimi formami. To jeszcze wzmacnia dominację męską w statystykach. Należy o tym szczególnie pamiętać podczas analizy zbiorów, w których tak dużo jest inskrypcji zdawkowych i/lub niekompletnych, jak właśnie korpus tabliczek orakularnych z Dodony.

⁶³ O odzwierciedleniu ścisłych związków prokreacji z małżeństwem w samej formule ślubnej zob. S.G. Cole, *Landscapes, Gender, and Ritual Space*, s. 153–154.

⁶⁴ LOD 52.

⁶⁵ DVC 2387B; 4161B.

⁶⁶ DVC 2508A.

⁶⁷ DVC 585A.

⁶⁸ DVC 2764B z interpretacją w: K. Frank, „*Oh Zeus Naios and Diona, will I succeed?*”, s. 87–89. Należy jednak wziąć pod uwagę propozycję lektury tej inskrypcji przez Érica Lhôte'a i Jana-Mathieu Carbona w: *CIOD* (dostęp: 17 XI 2024), wedle której Eudicha w tym momencie zapytywała o ewentualne męskie potomstwo z drugim mężem oraz małżeńskie perspektywy swoich dzieci z poprzedniego związku: córki Kleumeny i syna Kleopatrosa.

potomstwo spłodzone przez ojca, syna, który zostanie z nimi⁶⁹, przyrost majątku i korzyść z przychodów⁷⁰.

Ten typ pytań nie sugeruje oczywiście problemu z płodnością: są to raczej „pytania prospektywne” mające utwierdzić pytającego/pytających w podjętych decyzjach życiowych i stanowić rodzaj dobrego omen na przyszłość⁷¹. Od tych ogólnych pytań o potomstwo różnią się pytania zadawane już po upływie pewnego czasu, kiedy oczekiwani potomkowie się nie pojawiali⁷². Większość tych zapytań pochodzi od najwyraźniej zaniepokojonych czy rozczarowanych mężczyzn⁷³: „Herakleidas prosi Zeusa i Dione. Na dobry los, zapytuje boga w sprawie potomstwa: czy będzie je miał z Aigale, żoną, którą ma teraz?”⁷⁴; „Kallikrates zapytuje boga, czy będzie miał potomstwo z Nike, żony, którą ma, współżyjąc z nią⁷⁵, i do którego z bogów ma się modlić?”⁷⁶; „Kleanorowi (odpowieź?) w sprawie potomka-dziedzica z obecnej żony”⁷⁷.

Dalekosiężny cel pytania o potomstwo „z żoną, którą się (teraz) ma” znajdujemy sformułowany w enigmatycznym pytaniu, które staje się jasne poprzez zestawienie z wyżej cytowanymi: „Z tą żoną, którą **teraz** mam, czy z inną?”⁷⁸. Za tym skrótowym pytaniem, gdzie przysłówek „teraz” brzmi złowieszczo, należy

⁶⁹ Albo: „pozostanie przy życiu”.

⁷⁰ DVC 313A. Różne odczytania tego tekstu zob. przekład i komentarz Lhôte’a w: *CIOD* (dostęp: 16 XI 2024) wraz z: E. Eidinow, *Oracles, Curses*, s. 92, nr 13. Por. też: R. Parker, *Seeking Advice from Zeus at Dodona*, s. 77. J. Piccinini, *Longing for Children in Dodona. Considerations of the Epigraphic Evidence*, „Parola del Passato”, 70, 2015, s. 145–146, z pewnością błędnie widzi tu zapytanie dwóch sióstr. Inne zapytania przez pary zob. DVC 282B; 417A; 2590A. Sądząc z tonu, DVC 282B, może być zapytaniem pary, która już dłuższy czas starała się o dziecko. W DVC 59B mamy pytanie zadane przez samego męża zapewne wkrótce po ślubie, jeżeli rekonstrukcja w *CIOD* jest poprawna.

⁷¹ Najlepszy przykład takiego generalnego pytania pary małżeńskiej o ogólny dobrobyt domu zob. *LOD* 8A.

⁷² R. Flemming, *The Invention of Infertility*, s. 582, uważa, że podobnie jak dedykacje dla Artemis w Brauron, zapytania o potomstwo w Dodonie miały generalnie charakter rutynowych pytań utwierdzających osoby pytające, że przyszłość będzie pomyślna pod względem płodności dla danej pary, a nie konsultacji związanych z rozpoznaniem poprzez długotrwałe niepowodzenie problemem z uzyskaniem potomstwa. Flemming pisała jednak artykuł przed publikacją DVC (i bez znajomości *LOD*), w oparciu o wyrywkowe dane zawarte w: E. Eidinow, *Oracles, Curses*. Nie знаła zatem kilku inskrypcji, które jednoznacznie wskazują na świadomość istnienia problemu z płodnością jako źródło konsultacji wyroczni.

⁷³ Poza przykładami cytowanymi w tekście głównym zob. *LOD* 41; 47; DVC 2050A; 2493A; 3034B; 3554B; por. *LOD* 43; 50Aa; DVC 124A; 221B; 387B; 1036A; 2140B; 3055A; 3481; 3602A. Dalsze nieoczywiste przykłady por. J. Piccinini, *Longing for Children in Dodona*, s. 142; DVC 387B, gdzie mąż zdaje się pytać „za żonę” czy „dla żony”.

⁷⁴ *LOD* 46A = E. Eidinow, *Oracles, Curses*, s. 90, nr 5. Por. *LOD* 140.

⁷⁵ Albo: „pozostając z nią”. *Participium* συμμένοντι jest niejednoznaczne.

⁷⁶ *LOD* 48A = E. Eidinow, *Oracles, Curses*, s. 91, nr 6.

⁷⁷ DVC 5A. Nieco inne odczytanie tej inskrypcji w *LOD* 45 i *CIOD*; por. też: E. Eidinow, *Oracles, Curses*, s. 89, nr 2.

⁷⁸ DVC 314A. Por. *LOD* 30; 33a; 34.

się domyślać: „(Doczekam potomstwa współżyjąc) z tą żoną, którą mam teraz, czy (doczekam się potomstwa) z inną?”. Decyzja zatem, której należałoby oczekiwać po ewentualnej negatywnej odpowiedzi wyroczni, dotyczyłaby zmiany partnerki, czyli rozvodu⁷⁹.

Ten sposób zadawania pytania wydaje się zgodny z dominującą ideologią czyniącą kobiety odpowiedzialnymi za brak potomstwa: lekarstwo na brak potomka, jakie widzi mężczyzna, to zmiana partnerki seksualnej (w domyśle: na taką, która mu to potomstwo da)⁸⁰. Konstrukcja pytań jest przy tym znacząca: bóstwo ma wyłącznie odpowiedzieć na pytanie, czy mężczyzna będzie miał potomstwo z aktualną żoną. Zgadza się to ze wzorcem znanym nam z innych autentycznych zapytań z Dodony, Delf i innych sanktuariów, w którym pytający regularnie zakreślali bogom pole odpowiedzi w taki sposób, żeby otrzymać odpowiedź satysfakcjonującą⁸¹.

Jednakże obok zapytań przez mężczyzn, konstruowanych według powyższego wzorca, odnajdujemy i takie, które zdają się przeczyć ideologii kobiecej odpowiedzialności za brak potomstwa. Dość nietypowa dla korpusu konsultacja brzmi następująco: „Deinokles Apolloniata zapytuje się Zeusa i Dione w sprawie potomstwa: które z bóstw zjednując sobie modlitwami i ofiarami spłodziłby potomka i ten by mu się zrodził?”⁸².

Brak wzmianki o konkretnej małżonce oraz dziwna formuła rozdzielająca płodzenie dziecka od urodzenia się dziecka może sugerować, że w tym wypadku mamy do czynienia z mężczyzną, który zmagał się z jawnymi kłopotami z prokreacją (płodzenie = erekcja/ejakulacja), wykluczającymi komfort obarczenia aktualnej partnerki (i ewentualnych innych potencjalnych partnerek) odpowiedzialnością

⁷⁹ Por. R. Parker, *Seeking Advice from Zeus at Dodona*, s. 79. Przyjmuję, że tam, gdzie w tabliczkach dodonejskich pojawia się *aner/gyne*, słowa te używane są w znaczeniu *mąż/żona*, a nie *mężczyzna/kobieta*. Dowodzenie, dlaczego tak uważam, to materiał na osobny artykuł.

⁸⁰ M. Senkova, *Male Infertility in Classical Greece*, s. 126–127, uważa, że struktura pytania „czy będę mieć dzieci z tą żoną, czy mam wziąć inną?” odsyła do symetrycznej teorii niedopasowania partnerów (czyli „wina” za bezpłodność leży po obydwu stronach związku). Wydaje mi się to wątpliwe, zważywszy na fakt, że ta teoria pojawia się wyłącznie we wstępie do Arystotelesowej *Zoologii* (zob. wyżej, s. 13) jako czysto teoretyczny konstrukt mający wyczerpać wszystkie możliwe konfiguracje odpowiedzialności za bezpłodność.

⁸¹ *Locus classicus* to opowieść historyka Ksenofonta o jego konsultacji w Delfach przed podjęciem się służby najemniczej w armii Cyrusa Młodsze, pretendenta do perskiego tronu, zob. *Anab.* III 1, 4–8. Za poradą Sokratesa Ksenofont zapytał wyroczni o wyprawę, ale zamiast spytać, czy ma na nią wyruszyć (takie pytanie było intencją Sokratesa wysyłającego Ksenofonta do Delf), zadał tylko pytanie, komu spośród bogów ma składać ofiary i do którego boga modlić się, żeby wyprawa wypadła dlań pomyślnie. Ksenofont, co sam z rozbijającą szczerością przyznaje ustami Sokratesa, nie dał bogu szansy na odwiedzenie go od samego pomysłu wyprawy.

⁸² LOD 50Aa = E. Eidinow, *Oracles, Curses*, s. 93, nr 16. $\phi\upsilon\{H\}\tau\acute{\epsilon}\beta\omicron\iota\ \kappa\alpha\iota\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron\ \kappa'\acute{\alpha}\rho\alpha\ \gamma\{[ενεά]\}$. W niezręcznym tłumaczeniu starałem się oddać w miarę wiernie niejasność tekstu greckiego. Lhôte tłumaczy bardziej *ad sensum*, zmieniając strukturę gramatyczną: „pour pouvoir procréer et avoir en consequence une descendance”. O tej inskrypcji por. też: K. Frank, *„Oh Zeus Naios and Diona, will I succeed?”*, s. 90.

za brak potomstwa. Można jednak tekst interpretować i tak, że rozdzielenie płodzenia potomka i rodzenia się potomka jest tylko często spotykaną w tekstach orakularnych i magicznych „naddokładnością”⁸³. Wówczas trzeba uznać, że Deinokles miał obawy co do swoich możliwości prokreacyjnych nawet bez jakichś widomych defektów erekcji/ejakulacji. Tak czy inaczej Deinokles wydaje się skoncentrowany na swoim problemie z płodnością, a nie na ewentualnej bezpłodności nieobecnej w zapytaniu partnerki.

Podobną postawę psychologiczną prezentuje być może autor poniższego, bardzo zwięzłego, zapytania: „Czy powiedzie mi się, jeżeli poślubię inną?”⁸⁴. Jeżeli słusznie pod stwierdzeniem „powiedzie mi się” (τύχοιμι) rozumiemy: „spłodzę/posiadę potomstwo”, w tym pytaniu anonimowy konsultant zakładał niepowodzenie w pozyskaniu potomstwa „także w przypadku zmiany żony”, co sugerowałoby poczucie, że problemem mogła być płodność jego samego, a nie seksualnej partnerki.

Jednoznacznie zdaje się wyglądać sprawa w kolejnym pytaniu anonimowego mężczyzny: „Czy będzie miała dzieci współżyjąc ze mną?”⁸⁵. W pytaniu autor koncentruje się wyraźnie na sobie jako ewentualnym źródle problemu, nie na swojej partnerce.

Wreszcie, pośród znalezionych inskrypcji orakularnych z Dodony jest jedno interesujące pytanie o ojcostwo: „Zapytuje Lysanias Zeusa i Dione: czy nie jest jego dziecko, które nosi Anylla?”⁸⁶.

Zapytania są zawsze tylko jednym ogniwem dłuższej historii, której reszta znajduje się poza tekstem i której możemy się tylko domyślać. Przyjmując, że chodzi o męża i żonę, nie wiemy, skąd się brały podejrzenia Lysaniasa. Mógł on przebywać długo poza domem i nie zgadzał mu się moment zajścia żony w ciążę (choć to mógłby raczej stwierdzić dopiero po narodzinach dziecka, licząc miesiące wstecz). Inną ewentualnością mogła być jednak niewiara we własne możliwości prokreacyjne.

Podsumowując, choć zatem budowane wedle standardowego formularza pytania zadawane przez mężczyzn mogą się zgadzać z medyczno-filozoficznym wyobrażeniem o kobiecej odpowiedzialności za brak potomstwa w wypadku skonsumowanego związku, to równocześnie przynajmniej w pojedynczych nieformalnych przypadkach wydaje się przebijać męski niepokój o własną płodność.

Przejdźmy do inskrypcji sporządzonych (lub zleconych) przez kobiety. Wraz z publikacją DVC zyskałyśmy równocześnie kilka pewnych i kilka prawdopodobnych paralelnych konsultacji kobiecych w sprawie potomstwa, co pozwala nam po raz pierwszy usłyszeć niezapśredniczony przez nikogo *female voice* w sprawie

⁸³ Bóstwo powinno dostać pytanie sformułowane tak precyzyjnie, jak się da, żeby swoją odpowiedź nie zwięść pytającego: o tym poucza wiele historii o wyroczniach opowiedzianych u Herodota, zob. chociażby: Hdt. I 53 i 91.

⁸⁴ DVC 1406A.

⁸⁵ LOD 44 = E. Eidinow, *Oracles, Curses*, s. 91, nr 9.

⁸⁶ LOD 49 = E. Eidinow, *Oracles, Curses*, s. 120. Por. LOD 51: „W sprawie ciężarnej żony”. Może chodzić o podobny przypadek.

bezpłodności⁸⁷. To daje nam także możliwość zestawienia zapytań przedstawicieli obydwu płci.

Kilka kobiecych zapytań zdaje się wpisywać w ideologię kobiecej „odpowiedzialności” za bezpłodność: „Bóg. Czy będę miała potomstwo, złożywszy ofiarę innemu bóstwu?”⁸⁸; „Nikareta. Czy urodzę dziecko?”⁸⁹; „Selenis zapytuje [...] czy urodzę dziecko?”⁹⁰.

Te zapytania wydają się sugerować, że ich autorki traktują problem bezpłodności jako wyłącznie swój⁹¹. Równocześnie jednak odnajdujemy takie inskrypcje, w których kobiety formułują swoje zapytania wedle tego samego formularza, wedle którego były sporządzane w większości zapytania mężczyzn: „Czy tak jak teraz żyjąc z małżonkiem (*będę miała dziecko?*)?”⁹²; „W sprawie potomstwa (dla) Phidus z [*imię męskie*. Do którego] z bogów się modląc czy składając mu ofiary zyskałaby potomstwo?”⁹³; „[Bóg. Zapyt]uje Limnaia czy [będzie potomst]wo z męża?”⁹⁴; „Czy współżyjąc⁹⁵ z Asandrosem doczekam się (potomstwa)?”⁹⁶; „Dobry los. Zapytuje Plaurata Zeusa i Dione: czy jeśli będę współżyła z Platonem, synem Karpona, stanie się dla mnie z pomocą bogów opiekunów płodzenia potomstwa to, co dobre i korzystne?”⁹⁷.

W powyższych przykładach kobiety tak samo jak mężczyźni specyfikują partnera seksualnego, z którym liczą na uzyskanie potomstwa („czy doczekam potomstwa z tym a tym?”). W przypadku Limnai jest to sformułowane wręcz w sposób dosadny. Jedyna różnica między pytaniami mężczyzn i kobiet polega na tym, że w wypadku kobiet nie ma tak wyraźnych sugestii, iż w razie negatywnej odpowiedzi wyroczni zamierzają zmienić partnera. To być może trzeba położyć na karb społecznego przyzwolenia dla rozwodu inicjowanego przez mężczyznę przy równoczesnym braku oczywistej akceptacji dla rozwodów inicjowanych przez kobietę (co nie znaczy, że nie mogły go inicjować czy to same, czy to poprzez swoich krewnych⁹⁸).

⁸⁷ Poza inskrypcjami cytowanymi w tekście głównym por. też: DVC 257A; 342B; 347A; 353B; 541B; 3289A (?).

⁸⁸ DVC 4115A.

⁸⁹ DVC 4163A–4164B. Napis (*recto* i *verso* tej samej tabliczki) należy czytać wraz z komentarzem w *CIOD* (dostęp: 17 XI 2024).

⁹⁰ DVC 885A.

⁹¹ Poza inskrypcjami przywołanymi powyżej w tekście głównym por. DVC 1909B.

⁹² DVC 325A.

⁹³ DVC 1268A.

⁹⁴ DVC 1318A.

⁹⁵ Dwuznaczne συνναίῃσαι: „pozostając w związku z” albo „współżyjąc z”.

⁹⁶ DVC 2410A.

⁹⁷ DVC 2609A. Tekst tłumaczony z uwzględnieniem koniektur i interpretacji poczynionych w: *CIOD* (dostęp: 15 XI 2024), zwłaszcza uzupełnienia odczytania σύν π[αιδαγόν]{v}οισι θεοῖς, „z pomocą bogów opiekunów płodzenia potomstwa” w sekwencji liter pozostawionych bez interpretacji przez wydawców DVC. Por. też: Ch. Laes, *Children, Life Course and Families*, s. 6, przyp. 20; K. Frank, „*Oh Zeus Naios and Diona, will I succeed?*”, s. 89.

⁹⁸ O kobiecej inicjatywie rozwodowej w Atenach klasycznych zob. K.A. Kapparis, *Athenian Law and Society*, s. 186–187. W Epirze, gdzie kobiety miały z pewnością większe prawa (zob. P. Cabanes,

Składiną dysponujemy jednym przypadkiem konsultacji, która wygląda na w pełni symetryczną do męskich konsultacji wyroczni: „Bóg. Kleunika pyta Zeusa Naiosa i Dione, czy zrodzą jej się dzieci z innego męża, i któremu z bogów służąc doczeka się dzieci?”⁹⁹.

Wedle jednej możliwej interpretacji Kleunike była wdową i zastanawiała się nad powtórным zamążpójściem. Osobiście skłaniałbym się jednak ku interpretacji, że Kleunike, rozczarowana brakiem potomstwa ze swoim dotychczasowym małżonkiem, zdecydowała się (decyduje się?) na rozwód i konsultuje wyrocznię w tej sprawie. Jeżeli tę interpretację przyjąć, trzeba założyć, że Kleunike obarczała swojego byłego męża odpowiedzialnością za brak potomstwa. To co w wyżej przywołanych inskrypcjach było tylko domyślne, tu zostałyby wyartykułowane wprost.

Na koniec zatrzymajmy się chwilę nad pewnym krótkim i tajemniczym zapytaniem. Tłumacząc dosłownie, brzmiałoby ono: „Czy przekroczył on (już) *hebe*?”¹⁰⁰. Grecka *hebe* to określenie męskiej dojrzałości, czyli wieku między młodością a starością (efeb to ten, który „dochodzi do *hebe*”). Ponieważ pytanie wyroczni o czyjś wiek nie miało by sensu, Éric Lhôte¹⁰¹ zasugerował sensownie, że chodzi tu nie tyle o wiek absolutny, ale wiek subiektywny: stan posiadania siły męskiej, czyli potencji. Pytanie mogło być zadane przez kobietę pragnącą się dowiedzieć, czy jej (starzejący się) partner nadal posiada w sobie zdolność prokreacyjną. Gdyby ta pomyślowa interpretacja enigmatycznego pytania była słuszna¹⁰², mielibyśmy jeszcze jeden dowód na rozbieżność między wszechobecnymi w źródłach literackich filozoficzno-medycznymi teoriami o wyłącznej kobiecej „odpowiedzialności” za bezpotomność związku a potocznymi opiniami o bezpłodności w konkretnych przypadkach, które determinowały konkretne ludzkie reakcje na problem bezdzietności, w tym określone działania na polu religijnym.

Podsumowując, zapytania ani mężczyzn, ani kobiet nie układają się we wzo-rzec w prosty sposób zgodny z teoretycznymi i zideologizowanymi poglądami na problem bezpłodności przekazanymi przez tradycję literacką. Ważniejszą rolę w formułowaniu zapytań do wyroczni odgrywały indywidualne lęki i oczekiwania, czasem idące w poprzek tego, czego spodziewalibyśmy się po przedstawicielach danej płci.

La place de la femme dans l'Épire antique, „Iliria”, 13, 1983, 2, s. 193–209), takowej inicjatywy tym bardziej można się spodziewać.

⁹⁹ DVC 2552A. O tej inskrypcji i o cytowanej wyżej DVC 2609A obszernie zob. K. Frank, „*Oh Zeus Naios and Diona, will I succeed?*”, s. 88–92. Zapewne DVC 2555B stanowi enigmatyczną odpowiedź wyroczni na zapytanie Kleunike.

¹⁰⁰ DVC 3982B.

¹⁰¹ CIOD (dostęp: 15 XI 2024). Por. K. Frank, „*Oh Zeus Naios and Diona, will I succeed?*”, s. 90–91.

¹⁰² Wspiera ją też DVC 251A: „Czy przybędzie mi dziecko na koniec (= przed końcem) *hebe*?”.

KONKLUZJA

Chociaż badacze rozpoznają rozróżnienie między sferą publiczną (*demosia*) a prywatną (*idia*) jako fundamentalną dla świata starożytnych Greków, równocześnie jednak, patrząc na małe społeczności greckich *poleis* i przykładając do nich miarę *face-to-face societies*, często marginalizują konsekwencje tego rozróżnienia. Tymczasem to, co mężczyźni artykułują w rzeczywistości publicznej, może się różnić od tego, co artykułują w przestrzeni prywatnej. Tym bardziej to, co myślą kobiety, uwiązane w przestrzeni prywatnej, może iść w poprzek publicznie głoszonej ideologii. Inskrypcje są jedną z dróg, które pozwalają nam zdać sobie sprawę z tego faktu.

Przykłady widocznej poprzez inskrypcje rozbieżności między ideologicznymi konstruktami dotyczącymi kobiet i ich miejsca w społeczeństwie a realiami życia społecznego można by mnożyć. Inskrypcje magiczne pokazują różnice między kulturowymi wyobrażeniami emocji mężczyzn i kobiet a rzeczywistością relacji męsko-damskich, listy prywatne każą zweryfikować wyobrażenie o braku zaangażowania kobiet w życie ekonomiczne, a wota wystawiane przez kobiety rodzą pytanie o praktyczne działanie prawnych ograniczeń w dysponowaniu przez nie środkami finansowymi. Studiowanie inskrypcji pod tym kątem ma przed sobą dużą i miejmy nadzieję nieodległą przyszłość.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Ath.Ag.XIX* = *The Athenian Agora*, t. 19: *Inscriptions*, Gerald V. Lalonde, *Horoi*, Merle K. Langdon, *Poletai Records*, Michael B. Walbank, *Leases of Public Lands*, Princeton 1991.
- CIOD* = *Choix d'inscriptions oraculaires de Dodone*, projekt pod kierunkiem Érica Lhôte'a, <https://dodonaonline.com/ciod/>, część *DOL* = *Dodona Online* projekt pod kierunkiem P. Bonnechere, <https://dodonaonline.com/lamellae/>.
- DVC* = *Τα χρηστήρια ελάσματα της Δωδώνης των Ανασκαφών Δ. Ευαγγελίδη* (The Archaeological Society at Athens Library 285 & 286), wyd. Sotirios Dakaris, Ioulia Vokotopoulou, Anastasios-Foivos Christidis, Sotirios Tselikas, t. 1–2, Athens 2013.
- ID* = *Inscriptions de Délos*, wyd. Felix Durrbach et al., Paris 1926–1950.
- IG* = *Inscriptiones Graecae*, Berlin 1873–.
- LOD* = Lhôte Éric, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève 2006 („École pratique des Hautes Études. Sciences historiques et philologiques III. Hautes Études du monde gréco-romain”, t. 36).
- WP* = Siekierka Przemysław, Stebnicka Krystyna, Wolicki Aleksander, *Women and the Polis. Public Honorific Inscriptions for Women in the Greek Cities from the Late Classical to the Roman Period*, Berlin–New York 2021.

OPRACOWANIA

- Bagnall Roger, *A Century of Women's History from the Papyri*, w: *New Directions in the Study of Women in the Greco-Roman World*, red. Ronnie Ancona, Georgia Tsouvala, Oxford 2021, s. 95–122.
- Blok Josine, *An Athenian Woman's Competence: the Case of Xenokrateia*, „Eugesta”, 8, 2018, s. 1–48.
- Blok Josine, *Sexual Asymmetry. A Historiographical Essay*, w: *Sexual Asymmetry. Studies in Ancient Society*, red. Josine Blok, Peter Mason, Amsterdam 1987, s. 1–57.
- Blok Josine, *Virtual Voices: Towards a Choreography of Women's Speech in Classical Athens*, w: *Making Silence Speak Women's Voices in Greek Literature and Society*, red. André Lardinois, Laura McClure, Princeton 2001, s. 95–116.
- Bremmer Jan, *Plutarch and the naming of Greek women*, „American Journal of Philology”, 102, 1981, s. 425–426.
- Brock Roger, *The Labour of Women in Classical Athens*, „Classical Quarterly”, 44, 1994, 2, s. 336–346.
- Bruns Ivo, *Frauenemanzipation in Athen. Ein Beitrag zur attischen Kulturgeschichte des fünften und vierten Jahrhunderts*, Kiel 1900.
- Cabanes Pierre, *La place de la femme dans l'Épire antique*, „Iliria”, 13, 1983, 2, s. 193–209.
- Cartledge Paul, *Spartan Wives: Liberation or Licence?*, „Classical Quarterly”, 31, 1981, 1, s. 84–105 [= Cartledge Paul, *Spartan Reflections*, Berkeley 2001, s. 106–126].
- Ceccarelli Paola, *Ancient Greek Letter Writing. A Cultural History (600 BC–150 BC)*, Oxford 2013.
- Chaniotis Angelos, *Mit den Göttern reden. Die Orakel-Täfelchen von Dodona*, w: *Heidelberger Akademie der Wissenschaften Jahrbuch 2017*, Heidelberg 2018, s. 23–34.
- Chaniotis Angelos, *Moving Stones. The Study of Emotions in Greek Inscriptions*, w: *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*, red. Angelos Chaniotis, Stuttgart 2012, s. 91–129.
- Chaniotis Angelos, *The Historical Significance of the Dodona Tablets*, w: *Dodona. The Omen's Questions. New Approaches in the Oracular Tablets*, red. Konstantinos Soueref, Ioannina 2017, s. 51–65.
- Cohen David, *Law, Sexuality, and Society. The Enforcement of Morals in Classical Athens*, Cambridge 1991.
- Cole Susan G., *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Experience*, Berkeley 2004.
- Connelly Joan Breton, *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*, Princeton 2007.
- Dana Madalina, *La correspondance grecque privée sur plomb et sur tesson. Corpus épigraphique et commentaire historique*, Munich 2021.
- Dillon Matthew, *Girls and Women in Classical Greek Religion*, London 2001.
- Eidinow Esther, *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007.
- Flemming Rebecca, *The Invention of Infertility in the Classical Greek World*, „Bulletin of the History of Medicine”, 87, 2013, 4, s. 565–590.
- Frank Karolina, „*Oh Zeus Naios and Diona, will I succeed?*” *Women's Enquiries at the Oracle of Dodona in the Classical and Hellenistic Periods*, w: *Female Agency in the Ancient Mediterranean World*, red. Greg Gilles i in., Liverpool 2024, s. 83–112.
- Harris Edward M., *Women and Lending in Athenian Society; a Horos Re-examined*, „Phoenix”, 46, 1992, s. 309–321 [= Harris Edward M., *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens*, Cambridge 2006, s. 333–346].

- Herfst Pieter, *Le travail de la femme dans la Grèce ancienne*, Utrecht 1922.
- Jacqmin Claire, *Des voix de femmes dans la cité grecque archaïque: le cas des dédicaces athéniennes*, „Pallas”, 99, 2015, s. 31–45.
- Kapparis Konstantinos A., *Athenian Law and Society*, London–New York 2019.
- Katsadima Ioulia, *Women's Inquiries on the Oracular Tablets of Dodona*, w: *Dodona. The Omen's Questions. New Approaches in the Oracular Tablets*, red. Konstantinos Soueref, Ioannina 2017, s. 131–140.
- Kron Uta, *Priesthoods, Dedications and Euergetism: What Part Did Religion Play in the Political and Social Status of Greek Women?*, w: *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*, red. Pontus Hellstrom, Brita Alroth, Uppsala 1996 („Boreas”, t. 24), s. 139–182.
- Laes Christian, *Children, Life Course and Families on the Lead Tablets of Dodona*, „Les Études Classiques”, 88, 2020, s. 1–19.
- Lamont Jessica L., *In Blood and Ashes. Curse Tablets and Binding Spells in Ancient Greece*, Oxford 2023.
- Lindsay Hugh, *Adoption and Heirship in Greece and Rome*, w: *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, red. Beryl Rawson, Malden–Oxford 2011, s. 346–360.
- Lissarrague François, *Femmes au figuré*, w: *Histoire des femmes en Occident*, t. 1: *L'Antiquité*, red. Pauline Schmitt Pantel, Paris 1991, s. 159–251.
- Lissarrague François, *Images du gynécée*, w: *Les Mystères du gynécée*, red. Paul Veyne, François Lissarrague, Françoise Frontisi-Ducroux, Paris 1998, s. 155–198.
- Loraux Nicole, *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris 1981.
- Millender Ellen, *Athenian Ideology and the Empowered Spartan Woman*, w: *Sparta. New Perspectives*, red. Stephen Hodkinson, Anton Powell, Swansea 1999, s. 355–391.
- Neils Jenifer, *Spartan Girls and the Athenian Gaze*, w: *A Companion to Women in the Ancient World*, red. Sharon L. James, Sheila Dillon, Malden–Oxford 2012, s. 153–166.
- Parker Robert, *Seeking Advice from Zeus at Dodona*, „Greece & Rome”, seria 2, 63, 2016, 1, s. 69–90.
- Piccinini Jessica, *Longing for Children in Dodona. Considerations of the Epigraphic Evidence*, „Parola del Passato”, 70, 2015, s. 139–151.
- Plant Ian Michael, *Women Writers of Ancient Greece and Rome. An Anthology*, Norman 2004.
- Pomeroy Sarah B., *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*, New York 1975.
- Pomeroy Sarah B., *Spartan Women*, Oxford 2002.
- Rusten Jeffrey S., *Thucydides. The Peloponnesian War Book II*, Cambridge 1989.
- Schaps David, *The Woman Least Mentioned: Etiquette and Women's Names*, „Classical Quarterly”, 27, 1977, 2, s. 323–330.
- Sebillotte Cuchet Violaine, *Touchée par le féminisme. L'Antiquité avec les sciences humaines*, w: *Anthropologie de l'Antiquité. Anciens objets, nouvelles approches*, red. Pascal Payen, Évelyne Scheid-Tissinier, Turnhout 2012, s. 143–172.
- Senkova Michaela, *Male Infertility in Classical Greece: Some Observations*, „Graeco-Latina Brunensia”, 20, 2015, 1, s. 121–131.
- Sommerstein Alan H., *The Naming of Women in Greek and Roman Comedy*, „Quaderni di Storia”, 11, 1980, s. 393–409.

- Wolicki Aleksander, *Cudzołóstwo i retoryka. Uwagi o „Obronie w sprawie zabójstwa Eratosthenesa” Lizjasza*, w: *TIMAI. Studia poświęcone profesorowi Włodzimierzowi Lengauerowi przez uczniów i młodszych kolegów z okazji Jego 60. urodzin*, red. Aleksander Wolicki, Warszawa 2009, s. 186–231.
- Wolicki Aleksander, *The Education of Women in Ancient Greece*, w: *A Companion to Ancient Education*, red. W. Martin Bloomer, Malden–Oxford 2015, s. 305–320.
- Wolicki Aleksander, *Women and Sport in Classical Sparta – Myth and Reality*, w: *Studies on Ancient Sparta*, red. Ryszard Kulesza, Nicholas Sekunda, Gdańsk 2020, s. 29–56.