

Clementina Mazzucco

Kobieta a chrześcijaństwo w pierwszych trzech wiekach

Salvatoris Mater 11/2, 11-40

2009

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Celem niniejszego artykułu jest nakreślenie kondycji chrześcijańskiej Kobiety w pierwszym okresie patrystycznym, biorąc pod uwagę społeczny i kulturowy kontekst tamtych czasów, przede wszystkim grecki i rzymski, a w następnej kolejności – judaistyczny: w ten sposób możliwe będzie bardziej właściwe ocenienie ewentualnych nowości wniesionych przez chrześcijaństwo.

Zresztą w tym właśnie okresie wspólnoty chrześcijańskie kształtują się poprzez przystępowanie do nich osób nawróconych, i z tego powodu konfrontacja ze światem, z którego pochodzą, jest naturalna i trwała. Jeśli chodzi o kobiety, a one najszybciej i najliczniej nawracały się na wiarę chrześcijańską¹, doświadczenie to głęboko dotyka ich samoświadomości i przekształca ich zachowanie, nierzadko stawiając je w konflikcie z otoczeniem, zarówno rodzinnym, jak społecznym, które w przeważającej mierze pozostawało pogańskie. Ale także ojcowie Kościoła, którzy ze swymi pismami stanowią główne źródła dokumentacji dotyczące kobiety chrześcijańskiej, często mają trudności w odbiorze nowych żądań kobiecych, zarówno dlatego, że sami odczuwają uwarunkowania kulturowe, jak i dlatego, że martwią się o relacje (burzliwe same z siebie) ze społeczeństwem pogańskim (znajdujemy się w okresie otwartych konfliktów i prześladowań) i chcieliby uniknąć przeciwstawiania się obowiązującej mentalności i obyczajom, narażając na ryzyko dalsze możliwe nawrócenia.

Te same teksty biblijne, które dla wszystkich chrześcijan stanowią obowiązkowy punkt odniesienia, używane są (przede wszystkim Księga Rodzaju, Ewangelie, listy św. Pawła) zarówno do propagowania „rewolucji kobiecej”, jak i do jej hamowania. Ciekawe będzie odkrycie, w jakim stopniu ewangeliczny przykład Maryi jest w tej kwestii punktem odniesienia.

Clementina Mazzucco

Kobieta a chrześcijaństwo w pierwszych trzech wiekach*

SALVATORIS MATER
11(2009) nr 2, 11-40

* C. MAZZUCCO, *La donna e il cristianesimo nei primi tre secoli*, „Theotokos” 9(2001) 29-59.

¹ Por. TAŻ, „E fui fatta maschio”. *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze 1989, 1, 6.

1. Relacja między mężczyzną a kobietą: opinie i rzeczywistość

Faktem jest, że społeczeństwo, w którym rodzi się i rozprzestrzenia chrześcijaństwo, czyli społeczeństwo greckie i rzymskie, zachowuje głęboko zakorzenione ślady pierwotnej struktury patriarchalnej, pomimo korzystnych dla kobiet zmian mających miejsce w epoce hellenistycznej (dla świata greckiego) i w wyniku przejścia od republiki do cesarstwa (dla świata rzymskiego), które złagodziły niektóre formy wykluczenia (z życia publicznego, z możliwości kształcenia) i zależności (prawnej, ekonomicznej)² i złamały zakorzenione przesady o niższości, słabości i podporządkowaniu kobiety mężczyźnie. Miały też miejsce zjawiska kobiecej „emancypacji”, które jednak dotyczyły przede wszystkim wyższych warstw społecznych i niektórych obszarów, zdarzało się też uznanie równości płci, przede wszystkim w środowiskach filozoficznych, głównie stoickich³, a także w niektórych kultach (na przykład w kulcie Izydy)⁴.

Pozostaje jednak nadal nietknięta kwestia wykluczenia kobiet z możliwości pełnienia funkcji obywatelskich i politycznych⁵, utrzymują się formy męskiej opieki⁶ i wciąż zachowywane jest podporządkowanie kobiety w sferze małżeńskiej i rodzinnej, zarówno poprzez rozwiązania prawne,

² Por. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma 1985², 125-134, 190-194. W odniesieniu do świata rzymskiego w okresie II-III wieku, por. L. CRACCO RUGGINI, *La donna e il sacro, tra paganesimo e cristianesimo*, w: *Atti del II Convegno nazionale di studi su „La donna nel mondo antico”*, Torino, 18-20 aprile 1988, red. R. UGLIONE, Torino 1989, 243-275, szczeg. 255-258, z dokumentacją zarówno literacką, jak i epigraficzną.

³ Na przykład Masoniusz Rufus twierdził, że *nie różnią się cnoty mężczyzny od cnot niewiasty* (*Diss. IV*) i dlatego kobieta może i powinna filozofować; Epiktet zalecał rodzicom, aby zadbali o wykształcenie zarówno synów, jak i córek (*Diss. IV*, 11, 35): por. U. MATTIOLI, Αθηναία e ανδρεία. *Aspetti della femminilità nella letteratura classica, biblica e cristiana antica*, Roma 1983, 99-106. Plutarch, w specjalnych dziełach (o cnotach niewiast, o konieczności edukacji również kobiet itd.) oraz w innych pismach, demontuje przekonanie o równości płci nie tylko na poziomie etycznym, ale także intelektualnym i kulturalnym: por. L. CRACCO RUGGINI, *La donna e il sacro...*, 262-263, nr 32. Według A.G. HAMMANA, *La vita quotidiana dei primi cristiani (95-197)*, Milano 1993, 90, jednakże głosy Plutarcha i stoików na rzecz równości wykształcenia i kultury pozostały *platonycznym wołaniem... bez skutków w społeczeństwie*.

⁴ L. Cracco Ruggini (*La donna e il sacro...*, 255, nr 17) cytuje modlitwę do Izydy, znalezioną na papirusie: *Ty uczyniłaś moc niewiasty równą męskiej*.

⁵ Jeszcze w wieku seweriańskim prawnik Ulpiano przypomniał dawne prawo, które zakazywało kobietom pełnienia jakiegokolwiek *virile officium*, por. TAMZE, 250, nr 11.

⁶ Por. F. GORIA, *Il dibattito sull'abrogazione della „lex Oppia” e la condizione giuridica della donna romana*, w: *Atti del Convegno nazionale di studi su „La donna nel mondo antico”...*, 265-303, szczeg. 276, nr 36; 278, nr 41; 299.

jak cenzurę moralną wobec postaw uznawanych za zbyt swobodne i wyzwolone⁷. Utrzymują się także rozmaite formy przesądów i mizoginistycznych stereotypów, nawet w ustach tych samych intelektualistów (Seneki, Tacyta, Epikteta), którzy głosili równość mężczyzn i kobiet na poziomie moralnym: nadal powtarza się, że kobieta, w odróżnieniu od mężczyzny, jest w naturalny sposób niezdolna do przeciwstawienia się wpływowi zewnętrznemu, kontrolowania własnych namiętności, znoszenia trudu itp.⁸. Do zaniżania wartości kobiety przyczynia się także poziom wiedzy naukowej i ginekologicznej tamtych czasów, prowadzący do uznania, że kobiecy organizm jest mniej doskonały niż męski i neguje się jakkolwiek jej aktywny udział w procesie poczęcia⁹.

Także judaizm, w którym kondycja kobiety niewiele się różni od jej kondycji w świecie greckim i rzymskim¹⁰, wzbogaca ten repertuar nowymi argumentami, zaczerpniętymi z Biblii (przede wszystkim z opowieści o stworzeniu w Rdz 2)¹¹. Kobieta widziana jest jako przyczyna grzechu i bezwstydu, co pogłębia się w późnej twórczości apokryficznej¹². Filon z Aleksandrii symbolicznie wiąże kobiecość z rzeczywistością wrażliwą, mającą mniejszą wartość niż rzeczywistość rozumowa, przypisywana

⁷ Por. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno...*, 194-201, 220-221.

⁸ W kwestii dokumentacji, por. U. MATTIOLI, *vAsqeneia i andreia...*, 20-22. Różni uczeni usiłują przywrócić właściwy wymiar postawie tych autorów, faktycznie sprzyjającej kobiecie. Por. M. GUERRA, *Qualche riflessione a proposito del tema della donna in Musonio Rufo*, „Quaderni del Dipartimento di Filologia, Linguistica e Tradizione classica dell'Università di Torino” (1995) 99-118.

⁹ Por. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno...*, 90; P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Torino 1992, 8-9.

¹⁰ Na temat sytuacji społecznej kobiety żydowskiej por. J. JEREMIAS, *Gerusalemme al tempo di Gesù. Ricerche di storia economica e sociale per il periodo neotestamentario*, Roma 1989, 539-563; M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio nel giudaismo ai tempi di Cristo*, „Rivista Biblica” 20(1972) 369-390; L. ROSSO UBIGLI, *La donna nel giudaismo antico*, „Parole di vita” 30(1985) 352-360.

¹¹ Por. J. JEREMIAS, *Gerusalemme...*, 561-562; M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio...*, 369-370; L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti della concezione della „porneicia” nel tardogiudaismo*, „Henoch” 1(1979) 201-245, szczeg. 233-234; TENZE, *La donna nel giudaismo...*, 358-359. Zob. także J. NEUSNER, *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Brescia 1989. Zauważa on, że w prawach Mishnah kobieta uważana jest za anomalie, zaś mężczyzna – za normę (46-47); tylko wewnątrz domu kobieta i mężczyzna są sobie równi (93-96). W kwestii obrazu kobiety w judaistycznych opowieściach o stworzeniu por. A. HULTG RD, *Dio e l'immagine della donna nella religione ebraica antica*, w: *A immagine di Dio. Modelli di genere nella tradizione giudaica e Cristiana*, red. K.E. BØRRESEN, Roma 2001, 41-61. Czyni on spostrzeżenie, że w tekstach wprost wyrażających ocenę religijną i moralną kobiet, podkreśla się ich niższość (59).

¹² Wśród apokryfów, istotnych pod tym względem, można wymienić *Testament XII Patriarchów*, *Życie Adama i Ewy*, *Apokalipsa Mojżesza* itd. Por. P.A. GRAMAGLIA, w: *Tertulliano, De virginibus velandis. La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, red. TENZE, Roma 1984, 53-58.

męskości¹³. Józef Flawiusz dochodzi do wniosku, że kobieta jest we wszystkim gorsza od mężczyzny i dlatego powinna być mu poslušna; wyznaje on wprost zasadę, która odmawia kobietom prawa do składania świadectwa w sądzie, argumentując to właśnie lekkością i zuchwałością, właściwym ich płci¹⁴. W literaturze rabinicznej zaleca się, aby dobry Żyd codziennie modlił się, błogosławiąc Boga za to, że nie uczynił go poganinem, kobietą ani bezrozumnym (*Ber. T. 7, 18*). Według jednego z uczonych, takie negatywne oceny są tu rzadsze niż w świecie pogańskim; ale inny zauważył, że przeważają jednak nad opiniami pozytywnymi, których także nie brakuje¹⁵.

Jeśli następnie zajmiemy się obszarem patrystycznym, powinniśmy zauważyć podobną dwoistość podejścia. Pomimo że w postawie i nauce samego Jezusa nie było nawet śladu stronniczości wobec relacji pomiędzy płciami¹⁶, już u Pawła i w jego szkole współistniały sprzeczne stwierdzenia: obok sformułowań o pełnej równości (por. Ga 3, 28: *nie ma już mężczyzny ani kobiety [...] w Chrystusie Jezusie*) pojawiały się sformułowania bazujące na idei hierarchii, w których widoczny był wpływ żydowskiego wychowania¹⁷. Natomiast w 1 P można było zauważyć, w obrazie żony jako „słabszego dzbana”, tradycyjny przesąd o wrodzonej słabości kobiety. I właśnie negatywne stwierdzenia nowotestamentowe, w połączeniu z patriarchalną strukturą społeczeństwa i z zasadami obowiązującymi w ówczesnym społeczeństwie, wywierały silny wpływ na chrześcijańskich intelektualistów i duszpasterzy¹⁸.

Również wielu ojców Kościoła w pierwszych trzech wiekach powtarza sądy niekorzystne dla pełnej godności niewiasty, nawet jeśli – trzeba przyznać – w wymiarze dużo mniejszym niż to, co będzie miało miejsce, począwszy od IV wieku¹⁹. Dla niektórych (Tertuliana, Orygenes) nie pod-

¹³ Por. PHILO AL., *Opif.* 165; *Leg.* II, 38.44.73; III, 49 itd. W szczególności, na temat Filona, por. R.A. BAER, *Philo's Use of Categories Male and Female*, Leiden 1970.

¹⁴ IOS. FL., *C. Ap.* II, 201; *Ant.* IV, 219.

¹⁵ Pierwszym z uczonych jest M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio...*, 369; drugi to J. JEREMIAS, *Gerusalemme...*, 561-562.

¹⁶ Por. U. MATTIOLI, *Ασθενεια e ανδρεια...*, 42-56; 119-124; E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno...*, 210-212.

¹⁷ Na temat równości por., oprócz Ga 3, 28, także 1 Kor 7, 3-4; 11, 11; na temat idei hierarchii por. 1 Kor 11, 3-9; Ef 5, 23-24; 1 Tm 2, 12-14. Por. U. MATTIOLI, *Ασθενεια e ανδρεια...*, 136-143; według Mattioli szalę na korzyść równości przeważa rozległa obecność kobiet w działalności misyjnej u boku Pawła.

¹⁸ Por. U. MATTIOLI, *Ασθενεια e ανδρεια...*, 56-57.

¹⁹ Por. K. THRAEDE, *Frau*, w: *Realexikon für Antike und Christentum*, VIII, Stuttgart 1972, 256. W. P. WILSON-KASTNER i in. (*A Lost Tradition. Women Writers of the Early Church*, Lanham-New York-London 1981, X). Zauważa on, że ani ojcowie apostołscy, ani apologeti, ani Ireneusz nie wypowiadają się przeciwko kobietom, co stanowi znaczącą różnicę w porównaniu ze współczesnymi im autorami pogańskimi. Do listy tej można też dopisać Cypriana.

lega dyskusji niższość i podporządkowanie kobiety mężczyźnie, i niewątpliwie Tertulian używa w odniesieniu do tej kwestii wyrażen przesadzonych i brutalnych, jak: *Tys jest bramą szatana* (*Cult.* I, 1, 2), które wpływały na wyobraźnię współczesnych mu czytelników²⁰. Ale także Klemens z Aleksandrii, który niewątpliwie rozważnie wypowiada się na te tematy, a nawet bardzo zbliża się do pozycji stoików w kwestii równości mężczyzny i kobiety w cnocie, co jakiś czas wzbudza podejrzenia o prezentowanie *mentalności podświadomie mizoginicznej*²¹. Jednakże nie byłoby słuszne zatrzymywanie uwagi, jak to zrobiliśmy, jedynie na tych stwierdzeniach, zaniedbując inne, korzystne dla równości płci, przynajmniej na poziomie moralnym i duchowym. A stwierdzenia tego rodzaju można znaleźć nie tylko u wielu ojców, ale również u Tertuliana i Orygenes²². Dla Orygenes przykład Elżbiety i Maryi, które dały początek zbawieniu, powinien zachęcać wszystkie inne kobiety do przezwycięzania słabości własnej płci poprzez naśladowanie ich postawy (*In Luc. hom.* 8, 1).

Ciekawa może być uwaga, że na zmianę opinii ojców w stosunku do kobiet mógł wpłynąć, poza Ewangelią i stoikami, sam przykład dawany przez ówczesne kobiety chrześcijańskie: zarówno chrześcijańskich, jak i pogańskich mężczyzn uderzał fakt, iż wiele kobiet tak samo, a nawet bardziej licznie niż mężczyźni, nawracało się na wiarę chrześcijańską, wybierało dziewictwo na całe życie, a przede wszystkim nieustraszenie przyjmowało męczeństwo, okazując się prawdziwie „męskimi”²³. Również nowy sposób przeżywania tradycyjnych ról żony i matki, zaangażowanie we wspólnocie były powodem do uznania ich zasług, choć niektóre zbyt „wyzwolone” postawy, niektóre żądania wywoływały reakcje i cenzurę²⁴. Należy także podkreślić, że kwestia równości, uznawanej lub wręcz zdobywanej, jest niezależna od szczególnych uwarunkowań społecznych i ekonomicznych: dotyczy zarówno niewolnic, jak i kobiet szlachetnie urodzonych²⁵.

²⁰ Na temat Tertuliana por. R. UGLIONE, *Tertulliano*, w: *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, red. E. DAL COVOLO, Roma 1996, 83-110, szczeg. 83-89; na temat Orygenes, który znajduje się pod szczególnym wpływem Filona, por. E. PRINZIVALLI, *Origene*, w: *Donna e matrimonio...*, 63-82, oraz dla podsumowania, C. MAZZUCCO, *Donna*, w: *Origene, Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, red. A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 124-128, szczeg. 125.

²¹ Por. C. NARDI, *Clemente Alessandrino*, w: *Donna e matrimonio...*, 41-62, szczeg. 52-54.

²² Por. TERTULIAN, *Cult.*, II, 1,1; ORYGENES., *In Ios. hom.* 9,9.

²³ Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 1-2 (nawrócone), 45-46 (dziewice), 104-106 (męczennice).

²⁴ Por. TAMŻE, 7-8, 30-31, 53-56, 88.

²⁵ L. Cracco Ruggini zauważa, że dzięki chrześcijaństwu równościowe zasady filozofii stoickiej uległy „demokratyzacji”, propagując ideały pierwotnie elitarne wśród warstw społecznych i na obszarach geograficznych dużo szerszych. *La donna e il sacro...*, 265.

Ponadto, choć aspekt ten jest trudniejszy do zbadania z uwagi na niemal całkowity brak dokumentów autorstwa kobiet (ale mamy przynajmniej jeden taki ważny tekst: dziennik męczennicy Perpetui²⁶), możemy powiedzieć, że same kobiety miały wówczas świadomość równości, którą dawała im wiara chrześcijańska: widzimy to w niektórych odpowiedziach udzielanych przez męczennice podczas procesów, gdzie wiele razy pojawia się poczucie własnej wolności wyboru i wolności od władzy męskiej; widzimy to w postawie Perpetui, młodej matrony i matki, zdolnej do przeciwstawienia się naciskom i szantażom ojca i zarządcy, i jak to w symboliczny sposób ukazuje w swoich wizjach, pewnej, że może przewyciężyć uwarunkowania swojej płci (przekształca się w mężczyznę) oraz skutki grzechu pierworodnego (miażdży głowę wężowi). Można stwierdzić, że o ile dla teologa sprzed kilku wieków, jak Ireneusz z Lyonu, te skutki zostały już zniesione przez Maryję, nową Ewę, to dla innego ówczesnego teologa (Tertuliana) i innych skutki te nadal trwały i powodowały podporządkowanie kobiety mężczyźnie²⁷. Perpetua konkretnie ukazuje, jak model maryjny, także poprzez *Apokalipsę* (rozd. 12), mógł być przyswajany i skutecznie wykorzystywany przez każdą kobietę²⁸.

2. Kobieta w małżeństwie: żona i matka

Ważnym punktem porównawczym do oceny kondycji kobiet w tym okresie jest z pewnością stan małżeński, który pozostaje najbardziej wspólny wszystkim i na którym najsilniej ciąży wpływ ówczesnych instytucji i mentalności.

²⁶ W *Passio Perpetuae et Felicitas* przytoczony jest w całości dokument opowiadający o męczeństwie grupy katechumenów afrykańskich około roku 203. Na temat dziennika Perpetui por. P. DRONKE, *Donne e cultura nel Medioevo. Scrittrici medievali dal II al IV secolo*, Milano 1986, 11-29; na temat całego dokumentu, por. C. MAZZUCCO, „E fui fatta maschio”..., 141-161.

²⁷ Por. IRENEUSZ, *Adv. Haer.* III, 22,4. TERTULIAN, *Cult.* I, 1,1-2. Por. C. MAZZUCCO, *Figure di donne cristiane: le martire*, w: *Atti del II Convegno nazionale di studi su „La donna nel mondo antico”*..., 167-195, szczeg. 172-176.

²⁸ Apokalipsa to tekst dobrze znany Perpetui i jej współnocie. Można zauważyć, że także w *Liście wspólnot z Lionu i Wiednia*, także znającym Apokalipsę (cytowaną jako Pismo), redaktor należący do tego samego środowiska co Ireneusz (a według niektórych uczonych mógł to być nawet sam Ireneusz) stwierdza, że męczennica Blandyna została poddana większej liczbie tortur, aby uczynić „nieodwołalną klęskę węża” (w: EUS., *Hist. Eccl.*, V, 1, 42). Na temat relacji pomiędzy tymi pismami i Apokalipsą por. C. MAZZUCCO, *L'Apocalisse: testimonianze patristiche e risonanze moderne*, w: *La fine dei tempi. Storia ed escatologia*, red. M. NALDINI, Fiesole (Fi) 1994, 9-13, szczeg. 17.

Także tu oczywiście dały o sobie znać skutki ewolucji obyczajów²⁹. Pod koniec republiki w rzymskim społeczeństwie małżeństwo przekształciło się, przynajmniej takie były założenia, w równoprawną relację osobistą opartą na woli małżonków, jeśli oboje byli wolnymi obywatelami rzymskimi, osiągnęli pełnoletność i nie byli związani więzami pokrewieństwa; nie istnieje zatem prawnie usankcjonowane małżeństwo pomiędzy niewolnikami czy pomiędzy ludźmi wolnymi i niewolnikami. Nie są konieczne oficjalne akty do tego, by małżeństwo było skutecznie zawarte, ani też by je zerwać: rytuały i formuły służą po prostu udokumentowaniu zamiarów pary dwojga ludzi i stanu faktycznego (stają się one istotne dopiero w przypadku sporów o spadek). Obok prawnego małżeństwa istnieje również instytucja konkubinatu, polegająca na współżyciu bez zobowiązań prawnych i ekonomicznych.

W małżeństwie prawnie usankcjonowanym zasadniczą kwestią jest aspekt ekonomiczny i kontraktowy: znamy różne rodzaje umów, małżeńskich i rozwodowych, z których można wywnioskować, że małżeństwo pojmowane jest głównie jako „wspólne życie”, a wiele miejsca poświęca się kwestii posagu, który powinien być zwrócony kobiecie w przypadku rozwodu, oraz wzajemnym zobowiązaniom małżonków³⁰. Także prokreacja stanowi integralną część tej instytucji, co wynika ze stałej formuły *liberorum procreandorum causa* obecnej w *tabulae matrimoniales*. W przypadku rozwodu obojgu dozwolone jest powtórne małżeństwo.

Nie naruszając prywatnej substancji małżeństwa, ale w celu przeciwstawienia się tendencjom do unikania prawnego małżeństwa i posiadania dzieci, oraz by zmniejszyć liczbę związków pozamałżeńskich, pomiędzy rokiem 18 p.n.e. a 19 n.e. August wydał kilka ustaw, obowiązujących następnie przez ponad trzysta lat, aż do czasów Konstantyna³¹. Mają

²⁹ Na temat sytuacji w początkach cesarstwa, por. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malano...*, 185-190; G. FILORAMO, S. RODA, *Cristianesimo e società antica*, Bari 1992, 181-187 oraz załączona dokumentacja.

³⁰ Z pewnego dokumentu pochodzącego z 13 r. p.n.e. dowiadujemy się, że mąż zobowiązywał się, przy zawieraniu małżeństwa, do utrzymywania żony (łącznie z zakupem ubrań), do dobrego traktowania i do tego, że jej nie odesłaje, ani że nie wprowadzi do domu innej kobiety; z kolei kobieta zobowiązuje się spełniać swe obowiązki wobec męża, nie oddalać się z domu na jedną noc lub dzień bez zgody męża, nie spotykać się z innym mężczyzną; dla obojga niewywiązanie się ze zobowiązań skutkuje utratą posagu i karą grzywny. Por. R. PENNA, *L'ambiente storico-culturale delle origini cristiane. Una documentazione ragionata*, Bologna 1984, 97-98. W kwestii innych umów w I w. n.e. por. G. FILORAMO, S. RODA, *Cristianesimo e società...*, 204-205.

³¹ Na temat prawodawstwa czasów Augusta, por. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno...*, 168-170, 188; G. FILORAMO, S. RODA, *Cristianesimo e società...*, 203-207.

one na celu narzucenie na wszystkich obowiązku zawarcia związku małżeńskiego, także na wdowców i rozwiedzionych, oraz – by zachęcać do prokreacji – zostają ustanowione nagrody dla osób posiadających liczne potomstwo, zaś dla osób bezdzietnych – sankcje. W stosunku do kobiet zostaje ustanowione prawo *ius trium liberorum*, na podstawie którego kobiety, które urodziły troje dzieci (jeśli są wolne; zaś czworo, jeśli początkowo były niewolnicami i zostały wyzwolone) zostają uwolnione spod ochrony, której są zwyczajowo poddane.

Surowe kary grożą także cudzołożnikom, bowiem zdrada, choć zawsze ganiona przez rzymskie społeczeństwo, lecz uznawana za kwestię prywatną, rozwiązywaną na łonie rodziny, obecnie zostaje uznana za przestępstwo karane przez Państwo, i to nie tylko na żądanie męża (oczywiście represjonowana jest zdrada, której dopuszczały się kobiety), lecz także każdego innego obywatela. Cudzołożna żona powinna zostać porzucona, zaś jej kochanek nawet zabity przez jej męża, jeśli został schwytany na gorącym uczynku i pochodzi z niskiej klasy społecznej. Ojciec cudzołożnej kobiety ma jeszcze większe możliwości karania: może zabić córkę i jej kochanka, niezależnie od jego pozycji społecznej.

W epoce augustiańskiej kobiecie zamężnej przyznana zostaje większa zdolność prawna i finansowa, na przykład mąż traci prawo do całkowitego dysponowania jej posagiem, a ona otrzymuje możliwość kontroli nad swymi dobrami, a więc pewną swobodę finansową, bardziej jednakże teoretyczną niż praktyczną. Także instytucja opieki w przypadku kobiet wolnych zostaje zniesiona w czasach Klaudiusza; długi czas natomiast (aż do IV w.) trwa wykluczenie kobiet z możliwości sprawowania opieki nad innymi, na przykład dziećmi czy wnukami. Tylko wyjątkowo, z powodu niegodności męża, matka uzyskiwała możliwość opieki nad dziećmi³².

W porównaniu z dawniejszą tradycją, osłabła tzw. *patria potestas*³³, która przyznawała ojcu rodziny władzę absolutną nad wszystkimi członkami rodziny, a przede wszystkim nad kobietami. Ojciec nie może już sprzedać dzieci w niewolnictwo ani ich zabić, co wcześniej wolno mu było zrobić. Zniesione zostaje także prawo do złego traktowania dzieci. Pozostaje jednak w mocy prawo porzucania noworodków, których mąż nie uzna za swoje – zwyczaj ten w epoce cesarstwa był szeroko stosowany, a jego ofiarami były przede wszystkim kobiety.

Taka była sytuacja w obszarze prawa. W sferze obyczajowej i kulturalnej często mówi się o początkowej fazie cesarstwa jako okresie

³² W kwestii innych nowych praw przyznanych matce wobec synów, w epoce cesarstwa, por. F. GORIA, *Il dibattito...*, 300-301.

³³ Na temat transformacji *patria potestas* w epoce cesarstwa, por. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno...*, 184-185.

emancypacji kobiet, której towarzyszyły liczne rozwody, aborcje i wolność seksualna. Ale obraz taki jest malowany głównie przez satyryków tamtych czasów, Juwenalisa i Marcjalisa, którzy piętnowali opisywane sytuacje z punktu widzenia cenzorskiego i moralistycznego. Zjawisko to, nawet jeśli istnieje, nie może być uznawane ani za powszechne, ani za wywracające wszystkie obowiązujące instytucje: dotyczy ono raczej wyższych warstw społecznych i jest silnie piętnowane przez konwencje społeczne, oficjalną kulturę i mentalność³⁴.

Środowisko rzymskich intelektualistów w różny sposób pracuje nad propagowaniem konieczności zachowania tradycyjnego schematu małżeństwa i rodziny. Choć z pogardliwym nastawieniem do „nudy małżeństwa” (oczywiście widzianej z męskiego punktu widzenia i z podejściem antykobiecym), wszyscy uznają, że należy zawierać związki małżeńskie, a zainteresowanie, jakie budzi ten temat, potwierdzają liczne traktaty, które – według naszej wiedzy – powstały głównie, lecz nie tylko, w środowisku stoickim. Poeci i pisarze wciąż przedstawiają tradycyjne wzory kobiet całkowicie poświęconych mężowi, dzieciom i domowi. Zawsze silnie podkreśla się monogamiczny charakter małżeństwa i przypomniany jest ideał tzw. *univira*, czyli żony, która przez całe swoje życie miała tylko jednego męża. Aborcja jest moralnie piętnowana, gdy decyduje o niej kobieta, gdyż uważa się wówczas, że chce ona uciec od trudu ciąży i karmienia oraz zachować swobodę seksualną, a przede wszystkim dlatego, że zagraża prawom ojca; nie jest natomiast niczym nagannym, jeśli decyduje o niej ojciec, jest także dopuszczalna aborcja u niewolnicy.

Stałym punktem w związku pozostaje podporządkowanie i posłuszeństwo żony wobec męża; męska zdrada jest zawsze tolerowana, podobnie współżycie z niewolnicami³⁵. Pojawia się jednak nowa wrażliwość, która prowadzi do doceniania kwestii uczucia i zgody pomiędzy małżonkami. Ciekawe z tego punktu widzenia teksty czytamy u stoickiego filozofa Muzoniusza Rufusa (*Diss.* XIII i XIV) oraz w traktacie Plutarcha *Praecepta coniugalia*.

Dla Muzoniusza esencją małżeństwa jest *wspólnota życia razem i wspólnego posiadania dzieci*, wszystko dla małżonków *jest wspólne i nikt nie ma niczego swojego, nawet ciała*; w odróżnieniu od zwierząt,

³⁴ Na temat tych aspektów por. TAMŻE, 190-202.

³⁵ Plutarch (*Praec. con.* 41) odradza żonie, i tylko jej, gniewanie się i żądanie rozwodu z powodu zdrady męża. W kwestii współżycia z niewolnicami por. EPICT., *Diss.* I, 18-21-23; IV, 1, 15; por. w zakresie tego ostatniego punktu A. ROUSSELLE, *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, w: *Storia delle donne in Occidente. L'antichità*, red. P. SCHMITT PANTEL, Bari 1990, 317-372, szczeg. 341-342, 347.

które także żyją w parach, *w małżeństwie musi absolutnie istnieć wspólnota życia, tak aby mąż i żona opiekowali się sobą nawzajem, w dobrym i złym zdrowiu, i we wszystkich okolicznościach* (Diss. XIIIa). Podkreśla on ponadto niepowtarzalną siłę uczucia miłości, jakie łączy małżonków, i jest silniejsze niż uczucie pomiędzy przyjaciółmi, rodzeństwem, czy rodzicami a dziećmi. Uważa on wręcz, że również dla aspektu erotycznego i namiętności najlepszym miejscem jest związek seksualny pomiędzy mężem i żoną, wbrew opinii powszechnej w tradycji tak greckiej, jak i rzymskiej, mówiącej, że miłość namiętna wyraża się raczej w związku z heterami czy kochankami (Diss. XIV)³⁶. Podobne twierdzenia znajdujemy u Plutarcha, który zwraca uwagę na konkretne sytuacje z życia małżeńskiego i problemy psychologiczne małżonków³⁷.

Koncepcje te częściowo zostają przejęte przez prawo rzymskie³⁸. W niektórych fragmentach zauważamy elementy, które tradycja chrześcijańska, począwszy już od Pawła, przejmuje, wprowadzając do nich znaczące zmiany³⁹.

Instytucja małżeństwa jest absolutnie instytucją centralną także w społeczeństwie żydowskim i jest centralna w życiu każdej żydowskiej kobiety, i od samego dzieciństwa jej kształcenie jest zorientowane na uczenie się zadań rodzinnych i domowych⁴⁰. Ślub jest planowany przez ojca, nawet bez zgody córki, jeśli jest ona nieletnia, czyli ma mniej niż 12 lat, co jest uznawane za wiek dojrzałości płciowej; poprzedza go okres narzeczeństwa (trwający zazwyczaj rok), który stanowi już zobowiązanie prawne. Związek ustanowiony w chwili zaręczyn zostaje usankcjonowany poprzez zakup niewolnika przez mężczyznę. W dniu ślubu zostaje spisana umowa, która ustala kwotę należną kobiecie w przypadku separacji lub śmierci męża oraz wysokość posagu; zostają także przywołane

³⁶ W sprawie tłumaczenia fragmentów por. *Tertulliano, Il matrimonio nel cristianesimo prencipato. Ad uxorem, De exhortatione castitatis, De monogamia*, red. P.A. GRAMAGLIA, Roma 1988, 314-315; 418-420.

³⁷ Por. P.A. GRAMAGLIA, w: *Tertulliano, Il matrimonio...*, 67-70. Uważa on, że pozycja Plutarcha była bardziej przychylna kobietom niż pozycja Muzoniusza (89).

³⁸ Prawnik Modestyn w pierwszej połowie III w. definiuje małżeństwo jako *jedność mężczyzny i kobiety oraz wspólnotę (consortium) całego życia, współuczestnictwo (communicatio) w prawie boskim i ludzkim* (Dig. Inst. 23,2,1). Por. F. GORIA, *Il dibattito...*, 296, nr 91.

³⁹ Por. w tej kwestii R.B. WARD, *Musonius and Paul on Marriage*, „New Testament Studies” 36(1990) 281-289; S. ZEDDA, *Spiritualità cristiana e saggezza pagana nell'etica della famiglia: affinità e differenze tra san Paolo e i „Coniugalia Praecepta” di Plutarco*, „Lateranum” n.s. 48(1982) 110-124.

⁴⁰ Por. J. JEREMIAS, *Gerusalemme...*, 544; generalnie, na temat żydowskiej kobiety w małżeństwie, 544-557; por. także M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio...*, 379-389; L. ROSSO UBIGLI, *La donna nel giudaismo...*, 352-355.

wzajemne zobowiązania aż do śmierci: kobieta zobowiązana jest dbać o dom, wychowywać dzieci, obrabiać wełnę itp.; mąż zobowiązuje się do utrzymywania kobiety, do wykupienia jej, jeśli zostanie uwięziona, do zapewnienia jej godnego pogrzebu, jeśli umrze wcześniej niż on.

Żona w społeczeństwie żydowskim także jest podporządkowana i posłuszna mężowi – co niektórzy autorzy podkreślają z nutą wyraźnie antyfeministyczną⁴¹ – i to posłuszeństwo jest dla niej obowiązkiem religijnym. Nawet jeśli jest właścicielką majątku odziedziczonego po ojcu, nie może nim dysponować. Jej zamknięcie w czterech ścianach domu jest surowe; kiedy wychodzi, nosi zasłonę zakrywającą jej twarz; surowo są jej zakazane kontakty z obcymi⁴². Jej godność wynika prawie wyłącznie z macierzyństwa, szczególnie jeśli rodzi synów. Pochodzenie dziedziczy się po matce; ale szacunek dzieci wobec ojca uważany jest za ważniejszy niż szacunek należny matce.

W małżeństwie żydowskim prokreacja jako cel jest wyjątkowo podkreślana⁴³, tak że w przypadku bezpłodności (oczywiście mówi się jedynie o bezpłodności kobiecej) porzucenie żony jest nie tylko dopuszczalne, ale wręcz staje się obowiązkiem⁴⁴. Porzucenie jest zatem instytucją uznaną i stosowaną, ale tylko przez męża w stosunku do żony. W pierwszym wieku n.e. dwie szkoły rabinistyczne, Shammai i Hillel, zajadły dyskutują nad przepisami Prawa, czy o porzuceniu można zdecydować tylko na podstawie dokładnie stwierdzonych i udokumentowanych przyczyn, czy też z jakiegokolwiek powodu; punkt widzenia szkoły Hillel, mniej korzystny dla kobiet, przeważał, począwszy od I w.n.e. Pozostaje prawna możliwość poligamii mężczyzn⁴⁵ (hamowana raczej z przyczyn finansowych), tak że żona musi tolerować ewentualną obecność konkubin. W tym samym małżeństwie zdrada kobiety jest powodem do jej porzucenia, zaś zdrada męska jest naganna tylko wtedy, gdy jest popełniona z kobietami zamężnymi lub zaręczonymi. Aborcja i zabijanie noworodków są zabronione w ogóle⁴⁶.

⁴¹ Por. IOS. FL., C. Ap. II, 201. Jednakże u Pseudo-Focilide, który znajdował się pod wpływem myśli stoickiej, spotyka się nawoływania do miłości pomiędzy małżonkami (por. *Sent.* 195-197).

⁴² Te restrykcje były łagodniejsze w warstwach niższych – wśród ludu i na wsi, gdzie kobiety pracowały poza domem.

⁴³ Por. IOS. FL., C. Ap. II, 199: *Prawo zna tylko naturalny związek mężczyzny z kobietą, i tylko w celu rodzenia dzieci.*

⁴⁴ Por. Mishnah, *Yev.* 6,6. W Talmudzie zawarty jest zakaz poślubiania bezpłodnej kobiety. U esseńczyków sprawdzano zdolność kobiet do prokreacji jeszcze przed ślubem (por. IOS. FL. *Bell.* II,161).

⁴⁵ Ale pojawiają się także głosy, jak *Dokument Damasceński* (ok. końca I w. p.n.e.), potępiające poligamię i być może także rozwód: por. M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio...*, 384-385.

⁴⁶ Por. IOS. FL, C. Ap. II, 201-202; PS. PHOC., *Sent.* 184-185.

Wysoka pozycja społeczna może oczywiście łagodzić pewne ograniczenia kobiety: jeśli chodzi na przykład o wykształcenie czy możliwość rozwodu; także prace domowe już nie są jej obowiązkiem, jeśli ma niewolnice. Ale tylko w żydowskiej kolonii wojskowej Elefantyna mężczyźni i kobiety mieli te same prawa małżeńskie⁴⁷.

W różnych środowiskach, pomimo wielkiego szacunku dla płodności, uważa się praktyczną stroną seksu, także w małżeństwie, za coś nieczystego i grzesznego, sama kobieta jest kojarzona z nieczystością i grzechem, zaczynają się nawet formować ruchy ascetyczne prowadzące do odrzucenia małżeństwa⁴⁸.

Również w niektórych środowiskach chrześcijańskich, przede wszystkim pod wpływem koncepcji przedgnostycznych i gnostycznych, uwidaczniają się tendencje ascetyczne, które prowadzą do wątplenia o konieczności małżeństwa, do rozwiązywania małżeństw w przypadku nawrócenia jednego z małżonków, oraz do nieufności wobec seksualnej strony małżeństwa. I wydaje się, że nierzadko to kobiety przejawiały takie postawy. Jednakże te tendencje, obecne już w Koryncie za czasów Pawła (por. 1 Kor 7, 1-16) i następnie szeroko udokumentowane przez liczne pisma apokryficzne⁴⁹, są hamowane albo zdecydowanie odrzucane przez większość ojców Kościoła. Małżeństwo i rodzina pozostają podstawą społeczeństwa również dla chrześcijan⁵⁰, jednak nie bez zmian, z bliska dotyczących *statusu* zamężnej kobiety.

Choć przyjmują obowiązujące formy prawne (które, jak widzieliśmy, nie wymagały oficjalnych aktów publicznych)⁵¹, chrześcijanie odnawiają

⁴⁷ Por. P.A. GRAMAGLIA, w: *Tertulliano, De virginibus velandis...*, 35, nr 22.

⁴⁸ Por. L. ROSSO UBIGLI, *Alcuni aspetti...*, 203, 238.

⁴⁹ Na temat sytuacji Koryntu oraz tendencji odzwierciedlonych w licznych apokryfach II i III wieku przez środowiska enkratyczne por. P. BROWN, *Il corpo e la società...*, 47-49, 90-93, 142-144.

⁵⁰ Dokumentują to zarówno *List do Diogeneta* (5, 6) pod koniec II wieku, jak i ORYGENES (*C. Cels.* VIII, 55), około połowy III w.: por. C. MAZZUCCO, „*E fui nata maschio*”..., 21.

⁵¹ Widoczne jest jednak zaangażowanie w nadanie małżeństwu cech chrześcijańskich, nie tyle poprzez specyficzny rytuał, na temat którego w najdawniejszym okresie nie mamy wiedzy, lecz na przykład poprzez zaangażowanie biskupa jako przedstawiciela wspólnoty: od Ignacego z Antiochii (*Pol.* 5, 2) dowiadujemy się, że przyszli małżonkowie powinni uzyskać „jego opinię”, czyli powiadomić go i otrzymać, być może, coś w rodzaju „pozwolenia”. Por. C. MAZZUCCO, *I Padri apostolici*, w: *Donna e matrimonio...*, 9-40, szczeg. 33-34. Ostrego pogwałcenia prawa rzymskiego dopuścił się papież Kalikst, kiedy ogłosił za ważne małżeństwa pomiędzy kobietami wolnymi i mężczyznami z nizin społecznych, nawet z niewolnikami, co było podyktowane istniejącymi trudnościami znalezienia przez kobiety chrześcijańskie z wyższych warstw społecznych męża z tej samej grupy społecznej, wyznającego wiarę chrześcijańską (por. HIPPI, *Ref.* IX, 12-24): por. G. FILORAMO, S. RODA, *Cristianesimo e società...*, 201-202.

małżeństwo od wewnątrz, żyjąc zgodnie z własnymi zasadami, które w wielu przypadkach przypisują kobiecie większą godność. Ignacy z Antiochii (na pocz. II w.) mówi o decyzji małżeństwa jako o akcie angażującym w tym samym wymiarze kobietę i mężczyznę (*Pol.* 5, 2). Wbrew światu pogańskiemu i żydowskiemu, wszyscy ojcowie, wierni słowom Jezusa potwierdzonym przez Pawła, wyraźnie mówią o nierozzerwalności małżeństwa, dopuszczają separację, ale bez możliwości ponownego małżeństwa⁵², i mówią o pełnej równości pomiędzy mężczyzną i kobietą wobec „obowiązku małżeńskiego”, obowiązku wierności i wobec zdrady⁵³. Ich wysiłek jest zwrócony przede wszystkim na ukierunkowanie relacji pomiędzy członkami rodziny, poprzez przejęcie i dostosowanie tych „kodeksów domowych”, które były już częścią klasycznych zaleceń etycznych i pojawiały się w Nowym Testamencie⁵⁴.

W przypadku związku pomiędzy małżonkami wielu przypomina o obowiązywaniu tradycyjnych zasad, potwierdzonych przez nowotestamentowe „kodeksy”, o podporządkowaniu żony mężowi i o przypisaniu żonie zadań domowych⁵⁵; wielu, ale nie wszyscy. Niektórzy Ojcowie Apostolscy (Klemens Rzymski, Polikarp), podobnie jak stoicy albo nawet w większym stopniu, ośmielają się mówić nie tyle o posłuszeństwie, ile o miłości żony wobec męża⁵⁶. Także jeśli chodzi o zachowanie męża w stosunku do żony, zaleca się raczej miłość aniżeli autorytaryzm: można

⁵² Paweł dopuszczał separację (1 Kor 7, 12-16) tylko w przypadku, gdyby żądał jej niewierzący małżonek (i w takim przypadku prawdopodobnie dopuszczał on możliwość ponownego małżeństwa wierzącego małżonka, zgodnie z tym, co zostanie określone mianem „przywileju pawłowego”); Mateusz (5, 32; 19, 9) dopuszczał ją tylko w przypadku *porneia*, co zdaniem niektórych oznaczało zdradę, zdaniem innych nielegalny związek. Dla Ermy (*Past., Praec.* IV, 29,8-10), na początku II w., separacja jest obowiązkowa w przypadku zdrady (Orygenes w tej kwestii jest z nim zgodny: por. *In Mt.* XIII, 25), ale nalega on na brak możliwości ponownego małżeństwa, aby dać małżonkowi, który zdradził, możliwość żałowania za czyn i odbudowania małżeństwa. Przez cały ten okres nie ma takich świadectw patrystycznych, które wyraźnie dopuszczałyby możliwość nowego małżeństwa po odejściu spowodowanym zdradą małżonka. Bazując na braku wyraźnych zakazów w okresie pomiędzy Ermą i Augustynem, G. CERETI (*Divorzio, nuove nozze e penitenta nella chiesa primitiva*, Bologna 1977, 1988², 187, 222, 226, itd.), wraz z innymi utrzymuje, że ówczesna praktyka kościelna uznawała taką możliwość, ale tylko w przypadku mężczyzny (231-232).

⁵³ Wielu podkreśla to wprost: por. HERMAS, *Past. Praec.*, IV, 29,8,10; TERTULIAN, *Mon.* 10,7-8; ORYGENES, *In 1 Cor. fr.* 33; LACT., *Div. Inst.* VI, 23, 29-32.

⁵⁴ Por. Ef 5, 21 - 6, 9; Kol 3, 18 - 4, 1; 1 Tm 2, 9-15; 6, 1-2; Tt 2, 1-10; 1 P 2, 18 - 3, 7.

⁵⁵ Por. TERTULIAN, *Cult.* II, 13,7; *Exh.* 12,1; CLEM. AL., *Paed.* III, 3,19,1; 10,49, 2-4; 11,66,3; *Didasc.* I, 8, 1-2.

⁵⁶ CLEM. ROM., *1 Cor.* 1,3; POL., *Phil.* 4,2. Miłość żon do mężów jest zalecana już w Tt 2, 5: przejmuje to ORYGENES, *In Rom.* X, 20. Por. C. MAZZUCCO, *I Padri apostolici...*, 28, 32, 39.

tu przywołać fragment Ef 5, 22-33, który porównuje relację pomiędzy mężem a żoną do relacji Chrystusa z Kościołem⁵⁷.

Ponadto bardzo rozpowszechnione w tym okresie zjawisko małżeństw mieszanych⁵⁸, czyli małżeństw, w których w pewnym momencie jedno z małżonków nawracało się – i zazwyczaj jako pierwsze nawracały się kobiety – z konieczności musiało doprowadzić do przypisania chrześcijańskiej żonie znaczącej roli, która obalała lub głęboko zmieniała zasadę podporządkowania. Do niej teraz należy zadanie przekonania do wiary męża i pozostałych domowników, dzięki jej przykładowemu zachowaniu oraz umiejętności dawania świadectwa i przekonywania⁵⁹. Natomiast w przypadku konfliktu małżeńskiego w sprawie wiary, zasada obowiązująca każdą osobę, mająca absolutne pierwszeństwo, odnosząca się do osobistej relacji z Bogiem, wobec której nic nie znaczą podziały płciowe (por. Ga 3, 28), prowadzi do zwolnienia żony z obowiązku posłuszeństwa wobec męża i zapewnia jej swobodę pielęgnowania wiary nawet wbrew woli męża⁶⁰. Jest to coś zupełnie nowego, jeśli przypomniemy, że Plutarch, choć wyraża bardzo otwarte i nowoczesne przekonania w odniesieniu do relacji męża z żoną, nawet nie zakłada możliwości praktykowania przez żonę religii innej niż religia męża⁶¹.

Prokreacja nie znajduje się w centrum zainteresowania chrześcijan, choć pozostaje jednym z zasadniczych celów małżeństwa⁶²: decydująca jest tu postawa Pawła, w 1 Kor 7, 2. 9, który mówi o małżeństwie jako raczej o sposobie rozładowania instynktu seksualnego; u wielu autorów (Ignacego, Klemensa Aleksandryjskiego, Tertuliana) na pierwszy plan wysuwa się, jako charakterystyczny element małżeństwa, związek jednoczący parę, także na poziomie religijnym i duchowym⁶³: zalecana jest

⁵⁷ Por. IGN., *Pol. Nowacjan*, autor *De bono pudicitiae* (połowa III w.) mówi o miłości zarówno żony do męża, jak i męża do żony (rozdz. 5): por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 29.

⁵⁸ Zjawisko to jest udokumentowane już w Nowym Testamencie (por. Dz 16, 1; 1 Kor 7, 12-17; 1 P 3, 1), lecz rozwija się w szczególności pod koniec II w.: por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 36-41.

⁵⁹ Por. 1 P 3, 1-2; CLEM. AL., *Paed.* III, 11,57,2-4; 11,66,3; *Str.* IV, 19,123,2.

⁶⁰ Por. CLEM. AL., *Str.* IV, 19, 123,2-3; 127,1-2. W tej kwestii por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 34-36.

⁶¹ PLUT., *Praec. con.* 19.

⁶² Por. IUST., *I Apol.* 29,1: *Zawieramy małżeństwa tylko po to, by mieć dzieci*; por. ATHEN., *Suppl.* 33,1; MIN. FEL., *Oct.* 31,5. por. C. MAZZUCCO, *Dignità del matrimonio e della famiglia nella riflessione patristica*, w: *Matrimonio e familia...*, 9-61, szczeg. 20-22.

⁶³ Znana jest pochwała, jaką Tertulian skierował do chrześcijańskiej pary, głęboko zjednoczonej przez ideały życiowe oraz praktyki religijne i akty miłosierdzia (*Ux.* II, 8,7-8), w pochwalę tej pobrzmiwa echo prawdziwego osobistego doświadczenia. Por. też CLEM. AL., *Str.* II,23,243; *Paed.* III, 11,79,3. Już Nowy Testament (Dzieje Apostolskie, Listy św. Pawła) mówi o małżeństwach zaangażowanych w działalność

wspólna modlitwa oraz udział w obrzędach⁶⁴. Absolutnie zakazane są aborcja i porzucanie noworodków⁶⁵. Wielką wagę przywiązuje się do wychowania rodzicielskiego, rozumianego jako przekazywanie wartości moralnych, a przede wszystkim chrześcijańskich, co jest w znaczącym stopniu scedowane na kobiety⁶⁶.

Dodatkowo, z uwagi na wartość „nowej rodziny”, czyli wspólnoty dla każdego chrześcijanina, pojawiają się nowe możliwości dla kobiety zamężnej, której nie jest już przypisana wyłącznie rola żony, matki i pani domu, lecz która widzi dla siebie także możliwość działania i nawiązywania relacji także poza rodziną: w kulcie, w dziełach miłosierdzia i ogólnie w życiu wspólnotowym, w kontakcie z „braćmi” i „siostrami” w wierze, uznawanymi za nie mniej ważnych niż członkowie „naturalnej” rodziny. I jest tak zarówno razem z mężem, jeśli jest on również chrześcijaninem, lub niezależnie od niego⁶⁷. Należy natomiast zauważyć, że zdaniem Plutarcha nawet przyjaciele kobiety zamężnej powinni być przyjaciółmi męża⁶⁸. Zaś w judaizmie, jak zobaczymy, kobieta objęta jest silnymi restrykcjami przy wypełnianiu swych obowiązków religijnych poza murami domu.

Szczególny wpływ na przemianę roli małżeńskiej musiało mieć doświadczenie męczeństwa, które obejmowało bezpośrednio nie tylko wiele kobiet, także żon i matek, ale też bezpośrednio wpływało na inne wierzące kobiety, za pośrednictwem dokumentów (Dzieje Apostolskie i Pasje), które proponowały życie na wzór postaci męczennic. W dokumentach tych spotykamy kobiety, które zostają aresztowane, poddane procesom, więzione, doznają męczeństwa razem z mężami i dziećmi, ale również bez nich, często opierając się naciskom i psychicznym szantażom rodziny, akceptując nawet oddalenie od dzieci; zajmują postawę uważaną przez pogan za nienaturalną, a przez chrześcijan za bohaterką, która w rzeczywistości prowadziła do trudnego dojrzewania wewnętrznego⁶⁹.

misyjną: Akwila i Pryscylla, Andronik i Junia, Filolog i Julia, Filemon i Apia itd.: por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta marchio*”..., 40.

⁶⁴ Por. HIPP., *Trad.* 41; ORYGENES, *In 1 Cor fr.* 35.

⁶⁵ Por. *Did.* 2,2; 5,2; *Barn.* 19,5; 20,2; *Diogn.* 5,6.

⁶⁶ Por. 2 Tm 1, 5; POL., *Phil.* 4,2. W rodzinie męczennicy Perpetuy wszystkie dzieci były chrześcijanami, co wynikało z faktu, że matka była chrześcijanką, natomiast ojciec był poganinem: por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta marchio*”..., 32, nr 74.

⁶⁷ Ciekawej dokumentacji na ten temat dostarcza Tertulian, zarówno wtedy, kiedy wylicza działania kościelne, które mogą razem realizować chrześcijańscy małżonkowie (*Ux.* II, 7,7-8), jak i kiedy wymienia różne działania pozadomowe chrześcijańskiej kobiety, których nie mógłby tolerować pogański mąż (*Ux.* II, 4,2-3).

⁶⁸ PLUT., *Praec. con.* 19.

⁶⁹ W kwestii dokumentacji na temat żon i matek w okresie prześladowań por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta marchio*”..., 42-44. Na temat przypadków żon i matek męczennic, które znajdowały się w konflikcie z rodziną por. C. MAZZUCCO, *Figure di donne*..., 176-182.

Z drugiej strony widzimy, że wzmacniają się dzięki temu więzy pomiędzy członkami wspólnoty i że często kobiety przy takich okazjach pełnią rolę siostrzaną i macierzyńską, głównie duchową, w stosunku do towarzyszy męczeństwa⁷⁰.

3. Wdowieństwo

Mieliśmy okazję przyjrzeć się, jak prawodawstwo Augusta, z przyczyn demograficznych, nakłaniało wdowców i rozwodników do ponownego małżeństwa, za brak ponownego wejścia w związki małżeńskie nakładając kary finansowe i ograniczenia prawa dziedziczenia, a także przedstawiając konkretne zachęty. Nadal jednak pozostawał w mocy, propagowany przez społeczeństwo, ideał tzw. *univira*, czyli kobiety będącej żoną tylko jednego męża⁷¹.

Judaizm przewidywał w przypadku bezdziejnej wdowy możliwość ponownego zamążpójścia zgodnie z prawem lewiratu, według którego jeśli zmarły mąż miał żyjących braci, jeden z nich był zobowiązany pojąć bratową za żonę, aby zapewnić ciągłość rodu zmarłego brata⁷². Wdowom bez środków do życia, podobnie jak innym spośród ludzi ubogich, judaizm zapewniał poza jałmużną osób prywatnych pewne formy wsparcia państwowego, między innymi codzienny posiłek; religijne wspólnoty, jak wspólnota faryzeuszów i esseńczyków w szczególności starały się zaspokajać potrzeby ich wdów⁷³. Jedynym przykładem wdowieństwa poświęconego Panu wydaje się być w judaizmie przykład prorokini Anny, która, zostawszy wdową w bardzo młodym wieku, do osiemdziesiątego czwartego roku życia służyła w świątyni dzień i noc, modląc się i poszcząc (Łk 2, 36-37)⁷⁴.

Chrześcijaństwo od samego początku pielęgnują i rozwijają żydowskie podejście do opieki nad wdowami (por. Dz 6, 1-3), lecz dopuszczają również ponowne zamążpójście, choć z pewną ostrożnością. Paweł (1 Kor 7, 8-9, 39-40) zaleca, aby wybór nowego męża był dokonywany „w Panu”, lecz preferuje pozostanie w stanie wdowieństwa; autor 1 Li-

⁷⁰ Por. TAMŻE, 183-188.

⁷¹ Por. A. NAZZARO, *La vedovanza nel cristianesimo antico*, „Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli” 26(1983-1984) 1-30, szczeg. 26-27.

⁷² Prawo lewiratu jest opisane w Pwt 25, 5-9 i przywołane przez IOS. FL., *Ant.* IV, 254-256. Według J. Jeremiasa (*Gerusalemme...*, 557) prawo to było aktualne jeszcze w czasach Jezusa.

⁷³ Por. J. JEREMIAS, *Gerusalemme...*, 211-218.

⁷⁴ Por. A. NAZZARO, *La vedovanza...*, 3.

stu do Tymoteusza (5, 3-16) sugeruje ponowne zamążpójście młodym wdowom oraz wymaga, aby wszystkie wdowy szukały wsparcia u dzieci, wnuków lub innych członków wspólnoty; zapewnia opiekę wspólnoty i utrzymanie dla tych wdów, które nie mają żadnych środków do życia. Ta zasada pozostanie niezmieniona także w przyszłości: około połowy III w. w Rzymie Kościół zapewniał utrzymanie 1500 wdowom i ubogim⁷⁵. Zastrzeżenia wobec ponownego zamążpójścia będą stawały się coraz silniejsze, przekształcając się wręcz w podejrzliwość i wrogość u niektórych ważnych chrześcijan, jak Atenagoras i Tertulian (przede wszystkim w fazie montanizmu)⁷⁶.

Jednakże najbardziej innowacyjnym i cennym aspektem jest faktyczne docenienie wdowieństwa kobiet jako okazji do samodzielności i emancypacji. Ciekawy może tu być fakt, że Tertulian potrafi wykorzystać ten aspekt w swojej kampanii przeciwko ponownemu małżeństwu, skierowanej do żony (i innych kobiet): popiera decyzję o pozostaniu we wdowieństwie, zaprzeczając opinii jakoby kobieta potrzebowała męża, który by ją wspierał i chronił; niewolniczej sytuacji w małżeństwie przeciwstawia wolność, wynikającą z wdowieństwa⁷⁷.

Wdowieństwo kobiet staje się przede wszystkim idealną kondycją sprzyjającą wykonywaniu ważnych zadań na rzecz wspólnoty, na zlecenie samej wspólnoty. Niektórzy w grupie kobiet zebranej wokół Tabity, o której piszą Dzieje Apostolskie (9, 36-43), widzą już pewną formę wdowiej wspólnoty⁷⁸. W każdym razie, począwszy od 1 Tm 5 aż po *Didascalia degli apostoli*, traktat normatywny z III w. pochodzenia syryjskiego, coraz częściej mówi się o wdowach jako o prawdziwej kościelnej instytucji. Wskazane zostają ich dokładne cechy: skończone co najmniej 60 (później 50) lat, bycie zamężną tylko jeden raz, dowiedzenie dobrego wychowania dzieci i odmawiania sobie luksusu, bycie moralnie bez zarzutu. Wydaje się, że były one wybierane przez biskupa i składały ślub, być może obietnicę czystości, co jednak raczej nie było rytualnym

⁷⁵ Por. list do biskupa Korneliusza, w EUS., *Hist. Eccl.* VI, 43,11.

⁷⁶ Obaj mówią o drugim zamążpójściu jako o „zdradzie” (ATHEN., *Suppl.* 33,4; TERT., *Exh* 9,1; *Mon* 10,7). Na temat problemów interpretacyjnych dotyczących tekstu Atenagorasa (zdaniem niektórych uczonych wyklucza on ponowne małżeństwo tylko po rozwodzie, a nie w przypadku wdowieństwa), por. P.A. GRAMAGLIA, w: *Il matrimonio Cristiano...*, 119, nr 10.

⁷⁷ TERTULIAN, *Ux.* I, 4,3; I, 7,2.

⁷⁸ Por. A. NAZZARO, *La vedovanza...*, 5: Tabita, która w tekście jest określana mianem „uczennicy” i o której się mówi, że spełniała wiele dobrych uczynków i dawała liczne jałmużny, a także szyła tuniki i płaszcze, miała być wdową. Ale można by tu myśleć także o kobiecie ze wspólnoty, która zajmowała się wdowami, zgodnie z tym, co wynika z 1 Tm 5, 16.

poświęceniem ani też wprowadzeniem do grupy kleru⁷⁹. Przypisywane są im specjalne zadania. Początkowo mówi się o modlitwie i poście, o dziełach miłosierdzia, jak odwiedziny u chorych i więźniów – postawa ta wywierała ogromne wrażenie na poganach⁸⁰ – oraz o pewnych formach katechezy, takich jak przedślubne porady dla wiernych – kobiet i mężczyzn. Później wdowy uzyskują możliwość nauczania moralnego na poziomie podstawowym, dokładnie opisanym przez hierarchię, aby nie drażnić mentalności pogańskiej i nie być w sprzeczności z Pawłowym zakazem nauczania przez kobiety (1 Kor 14, 34-35; 1 Tm 2, 11-14)⁸¹.

Możliwe, że w pierwszym okresie i w niektórych środowiskach wdowy pełniły nawet ważniejsze funkcje i miały większą odpowiedzialność, pozwalające na większą samodzielność wobec biskupa oraz dające możliwość zbierania i rozdzielania funduszy, ponieważ w pewnym momencie wszystkie te rzeczy zostały im zakazane: świadczą o tym *Didaskalia*, które nawet zakazują kobietom udzielania chrztu, co każe myśleć, iż niektóre wdowy mogły to robić lub chciały to robić⁸². Jeszcze *Kościelne kanony apostołów* (pochodzące z Egiptu, powstałe w III lub na pocz. IV wieku) mówią o wdowach, które pełnią rolę prorokiń lub pomocnic⁸³.

W pierwszych trzech wiekach konsekrowane wdowy cieszyły się wielkim prestiżem, nawet większym niż dziewice⁸⁴. Często wspominają o nich dokumenty obok członków hierarchii kościelnej, mają wyznaczone miejsca w kościele – obok biskupa, a pokutnicy klęczą przed nimi albo przed prezbiterami⁸⁵. Symbolicznie reprezentują „oltarz Boży”⁸⁶. Ale pomiędzy III a IV wiekiem ich prestiż maleje wobec zwiększającej się roli dziewic.

4. Dziewictwo

W świecie greckim i rzymskim spotykamy formy kobiecego dziewictwa, powiązane z pewnym rodzajem kapłaństwa lub prorocstwa (przykładem mogą tu być kapłanki delfickie i kapłanki Artemidy w Grecji

⁷⁹ W kwestii ślubu por. 1 Tm 5, 12; TERTULIAN, *Ux.* I,4,8. HIPOLIT wyklucza nałożenie rąk, *Trad.* 10.

⁸⁰ Por. LUCIAN., *Mort.Per.* 12.

⁸¹ W kwestii dokumentacji por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta marchio*”..., 52-53.

⁸² *Didasc.* III, 6.7.8.; 9,1-3. Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta marchio*”..., 53-56.

⁸³ *Can. eccl.*, 21, 1-2.

⁸⁴ Niektórzy ojcowie podkreślają większe zasługi wdowy: por. TERTULIAN, *Ux.* I,8, 1-3; CLEM. AL., *Str.* III, 17, 101,5.

⁸⁵ W kwestii dokumentacji por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 51.

⁸⁶ Por. POL., *Phil.* 4,3; TERTULIAN, *Ux.* I,7,4; *Didasc.* II,26,8, itd.

oraz westalki w Rzymie). Są to jednak wyjątki, często będące stanem tymczasowym, ograniczonym tylko do czasu pełnienia danej funkcji i nie są nawet dobrowolnym wyborem tych kobiet⁸⁷. Także wtedy, gdy w kulturze pogańskiej, szczególnie tej o charakterze filozoficznym, rozprzestrzeniają się tendencje ascetyczne, nie popiera się tego, by młode dziewczyny w wieku odpowiednim do zamążpójścia uchylały się od społecznego obowiązku małżeństwa i prokreacji⁸⁸.

W świecie żydowskim, gdzie tradycyjnie małżeństwo i prokreacja uważane są za wypełnienie Bożego przykazania i źródło błogosławieństwa, dopiero w późniejszym okresie zauważamy zjawiska powstrzymywania się od małżeństwa: wiemy, od Filona Aleksandryjskiego i Józefa Flawiusza, że cechy te miały niektóre grupy esseńczyków i terapeutów z Aleksandrii⁸⁹. Prawdopodobnie także w Qumran obowiązywał podwójny system: obok osób w stanie małżeńskim i rodzin prawdopodobnie były tam też osoby bezżenne, choć za dowód istnienia celibatu uważany jest fakt, iż *Reguła Wspólnoty* nie wspomina o małżeństwie⁹⁰. Jednak jeśli chodzi o esseńczyków, autorzy, którzy o nich piszą, wskazują na antyfeminizm jako podstawę wyboru wstrzemięźliwości, co oznacza, że zasadniczo wybór taki dotyczył mężczyzn⁹¹. Natomiast wspólnota terapeutów była wspólnotą mieszaną, w której obok gałęzi męskiej rów-

⁸⁷ W świecie greckim, kiedy potrzebne były dziewicze kapłanki, chodziło przede wszystkim o posługę ograniczoną tylko do czasu poprzedzającego małżeństwo: por. L. BRUTT ZAJDMAN, *Le figlie di Pandora. Donne e rituali nelle città*, w: *Storia delle donne...*, 374-423, szczeg. 418-419; na temat wyroczni delfickiej, Pytii por. TAMŻE, 420. Westalki były wybierane we wczesnej młodości przez Najwyższego Kapłana, początkowo pełniły swoją funkcję przez 5 lat, w późniejszym okresie przez 30 lat, i w tym czasie pilnowano, aby zachowały dziewictwo; w przypadku złamania ślubu mogły być nawet skazane na śmierć: por. J. SCHEID, *Indispensabili „straniere”. I ruoli religiosi delle donne a Roma*, w: *Storia delle donne...*, 424-464, szczeg. 429-432.

⁸⁸ P. Brown (*Il corpo e la società*, 167) mówi o tym w odniesieniu do filozofa Porfiriusza I jego kolegów (III w.); zauważa on, iż ascetyzm Porfiriusza dotyczy raczej jedzenia niż sfery seksualności.

⁸⁹ Odnośnie do esseńczyków por. PHILO AL., *Apol.* 14-17; *Quo omnis* 84; IOS. FL., *Bell. II*, 120-121; *Ant.* XVIII, 21; Józef Flawiusz mówi także o grupach esseńczyków, którzy z kolei przejawiali wysoki szacunek wobec małżeństwa i prokreacji (*Bell. II*, 160-161). Odnośnie do terapeutów, por. PHILO AL., *V. contempl.* 68. Euzebiusz, który przytacza świadectwa Filona o terapeutach (*Hist. Eccl.* II, 17), uważa ich bezwzględnie za chrześcijan.

⁹⁰ Por. M. ADINOLFI, *La donna e il matrimonio...*, 381-382. Por. też J. DES ROCHETTES, *Qumran: celibi o casti sposi?*, w: *Parola Spirito Vita* 12 (*La verginità cristiana*), Bologna 1985, 59-74, szczeg. 61, 73.

⁹¹ Por. PHILO AL., in EUS., *Praep. ev.* VIII, 11,14-18: *Żaden Esseńczyk się nie ożeni, bowiem niewiasty są samolubne i nieznośnie zazdrosne*; IOS. FL., *Bell. II*, 121: *Próbują strzec się przed lubieżnością niewiast, bowiem są przekonani, że żadna nie będzie wierna tylko jednemu mężczyźnie*. W kwestii dokumentacji por. P.A. GRAMAGLIA, w: *Tertulliano, De virginibus velandis...*, 36-38.

nie ważna była gałąź żeńska. Filon chwali możliwość wolnego wyboru dziewictwa i przeciwstawia ją przymuszaniu do dziewictwa niektórych greckich kapłanek; zauważa też, że one również mogły uczestniczyć w nauczaniu religijnym, czyli inaczej niż miało to miejsce w społeczeństwie żydowskim⁹².

W chrześcijaństwie, już od samego początku, co potwierdza sam Paweł (1 Kor 7, 25 n), są kobiety i mężczyźni, którzy wybierają dziewictwo na całe życie i fakt ten w ludziach spoza wspólnoty budzi zdumienie i podziw, a dla apologetów jest czymś chwalebny, co można przedstawiać w obronie dobra i skuteczności wiary chrześcijańskiej⁹³. Orygenes przy wielu okazjach ukazuje swoją wiedzę o różnicy pomiędzy dziewczynami chrześcijańskimi a pogańskimi, i podkreśla szczególnie to, że dziewice chrześcijańskie mają pełną swobodę decyzji i samodzielność⁹⁴.

Szacunek wobec dziewictwa, w szczególności kobiet, z czasem coraz bardziej wzrasta. Początkowo (na przykład u Klemensa Rzymskiego czy Ignacego) widzimy przejawy nieufności, ze względu na niebezpieczeństwo pychy, jaką mogłaby wywoływać taka uprzywilejowana pozycja⁹⁵. Ale już u Orygenes (około połowy III w.) i Metodego z Olimpu (koniec III w.) dziewictwo na skali wartości zajmuje pierwsze miejsce w porównaniu z wdowieństwem i małżeństwem, choć plasuje się niżej niż męczeństwo⁹⁶. Według biskupa Metodego z Olimpu dziewiczy mężczyźni i kobiety są elitą doskonałych, stanowią trzon Kościoła i są prawdziwą „pomocą” dla Chrystusa, ponieważ potrafią rodzić i kształtować innych do nowego życia w wierze i cnocie. Cyprian nazywa ich *najznamienitszą częścią stada Chrystusa*⁹⁷. Z tą wysoką oceną wartości dziewictwa łączy się także postać Maryi, którą już Justyn (w połowie II w.) prawidłowo, przez antonomazję, określa mianem „Dziewicy”; Orygenes, pierwszy spośród ojców nauczający o trwałym dziewictwie Maryi, widzi w Niej

⁹² Por. PHILO AL., *Quod omnis* 75; *V. contempl.* 32-33. Por. P.A. GRAMAGLIA, w: *Tertulliano, De virginibus velandis...*, 42-43.

⁹³ W kwestii apologetów por. IUST., *1 Apol.* 15,6; TAT., *Or.* 32,2; ATHEN., *Suppl.* 33,2, itd.; w kwestii pogan por. GALEN., *Plat. Dial. Summ.: De rep.*, I. Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 45-46.

⁹⁴ ORIG., *In Cant.* II; *C. Cels.* VII, 48.

⁹⁵ CLEM. ROM., *1Cor.* 38,2; IGN., *Pol.* 5,2.

⁹⁶ P. Brown (*Il corpo e la società*, 172) zauważa, że począwszy od Orygenes i Metodego, dziewice (mężczyźni i kobiety) stają się nowymi pośrednikami zbawienia dla całej ludzkości. Można także zauważyć, że emblematyczną postacią tego okresu jest Tekla, która łączy w sobie role dziewicy i męczennicy: jest ona bohaterką apokryfów *Dzieje Pawła i Tekli*, które były prawdziwym bestsellerem w czasach Tertuliana i wywarły silny wpływ także na przyszłą tradycję; Metody przydziela im główną rolę w swoim *Simposio*.

⁹⁷ METH., *Symp.* III, 8,74-75; CYPR., *Hab.* 3.

pierwocinę dziewictwa, prototyp i wzór dla kobiet-dziewic i ustawia Ją równolegle z Jezusem, pierwociną mężczyzn-dziewic⁹⁸.

Dziewictwo jest uprzywilejowaną kondycją, ponieważ pozwala całkowicie poświęcić się sprawom Bożym (por. już 1 Kor 7, 34), stać się oblubienicami Chrystusa⁹⁹. Jednakże wielu ojców zaleca je kobietom, podkreślając aspekt wyzwolenia, jakie z sobą niesie, gdyż uwalnia je od bólu rodzenia i znoszenia męzowskiego panowania¹⁰⁰. Faktem jest też, że to właśnie kobiety, dla których małżeństwo było szczególnie trudne i ograniczające, wybierały dziewictwo i przeżywanie go w duchu wolności¹⁰¹.

Początkowo dziewice, które prywatnie formułują swój „ślub” nie są skupione w żadnym „związku” i w odróżnieniu od wdów, nie mają zarezerwowanych miejsc w kościele. Ich jedynym znakiem rozpoznawczym jest nieosłanianie twarzy welonem podczas zebrań, przynajmniej przed Tertulianem, który napisał traktat (*De virginibus velandis*) właśnie w celu narzucenia również im tego obowiązku, jak wszystkim innym kobietom. Być może wówczas zostały zrównane z wdowami: wskazywałby na to list Ignacego, w którym zwraca się do „dziewic zwanych wdowami”; Tertulian krytykuje podobny przypadek¹⁰². Powinny tak jak wdowy – pościć, modlić się, być może także spełniać dzieła miłosierdzia¹⁰³.

Nadal żyją z rodzinami i uczestniczą w normalnym codziennym życiu, uczęszczają w te same miejsca, co wszyscy inni. Czasem chodzą też na wesela i do teatru, ich ubiór i zachowanie wyróżnia się swobodą, co wzbudza podejrzenia moralistów i skłania ich do sformułowania zasad zachowania się i ubierania: Cyprian w tej właśnie sprawie pisze traktat *De habitu virginum*. Pod koniec III w. pojawiają się pierwsze oznaki wspólnotowego życia dziewic¹⁰⁴.

Prawdopodobnie już na początku w środowiskach zarówno ortodoksyjnych, jak i heretyckich istniały także pewne formy wspólnego

⁹⁸ Por. IUST., *Dial.* 87,2; 100,5, itd.; ORYGENES, *In Matth.* X,17. Por. D. FERNANDEZ, *Marie (Vierge)*. II. *La spiritualité mariale chez les Pères de l'Église*, w: *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris 1980, 423-440, szczeg. 424, 425. Na temat przekonania Orygenesesa o trwałym dziewictwie Maryi (ORYGENES, *In Ioh.* I,4) por. H. CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris 1963, 84.

⁹⁹ Por. TERTULIAN, *Ux.* I, 4,4; METH., *Symp.* III, 8,73; 13,89, itp.

¹⁰⁰ Por. CYPR., *Hab.* 22; ORIG., *In 1 Cor. fr.* 39; NOVAT., *B. pud.* 7,4.

¹⁰¹ Na temat tego, iż dziewictwo było wybierane przede wszystkim przez kobiety por. P. BROWN, *Il corpo e la società...*, 176.

¹⁰² IGN., *Smirn.* 13,1; TERTULIAN, *Virg. vel.* 9,2-3.

¹⁰³ Por. HIPPI., *Trad.* 23; PS. CLEM. ROM., *Ep. verg.* I, 12.

¹⁰⁴ W. ATHAN., *V. Ant.* 3,1; 54,8 wspomniana jest siostra Antoniusza, którą brat powierzył grupie dziewic, aby wychowały ją do życia w dziewictwie, a następnie, po latach, zaczęła wychowywać inne dziewice.

zamieszkiwania mężczyzn i kobiet dziewic, co długo było uznawane za rzecz właściwą i nie widziano w tym niczego nagannego, co można stwierdzić na podstawie niektórych, dość ciekawych fragmentów *Pasterza Ermy* (połowa II w.), gdzie w symbolicznych scenach dwanaście dziewic opiekuje się Erma, modli się i śpi z nim. Ale znamy też konkretne doświadczenia: Orygenes podczas ucieczki przed prześladowaniami (ok. 215 lub 235 r.) przez ponad dwa lata był gościem pewnej dziewczicy o imieniu Juliana, która pomagała mu w studiach egzegetycznych, dostarczając mu książki (według świadectwa Palladiusza). Zaś *Męczeństwo Pioniusza*, dokument z połowy III wieku, przedstawia postać niewolnicy Sabiny, którą nazywano „siostrą”, wyzwolonej przez braci w wierze, mieszkającej u prezbitera Pioniusza i aresztowanej wraz z nim¹⁰⁵.

Jednak szybko zwyczaj ten został surowo zakazany z powodu ryzyka moralnego. Pewien polemiczny traktat, umieszczony pośród pism Cypriana, ale z pewnością późniejszy (koniec III w.? początek IV w.?), zatytułowany *De singularitate clericorum* (Co można przetłumaczyć jako „Klerycy powinni żyć sami”) przytacza niektóre z argumentów osób dziewiczych współmieszkających w czysty sposób z dziewczynami innej płci, potencjalnie przemawiających za pozytywną oceną elementu kobiecego. Niektórzy twierdzą, że kobieta sama w sobie nie jest elementem nieprzewycięzonej pokusy: kobieta została stworzona na pomoc mężczyźnie; za pośrednictwem Kobiety Chrystus dokonał odkupienia. Wspólne życie mężczyzn i kobiet może pomóc obu stronom w przeciwstawieniu się pokusom i w duchowym rozwoju. Cytują oni nawet biblijne przykłady ze Starego i Nowego Testamentu: prorok Eliasz był gościem pewnej wdowy; apostołowie pozwalali kobietom jak siostronom towarzyszyć sobie podczas misyjnych wędrówek; Jan wziął do siebie Maryję na życzenie samego Pana; Jezusowi towarzyszyły i wspierały go finansowo zamożne kobiety, pozwalał Marcie usługiwać przy stole, rozmawiał sam na sam z Samarytanką itd. Jednakże ten rodzaj posługi nie był dla kobiety okazją do emancypacji, ponieważ często stawał się pretekstem do przypisania jej roli gospodyni domowej. Sami dziewiczy mężczyźni z tego traktatu podkreślają, że kobieta jest bardziej użyteczna niż mężczyzna w posłudze klerykowi¹⁰⁶.

W każdym razie dziewictwo było dla kobiet dobrą okazją do formacji kulturowej, przede wszystkim biblijnej. Zauważa to Tacjan, który uważa to za powód do chluby chrześcijan¹⁰⁷. Równie znaczący jest

¹⁰⁵ Por. HERMAS, *Past. Simil.* IX, 79-88; PALL., *Hist. Laus.* 64; *Mart. Pion.* 9,4. Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 62-63.

¹⁰⁶ Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 65-67.

¹⁰⁷ TAT., *Or.* 32,2.

cytowany już przykład dziewicy Juliany, która mogła wspomóc Orygenes w jego studiach egzegetycznych. Nie mówiąc już o wyrafinowanym środowisku kulturalnym (znającym zarówno Platona, jak i Pismo), którym była wspólnota dziewic, opisana przez Metodego w traktacie *Simposio* prawdopodobnie na podstawie konkretnej sytuacji (wspólnoty z Lycji)¹⁰⁸. Zaś o trzech dziewicach macedońskich, które uciekły w góry przed prześladowaniami Dioklecjana, *Dzieje Agape, Ireny i Chionii* (5, 7) opowiadają, że miały zwyczaj czytać Biblię każdego dnia. Także przy tej okazji postać Maryi jest precedensem do naśladowania: zdaniem Orygenes w chwili zwiastowania dowodzi Ona, że doskonale zna Pismo i Proroków z powodu swych codziennych medytacji¹⁰⁹.

5. Funkcje kościelne

Jeśli chodzi o przydzielanie kobietom funkcji religijnych, wiadomym jest, że w świecie greckim i rzymskim istniały kapłanki i wyroczone związane ze specyficznymi formami kultu, jednak nie jest łatwe dokładne poznanie ich realnej kondycji w różnych okresach i tym samym ocenienie znaczenia tych kobiecych ról. Niektórzy uczeni zauważają, że w obszarze greckim większości bóstw żeńskich odpowiadało kapłaństwo żeńskie, a podział według płci obowiązywał często także w dostępie do świątyni i świąt religijnych¹¹⁰. Inni uważają, że kapłanki mają te same prawa i obowiązki co kapłani, ale do dokonania wyboru lub losowania uprawnieni są tylko obywatele-mężczyźni¹¹¹. W epoce cesarstwa, w Rzymie, bardzo powszechne są różne religie wschodnie, w których kapłaństwo jest dostępne zarówno dla mężczyzn, jak i kobiet¹¹². Generalnie można powiedzieć, że w świecie rzymskim kobietom przyznaje się rolę zasadniczą, a jednak marginalną: publiczne funkcje kapłańskie i domowe pozostają w rękach mężczyzn, z nielicznymi wyjątkami (westalki). Kobieta uważana jest za niezdolną do uświęcenia, chyba że w formie prywatnej i w tajemnicy.

¹⁰⁸ Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 15-16, 48-50.

¹⁰⁹ ORYGENES., *In Luc. hom.* VI, 7. Por. D. FERNANDEZ, *Marie...*, 426.

¹¹⁰ E. SINCLAIR HOLDERMANN, *Le sacerdotesse: requisiti, funzioni, poteri*, w: *Le donne in Grecia*, red. G. ARRIGONI, Bari 1985, 299-330. Jednakże Cracco Ruggini (*La donna e il sacro*, 254-257) podkreśla fakt, iż kobiety miały miejsce nie tylko w zakresie kultu kobiecego i że nawet miały dostęp do wysokich funkcji w obszarze kultów typowo męskich, jakim był na przykład kult Mitry. Dokumentuje ona ponadto poprzez źródła epigraficzne, że w II w. n.e. w wielu regionach cesarstwa kobiety pełniły publiczne funkcje kapłańskie i ważne role kultowe.

¹¹¹ L. BRUTT ZAIMMAN, *Le figlie di Pandora...*, 417.

¹¹² Por. E. CANTARELLA, *L'ambiguo malanno...*, 209.

Większą przestrzeń daje się jej w adaptowanych religiach obcych, które jednak mają drugorzędne znaczenie¹¹³.

W judaizmie, który został zdefiniowany jako *szczególny przykład religii kontrolowanej przez mężczyzn dla mężczyzn*¹¹⁴, kobieta otoczona jest wieloma ograniczeniami, nawet w kwestii uczestnictwa w kulcie: nie ma obowiązku odbywania rytualnych pielgrzymek do Jerozolimy, odmawiania modlitwy *shemah* ani błogosławieństwa przed posiłkiem; nie jest nawet liczona do minimalnej wymaganej liczby osób przy wspólnej modlitwie. W Świątyni ma dostęp jedynie do atrium oddzielonego od części męskiej. Nie może publicznie czytać Tory ani studiować jej: w Talmudzie napisano: *Lepiej spalić Torę niż nauczać ją kobietom!* (j. *Sot.* 3,4). Nieczystość związana z menstruacją i porodami jest powodem do następných restrykcji.

Bardzo dyskusyjna jest wartość niektórych zapisów z okresu pomiędzy I w. p.n.e. a VI w. n.e., pochodzących z różnych regionów, w których kobietom przypisywane są tytuły takie jak „przewodnicząca synagogi” (*archisynagogos, archisynagogissa*), „przewodniczka” (*archegissa, archè*), „matka synagogi” (*mater synagogae, pateressa*), „starsza” (*presbytera, presbyterissa*), a nawet „kapłanka” (*hiereia, hierissa*); zdaniem niektórych uczonych mogą one wskazywać na faktycznie pełnione przez kobiety funkcje (poza funkcją kapłanki), zaś według innych uczonych są to prawdopodobnie zwykłe epitety grzecznościowe, związane ze wsparciem finansowym przy budowie lub w trakcie istnienia synagog¹¹⁵.

Sytuacja w chrześcijaństwie jest złożona: z jednej strony kobieta ma w nim więcej przestrzeni niż w judaizmie w zakresie uczestnictwa w kulcie i studiów biblijnych, a nawet teologicznych – wystarczy wspomnieć szkołę w Aleksandrii prowadzoną przez Orygenesę w pierwszej połowie III w., do której uczęszczali zarówno mężczyźni, jak i kobiety¹¹⁶ - ale też

¹¹³ Por. J. SCHEID, *Indispensabili „straniere”...*, 425, 429, 457, 459-460.

¹¹⁴ A. MOMIGLIANO, *Il posto della donna nelle sinagoge ellenistiche*, w: *Le donne in Grecia...*, 340-343, szczeg. 340. Na temat ograniczeń kobiety żydowskiej w sferze kultury por. J. JEREMIAS, *Gerusalemme...*, 557-561; L. ROSSO-UBIGLI, *La donna nel giudaismo...*, 356-358.

¹¹⁵ Przekonani o tym, że tytuły te mogą oznaczać faktyczne funkcje, równe funkcjom pełnionym przez mężczyzn określanych tymi samymi tytułami, są (choć uznają, że nie jest jasne, o które tytuły chodzi): J. BROOTEN, *Women Leaders in the Ancient Synagogue*, Chico Cal. 1982; A. MOMIGLIANO, *Il posto della donna...*, 341; L. CRACO RUGGINI, *La donna e il sacro...*, 258. Natomiast przekonane o tym, że to tylko zwykłe tytuły grzecznościowe, są: L. ROSSO-UBIGLI, *La donna nel giudaismo...*, 357; M. ALEXANDER, *Immagini di donne ai primi tempi della cristianità*, w: *Storia delle donne...*, 465-513, szczeg. 474-475.

¹¹⁶ Por. EUS., *Hist. Eccl.* VI,8,2. Ponadto w otoczeniu Orygenesę pojawia się wiele postaci kobiecych zainteresowanych studiami teologicznymi. Istotny może być też fakt, iż wiele pism patrystycznych tamtego okresu zwracało się bezpośrednio do wierzących obojga płci. Por. C. MAZZUCCO, *„E fui fatta maschio”...*, 10-16.

i w zakresie dostępu do różnych funkcji służebnych¹¹⁷, natomiast z drugiej strony spotyka się ze zdecydowanym sprzeciwem, jeśli chodzi o kapłaństwo i związane z nim funkcje. I to stanowi krok do tyłu w porównaniu z tradycją grecką i rzymską.

Można przypuszczać, że kobiety pełniły liczne funkcje na samym początku, kiedy powszechny był system kościołów domowych, o których Dzieje Apostolskie piszą, iż były kierowane przez kobiety. Listy Pawła, przede wszystkim List do Rzymian (rozdz. 16) potwierdzają, że były kobiety „apostolki” (*apostolo*), „diakonisy” (*diàkonos*), „współpracownice” (*synergòs*), kobiety, które „ponoszą wiele trudów” (*kopiào*) dla Kościoła – tytuły te są związane z działalnością misyjną, ewangelizacyjną i duszpasterską, nawet jeśli nie jest łatwo precyzyjnie określić ich konkretne znaczenie¹¹⁸.

Jest jednak pewne, że chrześcijaństwo uznawało charyzmę proroczą – która przynajmniej na początku stawiała proroków zaraz po apostołach (1 Kor 12, 28)¹¹⁹ – w odniesieniu do wszystkich kobiet, a nie tylko niektórych „profesjonalistek” (Pytie, Sybille), jak miało to miejsce w świecie greckim i rzymskim. Paweł uznaje to bez wątpliwości, choć próbuje narzucić konieczność zasłaniania się welonem przez kobietę, która przemawia w zgromadzeniu (1 Kor 11, 5); w epoce apostołskiej i później dobrze znane były córki ewangelisty Filipa (Dz 21, 9); zjawisko to trwa także przez cały okres, o którym tu mówimy, co wynika z licznych świadectw ojców¹²⁰. Tertulian, który bez wahania uznaje prawo kobiet do prorokowania, opisuje w jednym z fragmentów swego traktatu *O duszy* zachowanie pewnej „siostry”, która otrzymywała charyzmę objawień w kościele, w niedzielę¹²¹. Ciekawą obserwacją jest fakt, iż do docenienia prorocstwa kobiet przyczynił się również przykład Maryi: Orygenes wielokrotnie uznaje, że zarówno Ona, jak i Elżbieta prorokowały, nawet przed narodzinami Jana i Zbawiciela¹²².

¹¹⁷ J. Leipoldt (*Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlin 1962, 139) zauważa, że ani w judaizmie, ani w innych religiach nie ma odpowiednika chrześcijańskiej diakonki i wdowy.

¹¹⁸ Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 71-72.

¹¹⁹ Por. M.G. MARA, *Le funzioni della donna nella Chiesa antica*, „Rivista di pastorale liturgica” 19(1981) 5-16, szczeg. 9.

¹²⁰ Por. IUST., *Dial.* 88,1; IRENEUSZ, *Adv. Haer.* III, 11,9.

¹²¹ TERTULIAN, *An.* 9,4. Także anonimowy pisarz antymontanista z końca II wieku, cytowany przez Euzebiusza z Cezarei (*Hist. Eccl.* V, 17,3), wspomina wśród proroków Kościoła o jednej nie mniej znanej prorokinii Ammi z Filadelfii.

¹²² ORYGENES, *In Luc. hom.* 7,3; 8,1. W innym miejscu Orygenes oscyluje pomiędzy uznaniem zdolności kobiet do prorokowania a nieufnością wobec prorocत्व kobiecych. Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 90.

Wiemy, że w niektórych środowiskach zdolność otrzymywania objawień była przypisywana wdowom, ponieważ udokumentowane to jest w *Kościelnych kanonach apostołów*. Jednak w bardzo specjalny sposób traktowano prorocтва męczenników, w tym kobiet. Dokumenty takie jak *Passio Perpetua* (pocz. III w.) i *Passio Montani et Lucii* (połowa III w.) ukazują, jak ważne były dla wspólnoty objawienia, w formie wizji, kobiet uwięzionych za wiarę: Perpetuy i Quartillosia. Objawienia te były zbierane, a następnie odczytywane co roku podczas świąt upamiętniających rocznicę męczeństwa; stawały się przedmiotem medytacji i nauczania, nie tylko dla wszystkich wiernych, ale też dla duszpasterzy i teologów. Wizje Perpetuy posłużyły za inspirację do opracowania kilku ujęć teologicznych dla Tertuliana, a dwa wieki później dla Augustyna¹²³.

Jednakże już środowisko Cypriana, na co wskazują postawy wyrażone w niektórych Pasjach i przez Poncjusza, biografę Cypriana, zaczyna dystansować się wobec prorocत्व osób świeckich i męczenników, czego przykładem była Perpetua, i wzywa do większej kontroli tego zjawiska przez kler i biskupa oraz do stymulowania koncentracji charyzmatu w osobie samego biskupa¹²⁴.

Znaczący rozwój profetyzmu kobiecego jest widoczny szczególnie w obszarze ruchów dysydenckich, takich jak montanizm, który zaczyna rozprzestrzeniać się w II wieku, początkowo we Frygii¹²⁵: w tym ruchu o charakterze pneumatycznym obok Montana działają dwie sławne prorokinie, Maksymilla i Pryscylla (lub Pryska), których przepowiednie były przekazywane. W kolejnych odłamach tego ruchu i w innych grupach heretyckich prawdopodobnie kobiety mogły pełnić nawet funkcje kapłańskie i biskupie, mogły konsekrować dary eucharystyczne i chrzczyć. Ciekawy przypadek, być może właśnie związany z montanizmem, przedstawia nam biskup Firmilian z Cezarei Kapadockiej w liście do biskupa Cypriana z Kartaginy w 256 roku: wspomina on o działalności prowadzonej w jego okolicy ponad dwadzieścia lat wcześniej przez pewną

¹²³ W kwestii wizji Perpetuy por. *Pass. Perp.* 4; 7-8; 10; w kwestii wizji Quartillosia por. *Pass. Mont.* 8. Por. C. MAZZUCCO, *Figure di donne...*, 191-194.

¹²⁴ PONZIO, w: *V. Cypr.* 1,2 kwestionuje nadmierną przestrzeń oddaną do dyspozycji zwykłych laików i katechumenów przez poprzednią tradycję, i wyraźnie nawiązuje do Perpetuy i jej towarzyszy. Na temat zamiarów Pasji afrykańskich z otoczenia Cypriana (*Passio Mariani et Iacobi, Passio Montani et Lucii*) por. V. LOMANTO, *Rapporti fra la „Passio Perpetua” e „Passiones” africane*, w: *Forma futuri. Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Torino 1975, 566-586, która tu także zauważa, że *Passio Perpetuae* stanowi punkt odniesienia dla *dyskusji polemicznej, która wizerunek Kościoła charyzmatycznego zastępuje wizerunkiem Kościoła hierarchicznego* (586).

¹²⁵ Por. C. MAZZUCCO, *„E fui fatta maschio”...*, 75-83.

kobietę podającą się za prorokinię, która wpadała w ekstazę, chciała konsekrować chleb i celebrować chrzest zgodnie ze zwyczajowymi formułami i zdobyła wielkie poważanie wśród ludzi, nawet pośród niektórych członków lokalnego kleru¹²⁶.

W porównaniu z poglądami montanistów i innych dysydentów, a często w otwartej polemice z nimi, naczelni przedstawiciele wielkiego Kościoła przejawiali postawę absolutnego odmawiania kobietom prawa do głoszenia słowa Bożego, chrzczenia, odprawiania Eucharystii, a więc do kapłaństwa; jednakże najbardziej restrykcyjny w tym zakresie będzie wiek IV. Podstawą do takiego podejścia są przede wszystkim zakazy Pawła dotyczące przemawiania przez kobiety w zgromadzeniu i publicznego nauczania¹²⁷. Niektórzy powołują się także na przykład Maryi, która nie mogła ochrzcić Jezusa¹²⁸. Być może miały na to wpływ także inne powody, jak na przykład sytuacja prawna kobiet i ich wykluczenie z pełnienia funkcji publicznych¹²⁹.

Oczywiście w okresie tym toczone były rozmaite polemiki, co znalazło odzwierciedlenie w różnych pismach tamtego okresu. Około roku 200 Tertulian¹³⁰ krytykuje odwoływanie się przez „feministki” tamtych czasów do słynnych apokryfów *Dzieje Pawła i Tekli*, prawdopodobnie napisanych (zauważmy: przez prezbitera, niekoniecznie heretyka) właśnie na poparcie żądania nauczania. Tekla bowiem, prawdziwa główna bohaterka, początkowo naśladowczyni Pawła, sama chrzci się na arenie, wskakując do stawu i wygłaszając formułę, nawraca swoimi kazaniem, jedzie na misję i być może chrzci kolejne osoby. W wielu apokryfach tamtego okresu, pochodzących z sekt (*Ewangelia Marii*, *Ewangelia Tomasza*, *Pistis Sophia*, *Ewangelia Bartłomieja* itp.) zawarte są dialogi, a czasem prawdziwe kłótnie pomiędzy apostołami a kobietami z otoczenia Jezusa, dotyczące praw kobiet do nauczania. W niektórych pojawia się nawet postać Maryi, pełniąca istotne funkcje¹³¹.

Istnieje specjalna funkcja kościelna, pełniona przez kobiety w starożytnym Kościele, i jest nią diakonat. Nie wiadomo na pewno, czy

¹²⁶ Zob. CYPR., *Ep.* 75,10.

¹²⁷ Por. TERTULIAN, *Bapt.* 17,4; *Virg. vel.* 9,1; ORYGENES, *In 1 Cor. fr.* 74. Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 89-90.

¹²⁸ *Didasc.* III, 9,2.

¹²⁹ Aspekt ten podkreśla L. CRACCO RUGGINI, *La donna e il sacro*..., 248-249.

¹³⁰ TERTULIAN, *Bapt.* 17,4.

¹³¹ Na temat tych dyskusji por. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memoria di lei. Una ricostruzione femminista delle origini cristiane*, Torino 1990, 334-336. Do postaci Maryi nawiązywały także grupy odstępców, także montanistów, które przypisywały wysoki prestiż kobietom i uznawały ich funkcje: por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 82.

istniała już w czasach Pawła i apostołów, ponieważ nie jest jasne, co oznacza słowo *diakonos*, użyte w odniesieniu do Feby w Rz 16, 1; nie wiadomo też, czy „niewiasty” z 1 Tm 3, 11, wymienione zaraz po diakonach i wobec których ustalane są kryteria zachowania, są diakonisami, żonami diakonów czy należą do jeszcze innej kategorii. Jednak Pliniusz Młodszy, w słynnym liście do Trajana ze 111-113 r., w którym mówi o krokach, które podjął wobec ujawnionych chrześcijan jako zarządzający Bitynią¹³², pisze o *ministrae*, które z całą pewnością były diakonisami. Natomiast Klemens Aleksandryjski i Orygenes mówią o tym w sposób niejasny, komentując fragmenty Nowego Testamentu, jednak nie można z tego wnioskować, czy instytucja diakonatu kobiecego funkcjonowała w ich czasach, czy też nie. Jest jednak ważny sam fakt, że kwestia ta była dopuszczalna choćby teoretycznie¹³³.

Istnienie diakonatu kobiecego w Kościele wschodnim zostało z wszelką pewnością potwierdzone w *Didaskaliach apostołów* (III,12,1-13,1), napisanych w Syrii w pierwszej połowie III w. Diakonisy są pomocnicami biskupa w zakresie posługi skierowanej do kobiet: pomoc chorym i kandydatkom do chrztu (w szczególności przy rytuale zanurzenia i namaszczenia). Posługa ta uważana jest za „konieczną”, jednak w rzeczywistości ma wiele ograniczeń, dlatego uczeni nie są pewni co do rzeczywistej wartości tej instytucji: była ona na tym samym poziomie, co diakonat męski, czy też nie? Oczywiście z funkcją tą wiąże się znaczny prestiż, na tyle duży, że diakonisy znajdowały się na szczeblu wyższym niż wdowy i konkurowały nawet z prezbiterami; podczas gdy biskup symbolicznie reprezentuje Boga, a diakon Chrystusa, one uważane są za obraz Ducha Świętego; natomiast prezbiterzy są porównywani jedynie z apostołami¹³⁴.

Dopiero pod koniec IV wieku diakonisy będą wchodziły w skład kleru, ale będą wyraźnie oddzielone od diakonów, prezbiterów i biskupów. Od tego jednak momentu wybór kandydatek na te funkcje będzie dokonywany pośród wdów i dziewic, a nie wszystkich kobiet ze wspólnoty, jak miało to miejsce w III wieku¹³⁵. W każdym razie diakonat kobiecy przetrwał tylko na Wschodzie: na Zachodzie będzie coraz częściej zapominany bądź odrzucany przez władze kościelne.

¹³² PLIN., *Ep.* X, 96,8.

¹³³ CLEM. AL., *Strom.* III, 6,53,1-4; ORIG., *In Rom.* X, 17.20. Por. E. CATTANEO, *I ministeri nella chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997, 192-193.

¹³⁴ *Didasc.* II, 26,4-7. Por. C. MAZZUCCO, „*E fui fatta maschio*”..., 85-87.

¹³⁵ Por. *Didasc.* III, 4,1.

Kobiety jednak aktywnie uczestniczyły w kościelnym życiu, nierzadko wywierając wpływ na kwestie instytucjonalne i dyscyplinarne. W pośredni sposób ukazuje to już List do Koryntian Klemensa Rzymskiego (pod koniec I w.), z którego można wywnioskować, że kobiety, obok młodzieży, musiały pełnić znaczącą rolę w buncie przeciwko lokalnym przezbiterom¹³⁶. Dobrze wiadomo, że grupy męczenników, wśród których było wiele kobiet, wypowiadały się autorytatywnie w kwestiach dotyczących przebaczenia lub skazania odstępców bądź w przypadku konfliktów pomiędzy wspólnotami¹³⁷. Niewątpliwie to przede wszystkim mężczyźni dało kobiecie szczególne prawa, co ukazuje wyraźnie przypadek Perpetuy: opowieść o męczeństwie przedstawia ją w chwili nawoływania i nauczania braci w wierze, na równi z katechistą grupy, także męczennikiem, i ten katechista pisze o niej w swoim dzienniku jako o mogącej rozmawiać jak równy z równym z pewnym biskupem i pewnym przezbiterem, którzy zwrócili się do tych męczenników o pogodzenie ich¹³⁸. Później (w drugiej połowie III w.) pogański filozof Porfiriusz ironizował na temat rządów, jakie faktycznie kobiety sprawowały w Kościele, i mówi o swego rodzaju kobiecym „senacie”, który miał decydować nawet o nominacjach kapłańskich¹³⁹.

Clementina Mazzucco

Via Trento 11
10098 Rivoli (Italia)

La donna e il cristianesimo nei primi tre secoli

(Riassunto)

Lo scopo di questo contributo è quello di delineare la condizione della donna cristiana nella prima età patristica, tenendo conto del contesto sociale e culturale del tempo, innanzitutto quello greco e romano e poi quello giudaico: in questo modo sarà possibile valutare più adeguatamente le eventuali novità apportate dal cristianesimo.

¹³⁶ Wnioskujemy to z powtarzających się napomnień kobiet o podporządkowanie, o trzymanie języka na wodzy, o bezstronność (CLEM. ROM., *1 Cor* 1,3; 21,7): por. C. MAZZUCCO, *I Padri apostolici...*, 27-30.

¹³⁷ Męczennicy z Lyonu na przykład interweniują w sprawie skruszonych odstępców i próbują wprowadzić pokój w kwestii relacji z montanistami, pisząc do wspólnot z Azji i Frygii oraz do biskupa Rzymu (w EUS., *Hist. Eccl.* V, 3,4); męczennicy z Abisynii interweniują w sprawie ekskomunikowania *traditores* (*Pass. Saturn.* 21). Por. C. MAZZUCCO, *Figure di donne...*, 190.

¹³⁸ Por. *Pass. Perp.* 13,1-4; 20,10.

¹³⁹ PORPH., w: HIER., *In Is.* II, 3,12. Por. J.M. DEMAROLLE, *Les femmes chrétiennes vues par Porphyre*, „Jahrbuch für Antike Christentum” 13(1970) 42-47, szczeg. 44.

L'articolo è stato diviso in questo modo: 1) Il rapporto tra donna e uomo: opinioni e realtà (nella società greca e romana, nel giudaismo, nei padri); 2) La donna nel matrimonio: moglie e madre; 3) Vedovanza; 4) Verginità; 5) Ministeri ecclesiali.