

A thick dark blue vertical bar is positioned on the left side of the page. From the bottom of this bar, several thin, curved lines in shades of blue and grey extend upwards and outwards, creating an abstract, organic shape.

Vestaalse Maagden

Priesteressen in het oude Rome

Emma Ketelaars (s1035917)

Begeleider: dr. Lien Foubert

Tweede lezer: prof. dr. André Lardinois

Bachelorwerkstuk

BA Griekse en Latijnse Taal en Cultuur

Radboud Universiteit Nijmegen

Juni 2023

Voorwoord

Voor u ligt mijn bachelorscriptie “Vestaalse maagden: Priesteressen in het oude Rome.” Deze scriptie is het eindproduct van mijn bacheloropleiding Griekse en Latijnse Taal en Cultuur aan de Radboud Universiteit in Nijmegen en het resultaat van vier jaar studeren en een half jaar onderzoek doen naar de positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving.

Graag wil ik in het bijzonder mijn begeleider, dr. Lien Foubert, bedanken, zonder wiens uitstekende begeleiding en ondersteuning ik mijn scriptie niet met zoveel tevredenheid had kunnen afronden.

Juist omdat deze scriptie tevens het eindproduct van mijn bacheloropleiding is, wil ik graag dit moment aangrijpen om mijn familie te bedanken, die mij de afgelopen vier jaar achter de schermen door dik en dun heeft gesteund, en tot slot ook mijn vrienden, zonder wie ik niet was geworden wie ik nu ben.

Emma Ketelaars

Beuningen, 11 juni 2023

Inhoudsopgave

Voorwoord	i
Hoofdstuk 1 Inleiding	1
1.1 De Vestaalse maagden	1
1.2 Status Quaestionis	2
1.3 Methode en opzet	4
Hoofdstuk 2 Culturele context.....	7
2.1 Ideeën over vrouwelijkheid in de Romeinse oudheid	7
2.2 Het ritueel van <i>captio</i>	8
Hoofdstuk 3 De juridische positie van Vestaalse maagden.....	13
3.1 Het verlaten van de <i>patria potestas</i>	13
3.2 De vrijstelling van het <i>tutela mulierum</i>	15
3.3 Het recht op <i>testimonium</i>	17
3.4 De juridische positie van Vestaalse maagden	19
Hoofdstuk 4 De socio-culturele positie van Vestaalse maagden	21
4.1 Vestaalse maagdelijkheid	21
4.2 <i>Crimen incesti</i>	23
4.3 Vestaalse maagden en normatieve genderrollen.....	28
4.4 De socio-culturele positie van Vestaalse maagden.....	31
Hoofdstuk 5 De maatschappelijke positie van Vestaalse maagden	33
5.1 De Vestaalse maagd als publiek figuur.....	33
5.2 De Vestaalse maagd als privaat figuur.....	35
5.3 De maatschappelijke positie van Vestaalse maagden.....	40
Hoofdstuk 6 Conclusie.....	41
Hoofdstuk 7 Bibliografie.....	44
Appendix I Index van Griekse en Latijnse passages en inscripties	47

Hoofdstuk 1 Inleiding

1.1 De Vestaalse maagden

De cultus van de haardgodin Vesta was een van de oudste pijlers van de Romeinse samenleving. Deze cultus was in handen van zes priesteressen, de Vestaalse maagden, die al op jonge leeftijd werden uitgekozen en minimaal dertig jaar in dienst traden. De Vestaalse maagden waren hoofdzakelijk verantwoordelijk voor het verzorgen van het eeuwig brandende vuur in de tempel van Vesta (*aedes Vestae*), dat symbool stond voor de geborgenheid en stabiliteit van de Romeinse staat. Het uitgaan van dit vuur werd gezien als onheilspellend voorteken of als oorzaak van vreselijk onheil. Naast het verzorgen en beschermen van dit vuur namen de Vestaalse maagden deel aan vieringen van de Romeinse staatscultus en waren zij verantwoordelijk voor het maken van de *mola salsa*, een heilig mengsel van spelt en zout dat werd gebruikt bij offeranden en rituelen.¹

Het belang van het eeuwig brandende vuur in de *aedes Vestae* had te maken met het voor de Romeinse samenleving fundamentele idee van de *pax deorum*. De *pax deorum* duidde op de staat van vrede tussen het Romeinse volk en hun goden, die gehandhaafd moest worden ter bescherming van het voortbestaan en de welvaart van de Staat door het op een juiste manier navolgen en in stand houden van cultusgebruiken.² Binnen de cultus van Vesta waren het brandend blijven van het vuur en de maagdelijkheid van de Vestaalse maagden het meest van belang in het bewaren van de *pax deorum*. Vanwege de grote rol van de Vestaalse maagden in het bewaren van de *pax deorum* en omdat de cultus van Vesta al sinds het ontstaan van Rome onderdeel was van de Romeinse samenleving, waren de cultus en de Vestaalse maagden integraal verweven met de Romeinse cultuur en namen zij in het hart daarvan een prominente plaats in.³

De Vestaalse maagden bevonden zich dan ook zelf in het centrum van Rome. De *aedes Vestae* waar zij hun religieuze plichten uitvoerden was gelegen aan de rand van het Forum Romanum. De oorspronkelijke houten tempel (vermoedelijk uit de 7^e eeuw voor Christus) werd door de Romeinen toegeschreven aan Numa, de tweede koning van Rome. De tempel

¹ Wildfang 2006, 1, 10, 33. Uitgebreide studies van de cultus van Vesta en de priesterlijke taken van Vestaalse maagden zijn naast Wildfang 2006 onder meer Mekacher 2006 en Takács 2008. Tani 1975 geeft daarnaast een kort en bondig beeld van de cultus.

² De *pax deorum* was een integraal onderdeel van de Romeinse religie. Voor een uitgebreide studie van het belang van de *pax deorum* (in het bijzonder voor de Romeinse elite), zie Champion 2017. Rüpke en Woolf 2021 geeft daarnaast een helder en volledig beeld van de Romeinse religie (waaronder de rol en het belang van de *pax deorum*) ten tijde van het principaat.

³ Takács 2008, 80-81, 87-88.

brandde meerdere keren af en werd door de eeuwen heen meermaals gerestaureerd. Naast de *aedes* lag het *atrium Vestae*, het huis van de Vestaalse maagden, waar zij samenleefden.⁴

1.2 Status Quaestionis

Studies naar Vestaalse maagden en hun cultus vallen vaak binnen breder onderzoek naar religie en vrouwen in de Romeinse oudheid. Romeinse religie is reeds lang en uitgebreid onderwerp van onderzoek geweest en kent als veld veel literatuur. Een redelijk recent standaardwerk over Romeinse religie is de monografie *Pantheon: A New History of Roman Religion* (2018) van Jörg Rüpke. Dit werk biedt een breed en volledig overzicht van zowel de ontwikkeling als de praktijk van Romeinse religie.

Hoewel onderzoek naar vrouwen in de oudheid inmiddels al enkele decennia uitgebreid gedaan wordt, is het een nog relatief jong veld binnen het vakgebied van oudheidstudies. De bundel *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World* (2016) van Stephanie Budin en Jean Turfa biedt een uitgebreide studie van en een breed fundament voor onderzoek naar vrouwen in de oudheid.

Onderzoek naar de relatie tussen Romeinse vrouwen en religie kent enkele bredere studies zoals de monografie *Women's Religious Activity in the Roman Republic* (2006) van Celia Schultz, het werk *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion* (2008) van Sarolta Takács, welke beiden uitgebreid de rollen die vrouwen speelden en de religieuze handelingen die zij uitvoerden weergeven, zowel binnen de dikwijls als vrouwelijk aangewezen vruchtbaarheidsculen als andere vormen van religieus handelen die door vrouwen werden uitgevoerd in de Romeinse religie.

Studies naar Vestaalse maagden in het bijzonder zijn niet erg talrijk. De twee meest invloedrijke onderzoeken naar Vestaalse maagden in het algemeen zijn de standaardwerken *Rome's Vestal Virgins: A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire* (2006) van Robin Wildfang en *Die vestalischen Jungfrauen in der römischen Kaiserzeit* (2006) van Nina Mekacher. Ook het werk *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion* (1998) van Ariadne Staples speelt een toonaangevende rol in het onderzoek naar Vestaalse maagden, en richt zich ook op de centrale rol van vrouwen binnen de Romeinse religie.

⁴ Voor uitgebreid archeologisch onderzoek naar de tempel van Vesta en het *atrium Vestae* op het Forum Romanum zie Scott 2009 en voor een kortere opgave Mekacher 2006 (specifiek 81-99).

Wel zijn er meerdere studies naar bepaalde aspecten van het priesterschap van Vestaalse maagden. Het meeste onderzoek richt zich daarbinnen specifiek op Vestaalse maagdelijkheid als socio-cultureel aspect van dit priesterschap. Binnen dit wetenschappelijke discours staan twee artikelen van Mary Beard in het bijzonder centraal. Het vroegste daarvan, *The Sexual Status of Vestal Virgins* (1980), stelt dat de seksuele status van de Vestaalse maagden niet alleen uit meerdere vrouwelijke aspecten bestaat, maar ook uit een mannelijk aspect. Het tweede, latere artikel *Re-reading (Vestal) Virginity* (1995) bekritiseert dat standpunt op zijn beurt weer.

Andere aspecten als de juridische aspecten en gevolgen van het priesterschap voor Vestaalse maagden en recenter de relaties tussen Vestaalse maagden en hun familie zijn ook vaker onderwerp van onderzoek geweest. Zo doen Jane Gardner in haar boek *Women in Roman Law & Society* (1995) en Inge Kroppenbergh in haar artikel *Law, Religion, and Constitution of the Vestal Virgins* (2010) uitgebreid verslag van de juridische positie van Vestaalse maagden en zet Andrew Gallia in zijn artikel *Vestal Virgins and Their Families* (2015) grondig uiteen wat aan de hand van primaire bronnen achterhaald kan worden over de familierelaties tussen Vestaalse maagden en hun families.

In voorgaand onderzoek is dus voornamelijk aandacht geweest voor de verschillende gevolgen en aspecten van het priesterschap van Vestaalse maagden. Deze verschillende gevolgen van het priesterschap voor Vestaalse maagden zijn echter nog niet bij elkaar genomen en hun gezamenlijke invloed op de maatschappelijke positie van Vestaalse maagden als priesteressen in de Romeinse samenleving nog niet als zodanig onderzocht. Daarbij komt dat Vestaalse maagden door hun religieuze positie als priesteressen een uitzonderlijke status hadden in de Romeinse maatschappij. Enerzijds stonden zij namelijk wegens hun status als priesteressen buiten de normatieve positie van vrouwen in de Romeinse samenleving, maar anderzijds wegens hun status als vrouwen ook buiten de normatieve positie van priesters.

In mijn scriptie onderzoek ik deze wisselwerking tussen het priesterschap en het vrouw zijn en de verschillende maatschappelijke gevolgen van die wisselwerking voor Vestaalse maagden en hun positie in de Romeinse samenleving. Dat doe ik aan de hand van de onderzoeksvraag: welke implicaties had de unieke positie van Vestaalse maagden als vrouwelijke priesters voor hun plaats in de Romeinse samenleving?

1.3 Methode en opzet

Mijn onderzoeksvraag beantwoord ik aan de hand van de analyse van drie deelonderwerpen, zijnde de juridische, socio-culturele, en maatschappelijke positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving. Daarbij analyseer ik het wetenschappelijke discours rondom de aspecten van het priesterschap van Vestaalse maagden die ik onderzoek en maak ik gebruik van antieke literaire en epigrafische bronnen. Op basis daarvan probeer ik de wisselwerking tussen het priesterschap en het vrouw zijn in het geval van de Vestaalse maagden te illustreren en te verklaren om zo een vollediger beeld te kunnen schetsen van de complexe en unieke positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving.

De antieke bronnen

Het gebruik van antieke bronnen gaat gepaard met een aantal complicaties. Allereerst heeft dat te maken met de beperkte hoeveelheid van bronnen die betrekking heeft op Vestaalse maagden. Er zijn geen antieke werken bekend die enkel over Vestaalse maagden of de cultus van Vesta gaan. De passages die wel betrekking hebben tot Vestaalse maagden zijn uit een grote verscheidenheid aan literaire werken afkomstig, maar zijn al met al niet bijzonder groot in aantal. Daarnaast zijn de epigrafische bronnen met betrekking op Vestaalse maagden, waarvan er toch nog redelijk wat zijn, vaak inhoudelijk minder relevant, omdat het veelal gaat om lofbetuigingen en inscripties ter verering van Vestaalse maagden.

Ten tweede speelt ook de periode waaruit de relevante bronnen afkomstig zijn een rol. De meeste literaire werken waarin passages over Vestaalse maagden te vinden zijn, zijn afkomstig uit de vroege keizertijd of later. Zo komt een van de meest volledige en belangrijkste passages over het priesterschap van Vestaalse maagden, een passage over het ritueel van de *captio* waarmee meisjes officieel als priesteres ingewijd werden in de cultus van Vesta, uit het werk *Noctes Atticae* van de Romeinse schrijver Gellius uit omstreeks 175 na Christus. Ook uit de werken van de Griekse historicus Plutarchus uit omstreeks 100 na Christus zijn enkele belangrijke passages over Vestaalse maagden afkomstig. Andere antieke auteurs waaruit relevante passages afkomstig zijn, zoals de Romeinse dichter Ovidius en de Romeinse geschiedschrijver Livius, schreven omstreeks het jaar 0. Gezien de vermoedelijke oprichting van de cultus van Vesta zo'n zevenhonderd jaar daarvoor ligt, is niet met zekerheid te zeggen of de bronnen die we hebben representatief zijn voor de vroege Republiek of het Romeinse koninkrijk. Hoewel de antieke bronnen zelf stellen dat de cultus en haar gebruiken door de tijd heen nagenoeg onveranderd zijn gebleven, blijft enige

waakzaamheid en terughoudendheid op zijn plaats.⁵ Ook relevant epigrafisch bronmateriaal is voornamelijk afkomstig uit de vroege keizertijd of later.⁶ Deze scriptie richt zich daarom hoofdzakelijk op de positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving vanaf het begin van de keizertijd tot en met de tweede eeuw na Christus. Bij het gebruik van bronnen uit een andere periode wordt dit expliciet toegelicht.

Ten derde is de context van de literaire passages van belang voor het interpreteren van het relevante bronmateriaal. Aangezien de passages uit een grote verzameling literaire werken afkomstig is, moet extra aandacht besteed worden aan de context van de passages. Antieke auteurs hadden immers vaak een bepaald doel voor ogen met hun werk en maakten bewust (literaire) keuzes om dat doel te bereiken, soms ten koste van de correctheid van informatie. Zo was bijvoorbeeld Ovidius' voornaamste doel met het schrijven van *Fasti* waarschijnlijk niet om een zo compleet en accuraat mogelijk overzicht te geven van Romeinse feestdagen en festivals, maar zal zijn focus eerder gelegen hebben op het schrijven van goede poëzie. Daardoor zijn zijn beschrijvingen wellicht door literaire keuzes gekleurd. Het is dus van belang om de focus en het karakter van een tekst mee te nemen bij het interpreteren van een passage uit die tekst.⁷

Tot slot moet een kritische noot geplaatst worden bij de aard van het relevante bronmateriaal. Zoals gezegd zijn er al met al niet heel veel literaire passages met betrekking op Vestaalse maagden. Extra opvallend daarbij is dat als Vestaalse maagden al zelf in passages voorkomen (dat wil zeggen, bij naam genoemd worden), dat dan voornamelijk gebeurt wanneer de genoemde Vestaalse maagd ofwel iets bijzonder goed had gedaan, zoals het verrichten van een wonder, ofwel, veel vaker, in ongenade was gevallen en gestraft werd. Daardoor vertelt het bronmateriaal dat we hebben ons vrij weinig over de realiteit en ervaringen van de rest van de Vestaalse maagden. Wederom is ook het epigrafisch bronmateriaal op deze manier gekleurd, gezien dat dit veelal lofbetuigingen en eerbetonen betreft.

⁵ Cf. Wildfang 2006, 2-3.

⁶ Cf. Gallia 2015, 82. Zie Schultz 2006, 49, 70-71 over het ontbreken van epigrafische bronnen uit de Republiek.

⁷ Cf. Beard 1995, 171-172 en Wildfang 2006, 2.

Opzet van de scriptie

Deze scriptie is opgezet in vier deelonderwerpen op basis waarvan mijn onderzoeksvraag ‘welke implicaties had de unieke positie van Vestaalse maagden als vrouwelijke priesters voor hun plaats in de Romeinse samenleving?’ beantwoord wordt.

In hoofdstuk 2 wordt allereerst de culturele context geschetst waartegen de positie van Vestaalse maagden kan worden afgezet. Daartoe zet ik de positie van vrouwen in de Romeinse samenleving uiteen aan de hand van genderidealen en -ideeën uit de Romeinse cultuur. Ook het ritueel van *captio* waarmee meisjes Vestaalse maagden werden en buiten de normatieve positie van vrouwen gezet werden wordt hier uiteengezet.

Vervolgens komt in hoofdstuk 3 de juridische positie van Vestaalse maagden aan bod. Hierbij worden de juridische gevolgen van de *captio* onderzocht en de positie van Vestaalse maagden buiten de *patria potestas* en het *tutela mulierum* geanalyseerd, evenals het recht op *testimonium* dat Vestaalse maagden, anders dan andere vrouwen, hadden.

De socio-culturele positie van Vestaalse maagden staat in hoofdstuk 4 centraal. Het fenomeen van de Vestaalse maagdelijkheid en de straf die op het schenden van die maagdelijkheid stond worden hier nader onderzocht. Ook de socio-culturele rol van Vestaalse maagden buiten de normatieve genderrollen wordt hier uitgebreid geanalyseerd.

In hoofdstuk 5 ligt de nadruk juist op de realiteit van de maatschappelijke positie van het priesterschap van Vestaalse maagden. Aan de hand hiervan wordt een genuanceerder beeld geschetst van de meer theoretische positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving die naar voren komt in de juridische en socio-culturele positie van Vestaalse maagden. Aan de hand van antieke literaire en epigrafische bronnen wordt zowel het publieke leven van Vestaalse maagden in kaart gebracht als de persoonlijke relaties die zij erop nahielden.

Tot slot wordt in hoofdstuk 6 een conclusie getrokken over de unieke positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving en de invloed van de wisselwerking tussen de status van Vestaalse maagden als priesteressen en als vrouwen daarop.

Hoofdstuk 2 Culturele context

Om een helder beeld te krijgen van de positie van Vestaalse maagden in de samenleving is het belangrijk om een goed idee te hebben van de culturele context waarbinnen zij leefden. In dit hoofdstuk wordt die culturele context kort geschetst aan de hand van de positie die vrouwen in de Romeinse samenleving hadden. Daarbij zet ik de meest prominente ideeën over vrouwelijkheid en genderrollen die aan vrouwen werden toegeschreven uiteen, op basis waarvan de culturele achtergrond van de Romeinse samenleving waarin Vestaalse maagden leefden naar voren komt. Vervolgens ga ik verder in op het ritueel van *captio* waardoor Vestaalse maagden een andere positie verkregen dan andere Romeinse vrouwen. Ik bespreek dit ritueel, dat van meisjes Vestaalse maagden maakte, aan de hand van het verslag dat de Romeinse schrijver Gellius erover schreef.

2.1 Ideeën over vrouwelijkheid in de Romeinse oudheid

Uit de meeste antieke literaire bronnen komt een vrij rigoureuus beeld naar voren van de ideeën over gender in de Romeinse samenleving. Vaak werd er een prominente scheiding van sferen gesuggereerd, een tweedeling in een publieke sfeer en een private sfeer. De publieke sfeer was het domein van de man, die zich bezighield met zaken als politiek en oorlogsvoering. Vrouwen werden door de antieke auteurs resoluut verbonden met de private sfeer, het huiselijke domein en de familie.⁸

Met deze tweedeling in publiek en privaat werd geenszins bedoeld dat vrouwen nooit buiten het huis kwamen. Sterker nog, een groot gedeelte van het leven van Romeinse vrouwen speelden zich buitenshuis of in ieder geval in het publieke oog af. Ze bezochten het theater en de spelen en moesten, afhankelijk van hun klasse, vaak werken voor de kost. Vrouwen uit de elite ontvingen regelmatig bezoek in hun huis en bevonden zich daarmee zelfs binnen de private sfeer van hun eigen huis in het publieke oog. De tweedeling in publiek en privaat moet dan wellicht eerder gezien worden als een tweedeling tussen politiek, rechtspraak en andere staatsdomeinen enerzijds en het huiselijke domein anderzijds.⁹

⁸ Hemelrijk 2015, 1; Milnor 2011, 610-615.

⁹ Hemelrijk 2015, 1, 9-11. Hemelrijk duidt de tweedeling aan met de termen *forum* en *domus* ter verduidelijking van wat in het wetenschappelijk discours lange tijd respectievelijk de publieke en private sfeer werd genoemd. In deze scriptie gebruik ik de term 'publiek' om dat wat met de Staat of een openbaar (staats)ambt te maken heeft te benoemen en de term 'privaat' om te duiden op persoonlijke relaties met bijvoorbeeld familie of vrienden.

Desalniettemin blijft het beeld dat uit de antieke bronnen naar voren komt een sterk gekleurd beeld. De auteurs van deze bronnen zijn immers bijna exclusief mannen, en bovendien mannen uit de elitaire bovenlaag, vaak gesitueerd of hoofdzakelijk geïnteresseerd in Rome. Daarmee is het gedachtegoed uit deze bronnen, zoals de ideeën over vrouwen en vrouwelijkheid, sterk Rome- en élitecentrisch. De realiteit was vaak veel genuanceerder. Het Romeinse rijk was immers vele malen groter dan alleen Rome en er speelden van oost naar west allerlei verschillende invloeden mee in de ontwikkeling van socio-cultureel gedachtegoed.¹⁰

Toch was er in de Romeinse cultuur wel sprake van een dominant of normatief vrouwenbeeld. Er bestond een ideaalbeeld, dat door de antieke bronnen bijzonder benadrukt werd, en dat evengoed onderdeel was van het Romeinse idee van vrouwelijkheid. Dit ideaalbeeld was het concept van de *matrona*. Een *matrona* was idealiter de echtgenote van een elite man en (potentiële) moeder van diens kinderen. *Matronae* moesten zedelijk zijn en toegewijd aan hun echtgenoot, zelfs na diens dood, en werden als deugdzzaam gezien wanneer zij traditionele waarden als zedelijkheid (*pudicitia*), ijverigheid (*diligentia*) en huiselijkheid nastreefden.¹¹

Naast het normatieve beeld van de *matronae* bestond voor jonge (ongehuwde) vrouwen het ideaalbeeld van de *virgo*. Met *virgines* werden idealiter de deugdzame (huwbare) dochters van Romeinse edelmannen bedoeld. Zij moesten tot hun huwelijk maagd blijven en werden als deugdzzaam gezien wanneer zij *castitas* (kuisheid) en morele puurheid nastreefden.¹²

2.2 Het ritueel van *captio*

Vestaalse maagden hadden een andere positie in de samenleving dan andere vrouwen. Die positie verkregen zij door de ceremonie die nu *captio* wordt genoemd te ondergaan.¹³ De *captio* was het ritueel waarmee meisjes Vestaalse maagden werden en intraden in de cultus

¹⁰ Zie bijvoorbeeld Hemelrijk 2015 over de publieke posities van vrouwen in de westelijke provincies van het Romeinse rijk.

¹¹ Foubert 2016, 462-463; Hemelrijk 1999, 14-16; Hemelrijk 2015, 10-12; Milnor 2011, 611.

¹² Parker 2004, 569; Wildfang 2006, 53.

¹³ De term *captio* is een moderne benaming voor het ritueel waarmee meisjes Vestaalse maagden werden en komt in de antieke bronnen niet in deze context voor, hoewel het werkwoord *capere* ('grijpen, nemen, pakken') waar de term van afgeleid is wel door antieke auteurs (zie bijvoorbeeld Gell. NA 1.12) gebruikt wordt in omschrijvingen van het ritueel (cf. Wildfang 2006, 48-49 n.4). In deze scriptie neem ik ten behoeve van de eenduidigheid de term *captio* over uit het wetenschappelijke discours.

van Vesta. Het meest volledige verslag over de *captio* komt uit het tweede-eeuwse werk *Noctes Atticae* van de Romeinse schrijver Gellius.¹⁴ Deze tekst ligt ten grondslag aan de meeste studies over Vestaalse maagden, vanwege de verschillende gevolgen die het ritueel van *captio* had voor de positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving.

In de passage beschrijft Gellius niet alleen hoe het ritueel eruitzag, maar ook aan welke voorwaarden een kandidate moest voldoen om Vestaalse maagd te mogen worden. Voorafgaand aan de *captio* vond namelijk een selectieprocedure plaats om geschikte kandidaten te vinden voor het priesterschap als Vestaalse maagden.¹⁵ Om in aanmerking te komen voor het priesterschap moesten kandidaten volgens Gellius voldoen aan een aantal vereisten.

*Qui de virgine capienda scripserunt, quorum diligentissime scripsit Labeo Antistius, minorem quam annos sex, maiorem quam annos decem natam, negaverunt capi fas esse; item quae non sit patrima et matrima; item quae lingua debili sensuove aurium deminuta aliave qua corporis labe insignita sit; item quae ipsa aut cuius pater emancipatus sit, etiamsi vivo patre in avi potestate sit; item cuius parentes alter ambove servitutem servierunt aut in negotiis sordidis versantur. Set et eam cuius soror ad id sacerdotium lecta est excusationem mereri aiunt; item cuius pater flamen aut augur aut quindecimvirum sacris faciundis aut septemvirum epulonum aut Salius est. Sponsae quoque pontificis et tubicinis sacrorum filiae vacatio a sacerdotio isto tribui solet. Praeterea Capito Ateius scriptum reliquit, neque eius legendam filiam qui domicilium in Italia non haberet, et excusandam eius qui liberos tres haberet.*¹⁶ (Gell. NA 1.12.1-8)

Zij die over het nemen van een [Vestaalse] maagd hebben geschreven, van wie Labeo Antistius het meest zorgvuldig schreef, hebben gezegd dat het niet geoorloofd is dat een meisje jonger dan zes jaar, ouder dan tien jaar wordt genomen; net zo zij van wie de vader en de moeder niet meer in leven zijn; eveneens zij die verzwakt is door een gebrekkig spraakvermogen of waarnemingsvermogen van de oren of die gebrandmerkt is door enig ander smet van het lichaam; ook zij die zelf of wiens vader uit de vaderlijke macht vrijgelaten was, zelfs als zij onder het gezag van haar grootvader stond terwijl haar vader in leven was; evenzo zij wiens ouders, één of

¹⁴ Beard 1980, 14.

¹⁵ Wildfang 2006, 41-46.

¹⁶ Alle oorspronkelijke teksten van de in deze scriptie gebruikte passages en inscripties zijn tevens terug te vinden in Appendix I.

beiden, in slavernij gediend hebben of zich met schandelijke zaken bezighouden. Maar zij zeggen ook dat zij wiens zuster tot dit priesterschap verkozen is aanspraak kon maken op een vrijstelling; net zo zij wiens vader *flamen* of *augur* of een van de *decemviri sacris faciundis* of een van de *septemviri epulonum* of een *Salius* was. Ook was het gebruikelijk dat aan de verloofde van een *pontifex* en aan de dochter van een trompettist van de heiligen een vrijstelling werd verleend van dit priesterschap. Bovendien liet Capito Ateius een geschrift na, dat de dochter van hem die geen woning in Italië had niet gekozen mocht worden en dat de dochter van hem die drie kinderen had vrijgesteld mocht worden.¹⁷

Gellius schrijft onder andere dat kandidaten tussen de zes en tien jaar moesten zijn, dat hun beide ouders in leven moesten zijn en dat kandidaten vrij moesten zijn van enige (lichamelijke) beperkingen. Zowel een kandidate als haar vader mochten geen *emancipatio* ondergaan zijn, geen van haar ouders mocht slaaf geweest zijn en haar vader moest in Italië wonen. Uitgezonderd van het priesterschap werden meisjes wiens zus al Vestaalse maagd was of wiens vader een religieuze functie had als *flamen*, *augur*, één van de *quindecimviri*, *septemviri* of *salii*. Ook verloofden van *pontifices* werden uitgezonderd van het priesterschap van Vesta.

Wanneer aan al deze vereisten voldaan was, mocht een kandidate deelnemen aan de selectieprocedure zelf, waarover Gellius hetvolgende schrijft:

Sed Papiam legem invenimus, qua cavetur ut pontificis maximi arbitratu virgines e populo viginti legantur sortitioque in contione ex eo numero fiat et cuius sors virginis ducta erit, ut eam pontifex maximus capiat eaque Vestae fiat. Sed ea sortitio ex lege Papia non necessaria nunc videri solet. Nam si quis honesto loco natus adeat pontificem maximum atque offerat ad sacerdotium filiam suam, cuius dumtaxat salvo religionum observationibus ratio haberi possit, gratia Papiae legis per senatum fit. (Gell. NA 1.12.11-12)

Maar wij zijn wel op de *lex Papia* gestuit, waardoor vastgesteld is dat naar goeddunken van de *pontifex maximus* twintig jonge meisjes uit het volk gekozen werden en er een loting uit dit aantal plaatsvond in de *contio* en van welk meisje het lot getrokken werd, dat de *pontifex maximus* haar nam en zij van Vesta werd. Maar

¹⁷ Alle vertalingen in deze scriptie zijn van eigen hand.

deze loting volgens de *lex Papia* is nu gewoon om als niet noodzakelijk te worden gezien. Want als iemand, die afstamt van een eervolle stand, naar de *pontifex maximus* gaat en zijn dochter aanbiedt voor het priesterschap, en zij tenminste in aanmerking kan worden genomen door ongeschonden inachtneming van religieuze verplichtingen, wordt gratie van de *lex Papia* door de senaat verleend.

De selectieprocedure kon dus volgens Gellius op twee verschillende manieren plaatsvinden. De eerste manier was aan de hand van de *lex Papia*. In dat geval werden er twintig meisjes uitgekozen door de *pontifex maximus*, waaruit er één door loting verkozen werd tot Vestaalse maagd. Lotingen werden in de Romeinse cultuur vaak gebruikt wanneer een besluit aan de goden overgelaten moest worden. De loting waarmee een Vestaalse maagd verkozen werd diende waarschijnlijk om de godin Vesta de gelegenheid te geven haar eigen priesteres te kiezen. Op die manier kon de religieuze puurheid, die van groot belang was voor de Vestaalse maagdelijkheid en het bewaren van de *pax deorum*,¹⁸ van de nieuwe priesteres worden gewaarborgd.¹⁹

In het geval van de tweede manier waarop de selectieprocedure kon plaatsvinden werd een kandidate door haar vader voorgeleid aan de *pontifex maximus*. Door hem werd dan bepaald of de kandidate aan bepaalde religieuze juistheden voldeed, waarna de senaat de vader van de kandidate kon vrijstellen van de *lex Papia* en de kandidate Vestaalse maagd kon worden. Gellius beschrijft niet welke religieuze juistheden dit zijn of waarom dit nodig was, maar het is aannemelijk dat deze controle hetzelfde doel diende als de loting in de eerstgenoemde selectieprocedure. Aan de hand van de controle werd waarschijnlijk bepaald of de kandidate het waardig was om priesteres van Vesta te mogen worden, op basis waarvan de religieuze puurheid van de nieuwe priesteres verzekerd werd.²⁰

De daadwerkelijke ceremonie van het ritueel van *captio* werd ook door Gellius beschreven:

¹⁸ De relatie tussen het idee van religieuze puurheid en Vestaalse maagdelijkheid komt in hoofdstuk 3 verder aan bod.

¹⁹ Wildfang 2006, 46-48.

²⁰ Wildfang 2006, 46-48.

“Capi” autem virgo propterea dici videtur, quia pontificis maximi manu presa ab eo parente in cuius potestate est, veluti bello capta, abducitur. In libro primo Fabii Pictoris, quae verba pontificem maximum dicere oporteat, cum virginem capiat, scriptum est. Ea verba haec sunt: “Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio.”
(Gell. NA 1.12.13-14)

Het schijnt verder dat de [Vestaalse] maagd daarom wordt gezegd “genomen te worden”, omdat zij, nadat zij door de hand van de *pontifex maximus* gegrepen is weggevoerd wordt van die ouder in wiens *potestas* zij is, alsof zij in oorlog veroverd is. In het eerste boek van Fabius Pictor, is opgetekend welke woorden het nodig is dat de *pontifex maximus* zegt, wanneer hij de maagd neemt. Die woorden zijn deze: “Als priesteres van Vesta, die de offerrituelen uitvoert welke het recht is dat een priesteres van Vesta ze uitvoert voor het Romeinse volk, de Quiriten, zoals zij dat op de beste manier was, zo neem ik jou, Amata.”

De ceremonie bestond volgens Gellius uit het wegnemen van de Vestaalse maagd door de *pontifex maximus* van de schoot van degene in wiens *potestas* zij stond (haar vader). Daarbij werd een specifieke formule gezegd. Volgens Gellius wordt het wegleiden van de Vestaalse maagd met het werkwoord *capere* aangeduid vanwege de overeenkomsten van dit onderdeel van het ritueel met het grijpen van krijgsgevangenen (waarvoor het werkwoord *capere* inderdaad gebruikt werd).²¹

²¹ Zie het lemma “*capio, cepi, captum, capere*” in TLL.

Hoofdstuk 3 De juridische positie van Vestaalse maagden

In dit hoofdstuk wordt de juridische positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving nader geanalyseerd en uiteengezet. Hiertoe ga ik een voor een in op de juridische gevolgen van het ritueel van de *captio*, namelijk het verlaten van de *patria potestas*, de vrijstelling van het *tutela mulierum* en tot slot het recht op *testimonium*.

3.1 Het verlaten van de *patria potestas*

In de Romeinse samenleving vormde de *familia* ('familie') een belangrijke sociale eenheid. Aan het hoofd van een *familia* stond de *pater* ('vader'), die *potestas* ('macht, gezag') had over alle leden van zijn *familia*. Onder een *familia* vielen alle wettelijke kinderen van de *pater*, ook als deze op zichzelf woonden; de kinderen van zijn zonen als die er waren; de echtgenote van de *pater*, mits zij *cum manu* (lett. 'met hand') getrouwd waren;²² en zijn slaven. De *patria potestas* bestond uit meerdere rechten die de *pater* over zijn *familia* had en had tevens een morele en religieuze laag, hoewel die niet bij wet vastgelegd was.²³

Juridisch gezien had de *pater* autoriteit over zijn kinderen zolang als zij onder zijn *potestas* vielen. Zo mocht hij weigeren een pasgeboren kind te erkennen, had hij het recht om zijn kinderen te straffen en mocht hij daartoe zelfs de doodstraf uitdelen (dit stond bekend als het *ius vitae necisque*). Dit recht gold ook over de andere leden van de *familia*. In de praktijk werd de doodstraf echter niet vaak uitgedeeld en werd er van de *pater* verwacht dat hij familie en vrienden zou raadplegen voordat hij hoge straffen uitdeelde. Naast het uitdelen van straffen had de *pater* ook het recht om zijn kinderen te verkopen of uit te leveren en was zijn toestemming nodig wanneer een van zijn kinderen wilde trouwen.²⁴

Personen *in potestate* mochten verder wettelijk geen eigen bezit hebben. Al hun bezit behoorde op papier toe aan de *pater* onder wiens *potestas* zij vielen. Wel werd aan zonen (en vermoedelijk in mindere mate ook aan dochters) door de *pater* vaak de controle over een bepaalde hoeveelheid geld of over een bepaald eigendom gegeven (dit werd *peculium* genoemd).²⁵

²² Een huwelijk *cum manu* hield in dat een vrouw vanwege haar huwelijk onder de *potestas* van haar echtgenoot kwam te staan, zie bijvoorbeeld Van Galen 2016, in het bijzonder 100-108.

²³ Gardner 1995, 5-6. Hoewel Gardner's werk reeds enkele decennia oud is, is haar boek *Women in Roman Law and Society* nog steeds een prominent standaardwerk over de juridische positie van vrouwen (waaronder die van Vestaalse maagden) in de Romeinse samenleving. Voor een recenter overzichtswerk van Romeins recht in het algemeen, zie Du Plessis, Ando en Tuori 2016.

²⁴ Gardner 1995, 6-8, 10-11.

²⁵ Gardner 1995, 9-10.

Voor Vestaalse maagden was juridisch gezien het meest invloedrijke gevolg van de *captio* dat zij direct onttrokken werden aan de *potestas* van hun vader, waardoor zij juridisch buiten haar oorspronkelijke familie kwamen te staan.

Virgo autem Vestalis simul est capta atque in atrium Vestae deducta et pontificibus tradita est, eo statim tempore sine emancipatione ac sine capitis minutione e patris potestate exit [...] (Gell. NA 1.12.9)

En dan, zodra als de Vestaalse maagd genomen is en weggeleid is naar het *atrium Vestae* en aan de *pontifices* overhandigd is, verliet zij meteen op dat moment zonder *emancipatio* en zonder verlies van vrijheid de *potestas* van haar vader [...]

Door het verlaten van haar vaders *potestas* werd een Vestaalse maagd in feite *sui iuris*, oftewel wettelijk (in zekere mate) zelfstandig. Het verlaten van haar vaders *potestas* gebeurde bovendien zonder dat een Vestaalse maagd *emancipatio* en *deminutio capitis* ondergaan was, wat doorgaans bij het verlaten van de *potestas* van een nog levende vader wel gebeurde.²⁶

Emancipatio was een verrichting waarmee iemand uit de *potestas* van diens vader gezet kon worden. Een gefingeerde “verkoop” in overeenstemming met het recht van de *pater* om zijn kinderen te verkopen danwel uit te leveren was vaak de wijze waarop *emancipatio* plaatsvond. Voor zonen gold dat deze driemaal “verkocht” moesten worden, voor dochters eenmaal. Na *emancipatio* was de betreffende persoon *sui iuris* en op geen enkele manier meer wettelijk verbonden aan de *potestas* van diens *pater*.²⁷

Vestaalse maagden mochten volgens de voorwaarden waar een meisje aan moest voldoen om Vestaalse maagd te mogen worden geen *emancipatio* ondergaan zijn (noch hun vader) om überhaupt in aanmerking te komen voor het priesterschap. Ook in het ritueel van *captio* ondergingen zij geen *emancipatio*, aangezien ze niet (gefingeerd of anderszijds) werden “verkocht”. Wel werden zij door de *captio sui iuris*, maar, anders dan dochters die *emancipatio* waren ondergaan, hadden Vestaalse maagden vrijstelling van het *tutela mulierum*, waarover in de volgende paragraaf meer.²⁸

Normaliter vond bij het verlaten van de *patria potestas* een bepaalde verandering in status plaats, wat bekend stond als *deminutio capitis*. Van deze *deminutio capitis* bestonden

²⁶ Gardner 1995, 23; Wildfang 2006, 38.

²⁷ Gardner 1995, 9.

²⁸ Gardner 1995, 23-24; Wildfang 2006, 38, 42.

drie soorten, waarvan *deminutio capitis minima* het meeste voorkwam. Bij deze vorm van *deminutio capitis* ging iemand van de ene familie naar de andere over, bijvoorbeeld door middel van een huwelijk. Bij het ritueel van *captio* vond geen enkele vorm van *deminutio capitis* plaats, omdat Vestaalse maagden na het verlaten van hun vaders *potestas* niet overgedragen werden aan de *potestas* van een ander.²⁹

Naast het juridische aspect kende de *patria potestas* ook een religieus aspect. Alle leden van een *familia* behoorden tot de private religieuze sfeer van die *familia* en namen deel aan huiselijke rituelen. Bij het verlaten van de *patria potestas* verliet iemand dus ook de religieuze sfeer van de *familia*. Meestal, zoals bij een huwelijk *cum manu*, ging een vrouw van de religieuze sfeer van haar eigen *familia* over naar die van een ander, bijvoorbeeld van haar echtgenoot. Vestaalse maagden kwamen echter niet onder een andere *patria potestas* te staan en ruilden de religieuze sfeer van hun eigen *familia* niet in voor die van een andere *familia*. In plaats daarvan werden ze opgenomen in de publieke religieuze sfeer van de staatscultus. De cultus van Vesta was immers onderdeel van de staatscultus en representeerde de Staat als geheel.

Door de Vestaalse maagden uit de *potestas* en daarmee uit de juridische en religieuze sferen van hun *familiae* te halen, kon inmenging of beïnvloeding van die *familiae* op de staatscultus en het doen en laten van de priesteressen daarvan voorkomen worden. Vestaalse maagden bevonden zich hierdoor dus in een soort vacuüm buiten de juridische en religieuze invloed van de *potestas* van enige familie om.³⁰

3.2 De vrijstelling van het *tutela mulierum*

Vrouwen die in de Romeinse wereld *sui iuris* waren, zoals dochters die *emancipatio* ondergaan waren, waren desalniettemin verplicht om een *tutor* ('voogd') te hebben. Deze *tutor* had het *tutela mulierum* (lett. 'voogdij over vrouwen) over de vrouw. Dat hield in dat een vrouw toestemming nodig had van haar *tutor* wanneer zij iets wilde ondernemen ten aanzien van eigendommen, zoals het ondernemen van een verkoop, de vrijlating van slaven, een huwelijk *cum manu* of de opstelling van een testament.³¹

²⁹ Gardner 1995, 12; Wildfang 2006, 39.

³⁰ Wildfang 2006, 39.

³¹ Gardner 1995, 17-18. Er waren nota bene wel bepaalde soort bezittingen waar een vrouw zonder toestemming van haar *tutor* over mocht besluiten; deze bezittingen waren *res nec mancipi*, zie Gardner 1995.

Vestaalse maagden werden, ondanks dat zij ook feitelijk *sui iuris* waren, vrijgesteld van het *tutela*. De functie van een *tutor* had waarschijnlijk voornamelijk ten doel dat niet zozeer de vrouw, maar juist de familie-eigendommen van de vrouw beschermd werden. Omdat Vestaalse maagden buiten hun familie geplaatst werden met hun intreding in het priesterschap door middel van de *captio* en zij daardoor geen automatisch recht meer hadden op het familiebezit noch de familie op de eigendommen van de Vestaalse maagd verviel de noodzaak voor een *tutor* eveneens.³²

Een Vestaalse maagd kon dus zelfstandig bezittingen hebben en beheren. Hoewel we weinig bronnen hebben die daar verder op in gaan, vinden we in het werk *Vitae* van de Griekse historicus Plutarchus een voorbeeld hiervan in het verhaal van de Vestaalse maagd Licinia.

ἦν δὲ προάστειον αὐτῇ καλόν, ὁ βουλόμενος λαβεῖν ὀλίγης τιμῆς ὁ Κράσσος καὶ διὰ τοῦτο προσκείμενος ἀεὶ τῇ γυναικὶ καὶ θεραπεύων, εἰς τὴν ὑποψίαν ἐκείνην ἐνέπεσε· καὶ τρόπον τινὰ τῇ φιλοπλουτίᾳ τὴν αἰτίαν τῆς φθορᾶς ἀπολυσάμενος ὑπὸ τῶν δικαστῶν ἀφείθη. τὴν δὲ Λικιννίαν οὐκ ἀνῆκε πρότερον ἢ τοῦ κτήματος κρατῆσαι. (Plut. Crass. 1.2)

Zij had een mooie villa in een buitenwijk, en omdat Crassus deze voor een lage prijs wilde buitmaken en zich daarom altijd bij de vrouw bevond en haar vleide, kwam hij in enige argwaan terecht; en op zekere manier werd hij door zijn verlangen naar rijkdom, omdat hij de schuld van het zedenbederf loskocht, door de rechters vrijgelaten. Maar hij liet Licinia niet eerder gaan dan hij haar grondbezit in zijn macht had.

Volgens Plutarchus was Crassus uit op Licinia's bezit en benaderde hij haar daarom, hoewel hij daarmee geruchten veroorzaakte over de aard van hun relatie. Licinia werd volgens Plutarchus wegens deze aantijgingen van Crassus beschuldigd van en veroordeeld voor onkuisheid, waar voor Vestaalse maagden de doodstraf op stond.

Doordat Vestaalse maagden vrijgesteld waren van het *tutela* mochten zij naast het zelfstandig maken van financiële keuzes en het bezitten van eigendommen ook zelfstandig een testament opstellen. Juist dat recht om een testament op te stellen als Vestaalse maagd werd door antieke auteurs als bijzonder gezien. Zo haalt Gellius in zijn passage over

³² Gardner 1995, 241; Wildfang 2006, 64-65.

Vestaalse maagden over deze bijzonderheid de Romeinse jurist Labeo aan, die hierover in een commentaar op de *Wet der XII Tafelen* geschreven zou hebben.

Praeterea in Commeniariis Labeonis, quae ad Duodecim Tabulas composuit, ita scriptum est: "Virgo Vestalis neque heres est cuiquam intestato, neque intestatae quisquam, sed bona eius in publicum redigi aiunt. Id quo iure fiat, quaeritur." (Gell. NA 1.12.18)

Bovendien is in de Commentaren van Labeo, die hij opgesteld heeft over de Twaalf Tafelen, zo geschreven: "Een Vestaalse maagd is geen erfgenaam aan iemand zonder testament, noch iemand aan haar zonder testament, maar zij zeggen dat haar eigendommen dan aan de staat worden afgedragen. Door welk recht dit gebeurt, is onbekend."

Volgens Labeo kon een Vestaalse maagd dus niet meer automatisch ervan van haar oorspronkelijke familie noch had zijzelf automatisch erfgenamen. Als een Vestaalse maagd overleed zonder een testament te hebben opgesteld, dan erfde de Romeinse staat haar eventuele eigendommen.³³

Het opstellen van een testament was voor Vestaalse maagden nodig omdat zij niet langer onder de gewone erfvetten vielen. Vestaals maagden waren immers juridisch gezien niet langer onderdeel van een *familia* en konden dus geen aanspraak meer maken op de erfenis van hun familie, tenzij dat gespecificeerd was in een testament. Andersom gold dat ook. Omdat Vestaalse maagden juridisch gezien geen familie hadden, was er niemand die om die reden van hen kon erven, tenzij dat in een testament opgenomen was. Voor Vestaalse maagden zonder testament nam de Staat de automatische positie van erfgenaam in die normaliter aan familie toekwam.³⁴

3.3 Het recht op *testimonium*

Een derde juridisch gevolg van het priesterschap van Vestaalse maagden was dat zij recht hadden op *testimonium* en dus verbaal mochten getuigen in een rechtbank. Uit verschillende bronnen is bekend dat vrouwen normaliter niet in een rechtbank mochten verschijnen en dat hun getuigenis, indien deze noodzakelijk was voor een rechtszaak, op een eerder moment

³³ Gardner 1995, 23; Kroppenbergh 2010, 423-24; Wildfang 2006, 64-65.

³⁴ Gardner 1995, 23-24; Wildfang 2006, 64-67.

werd afgenomen en tijdens de zaak door een redenaar werd voorgelezen. Vrouwen mochten dus niet zelf verbaal getuigen.³⁵

Wederom gold voor Vestaalse maagden een uitzondering. Uit passages van Gellius, Plutarchus en Tacitus blijkt dat Vestaalse maagden het recht hadden om verbaal te getuigen in de rechtbank en zelfs dat dit in bepaalde mate gebruikelijk was.

Et Taraciam quidem virginem Vestae fuisse lex Horatia testis est quae super ea ad populum lata. Qua lege ei plurimi honores fiunt, inter quos ius quoque testimonii dicendi tribuitur, "testabilis" que una omnium feminarum ut sit datur. (Gell. NA 7.7.2)

En het bewijs dat Taracia ongetwijfeld een Vestaalse maagd is geweest is de *lex Horatia*, welke met betrekking tot haar aan het volk voorgesteld is. Door deze wet kwamen aan haar vele eerbetonen toe, onder welke ook het recht om een getuigenis af te leggen werd verleend, en zij is als enige van alle vrouwen toegestaan "met het recht om getuigenis af te leggen" te zijn.

ἡ δὲ Ταρκυνία παρθένος ἦν ἱέρεια, μία τῶν Ἑστιάδων, ἔσχε δὲ τιμὰς ἀντὶ τούτου μεγάλας, ἐν αἷς ἦν καὶ τὸ μαρτυρίαν αὐτῆς δέχεσθαι μόνης γυναικῶν. (Plut. Publ. 8.4)

En Tarquinia was een heilige maagd, één van de Vestaalse, en zij had wegens dit talrijke eerbewijzen, waaronder was dat een getuigenis van haar als enige van de vrouwen aanvaard werd.

Zowel Gellius als Plutarchus verwijst specifiek naar het geval van één Vestaalse maagd die het privilege had zelf te mogen getuigen. Mogelijkerwijs doelen Plutarchus en Gellius met hun Tarquinia en Taracia op dezelfde Vestaalse maagd, die als eerste dit recht verkreeg voordat het voor alle Vestaalse maagden een recht werd.³⁶

In de passage van de Romeinse geschiedschrijver Tacitus wordt een concreter beeld geschetst.

³⁵ Wildfang 2006, 68-69; enkele primaire bronnen zijn Cic. *Ver.* 1.37.94 en *V. Max.* 8.3.

³⁶ Wildfang 2006, 67.

Ceterum Vrgulaniae potentia adeo nimia civitati erat ut testis in causa quadam, quae apud senatum tractabatur venire dedignaretur: missus est praetor qui domi interrogaret, cum virgines Vestales in foro et iudicio audiri, quotiens testimonium dicerent, vetus mos fuerit.
(Tac. Ann. 2.34.7-8)

Overigens was de invloed van Urgulania zozeer te sterk voor de Staat dat zij in een zekere rechtszaak, die behandeld werd bij de senaat, weigerde als getuige te komen: een *praetor* is gestuurd die haar thuis verhoorde, hoewel het een oud gebruik was dat Vestaalse maagden in het forum en in de rechtbank gehoord werden, telkens wanneer zij een getuigenis aflegden.

Hoewel Urgulania in dit voorbeeld haar taak verzaakt, was het volgens Tacitus weldegelijk traditie en dus gebruikelijk dat Vestaalse maagden verbaal getuigden in de rechtbank, wanneer hun getuigenis nodig was voor een rechtszaak.³⁷

3.4 De juridische positie van Vestaalse maagden

In dit hoofdstuk zijn de juridische gevolgen van het priesterschap voor Vestaalse maagden uiteengezet en geanalyseerd. De *captio* en de inwijding in het priesterschap hadden drie juridische gevolgen voor Vestaalse maagden. Het meest invloedrijke gevolg van de *captio* was het onttrekken van Vestaalse maagden aan de *patria potestas* van hun oorspronkelijke familie. Dit gebeurde bovendien zonder dat er *emancipatio* of *deminutio capitis* plaatsvond, anders dan bij andere gevallen waarin vrouwen onder hun *patria potestas* vandaan kwamen. Hierdoor kwamen Vestaalse maagden juridisch gezien op een uitzonderlijke positie te staan, buiten enige *familia* om.

Bij het verlaten van de *patria potestas* verliet een Vestaalse maagd naast de juridische ook de religieuze sfeer van haar *familia* en werd ze opgenomen in de publieke religieuze sfeer van de staatscultus, in plaats van de private religieuze sfeer van één *familia*. Door de Vestaalse maagden uit de *potestas* en daarmee uit de juridische en religieuze sferen van hun *familiae* te halen, kon inmenging of beïnvloeding van die *familiae* op de staatscultus en het doen en laten van de priesteressen daarvan dus voorkomen worden. Vestaalse maagden bevonden zich hierdoor in een soort vacuüm buiten de juridische en religieuze invloed van de *potestas* van enige familie om.

³⁷ Kroppenbergh 2010, 421-422; Wildfang 2006, 67, 69.

Een tweede juridisch gevolg van het priesterschap was de vrijstelling van het *tutela mulierum*. Hierdoor waren Vestaalse maagden in staat om zelfstandig zonder toestemming van een *tutor* financiële keuzes te maken, eigendommen te hebben en een testament op te stellen. Omdat zij niet meer onder een *familia* vielen, konden Vestaalse maagden niet meer zonder dat dit gespecificeerd was in een testament erven van hun oorspronkelijke familie, noch kon haar familie zonder een specificatie in een testament van een Vestaalse maagd erven. Wanneer een Vestaalse maagd overleed zonder een testament te hebben opgesteld, nam de Staat de plaats als erfgenaam in die doorgaans aan de familie toekwam.

Een derde juridisch gevolg van het priesterschap was het aan Vestaalse maagden toegekende voorrecht om verbaal te mogen getuigen in de rechtbank. Anders dan bij andere vrouwen, die doorgaans uit de rechtbank geweerd werden en indien noodzakelijk slechts via een eerder afgenomen verklaring konden getuigen, hadden Vestaalse maagden in ieder geval in de keizertijd dit voorrecht wel.

Vestaalse maagden bevonden zich dus juridisch gezien in een vacuüm buiten de familiestructuur van de Romeinse samenleving om, doordat zij niet onder iemands *potestas* stonden en daarbij vrijstelling hadden van het *tutela mulierum*. Hierdoor werd de autoriteit en invloed die *familia* doorgaans op hun vrouwen hadden voor Vestaalse maagden omwille van hun onafhankelijke, autoritaire status als priesteressen opgeheven.

Hoofdstuk 4 De socio-culturele positie van Vestaalse maagden

In dit hoofdstuk onderzoek ik wat de socio-culturele gevolgen waren van het priesterschap voor Vestaalse maagden. Allereerst analyseer ik het belang van maagdelijkheid voor Vestaalse maagden en de cultus van Vesta, gevolgd door de straf die op het schenden van die maagdelijkheid stond. Tot slot onderzoek ik de invloed van de religieuze positie van Vestaalse maagden op hun socio-culturele positie buiten de normatieve genderrollen van *matrona* en *virgo*.

4.1 Vestaalse maagdelijkheid

Een centraal aspect van de cultus van Vesta was de maagdelijkheid van Vestaalse maagden. Vestaalse maagdelijkheid is een veelzijdig concept en is daarom niet aan de hand van slechts één verklaring te interpreteren.

Vestaalse maagdelijkheid bestond uit twee opzichten waarvan fysieke maagdelijkheid het meest overduidelijk was. Fysieke maagdelijkheid was voor Vestaalse maagden en de cultus van Vesta van dusdanig essentieel belang dat juist dit aspect de belangrijkste rol speelde bijvoorbeeld al in de vroegste Romeinse mythes die te doen hadden met Vestaalse maagden,³⁸ maar ook in het bestraffen van Vestaalse maagden die onkuis waren geweest.³⁹

Naast dit fysieke aspect bestond Vestaalse maagdelijkheid ook uit het meer abstracte idee van *castitas* ('kuisheid') dat op een meer morele kuisheid duidde. Op grond van deze morele kuisheid wordt Vestaalse maagdelijkheid soms uitgelegd als een aangepaste variant van de *pudicitia* ('zedelijkheid') die van *matronae* verwacht werd. Hoewel *pudicitia* en *castitas* overeenkomstig zijn in dat beide deugden streven naar wat als moreel juist gedrag voor vrouwen werd gezien (namelijk het beheersen van seksuele neigingen, door monogamie enerzijds en onthouding anderzijds), gaat Vestaalse maagdelijkheid vanwege het belang van het fysieke aspect een stuk verder dan het idee van *pudicitia* dat voor *matronae* gold.⁴⁰

Castitas gold ook in de normatieve genderrol van *virgines* als deugd, maar Vestaalse maagdelijkheid was toch ook anders dan de maagdelijkheid die van *virgines* verwacht werd. Waar voor *virgines* als reeds huwbare maar ongehuwde dochters de verwachting gold dat zij nog zouden huwen en na hun huwelijk afstand zouden doen van hun maagdelijkheid, was

³⁸ Zie bijvoorbeeld de stichtingsmythe van Rome en de rol van de Vestaalse maagd Rhea Silvia daarin als moeder van Romulus en Remus.

³⁹ Beard 1980, 14-16; Wildfang 2006, 51.

⁴⁰ Baudoin 2022, 134; Wildfang 2006, 53.

voor Vestaalse maagden hun maagdelijkheid gedurende hun priesterschap verplicht en daarmee onlosmakelijk verbonden met hun religieuze status. Met het verliezen van hun maagdelijkheid verloren Vestaalse maagden ook hun status van religieuze puurheid.⁴¹

Die status van religieuze puurheid had onder meer te maken met de religieuze sfeer waarin de cultus van Vesta opereerde. Zoals eerder besproken, zorgde de *captio* ervoor dat Vestaalse maagden niet meer onder een *patria potestas* stonden en dus zowel juridisch als religieus gezien buiten enige familie stonden. Op die manier kon de private religieuze sfeer van één *familia* geen invloed uitoefenen op de publieke religieuze sfeer van de staatscultus waar de cultus van Vesta onderdeel van was. De maagdelijkheid van Vestaalse maagden was een garantie dat dat zo bleef, omdat die maagdelijkheid voorkwam dat Vestaalse maagden door persoonlijke en seksuele relaties bij een andere *familia* gingen horen en daarmee de publieke religieuze sfeer van de staatscultus zouden inmengen of “bevuilen” met de private religieuze sfeer van één *familia*.⁴²

Op die manier konden Vestaalse maagden de zuivere staat van de staatscultus beschermen, maar hun status van religieuze puurheid bestond uit meer dan alleen hun positie buiten de private familieculen. Vanuit het oude Griekenland en Asia Minor bestond in de (vroeg) oudheid het idee dat geslachtsgemeenschap bevuilend was en waren er zelfs in sommige gevallen regels die stelden dat niet alleen priesters en priesteressen, maar ook “gewone” gelovigen bijvoorbeeld niet in de tempel mochten komen of aan rituelen mochten deelnemen tot een paar dagen na geslachtsgemeenschap gehad te hebben. Aangezien Vestaalse maagden altijd in de tempel waren en dagelijkse rituele activiteiten hadden, droeg hun maagdelijkheid ook op deze manier bij aan hun status van religieuze puurheid.⁴³

Daarnaast symboliseerden Vestaalse maagden de Romeinse staat en wat het betekende om Romeins te zijn. Hun maagdelijkheid symboliseerde daarbij de onschendbaarheid van de Staat en van de Romeinse identiteit. Schending daarvan stond daarom vrijwel direct gelijk aan het in gevaar brengen van de Staat, in zodanige mate dat de twee bijna onlosmakelijk met elkaar verbonden waren. Als een Vestaalse maagd onkuis was geweest, bracht dat gevaar voor de (onschendbaarheid van de) Staat met zich mee en als de Staat in gevaar was, bijvoorbeeld door oorlog of extreme politieke onrust, dan was volgens de Romeinen de kans groot dat een Vestaalse maagd onkuis was geweest.⁴⁴

⁴¹ Wildfang 2006, 54.

⁴² Wildfang 2006, 39.

⁴³ Beard 1980, 12-13; Wildfang 2006, 51-52.

⁴⁴ Baudoin 2022, 141-142; Kroppenberg 2010, 428-29; Takács 2008, 18-19.

Vestaalse maagden symboliseerden de Romeinse staat niet alleen, ze vertegenwoordigden haar ook. Hun maagdelijkheid was onderdeel van hun religieuze status als priesteressen van Vesta. Schending daarvan belasterde hun religieuze taken en bracht op die manier de *pax deorum* in gevaar.⁴⁵ Zo kon een Vestaalse maagd eveneens de Romeinse staat dus in gevaar brengen met het verliezen van haar maagdelijkheid.

4.2 *Crimen incesti*

Het verliezen van hun maagdelijkheid (*crimen incesti*) had vergaande gevolgen voor Vestaalse maagden. Een *crimen incesti* werd gezien als ernstige misdaad vanwege de hierboven besproken symbolieke en representatieve waarde van een Vestaalse maagd en haar maagdelijkheid voor de Romeinse staat en werd dan ook bestraft met de doodstraf.

Wanneer een Vestaalse maagd beschuldigd werd van de *crimen incesti* werd de zaak ter veroordeling voor het college van *pontifices* (onder leiding van de *pontifex maximus*) gebracht. Dit college oordeelde over de zaak en deed uitspraak over de schuld of onschuld van de beschuldigde Vestaalse maagd. Werd een Vestaalse maagd schuldig bevonden, dan werd zij levend begraven.⁴⁶

Hoe dat in zijn werk ging, weten we onder andere dankzij een fragment van Plutarchus.

ἡ δὲ τὴν παρθενίαν καταισχύνασα ζῶσα κατορύττεται παρὰ τὴν Κολλίνην λεγομένην πύλην· ἐν ἧ̄ τις ἔστιν ἐντὸς τῆς πόλεως ὀφρὺς γεώδης παρατείνουσα πόρρω· καλεῖται δὲ χῶμα διαλέκτῳ τῇ Λατίνων. ἐνταῦθα κατασκευάζεται κατάγειος οἶκος οὐ μέγας, ἔχων ἄνωθεν κατάβασιν. κεῖται δὲ ἐν αὐτῷ κλίνη τε ὑπεστρωμένη καὶ λύχνος καιόμενος, ἀπαρχαί τε τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων βραχεῖαί τινες, οἷον ἄρτος, ὕδωρ ἐν ἀγγείῳ, γάλα, ἔλαιον, ὥσπερ ἀφοσιουμένων τὸ μὴ λιμῶ διαφθεῖρῖν σῶμα ταῖς μεγίσταις καθιερωμένον ἀγιστείας. αὐτὴν δὲ τὴν κολαζομένην εἰς φορεῖον ἐνθήμενοι καὶ καταστεγάσαντες ἔξωθεν καὶ καταλαβόντες ἰμᾶσιν, ὡς μηδὲ φωνὴν ἐξάκουστον γενέσθαι, κομίζουσι δι' ἀγορᾶς. ἐξίστανται δὲ πάντες σιωπῇ καὶ παραπέμπουσιν ἄφθογοι μετὰ τινος δεινῆς κατηφείας· οὐδὲ ἔστιν ἕτερον θέαμα φρικτότερον, οὐδ' ἡμέραν ἢ πόλιν ἄλλην ἄγει στυγνοτέραν ἐκείνης. ὅταν δὲ πρὸς τὸν τόπον κομισθῇ τὸ φορεῖον, οἱ μὲν ὑπὲρ τὰς δεσμούς ἐξέλυσαν, ὁ δὲ τῶν ἱερέων ἔξαρχος εὐχὰς τινὰς ἀπορρήτους ποιησάμενος καὶ χεῖρας ἀνατείνας θεοῖς πρὸ τῆς ἀνάγκης, ἐξάγει συγκεκαλυμμένην καὶ καθίστησιν ἐπὶ κλίμακος εἰς τὸ οἶκημα κάτω φερούσης. εἶτα αὐτὸς μὲν ἀποτρέπεται μετὰ τῶν

⁴⁵ Wildfang 2006, 57.

⁴⁶ Kroppenbergs 2010, 429-431.

ἄλλων ἱερέων· τῆς δὲ καταβάσεως ἢ τε κλίμαξ ἀναιρεῖται καὶ κατακρύπτεται τὸ οἶκημα γῆς πολλῆς ἄνωθεν ἐπιφορουμένης, ὥστε ἰσόπεδον τῷ λοιπῷ χώματι γενέσθαι τὸν τόπον. οὕτω μὲν αἱ προέμεναι τὴν ἱερὰν παρθενίαν κολάζονται. (Plut. Num. 10)

Maar zij die haar ongehuwde staat geschonden heeft wordt levend begraven bij de poort die *Collina* genoemd wordt; daarbij was een of andere aarde-achtige hoge rand, die zich er ver naast uitstreckte aan de binnenkant van de stad; dat wordt in de taal van Latijnen een wal genoemd. Daar was een ondergronds vertrek gebouwd, niet groot, dat een weg van bovenaf naar beneden had. Daarin bevond zich een gedekt bed en een ontstoken lamp, en enkele onbeduidende offeranden van de dingen die noodzakelijk zijn voor leven, zoals brood, water in een bak, melk, olijfolie, alsof (deze dingen) als excuus aangevoerd werden dat het lichaam, dat gewijd was aan de grootste ceremonies, niet door honger ten gronde zou gaan. En nadat zij degene die gestraft werd in een draagstoel zetten en aan de buitenkant bedekten en met leren riemen vastzetten, zodat er geen geluid hoorbaar was, droegen zij (haar) door het *forum*. Allen weken in stilte en begeleidden (haar) sprakeloos met een bepaalde vreselijke neerslachtigheid; er is geen ander schouwspel verschrikkelijker, en niet acht de stad een andere dag afschuwelijker dan deze. Wanneer de draagstoel naar de plek is gebracht, maken de knechten de touwen los, en voert de leider van de priesters, nadat hij enkele heilige gebeden verricht heeft en zijn handen omhooggestoken heeft naar de goden, vóór de noodzakelijkheid, de helemaal omhulde vrouw weg en zet hij (haar) neer op de trap die naar het vertrek beneden leidt. Daarna wendt hijzelf zich af samen met de overige priesters; en de trap van de weg naar beneden wordt opgetild en weggedragen en het vertrek wordt verborgen, nadat er veel aarde van bovenaf (in) opgestapeld is, zodat de plek even vlak met de rest van de aarde wordt. Zo worden zij die hun heilige ongehuwde staat opgeven gestraft.

De beschuldigde Vestaalse maagd werd onder begeleiding van de *pontifex maximus* naar een ondergrondse ruimte gebracht. In die ruimte bevonden zich symbolische kleine porties levensmiddelen: wat brood, melk en olie. Nadat de Vestaalse maagd was afgedaald in de ondergrondse ruimte, werd de ladder verwijderd en het gat gevuld met aarde.

In de omschrijving van Plutarchus valt de rituele aard van de ceremonie op, zeker in vergelijking met de straf van de vermeende minnaar. Hij werd, indien bekend was wie hij was, publiekelijk en zonder enige ceremonie met de zweep doodgeslagen. De rituele

ceremonie die de Vestaalse maagd onderging had echter een groter doel dan slechts het bestraffen van de Vestaalse maagd. De Vestaalse maagd moest immers boete doen voor de schade aan de Staat en het gevaar waarin ze door haar onkuisheid de Staat gebracht had. Men geloofde dat alleen door de Vestaalse maagd als het ware terug te geven aan de aarde (als symbool voor Vesta), zij op de juiste manier boete kon doen voor haar misdaad en dat alleen zo het gevaar voor de Staat afgeweerd kon worden.⁴⁷ Dit wordt ook door Ovidius bevestigd.

*sic incesta perit, quia quam violavit, in illam
conditur: est Tellus Vestaque numen idem.* (Ov. Fast. 6.459-460)

Zo ging de onreine ten onder, omdat zij in datgene wat zij bezoedeld had begraven werd: Tellus en Vesta zijn dezelfde godheid.

Hier droeg ook de aanwezigheid van de kleine porties levensmiddelen aan bij. De Vestaalse maagd werd immers niet direct gedood, maar “teruggegeven aan” (i.e. opgesloten in) de aarde en was dus symbolisch gezien overgeleverd aan de begunstiging van de aarde of Vesta. Zo kwam het lot van de onkuis Vestaalse maagd in de handen van de godin die ze gediend had en werd haar misdaad rechtgezet.⁴⁸

De onkuisheid van een Vestaalse maagd werd gezien als voorteken of zelfs oorzaak van (politiek) onrustige tijden. Die relatie was zo sterk, dat het niet verassend is dat veroordelingen van Vestaalse maagden meermaals in één adem vermeld werden met politieke onrust of oorlogen. Daarom lijkt het alsof de veroordeling van een Vestaalse maagd ook als offer ingezet kon worden. In plaats van de onkuisheid van een Vestaalse maagd als potentieel voorteken of oorzaak van (aankomend) geweld of onrust, wordt dan het verband omgedraaid. Er is sprake van geweld of onrust, dus er moet (blijkbaar) sprake zijn van rituele onzuiverheid. Dat kon alleen als degenen verantwoordelijk voor het uitvoeren van rituele taken dat niet naar behoren deden en dit kon vervolgens alleen rechtgezet worden als de verantwoordelijken gestraft werden.⁴⁹

⁴⁷ Kroppenberg 2010, 431-432; Staples 1998, 133.

⁴⁸ Kroppenberg 2010, 431-32; Wildfang 2006, 58-59.

⁴⁹ Parker 2004, 579-580; Wildfang 2006, 58-59.

Echter blijkt uit de literaire bronnen dat de veroordeling van een Vestaalse maagd niet op die manier gezien werd.⁵⁰ Terminologie die doorgaans door antieke auteurs gebruikt werd om offerrituelen mee te omschrijven (ook mensenoffers) ontbreekt bij passages over de veroordeling en het levend begraven van Vestaalse maagden volledig. Dit wordt vooral duidelijk bij passages die het levend begraven van Vestaalse maagden en het (nagenoeg) gelijktijdig levend begraven van Galliërs en Grieken (waarvan bekend is dat dit door de Romeinen wel bewust als mensenoffer gezien werd) behandelen.⁵¹

In de literatuur bestaan twee passages die dit doen. De eerste is van de Romeinse geschiedschrijver Livius en gaat over een voorval uit 216 v.Chr.

Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciverat [...] Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla Graecus et Graeca in foro bovario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaepum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum. (Liv. 22.57.2-6)

Bovendien werden zij toen buiten de zovele rampen samen met de overige monsterachtigheden enorme schrik aangejaagd, omdat twee Vestaalse maagden in dat jaar, Opimia en Floronia, schuldig bevonden werden aan hoererij en de ene onder de grond, zoals het gebruik is, bij de *porta Collina* ter dood gebracht werd, en de ander zelf zelfmoord pleegde; [...] Ondertussen werden een aantal uitzonderlijke offers uit de Sibillijnse boeken verricht waaronder dat een Gallische man en vrouw en een Griekse man en vrouw in het *forum boarius* levend onder de grond werden neergelaten op een plek, ommuurd door steen, die al eerder bevlekt was door menselijke slachtoffers, in een allerminst Romeins heilig gebruik.

Het gaat hier over de veroordeling van de Vestaalse maagden Opimia en Floronia en het levend begraven van een Gallische man en vrouw en een Griekse man en vrouw in opdracht van de Sibillijnse boeken. In de beschrijving van de veroordeling van de Vestaalse maagden

⁵⁰ Kroppenbergh 2010, 432.

⁵¹ Schultz 2010, 531; zie Schultz 2012 voor een uitgebreide analyse van de verschillen tussen de straf voor onkuise Vestaalse maagden en mensenoffers in de Romeinse religie; en de aard van de rituele ceremonie waarmee onkuise Vestaalse maagden gestraft werden.

benoemt Livius expliciet dat het levend begraven van Opimia “*uti mos est*” (‘zoals het gebruik is’) en gebruikt hij de neutrale term “*necata*” van het werkwoord *necare* (‘sterven’). In de beschrijving van het levend begraven van de Galliërs en de Grieken noemt hij de gebeurtenis juist “*minime Romano sacro*” (‘allerminst een Romeins heilig gebruik’) en “*sacrificia aliquot extraordinaria*” (‘een aantal uitzonderlijke offers’). Dat laat zien dat Livius het levend begraven van de Galliërs en Grieken weldegelijk als mensenoffer zag, maar het levend begraven van de Vestaalse maagden hooguit als rituele ceremonie.⁵²

De tweede passage is van Plutarchus en gaat over een voorval uit 114/113 v.Chr., toen drie Vestaalse maagden beschuldigd werden van *crimen incesti* en tevens opnieuw Galliërs en Grieken levend begraven werden.

ἐκεῖναι μὲν οὖν ἐκολάσθησαν ἐξελεγχθεῖσαι, τῆς δὲ πράξεως δεινῆς φανείσης, ἔδοξεν ἀνερέσθαι τὰ Σιβύλλεια τοὺς ἱερεῖς. εὐρεθῆναι δὲ φασὶ χρησμοὺς ταῦτά τε προδηλοῦντας ὡς ἐπὶ κακῶ γενησόμενα, καὶ προστάττοντας ἀλλοκότοις τισὶ δαίμοσι καὶ ξένοις ἀποτροπῆς ἕνεκα τοῦ ἐπιόντος προέσθαι δύο μὲν Ἑλληνας, δύο δὲ Γαλάτας ζῶντας αὐτόθι κατοργύνοντας.
(Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 83)

Zij werden dus, nadat zij schuldig bevonden waren, gestraft, maar aangezien de daad vreselijk bleek, leek het het beste dat de priesters de Sibillijnse boeken opvroegen. Ze zeggen dat orakelspreuken werden gevonden, die duidelijk maakten dat deze dingen gebeurden omwille van onheil, en die bevelen dat aan enige ongewone en vreemde godheden wegens het afwenden van dat wat zou komen twee Grieken en twee Galliërs werden afgestaan, die ter plekke levend begraven werden.

Hoewel het in eerste instantie misschien lijkt alsof Plutarchus twee voorbeelden van mensenoffers noemt, is hier wederom de woordkeuze van groot belang. Waar hij duidelijk woorden gebruikt die verbonden zijn met offers voor de situatie van Galliërs en Grieken, evenals voor de handelingen van de in bredere context van de geciteerde passage genoemde Bletonesii, gebruikt Plutarchus zulke woorden niet voor de situatie van de Vestaalse maagden. De situatie van de Vestaalse maagden dient hier bovendien eerder als achtergrond waartegen het besluit om de Galliërs en Grieken te offeren is genomen.⁵³

⁵² Schultz 2010, 532-533.

⁵³ Schultz 2010, 533-534.

De ceremoniële aard van het levend begraven van de Vestaalse maagd had dus enerzijds te maken met het idee dat de “misdaad” van de Vestaalse maagd jegens zowel de godin Vesta als de Staat rechtgezet moest worden. Anderzijds stond de straf voor de *crimen incesti* bij de Romeinen zelf niet bekend als mensenoffer en werd duidelijk onderscheid gemaakt tussen de twee. Omdat er volgens de Romeinen wel degelijk een sterk verband bestond tussen de onkuisheid van een Vestaalse maagd en geweld en (politieke) onrust, was de zwaarte van de straf in hun ogen toch noodzakelijk om de *pax deorum* te herstellen en de onschendbaarheid van de Staat veilig te stellen.

4.3 Vestaalse maagden en normatieve genderrollen

Vestaalse maagden hadden een bijzondere positie ten opzichte van andere vrouwen. De vraag aan welke genderrollen Vestaalse maagden wel of niet moesten voldoen is al heel lang een groot onderwerp van debat geweest. Deze discussie rust op het idee dat de oorsprong van de cultus van de Vestaalse maagden ligt in de haard-cultus van de vroegste Romeinse koningen. De vraag rijst daarbij op of de Vestaalse maagden de echtgenotes of de dochters van deze koningen representeerden en dus respectievelijk gecategoriseerd moeten worden als *matronae* of *virgines*.⁵⁴

Het standpunt dat Vestaalse maagden oorspronkelijk de echtgenotes waren van vroege Romeinse koningen berust allereerst op de kleding van Vestaalse maagden. Vestaalse maagden droegen hun haar in een typerend kapsel, beschreven door de Romeinse schrijver Festus en herkenbaar op teruggevonden beeldhouwkunst van Vestaalse maagden. Het kapsel, dat Festus *sex crines* noemt, werd naast Vestaalse maagden dus alleen door bruiden gedragen op hun trouwdag. Vestaalse maagden droegen daarnaast *vittae* in hun haar, haarlinten of -banden die verder gedragen werden door *matronae* (en soms door bruiden), maar niet door *libertinae* (vrijgelatenen). Een doorslaggevend kenmerk van de Vestaalse kledij was de *stola*, een type jurk die verder alleen door *matronae* gedragen mocht worden. Voor andere groepen was het dragen van een *stola* verboden.⁵⁵

Een tweede argument heeft te maken met de rituelen die Vestaalse maagden voor de staatscultus uitvoerden. Hoewel in enkele gevallen de vruchtbaarheidsrituelen die door Vestaalse maagden werden uitgevoerd zeker gelinkt kunnen worden aan juist hun aspect van maagdelijkheid, zoals bij de *Fordicidia*, waren er daarnaast ook rituelen die Vestaalse

⁵⁴ Beard 1980, 13.

⁵⁵ Beard 1980, 16; Gallia 2014, 223-226, 228-229; Wildfang 2006, 11-16.

maagden juist verbonden met *matronae*. Voorbeelden hiervan zijn de decemberrituelen van *Bona Dea*, die door Vestaalse maagden samen met *matronae* uitgevoerd werden, en bepaalde elementen van de ceremonies van de *Ludi Saeculares*.⁵⁶

Het tweede standpunt dat Vestaalse maagden oorspronkelijk de dochters waren van vroege Romeinse koningen wordt vaak verdedigd op basis van het aantal en de maagdelijkheid van Vestaalse maagden. Omdat er meerdere Vestaalse maagden waren, lijkt het logischer om de oorsprong bij de dochters van koningen te leggen in plaats van bij echtgenotes. Ook hun maagdelijkheid, wat hen als *virgines* kenmerkt, is een aspect dat, zoals eerder beschreven, eerder bij dochters hoort dan bij *matronae*.⁵⁷

Een ander argument bestaat uit de dagelijkse taken van de Vestaalse maagden. Huiselijke taken zoals het verzorgen van het haardvuur en het maken van de *mola salsa* konden van oudsher zowel door *matronae* als door dochters uitgevoerd worden, maar aan de hand van een passage uit Plutarchus lijkt het aannemelijker dat deze traditioneel door dochters gedaan werden.

“Διὰ τί τὰς γυναικάς οὐτ’ ἀλεῖν εἶων οὐτ’ ὀμοποιεῖν τὸ παλαιόν;”
(Plut. *Mor. Quaest. Rom.* 85)

Waardoor stonden zij vroeger hun echtgenotes niet toe om te malen noch om te koken?

Opvallend genoeg halen beide standpunten de *captio* aan als argument. Het ene standpunt ziet overeenkomsten tussen de *captio* en de Romeinse huwelijksceremonie⁵⁸ en stelt daarom dat Vestaalse maagden oorspronkelijk echtgenotes waren, maar het andere standpunt ziet juist verschillen tussen de *captio* en de Romeinse huwelijksceremonie en stelt daarom dat Vestaalse maagden oorspronkelijk dochters waren.

Overeenkomsten tussen de *captio* en de Romeinse huwelijksceremonie kunnen onder andere gezien worden in het moment dat het “*capere*” zelf gebeurt. In beide ceremonies wordt de dochter van de schoot van een van haar ouders weggenomen. Een andere overeenkomst is het gebruik van oorlogsbeelden. In de *captio* wordt een Vestaalse maagd

⁵⁶ Beard 1980, 16-17; over de rituelen die door Vestaalse maagden uitgevoerd werden zie Takács 2008, 28-59 en Wildfang 2006, 22-36.

⁵⁷ Beard 1980, 14.

⁵⁸ Het gaat in deze discussie over de formele, traditionele huwelijksceremonie (*cum manu*) zoals beschreven door Festus.

weggenomen “als een krijgsgevangene”⁵⁹ en in een huwelijksceremonie werd het haar van de bruid gescheiden met een speer.⁶⁰

Anderzijds zijn de verschillen tussen de twee ceremonies op dezelfde plekken evengoed al aanwezig. In de *captio* wordt de dochter immers van de schoot van haar vader genomen, in de huwelijksceremonie van die van haar moeder. Het wegnemen “als een krijgsgevangene” zoals in de *captio* is een heel ander oorlogsbeeld dan het scheiden van het haar van de bruid met een speer in de huwelijksceremonie. De rest van beide rituelen komt ook niet met elkaar overeen.⁶¹

Een tweede twistpunt in de *captio* is de formule die door de *pontifex maximus* gezegd werd wanneer de Vestaalse maagd werd weggenomen van haar vader.

“Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio.”
(Gell. NA 1.12.14)

“Als priesteres van Vesta, die de offerrituelen uitvoert welke het recht is dat een priesteres van Vesta ze uitvoert voor het Romeinse volk, de Quiriten, zoals zij dat op de beste manier was, zo neem ik jou, Amata.”

Het gaat daarbij vooral om de aanspreekvorm “*amata*” die volgens Gellius gebruikt werd. Over de herkomst van dit woord is veel gespeculeerd. “*Amata*” zou vertaald kunnen worden als ‘geliefde’, afgeleid van het werkwoord *amare* (liefhebben), maar zou ook een latinisering kunnen zijn van het Griekse woord *ἄμμητα* (van *ἄμμης*: ongetemd, ongehuwd).⁶² Een andere verklaring vinden we simpelweg in Gellius’ tekst zelf, waarin hij zegt dat *Amata* de naam van de eerste Vestaalse maagd geweest zou kunnen zijn.

“Amata” inter capiendum a pontifice maximo appellatur, quoniam quae prima capta est hoc fuisse nomen traditum est. (Gell. NA 1.12.19)

⁵⁹ Gell. NA. 1.12.13.

⁶⁰ Beard 1980, 13-14; Wildfang 2006, 38.

⁶¹ Beard 1980, 15; Wildfang 2006, 38.

⁶² Beard 1980, 15; Wildfang 2006, 40.

Zij wordt “Amata” genoemd bij het nemen door de *pontifex maximus*, aangezien het overgeleverd is dat van degene die als eerste genomen is dit de naam is geweest.

De vele verschillende kenmerken van Vestaalse maagden spreken elkaar dus op de vraag over de oorsprong van Vestaalse maagden als echtgenotes of als dochters tegen. Hun kledij en uiterlijk kenden onweerlegbaar elementen die typerend waren voor bruiden of *matronae*, hun maagdelijkheid is een duidelijke grond voor een typering als dochters of *virgines*. Hun taken en rollen in de publieke en huiselijke sfeer hebben kenmerken van beide normatieve genderrollen, wat tevens voor het ritueel van de *captio* geldt.

Vestaalse maagden waren tegelijkertijd zowel *matronae* als *virgines* als geen van beide. Om als priestersessen van de staatscultus de staat op de juiste manier te kunnen vertegenwoordigen, moesten Vestaalse maagden losstaan van enige familie, waarmee zij buiten de normatieve groepen van *matronae* en *virgines* vielen. Tegelijkertijd moesten zij om dezelfde reden wel verbonden zijn met en onderdeel blijven van het Romeinse systeem. Als vrouwen die buiten de normatieve groepen vielen, maar wel een essentiële religieuze rol, taak en plaats hadden in de Romeinse samenleving, werden Vestaalse maagden door hun tweeledige aspecten toch verbonden met en onderdeel van de cultureel geaccepteerde genderrollen van *matronae* en *virgines*, zonder hun religieuze puurheid en onafhankelijkheid van de (voor hun religieuze positie) limiterende Romeinse familiestructuur daarvoor op het spel te hoeven zetten.

4.4 De socio-culturele positie van Vestaalse maagden

Voor Vestaalse maagden was hun maagdelijkheid, waarmee dit hoofdstuk begon, het meest kenmerkende aspect van hun socio-culturele positie. Vestaalse maagdelijkheid bestond uit zowel fysieke maagdelijkheid als *castitas* (morele kuisheid). Toch was Vestaalse maagdelijkheid anders dan de maagdelijkheid die verwacht werd van het culturele beeld van de *virgines*. Voor Vestaalse maagden was hun maagdelijkheid namelijk niet tijdelijk, maar voor de volledige termijn van hun priesterschap en daarnaast onlosmakelijk verbonden met hun status van religieuze puurheid.

De religieuze puurheid van Vestaalse maagden werd beschermd door hun maagdelijkheid. Hun maagdelijkheid garandeerde dat de private religieuze sferen van *familiae* zich niet konden inmengen met de publieke religieuze sfeer van de staatscultus, waar

de cultus van Vesta onderdeel van was, waardoor deze puur kon blijven. Daarnaast speelde het idee dat geslachtsgemeenschap bevuilend was in combinatie met religieuze taken een rol.

Vestaalse maagden representeerden de staat als geheel en stonden symbool voor wat het betekende om Romeins te zijn. Hun maagdelijkheid werd gezien als symbool voor de onschendbaarheid van de staat en het Romeins zijn en was een belangrijk onderdeel van hun religieuze status, welke omwille van de *pax deorum* in stand moest worden gehouden.

Vanwege het belang van de maagdelijkheid van de Vestaalse maagden voor de staat is de hoge straf voor het verliezen van die maagdelijkheid, de *crimen incesti*, niet verassend. Een onkuise Vestaalse maagd werd voor het college van *pontifices* geleid en wanneer zij schuldig bevonden werd, op ceremoniële wijze levend begraven. Doordat zij niet direct gedood werd, maar levend een ondergrondse ruimte met kleine porties levensmiddelen inging, kwam het lot van een onkuise Vestaalse maagd in de handen van de godin die ze gediend had. Op die manier kon de *crimen incesti* rechtgezet worden en de *pax deorum* hersteld. De straf voor de *crimen incesti* werd echter door de Romeinen zelf niet gezien als mensenoffer en uit de literaire bronnen blijkt dat er duidelijk onderscheid gemaakt werd tussen de twee.

Hun religieuze status als priesteressen van Vesta plaatste de Vestaalse maagden in een bijzondere socio-culturele positie ten opzichte van andere vrouwen. Vestaalse maagden bezaten kenmerken die zowel bij het normatieve socio-culturele idee van de *matronae* als bij dat van de *virgines* pasten. Hun kledij en uiterlijk kenden onweerlegbaar elementen die typerend waren voor bruiden of *matronae*, hun maagdelijkheid is een duidelijke grond voor een typering als dochters of *virgines*. Hun taken en rollen in de publieke en huiselijke sfeer hebben zelfs kenmerken van beide genderrollen, wat tevens voor het ritueel van de *captio* geldt.

Vestaalse maagden vielen vanwege hun religieuze positie buiten de normatieve groepen van *matronae* en *virgines*. Omdat zij echter als priesteressen van de staatscultus en dus als vertegenwoordigers van de staat wel onderdeel moesten zijn van het Romeinse culturele systeem, maar bepaalde aspecten van de cultureel geaccepteerde genderrollen van *matronae* en *virgines* een beperking vormden voor de religieuze puurheid die noodzakelijk was voor priesteressen van de staatscultus, bevonden Vestaalse maagden zich socio-cultureel gezien op een unieke positie. Zij waren geen *matronae* of *virgines*, maar kenden aspecten van beiden, waarmee ze verbonden bleven met de Romeinse cultuur en samenleving zonder dat daarmee hun religieuze puurheid in het geding kwam.

Hoofdstuk 5 De maatschappelijke positie van Vestaalse maagden

De nadruk lag in de voorgaande hoofdstukken voornamelijk op de meer theoretische positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving, gebaseerd op wetten, regels en socio-culturele ideeën. In de praktijk was de situatie van Vestaalse maagden genuanceerder en waren de scherpe lijnen die geschetst zijn door gerechtelijke regels en door socio-culturele ideeën vaak vager dan ze lijken. In dit hoofdstuk onderzoek ik wat de maatschappelijke gevolgen waren van het priesterschap voor Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving. Daartoe onderzoek ik eerst de positie van Vestaalse maagden als publieke figuren, waarbij ik de bezigheden van Vestaalse maagden buiten hun religieuze taken in kaart breng. Vervolgens onderzoek ik de positie van Vestaalse maagden als private figuren, waarbij de focus voornamelijk ligt op de relatie tussen Vestaalse maagden en hun familie.

5.1 De Vestaalse maagd als publiek figuur

Doorgaans speelde het leven van vrouwen in de hogere kringen van de Romeinse samenleving zich voornamelijk in en rondom de huiselijke sfeer af. Toewijding aan thuis en familie werd gezien als eervol en ze hielden zich doorgaans niet (officieel) bezig met de publieke sfeer of staatszaken. Voor Vestaalse maagden was dat anders. Hoewel de cultus van Vesta en de dagelijkse rituelen die door Vestaalse maagden uitgevoerd werden onmiskenbaar als huiselijk bekend stonden, speelde het leven van Vestaalse maagden zich buiten de tempel voortdurend in het oog van het publiek af. In tegenstelling tot het leven van vrouwen uit latere religieuze ordes, zoals christelijke nonnen,⁶³ leefden Vestaalse maagden bepaald niet in afzondering.⁶⁴ Sterker nog, er werd van Vestaalse maagden verwacht dat zij zich regelmatig publiekelijk vertoonden en dat zij gezien werden, wat de publieke opinie over Vestaalse maagden waarschijnlijk in grote mate positief beïnvloedde.⁶⁵

Wanneer een Vestaalse maagd zich buiten het heiligdom van Vesta begaf, ging haar aanwezigheid gepaard met allerlei voorrechten die op haar eerbiedwaardige positie wezen. Uit twee fragmenten uit de *Controversiae* van de Romeinse filosoof Seneca de Oudere blijkt welke voorrechten dat waren.

⁶³ Op basis van hun heilige maagdelijkheid werden soms parallellen getrokken tussen Vestaalse maagden en zusterordes van nonnen. Zie ook: Worsfold 1932 en Balsdon 1962. Voor kritiek op deze parallel zie: Beard 1995 en Kroppenberg 2010.

⁶⁴ Beard 1995, 175; Kroppenberg 2010, 420.

⁶⁵ Kroppenberg 2010, 420-21.

Praecedens hanc lictor summovebit? huic praetor via cedet? summum imperium consules cedent tibi? (Sen. Contr. 1.2.3)

Zal de *lictor* die haar voorgaat haar de weg vrijmaken? Zal de praetor voor haar van zijn pad wijken? Zullen de consuls, de hoogste macht, voor jou wijken?

Tibi magistratus suos fasces submitunt, tibi consules praetoresque via cedunt;
(Sen. Contr. 6.8)

Voor jou laten de magistraten hun *fasces* zakken, voor jou wijken consuls en praetors van hun pad.

Een Vestaalse maagd werd buiten het heiligdom begeleid door een *lictor*, een dienaar die ook praetors en consuls vergezelde. Consuls en praetors weken voor haar en haalden hun *fasces* voor haar omlaag.⁶⁶ Daarnaast was het Vestaalse maagden als enige vrouwen in de stad toegestaan om gebruik te maken van een *carpentum*, een wagen met twee wielen, en hadden ze in het theater een aparte ereplaats bij de keizerlijke familie.⁶⁷ Met deze voorrechten werd de eerbiedwaardige positie van de Vestaalse maagd erkend en sprong haar publieke verschijning des te meer in het oog.

Naast hun religieuze taken in het heiligdom van Vesta hadden Vestaalse maagden ook nog andere taken in het bestuurlijke centrum van Rome. Ze traden bijvoorbeeld op als notarissen van de Staat. Zo hielden ze een archief bij met belangrijke documenten over beleid en wetten. Dankzij meerdere antieke auteurs is bekend dat dit onder andere overeenkomsten die ten tijde van de burgeroorlogen uit de Republiek ondertekend waren betrof en dat hieronder ook de testamenten van Julius Caesar, Marcus Antonius en later Augustus vielen.⁶⁸ Het recht op *testimonium* dat Vestaalse maagden hadden is een ander voorbeeld. Hiermee konden ze invloed uitoefenen op rechtszaken, ook als deze bijvoorbeeld over politieke zaken gingen. Dit soort taken droeg bij aan het beeld van betrouwbaarheid dat het

⁶⁶ Kroppenbergh 2010, 420; Takács 2008, 83.

⁶⁷ Kroppenbergh 2010, 420.

⁶⁸ Zie onder andere Cassius Dio (over de overeenkomsten uit de burgeroorlog: 46.2, 48.12 en 48.37; over het testament van Augustus: 56.32.1), Suetonius (over het testament van Julius Caesar: *Iul.* 83.1; en van Augustus: *Aug.* 101.1), Plutarchus (over het testament van Marcus Antonius: *Ant.* 58.47) en Tacitus (over het testament van Augustus: *Ann.* 1.8).

publiek van Vestaalse maagden had en aan het belang dat Vestaalse maagden hadden voor de Romeinse samenleving.⁶⁹

Verder waren Vestaalse maagden in zekere mate ook in politiek opzicht van belang. In tijden van politieke crisis, en zeker als het voortbestaan van de Staat in het geding kwam, wilden politieke groepen de publiekelijke steun van de Vestaalse maagden aan hun kant hebben. Soms werden Vestaalse maagden zelfs ingezet op diplomatieke missies. Daarbij was hun rol niet inhoudelijk politiek, maar wel van groot symbolisch belang. Hun symbolische waarde werd op dit soort missies politiek ingezet en zeker bewust aangewend.⁷⁰ Een voorbeeld van zo'n diplomatieke missie kennen we uit de *Historia Augusta*.

Haec cum Iulianus videret, senatum rogavit ut virgines Vestales et ceteri sacerdotes cum senatu obviam exercitui Severi prodirent et praetentis infulis rogarent, inanem <rem> contra barbaros milites parans. (SHA Did. 6.5)

Toen Julianus deze dingen aanschouwde, vroeg hij de senaat om de Vestaalse maagden en overige priesters samen met de senaat het leger van Severus tegemoet te gaan en hen met de voor zich uitgestoken eretekens te smeken, een nietszeggende zaak om tegenover barbaarse soldaten te ondernemen.

Hoewel volgens de *Historia Augusta* deze missie uiteindelijk niet doorging, laat de passage wel zien hoe groot de symbolische waarde van de Vestaalse maagden was in voor de Staat bedreigende situaties.

Hun religieuze positie als priesteressen én hun rol als vertegenwoordigers van de Staat leverde Vestaalse maagden een zekere sociale status op. Ze werden gezien als een eerbiedwaardige en betrouwbare groep, die ook buiten haar religieuze rol de belangen van de Staat behartigde.⁷¹

5.2 De Vestaalse maagd als privaat figuur

Naast dit publieke leven, waarin de Staat voor het handelen van de Vestaalse maagden duidelijk voorop stond, onderhielden Vestaalse maagden logischerwijs ook zelfstandig contacten met allerlei personen. Vestaalse maagden hadden een actief sociaal leven, dat niet

⁶⁹ Kroppenbergh 2010, 421; Wildfang 2006, 99-100.

⁷⁰ Kroppenbergh 2010, 421.

⁷¹ Kroppenbergh 2010, 420-21.

heel veel verschilde van het sociale leven van andere vrouwen uit de hogere klasse van de Romeinse samenleving. Zo onderhielden ze zakelijke relaties en vriendschappen, namen deel aan diners en festivals en gingen naar spelen.⁷²

Hoewel Vestaalse maagden zowel juridisch als religieus volledig buiten de familiestructuur van de Romeinse samenleving geplaatst werden bij hun intreding in de cultus van Vesta, is het niet aannemelijk dat daarmee al het contact en de banden met hun oorspronkelijke *familia* verbroken werden. Gezien de aard van de bronnen aangaande sociale relaties in de Oudheid is het echter lastig om hier een beeld van te schetsen dat dicht bij de historische realiteit van de Romeinen en in dit geval de Vestaalse maagden in het bijzonder komt. Desalniettemin kan aan de hand van een aantal bronnen wel nuance aangebracht worden in het idee dat Vestaalse maagden volledig buiten hun familie stonden.⁷³ Hoewel in de voorgaande hoofdstukken gesteld is dat Vestaalse maagden in theorie gescheiden werden van hun *familia*, gaat verwantschap, zo blijkt, in de praktijk verder dan wat er in wetten vastgelegd is.

Zo zijn er uit de bronnen meerdere gevallen bekend waarin Vestaalse maagden hun bijzondere, maar voorname status in de Romeinse samenleving op verschillende manieren inzetten ten behoeve van hun oorspronkelijke familieleden. Zo beïnvloedde de Vestaalse maagd Junia Torquata de veroordeling van haar broer C. Silanus en lukte het haar om Tiberius over te halen Silanus naar Cythnus te verbannen, in plaats van Gyarus.

[...] darent Iuniae familiae et viro quondam ordinis eiusdem ut Cythnum potius concederet. Id sororem quoque Silani Torquatam, priscae sanctimoniae virginem expetere. In hanc sententiam facta discessio. (Tac. Ann. 3.69.6)

[...] ze zouden het aan de familia Junia en aan de man die eens van dezelfde rang was geweest toestaan, dat hij eerder naar Cythnus week. Dit was ook wat de zus van Silanus, Torquata, een [Vestaalse] maagd van ouderwetse eerbiedwaardigheid verlangde. De stemming voor dit vonnis gebeurde.

Ook de Vestaalse maagden Vibidia en Praetextata probeerden met hun gezag als priesteressen van Vesta rechtszaken ten gunste van hun vaders te beïnvloeden.⁷⁴ Hoewel zij

⁷² Staples 1998, 161.

⁷³ Gallia 2015, 76.

⁷⁴ Respectievelijk Tac. *Ann.* 2.48.3 en Tac. *Hist.* 4.42.1.

daarin niet slaagden, laten hun pogingen zien dat er weldegelijk nog een band bestond tussen hen en hun familieleden.⁷⁵

Een ander voorbeeld van loyaliteit aan oorspronkelijke familie en inzet van status ten gunste van hen kennen we uit het verhaal van de Vestaalse maagd Claudia, beschreven door de Romeinse schrijver Valerius Maximus.

Magna sunt haec virilis pietatis opera, sed nescio an his omnibus valentius et animosius Claudiae Vestalis virginis factum. quae, cum patrem suum triumphantem e curru violenta tribuni plebis manu detrahi animadvertisset, mira celeritate utrisque se interponendo amplissimam potestatem inimicitii accensam depulit. igitur alterum triumphum pater in Capitolium, alterum filia in aedem Vestae duxit, nec discerni potuit utri plus laudis tribueretur, cui victoria an cui pietas comes aderat. (Val. Max. 5.4.6)

Groots zijn deze daden van mannelijk *pietas*, maar ik weet niet of de daad van de Vestaalse maagd Claudia indrukwekkender en moediger was dan al deze daden. Want zij, toen zag dat haar vader, terwijl hij een triomftocht hield, van zijn triomfwagen werd afgetrokken door de gewelddadige hand van een volkstriboon, weerde zij, doordat ze zich met wonderbaarlijke snelheid tussen beiden plaatste, de zeer grote kracht af, die door de vijandschappen was ontstoken. Daarom voerde de vader de ene triomftocht naar het Capitool, en de dochter een tweede naar het *aedes Vestae*, en niet kon worden besloten aan welk van beiden meer roem toegeschreven zou worden, aan hem die de overwinning als metgezel bijstond, of aan haar die *pietas* als metgezel bijstond.

In 143 v.Chr. hield consul Appius Claudius Pulcher een triomftocht na zijn problematische overwinning op de Salassi. Zijn dochter Claudia schoot hem te hulp door haar eigen autoritaire status als Vestaalse maagd in te zetten om hem tegen het onstuimige volk te beschermen. In latere tijden werd Claudia's actie vaak aangehaald als voorbeeld van *pietas* jegens familie.⁷⁶

De aangehouden familiebanden tussen Vestaalse maagden en hun familie blijken ook uit de voorbeelden die bekend zijn van zorgverlening tussen Vestaalse maagden en familieleden. Zo komt uit Cicero's verdediging van M. Fonteius duidelijk naar voren dat de

⁷⁵ Gallia 2015, 84.

⁷⁶ Gallia 2015, 78; Wildfang 2006, 91-92.

band tussen de Vestaalse maagd Fonteia en haar broer Fonteius zeker niet geleden had onder haar inwijding in het priesterschap. Fonteia omhelst hem en smeekt de jury hem te sparen. Cicero zet hun relatie en verwantschap in zijn redevoering in ter verdediging van Fonteius.

Cui miserae quod praesidium, quod solacium reliquum est hoc amisso? Nam ceterae feminae gignere ipsae sibi praesidia et habere domi fortunarum omnium socium participemque possunt; huic vero virgini quid est praeter fratrem quod aut iucundum aut carum esse possit?
(Cic. Font. 47)

Wat voor bescherming, wat voor troost blijft er nog voor haar, ongelukkige, over, wanneer hij weggestuurd wordt? Want andere vrouwen kunnen zelf voor zichzelf beschermers baren en kunnen thuis een bondgenoot en deelgenoot aan alle omstandigheden hebben; wat is er nu werkelijk voor deze maagd behalve haar broer, dat aangenaam of dierbaar kan zijn?

Uit Cicero's vraag blijkt dat Fonteia als Vestaalse maagd juist van haar broer afhankelijk is voor zorg en zekerheid, omdat ze geen echtgenoot of kinderen heeft.⁷⁷

Een ander geval is dat van de Vestaalse maagd Junia, die toen zij ziek werd verzorgd werd door haar schoonzus Fannia.

Angit me Fanniae valetudo. Contraxit hanc dum adsidet Iuniae virgini, sponte primum (est enim adfinis), deinde etiam ex auctoritate pontificum. Nam virgines, cum vi morbi atrio Vestae coguntur excedere, matronarum curae custodiaeque mandantur.
(Plin. Ep. 7.19.1)

De ziekte van Fannia verontrust mij. Zij heeft deze opgelopen terwijl zij de [Vestaalse] maagd Junia verpleegde, eerst uit vrije wil (want zij is haar schoonzuster), vervolgens zelfs op aanbeveling van de *pontifices*. Want [Vestaalse] maagden, wanneer zij door de hevigheid van een ziekte gedwongen worden uit het *atrium Vestae* weg te gaan, worden toevertrouwd aan de verzorging en het toezicht van *matronae*.

⁷⁷ Gallia 2015, 78-79.

Omdat Fannia geen directe bloedverwant is, lijkt dit voorbeeld in eerste instantie juist te wijzen op het ontbreken van een band met Junia's eigen familie. Omdat Fannia's echtgenoot ofwel ter dood gebracht ofwel verbannen was onder Domitianus en waarschijnlijk de laatst levend directe bloedverwant van Junia was, is de kans echter vrij groot dat Fannia het meest naaste nog levende familielid van Junia was.

Verder werden Vestaalse maagden door hun families zeker ook gevierd. Hun religieuze status en uitingen van bijzondere deugd brachten immers ook enig aanzien aan de familie.⁷⁸ In sommige gevallen werden Vestaalse maagden zelfs in ererollen met voorouders van edele Romeinse families opgenomen. Zo werd het eerder besproken verhaal van de Vestaalse maagd Claudia door latere generaties van de familie meermaals aangehaald, evenals het verhaal van de Vestaalse maagd Aemilia, die vrijgesproken werd van *incestum* doordat het gedoofde vuur van Vesta in de tempel op wonderbaarlijke wijze weer ontvlamde.⁷⁹

Daarnaast waren inscripties een veel gebruikte manier om Vestaalse maagden te eren. Opvallend daarbij is dat verwantschap in aan Vestaalse maagden gewijde inscripties vaak benoemd werd. Voorbeelden hiervan zijn twee inscripties voor de Vestaalse maagd Junia Torquata.

*Iunia C(ai) Silani filiae / Torquatae vir(gini) Vest(ali) / maximae / Iuvenio
l(ibertus) (CIL VI 2127)*

Aan Junia Torquata, dochter van Gaius Silanus, belangrijkste Vestaalse maagd, (van) haar vrijgelatene Juvenio.

*Iunoni / Iunia C(ai) Silani filiae / Torquatae / sacerdoti Vestali / annis LXIII /
Caelesti patronae / Actius l(ibertus) / (CIL VI 2128)*

Voor Juno, aan Junia Torquata, dochter van Gaius Silanus, priesteres van Vesta, 64 jaar, hemelse beschermvrouwe, (van) haar vrijgelatene Actius.

Het was in ten tijde van Torquata (het vroege principaat) gebruikelijk dat de verwantschap van vrouwen, vaak met hun vaders, in inscripties opgenomen werd. Het is echter

⁷⁸ Gallia 2015, 88.

⁷⁹ Gallia 2015, 79-80.

veelzeggend dat dit ook voor Vestaalse maagden gebeurde, aangezien zij wettelijk gezien niet meer bij hun familie hoorden.

5.3 De maatschappelijke positie van Vestaalse maagden

Vestaalse maagden bevonden zich buiten hun bezigheden in de tempel midden in het oog van het publiek. Wanneer een Vestaalse maagd zich buiten het heiligdom van Vesta begaf, werd haar aanwezigheid benadrukt door verschillende vertoningen van eerbied. Zo werd ze begeleid door een *lictor*, gingen consuls en praetors voor haar opzij en lieten zij hun *fasces* voor haar zakken, mocht een Vestaalse maagd gebruik maken van een *carpentum* en had zij een aparte ereplaats, bijvoorbeeld in het theater.

De publieke positie van Vestaalse maagden werd niet alleen gevormd door de religieuze taken die zij hadden. Zij waren daarnaast ook actief in het bestuurlijke centrum van Rome en traden bijvoorbeeld op als notarissen van de Staat en hielden een archief bij met belangrijke beleidsdocumenten en overeenkomsten. Verder konden Vestaalse maagden dankzij hun recht op *testimonium* getuigen in rechtszaken en waren zij ook politiek van belang in tijden van crisis, bijvoorbeeld doordat publieke steun van de Vestaalse maagden zwaar woog in tijden van politieke crisis, of doordat Vestaalse maagden symbolisch ingezet konden worden op diplomatieke missies. Door hun publieke aanwezigheid kregen de Vestaalse maagden de sociale status van een eerbiedwaardige en betrouwbare groep, die ook buiten haar religieuze rol de belangen van de Staat behartigde.

Naast hun meer officiële taken, hadden Vestaalse maagden ook een actief sociaal leven en onderhielden zij persoonlijke en zakelijke relaties. De banden met hun oorspronkelijke *familia* zijn daar een belangrijk voorbeeld van. Hoewel Vestaalse maagden zowel juridisch als religieus volledig buiten de familiestructuur van de Romeinse samenleving geplaatst werden bij hun intreding als priesteressen, blijkt aan de hand van de beperkte hoeveelheid bronnen die we ter beschikking hebben dat de banden tussen Vestaalse maagden en hun *familia* daarmee niet verdwenen. Zo blijkt dat Vestaalse maagden soms hun sociale status als belangrijk publiek figuur inzetten ten gunste van hun oorspronkelijke familieleden, bijvoorbeeld in rechtszaken, maar ook in publieke situaties. Verder werd zorg voor zieke of oude Vestaalse maagden door familieleden op zich genomen en werd het aanzien van Vestaalse maagden door hun families gebruikt om hun eigen reputatie op te hogen, bijvoorbeeld door middel van inscripties waarin verwantschappen benoemd werden.

Hoofdstuk 6 Conclusie

In dit laatste hoofdstuk blik ik terug op de deelconclusies van de voorgaande hoofdstukken en combineer ik de resultaten daaruit om antwoord te geven op de onderzoeksvraag: welke implicaties had de unieke positie van Vestaalse maagden als vrouwelijke priesters voor hun plaats in de Romeinse samenleving?

In hoofdstuk 3 zijn de juridische gevolgen van het priesterschap voor Vestaalse maagden uiteengezet en geanalyseerd. De *captio* en de inwijding in het priesterschap hadden drie juridische gevolgen voor Vestaalse maagden. Het meest invloedrijke gevolg van de *captio* was het onttrekken van Vestaalse maagden aan de *patria potestas* van hun oorspronkelijke familie, dat bovendien gebeurde zonder dat er *emancipatio* of *deminutio capitis* plaatsvond, anders dan bij andere gevallen waarin vrouwen onder hun *patria potestas* vandaan kwamen. Bij het verlaten van de *patria potestas* verliet een Vestaalse maagd naast de juridische ook de religieuze sfeer van haar *familia* en werd ze opgenomen in de publieke religieuze sfeer van de staatscultus, in plaats van de private religieuze sfeer van één *familia*. Een tweede juridisch gevolg van het priesterschap was de vrijstelling van het *tutela mulierum*. Hierdoor waren Vestaalse maagden in staat om zelfstandig, zonder toestemming van een *tutor*, financiële keuzes te maken, eigendommen te hebben en een testament op te stellen. Het derde juridisch gevolg van het priesterschap was het aan Vestaalse maagden toegekende voorrecht om verbaal te mogen getuigen in de rechtbank. Door deze juridische gevolgen van het priesterschap op Vestaalse maagden werd inmenging of beïnvloeding van *familiae* op de staatscultus en het doen en laten van de priesteressen daarvan voorkomen. Vestaalse maagden bevonden zich hierdoor dus in een soort vacuüm buiten de juridische en religieuze invloed van enige familie om, omwille van hun onafhankelijke, autonome status als priesteressen.

In hoofdstuk 4 stond de socio-culturele positie van Vestaalse maagden centraal. Hun maagdelijkheid was daarvan het meest kenmerkende aspect en beschermde hun status van religieuze puurheid, doordat Vestaalse maagdelijkheid garandeerde dat de private religieuze sferen van *familiae* zich niet konden inmengen met de publieke religieuze sfeer van de staatscultus en van oudsher het idee bestond dat geslachtsgemeenschap bevuilend was in combinatie met religieuze taken. Vestaalse maagden representeerden de staat als geheel en stonden symbool voor wat het betekende om Romeins te zijn. Hun maagdelijkheid werd daarbij gezien als symbool voor de onschendbaarheid van de staat en van het Romeins zijn en was een belangrijk onderdeel van hun religieuze status, welke omwille van de *pax deorum*

in stand moest worden gehouden. Werd de maagdelijkheid van Vestaalse maagden geschonden, dan werd de Vestaalse maagd in kwestie ritueel levend begraven. Vestaalse maagden bezaten kenmerken die zowel bij het normatieve socio-culturele idee van de *matronae* als bij dat van de *virgines* pasten, maar vielen vanwege hun religieuze positie buiten deze normatieve groepen. Omdat zij echter als priesteressen van de staatscultus en dus als vertegenwoordigers van de Staat wel onderdeel moesten zijn van het Romeinse culturele systeem, maar bepaalde aspecten van de cultureel geaccepteerde genderrollen van *matronae* en *virgines* een beperking vormden voor de religieuze puurheid die noodzakelijk was voor priesteressen van de staatscultus, bevonden Vestaalse maagden zich socio-cultureel gezien op een unieke positie. Zij waren geen *matronae* of *virgines*, maar kenden aspecten van beiden, waarmee ze verbonden bleven met de Romeinse cultuur en samenleving zonder dat daarmee hun religieuze puurheid in het geding kwam.

In hoofdstuk 5 kwam de maatschappelijke positie van Vestaalse maagden aan bod. Vestaalse maagden bevonden zich buiten hun bezigheden in de tempel midden in het oog van het publiek. Wanneer een Vestaalse maagd zich buiten het heiligdom van Vesta begaf, werd haar aanwezigheid benadrukt door verschillende vertoningen van eerbied, zoals begeleiding door een *lictor* en het gebruik mogen maken van een *carpentum*. De publieke positie van Vestaalse maagden werd niet alleen gevormd door de religieuze taken die zij hadden, maar ook door bepaalde taken in het bestuurlijke centrum van Rome, zoals het bijhouden van een archief en het gebruiken van hun recht op *testimonium*. Door hun publieke aanwezigheid kregen de Vestaalse maagden de sociale status van een eerbiedwaardige en betrouwbare groep, die ook buiten haar religieuze rol de belangen van de Staat behartigde. Naast hun publieke taken hadden Vestaalse maagden ook een actief sociaal leven en onderhielden zij persoonlijke en zakelijke relaties. De banden met hun oorspronkelijke *familia*, die ondanks hun juridische en religieuze positie buiten de familiestructuur standhielden, zijn daar een belangrijk voorbeeld van. Hun maatschappelijke positie laat dus de nuance zien in de realiteit van Vestaalse maagden, die niet alleen gebaseerd was op wetten en socio-culturele ideeën, maar ook samenhang met menselijke relaties, ongeacht die wetten, ideeën of hun status.

Al met al bevonden Vestaalse maagden zich dus op een uitzonderlijke positie in de Romeinse samenleving, die het gevolg was van de invloed van hun priesterlijke status op hun status als vrouw én van hun status als vrouw op hun priesterlijke status. De implicaties daarvan waren in de praktijk dat Vestaalse maagden niet alleen vrouwen en evenmin alleen priesteressen waren, maar zich juist doordat ze zowel vrouw als priesteres waren en

bovendien van integraal belang waren als vertegenwoordigers van de Romeinse staat en identiteit, als enige vrouwen in Rome in een soort vacuüm in het hart van de samenleving bevonden. Door hun priesterschap werden Vestaalse maagden als het ware verheven boven hun status als vrouw, maar door hun vrouw zijn ook in hun religieuze status beperkt tot hun maagdelijkheid. Daarnaast waren ze op de eerste plaats ook gewoon maar mensen, met persoonlijke relaties en familiebanden. Kortom, de Vestaalse maagden waren anders, en tegelijkertijd heel normaal, en dat was precies waar het om ging.

Met deze scriptie is de studie naar de positie van Vestaalse maagden echter nog zeker niet volledig. De positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving kan beter begrepen worden door verder onderzoek in een aantal mogelijke richtingen, waarvan ik er een paar kort uiteen zal zetten.

Door verder onderzoek te doen naar de positie van Vestaalse maagden in een vroegere of latere periode van de Romeinse samenleving, zoals ten tijde van de Republiek of in de late Oudheid, kan een diachroon beeld geschetst worden van de positie van Vestaalse maagden, wat de positie van Vestaalse maagden in de keizertijd verder kan verduidelijken.

Daarnaast kan onderzoek naar de positie van andere vrouwelijke priesters binnen maar vooral ook buiten Rome een duidelijker kader scheppen waarbinnen de positie van de Vestaalse maagden beter te duiden valt. Het Romeinse rijk was immers een stuk groter dan alleen Rome en in de provincies speelden verschillende lokale invloeden een rol bij de ontwikkeling van de Romeinse samenleving en cultuur, wat op zijn beurt leidde tot bijvoorbeeld nieuwe ideeën over gender.

Tot slot kan ook de verdere bestudering van de positie van mannelijke priesters in Rome de positie van Vestaalse maagden in de Romeinse samenleving verder verduidelijken en beter plaatsen, doordat aan de hand daarvan duidelijker wordt welke aspecten van hun positie op religieuze grond zijn ontstaan en welke op socio-culturele grond.

Hoofdstuk 7 Bibliografie

Afkortingen

TLL	Thesaurus Linguae Latinae
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum

Primaire literatuur

- Babbitt, F.C. (1936) *Plutarch: Moralia, Volume IV: Roman Questions. Greek Questions. Greek and Roman Parallel Stories. On the Fortune of the Romans. On the Fortune or the Virtue of Alexander. Were the Athenians More Famous in War or in Wisdom?*, Cambridge, MA.
- Bailey, D.R. (2000) *Valerius Maximus: Memorable Doings and Sayings, Volume I: Books 1-5*, Cambridge, MA.
- Frazer, J.G. en Goold, G.P. (1931) *Ovid: Fasti*, Cambridge, MA.
- Magie, D. en Rohrbacher, D. (2022) *Historia Augusta, Volume I*, Cambridge, MA.
- Moore, C.H. en Jackson, J. (1931) *Tacitus: Histories: Books 4-5. Annals: Books 1-3*, Cambridge, MA.
- Perrin, B. (1914) *Plutarch: Lives, Volume I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*, Cambridge, MA.
- Perrin, B. (1916) *Plutarch: Lives, Volume III: Pericles and Fabius Maximus. Nicias and Crassus*, Cambridge, MA.
- Radice, B. (1969) *Pliny the Younger: Letters, Volume I: Books 1-7*, Cambridge, MA.
- Rolfe, J.C. (1927) *Gellius: Attic Nights, Volume I: Books 1-5*, Cambridge, MA.
- Rolfe, J.C. (1927) *Gellius: Attic Nights, Volume II: Books 6-13*, Cambridge, MA.
- Watts, N.H. (1931) *Cicero: Pro Milone. In Pisonem. Pro Scauro. Pro Fonteio. Pro Rabirio Postumo. Pro Marcello. Pro Ligario. Pro Rege Deiotaro*, Cambridge, MA.
- Winterbottom, M. (1974) *Seneca the Elder: Declamations, Volume I: Controversiae, Books 1-6*, Cambridge, MA.
- Yardley, J.C. (2019) *Livy: History of Rome, Volume V: Books 21-22*, Cambridge, MA.

Secundaire literatuur

- Baudoin, D. (2022) "Pureté et Impureté des Vestales," *Storia delle Donne*, 17, 131-143.
- Beard, M. (1980) "The Sexual Status of Vestal Virgins," *The Journal of Roman Studies*, 70, 12-27.
- Beard, M. (1995) "Re-reading (Vestal) Virginité," in: R. Hawley en B. Levick (eds.), *Women in Antiquity: New Assessments*, Londen, 166-177.
- Budin, S.L. en Turfa, J.M.I. (eds.) (2016) *Women in Antiquity: Real Women across the Ancient World*, Londen.
- Foubert, L. (2016) "The Lure of an Exotic Destination: The Politics of Women's Travels in the Early Roman Empire," *Hermes*, 144(4), 462-487.
- Gallia, A.B. (2014) "The Vestal Habit," *Classical Philology*, 109(3), 222-240.
- Gallia, A.B. (2015) "Vestal Virgins and Their Families," *Classical Antiquity*, 34(1), 74-120.
- Gardner, J.F. (1995) *Women in Roman Law and Society*, 3e druk, Londen.
- Hemelrijk, E.A. (1999) *Matrona Docta: Educated Women in the Roman Élite from Cornelia to Julia Domna*, Londen.
- Hemelrijk, E.A. (2015) *Hidden Lives, Public Personae: Women and Civic Life in the Roman West*, Londen.
- Kroppenbergh, I. (2010) "Law, Religion, and Constitution of the Vestal Virgins," *Law & Literature*, 22(3), 418-439.
- Mekacher, N. (2006) *Die Vestalischen Jungfrauen in der Römischen Kaiserzeit*, Wiesbaden.
- Milnor, K. (2011) "Women in Roman Society," in: M. Peachin (ed.), *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*, New York, NY, 609-622.
- Parker, H. (2004) "Why Were the Vestals Virgins? Or The Chastity of Women and the Safety of the Roman State," *The American Journal of Philology*, 125(4), 563-601.
- Rüpke, J. (2018) *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton, NJ.
- Schultz, C.E. (2006) *Women's Religious Activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, NC.

Schultz, C.E. (2010) "The Romans and Ritual Murder," *Journal of the American Academy of Religion*, 78(2), 516-541.

Staples, A. (1998) *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion*, Londen.

Takács, S.A. (2008) *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion*, Austin, TX.

Wildfang, R.L. (2006) *Rome's Vestal Virgins: A Study of Rome's Vestal Priestesses in the Late Republic and Early Empire*, Londen.

Referenties

Balsdon, J.P.V.D. (1962) *Roman Women: Their History and Habits*, Londen.

Champion, C.D. (2017) *The Peace of the Gods: Élite Religious Practices in the Middle Roman Republic*, Princeton, NJ.

Galen, C.W. van (2016) *Women and Citizenship in the Late Roman Republic and the Early Empire*, dissertatie, Radboud Universiteit Nijmegen.

Plessis, P.J. du, Ando, C. en Tuori, K. (eds.) (2016) *The Oxford Handbook of Roman Law and Society*, Oxford.

Rüpke, J. en Woolf, G. (eds.) (2021) *Religion in the Roman Empire*, Stuttgart.

Schultz, C.E. (2012) "On the Burial of Unchaste Vestal Virgins," in: M. Bradley en K. Stow (eds.), *Rome, Pollution and Propriety: Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge.

Scott, R.T. (ed.) (2009) *Excavations in the Area Sacra of Vesta (1987-1996)*, Ann Arbor, MI.

Tani, A.D. (1975) *Vesta and the Vestal Virgins*, Rome.

Worsfold, T.C. (1932) *The History of the Vestal Virgins of Rome*, Whitefish, MT.

Appendix I Index van Griekse en Latijnse passages en inscripties

In deze appendix zijn de oorspronkelijke teksten van alle in deze scriptie gebruikte passages en inscripties opgenomen. De lijst is alfabetisch op auteur gesorteerd en vervolgens, indien van toepassing, alfabetisch op titel en successievelijk op voorkomen van de passages binnen het werk. Bij elke passage is tussen haakjes een verwijzing toegevoegd naar het hoofdstuk en de paragraaf van deze scriptie waarin de passage oorspronkelijk besproken is.

Passages

Cicero, *Pro Fonteio*, 47 (5.2)

Cui miserae quod praesidium, quod solacium reliquum est hoc amisso? Nam ceterae feminae gignere ipsae sibi praesidia et habere domi fortunarum omnium socium participemque possunt; huic vero virgini quid est praeter fratrem quod aut iucundum aut carum esse possit?

Gellius, *Noctes Atticae*, 1.12.1-8 (2.2)

Qui de virgine capienda scripserunt, quorum diligentissime scripsit Labeo Antistius, minorem quam annos sex, maiorem quam annos decem natam, negaverunt capi fas esse; item quae non sit patrima et matrima; item quae lingua debili sensuue aurium deminuta aliaue qua corporis labe insignita sit; item quae ipsa aut cuius pater emancipatus sit, etiamsi vivo patre in avi potestate sit; item cuius parentes alter ambove seruitutem servierunt aut in negotiis sordidis versantur. Set et eam cuius soror ad id sacerdotium lecta est excusationem mereri aiunt; item cuius pater flamen aut augur aut quindecimvirum sacris faciundis aut septemvirum epulonum aut Salius est. Sponsae quoque pontificis et tubicinis sacrorum filiae vacatio a sacerdotio isto tribui solet. Praeterea Capito Ateius scriptum reliquit, neque eius legendam filiam qui domicilium in Italia non haberet, et excusandam eius qui liberos tres haberet.

Gellius, *Noctes Atticae*, 1.12.9 (3.1)

Virgo autem Vestalis simul est capta atque in atrium Vestae deducta et pontificibus tradita est, eo statim tempore sine emancipatione ac sine capitis minutione e patris potestate exit [...]

Gellius, *Noctes Atticae*, 1.12.11-12 (2.2)

Sed Papiam legem inuenimus, qua cauetur ut pontificis maximi arbitratu virgines e populo viginti legantur sortitioque in contione ex eo numero fiat et cuius sors virginis ducta erit, ut eam pontifex maximus capiat eaque Vestae fiat. Sed ea sortitio ex lege Papia non necessaria nunc videri solet. Nam si quis honesto loco natus adeat pontificem maximum atque offerat ad

sacerdotium filiam suam, cuius dumtaxat salvis religionum observationibus ratio haberi possit, gratia Papiae legis per senatum fit.

Gellius, *Noctes Atticae*, 1.12.13-14 (2.2 en 4.3)

“Capi” autem virgo propterea dici videtur, quia pontificis maximi manu presa ab eo parente in cuius potestate est, veluti bello capta, abducitur. In libro primo Fabii Pictoris, quae verba pontificem maximum dicere oporteat, cum virginem capiat, scriptum est. Ea verba haec sunt: “Sacerdotem Vestalem, quae sacra faciat quae ius siet sacerdotem Vestalem facere pro populo Romano Quiritibus, uti quae optima lege fuit, ita te, Amata, capio.”

Gellius, *Noctes Atticae*, 1.12.18 (3.2)

Praeterea in Commenariis Labeonis, quae ad Duodecim Tabulas composuit, ita scriptum est: “Virgo Vestalis neque heres est cuiquam intestato, neque intestatae quisquam, sed bona eius in publicum redigi aiunt. Id quo iure fiat, quaeritur.”

Gellius, *Noctes Atticae*, 1.12.19 (4.3)

“Amata” inter capiendum a pontifice maximo appellatur, quoniam quae prima capta est hoc fuisse nomen traditum est.

Gellius, *Noctes Atticae*, 7.7.2 (3.3)

Et Taraciam quidem virginem Vestae fuisse lex Horatia testis est quae super ea ad populum lata. Qua lege ei plurimi honores fiunt, inter quos ius quoque testimonii dicendi tribuitur, “testabilis” que una omnium feminarum ut sit datur.

Livius, *Ab Urbe Condita*, 22.57.2-6 (4.2)

Territi etiam super tantas clades cum ceteris prodigiis tum quod duae Vestales eo anno, Opimia atque Floronia, stupri compertae et altera sub terra, uti mos est, ad portam Collinam necata fuerat, altera sibimet ipsa mortem consciverat [...] Interim ex fatalibus libris sacrificia aliquot extraordinaria facta, inter quae Gallus et Galla Graecus et Graeca in foro bovario sub terram vivi demissi sunt in locum saxo consaeptum, iam ante hostiis humanis, minime Romano sacro, imbutum.

Ovidius, *Fasti*, 6.459-460 (4.2)

*sic incesta perit, quia quam violavit, in illam
conditur: est Tellus Vestaque numen idem.*

Plinius Minor, *Epistulae*, 7.19.1 (5.2)

Angit me Fanniae valetudo. Contraxit hanc dum adsidet Iuniae virgini, sponte primum (est enim adfinis), deinde etiam ex auctoritate pontificum. Nam virgines, cum vi morbi atrio Vestae coguntur excedere, matronarum curae custodiaeque mandantur.

Plutarchus, *Crassus*, 1.2 (3.2)

ἦν δὲ προάστειον αὐτῇ καλόν, ὁ βουλόμενος λαβεῖν ὀλίγης τιμῆς ὁ Κράσσος καὶ διὰ τοῦτο προσκείμενος ἀεὶ τῇ γυναικὶ καὶ θεραπεύων, εἰς τὴν ὑποψίαν ἐκείνην ἐπέπεσε· καὶ τρόπον τινὰ τῇ φιλοπλουτίᾳ τὴν αἰτίαν τῆς φθορᾶς ἀπολυσάμενος ὑπὸ τῶν δικαστῶν ἀφείθη. τὴν δὲ Λικιννίαν οὐκ ἀνῆκε πρότερον ἢ τοῦ κτήματος κρατῆσαι.

Plutarchus, *Numa*, 10 (4.2)

ἡ δὲ τὴν παρθενίαν κατασχύνασα ζῶσα κατορύττεται παρὰ τὴν Κολλίνην λεγομένην πύλην· ἐν ἧ τις ἔστιν ἐντὸς τῆς πόλεως ὄφρυς γεώδης παρατείνουσα πόρρω· καλεῖται δὲ χῶμα διαλέκτῳ τῇ Λατίνων. ἐνταῦθα κατασκευάζεται κατάγειος οἶκος οὐ μέγας, ἔχων ἄνωθεν κατάβασιν. κεῖται δὲ ἐν αὐτῷ κλίμη τε ὑπεστρωμένη καὶ λύχνος καιόμενος, ἀπαρχαί τε τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων βραχεῖαι τινες, οἶον ἄρτος, ὕδωρ ἐν ἀγγείῳ, γάλα, ἔλαιον, ὥσπερ ἀφοσιουμένων τὸ μὴ λιμῶ διαφθεῖρειν σῶμα ταῖς μεγίσταις καθιερωμένον ἀγιστείαις. αὐτὴν δὲ τὴν κολαζομένην εἰς φορεῖον ἐνθέμενοι καὶ καταστεγάσαντες ἔξωθεν καὶ καταλαβόντες ἰμάσιν, ὡς μὴδὲ φωνὴν ἐξάκουστον γενέσθαι, κομίζουσι δι' ἀγορᾶς. ἐξίστανται δὲ πάντες σιωπῇ καὶ παραπέμπουσιν ἄφθογοι μετὰ τινος δεινῆς κατηφείας· οὐδὲ ἐστὶν ἕτερον θέαμα φρικτότερον, οὐδ' ἡμέραν ἡ πόλις ἄλλην ἄγει στυγνοτέραν ἐκείνης. ὅταν δὲ πρὸς τὸν τόπον κομισθῇ τὸ φορεῖον, οἱ μὲν ὑπηρεταὶ τοὺς δεσμοὺς ἐξέλυσαν, ὁ δὲ τῶν ἱερέων ἐξάρχος εὐχὰς τινὰς ἀπορρήτους ποιησάμενος καὶ χεῖρας ἀνατείνας θεοῖς πρὸ τῆς ἀνάγκης, ἐξάγει συγκεκαλυμμένην καὶ καθίστησιν ἐπὶ κλίμακος εἰς τὸ οἶκημα κάτω φερούσης. εἶτα αὐτὸς μὲν ἀποτρέπεται μετὰ τῶν ἄλλων ἱερέων· τῆς δὲ καταβάσης ἢ τε κλίμαξ ἀναιρεῖται καὶ κατακρύπτεται τὸ οἶκημα γῆς πολλῆς ἄνωθεν ἐπιφορουμένης, ὥστε ἰσόπεδον τῷ λοιπῷ χῶματι γενέσθαι τὸν τόπον. οὕτω μὲν αἱ προέμεναι τὴν ἱερὰν παρθενίαν κολάζονται.

Plutarchus, *Publicola*, 8.4 (3.3)

ἡ δὲ Ταρκυνία παρθένος ἦν ἱέρεια, μία τῶν Ἑστιάδων, ἔσχε δὲ τιμὰς ἀντὶ τούτου μεγάλας, ἐν αἷς ἦν καὶ τὸ μαρτυρίαν αὐτῆς δέχεσθαι μόνης γυναικῶν.

Plutarchus, *Quaestiones Romanae*, 83 (4.2)

ἐκεῖναι μὲν οὖν ἐκολάσθησαν ἐξελεγχθεῖσαι, τῆς δὲ πράξεως δεινῆς φανείσης, ἔδοξεν ἀνερέσθαι τὰ Σιβύλλεια τοὺς ἱερεῖς. εὔρεθῆναι δὲ φασὶ χρησμοὺς ταῦτά τε προδηλοῦντας ὡς ἐπὶ κακῶ γενησόμενα, καὶ προστάττοντας ἀλλοκότοις τισὶ δαίμοσι καὶ ξένοις ἀποτροπῆς ἕνεκα τοῦ ἐπιόντος προέσθαι δύο μὲν Ἑλληνας, δύο δὲ Γαλάτας ζῶντας αὐτόθι κατορυγένας.

Plutarchus, *Quaestiones Romanae*, 85 (4.3)

“Διὰ τί τὰς γυναῖκας οὐτ’ ἀλεῖν εἶων οὐτ’ ὀψοποιεῖν τὸ παλαιόν;”

Scriptores Historiae Augustae, *Didius Julianus*, 6.5 (5.1)

Haec cum Iulianus videret, senatum rogavit ut virgines Vestales et ceteri sacerdotes cum senatu obviam exercitui Severi prodirent et praetentis infulis rogarent, inanem <rem> contra barbaros milites parans.

Seneca Maior, *Controversiae*, 1.2.3 (5.1)

Praecedens hanc lictor summovebit? huic praetor via cedit? summum imperium consules cedent tibi?

Seneca Maior, *Controversiae*, 6.8 (5.1)

Tibi magistratus suos fascas submitunt, tibi consules praetoresque via cedunt;

Tacitus, *Annales*, 2.34.7-8 (3.3)

Ceterum Vrgulaniae potentia adeo nimia civitati erat ut testis in causa quadam, quae apud senatum tractabatur venire dedignaretur: missus est praetor qui domi interrogaret, cum virgines Vestales in foro et iudicio audiri, quotiens testimonium dicerent, vetus mos fuerit.

Tacitus, *Annales*, 3.69.6 (5.2)

[...] darent Iunia familiae et viro quondam ordinis eiusdem ut Cythnum potius concederet. Id sororem quoque Silani Torquatam, priscae sanctimoniae virginem expetere. In hanc sententiam facta discessio.

Valerius Maximus, *Facta et Dicta Memorabilia*, 5.4.6 (5.2)

*Magna sunt haec virilis pietatis opera, sed nescio an his omnibus valentius et animosius
Claudiae Vestalis virginis factum. quae, cum patrem suum triumphantem e curru violenta
tribuni plebis manu detrahi animadvertisset, mira celeritate utrisque se interponendo
amplissimam potestatem inimicitii accensam depulit. igitur alterum triumphum pater in
Capitolium, alterum filia in aedem Vestae duxit, nec discerni potuit utri plus laudis
tribueretur, cui victoria an cui pietas comes aderat.*

Inscripties

CIL VI 2127 (5.2)

Iuniae C(ai) Silani f(iliae) / Torquatae vir(gini) Vest(ali) / maximae / Iuvenio l(ibertus)

CIL VI 2128 (5.2)

*Iunoni / Iuniae C(ai) Silani f(iliae) / Torquatae / sacerdoti Vestali / annis LXIII / Caelesti
patronae / Actius l(ibertus) /*