

# Nowak, Maria

---

## Uwagi o prostytucji w Atenach w V i IV wieku p.n.e.

---

Przegląd Historyczny 98/3, 329-350

---

2007

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych, tworzonej przez Muzeum Historii Polski w Warszawie w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został opracowany do udostępnienia w Internecie dzięki wsparciu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego w ramach dofinansowania działalności upowszechniającej naukę.

MARIA NOWAK  
Uniwersytet Warszawski  
Instytut Historyczny

## Uwagi o prostytucji w Atenach w V i IV wieku p.n.e.

Dla rozważenia sytuacji prawnej i społecznej osób prostytuujących się w polis ateńskiej epoki klasycznej ważne jest zrozumienie stosunku Ateńczyków do sfery seksualności w ogóle<sup>1</sup>. Wszelkie akty miłości fizycznej, zarówno między mężczyzną i kobietą, jak i między mężczyznami, Grecy nazywali *ta aphrodisia*, czyli czyny, sprawy Afrodyty<sup>2</sup>, która była ich patronką, tak jak np. Ares — spraw wojennych. Przy omawianiu tematu prostytucji w klasycznych Atenach musimy przede wszystkim pamiętać, że *ta aphrodisia* mogły tam stanowić część *ta demosia* („sprawy publiczne”, „sprawy państwa” bądź „wszystkich obywateli”)<sup>3</sup> i że w związku z tym oceniano je z punktu widzenia moralności obywatelskiej.

Zaliczanie *ta aphrodisia* do *ta demosia* przejawiało się na różnych poziomach, m.in. religijnym. Patronka najintymniejszych spraw obywatela miała zorganizowany kult, w którym uczestniczyli wszyscy członkowie wspólnoty obywatelskiej. W „Sympozjonie” Platona jeden z biesiadników — Pauzaniasz — mówi, że są dwie Afrodyty: jedna *Pandemos* — patronka miłości „wszechludnej”<sup>4</sup>, czyli wulgarnej, i druga — *Ourania* — patronka miłości wyższej, opartej na wartościach moralnych i intelektualnych (Pl. *Symp.* 180d–182a). Nie jest pewne, czy wywód o dwóch boginiach nie został obmyślony przez Platona na potrzeby dialogu. Jednak nie sam podział jest dla nas najważniejszy. Istotna jest wzmianka o Afrodydzie *Pandemos*. Również u Pauzaniusza, periegety z II w. n.e., czytamy, że jeszcze w jego czasach na zboczach Akropolu wznosiła się świątynia Afrodyty *Pandemos* (Paus. 1.22). W „Wędrówkach po Helladzie” spotykamy się wszakże z inną etymologią tego przydomku. Nazwa *Pandemos* miała pochodzić od tego, że Tezeusz ustanowił wspólny kult Afrodyty dla wszystkich demów. Zatem pewnie i u Platona *Pandemos* oznacza „wszystkich demów”, „wszystkich ludzi”, „popularną”, po prostu „wszystkich” i dlatego

---

<sup>1</sup> Na ten temat cf. klasyczne już prace: M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komentant, K. Matuszewski, Warszawa 1995; K. J. Dover, *Classical Greek attitude to sexual behaviour*, [w:] „*Arethusa*” t. VI, 1973, nr 1, s. 59–90 oraz nowsza: W. Lengauer, *Eros, polis, obywatel*, „Konteksty. Antropologia kultury. Etnografia. Sztuka” t. LVIII, 2004, z. 1–2, s. 153–161.

<sup>2</sup> K. J. Dover, op. cit., s. 59.

<sup>3</sup> W. Lengauer, op. cit., s. 157.

<sup>4</sup> *Pandemos* została przetłumaczona jako „wszechludna” przez E. Zwolskiego: Platon, *Biesiada*, przeł. E. Zwołski, Warszawa 2001.

jest przeciwstawiona Uranii, która była opiekunką miłości elitarnej, dostępnej tylko dla cnotliwych i mądrych<sup>5</sup>. Intymna sfera życia wszystkich obywateli znajdowała się pod opieką bogini patronującej cielesności wszystkich i przez wszystkich czczonej. Już w ten sposób intymność przestawała być prywatną sprawą jednostki, a zyskiwała wymiar publiczny.

Wbrew Tukidydesowi, który powiada, że Ateńczycy nie wglądają z podejrzliwą ciekawością w sprawy innych obywateli (2.37), prawo nie pozostawiało *ta aphrodisia* tylko w gestii samych obywateli. Ze źródeł dowiadujemy się o prawach karzących akty miłości pozamałżeńskiej (Lys. 1.36) oraz o zaleceniach dotyczących pożycia małżeńskiego (Plut. *Sol.* 20.1)

W sprawach zalet moralnych Ateńczycy nie wyróżniali cnót ze sfery publicznej i prywatnej. *Aphrodision chresis* podlegała takim ocenom moralnym jak np. męstwo w bitwie<sup>6</sup>. Tak np. tradycja o tyranobójcach jest historią miłosną, historią dwóch mężczyzn, którzy, będąc dobrymi kochankami, byli również dobrymi obywatelami, i właśnie ich godna miłość, zdaniem współobywateli, poprowadziła obu ku godnemu czynowi w sferze polityki. Podziw wobec tyranobójców nie był mniejszy przez to, że czynu dokonali z miłości, zatem z pobudek całkowicie osobistych. Dla Ateńczyka cechy, które sprawiały, że człowiek był dobrym albo złym obywatelem, są takie same jak te, które wyróżniały go jako *agathos* („szlachetny”) lub przeciwnie *apaideutos* czy *agrius* („nieokrzesany”, „dziki”) w sprawach Afrodyty. Uważano, że kto był wierny i oddany swojemu ukochanemu, ten także będzie wiernie służyć ojczyźnie. „Obywatel w sprawach *demosia* jest taki sam jak w sprawach *idia*”<sup>7</sup>, a sprawy Afrodyty były elementem postawy obywatelskiej, zatem Harmodios i Aristogeiton byli dla swych współobywateli przykładem godnej miłości i godnej postawy obywatelskiej.

Choć w sztuce i literaturze klasycznej można zauważyć dużą otwartość w ukazywaniu spraw związanych ze sferą Afrodyty, czego przykładem są malowidła wazowe, komedie i mity, które nie stroniły od poruszania tematów takich jak chociażby *fellatio*, masturbacja czy sodomia<sup>8</sup>, to nie świadczy ona jednak o akceptacji dla wszelkich form zachowań seksualnych. Część z nich uważano za haniebne<sup>9</sup>. Skoro sprawy Afrodyty zaliczano do sfery publicznej, to za godne należała się pochwała, za haniebne potępienie<sup>10</sup>. Niektóre zachowania dotyczące spraw Afrodyty były penalizowane, co widać na przykładzie prawa karzącego *moicheia* (która w terminologii ateńskiej oznacza to, co prawo rzymskie rozdzielało na *adulterium* i *stuprum*), czy praw mających zapobiegać uprawianiu prostytucji przez osoby obu płci pochodzące ze wspólnoty obywatelskiej<sup>11</sup>.

Sporo danych o prostytucji w klasycznych Atenach przynosi ceramika czarno- i czerwonofigurowa. Część wizerunków kobiet na wazach uważa się dziś za wyobrażenia prostytutek na podstawie analizy sposobu i konwencji przedstawienia. Twórcy malowideł często posługiwali się atrybutami, dzięki którym można ukazane na wazach osoby zaliczyć do

<sup>5</sup> W. Lengauer, op. cit., s. 158.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 157.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>8</sup> K. J. Dover, op. cit., s. 60.

<sup>9</sup> W. Lengauer, op. cit., s. 156.

<sup>10</sup> K. J. Dover, op. cit., s. 60.

<sup>11</sup> Cf. s. 16 oraz s. 19 n.

konkretnych grup<sup>12</sup>, na wielu wazach pojawiają się np. imiona pochodzące od ceny, które pozwalają uznać tak nazwane postaci za prostytutki<sup>13</sup>. Poza tym liczne naczynia ukazują kobiety uczestniczące w sympozjonie, a dla Ateńczyków w epoce klasycznej oczywiste było, przynajmniej teoretycznie, że jedynymi kobietami uczującymi wraz z mężczyznami<sup>14</sup>, poza sytuacją przyjęcia weselnego, są właśnie prostytutki oraz muzykantki i tancerki. Według dużej części przedstawicieli nauki nowożytnej również wizerunek nagiej kobiety oznaczał prostytutkę<sup>15</sup>. Zatem większość przedstawień na wazach, gdzie występują kobiety wraz z atrybutami charakterystycznymi dla osób trudniących się świadczeniem płatnych usług seksualnych, nagie lub biorące udział w sympozjonie, uważa się za wyobrażenia prostitutek.

Niekiedy jednak bardzo trudno zinterpretować, jaka kategoria jest ukazana na wazie. Warto wspomnieć, że część przedstawień była żartem, którego obiektem mogły być tak samo prostytutki, jak i, wyśmiewana też np. przez Arystofanesa, rozwiązłość kobiet w ogóle (np. Naples R. P. 27669). Czasem na przedstawieniu nie ma żadnej z podanych wyżej cech, a jest ono i tak interpretowane przez uczonych jako wyobrażenie hetery<sup>16</sup>.

Same przedstawienia sympozjalne można podzielić na trzy grupy. Pierwsza to hetera na sympozjonie ukazana podczas aktywności innej niż seksualna, np. gry w *kottabos* (Malibu 82. AE.14), uctowania (St. Petersburg 644), tańca (London E 38) albo gry na instrumencie muzycznym (Louvre G 135). Na tych wazach kobiety przedstawione są na ogół ubrane. Drugi rodzaj przedstawień ma charakter erotyczny, choć delikatnie erotyczny, ale kobiece uczestniczki są na nich często ukazane nago (Basel Kā 415 czy Brussels R 351). Natomiast trzeci ma charakter bardzo śmiałych scen erotycznych. Często są to obrazy orgii seksualnych odbywających się podczas sympozjonu (Florence 3912). Ten rodzaj malowideł ukazuje kobiety wyłącznie nago, niejednokrotnie ich ciała są brzydkie, zdeformowane przez wiek, a ukazane akty połączone są z przemocą fizyczną ze strony mężczyzny<sup>17</sup>.

<sup>12</sup> Wiele z tych atrybutów możemy kojarzyć z prostytutką, ponieważ ich znaczenie potwierdzają źródła pisane. Jednak w przypadku dużej części takiego poświadczenia brakuje. Jak zawodna bywa analiza przedmiotów występujących na przedstawieniach wazowych, widać m.in. na przykładzie ewolucji interpretacji znaczenia naczyni tkackich. D. Williams, *Women of Athenian Vases. Problems of interpretation*, [w:] *Images of women in antiquity*, red. A. Cameron, A. Kurtz, London–Sydney 1982, s. 93–106, s. 96.

<sup>13</sup> D. Williams, op. cit., s. 96.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 97.

<sup>15</sup> Ibidem, s. 99. Zdaje się, że nagość można łączyć z osobami prostitutek na podstawie tego, co wiadomo na temat systemu normatywnego klasycznych Aten. Źródła pisane mówią, że tzw. porządne kobiety, według przekonania Ateńczyków z V i IV w. p.n.e., powinny być nie tylko okryte ubraniem, ale również ukryte w ścianach domu przed wzrokiem mężczyzny, co obrazuje m.in. mowa „Przeciwko Simonowi”, w której o siostrze i kobiecych krewnych oskarżonego mówca powiada, że były tak cnotliwe, że ciągle przebywały w pomieszczeniach kobiecych i nie pokazywały się nawet krewnym (Lys. 3.6). Na podstawie tego trudno byłoby zakładać, że przedstawienia nago kobiet mogły budzić skojarzenie z inną grupą kobiet niż prostytutki.

<sup>16</sup> Ciekawym przykładem różnych interpretacji jednego przedstawienia wazowego jest malowidło ze zbiorów londyńskich ukazujące grupę siedmiu wycocywujących kobiet (London B.332). Propozycje interpretacji tej wazy w: D. Williams, op. cit., s. 99–102.

<sup>17</sup> Na temat śmiałości tych scen nauka nowożytna sformułowała różne teorie. Cf.: C. Reinsberg, *Ehe, Hetärenum und Knabenliebe im antiken Griechenland*, München 1989, s. 109. Autorka książki zauważyła, że najbardziej pornograficzne przedstawienia powstały w ciągu trzydziestu lat, począwszy od chwili wprowadzenia tzw. prawa Peryklesa. Są to sceny, które ukazują kobiety w sytuacji opresji seksualnej i epatują przemocą. Autor-

Prostytutki były tematem nie tylko scen sympozjalnych. Istnieje wiele malowideł, które uczeni identyfikują jako przedstawienia tej grupy kobiet, a które są umieszczone w scenarii innej niż biesiadna. Tło tych scen to np. wnętrze domu publicznego (London D. 13), spotkanie prostytutki i klienta (ARV 923, 29) czy inne sceny ukazujące hetery w różnych sytuacjach niezwiązanych z sympozjonem (London E. 202 czy Boston 97.371).

Wprawdzie same wazy nie mogą być podstawą do wyprowadzania wniosków na temat statusu prawnego i społecznego osób zajmujących się zawodowo świadczeniem usług seksualnych — nie odpowiedzą np. na pytanie, czy osoby wolne o statusie członka wspólnoty obywatelskiej Aten<sup>18</sup> mogły się prostytuować — stanowią jednak ważne uzupełnienie informacji podawanych przez źródła pisane, ponieważ „trzeba pamiętać, że — — malowidło wazowe jest świadectwem szerszego zjawiska niż tylko upodobania indywidualne określonego klienta. Z naczyniem miał kontakt cały krąg towarzyski, w którym obracał się jego właściciel, a i zamówienie musiało być zgodne z gustami panującymi w jego środowisku”<sup>19</sup>.

Kolejnym źródłem z okresu klasycznego jest komedia, przede wszystkim Arystofanesa. Dysponujemy tekstem jedenastu jego utworów zachowanych w całości. W komedii odnajdujemy wiele wzmianek dotyczących prostytucji np. schemat zachowań charakterystycznych dla osób trudniących się tym zajęciem<sup>20</sup>. Cechą komedii attyckiej, szczególnie starej, jest to, że na tematy związane z prostytucją i innymi rodzajami miłości uważanej przez Ateńczyków za haniebną mówiła wprost, nawet przy użyciu języka wulgarne<sup>21</sup>.

Dalej mamy mowy sądowe, które są źródłem chyba najważniejszym dla badań nad statusem prawnym prostytutek i dotyczącymi ich regulacjami prawnymi w klasycznych Atenach. Analizując ten rodzaj przekazu antycznego, trzeba jednak pamiętać, że jest to źródło bardzo zawodne. Przede wszystkim mowy, którymi dysponujemy, na ogół nie są bezpośrednim zapisem tego, co zostało wygłoszone w sądzie, ponieważ były dokładnie redagowane, opracowywane i wydawane już po procesie<sup>22</sup>.

Poza tym mówcy często posługiwali się nieuprawnionymi generalizacjami oraz manipulowali przekazem praw i faktów<sup>23</sup>. Również i w naszej rzeczywistości prawnej jest to ni-

---

ka połączyła te malowidła z rozkwitem demokracji ateńskiej, który, jej zdaniem, był również rozkwitem pełni praw obywatelskich męskiej części polis, ale jednocześnie kobiety postawił w sytuacji nieustannej opresji i agresywnej dominacji ze strony mężczyzn, sprowadzając ich rolę tylko do rodzenia dzieci w przypadku żon i potencjalnych żon oraz spełniania pragnień seksualnych mężczyzn w przypadku prostytutek, co miało znaleźć odbicie właśnie na malowidłach wazowych.

<sup>18</sup> Wprawdzie kobiety nie miały, w przeciwieństwie do mężczyzn, praw politycznych, więc, stosując współczesną terminologię, nie można ich określić jako członków wspólnoty obywatelskiej, jednak w rzeczywistości klasycznych Aten sprawa ta była bardziej skomplikowana, a kobiety były jednak traktowane jako uczestniczki tej wspólnoty, gdyż pełniły w niej istotne funkcje religijne. Na ten temat vide: E. E. Cohen, *Whoring Under Contract: The Legal Context of Prostitution in Fourth-Century Athens*, [w:] *Law and Social Status in Classical Athens*, red. V. Hunter, J. Edmondson, Oxford–New York 2000, s. 113–147. s. 114 oraz J. Gould, *Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athens*, „Journal of Hellenic Studies” t. C, 1980, s. 38–59, s. 50–51.

<sup>19</sup> W. Lengauer, op. cit., s. 156.

<sup>20</sup> A. J. Graham, *The woman at the window: observations on the „stele from the harbour” of Thasos*, „Journal of Hellenic Studies” t. CXVIII, 1998, s. 22–40, s. 27.

<sup>21</sup> K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, s. 206–207.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 8.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 12.

czym nadzwyczajnym, jednak sąd ateński bardzo różnił się od współczesnego. Sędziowie nie byli profesjonalistami, nie musieli wykazywać się żadnymi kwalifikacjami prawniczymi, losowano ich do pełnienia tej funkcji spośród wszystkich obywateli, sprawowali ją przez krótki czas i na ogół nie mieli nie tylko wykształcenia prawniczego, lecz w ogóle żadnego. W kwestiach nieregulowanych prawnie sędziowie mogli wydać wyrok, jaki uważali za sprawiedliwy, kierując się tradycją i poczuciem moralności, chociaż od kodyfikacji Teisamenosa w roku 403 p.n.e. obowiązani byli uwzględniać tylko przepisy prawa pisanego<sup>24</sup>. Mówcy podczas procesu zależało nie tylko na wykazaniu swojej racji prawnej, ale także na przedstawieniu swego antagonisty w jak najgorszym świetle, co sprzyjało szafowaniu zarzutami niezwiązanymi ze sprawą i niejednokrotnie po prostu szkalowaniu oskarżonego przez wyciąganie na światło dzienne jego występków moralnych, które nie podlegały jednak zakazom prawnym. Mówcy chodziło przede wszystkim o to, by wzbudzić niechęć sędziów do adwersarza, a nie tylko wykazać, że postąpił niezgodnie z normami prawnymi<sup>25</sup>.

Chyba najważniejszymi źródłami dla badań nad prostytutką są mowy Pseudo-Demostenesa „Przeciw Neairze” oraz Ajschinesa „Przeciw Timarchosowi”. Pierwsza z nich jest w rzeczywistości mową oskarżycielską przeciwko Ateńczykowi Stefanosowi, który był związany z prostytutką i cudzoziemką, Neairą. Obydwoje mieli twierdzić, że ona jest jego małżonką poślubioną zgodnie z prawem, choć w rzeczywistości nie mogła nią być, ponieważ nie była Atenką. Małżeństwo takie nie mogło być legalne w świetle tzw. prawa Peryklesa, a osobom, które dopuściły się oszustwa, groziły kary: cudzoziemce — sprzedaż w niewolę i obywatelowi — bardzo wysoka kara pieniężna. Sprawa wiązała się również z oskarżeniem o to, że Stefanos wprowadził synów Neairy do fratrii, a córkę wydał za mąż za obywatela, co w jeszcze większym stopniu było naruszeniem prawa, gdyż celem tych norm było ograniczenie kręgu obywateli do osób zrodzonych z obojga rodziców Ateńczyków albo takich, które uzyskały obywatelstwo w drodze nadania za zasługi. Zatem dzieci Neairy wbrew prawu znalazły się w kręgu obywateli. Dodatkowo Stefanos miał jeszcze pogwałcić przepisy prawa sakralnego. Według oskarżyciela córka Neairy, Fano, została wydana za mąż za archonta basileusa i jako jego żona odgrywała istotną rolę w obrzędach święta *Anthesteria* obchodzonego na cześć Dionizosa. Małżonka archonta króla w czasie tych uroczystości zawierała symboliczny ślub z Dionizosem, co miało zapewnić członkom polis ateńskiej przychylność i urodzaj. Przesłanką przestępstwa w tym wypadku był fakt, że tę funkcję sprawowała osoba niegodna, tzn. Fano, córka hetery i cudzoziemki.

Natomiast mowa Ajschinesa „Przeciw Timarchosowi” powstała jako wynik rozgrywek politycznych. Mianowicie Ajschinesowi groziło oskarżenie ze strony Timarchosa o nadużycia podczas pełnienia poselstwa do króla Macedończyków. Mówca, żeby uniknąć procesu, wystąpił przeciwko swemu niedoszłemu oskarżycielowi z kontrprocesem, stosując procedurę tzw. dokimazji retorów. Takie postępowanie miało zbadać uprawnienia Timarchosa i wykazać, czy mógł przemawiać przed obywatelami, a co za tym idzie — być oskarżycielem<sup>26</sup>. Przewina Timarchosa, wyłączająca go z takich funkcji, miała leżeć w tym,

<sup>24</sup> R. W. Wallace, *Private lives and public enemies: Freedom of thought in classical Athens*, [w:] *Athenian Identity and Civic Ideology*, red. A. Boegehold, A. C. Scafuro, Baltimore–London 1994, s. 127–155, s. 130.

<sup>25</sup> K. J. Dover, *Greek Popular Morality*, s. 13.

<sup>26</sup> Jedynym poświadczonym źródłem przykładem takiego procesu jest właśnie sprawa Timarchosa, W. Lengauer, *Wstęp*, [w:] *Aschines, Mowy*, przeł. W. Lengauer, s. 38.

że jako młodzieniec prostytuował się. Taka okoliczność powodowała dożywotnie odsunięcie od czynnego udziału w życiu publicznym<sup>27</sup>.

Informacje na temat prostytucji w Atenach epoki klasycznej znajdujemy także u Plutarcha, Lukiana czy Atenajosa. Są to utwory nawet o sześć wieków późniejsze niż epoka, która jest tematem pracy. Jednak są to źródła, które nawiązywały do tamtej rzeczywistości, ich autorzy byli starannie wykształceni i odcytani w literaturze już w ich epoce uznawanej za klasyczną.

Trzeba pamiętać, że wszystkie źródła bez wyjątku zostały stworzone przez mężczyzn i przedstawiają męski sposób postrzegania prostytucji. Niestety, brak jakiegokolwiek dzieła poruszającego tę tematykę, które wyszłoby spod ręki kobiety. Nasza wiedza na temat autorów źródeł wyklucza też domniemanie, że byłby wśród nich ktoś, kto sam w jakimś okresie życia trudniłby się prostytucją.

Żeby rozpocząć rozważania nad statusem prawnym i społecznym prostytutek w klasycznych Atenach, trzeba podkreślić, że Ateńczycy jak i inni Grecy traktowali takie zachowania inaczej, niż postrzega się je w czasach nowożytnych. Dla Hellenów istnienie prostytucji było faktem naturalnym i w pełni akceptowalnym i raczej nieuważanym za zło społeczne albo zjawisko patologiczne. Z Atenajosa czerpiemy informacje o istnieniu kultu *Porne Aphrodite* w Abydos oraz *Hetaira Aphrodite*<sup>28</sup> w Efezie (Athen. *Deipn.* 13.31.12 — 13.31.30). Świątynia Afrodyty wraz z posągiem przedstawiającym kobietę w oknie, którą to pozę w starożytności łączono ze świadczeniem płatnych usług seksualnych, znajdowała się również w cypryjskiej Salaminie<sup>29</sup>. W kilku miejscach na terenie Grecji na pewno uprawiana była prostytucja sakralna. Píše o tym Strabon w „Geografii”. Według niego koryncka świątynia Afrodyty słynęła z bogactwa i tego, że posiadała ponad 1000 *hierodouloi*, które były jednocześnie *hetairai* (Strab. *Geogr.* 8.6.20). Od Herodota wiemy natomiast

<sup>27</sup> Prostytuowanie się występuje w mowie jako trzecia spośród czterech przyczyn utraty prawa publicznego przemawiania. Pierwsza to złe traktowanie rodziców, w tym przede wszystkim niedopełnienie obowiązku zapewnienia im utrzymania na starość, druga — unikanie służby wojskowej oraz czwarta — roztrwonienie ojcowizny (Aesch. 1.28–30). Ajschines oskarżał Timarchosa także o to, że roztrwonił spadek po ojcu.

<sup>28</sup> Grecki rzeczownik *hetaira* jest wtórny wobec słowa *hetairos*, oznaczającego towarzysza, przyjaciela. *Porne* natomiast pochodzi od czasownika *pernemi*, czyli sprzedawać, i służy często jako wulgarnie określenie prostytutki, na język polski można by tłumaczyć *porne* jako „dziwka”. Początkowo *hetaira* nie oznaczało chyba luksusowej kurtyzany, ale wszystkie kobiety świadczące odpłatne usługi seksualne. W takim znaczeniu to słowo funkcjonuje przynajmniej w „Dziejach” Herodota. W mowie „Przeciwko Timarchosowi” Ajschines w stosunku do oskarżonego używa wymiennie terminów *hetairein*, co oznacza „wynajmować, aby był towarzyszem” oraz *pepomeumenos*, który z kolei pochodzi od słowa *porne* i *pernemi*, z tym że ten drugi termin jest stosowany, by wzmocnić wrażenie u słuchacza. Na temat znaczenia obu wyrazów i różnicy między nimi cf. K. J. D o v e r, *Homoseksualizm grecki*, Kraków 2004, s. 34. Zastanawiając się nad znaczeniem słów *porne* i *hetaira*, nie można zapomnieć o passusie z Plutarcha (Plut. *Sol.* 15.2), w którym pisze on, że między tymi słowami jest tylko taka różnica, że *hetaira* jest nazwą elegancką. Niestety, rozmiar artykułu nie pozwala na szerszą analizę znaczenia tych wyrazów. Na ten temat cf.: P. B r o w n, *Plots and prostitutes in Greek New Comedy*, „Papers of Leeds International Latin Seminar”, red. F. C a i r n s, t. VI, 1990, s. 241–266; J. M i n e r, *Courtesan, concubine, whore; Apollodorus' deliberate use of terms of prostitutes*, „American Journal of Philology” t. CXXIV, 2003, nr 1, s. 19–37.

<sup>29</sup> A. J. G r a h a m, op. cit., s. 28.

o występowaniu prostytucji sakralnej w niektórych miejscach na Cyprze (Hdt. 1.199), a od Pindara — w Lokroi Epidzefirioi (Pind. *Pyth.* 2, 15–20)<sup>30</sup>.

Ponadto dzięki Herodotowi wiadomo, że kobiety trudniące się prostytucją składały wota w Delfach w podzięce za powodzenie w pracy i nie budziło to niczyjego zgorszenia. Za czasów Herodota miały się tam znajdować olbrzymie spiżowe różna służące do pieczenia całych wołów stanowiące dziesięcinę z majątku hetery Rodopis (Hdt. 2.134). Widać zatem, że prostytucja miała swoje miejsce w sferze religijności greckiej, swoją boginię oraz że nikogo nie gorszył fakt, że prostytutki podobnie jak np. cieśle modliły się o powodzenie w pracy i składały dary w podzięce za nie.

Również w sferze prawnej dotyczącej omawianej kwestii Grecy, a w szczególności Ateńczycy, kierowali się normami dalekimi od dzisiejszych. Ajschines powiada: „Rada każdego roku zbiera podatek od prostytucji (*pornikon telos*), a dzierżawcy tych podatków nie muszą zgadywać, od kogo je ściągać, bo doskonale wiedzą, kto trudni się tym rzemiosłem” (Aesch. 1.119)<sup>31</sup>. Nie tylko istniał corocznie wydzierżawiany przez Radę specjalnym poborcem podatek od prostytucji, ale poborcy dysponowali także specjalnym rejestrem osób trudniących się świadczeniem płatnych usług seksualnych. Istnienie takiego podatku potwierdza także „Ustrój polityczny Aten” (*Ath. Polit.* 47.2). Także w mowie Demostenesa „Przeciwko Androtionowi” napotykałyśmy informację o obowiązku płacenia podatku na rzecz polis przez osoby trudniące się prostytucją (Dem. 22.56). Sam ten fakt wprawdzie nie wydaje się specjalnie kontrastować z naszą rzeczywistością, gdyż współcześnie mamy coraz więcej przykładów pozytywnej legislacji dotyczącej tej sfery w krajach naszego kręgu kulturowego. Jednak u Atenajosa napotykałyśmy wiadomość dosyć niezwykłą. Mianowicie przytacza on informację zaczerpniętą z komedii hellenistycznego komediopisarza Filemona, jakoby Solon miał stworzyć państwowe domy publiczne, w których opłata wynosiła jednego obola, a dochody z nich wpływały do skarbu ateńskiego (*Ath.* 13.25.7). Wprawdzie sama informacja nie jest poświadczona przez inne źródło, ale ważne, że sam pomysł przypisania takiego czynu Solonowi nie był Grekom obcy. Część nowożytnej literatury przedmiotu uważa powszechność i dostępność dla wszystkich obywateli usług seksualnych za istotny element demokracji ateńskiej, który tworzył poczucie egalitaryzmu oraz rozładowywał napięcia wewnątrz wspólnoty<sup>32</sup>. Jeśli jest to trafna interpretacja, to mielibyśmy, co najbardziej prawdopodobne, do czynienia z pewnym symbolem, przekonaniem, że prawodawca troszczy się o sprawy erotyczne obywateli<sup>33</sup> i że elementem demokracji ateńskiej jest powszechny dostęp do usług seksualnych. Solon w świadomości Ateńczyków z V–IV w. p.n.e. był tym, którego uważano za twórcę wszystkich obowiązujących praw (i dlatego nazywano go po prostu prawodawcą) oraz za polityka, dzięki któremu zakończyła się epoka rządów arystokratycznych i został przygotowany grunt pod demokrację. Zatem w informacji Atenajosa (i także cytowanego przez niego komediopisarza) zawarte by było połączenie istotnego elementu demokracji z osobą jej twórcy. Niezależnie od tego,

<sup>30</sup> Szerzej na temat prostytucji sakralnej w Lokri Epidzefirioi oraz problemów z datacją jej pojawienia się tam: S. A m a n t i n i, *Ancora sulla prostituzione sacra a Locri Epizefirii*. [w:] idem, *Nona Miscellanea greca e romana*, Roma 1984, s. 39–62.

<sup>31</sup> Wszystkie cytaty z mowy „Przeciwko Timarchosowi” w przekładzie W. Lengauera: Ajschines, *Mowy*, przeł. W. L e n g a u e r, Warszawa 2004.

<sup>32</sup> D. M. H a l p e r i n, *One hundred years of homosexuality*, London 1990, s. 105.

<sup>33</sup> W. L e n g a u e r, *Eros*, s. 157.



czy Solon rzeczywiście w jakikolwiek sposób regulował opłaty za usługi seksualne, nie ulega wątpliwości, że sprawy prostytucji były w Atenach prawnie uregulowane, urzędnicy wspólnoty sprawowali nad nią nadzór, a skarb czerpał z niej dochody. Ateńczykom również obce były, tak częste dziś w życiu politycznym i społecznym, pomysły, aby zdelegalizować proceder świadczenia płatnych usług seksualnych<sup>34</sup>. Dla nich taki problem po prostu nie istniał.

O akceptacji dla tej profesji świadczy sam szeroki rynek i łatwość w dostępie do usług seksualnych. Prostytucją trudniły się zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Jednak podczas gdy w przypadku kobiet skala wieku była naprawdę szeroka, to jeśli chodzi o mężczyzn, byli to przede wszystkim ludzie młodzi, a nawet raczej chłopcy i to w wieku niemal dziecięcym. Dowodzi tego mowa „Przeciwko Timarchosowi”, którego mówca oskarża, że był prostytutką jako chłopiec i młodzieniec (Aesch. 1.39). Jeśli chodzi o prostytucję żeńską, to warto przypomnieć, że w grece istnieje około 30 terminów służących jako określenia prostytutek, głównie wywodzących się od miejsc, w których pracowały. Także skala cen była różnorodna, w zależności od tego, czyje usługi się nabywało<sup>35</sup>. Możemy zatem powiedzieć, że w IV w. p.n.e. Ateńczyk pragnący skorzystać z usług prostytutki miał bardzo szerokie możliwości wyboru, ograniczone tylko przez zasobność sakiewki.

Biorąc pod uwagę, że prostytucja była prawnie uregulowana, miała swoje miejsce w sferze religijności oraz to, jak rozpowszechnionym była zjawiskiem, trzeba chyba zgodzić się z tezą, że Ateńczycy i Grecy nie uważali korzystania z niej za coś złego, a nawet uważali ją za zjawisko pożyteczne i potrzebne. Jednak status społeczny osób trudniących się nią był bardzo niski i nie wynikał tylko z tego, czy konkretna prostytutka należała do grupy ludzi wolnych czy niewolników albo obcych czy mieszkańców polis, ale z samego faktu zajmowania się prostytucją. Na początek rozważań o statusie prostytutek w klasycznych Atenach spróbuję przedstawić kategorie zajmujących się nią osób.

Niestety, w przeciwieństwie do historyków prawa rzymskiego badacze prawa klasycznych Aten dysponują bardzo skromną definicją prostytucji i nie jest pewne, czy jest to definicja kompletna. Znamy ją dzięki mowie „Przeciwko Timarchosowi”: „Oskarżyłbym go teraz tylko o tę jedną rzecz, zgodnie z tym, co postanowił prawodawca, a mianowicie o to, że się komuś sprzedawał. Nawet ten, kto dopuszcza się tego tylko raz, ale czyni to za zapłatę, jest — wedle mnie — winnym przekroczenia prawa” (Aesch. 1.51). Nie jest to chyba definicja pełna. Opiera się tylko na jednym elemencie — odpłatności.

Problemy z rekonstrukcją definicji oraz brak źródłowego poświadczenia bezpośredniego zakazu udziału w tej działalności zawodowej przez niektóre kategorie osób sprawiają, że bardzo trudno jest odpowiedzieć na pytanie, jakie osoby mogły uprawiać prostytucję w klasycznych Atenach. Jednak próba odpowiedzi nie jest chyba całkowicie skazana na niepowodzenie.

Sprawą oczywistą jest udział niewolnic w tej aktywności zarobkowej. Pierwszym dowodem jest tutaj ceramika sympozjalna. Otóż większość kobiet będących bohaterkami

---

<sup>34</sup> W klasycznej Grecji istniały normy wzbraniające, dotyczące np. miejsc uprawiania prostytucji (cf. A. J. G r a h a m, op. cit., s. 32), ale ich cel był inny od zakazu uprawiania prostytucji w ogóle, gdyż nie był skierowany na ochronę osoby prostytutki albo eliminację zjawiska, ale na obronę innych wartości.

<sup>35</sup> Najniższą ceną miał być jeden obol, który stanowił koszt jednorazowej wizyty w domu publicznym, co było kwotą, na której zapłacenie stać było teoretycznie każdego obywatela (cf. D. M. H a l p e r i n, op. cit., s. 107), a z kolei zarobki uzyskiwane przez najdroższe kurtyzany, jak np. Teodotę, były bardzo wysokie (Xen. *Mem.* 3.10).

tych przedstawień erotycznych ma krótko obcięte włosy. Taka fryzura jest charakterystyczna właśnie dla osób stanu niewolnego. Asocjację krótkich włosów ze statusem niewolnicy potwierdza np. *passus* z „Tesmoforiów” Arystofanesa: „ta niechaj z tyłu siedzi, strzyżona pod garnek, jak niewolnica” (Ar. *Th.* 838–839)<sup>36</sup>.

Z kolei w „Sejmie kobiet” natrafiamy na wypowiedź bohaterki sztuki, która po przejęciu władzy w Atenach przez kobiety ogłasza nowe porządki, elementem nowego ładu miał być równy i powszechny dostęp kobiet do partnerów seksualnych:

Praksagora: Jak mówię. / Pragnę, by wszystkie dziwki porzuciły / zawód swój.

Blepyros: Po co?

Chremes: Toż przecie jasne! / Im się należy cały miód młodości.

Praksagora: Lecz niewolnice, choć pięknie ubrane, / wolnym miłości kraść nie mogą.

Starczy / że z niewolnikiem leżąc na kożuchu, / jemu pokażą wyskubane wdzięki (Ar. *Eccl.* 717–724).

W komedii tej Arystofanes wykpiwa kobiety z rodzin obywatelskich, przypisując im schematy zachowania prostytutek, i m.in. na tym oparty jest komizm sztuki. Z całą pewnością przedmiotem żartu Arystofanesa jest rozwiązłość kobiet w ogóle, jednak jest ona wykpiwana przez umieszczenie tzw. porządnych kobiet w schemacie zachowań prostytutek. Przypuszczenie to potwierdza użyty wyraz *pomas*. *Porne* jest na ogół wulgarnym określeniem prostytutki (Ar. *Eccl.* 718). Arystofanes pisze, że wszystkie obywatelki zaczynają zachowywać się jak prostytutki i kłócić się między sobą o partnerów seksualnych. Jest to zabieg komiczny. Dla spotęgowania efektu potrzebne było również stwierdzenie, że do tej pory płatne usługi seksualne świadczyły tylko niewolnice. Zatem kobiety z rodzin obywatelskich nie tylko wychodzą z własnej roli, by się prostytuować, ale do tego jeszcze wchodzi w rolę niewolnic. Na pewno stwierdzenie, że wszystkie prostytutki były niewolnicami, jest celową przesadą, ale dla widzów komedii z drugiej strony było dość oczywiste, że w większości to właśnie one świadczyły takie usługi.

Znowu u Arystofanesa, tym razem w „Acharnejczykach”, odnajdujemy następujący *passus*:

— — Tam beczki kupują,

Czosnek, oliwa, w koszykach cebula,

Wieńce, sardele, fletnistki i sińce (Ar. *Ach.* 549– 551)

Wymienienie fletnistek wśród nabywanych towarów dowodzi, że były one w tym wypadku niewolnicami, a muzykantki nowożytni badacze często łączą ze świadczeniem usług seksualnych<sup>37</sup>.

Kolejny przykład prostytutek niewolnic znajdujemy w mowie Pseudo–Demostenesa. Oskarżyciel Neairy twierdzi, że jako mała dziewczynka wraz z sześcioma innymi została zakupiona przez Nikareteę, dawną heterę, a następnie przeznaczona do nierządu (Dem. 59.18). Ponadto wniosek, że w zawodzie tym zatrudnienie znajdowały przede

<sup>36</sup> Wszystkie cytaty z komedii Arystofanesa w przekładzie J. Ławińskiej–Tyszkowskiej: Arystofanes, *Komedie*, przeł. J. Ławińska–Tyszkowska, t. I i II, Warszawa 2001 i 2003.

<sup>37</sup> Asocjacja ta pojawia się w licznych *passus*ach komedii Arystofanesa np. „Żabach” (513) czy „Osach” (1326). Także w „Ustroju politycznym Aten” informacja o cenach za wynajęcie fletnistek, lutnistek i kitarzystek pojawia się zaraz po omówieniu kwestii prostytucji (*Ath. polit.* 47.2). Cf. też: J. Davidson, *Courtesans and Fishcakes: The Consuming Passions of Classical Athens*, New York 1997.

wszystkim niewolnic, jest niejako oczywisty, jeżeli weźmiemy pod uwagę, że był to stosunkowo najtańszy tego typu personel, który nie miał możliwości samodzielnie podejmować decyzji co do własnego losu, a poza tym nie miał żadnego obrońcy. Wiemy także, że w Atenach istniała kategoria zawodowych stręczycieli (*pornoboskoi*), których źródłem dochodu było stręczenie niewolników oraz prowadzenie domów publicznych<sup>38</sup>. Taką osobą była chociażby wspomniana już Nikarete.

Warto dodać, że położenie niewolnic trudniących się tą aktywnością zarobkową nie było jednakowe. Znajdujemy tutaj wysoko wynagradzane i niepozbawione pewnych walorów intelektualnych oraz talentów artystycznych osoby, które dzisiaj określilibyśmy jako kurtyzany, jak i bardzo nisko wynagradzane prostytutki pracujące na ulicach czy w domach publicznych, które to domy raczej dalekie były w swym wyglądzie od salonów przedstawianych w „Nanie” Emila Zoli, ale raczej wywoływały wrażenie nader przygnębiające. Domy te mogły być jednocześnie wytwórnią tekstyliów, w której personel był zmuszony do pracy zarówno w charakterze prostytutek, jak i tkaczek.

Choć rynek usług seksualnych w Atenach klasycznych obsługiwany był w dużej części przez niewolnice, zapewne nawet był przez nie zdominowany, to pewne jest, że zajęciem tym trudniły się również osoby wolne i odbywało się to na szeroką skalę. Jako pierwszy argument na poparcie tej tezy posłuży znowu mowa „Przeciw Neairze”. Neaira, która początkowo była niewolnicą Nikarete, została po jakimś czasie wykupiona przez dwóch młodych Koryntyjczyków. Następnie, gdy ci postanowili się ożenić, dali swojej nabytej wcześniej kochance możliwość kupienia sobie wolności pod warunkiem, że nie będzie wykonywać dotychczasowego zawodu w Koryncie (Dem. 59.32). Zapewne wykupienie się z niewoli nie było łatwe, musiało zależeć przede wszystkim od dobrej woli właściciela prostytutki i na pewno nie było zjawiskiem powszechnym, jednak było możliwe. Znamy też inne przykłady prostytutek, co do których istnieje pewność, że należały do kategorii osób wolnych, jak chociażby Teodota<sup>39</sup>.

Argumentem przemawiającym za tym, że wśród prostytutek znajdowały się także osoby wolne, jest kolejny ustęp mowy Pseudo-Demostenesa. Nikarete, sprzedając wdzięki swoich niewolnic, przedstawiała je jako wolne, swoje córki, aby podbić cenę ich usług (Dem. 59.19). Wspomniany *passus* dowodzi wszakże nie tylko tego, że płatny seks z rzekomo wolnymi córkami stręczycielki był bardziej atrakcyjny dla klientów, ale przede wszystkim faktu, który jest logiczną konsekwencją poprzedniego stwierdzenia, że wolne bywały prostytutkami.

Za tezę, że część prostytutek miała status prawny wolnych, przemawia posiadana przez nie zdolność do czynności prawnych. Z mowy Ajschinesa wiemy, że w Atenach istniało zjawisko „prostytuowania się pod kontraktem”: „Skąd się zatem wzięło i stało się przysłowiem powiedzenie, że ludzie prostytuują się zgodnie z umową? Wyjaśnię to. Pewien nasz obywatel — przemilczę jego imię, by nie robić sobie wroga — nie przewidując konsekwencji, jakie wam przed chwilą przedstawiłem, miał sobie wziąć kochanka na podstawie umowy złożonej u Antikleasa. Nie był to ktoś zajęty tylko własnymi sprawami, lecz człowiek oddany działalności publicznej i z tego względu narażony na obmowę. Dlatego zaczął o tym rozpowiadać po całej polis i stało się powiedzeniem, którym wszyscy chętnie

<sup>38</sup> D. M. Halperin, op. cit., s. 98.

<sup>39</sup> Cf. s. 344.

się posługiwali: »Prostyтуuje się zgodnie z umową«<sup>40</sup> (Aesch. 1.165). Żeby zawrzeć taką umowę, trzeba było mieć zdolność do czynności prawnych, a zatem być osobą wolną. Mówca nie wspomina o tym, żeby kontrakt został zawarty między Ateńczykiem a właścicielem jego płatnego kochanka, co niewątpliwie nastąpiłoby, gdyby chłopak był niewolnikiem. Poza tym trzeba pamiętać, że gdyby nie był wolny, to jego wielbicielowi prawdopodobnie bardziej opłacałoby się chłopca po prostu nabyć, jak stało się w przypadku Neairy (Dem. 59.32)<sup>41</sup>. Wprawdzie w przytoczonym przykładzie występuje męska prostytutka, ale nic nie stało na przeszkodzie, by stroną takiej umowy była kobieta, bo również wolne kobiety miały zdolność do dokonywania niektórych czynności prawnych.

Kolejnym argumentem przemawiającym za tym, że spora grupa prostitutek była wolna, jest status prawny ich dzieci. Były one wprawdzie *nothoi*, czyli bastardami, ale jednak wolnymi. O takich właśnie potomkach z nieprawego łoża pisał Plutarch w „Żywocie Solona” (Plut. *Sol.* 23), że prawodawca wprowadził prawo zwalniające dzieci heter z obowiązku utrzymywania swoich ojców na starość. Gdyby dzieci te były potomstwem niewolnic, to niepotrzebna byłaby wobec nich żadna tego rodzaju regulacja prawna, ponieważ przejęłyby status prawny swoich matek i po prostu były własnością tych, do których matki należały<sup>41</sup>. Poza tym jako niewolne nie miałyby żadnych praw ani zobowiązań o charakterze prawnym. Natomiast Plutarch pisał o nich, że są zwolnione z utrzymywania ojców na starość, a przecież żeby móc być zwolnionym z jakiegoś obowiązku, trzeba również móc być jego podmiotem, a co za tym idzie — być osobą wolną, obdarzoną podmiotowością prawną i zdolnością do czynności prawnych<sup>42</sup>.

Wniosek, że w gronie osób zajmujących się prostytutką byli nie tylko niewolnicy, ale także wolni, jest dosyć oczywisty. Jednak nie jest to pewne, gdy chodzi o wolnych członków ateńskiej wspólnoty politycznej.

Zanim zadamy źródłom pytanie, czy obywatele polis ateńskiej prostytuowali się, należy przyrzeć się ramom ateńskiego systemu normatywnego, w których zamknięta była seksualność obywateli, co jest dobrze uchwytnie w przypadku kobiet.

Najlepiej ilustruje postulowany ideał izolacji kobiet ateńskich od świata mężczyzn *passus* z III mowy Lizjasza: „Wtargnął do pomieszczenia przeznaczonego dla kobiet. Znajdowała się tam moja siostra z moimi siostrzenicami, które żyły na sposób tak obyczajny, że wstydziły się pokazywać na oczy nawet swoim krewnym”<sup>43</sup> (Lys. 3.6). Pośród współczesnych opracowań dotyczących przedmiotu moich badań natrafiłam nawet na porównanie kobiety ateńskiej do rosyjskiej matroszki. Mianowicie miała ona być schowana najpierw w ścianach domu, potem pomieszczeń kobiecych, a na koniec za draperią welonu<sup>44</sup>. Taka izolacja miała chronić kobiety przed pozamałżeńskimi kontaktami seksualnymi. Elementem tej ochrony, według niektórych badaczy, miała być również sama prostytutka<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Więcej na temat „prostytuowania się zgodnie z umową” cf.: E. E. C o h e n, op. cit.

<sup>41</sup> D. O g d e n, *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*, Oxford 1996, s. 33.

<sup>42</sup> Więcej na temat *nothoi* i ich sytuacji prawnej zob.: ibidem.

<sup>43</sup> Cytat w przekładzie R. Turasiewicza: Lizjasz, *Mowy*, przeł. R. Turasiewicz, Kraków 1998.

<sup>44</sup> J. D a v i d s o n, op. cit., s. 97.

<sup>45</sup> Część nauki nowożytnej uważa, że prostytutka i domy publiczne miały stwarzać możliwość ujęcia popędu seksualnego niezonatym mężczyznom i tym samym istnienie pierwszych uważano za niezbędne dla ochrony żon i córek obywateli. K. J. D o v e r, *Homoseksualizm*, s. 50–51.

Żony oraz potencjalne żony obywateli były również powstrzymywane prawnie przed pozamażeńskimi stosunkami cielesnymi. W Atenach istniały normy karzące za popełnienie *moicheia*. Sankcja za popełnienie czynu dotyczyła tak kobietę, jak i cudzołożnika. Dopuszczalne było nawet zabicie tego ostatniego, wykonanie na nim jakiejś hańbiącej kary lub oddanie go pod sąd, a co do żony — odesłanie jej przez męża oraz nałożenie na nią zakazu uczestnictwa w ceremoniach religijnych<sup>46</sup>. Co jest znaczące dla dalszego toku rozumowania na temat systemu normatywnego i jego uwarunkowań, to okoliczność, że skarga na podstawie prawa przeciwko *moicheia* była skargą publiczną (*graphe*)<sup>47</sup>.

Ten system normatywny narzucał kobietom bardzo wyraźny zakaz kontaktów pozamażeńskich i stwarzał liczne utrudnienia w ich nawiązywaniu w celu zagwarantowania pewności pochodzenia dzieci, czyli przyszłych obywateli. Z całą pewnością owe ograniczenia dotyczące kobiet miały chronić interesy całej polis, a ich kulminacja nastąpiła z chwilą wprowadzenia tzw. prawa Peryklesa zawężającego krąg obywateli tylko do osób, które narodziły się z małżeństwa obywatela i kobiety pochodzącej z rodziny obywatelskiej, choć oczywiście były wyjątki od tej normy. Zgromadzenie Ludowe zawsze mogło nadać cudzoziemcowi prawa obywatelskie w uznaniu szczególnych zasług dla polis ateńskiej, ale w V w. p.n.e. były to nader rzadkie wypadki, a możliwość uchwalenia takiego *psephisma* ograniczono i w ten sposób, że wymagano dość wysokiego *quorum* sześciu tysięcy obywateli. Trudno więc sobie wyobrazić, żeby prawo i obyczaj wspólnoty dopuszczały sytuacje, w których wolna Atenka, żona obywatela, prostytuowała się i narażała wspólnotę na to, że do jej kręgu zostaną wprowadzone dzieci niepewnego pochodzenia.

Przyglądając się systemowi normatywnemu trzeba jednak pamiętać, że jest on stanem postulowanym i nie musiał odpowiadać ateńskiej rzeczywistości. Trudno sobie wyobrazić, żeby ateńskie kobiety rzeczywiście nigdy nie wychodziły z pomieszczeń dla nich przeznaczonych albo nie miały pozamażeńskich kontaktów seksualnych. Co więcej, źródła również mówią, że tak nie było<sup>48</sup>.

Nawet na gruncie systemu normatywnego, nie można nie zauważyć, że nie tylko miał on na celu ochronę wspólnoty przed wprowadzeniem w jej krąg nielegalnych obywateli w postaci nieślubnych dzieci oraz zapewnienie polis kontroli nad kobietami, które, jak twierdzi część badaczy<sup>49</sup>, bez tej kontroli mogłyby zagrażać mężczyznom, ale przede wszystkim dawał właścicielowi *oikos*, czyli panu domu i opiekunowi prawnemu kobiety (*kyrios*), władzę i kontrolę nad nią. Poza tym między małżonkami istniała na ogół istotna różnica wieku<sup>50</sup>, co musiało zapewnić mężowi przewagę nad młodszą oraz mniej doświadczoną żoną, tym bardziej znaczącą, jeśli się weźmie pod uwagę, że kobiety były rzadko i zawsze w mniejszym niż mężczyźni stopniu wykształcone<sup>51</sup>. Nie jest zatem wykluczone, że

<sup>46</sup> M. Jońca, *Cudzołóstwo (moicheia) w społeczeństwie i prawie ateńskim epoki klasycznej*, [w:] *Contra leges et bonos mores*, red. H. Kowalski, M. Kuryłowicz, Lublin 2005, s. 109–121, s. 117.

<sup>47</sup> Więcej na temat samej *moicheia* i kar za nią cf.: D. Cohen, *A note to Aristophanes and the Punishment of Adultery in Athenian Law*, „Zweiteilung von Romanistischer und Germanistischer Abteilung” t. CII, 1984, s. 85–87; M. Jońca, op. cit.

<sup>48</sup> Propozycja rzeczywistej ekspresji seksualności kobiet ateńskich [w:] J. Roy, *An Alternative Morality for Classical Athenians*, „Greece & Rome” t. XLIV, nr 1, s. 11–22.

<sup>49</sup> Cf. interpretacje mitów o Pandorze oraz o Dionizosie i kobietach tebańskich w: J.-P. Vernant, *Mity greckie, czyli świat, bogowie, ludzie*, Wrocław 2002.

<sup>50</sup> S. Pomeroy, *Families in classical and hellenistic period. Representations and realities*, Oxford 1998, s. 86.

<sup>51</sup> Źródła nie mówią nic o istnieniu instytucji kształcących dziewczęta w klasycznych Atenach.

mężowie mogli stręczyć swe żony czy inne krewne znajdujące się w ich władzy, a tylko same kobiety nie mogły się prostytuować za plecami opiekuna.

Próbując odpowiedzieć na pytanie, czy Atenka mogła trudnić się prostytutką, musimy pamiętać, że na okres klasyczny przypadała wojna peloponeska (lata 431–404 p.n.e.), która była wydarzeniem niespotykanym do tej pory w świecie greckim pod względem liczby ofiar i rozmiarów zniszczeń. W związku z tym kataklizmem w jakimś stopniu musiała ulec zmianie grecka mentalność oraz warunki społeczne. Wiele kobiet znalazło się bez męskiej opieki i środków utrzymania. W takiej sytuacji kobiety, w tym pochodzące z rodzin obywatelskich, siłą rzeczy musiały zająć się zajęciami zarobkowymi, w których do tej pory nie uczestniczyły. Obrazuje to np. ustęp z Ksenofonta, w którym Sokrates radzi przyjacielowi, w którego domu podczas trwania wojny zebrano się czternaście kobiet, a on nie dysponował wystarczającymi środkami do ich utrzymania, by znalazł im zajęcie zarobkowe. Początkowo człowiek ten protestuje, tłumacząc, że nie godzi się, by dobrze urodzone kobiety zarabowały, ale ostatecznie znajduje im zatrudnienie polegające na wyrobie w domu tekstyliów, które potem sprzedaje (Xen. *Mem.* 2.6). Innego przykładowo dostarczają „Tesmoforia”, gdzie jedna ze zgromadzonych kobiet narzeka, że musi utrzymywać siebie i piątkę dzieci ze sprzedaży wieńców, gdyż jej mąż zginął na wojnie (Ar. *Th.* 445–450).

Poza tym wprawdzie wiemy, że biedni i kalecy obywatele otrzymywali zasiłek od polis (Ath. *Polit.* 59,4), ale nie wydaje się, by to samo dotyczyło samotnych kobiet. Biorąc pod uwagę sytuację, w jakiej po wojnie peloponeskiej musiała znaleźć się dość liczna grupa kobiet, nie można wykluczyć, że dla części z nich ratunkiem przed głodem i nędzą stała się prostytutka. W „Acharnejczykach” znajdujemy opis handlu córkami (Ar. *Ach.* 729–817). Otóż na targ utworzony przez Dikajopolisa przychodzi Megarejczyk, który sprzedaje swoje córki przebrane za świnki i, zachwalając je, mówi, że będą wspaniałą ofiarą dla Afrodyty. Fakt, że w grece słowo *choiros*, oznaczające świnkę, ma to samo znaczenie, co kobiece miejsca genitalne, sugeruje, że mężczyzna sprzedaje swoje córki właśnie po to, by świadczyły usługi seksualne swemu nabywcy. Pomysł sprzedaży córek bierze się z biedy:

Megarejczyk: Biedne córeczki nieszczęsnego ojca,  
Idźcie za chlebem — może gdzieś znajdziecie.  
Lecz posłuchajcie nadstawwszy... brzucha:  
Chcecie sprzedane być, czy cierpieć biedę?  
Córki Megarejczyka: Sprzedane! Sprzedane! (Ar. *Ach.* 731–735)

Wprawdzie nie możemy tego passusu traktować całkiem poważnie, bo przecież trudno wyobrazić sobie, by wolny człowiek przyprowadzał na targ swoje dzieci i usiłował je sprzedać w sensie dosłownym, jednak jest prawdopodobne, że sztuka w sposób wyolbrzymiony przedstawia rzeczywiste zjawisko prostytuowania się z biedy przy braku możliwości znalezienia innego źródła utrzymania. Podczas wojny peloponeskiej zjawisko musiało przybrać na sile, jednak nie jest wykluczone, że takie przypadki zdarzały się i w czasie pokoju, o czym świadczyłby przykład Kielbaśnika — bohatera komedii „Rycerze” Arystofanesa. Otóż pochodził on z najniższej warstwy społeczeństwa obywatelskiego Aten, był niewykształcony, prosty i biedny, na swój temat wypowiada się: „jestem nieuczony, / tyle, że czytać umiem, i to kiepsko” (Ar. *Eq.* 188–189), ogólnie rzecz biorąc jest uosobieniem najpodlejszych cech. Zapytany przez Paflagona: „Jaki masz zawód teraz, gdy dorosłeś?”, Kielbaśnik odpowiada: „Sprzedaję kiszki, czasem własny zadek”. (Ar. *Eq.* 1241–1242). Wprawdzie przytoczony passus, jak wiele innych w tej komedii, ma na celu podkreślenie

niskiego poziomu moralnego bohatera, jednak sugeruje również, że obywatele z nizin społecznych mogli zarabiać albo dorabiać prostytuując się.

Widzimy zatem, że sytuacja po wojnie peloponeskiej i różne inne sytuacje życiowe, w tym przede wszystkim ubóstwo, mogły sprzyjać prostytuowaniu się Atenek, choć oczywiście nie jest to konstatacja faktów, a tylko hipoteza. Przejdźmy teraz do konkretnych poświadczeń źródłowych dotyczących zagadnienia prostytucji obywateli. Na początku przyjrzymy się kilku *passusom* z mowy „Przeciw Neairze”. Apollodoros oskarża ją *m.in.*, że kiedy już zaczęła mieszkać ze Stefanosem i podawać się za jego żonę, nie zaprzestała oddawania się swojej dotychczasowej aktywności zawodowej. Wywodzi on również, że Neaira, uchodząc w oczach współobywateli za legalną małżonkę, pobierała za swoje wdzięki wyższe opłaty. *Passus* ten można interpretować na dwa sposoby. Pierwszy, pojawiający się czasami w literaturze przedmiotu, sugeruje, że Neaira występowała w przekonaniu swoich klientów jako prostytutka niebędąca niczyją żoną i jako taka sprzedawała swoje usługi, a dopiero potem wkraczał na scenę Stefanos, informował, że Neaira jest jego żoną i została popełniona *moicheia*, następnie groził konsekwencjami prawnymi, a potem pozwalał zapłacić sobie przewidzianą prawem karę prywatną<sup>52</sup> i nie wszczynał żadnego postępowania *in publico*, które w mniemaniu oszukanych klientów im zagrażało. Jednak uważna lektura tego *passusu* pozwala chyba interpretować go inaczej. Zanim jednak przedstawię tę interpretację, zacytuję odpowiednie miejsce z mowy: „mieszkała teraz w jego domu, prowadziła dalej ten sam fach, tak samo jak wcześniej, ale teraz pobierała wyższe opłaty od tych, którzy chcieli jej wdzięków, będąc teraz poważaną kobietą mieszkającą ze swoim mężem. Jeśli dowiedział się [Stefanos], że kochankiem Neairy jest jakiś obcy i bogaty młodzieniec bez doświadczenia, zamykał go jakby pochwyconego na cudzołóstwie z nią i wyłudzał dużą sumę pieniędzy”<sup>53</sup> (Dem. 59.41). *Passus* ten można interpretować w następujący sposób. Otóż Neaira prostytuowała się, podając się za legalną małżonkę Stefanosa i jednocześnie za jego zgodą. Właśnie dlatego płacono jej więcej, ponieważ występowała jako „szacowna kobieta mieszkająca w domu swojego męża”. Natomiast od obcych młodzieńców (*agnota*, czyli nieświadomych, dlatego właśnie że sądzili, iż zadali się z legalną małżonką, a nie prostytutką) Stefanos pobierał haracz, udając zdradzonego małżonka (Dem. 59.41–42).

Natomiast w innej mowie Demostenes zarzuca Androtionowi, że podczas pełnienia swoich obowiązków, czyli zbierania podatków, publicznie obrażał współobywateli. Mówił *m.in.*, że mają dzieci zrodzone z prostytutki, że ich ojciec świadczył płatne usługi seksualne, że matka się prostytuowała (Dem. 22.61). Dalej Demostenes powiada, że Androtion nie miał prawa rozgłaszać tych wiadomości, wypominać obywatelom ich prywatnych nieszczęść (Dem. 22.62). Warto zauważyć, że mówca nie oskarża Androtiona o kłamstwo, ale o ujawnianie haniebnych informacji o swych współobywatelach. Demostenes nie nazywa tych faktów przestępstwami, ale prywatnymi nieszczęściami. Gdyby prostytuowanie się obywateli było traktowane jako przestępstwo, to trudno przypuszczać, że Demostenes zarzucałby komuś podanie do publicznej wiadomości informacji o popełnieniu przestępstwa.

<sup>52</sup> Taka kara pieniężna była zapewne rodzajem polubownego zadośćuczynienia, na które zezwalało prawo ateńskie. Cf.: M. J o Ń c a, op. cit., s. 118.

<sup>53</sup> Wszystkie cytaty z mowy LIX Demostenesa w przekładzie własnym na podstawie: Demosthenes, *Private Orations*, przeł. J. H. V i n c e, Stuttgart 1986.

Moim zdaniem *passus* z mowy „Przeciwko Neairze” wyraźnie wskazuje na to, że w Atenach prostytuowały się również obywatelki, a mowa „Przeciwko Androtionowi” taki wniosek potwierdza, co więcej wskazuje, że nie było to zabronione prawnie. Ponadto mowa Pseudo-Demostenesa wskazuje na to, że mogły to robić nawet mężatki, gdyż Neaira właśnie podając się za mężatkę świadczyła usługi seksualne i właśnie jako mężatka pobierała wyższe wynagrodzenie. Wprawdzie w świetle prawa nie była obywatelką, jednak nie da się chyba uznać, że była jedyną „mężatką” prostytuującą się w Atenach w owym czasie, bo gdyby tak było, Apollodoros w mowie oskarżycielskiej na pewno nie pominąłby tego istotnego faktu, mogącego postawić jego adwersarzy w jeszcze gorszym świetle. Ponadto nic nie wskazuje na to, żeby ta działalność Stefanosa i Neairy odbywała się w ukryciu. Większość jej klientów wiedziała, że korzysta z usług w ich mniemaniu zamężnej kobiety i prostytutki, a poza tym sama Neaira musiała to ogłaszać, skoro właśnie z tego tytułu pobierała wyższe opłaty.

Także mowa „Przeciwko Androtionowi” może taki wniosek potwierdzać, skoro według Demostenesa Androtion mówił o obywatelach, że ich dzieci pochodzą z matek prostytutek. Mowa jest zapewne o dzieciach obywatelskich, a zatem zrodzonych w trakcie trwania małżeństwa z taką kobietą. Niestety, na podstawie tej wypowiedzi nie da się stwierdzić, czy te matki zajmowały się prostytutką przed zawarciem małżeństwa czy także w trakcie jego trwania. Fakt poślubiania kurtyzan przez obywateli jest poświadczony w mowie Isajosa. Mówca powiada, że czasami młodym ludziom zdarza się zakochiwać w takich kobietach do tego stopnia, że się z nimi żenią (Is. 3.17). Ten *passus*, moim zdaniem, potwierdza fakt prostytuowania się wolnych Atenek, ponieważ tylko one mogły wyjść za mąż za obywatela. Zatem gdyby trudniły się tym zawodem tylko nieobywatelki, to małżeństwo z nimi byłoby wykluczone ze względu na obowiązujące w Atenach tzw. prawo Peryklesa.

Dalej, w mowie „Przeciwko Neairze”, natrafiamy na zarzut wobec Fano, córki oskarżonej, że podążyła za przykładem matki i, będąc już mężatką, zresztą w świetle prawa ateńskiego również nielegalną, uprawiała prostytutkę (Dem. 59.50). Również przy okazji Fano poznajemy sprawę Epainosa, który będąc przyjacielem Neairy, zostaje zaproszony do domu Stefanosa i tam dochodzi do zbliżenia między nim a córką oskarżonej, która podaje się za legalną córkę Ateńczyka. Następnie Stefanos, jako *kyrios* dziewczyny, więzi go pod zarzutem *moicheia* i żąda okupu w wysokości trzydziestu min, co zresztą robił już wcześniej z innymi klientami Neairy. Gdy Epainosowi udaje się już odzyskać wolność, pociąga Stefanosa przed sąd tesmotetów<sup>54</sup> i oskarża go o bezprawne uwięzienie pod zarzutem *moicheia*. Przed sądem przyznaje wprawdzie, że miał stosunek z Fano, ale twierdzi, że nie popełnił zarzucanego mu przez Stefanosa przestępstwa i powołuje się na prawo: „które nie dozwala, żeby ten był ujęty jako cudzołóżnik, który robił to z kobietami, które profesjonalnie siedzą w burdelu albo otwarcie oferują siebie do wynajęcia” (Dem. 59.67), a następnie twierdzi, że dom oskarżonych jest takim właśnie burdelem, a Fano prostytutką. Sąd przyznaje mu rację, a na dodatek między stronami sporu zostaje zawarta umowa, że Epainos wprawdzie zapłaci za wdzięki Fano, ale za każdym razem, gdy będzie w Atenach i tego ze-

<sup>54</sup> Tesmoteci byli wybierani w drodze losowania i zajmowali się sądownictwem. Przyjmowali skargi sądowe, wyznaczali dni posiedzeń sądu oraz przydzielali sprawy urzędnikom przewodniczącym trybunałom. Ajschines, *Mowy*, przeł. W. L e n g a u e r, Warszawa 2004, s. 52, przyp. 38.



chce, córka Neairy będzie mu tymi wdziękami służyć (Dem. 59.64–71). Niewątpliwie jest to po prostu zapłata za usługi prostytutki. Na podstawie omówionego passusu widzimy zatem, że w Atenach istniała ochrona prawna mężczyzn, którzy zostali bezprawnie pociągnięci do odpowiedzialności za *moicheia* przez panów domu stręczących swoje kobiety, zatem stręczenie kobiet przez *kyriosa* mogło być przypadkiem wprawdzie rzadkim i źle widzianym, ale jednak zdarzało się.

Poza tym na temat prawa regulującego przestępność cudzołóstwa wiadomo, że zdradzony mąż, jeśli chciał pociągnąć do odpowiedzialności mężczyznę, musiał również odprawić z domu żonę, a gdyby tego nie zrobił, mógłby zostać pociągnięty przed sąd z tytułu stręczenia swojej żony<sup>55</sup>. Mamy zatem kolejne prawo chroniące przed oszustwami ze strony mężów prostytuujących swoje żony.

Kolejny argument popierający moją tezę pochodzi z mowy Ajschinesa. Znajdujemy tu następujący passus: „Jakież inne jeszcze prawo postawił prawodawca na straży naszych dzieci? Oto prawo o stręczycielstwie, nakładające najwyższą karę, jeśli ktoś stręczy wolnego chłopca lub wolną kobietę” (Aesch. 1.14). Ustęp ten powtarza i przypisuje Solonowi Plutarch w „Żywocie Solona” (Plut. *Sol.* 23). Na podstawie tych miejsc możemy domyślać się, że problem uprawiania prostytucji przez ateńskich obywateli i obywatelki nie był polis obcy. Ponadto nie wydaje się prawdopodobne, by zakaz cytowany przez Ajschinesa dotyczył cudzoziemców, bowiem jest przypisywany Solonowi, a w jego czasach prawdopodobnie nie funkcjonowały jeszcze regulacje prawne dotyczące cudzoziemców ani pojęcie *metoikos*.

Pozostając nadal w kręgu retoryki Ajschinesa, musimy zwrócić uwagę, że mówca ten nie udowadnia wcale prawnego zakazu prostytucji jako takiej, a tylko dowodzi, że mężczyzna, który ją uprawiał, nie mógł pełnić rozlicznych funkcji publicznych, czyli brać aktywnego udziału w publicznym życiu wspólnoty, co niejako można porównać do rodzaju śmierci cywilnej<sup>56</sup>. Z mowy Pseudo-Demostenesa wynika, że taki sam zakaz dotyczył prostytuujących się kobiet, z tym że tutaj dotyczy on udziału w uroczystościach religijnych. Kobiety uczestniczyły w życiu polis tylko przez udział w uroczystościach i obrzędach religijnych, ponieważ innych funkcji publicznych nie mogły pełnić. W obu mowach przedstawione są sankcje, jakie czekały osobę, która zdecydowała się zarabiać świadczeniem płatnych usług seksualnych. Natomiast tak w przypadku kobiet, jak i mężczyzn nie ma mowy o tym, żeby mieli obowiązek zaprzestać dotychczasowej działalności. Także nic nie wskazuje na to, żeby sankcja wyłączenia z życia publicznego wspólnoty mogła być zdjęta na skutek rezygnacji z uprawiania prostytucji.

W passusie z Ksenofonta (Xen. *Mem.* 3.11.4) jest mowa o wizycie Sokratesa w domu pięknej Teodoty. Utrzymywała się ona tylko z prezentów od swoich męskich przyjaciół i była heterą. Czytelnik dowiaduje się o niej nie tylko tego, że posiadała bogatą garderobę, luksusowe sprzęty i służbę, ale również, że należały do niej dom i ziemia. Wiemy także, że właścicielami nieruchomości w Atenach mogli być tylko obywatele. Jednak sprawa nie jest oczywista, gdyż Ksenofont nie podaje precyzyjnie tytułu prawnego, jaki przysługiwał Teodocie do tej ziemi. Zatem nie jest wykluczone, że nieruchomość ową tylko dzierżawiła, al-

<sup>55</sup> M. J o n i c a, op. cit., s. 120.

<sup>56</sup> Obywatele z kategorii *atimoi*, czyli zhańbieni, nie mogli publicznie przemawiać ani pełnić żadnych funkcji publicznych, ale mogli uczestniczyć w posiedzeniach Zgromadzenia Ludowego i głosować. Cf. W. L e n g a u e r, op. cit., s. 38.

bo wręcz zamieszkiwała w domu należącym do któregoś ze swoich przyjaciół i nie przysługiwał jej do niego żaden tytuł prawny.

U Atenajosa odnajdujemy wzmiankę o dwóch heterach, Thais i Lamii. Pierwsza z nich określona jest jako attycka *hetaira* (13.49.19), a o drugiej jest mowa, że jej ojcem był Kleanor Ateńczyk (13.38.21). Wprawdzie oba cytaty pochodzą od autorów schyłku epoki klasycznej i początku hellenistycznej, ale nie wiemy, czy Atenajos dobrze je zrozumiał i poprawnie zacytował, gdyż nie mamy pewności, czy autor wiedział, że w epoce klasycznej Ateńczykiem mogła być nazywana tylko osoba należąca do grona obywatelskiego. W czasach Atenajosa to rozróżnienie dawno nie miało już znaczenia.

Źródła klasyczne nie pozostawiają wątpliwości, że wolny Ateńczyk mógł uprawiać prostytucję, jednak nie jest możliwe, by stwierdzić, jaką skalę miało to zjawisko.

Jasne jest, że prostytucję uprawiały osoby wywodzące się z bardzo różnych grup i środowisk, nawet obywatelskich. Nasuwa się zatem pytanie, czy wszystkie prostytutki miały status podobny, czy również luksusowe kurtyzany były pod względem prawnym i obyczajowym traktowane tak, jak reszta prostytutek. Pytanie takie jest wynikiem ukształtowanego w literaturze nowożytnej wizerunku hetery. Wydaje się, że można wykazać, iż w rzeczywistości status prawny prostytutek nie był zróżnicowany. Najpierw jednak trzeba się przyznać, jakie miejsce zajmowały one w społeczności polis — tak z punktu widzenia prawa, jak i obyczaju — jednocześnie porównując je z pozycją członków wspólnoty obywatelskiej. Rozpocznę od krótkiej polemiki z tezami dotyczącymi wyjątkowej pozycji heter w polis, które wykształciły się w nauce nowożytnej podczas ostatnich kilkudziesięciu lat.

W nowożytnej nauce powstał obraz hetery jako damy do towarzystwa, niezależnej finansowo, czasami nawet bardzo majątnej, wykształconej oraz mającej ogromny wpływ na mężczyzn swojej epoki, a także otaczającą ją rzeczywistość polityczną. W wizerunku tym była marginalizowana czy nawet pomijana kwestia świadczenia przez hetery płatnych usług seksualnych. Dziełem, w którym po raz pierwszy pojawiła się taka teza, jest trzytomowa synteza Hansa L i c h t a dotycząca seksualności greckiej<sup>57</sup>. Kompletniej idealizacji hetery dokonał natomiast Charles S e l t m a n<sup>58</sup>, który seks pozamałżeński przedstawił jako wynik postępu i wielkowiejskości, a same kurtyzany ukazał nawet jako pierwsze feministki. Ten nurt nowożytnych badań nad grecką seksualnością przeciwstawił przy tym hetery żonom i potencjalnym żonom, sprowadzając rolę ostatnich tylko do wydawania na świat potomstwa, oraz przedstawił kurtyzany jako jedyne kobiety odgrywające jakąś rolę w historii klasycznych Aten<sup>59</sup>.

Do powstania takiej tendencji w nauce przyczyniła się osoba Aspazji, a raczej jej obraz w tekstach z epoki klasycznej i późniejszych oraz jego nowożytne interpretacje. Przez

<sup>57</sup> H. L i c h t, *Sittengeschichte Griechenlands*, Dresden–Zurich 1925.

<sup>58</sup> Ch. S e l t m a n, *Women in Antiquity*, London 1956.

<sup>59</sup> Następnym etapem badań nad seksualnością starożytnych wpisuje się w nurt nauki feministycznej i feminizującej. Ten nurt badań nie przypisuje już heterom tak ważnej roli i przedstawia kobiety — tak samo żony, jak i kurtyzany — jako przedmiot nieustającej opresji ze strony mężczyzn. Tym samym nie przyznaje żadnej z tych kategorii istotnego miejsca w historii Aten, a jedynie dzieli kobiety na te, którym brakowało seksu, i na te, które miały go w nadmiarze. Cf. m.in.: S. P o m e r o y, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves in Classical Antiquity*, New York 1975; E. K e u l s, *The reign of phallus: sexual politics in ancient Athens*, Berkeley–Los Angeles 1993.

część literatury przedmiotu, szczególnie wcześniejszej<sup>60</sup>, była przedstawiona jako piękna kurtyzana o wielkim wpływie na życie polityczne swoich czasów. Co do tego, że była związana z Peryklosem jako jego *pallake*<sup>61</sup>, wykształcona i ceniona przez największe umysły swojej epoki — np. Sokratesa — nie mamy wątpliwości, gdyż te informacje potwierdzają autorzy klasyczni, m.in. Ksenofont (Xen. *Oic.* 3.140) i Platon (Plat. *Men.* 235e). Natomiast teza, że Aspazja rzekomo była heterą, została sformułowana na podstawie trzech autorów komedii starej: Arystofanesa (Ar. *Ach.* 527), Eupolisa (fr.98) i Kratinosa (fr.241), przy czym tylko w przypadku Arystofanesa dysponujemy tekstem całej sztuki. Twórcy ci określają Aspazję jako dziwkę albo stręczycielkę. Absurdalność wyprowadzenia na podstawie tych źródeł tezy o uprawianiu przez nią zawodu prostytutki lub stręczycielki polega na tym, że najprawdopodobniej określenia te były inwektywą polityczną<sup>62</sup>, na co wskazywałby sam bardzo wulgarny epitet *porne*, który nie musiał oznaczać rzeczywistej profesji i w tym wypadku na pewno nie oznaczał, ale służył obrażeniu wykpiwanej osoby. Kolejnym źródłem powtarzającym tę informację jest „Żywot Peryklesa” Plutarcha. Niestety, zupełnie nie wiadomo, skąd biograf zaczerpnął tę wiadomość. Co więcej, żadne inne źródło, w którym pojawia się Aspazja, nie potwierdza, jakoby miała ona być heterą albo stręczycielką. Nie spotykamy się też w utworach z epoki klasycznej z żadną informacją o jakiejś innej kurtyzanie, która osiągnęłaby wpływ na życie polityczne albo była wyjątkowo ceniona za swój intelekt. Zatem musimy stwierdzić, że obraz hetery jako wybitnej kobiety epoki klasycznej, nakreślony przez literaturę nowożytną, jest wielkim uogólnieniem, nieopartym dostatecznie przez materiał źródłowy. Nie znaczy to jednak, że nie istniała w Atenach epoki klasycznej grupa luksusowych prostytutek. Do tej grupy należały już wcześniej wspomniane Neaira czy Teodota. O tym, że były one prostytutkami luksusowymi, świadczą chociażby ich dochody. O Teodocie Ksenofont pisał, że mieszkała w luksusowo urządzonej domu, otoczona była drogimi sprzętami i służbą oraz odziana w kosztowne szaty (Xen. *Mem.* 3.11.4). Natomiast dochody Neairy były tak wysokie, że utrzymywała z nich Stefanosa i jego dom (Dem. 59.40).

Choć prostytutka w Atenach epoki klasycznej była powszechnie akceptowana i tolerowana, to osoby uprawiające ją były upośledzone zarówno w sferze prawnej, jak i na poziomie obyczajowym. I dotyczyło to nie tylko zwykłych *pornai* pracujących w domach publicznych czy pod murami Keramejkosu, co jest sprawą oczywistą, ale również heter.

Po pierwsze, to właśnie żony, potencjalne żony i tylko one, a nie hetery, miały znaczenie dla polis. Ich uprzywilejowanie przejawiało się na poziomie *oikos* oraz sfery publicznej.

Żona i matka miały w sferze domu pozycję bardzo istotną, miały wobec służby i dzieci dużą władzę, zarządzały domowym majątkiem, wychowywały dzieci i były odpowiedzialne za kult domowy, a co najważniejsze, to właśnie dla tej kategorii kobiet ściśle zarezerwowane było prawo wydawania na świat legalnego potomstwa, a co za tym idzie, przyszłych obywateli. Wynikało to z prawa. Pod tym względem Ateny od czasu wprowadzenia prawa

<sup>60</sup> Cf. m.in. P. F. S. D u f o u r, *Historia prostytucji*, przeł. A. B a n i u k i e w i c z, t. 1, Gdynia 1998; Ch. S e l t m a n, op. cit.

<sup>61</sup> *Pallake* oznacza w grece konkubinę, kochankę, przeciwieństwo legalnej żony. Charakteryzowały ją brak posagu i kwalifikacji do wydawania na świat legalnych dzieci. Zajmowała pozycję niższą od żony, ale wyższą od hetery; D. M. H a l p e r i n, op. cit., s. 110.

<sup>62</sup> C. R e i n b e r g, op. cit., s. 85.

Peryklesa były wyjątkowe w skali całej Hellady, gdyż samo uznanie dziecka przez ojca, o ile zrodzone było z jakiegokolwiek innej kobiety niż małżonka, nie powodowało tego, że przejmowało ono automatycznie status po nim, ale potrzebna na to była specjalna zgoda Zgromadzenia Ludowego, a więc całej wspólnoty obywatelskiej. W sytuacji zwyczajnej chłopcy zrodzeni z prostytutek nie mogli zostać wprowadzeni do demu i fratrii, a dziewczynki wydane za mąż za ateńskiego obywatela, co wiemy dzięki mowie „Przeciw Neairze” (Dem. 59.13). Zatem dzieci te były upośledzone na płaszczyźnie publicznej, gdyż nie mogły wejść do grona obywateli.

Upośledzenie to rozciągało się również na sferę prywatną. Między tymi dziećmi a ich ojcami nie istniała żadna więź prawna<sup>63</sup>, każde dziecko urodzone z hetery miało na mocy prawa status *nothos*. Daniel O g d e n pochodzenie od matki kurtyzany wymienia pośród pięciu przypadków, w których posiadanie obojga rodziców obywateli nie było warunkiem wystarczającym, aby zostać uznanym za legalnego potomka i obywatela. Pozostałe to narodziny w wyniku zgwałcenia, kazirodztwa lub *moicheia* oraz z matki będącej *pallake*<sup>64</sup>. Zatem nie da się nie zauważyć faktu, że przy okazji tej klasyfikacji dzieci posiadające matkę kurtyzanę zostały potraktowane tak samo, jak te pochodzące z relacji traktowanych przez *polis* jako przestępne, oczywiście poza związkiem z *pallake*, który to związek był prawnie obojętny. Na dodatek ojciec nie był w żaden sposób zobowiązany do łożenia na takie dzieci, a to czy zapewnił im utrzymanie, zależało tylko od jego dobrej woli.

Sferą dla heter niedostępną pozostawał *oikos*, gdyż był miejscem legalnej reprodukcji, do którego prostytutki i ich dzieci nie miały prawa wstępu<sup>65</sup>. Jako ilustracja tej tezy posłuży *passus* z mowy Pseudo-Demostenesa, w którym oskarżyciel przytacza opowieść o tym, jak to słynny mówca Lizjasz, chcąc wprowadzić swoją płatną kochankę w misteria eleuzyńskie, poprosił swojego nieżonatego przyjaciela, by kurtyzana mogła zamieszkać u niego w czasie pobytu w Eleuzis. Przeprowadzenie jej bowiem pod dach, pod którym znajdowała się żona mówcy, obrażałoby tę ostatnią oraz pozostałe kobiece krewnie pozostające w jego domu (Dem. 59.22). Należy więc stwierdzić, że poza wyjątkowymi przypadkami (Is. 3.17) prostytutki, także te luksusowe, były wyłączone ze sfery legalnej rodziny, nie mogły wydawać na świat legalnego potomstwa, a ich dzieci nie łączyła z ojcami żadna więź prawna, a nawet sama ich obecność w *oikos* hańbiła porządne kobiety tam przebywające<sup>66</sup>.

Jeśli chodzi o sferę publiczną, prostytutki, podobnie jak prostytuujący się mężczyźni, a także hetery, były *pariasami* w oczach swoich współczesnych. Jak już wspomniano, karą za prostytucję było wyłączenie z aktywnego życia publicznego, o czym szczegółowo pisze Ajschines: „Jeśli Ateńczyk prostytuuje się, powiada, nie wolno mu zostać jednym z dziewięciu archontów — —, nie wolno mu, jako nieczystemu na ciele, piastować stanowisk kapłańskich, nie wolno sprawować funkcji syndyka publicznego ani obejmować żadnych urzędów czy to w *polis*, czy poza nią, tak w drodze losowania, jak i z wyboru. Nie może być heroldem ani posłem, nie może oskarżać osób pełniących funkcje poselskie, nie może wy-

<sup>63</sup> D. O g d e n, op. cit., s. 33.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 89.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 96.

<sup>66</sup> Wprawdzie sympozjony, w których brały udział prostytutki, odbywały się również w domach prywatnych, ale uczyły urządzone były w pokojach męskich, do których, przynajmniej teoretycznie, kobiety z rodziny nie wchodziły; D. C o h e n, *The law, sexuality and society*, Cambridge 1991.

stępować za opłatą jako oskarżyciel w sądzie, nie wolno mu nigdzie przemawiać publicznie: ani przed Radą, ani na Zgromadzeniu Ludowym, choćby był nawet najwspanialszym mówcą” (Aesch. 1.19–20). Z mowy „Przeciw Neairze” dowiadujemy się, że istniała analogiczna kara dla kobiet, która dotyczyła udziału w publicznych uroczystościach religijnych oraz wstępu do świątyni. Jak już zostało wspomniane, uczestnictwo w życiu publicznym polis sprowadzało się dla kobiet do udziału w świątach publicznych, ponieważ nie mogły one pełnić żadnych funkcji politycznych.

O wysokości kary dla mężczyzny, który przekroczył zakaz, oraz o sposobie jej dochodzenia dowiadujemy się znowu z mowy Ajschinesa: „Jeśli ktoś postąpiłby wbrew tym prawom [przytoczonym w poprzednim akapicie], prawodawca ustanowił proces z oskarżenia publicznego o następstwa uprawiania prostytucji i wykroczenie taki obłożył najwyższą karą” (Aesch. 1.20). Co do kobiet wiadomo, że kara, wobec będących prostytutkami i niestosujących się do zakazu udziału w kulcie publicznym, mogła być wymierzona przez każdego i w sposób dowolny, wyłączając jedynie karę śmierci<sup>67</sup>. Jak widać, sankcja była surowa. Miała zatem na celu skuteczne odstraszenie prostitutek od sfery publicznej. Ponadto o pragmatycznym charakterze zakazu świadczy już wcześniej wspomniany przeze mnie fakt, że nie można było liczyć na przywrócenie praw publicznych.

O tym, że zakaz miał funkcję pragmatyczną, świadczy również to, że sprostytuowanie nie musiało być połączone z winą samego sprostytuowanego, by wyłączyć go z życia publicznego. Dzięki mowie Ajschinesa dotarło do nas prawo chroniące chłopców przed zhańbieniem (Aesch. 1.12). Mówca po wyliczeniu nakazanych w tym celu środków ostrożności wymaganych do stosowania w szkołach przechodzi do kwestii stręczenia chłopca przez kogoś z rodziny (Aesch. 1.13). Za popełnienie przestępstwa odpowiadał stręczyciel, a sam chłopiec uważany był nie tylko za niewinnego, ale jeszcze wynagradzano mu krzywdę przez to, że nie musiał zapewnić ojcu utrzymania na starość, jednak mimo braku winy ponosił konsekwencje prawne takie same, jak ci, którzy stręczyli się sami, czyli był wyłączony z życia publicznego. Ktoś, kogo ciało zostało tak zhańbione, niezależnie od udziału elementu winy, nie nadawał się już na obywatela.

W źródłach nie napotykamy wprawdzie wyraźnego zakazu uprawiania prostytucji przez obywateli: „Prawodawca, świadomy takich wypadków, określił, kto może, a kto nie może przemawiać na Zgromadzeniu. — — Komu jeszcze prawodawca zabronił przemawiać publicznie — —. Kto się sprzedawał albo utrzymywał stosunki hańbiące — —. Prawodawca uważał, że kto bezwstydnie kupczy swoim ciałem, ten łatwo przehandluje wspólny interes” (Aesch. 1.27–29). Jednak jak widać, ocena moralna takich czynów była ostra i istniało przekonanie o tym, że ktoś, kto się prostytuuje, nie ma kwalifikacji moralnych do udziału w rządach. Chociaż powinniśmy pamiętać również, że może być w tym nieco przesady, co miałyby przyczynę w specyfice źródła, jakim jest mowa sądowa.

Wyłączenie prostitutek, także tych luksusowych, ze sfery działalności publicznej wspólnoty musiało mieć na celu dobro samej polis. Otóż osoby dokonujące dobrowolnie *hybris* w stosunku do swojego ciała i samemu naruszające swoją nietykalność cielesną<sup>68</sup> były w oczach wspólnoty ateńskiej niegodne, by sprawować funkcje publiczne, a poza tym jako osoby podłe nie były godne, by zaufać im, że odpowiednio zadbają o interes wspólnoty.

<sup>67</sup> M. J o Ń c a, op. cit., s. 120.

<sup>68</sup> D. M. H a l p e r i n, op. cit., s. 96.

Kiedy Arystofanes tworzy antytezę polityka w osobie Kielbaśnika, jednym z elementów jego biografii czyni prostytutuowanie się<sup>69</sup>. Poza tym, co zdaje się być konsekwencją przytaczanego wcześniej wstępu z mowy Ajschinesa o sprostytuowanych chłopcach (Aesch. 1.12–13), nawet niedobrowolnie zhańbiona osoba w oczach pozostałych obywateli traciła moralne prawo do aktywnego udziału w polityce.

Omawiane przeze mnie prawo miało również związek ze sferą religijną. Zakaz uczestnictwa prostytutek w kulcie publicznym wynikał z potrzeby zachowania „pokoju z bogami”, a obecność w publicznych obrzędach religijnych osób niegodnych mogła sprofanować same obrzędy i z tego powodu zakłócić dobre relacje między polis a bóstwem. Podobnie można wytłumaczyć zakaz wstępu do świątyń. Tęgo rodzaju troskę o zachowanie ładu sakralnego można zobaczyć w mowie „Przeciw Neairze”. Apollodoros oskarża Fano, córkę Neairy, która została wydana za mąż za archonta basileusa oraz jako taka odgrywała ważną rolę w obchodach święta ku czci Dionizosa, o profanację ceremonii. Owo zhańbienie miało być konsekwencją faktu, że dziewczyna była córką hetery oraz sama świadczyła usługi seksualne (Dem. 59.74). Zatem na podstawie wspomnianego passusu widzimy, że w mentalności Ateńczyków epoki klasycznej utrwalone było przekonanie, że osoba trudniąca się prostytutką nie może uczestniczyć w życiu religijnym wspólnoty, gdyż obraża to bogów.

Podsumowując wywody na temat statusu prawnego prostytutek w klasycznych Atenach, wypada sformułować dwa wnioski. Pierwszy, że z całą pewnością w klasycznych Atenach prostytutką trudnili się zarówno chłopcy, jak i dorośli, choć raczej młodzi obywatele, a prostytutkami bywały żony obywateli. Nie było prawnego zakazu uprawiania tej profesji, jednak źródła nie pozwalają określić skali zjawiska. Po drugie, decydując się na taki zawód, mężczyźni tracili najważniejsze prawa polityczne, które konstytuowały ich przynależność do wspólnoty obywatelskiej, gdyż osoby prostytutujące się w oczach swoich współczesnych były niegodne i zhańbione, co znajdowało odbicie w ich statusie prawnym i obyczajowym. Pozostaje wątpliwe, czy po utracie tych konstytutywnych dla obywatelstwa elementów w dalszym ciągu można było określać ich mianem *politai*.

### Remarks on prostitution in Athens during the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> century B.C.

The author points out that in ancient Greece prostitution was considered a natural phenomenon and was not opposed by the state. The prices of erotic services, although differentiated, were on such a level that even men of relatively modest means could afford them. Prostitution in Athens during the 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> centuries B.C. encompassed both women and men, with the reservation that while the women engaged in the trade represented various age groups, the men were always young. Most of the persons in prostitution were slaves — people representing the cheapest labour force, deprived of most rights, the right to decide for oneself included. The least represented were citizens of Athens of both sexes. Although prostitution was legal for the citizens, engaging in such practices nevertheless brought deprivation of some of the prerogatives: men lost their citizen rights, women — the right to participate in public cults. These restrictions did not cease after the withdrawal of a given person from prostitution. Moreover, persons engaged in prostitution against their own will

<sup>69</sup> J. J. Winkler, *The constrain of desire*, London 1990, s. 62.

(e.g. children sent out on the streets by their parents), were not excused. Likewise, the progeny of women who had civic rights and were prostitutes was deprived of civic rights as well. In spite of these restrictions in times of poverty, or in cases of death of the father who supported the family (the period under scrutiny was chiefly that of the Peloponnesian War and such cases were not rare), difficulties of life pushed some of the Athenian women to earn by selling themselves. Nevertheless, lack of closer primary source information denies the historian any chance of describing the scope of this phenomenon in statistical terms, or even to approximate its extent.