

Nie smakuj zła. Groza jamy ustnej w starożytnym Rzymie

Wydarzeniem, które nasunęło mi pomysł napisania tego artykułu, było seminarium poświęcone jedzeniu i statusowi społecznemu w starożytnym Rzymie, prowadzone w Uniwersytecie Columbia. Powikłania, kontorsje i katusze towarzyszące narodzinom niniejszego tekstu zadają kłam owej na pozór niewinnej inspiracji. Mojej pracy nad początkowo prostą analizą erotycznych implikacji i społecznych skojarzeń dyskursu „degustatorskiego” w literaturze rzymskiej od początku towarzyszyły krytyczne uwagi dotyczące źródeł, wagi i istoty tematu, zgodności moich spostrzeżeń z faktami. Ze względu na owe krytyczne uwagi postanowiłam nieco bardziej umiarkowanie zaprezentować tutaj tło i konteksty seksu oralnego, genderu i konstrukcji konsumpcji w starożytnym piśmiennictwie rzymskim. Jak to z historią, a szczególnie z historią starożytną bywa, absolutna zależność od źródeł literackich, od literatury, która częstokroć przypisuje sobie status dokładności i historycznej prawdziwości, dowodzi absurdalności prób rekonstrukcji postaci zwykłego rzymskiego obywatela. Sytuację komplikuje także niezbyt wygodna kwestia seksualności (szacownych głosów Seneki, Horacego, Liwiusza nie można brukać podejrzeniem o seks, a tym bardziej o orgazm, seks oralny, analny, częsty lub jakkolwiek inny rodem z nieskończenie perwersyjnego świata erotyki). Co ciekawe, jedzenie jako temat historyczny okazuje się być równie kłopotliwe – co oni *faktycznie* jedli, jakie to ma znaczenie, skąd pewność, że smakowało im to, co twierdzili, że jedli, choć najprawdopodobniej jadali to rzadko ... albo wcale ... i tak dalej. Nie mam, niestety, recepty na takie wątpliwości, choć są one z pewnością istotne. Ich istnienie, jak sądzę, nie powinno jednak stawiać tamy nowoczesnej analizie i krytyce. Niniejszy artykuł usiłuje umiejscowić się właśnie pośród luk „historii” i „literatury”, „rzeczywistości” i „konstrukcji”, pomiędzy „prawdą” i „fałszem”.

Artykuł ten, stwierdzmy stanowczo, nie zamierza bezsprzecznie udowodnić, że 1) wszyscy mężczyźni w Rzymie uprawiali seks oralny z kobietami, 2) że wszyscy mężczyźni w Rzymie obawiali się takiego seksu, 3) że jedząc myśleli o seksie oralnym z kobietą, 4) że Rzymianki pragnęły, by Rzymianie uprawiali z nimi seks oralny po to, by w sposób metaforyczny mogły zdobyć penisy i potem gwałcić nimi mężczyzn. Nie zamierzam tu udowadniać żadnej z niezliczonych permutacji powyższych możliwości opisu „prawdziwego Rzymu” – o ile coś takiego w ogóle istnieje. Muszę jednak położyć nacisk na jeden ważny element: w świetle częstotliwości występowania zarówno archeologicznych jak i literackich świadectw równie głupio byłoby twierdzić, że seks oralny, seks analny, obżarstwo, wymioty, seks

lesbijski itd. w Rzymie nie występowały i że stanowiły dziwaczne anomalie, jak i stać na stanowisku, że nie istniał tam „staroświecki”, misjonarski styl dyskursu. Brak jednoznacznych odniesień do seksu i jedzenia w tekstach politycznych, wojskowych i historycznych nie dowodzi niczego więcej niż raczej oczywistego i do dzisiaj aktualnego faktu, iż politycy, stratedzy i historycy nie chcieli odnosić się bezpośrednio do seksu i jedzenia.

Pamiętając o powyższych wątpliwościach mam zamiar dokonać (re)konstrukcji symboliki erotycznej rzymskiego świata kulinarnego. Niniejszy artykuł, bazując głównie na starożytnej literaturze i poezji, usiłuje uporać się ze złożonym obrazowaniem takich istotnych aspektów sfery pokarmowej jak nabywanie, przygotowanie, konsumpcja, wydalanie. Analizowane tu teksty są w pewnym sensie wyjątkowe. Dla łacińskiej tradycji lirycznej, z którą wiąże się sporo cytowanych przeze mnie fragmentów, charakterystyczny jest bardzo specyficzny gatunek literacki, w którym dominuje skłonność do przesady, emocjonalizmu i dosadnego języka. Sławetny *Satyrykon* Petroniusza także trudno jest czytać jako przepis na przeciwny starorzymski posiłek. W artykule, obok Juwenala, Katullusa czy Marcjusza, interpretuję także tak kanonicznych autorów jak Horacy, Liwiusz i Seneka, dokumenty historyczne takie jak książka kucharska Apicjusza, używając przy tym argumentacji archeologicznej i językoznawczej. Zamiast interpretacji tekstów opisujących to, co jedli inni (istnieje spora ilość tekstów opisujących i komentujących jedzenie pospólstwa, żołnierzy, rolników), zwróciłam się ku tekstom, których autorzy opisywali swe osobiste spostrzeżenia i doświadczenia związane z jedzeniem. Zebrane przeze mnie opisy, czy to dotyczące śniadania sąsiada, czy też tego, co uliczna prostytutka przekąsa sobie między posiłkami, lub też opisy wczorajszej kolacji, łączy to, iż ich główną tematyką nie jest ani przygotowanie dobrego posiłku, ani nawet jego opis. Płomienne, hiperboliczne, częstokroć nieomal histeryczne i perwersyjne obrazowanie elitarnego rzymskiego stołu zdaje się być bardzo ściśle powiązane z wizerunkami narodowości, tożsamości, a przede wszystkim męskości. W artykule staram się wykazać, że w analizowanych tekstach usta i jama ustna stanowią miejsce metaforycznego przemieszczenia rzymskiej męskości, oznakę statusu i charakteru oraz ważki punkt męskiej słabości i obaw. W tym kontekście rzymski świat pokarmów jest zawsze, tak jak sam pokarm, kanalizowany poprzez medium rzymskiego świata ust, w którym smak i seks łączą się w fizycznej rzeczywistości poprzez pozornie nieograniczoną możliwość tworzenia i zwielokrotniania symbolicznych znaczeń i atrybutów.

Konstrukcja „męskości” tradycyjnie odgrywała kluczową rolę w tworzeniu się narodowej tożsamości Rzymian. Począwszy od swych mitycznych, męskich, bitewnych i krwawych początków związanych z postaciami Romulusa i Remusa, Rzym – w swych opowieściach, w literaturze, w piśmiennictwie politycznym i filozoficznym – wspierał się na sile męskich elit i był przez nie utrzymywany i rozwijany. „Ciało społeczne” bardzo rzadko stanowiło metaforę rzymskich obywateli, którzy dosyć uparczywie przedstawiali i rozumieli swe miasto jako rozszerzenie ich (z natury męskich) ciał i na odwrót; „nieprzeniknione granice ciała spo-

łeczne określone były wokół granic ciała fizycznego”¹. Ze względu na ów intymny związek: spłot jednostkowego, męskiego ciała ze zbiorowym ciałem społecznym, forma męska pełniła ważką rolę symboliczną w pojmowaniu rzymskiej tożsamości. Rozumienie i kontrola osobowego „ja” były nie tylko równie ważne jak rozumienie i kontrola samego miasta, lecz były one w gruncie rzeczy ekwiwalentne. Stosunek męskiej elity do swych własnych ciał wyrażał się w dyskursie, który „dotyczył takiego ciała, nad którym miał być sprawowany nadzór równie ścisły jak nadzór nad klasami niższymi, nad którymi elity te panowały”². Olbrzymia waga, jaką przykładano do rozwoju i wyrażania poprawnej męskości, wyraźnie kontrastuje z rzeczywistością współczesnych konstrukcji płci. Rzymska wyobraźnia postrzegała męskość nie tyleż jako prostą kategorię rodzajową (*gender*), lecz jako pewien system rozróżniania i określania. Posiadanie płci męskiej nie miało wiele wspólnego z męskością (*viriter*): męskość stanowiła stały i aktywny proces budowania i burzenia, system wzlotów i upadków, „osiągnięcie radykalnie rozmywane przez anatomię płci”³. Dyskurs męskości nie skupiał się wokół atrybutów cielesnych (penis, jądra, siła mięśni), lecz wokół pewnej abstrakcyjnej koncepcji, która zarówno dosłownie, jak i metaforycznie dyktowała zasady odpowiedniego zachowywania się. Idąc za sugestią ważnego w tej kwestii artykułu Jonathana Waltersa („Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought”), ów abstrakcyjny ideał można zdefiniować jako zabezpieczenie przed penetracją – prawdziwie „męskim” mężczyzną był ten, który potrafił obronić fizyczne granice swego ciała przed jakąkolwiek inwazją. Konstrukcja ta – jeśli damy wiarę starożytnym źródłom – siała zniszczenie tak przy biesiadnym stole, jak i pod kołdrą.

Konstrukcja płci kulturowej oparta nie na cechach fizycznych, lecz na gradacji otwarcia na penetrację wytworzyła całą serię indywidualnych i społecznych norm, które stoją w całkowitej sprzeczności z chrześcijańską wizją podziałów społecznych. Ów stopniujący system tworzył opartą na płci kulturowej hierarchię, w której kobiety stały niżej od mężczyzn nie dlatego, że nie posiadały penisa, lecz dlatego, że posiadały pochwę, czyli dodatkową dziurę, której jedynym celem było otwarcie na penetrację. Ciało mężczyzny, nawet najbardziej zniewieściałego, nie może być tak podatne na penetrację jak ciało najbardziej nawet „zmężniałej” kobiety. System ten jednak czyni męskość czymś niebezpiecznie płynnym, czymś, co istnieje w stanie stałego zagrożenia. Groźba penetracji wisiała w Rzymie nad każdym męskim ciałem, nad każdym otworem tego ciała. Choć, dzięki Bogu, mężczyźni nie zostali obdarowani przekleństwem *vaginusa* – słowo to oznacza oczywiście pochwę na miecz – musieli oni zidentyfikować i osłonić inne, bardziej problematyczne, otwory swych ciał.

Prawo Rzymu jednoznacznie odróżniało „męskiego” mężczyznę (*vir*) od zwykłego mężczyzny płci męskiej (*homo*), zakazując poddawania się analnej penetracji tym pierwszym i analnego penetrowania tym drugim. Za stosunek z chłopcem, który był synem obywatela Rzymu, groziła kara śmierci⁴. Równocześnie analna penetracja zwykłego mężczyzny (*homo*) uznawana była nie tylko za coś pozytywn-

nego, lecz stanowiła także nieodzowny element elitarnej edukacji „męskich” mężczyzn (*vir*). „Męski” mężczyzna mógł i powinien penetrować odbyty, w tenże sposób upewniając się co do swej męskości i równocześnie manipulując nią celem wytworzenia obrazu „seksualnie niepenetrowalnego penetratora”⁵. Nie mógł on jednak penetrować chłopca, który sam potencjalnie także miał stać się „męskim”: spenetrowane i w tenże sposób „roz mężczyźnione” ciało posiadało niewygodny i niejasny status, który rzymskie struktury społeczne niechętnie akceptowały”. Nie tylko dozwolone, lecz nawet uznawane za normę w Rzymie były stosunki analne z młodymi niewolnikami. Stosunek analny z wolnym mężczyzną był moralnie i społecznie niedopuszczalny. Groziły zań surowe kary⁶. I choć dziś, w erze panowania kodów płci kulturowej, system ten wydaje się dziwaczny, w układzie opartym na statusie cielesnym wytwarzanym poprzez abstrakcje penetracji jest on doskonale zrozumiały.

Troska rzymskich elit o swe odbytnice, których negatywne istnienie jako dziur w męskich ciałach jest oczywiste, wytworzyła wiele form zabezpieczenia się przed potencjalnym narażeniem ciała na penetrację, na utratę męskości. Przykładowo, bicie i fizyczne ranienie skóry stało się jednym ze sposobów odróżniania człowieka wolnego od niewolnika, penetratora od penetrowanego⁷. Ze współczesnego punktu widzenia rzymski system niewolnictwa jawi się jako brutalny, lubujący się w zadawaniu bólu. Publiczne i prywatne zawładnięcie ciałami niewolników, którego szczytowym osiągnięciem były spektakularne walki gladiatorów i niewolników, stanowiło dla Rzymian powód do dumy. Status *dominusa* wystarczał, by połamać niewolnikowi kości. Bicie niewolników było pośród rzymskich elit nie tylko akceptowalne, lecz nawet zalecane jako sposób na utrzymanie porządku społecznego. Upewnianie się co do kruchości, słabości i penetrowalności niewolniczych ciał poprzez stałe zadawanie im gwałtu było równocześnie upewnianiem się co do stabilności rzymskiej męskości, a poprzez to także i rzymskiego państwa. Na przeciwnym biegunie owej afirmacji przemocy fizycznej i skórnej penetracji stoi bicie obywatela Rzymu, które – według Cyncerona – było „równoznaczne z atakiem na *libertas*”⁸, na wolność stanowiącą jeden z kodów konstytutywnych dla konstrukcji męskości. Bicie i biczowanie „zajmują miejsce w szeregu licznych znieważeń ciała. Jako inwazyjne są one także uwłaczające. Posiadanie wysokiego statusu [bycie męskim] oznaczało zdolność do obrony przed atakiem na ciało nawet w formie kary; oznaką statusu niskiego [„niemęskości”] była możliwość zadania ciału inwazyjnej kary”⁹.

Konstrukcje analnej i skórnej inwazji łączą się ze sobą w zdemaskulinizowanym ciele męskiej prostytutki, jedynego przedstawiciela klasy wolno urodzonych (a więc potencjalnie *męskich*) mężczyzn, którego wolno było bić. Stale penetrowane odbyty męskich prostitutek sytuują ich „poza kategorią cielesnie nienaruszalnych”. Rzymskie prawo, tak zresztą jak i rzymskie społeczeństwo, nie ma najmniejszej wątpliwości, że „kto pozwala spenetrować się seksualnie, zezwala także na dokonywanie cielesnej inwazji także na inne sposoby”. Penetracja seksualna i cielesna są ze sobą ściśle powiązane i nie przystoją Rzymianinowi. Całość

rzymskiego ciała jest absolutem, i w owej absolutności jest absolutnie istotna. Męskość rzymskiego *zigolo* jest inherentnie negowana. Nie mogąc nawet marzyć o statusie niepenetrowalnego, może być bezkarnie bity przez męskich mężczyzn. Oczywiście kobiety także można było penetrować analnie, można też było je bić. Przemoc fizyczna i seksualna skupiała się na ciele kobiecym, a (męski) *fallus* i (męska) pięść określały je jako pożądane i pożądające. Penetracja i użycie przemocy wobec kobiecego ciała oznaczały dopuszczenie penetrującego do stawania w szranki męskości.

Pomimo owych starannie wypracowanych przepisów i definicji arystokratycznego ciała mężczyzny (powinno tu chyba powtórzyć wcześniejsze zastrzeżenie, że chodzi mi o regulacje abstrakcyjne i teorię społeczną: wielu Rzymian nie zabawiało się znęcaniem nad niewolnikami, a wielu należących do elity mężczyzn garnęło się do seksu analnego, uprawianego na wszystkie strony i kierunki), niepokój i obawa stanowiły główne wyznaczniki rzymskiego dyskursu męskości. Nikt, nawet najbardziej penetrujący, gwałtowny i „ejakulatorywny” z mężczyzn nie był całkowicie pewien stałości swej męskości. Ów wszechobecny „niepokój o męskość” wspiera się na jednej prawdzie: każde męskie ciało, *każde* męskie ciało, niezależnie od jego prawnej, społecznej czy też fizycznej ochrony, może ze względnością łatwością i bez nadziei na obronę ulec wielokrotnej penetracji. W rzymskim dyskursie o poprawnym społeczeństwie i poprawnej tożsamości ważką metaforą, wokół której koncentrowała się konstrukcja męskości, była figura ust. Ze względu na swój cielesnie pograniczny status rzymskie *os* zaplątane były w gęstej sieci skojarzeń i emocji. Wargi, zęby i język „stały się zasadnicze dla struktur społecznych (...) i oznaczały wewnętrzne stany bytu”. Usta były wyznacznikiem stanu męskości i kluczem do jego stabilnego utrzymania. Skoro niewolnik doznaje przemocy przez skórę, *zigolo* przez odbytnicę, a kobieta przez pochwę, dla Rzymianina z elit jego własne usta okazały się być nierozwiązywalnym problemem. Każdy historyk zajmujący się Rzymem potwierdzi, że publiczne przemawianie było w Rzymie niezwykle ważkim elementem konstrukcji właściwej postawy męskiej i obywatelskiej. Sztuka przemawiania jest najczęściej omawianym i najbardziej publicznym „dyskursem oralnym” tamtych czasów (o *i* przez usta, że się tak wyrażę). Moim zdaniem, dla widza/słuchacza sztuka oratorska odgrywała rolę przede wszystkim symboliczną – stanowiła kryterium oceny statusu męskości mówiącego poprzez ocenę statusu jego ust. Swoboda publicznego używania ust stanowiła jeden z głównych sposobów rozpoznawania hierarchicznej pozycji męskości i przez to była zazdrośnie chroniona przez męskie elity. Dla dobrej Rzymianki pokazywanie się publicznie nie było czymś niekobiecym. Niekobiece było publiczne MÓWIENIE, zawłaszczenie jej ust jako „otworu”, który w akcie wypowiedzi nie jest już czymś, co można spenetrować, lecz czymś co penetruje – metaforyczna zamiana waginy na penisa. Zdaniem Marka Breitenberga, „męska tożsamość zależna jest od przywileju wypowiedzania swych pożądań, wyrażania woli, lecz także od mocy odmawiania przywilejów tego samego medium kobiecie (...). Ponieważ męskie mówienie warunkuje męskie podmiotowości, sam akt mówienia staje się

ważniejszy niż to, co się mówi”¹⁰. Waga publicznej wypowiedzi, rozumianej jako sposób ustanawiania i utrzymywania statusu elitarnej męskości, w znacznej mierze wyznaczana jest, choć metaforycznie, czystością ust. Mężczyzna, który wygłasza dobre przemówienia, lecz którego słowa wydobywają się z ust o nieczystym oddechu, częstokroć uznawany jest za obżartucha lub też kogoś, kto uprawia seks oralny z kobietą¹¹. Wyniesienie „pokazywania ust” (tzn. sztuki publicznego mówienia) do tak wysokiego statusu kulturowego doprowadziło do tego, że rzymskie usta stały się także piętą Achilleasa rzymskiego świata.

W wyobraźni Rzymian usta zajmowały niezbyt wygodną pozycję i posiadały nie do końca definiowalny status. W wyraźnej opozycji do waginy i odbytu usta aktywnie i witalnie wspierają swą własną penetrację – ssą, żują, smakują. Aby coś mogło wejść do ciała (pokarm, alkohol, genitalia), usta muszą otworzyć się na zadawaną im przemoc. Skoro usta, jak zauważa Amy Richlin, „mogą być używane (obscenicznie) do celów seksualnych jak i (nieobscenicznie) do spożywania pokarmów, ich dwuznaczność jest źródłem pewnego niepokoju”¹². Łączące się z ustami konotacje fizyczne są społecznie najistotniejszymi elementami życia: jedzenie, picie, seksualność. Słownictwo dotyczące ust wyraża graficzne związki pomiędzy światem pokarmów i światem seksu: jedzenie (*helluo*, *vorare*, *comedo*), smakowanie (*praegustator*, *sapio*), picie (*ebibo*, *poto*), ssanie (*sugo*) i lizanie (*lingo*, *lambo*) były conceptami, w których dokonywało się przemieszanie tego, co erotyczne, z tym, co degustacyjne, a rzymskie usta, „skutkiem swego bezpośredniego udziału w zewnętrznym świecie”,¹³ ulegały zanieczyszczeniu cielesnymi płynami i odorami, stając się bezwstydnie obleśnymi. W centrum uwagi poezji, literatury i humorystycznych tekstów, które przestudiowałam, nie znajdziemy pola bitwy, senatu, czy nawet sypialni: jest nim zawsze zagrożone, przez i poprzez usta, męskie „ja”. Jako punkt słabości usta zawsze są problematyczne i, podobnie jak odbytu, a w przeciwieństwie do penisa i pochwy, nie są ani męskie ani żeńskie. Stanowią one ucieleśnienie zatarcia granic tożsamości i zagrożenie dla jej stabilności.

Seks oralny jest w wykonaniu taki sam niezależnie od tego, czy wykonywany jest przez mężczyznę czy też kobietę. Owa kłopotliwa świadomość znajduje wyraz w samym języku. Łacińskie słownictwo dotyczące seksu oralnego jest zarazem aktywne i pasywne – usta „są pieprzone” i równocześnie także „pieprzą”. Zawiera się w nich pierwiastek męski i żeński – „pasywny seks oralny (*irruman*) zawiera swe przeciwieństwo w formie ssania (*fellare*). Z tego względu stosunek oralny przekracza granice klasyfikacji. Jest równocześnie aktywny i pasywny. (...) Rzymski seks oralny konstruowany jest jako odchylenie”¹⁴. Owo przemieszanie aktywności z pasywnością, penetrowania z uleganiem penetracji, stoi w wyraźnej sprzeczności z konstrukcją stabilnej, niepodważalnej męskości. Seks oralny uprawiany z kobietą jest nie tylko niepożądany – jest on z gruntu ohydny. Mężczyzna, który pozwala się użyć kobiecie dla jej przyjemności, pozwala równocześnie zgwałcić przez usta swe własne „ja” – pozwala, by to, co penetrowane (kobieta), spenetrowało penetrującego (mężczyznę)¹⁵. Mężczyzna czerpiący przyjemność przez usta, czy to seksualną czy też gastronomiczną, kompromituje swe męstwo i inte-

gralność. Męska całość zastępowana jest przez zwykłą dziurę. Oralnie spenetrowany Rzymianin nie jest już prawdziwym mężczyzną – staje się przedmiotem kpin i szyderstw, a nade wszystko jest bardzo, bardzo nieczysty.

Związek pomiędzy odbytem a ustami postrzeganymi jako punkty męskiej słabości i potencjalnej penetracji jest silnie obecny w dyskursie Rzymu, szczególnie w pełnym obaw o męskość i seksualnie graficznym języku inwektyw i satyry, w którym „strach przed gwałtem analnym (*pedicare*) i oralnym (*irrumare*) (...) stanowią wyraz jednej i tej samej obawy przed degradacją”¹⁶. W konstrukcji rzymskiej męskości przykry zapach ekskrementów i seks oralny spójnie łączone są z nieświeżym oddechem – usta jedzące odbyt i odbyt wydalający do ust stanowią ohydne zrównanie wzajemnej przyjemności i wzajemnej perwersji. Niewłaściwe, niemęskie ciało Rzymianina charakteryzuje brak zabezpieczenia owych najświętszych dziur, a perwersyjne seksualno-kulinarne żądze znajdują wyraz w groteskowym złączeniu górnych i dolnych części ciała, w którym usta stają się odbytem – jedno i drugie je i spólkuje w radosnej nieodpowiedzialności. „Górne i dolne części ciała” tworzą tu „ciało groteskowe», żarłocznie penetrujące i penetrowane”¹⁷. Katullus – jeden z najbardziej chyba podziwianych rzymskich poetów lirycznych – twierdził, że w przypadku niezbyt respektowanego przez rzymską społeczność Emiliusza różnica pomiędzy zapachem jego tyłka i ust nie istniała („*non... quicquam referre putavi, utrumne os an culum olfacerem Aemilio*”, Cat 97: 1–2). Bliski związek pomiędzy wchłanianiem pokarmu i wydalaniem wyraźniej rysuje się w groteskowym nakładaniu się oralnego pożądania na głód odchodów. Rzymski historyk Commodus opowiada o seksualnym i moralnym bankrucie – cesarzu, który „często mieszał ludzkie odchody z najdroższymi z potraw i nie powstrzymywał się przed ich degustacją” (Commodus 11.1). Z kolei Marcjusz opowiada o mężczyźnie lubującym się w przysparzaniu oralnych rozkoszy kobietom. Mężczyzna ten lubuje się także w obżarstwie i uwielbia pochłanianie gorących ciasteczek sporządzonych wyłącznie z gówna. Wobec „parzącego w palce ciasteczka jego obżarstwo narastało. (...) Pudmuchawszy na nie, usatysfakcjonował swój zgłodniały żołądek i palące usta.”. Zaspokoił w tenże sposób swój perwersyjny apetyt, bowiem tego, co zjadł, „nie tknąłby żaden mężczyzna – to było gówno” (Marcjusz 2.17). Choć logicznie rzecz biorąc z „jedzeniem gówna” powinno się łączyć czynności związane z odbytnicą, w starożytnym Rzymie powiązane było ono z uprawianiem seksu oralnego z kobietą. (Co ciekawe, w licznych metaforycznych odniesieniach łacińskich wierszy do seksu oralnego nie znalazłam ani jednego odniesienia do kontaktu oralno-analnego). Mężczyzna oralnie zaspokajający kobietę dziwnym trafem nie jest w stanie zmyć smaku ekskrementu ze swych ust. Nie dzieje się tak na skutek tego, iż zgubił się on w „podświecie” żeńskich genitaliów, lecz dlatego, że smak kobiety jest faktycznie postrzegany jako smak fekaliiów. Stwierdzenie Marcjusza zwracającego się do znajomej kobiety nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości: „*twarz twoją i usta, Mannejo, liże twój piesek, co mnie nie dziwi, bowiem psy lubią zjadać gówno*” (Marcjusz 1.83.). Współbrzmi ono wyraźnie z ówczesnym dyskursem dotyczącym

kobiecej natury. Niezjadliwy pokarm, gnijący pokarm, pokarm przetrawiony odnoszą się do smaku kobiecego ciała, a kobieta podniecona „cuchnie gorzej niż żarłoczna morda (...) niż kozioł po stosunku, niż chuch lwa, niż skóra zdarta z psa (...) niż kurczę gnijące w jajach, niż dzban zatruty zepsutym rybim sosem” (Marcjusz 6.93). Plaut narzeka, że gdy „zapach kobiecego potu zmiesza się z zapachem perfum, to tak, jakby kucharz zlał wszystkie swe zupy do jednego garnka. Nie wiadomo jaki to ma zapach – ale odór jest okropny” (Plaut, *Mostellaria* 32–33).

W rzymskiej medycynie owe uprzedzenia przejawiają się jeszcze bardziej dramatycznie. O ile lekarze zalecali pacjentom rodzaju męskiego szklankę *Falerno*, raczyli ich ziółkami i nakazywali leżeć w łóżku, to w przypadku kobiet stosowano przeróżne „obrzydlive substancje, a szczególnie odchody”¹⁸. Lekarze kompleksowo zalecali kobietom spożywanie kału. Znachorki i czarownice także podejrzewano o dodawanie kału zarówno do afrodyzjaków, jak i do trucizn. Wszystko, co wywodziło się z ręki kobiety, suponowało ekskrementalne zanieczyszczenie. Owo dziwaczne dla nas kojarzenie kału z kobiecością nie powinno jawić się nam jako proste odzwierciedlenie mizoginii wrednych Rzymian. Odzwierciedla ono raczej przesady dotyczące społecznej i biologicznej natury kobiet, które znacznie silniej odzwierciedlają męskie obawy niż faktyczny zapach potu kobiet czy też terapeutyczną wyższość koziego kału nad owczym. Rzymskie słownictwo często zabawiło się ową możliwością kojarzenia świata kulinarnego ze światem nieczystej, specyficznie kobiecej seksualności. Pochwa prostytutki, na przykład, określana była jako „żarłoczna”, zgłodniała i łaknąca penisa. Odbyt wolnego homoseksualisty był notorycznie głodny, często wyposażony w język i zęby. Metafory przywołujące kobiece organy płciowe częstokroć wywodziły się z kuchni; obraz paleniska przywoływać miał wargi sromowe i zewnętrzne części lechtaczki, a obraz okrągłego otworu pieca ewokował pochwę i macicę. Dla zafascynowanych patrzących „sugestywny był nie tylko kształt, lecz także panująca tam temperatura”¹⁹. Organy kobiece porównywane bywały do garnców, kadzi z jedzeniem, brytfann. Kobiece ciało ulegało retorycznym przemianom bądź to w sam pokarm, bądź też w coś, co pokarm przynosi.

Ów alians pomiędzy groteskowym seksem i groteskowym/przetrawionym jedzeniem a kobiecością stanowi przedmiot poważnej refleksji w rzymskim piśmiennictwie ze względu na to, iż zarówno płeć kobiety, jak i jedzenie stanowią opozycje wobec męskości i uderzają mężczyznę poniżej pasa, czy też raczej w gębę. Skutkiem seksualizacji i kulinaryzacji antymęskiej kobiecości jest to, że usta zaczynają reprezentować społeczny i jednostkowy charakter, a samo jedzenie staje się dosyć kłopotliwym symbolem moralności. Uczty i egzotyczne potrawy „odwodzą mężczyzn od domowej kuchni i powszedniej moralności (...) a porządna, regularna i zrównoważona dieta łączona jest z pełnią i rozkwitem rodzinnego życia”²⁰. W sposób niezwykle konkretny nadmierne i „złe” jedzenie i picie prowadziło do „złych” seksualnych żądz. Jest to Rzym, w którym mężczyzna musi strzec się pogmatwanych pragnień swego żołądka i krocza, bowiem, jak ostrzega Horacy, „burdel i pelen tłustego mięsiwa sklep budzą łaknienie” (Horacy *Ep.* 1.14.19-24).

Także Seneka zauważa podobieństwa pomiędzy kobiecą rozpustą a perwersyjną konsumpcją jadła: „Raz to cudzołóstwo sprzeniewierzy się cnocie, innym razem obłąd kuchennej żarłoczności (...) Łajdactwa nigdy nie koncentrują się w jednym miejscu, przenoszą się i zmieniają, znajdują się w stanie nieustannych transformacji” (Sallust *De Ben.*, i, 10). Zmiany te z pewnością koncentrują się wokół ust. Łajdactwo, niezależnie od autoramentu, zdaje się wnikać w nas oralnie.

Niewidoczne, a poprzez to potencjalnie perwersyjne, ucztowanie stanowiło w rzymskiej wyobraźni siedlisko problemów i zagrożeń. Nieokiełznany apetyt zagrażał nie tylko męskości jedzącego, lecz także samej instytucji silnej męskości, leżącej u podstaw rzymskiego społeczeństwa. Symboliczne podtrzymywanie męskości było nader żywotną kwestią dla rzymskich cesarzy. Cesarskie ciało stanowiło prawną reprezentację samego państwa. Stąd skłonność do ciągłego świętowania, które zmieniało jedzenie w publiczny spektakl, który, poprzez sam akt jedzenia, potwierdzał zarówno człowieczeństwo cesarza, jak i jego „właściwe” i przystojne nawyki kulinarne. Publicznie dowodząc, iż jego męskość jest bez zarzutu, cesarz krzepił swój lud i utwierdzał swą władzę. Poczucie „zagrożenia tożsamości i potrzeba grupowego wsparcia, które inspirowały także senatorów przy doniosłych aktach legislacyjnych”, nie wywodzą się po prostu z potrzeby ekonomicznej i społecznej jedności. Chodzi tu raczej o wspólne poczucie męskiej i męskiej tożsamości, o męskość, dla której niepohamowanie w jedzeniu stanowiło bezpośrednie zagrożenie²¹.

Nie będzie więc niespodzianką to, iż w owym świecie oralnych obaw i powikłań jedzenie będzie równie dziwaczne, niejednorodne i niesystematycznie regulowane jak seks. O ile seks oralny z kobietą można było po prostu ignorować jako groteskowy i zbędny, z jedzeniem nie było już tak łatwo. Pragnienie regulacji i kontroli spożywania pokarmów, które dotyczyło nie tylko niewolników i kobiet, lecz przede wszystkim męskich elit, jednoznacznie świadczyło o chęci wzięcia w cugle wszystkich obszarów potencjalnie zagrożonych demaskulinizacją. Pozostawione bez kontroli jedzenie zawsze może okazać się zdradliwe i szkodliwe, może uderzyć mężczyznę w czułe miejsce. Lubujących się w smakowitych potrawach mężczyzn należało stale przestrzegać przed zdradliwością ich własnych podniebień, bowiem „gdy zmiesza się gotowane z pieczonym, ostrygi z drożdżami, to, co słodkie przemieni się w żółć, a gęsta flegma wykręci trzewia (...) zapchane wczorajszym przesytem ciało zatyka także i umysł” (Hor. *Sat.* 2.2 73–78). W starożytnym Rzymie wszelkie „zabiegi kulinarne stanowiły przedmiot specyficznej nieufności”²². Wobec wszystkich tych niebezpieczeństw każdy „*pallidus (...) cena desrugat dubia*” (Hor. *Sat.* 2.2.73–78, blednie na widok owej wątpliwej uczyty).

Wobec konieczności stawiania czoła kwestii nierozwiązywalnej (jeśli męski mężczyzna ma nie jeść, to męski mężczyzna musi być mężczyzną martwym) sztuka kulinarna Rzymu była bardzo pokręcona, żeby nie powiedzieć zadręczona. Najlepszym pokarmem był brak pokarmu, a najbliższym tego braku znajdował się pokarm „nie-roz-poznawalny”. Smak i wygląd rzymskiego jedzenia opierały się jedynie na szalbierskiej sztuczności, na klasycznym antycznym obiedzie – „ce-

nam imaginem” z *Satyrykonu* Petroniusza. Książkę kucharską Apicjusza, jedyny dostępny nam tekst tego gatunku, wypełniają przede wszystkim przepisy na zmienianie jednej rzeczy w inną: jak zmienić złe wino w dobre, kwaśny miód w miód słodki, jak z codziennej oliwy z oliwek uczynić szlachetną oliwę z wawrzynu. Owe przykłady kulinarnych oszustw nie posiadały żadnych przesłanek ekonomicznych czy smakowych. Nie były to ani przepisy dla oszczędnych gospodyń, ani też sposoby na ulepszanie ulubionych dań. Jakość jedzenia zdaje się tu zasadzać na jego zwodniczości. Celem prawdziwego smakosza było to, by nikt z siedzących przy stole nie wiedział, co je („*ad mensam nemo agnoscet quid manducet*”, (Apic. 201). Jedzeniowa ułuda na dużą skalę wiąże się także z utrudnianiem identyfikacji tego, co się je. Trimalchio serwował na ucztach „zająca ze skrzydłami, by przypominał Pegaza” (Petroniusz *Satyr.* 36.6) i „drozdy nadziewane rodzynkami i orzechami [wraz] z pigwami naszpikowanymi kolcami, by przypominały morskie jeże” (Petroniusz *Satyr.* 69.24–27). Na rzymskich biesiadach cielęta częstokroć podawane były jako świnię, gołębie „udawały” pawie, a jabłka gruszki – oszustwa, których jedynym celem było zaskoczenie uczujących i samozadowolenie kucharza.

Rzymscy pisarze i kucharze wyrażali konsternację identyfikowalnym „ciałem” pokarmu i starali się za wszelką cenę dezintegrować i „odrealniać” potrawy, zastępując, w perwersyjnej synekdosze, ciało zwierzęcia nierozpoznawalną częścią całości. W ówczesnych menu pełno jest „kończyn żurawi posypanych dużą ilością soli i mąki, wątróbek białej gęsi karmionej dojrzałymi figami podawanych z zającem bez kończyn. (...) Potem ujrzeliśmy kosy z przypalona piersią i gołębie bez udek” (Horacy II viii 90–95). Prawdziwie groteskowe, niemożliwe do opisanie mieszaniny ptasich woli i kiełbas, potrawy nienazywalne i nierozpoznawalne były dumą rzymskich kuchmistrzów²³. Tak bardzo oszukańcza i zakłamaną kuchnia musiała być kuchnią raczej ciężkostrawną.

Zagrożenia związane z jedzeniem sięgały znacznie głębiej niż przemieszczenie i niemożliwość identyfikacji potraw. Wystawne przyjęcia charakteryzowały się także swoistą świadomością śmierci i jej kontemplacją. Śmierć – tradycyjne przeciwieństwo życiodajnych sił pokarmu i seksualności stanowiła intencjonalny składnik wielu uczt. Wystawne rzymskie uczyty w unikalny sposób podejmują grę z życiem i śmiercią, z zabijaniem i żywieniem. Zwierzęta zabijane są przed oczyma zgłodniałych gości, leżący na półmisku cielak zeskakuje z niego i zmyka, a kawał pieczonej szynki podawany jest jedynie po to, by – niczym z groteskowo ciężarnego brzucha – wyfrunęła zeń gromadka ptaków. Uczający siedzą przy stołach przepelnionych delikatnie duszonymi wymionami i macicami. Niełatwo stwierdzić, czy chodzi tu o reprezentację życia w śmierci, czy śmierci w życiu. Sytuację dodatkowo gmatwa Marcjusz, który promiennie opisuje „*eiectitiae*, macicę, z której przed podaniem usunięto nienarodzonego embriona”²⁴. Owe kulinarne „zakłócenia” zamazują różnicę pomiędzy jedzącymi i pokarmem i tworzą złożoną siatkę obaw, kuglarskich oszustw i pomieszania pojęć, które niejako pożerają świat rzymskich pokarmów. Nigdy nie mamy tam pewności, w jaki sposób i co jemy, a pośród chaotycznego przemieszania życia ze śmiercią każdej ucztie towarzyszy dresz-

czyk emocji wywołany obawą o jej przetrwanie. Podczas uczty goście odczuwają, że oferowana jest im raczej śmierć niż pokarm. Śmierć pojawia się jeszcze wyraziściej podczas przedostatniego dania, wraz z podaniem którego pojawia się pytanie o to, czy zjeść teraz coś najoczywiściej niejadalnego, czy też raczej umrzeć z głodu („*vel fame perire malle*”, Petroniusz *Satyr.* 69.30). Wszystko, co można było znaleźć na rzymskim stole, było udawaniem i z każdym kęsem obiecywało nie tyleż zaspokojenie głodu, co możliwość zdrady.

Skoro męskość koncentrowała się wokół ust, mając za swych największych wrogów jedzenie i kobiece genitalia, nie może nas dziwić to, iż kobieca forma nie ucieleśniała po prostu tego co „nie-męskie”, lecz raczej to, co „anty-męskie”. Kobieta, która zaspokaja swe kaprysy (czy to przez usta, odbyt czy waginę), czyni to wyraźnie kosztem mężczyzn, których cierpienie rośnie proporcjonalnie do jej przyjemności. Z wiecznie zajętej ustami, z łechtaczką i językiem niestrudzenie poszukującymi niekończących się przyjemności, kobieta rzymska jawi się jako niepotrafiące się opanować ciało, które bezustannie je, pije, zwraca i kopuluje; jako ciało, którego otwory (szczególnie usta) są w ciągłym ruchu, penetrują i ulegają penetracji, wchłaniają i wydalają. Obraz ten stanowi absolutne przeciwieństwo męskości i stanowi stałe ostrzeżenie dla mężczyzn przed oblegającym ich pozycje niebezpieczeństwem. Niewątpliwie zawiera się w nim rada, by stale zaciskać usta, by – jak pisze Lukrecjusz – „unikac pokarmu miłości (...) który niezawodnie niesie ze sobą smutek. (...) Kosztowne uczty, mięsiwa i wino, wszystko na próżno” (Lukrecjusz 4.1052). Wystarczy, że mężczyzna otworzy swe usta – i już po wszystkim.

Postacią najbardziej przerażającą ze wszystkich, postacią, której zła siła kieruje się nie tylko ku ciału, lecz bezpośrednio godzi w istotę męskości, jest komplementarnie skonstruowana postać lesbijki i czarownicy – postać koszmarna, która jak zmora nawiedza męską rzymską wyobraźnię. Te dwie połączone pseudo-kobiety równocześnie karmią na siłę i gwałcą swe ofiary po to, by nawet ostatni ślad męskości nieodwołalnie zniknął. Prawie wszyscy antyczni pisarze rzymscy pisali o ohydnych i nienasyconych wiedźmach, którym cuchnęło z ust odpychającą strawą, a one same śmierdziały swymi miksturami, dzięki którym ich ofiary zaspokajały swe chucie dopóty, dopóki biologicznie męskie (lecz już kulturowo „nie-męskie”) ciała nie legły u ich stóp z obrzydzenia i wyczerpania. Choć w opowieściach tych wiemy najczęściej karmią mężczyzn (z dziwnym upodobaniem wlewając w nich swe mikstury i nalewki), to są one opisywane jak żerujące na mężczyznach stwory, które pożądają męskości tak jak dzikie zwierzęta surowego mięsa. Stanowi to źródło anty-męskich guseł, a zdaniem Apulejusza czarownica nigdy nie używa swej magicznej mocy „tak ochoczo jak wtedy, gdy ślini się na widok młodego, postawnego męża – a ślini się taka nieomal bez przerwy”²⁵.

W magicznej kuchni czarownicy mieszane są trujące opary esencji kobiecej magii ze śmiercionośnym odorem „dań”, łączone są ze sobą groteskowe zapachy i smaki, których odpychające i niebezpieczne przemieszanie całkiem dosłownie robi z mężczyzny „osła”: „Nucąc coś nad poruszającymi się trzewiami, urządziła libację z przeróżnych napitków (...) i spaliła smrodliwą sierść kozła na rozżarzo-

nych węglach, której odór przemieszała z mnogością innych perfum”, upewniając się w ten sposób, że owa mieszanina fetorów spenetruje jej męską ofiarę²⁶. Lista nieszczęśliwych męskich ofiar kobiecej kuchni jest stale obecna w rzymskiej pamięci pod postacią takich kobiet jak Cezonia, Agrypina, Junona, Veia czy Kani-dia, kobiet których wiktuały spowodowały u wielu mężczyzn cierpienie, seksualne upokorzenie, a częstokroć nawet śmierć. Nie ma nic okropniejszego nad to, by poprzez sekretne otwarcie ust „stać się jak wuj Nerona, nagim i oszalałym od mikstury, którą zmieszała Cezonia. (...) Agrypina niezle radziła sobie z grzybami, dzięki którym pewien obleśny starzec ruszył ku niebiosom. Jednakże napój Cezonii sprowadził ogień, miecz i rozpacz, zmieszał krew walecznych z krwią senatorów – taka była siła tego napitku, siła morderczej kobiety” (Juv. 6. 617–626). Pożywienie – w parze z silną i wygłodniałą kobietą – staje się śmiertelnym zagrożeniem dla posilającego się mężczyzny. W podobny sposób seks oralny z kobietą żywił „dającą” kobietę kosztem „biorącego” mężczyzny.

Wszystko, co oferowane jest męskiemu ciału przez usta – to, co w licznych rzymskich tekstach mieściło się metaforycznie w ciele kobiety i w pokarmie – nabiera śmiertelności i porażającej tożsamości, która bezustannie zagraża męskości. Ciało rzymskiej lesbijki można odczytać jako „rzeczywistościowy” odpowiednik czarownicy. W ciele lesbijki perwersyjna i destruktywna seksualność w niezwykle klarowny sposób łączy się z groteskowym i nieczystym pokarmem. Jej wargi i srom są nieodróżnialne, jej usta „cuchnące i nieczyste, a genitalia głodne i rozwarte”²⁷. Widząc prostą analogię pomiędzy lesbijką (postrzeganą jako gwałcicielka) i mężczyzną uprawiającym seks oralny z kobietą (czyli przez nią gwałconym), Marcjusz opowiada o odpychającej „lesbijce Filenis, która obłapia chłopców i (...) zdrowo chłoscze jedenaście dziewcząt dziennie. Półnaga bawi się piłką w zapaśniczym ringu i – cała oblepiona błotem – dostaje niezle baty od wysmarowanego oliwą zapaśnika. Nie spocznie, ani niczego nie przełknie, póki nie zwymiotuje siedmiu miar wina, do których znowu powróci po zjedzeniu szesnastu mięsistych kęsów. Po tym wszystkim, jeśli nie ochłonie w niej żądza, nie ssie, lecz pożera siedem dziewczęcych środków” (Marcjusz 7.67). Dla czujnych mężczyzn owe żarłoczne kobiece usta, usta pochłaniające pokarmy i genitalia z równie perwersyjnym entuzjazmem, są wyraźnym znakiem ostrzegawczym. Jest to ostrzeżenie i wezwanie do walki z wrogiem, którego w pewnym sensie nie ma (o ile usta są otworem, to są równocześnie niczym, przestrzenią negatywną), i który w pewnym sensie jest *wszystkim* (otwór ust umożliwia dostęp do głębi ciała, do głębi jaźni, którą karmi, a ostateczne pytanie dotyczy tu zasadniczej kwestii tego, czy otwór może być jaźnią). Ostatecznej odpowiedzi na to pytanie nie ma i być nie może, czego świadectwem jest, być może, upadek Cesarstwa Rzymu.

Przełożył: Tadeusz Rachwał

Przypisy

¹ J. Walters, *Invading the Roman Body: Manliness and Impenetrability in Roman Thought*, w: red. J. Hallet and M. Skinner, *Roman Sexualities*, Princeton, Princeton University Press 1997, s. 37.

² J. P. Toner, *Leisure and Ancient Rome*, Cambridge, Cambridge University Press 1995, s. 61.

³ M. Skinner, *Ego Mulier*, w: *Roman Sexualities*, s. 134. Skinner odnosi się także do Petera Browna, który zauważył, iż w rzymskim świecie „wygląd fizyczny i morale nieustannie przypominały o tym, że męskie ciało jest przerażająco plastyczne” (Skinner, *Ego Mulier*, s. 149). Owa plastyczność wskazuje na niepewny status samej męskości, która może ulec przekształceniu w przypadku penetracji.

⁴ Skinner, *Ego Mulier*, s. 135. Dokonanie penetracji odbytu mężczyzny z elit stanowiło oczywiście najgorsze z możliwych przestępstw.

⁵ Walters, *Invading the Roman Body*, s. 32.

⁶ A. Richlin, *The Garden of Priapus*, New Haven, Yale University Press 1983, s. 225. Jonathan Walters zauważa jednoznaczny związek pomiędzy kobietami i chłopcami w kwestii ich „nie-męskości” jako obiektów penetracji. W związku sodomistycznym penetrowanego/ą określano zazwyczaj jako *muliebria pati*. Jednakowoż kobiety w konfiguracji heteroseksualnej określano jako *puer*. (Walters, *Invading the Roman Body*, s. 31).

⁷ Można się domyślić, iż posiadanie „słabej”, łatwo penetrowalnej skóry także wiąże się ze słabością i brakiem męskości.

⁸ Catherine Edwards, *Unspeakable Professions: Public Performance and Prostitution in Ancient Rome*, w: *Roman Sexualities*, s. 74. Pojęcie *libertas* pochodzi od *liber*, wolny i niezwiązany – tzn. „nie niewolnik”. Innymi słowy, zagrożenie dla rzymskiego *libertas* jest równocześnie zagrożeniem dla absolutnego rozróżnienia pomiędzy *dominus* i *servus*.

⁹ Walters, *Invading the Roman Body*, s. 38. Rzymskie prawo zakazywało także przeklinania w obecności chłopców pochodzących z elit. Nawet ich uszy należało chronić przed inwazją.

¹⁰ Mark Breitenberg, *Anxious Masculinities in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press 1996, s. 170.

¹¹ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 27.

¹² Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 69.

¹³ A. Corbeill, *Controlling Laughter*, Princeton, Princeton University Press 1996, s. 117.

¹⁴ H. Parker, *The Teratogenic Grid*, w: *Roman Sexualities*, s. 50. W moim przekonaniu, owo połączenie pasywności i aktywności stanowiło istotę problematycznej roli *os*. W przeciwieństwie do pochwy, odbytu, skóry, czy nawet ucha, usta – ssąc, przeżuając i smakując – aktywnie podążały tropem swej własnej penetracji.

¹⁵ Parker, *The Teratogenic Grid*, s. 51-52. Pomysł, iż lesbijki uznawały seks oralny za ekwiwalent penetracji za pomocą penisa i poprzez to uważały się za „męskie” pojawia się na przykład u Marcjusza (l. 90), który określa pożądanie kobiety przez kobietę mianem „imitacji” pożądania męskiego. Rzymscy mężczyźni najwidoczniej usiłowali uczynić z męskości nie tylko coś stabilnego i niedostępnego kobiecie, lecz także chcieli ukazać zagrożenie seksu oralnego z kobietą dla „właściwej”, pasywnej seksualnej roli kobiety.

¹⁶ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 27.

¹⁷ Frederick, *Roman Sexualities*, s. 177.

¹⁸ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 211.

¹⁹ J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary*, London 1982, s. 87.

²⁰ Toner, *Leisure and Ancient Rome*, s. 82.

²¹ John H. D'Arms, *Heavy Drinking and Drunkenness in the Roman World: Four Questions for Historians*, w: O. Murray, red., *In Vino Veritas*, London, British School at Rome 1995, s. 337.

²² Corbier, *The Ambiguous Status of Meat*, „Food and Foodways” 3 (1989), s. 248

²³ Apicjusz, *The Roman Cookery Book*, przekład angielski B. Flower i E. Rosenbaum, London, Harrap 1958, s. 19.

²⁴ Marcjusz, *Epigrams*, przekład angielski W. Ker, Cambridge, Loeb Classics 1979, s. 437 n. 1.

²⁵ Apulejusz, *The Golden Ass*, przekład angielski J. Lindsey, Bloomington 1962, s. 79.

²⁶ Apulejusz, *The Golden Ass*, s. 81.

²⁷ Richlin, *The Garden of Priapus*, s. 27.