

Joanna SOWA

EROS PAIDIKOS KONTRA MIŁOŚĆ MAŁŻEŃSKA W UCZCIE I EKONOMIKU KSENOFONTA – POCZĄTEK STAROŻYTNEGO SPORU

*EROS PAIDIKOS VS. MATRIMONIAL LOVE IN XENOPHON'S SYMPOSIUM
AND OECONOMICUS – THE BEGINNING OF THE ANCIENT CONTROVERSY*

In Xenophon's *Symposium* and *Oeconomicus* we can observe two ways of manifestation of Eros: *eros paidikos* (i.e. pederasty) and matrimonial love between man and woman. On the one side, Xenophon describes *eros paidikos* as a power creating true, lasting and deeply affectionate friendship, which, still, may not include sexual intercourses; on the other, matrimonial love can offer erotic reciprocity and mutual respect, but a man and his wife remain quite different and, in fact, unequal. This picture helps us to understand reasons of the ancient controversy between followers of these two kinds of *eros*, which remained unsolved for many centuries.

Key words: pederasty, matrimonial love, friendship, *eros*, Xenophon.

I

W tytule niniejszego artykułu ukazane są dwie drogi przejawiania się tajemniczej, boskiej i groźnej potęgi, jaką jest namiętność erotyczna: miłość między mężczyzną i kobietą (tu w swojej najbardziej „uświęconej”, legalnej formie jako relacja małżeńska) oraz *eros paidikos*, czyli pederastia (schematycznie rzecz ujmując – miłość mężczyzny do młodego chłopca lub młodzieńca). Oba rodzaje miłości były rozpowszechnione w świecie greckim i oba legitymują się bogatą tradycją literacką i mitologiczną. Naturalnie miłość pomiędzy płciami jest *erosem* „starszym”, bezpośrednio związanym ze swoją najbardziej pierwotną, biologiczną funkcją, jaką jest przekazywanie życia. W literaturze reprezentują go tak sławne pary małżeńskie, jak Odyseusz i Penelopa, Orfeusz i Eurydyka, Alkestis i Admet. Tradycja *eros paidikos* jest niewątpliwie młodsza, ale obecność samego zjawiska jest dobrze udokumentowana w wielu greckich *poleis* przez świadectwa ikonograficzne i literackie już od VI w. p.n.e.¹ i pozostaje ono

¹ K. J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, przeł. J. Margański, Kraków 2004, s. 13–16.

obecne w kulturze greckiej praktycznie do końca starożytności. Jego odbicie w literaturze stanowi nie tylko tworzenie nowych opowieści mitycznych, uwzględniających lub objaśniających pederastię, ale również swego rodzaju „zawłaszczanie” dotychczasowej tradycji mitycznej, czyli tzw. homoseksualizacja mitów². W Atenach epoki klasycznej tradycja ta jest już dobrze utrwalona, a sam *eros paidikos* dość rozpowszechniony, zwłaszcza wśród wyższych warstw społecznych, z których wywodziło się wielu słuchaczy i towarzyszy Sokratesa – m.in. Ksenofont i Platon. To dzięki temu ostatniemu, jak powszechnie wiadomo, *eros paidikos* wkroczył najbardziej triumfalnie w obszar nie tylko literatury, ale także filozofii, i to właśnie Platon w swoich dialogach erotycznych przekazał jego najpełniejszy, najpiękniejszy, najbardziej wzniosły i wysublimowany obraz.

Nie oznacza to oczywiście, że *eros paidikos* stał się dla Ateńczyków opcją jedyną – nawet w kręgach arystokracji – ani też tego, że jednogłośnie uznano jego wyższość nad miłością do kobiety. Zdecydowana większość młodych mężczyzn zapewne w ogóle nie widziała tu problemu ani konfliktu – były to dwie sfery niejako niezależne, mogły występować osobno, ale mogły razem, i to równoległe³. W sytuacji takiej musiały jednak pojawić się również osoby o większej wrażliwości intelektualnej i/lub moralnej, które zaczęły dostrzegać różne związane z nią problemy. Problemy te pociągały za sobą konieczność rozstrzygnięcia kwestii zasadniczych, takich jak: ocena wartości relacji w zależności od płci partnera (czyli: czy związek z kobietą może dorównać relacji z mężczyzną albo nawet ją przewyższyć?), a co się z tym wiąże, ocena wartości kobiety i mężczyzny (czyli ich zdolności do osiągnięcia *arete*) oraz – sprawa wyjątkowo ważna w odniesieniu do *eros paidikos* – kwestia wartości i możliwości spełnienia relacji erotycznych na płaszczyźnie fizycznej.

Do autorów, którzy zagadnieniom tym poświęcili w swoich utworach szczególne miejsce, należeli Platon i Ksenofont. Poglądom tego drugiego warto się bliżej przyjrzeć. Zaslugują one na uwagę przede wszystkim dlatego, że wyraźnie widać w nich przyczyny, dla których na gruncie starożytnym mógł powstać swego rodzaju „spór” pomiędzy zwolennikami dwóch rodzajów – czy też przejawów – *erosa* i dlaczego mógł on trwać, nie znajdując rozwiązania⁴; w grę wchodziły tu bowiem nie tylko subiektywne, indywidualne upodobania (jak byśmy dziś powiedzieli – preferencje seksualne), ale również zakorzenione w kulturze i mentalności starożytnych Greków przekonania i uprzedzenia.

² Por. B. Sergent, *L'homosexualité dans le mythologie grecque*, Paris 1984; K. J. Dover, *op. cit.*, s. 239–244.

³ Por. M. Foucault, *Historia seksualności*, przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, Gdańsk 2010, s. 235–237; D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York 1990, s. 29–38.

⁴ W zachowanych do naszych czasów świadectwach literackich spór ten jest formułowany *explicitie* w *Dialogu o miłości erotycznej (Amatorius)* Plutarcha i *Bogach miłości (Amores)* Lukiana.

II

Wśród utworów Ksenofonta najwięcej informacji na ten temat przynoszą *Uczta* oraz fragmenty *Ekonomika* (czyli pisma *O gospodarstwie*).

Uczta (*Symposion*) nosi nie tylko taki sam tytuł jak sławny dialog Platona; oba dialogi łączy przede wszystkim temat – Eros⁵. Do relacji *erastes – eromenos* nawiązują już opisane przez Ksenofonta okoliczności wydania wspomianej przez niego biesiady: uczta zostaje wyprawiona przez bogatego obywatela ateńskiego, Kaliasza, na cześć ukochanego chłopca, Autolika, i jego ojca Likona; okazją do świętowania staje się zwycięstwo Autolika w pankrationie w czasie Wielkich Panatenajów (*Uczta* I, 2–4). Relację z uroczystości otwiera opis wyjątkowej urody Autolika i wrażenia, jakie wywierała ona na wszystkich zebranych, szczególnie zaś – na zakochanym w nim Kaliaszu (*Uczta* I, 8–10). Widać tu wyraźne podobieństwo do erotycznej atmosfery panującej w dramatycznej warstwie niektórych dialogów Platona, gdzie również pojawia się piękny młodzieniec, którego uroda wywiera wrażenie na wszystkich obecnych, i zakochany w nim, w sposób widoczny dla otoczenia, wielbiciel⁶.

Kolejne nawiązanie do omawianej kwestii znajduje się w rozdziale trzecim, który rozpoczyna „teoretyczną” część uczty, poświęconą szerszym wypowiedziom biesiadników na wybrane tematy. Początek utrzymany jest w tonacji żartobliwej – wszyscy uczestnicy mają pochwalić się tym, z czego każdy z nich jest najbardziej dumny. Kritobulos, jeden z towarzyszy Sokratesa, stwierdza, że najbardziej szczeni się urodą, ponieważ dzięki niej potrafi czynić innych ludzi lepszymi (*Uczta* III, 7). W dalszej części dialogu uzasadnia to w następujący sposób:

My bowiem, piękni, mamy ten przywilej wyższości, że wytwarzając wokół ludzi wrażliwych na miłość atmosferę pełną wyrafinowania, skłaniamy ich do hojności, jeśli chodzi o wydawanie pieniędzy, do wytrwałości na trudy i do dążenia do wyróżnień i sławy, nawet za cenę narażenia własnego życia. Ponadto pod wpływem przebywania z nami stają się wstydliwi, bardziej panują nad sobą i – co dziwniejsze – nawet w tych rzeczach, których najbardziej pożądamy, wykazują najwięcej powściągliwości i wstydu (*Uczta* IV, 15)⁷.

⁵ W utworze Ksenofonta nie jest to wprawdzie temat jedyny, ale niewątpliwie kluczowy: zajmuje najwięcej miejsca, rozpoczyna i kończy *Ucztę* oraz jest przedmiotem najdłuższego „wykładu” Sokratesa.

⁶ Taka sytuacja występuje przede wszystkim w *Charmidesie*, *Lizysie* i *Eutydemie*, choć krótkie żartobliwe wzmianki na temat pięknych chłopców i ich wielbicieli pojawiają się również w innych dialogach.

⁷ Przeł. L. Joachimowicz, [w:] Ksenofont, *Pisma sokratyczne: Obrona Sokratesa, Wspomnienia o Sokratesie, Uczta*, Warszawa 1967. Wszystkie cytaty z *Uczty* podaję według tego wydania.

Niejako przy okazji, jako przykład, Kritobulos opisuje siłę własnego uczucia do pięknego Klejniasza (młodszeo brata Alkibiadesa):

Z większą przyjemnością patrzę teraz na Klejniasa niż na wszystko inne, co jest piękne dla ludzi. Wolałbym oślepnąć na wszystko, niż być pozbawionym widoku jednego tylko Klejniasa. Przeklinam noc i sen za to, że pozbawiają mnie jego widoku, i przeciwnie, czuję największą wdzięczność dla dnia i słońca, że pozwalają mi patrzeć na niego od nowa. [...] Choć wiem, że posiadanie majątku sprawia wielką przyjemność, chętniej jednak oddałbym Klejniasowi całe swe mienie, niżbym wziął cudze od kogoś innego, i chętniej służyłbym w niewoli, niżbym był wolnym człowiekiem, gdyby tylko Klejnias chciał być moim panem. Wtedy i praca wykonywana dla niego byłaby miłsza niż odpoczynek, i narażanie życia w jego obronie bardziej pociągające niż niczym nie zagrożona egzystencja (*Uczta IV*, 12–14).

Dalej następują żartobliwe wyjaśnienia Sokratesa dotyczące początków uczucia Kritobulosa do Klejniasza (*Uczta IV*, 23–25), a następnie żarty z rzekomych zalotów samego Sokratesa do Kritobulosa (*Uczta IV*, 27–28). Uderzające podobieństwo do utworów Platona może świadczyć o tym, że atmosfera *eros paidikos* i związane z nią żarty i przekomarzania mogły być rzeczywiście popularne w otoczeniu Sokratesa.

Do tematu miłości, tym razem w tonacji poważniejszej, powraca Sokrates pod koniec uczt, w rozdziale ósmym, przypominając o czci dla Erosa, wielkiego boga, do którego orszaku należą wszyscy zebrani:

Ja pierwszy nie mogę sobie przypomnieć chwili, abym kogoś nie kochał (ἐρῶν). Wiem także, że i obecny tutaj Charmides ma wielu wielbicieli, a w niejednym sam także się kocha (ἐπιθυμῆσαντα). Kritobulos, będąc kochany (ἐρώμενος), sam już zaczyna odczuwać miłość (ἐπιθυμεῖ) do innych. Nawet Nikeratos, jak słyszę, kocha (ἐρῶν) swą żonę i jest przez nią kochany (ἀντερᾶται). A któż z nas nie wie, że Hermogenes płonie miłością (ἐρωτι) do tego, co nazywamy pięknem i dobrem, na czymkolwiek ono polega (*Uczta VIII*, 2–3).

Po tym – ciągle jeszcze żartobliwym⁸ – poszerzeniu „zakresu” miłości następuje zasadnicza część przemowy Sokratesa, skierowana do Kaliasza, gospodarza przyjęcia (zakochanego w pięknym Autoliku). Jak objaśnia filozof, ludzie czczą dwie Afrodyty: Niebieską i Gminną: „miłość zmysłową zsyła Afrodyta Gminna, miłość duchową natomiast, miłość przyjaciół [dosł.: przyjaźni – τῆς φιλίας; J. S.] i pięknych czynów – Niebieska” (*Uczta VIII*, 9–10)⁹. Wszystko, zdaniem Sokratesa, przemawia za tym, że Kaliasza opanowała Afrodyta Niebieska – świadczy o tym zarówno wybór ukochanego odznaczającego się siłą i szlachetnością duszy, jak i to, że zaprosił go na ucztę razem z ojcem: „Szlachetny bowiem i zacny miłośnik nie ma zamiaru niczego z tych rzeczy ukrywać

⁸ Żartobliwą tonację wypowiedzi wzmacnia następująca po niej krótka rozmowa z Antystenem, zakochanym – jak się okazuje – w pięknym cieles Sokratesa (*Uczta VIII*, 3–6).

⁹ Te same dwie Afrodyty opisuje w swojej mowie Pauzaniusz w *Uczcie Platona* (180d–181d).

przed ojcem” (*Uczta VIII*, 11). Aby jednak umocnić Kaliasza w jego szlachetnych działaniach i postanowieniach, Sokrates postanawia udowodnić mu, że miłość duszy jest znacznie cenniejsza od miłości ciała. Na poparcie tej tezy przywołuje argumenty powszechnie znane: tylko miłość duszy łączy się z przyjaźnią i dzięki temu może być trwała – uroda bowiem przemija, a z nią miłość do niej skierowana; miłość ciała prowadzi do przesytu, podczas gdy miłość duszy jest nienasycona; co najważniejsze zaś, wielbiciel kochający duszę cieszy się wzajemnością ukochanego, bo ten może mieć pełne zaufanie, że kochający troszczy się przede wszystkim o jego dobro i jego miłość będzie trwała, nawet „jeśli na skutek wypadku lub choroby utraci piękność” (*Uczta VIII*, 13–17). Tak więc, podsumowuje Sokrates, miłość duszy przynosi partnerom wspólne i trwałe szczęście:

Jeśli [...] zrodzi się wzajemna miłość (κοινὸν τὸ φιλεῖσθαι), wtedy ze swej natury i siłą swego działania sprawia, że kochankowie [w oryginalne brak tego słowa; J. S.] z przyjemnością na siebie patrzą i serdecznie rozmawiają, pełni wzajemnego zaufania i wzajemnej troski radują się wspólnie swoimi osiągnięciami i powodzeniem, a smucą przeciwnościami czy kłóskami i bardzo się cieszą, kiedy – dopóki są zdrowi – stale ze sobą obcują, kiedy zaś jeden z nich zachoruje, drugi często odwiedza go w chorobie i o nieobecnych myśli z większą troską i niepokojem, niż kiedy są razem. Czyż nie są to wszystko rozkoszne dary miłości (ἐπαφρόδιτα)? Takie dowody wzajemnej życzliwości zacieśniają przyjaźń kochanków [dosł.: razem kochają przyjaźń – ἅμα ἐρῶντες τῆς φιλίας; J. S.], a jednocześnie dają im radość aż do starości (*Uczta VIII*, 18).

Żadnego powodu do wzajemności nie ma natomiast tam, gdzie przedmiotem pożądania jest ciało: taki miłośnik dla siebie gotuje rozkosz, dla chłopca – hańbę; oddala od niego domowników; namawiając go do uległości, psuje jego duszę (*Uczta VIII*, 19–20). Jeśli ulubieniec ostatecznie ulegnie, to z motywów „handlowych” i nie będzie kochał wielbiciela bardziej niż „handlarz” klienta:

Niewiarygodne jest przecież, aby młodzieniec w kwiecie wieku, przestając z przekwitłym starcem, piękny – z brzydkim, nie kochający – z zakochanym, mógł tego drugiego pokochać. W stosunku erotycznym z mężczyzną młodzieniec nie doznaje rozkoszy zmysłowych, jakich doznaje niewiasta, ale zachowuje się jak trzeźwy wobec pijanego – zmysłową rozkoszą. Niepodobna więc się dziwić, że z tego powodu rodzi się w nim całkiem naturalna odraza do miłośnika (*Uczta VIII*, 21–22).

Na poparcie swoich wywodów Sokrates dodatkowo przywołuje przykłady z mitologii:

[...] bogowie i bohaterowie wyżej cenili miłość duchową (τῆς ψυχῆς φιλίαν) niż rozkosz cielesną. Zeus kochał wiele śmiertelnych niewiast dla ich niezwykłej urody i z nimi obcował, ale żadnej nie obdarzył nieśmiertelnością. Tych jednak, których piękno duszy podziwiał, uczynił nieśmiertelnymi. Wśród nich wymieniają Heraklesa, Dioskurów i wielu innych. Śmiem sądzić, że Ganimedesa także wyniósł na Olimp nie z powodu piękności jego ciała,

lecz duszy. [...] Postać Achillesa [...] Homer stworzył po to, aby zaszczytnie pomścił śmierć Patroklosa, swego przyjaciela, a nie kochanka. I podobnie inne pary przyjaciół – Orestesa i Pyladesa, Tezeusza i Pejritoosa, i wielu innych najznakomitszych spośród półbogów sławią w pieśniach poeci nie dlatego, że nasycali ze sobą swe żądze, ale że mieli dla siebie prawdziwy szacunek i wspólnymi siłami dokonywali chwalebnych czynów (*Uczta VIII*, 28–31).

Po dłuższej polemice z poglądami znanego z obrony ateńskiej pederastii Pauzaniaza (*Uczta VIII*, 32–35)¹⁰ następuje podsumowanie i końcowy morał, który można streścić następująco: Kaliasz powinien dołożyć wszelkich starań, aby stać się jak najlepszym człowiekiem i dzięki temu okazać się dla Autolika wartościowym nauczycielem (*Uczta VIII*, 37–39).

Na tym kończą się rozmowy na poważne tematy. Autolikos z ojcem wychodzą, a dla pozostałych gości zaproszeni na ucztę aktorzy odgrywają pantomimę przedstawiającą przybycie Dionizosa do małżeńskiej komnaty Ariadny. Scena zostaje odegrana tak prawdziwie, młodzi aktorzy – chłopiec i dziewczyna – okazują sobie nawzajem tyle uczucia, że „w końcu patrząc na młodą parę, złączoną w uścisku i oddalającą się, jakby już miała iść prosto na odpoczynek, ci spośród gości, którzy nie byli żonaci, przysięgli, że się ożenią, a żonaci z pośpiechem dosiedli koni i popędzili, każdy do swojej żony, aby czym prędzej z nią się spotkać” (*Uczta IX*, 7).

Tym, co uderza w sposobie przedstawienia przez Ksenofonta tematyki *eros paidikos*, jest przede wszystkim różnorodność użytych przez autora toposów, dająca w efekcie poczucie pewnej niekonsekwencji, a nawet sprzeczności. Jak w pigułce zebrane są tu niemal wszystkie erotyczne motywy, które występują w różnych dialogach Platona. Można powiedzieć, iż również całkowite i zdecydowane potępienie stosunków fizycznych w pederastii jest podobne do Platońskiego¹¹. Różnica polega jednak na tym, że Platon swojemu odrzuceniu, a nawet potępieniu stosunków seksualnych między mężczyznami daje głębsze uzasadnienie filozoficzne, którego nie ma u Ksenofonta. Jego odrzucenie relacji fizycznych w pederastii wywołały prawdopodobnie dwa czynniki: stereotyp kulturowy i własne nastawienie.

Widoczną u Ksenofonta podstawą stereotypu jest to, co Kenneth Dover określa jako „zasadniczą wewnętrzną sprzeczność w greckim etosie homoseksualnym”¹² – potępienie biernego partnera. Akt seksualny w oczach Greków miał bowiem charakter niejako zhierarchizowany i odzwierciedlał stosunki panujące w społeczeństwie; nie uczestniczyło w nim dwóch – czy też dwoje – równorzędnych partnerów, ale strona dominująca i podporządkowana¹³. Mężczyzna, który

¹⁰ Por. Platon, *Uczta*, 180 c–185 c.

¹¹ Por. Platon, *Państwo* 403 a–b; *Prawa*, 636 c, 836 c–e, 838 e–839 b, 841 c–d.

¹² K. J. Dover, *op. cit.*, s. 167.

¹³ *Ibidem*, s. 121–131; D. Halperin, *op. cit.*, s. 29–38. M. Foucault (*op. cit.*, s. 253) mówi wręcz o „zasadzie izomorfizmu między stosunkiem seksualnym a relacją społeczną”.

dobrowolnie godził się na rolę bierną (podporządkowaną), tym samym wyrzekł się należnej mu – jako mężczyźnie i wolnemu obywatelowi – pozycji dominującej, co w oczach innych obywateli było niedopuszczalne. Dlatego szlachetny młodzieniec – który przecież w przyszłości również miał należeć do społecznej elity – nie mógł pragnąć tak upokarzającej roli, lecz co najwyżej przejściowo godzić się na nią jako na formę „zapłaty” czy też „odwdzięczenia się” starszemu partnerowi. Ulubieniec nie mógł więc odpowiedzieć na uczucie wielbiciela wzajemnością, a w każdym razie pełną wzajemnością, obejmującą również pożądanie seksualne. Taki właśnie stereotyp przedstawia Ksenofont, gdy mówi o młodzieńcu, który „w stosunku erotycznym z mężczyzną [...] nie doznaje rozkoszy zmysłowych [...], ale zachowuje się jak trzeźwy wobec pijanego”¹⁴, wykorzystując w tym obrazie szablonową wręcz opozycję: młody – stary, piękny – brzydki, zakochany – obojętny¹⁵. Zupełnie zapomina o tym, że kilka chwil wcześniej opisywał pięknego Kritobulosa zakochanego w Klejniaszu, jednocześnie podając czytelnikowi informację, że obaj młodzieńcy są rówieśnikami¹⁶. Jak więc w przedstawiony wcześniej schemat wpisuje się sytuacja, w której zarówno wielbiciel, jak i ukochany są młodzi i piękni? Dalej autor *Uczt* błyskawicznie wręcz prześlizguje się nad możliwością zaistnienia sytuacji, w której wielbiciel będzie kochał zarówno ciało, jak i duszę ukochanego chłopca; co ciekawe, możliwość taka zostaje uwzględniona („inni kochają jednocześnie i ciało, i duszę”), ale towarzyszy jej założenie, że „kiedy zwiędnie kwiat urody”, przeminie także miłość¹⁷. Brak jednak wyjaśnienia, dlaczego miałyby się tak stać, jeżeli przedmiotem miłości było nie tylko ciało, ale również dusza, która „im dłużej [...] dąży do coraz to większej doskonałości, tym coraz bardziej staje się godna kochania” (*Uczta* VIII, 14).

Ksenofont w swoim potępieniu stosunków fizycznych w pederastii idzie więc dalej, niż nakazuje ateńska norma kulturowa¹⁸, która dopuszcza relację pomiędzy *erastesem* i *eromenosem* pod warunkiem przestrzegania przez obie strony pewnych reguł. Reguły te w uproszczeniu można sprowadzić do zasady: przede wszystkim dusza; zasada przyjęta przez Ksenofonta brzmi zaś: wyłącznie dusza. Z braku dostatecznego uzasadnienia teoretycznego można przypuszczać, że w grę wchodzi tutaj własne preferencje autora. To one sprawiają, że w jego potępieniu stosunków seksualnych między mężczyznami brzmi nuta

¹⁴ Por. *Uczta* VIII, 21.

¹⁵ Tym samym schematem posługuje się Sokrates w swojej pierwszej mowie w Platońskim *Fajdrosie* (240 d–e).

¹⁶ *Uczta* IV, 23: „[...] tak jemu, jak i Klejniasowi już sypie się zarost [...], jeszcze kiedy chodzili razem do szkoły, tak gwałtownie zapłonął tym szalem”.

¹⁷ Założenie to jest tym dziwniejsze, że na określenie miłości Ksenofont używa tu słowa φιλία, oznaczającego zazwyczaj (również w tekście *Uczt*) uczucie o charakterze duchowym.

¹⁸ Norma ta zostaje najdokładniej opisana we wspomnianej już mowie Pauzaniaza w Platońskiej *Uczcie* (180 c–185 c) oraz w mowie Ajschinesa *Przeciw Timarchosowi*.

prawdziwego zaangażowania (czyli, w tym wypadku, prawdziwej niechęci), która prowadzi go niekiedy wręcz do śmieszności w odrzucaniu całej „homoseksualnej” tradycji – jak wtedy, gdy zapewnia (wbrew wszelkim przekazom, opierając się za to na wyjątkowo osobliwej etymologii), że Zeus porwał Ganimedesa ze względu na piękno jego duszy (*Uczta* VIII, 30)¹⁹. Wydaje się, że Ksenofont nie dostrzega uderzającej sprzeczności, jaka zachodzi pomiędzy przedstawioną przez niego wcześniej gloryfikacją *eros paidikos* jako siły prowadzącej do trwałej przyjaźni (której przytoczony „romantyczny” wręcz opis jednoznacznie kojarzy się z obrazem kochającego się małżeństwa) a całkowitym odmówieniem partnerom jakiegokolwiek spełnienia fizycznego. Brak tu odpowiedzi na podstawowe pytania: czy namiętność erotyczna jest w ogóle potrzebna do wytworzenia więzów przyjaźni? Czy przyjaźń, której spoiwem stał się *eros*, różni się czymś od przyjaźni pozbawionej tego czynnika lub ją przewyższa? Dlaczego współzycie przyjaciół zostaje porównane do „rozkosznych darów miłości” i co ma ostatecznie dać im siłę do powstrzymania się od fizycznego spełnienia tej miłości? Co właściwie oznacza dość zagadkowe stwierdzenie, że tacy przyjaciele (kochankowie?) „kochają przyjaźń” (ἐρῶντες τῆς φιλίας)²⁰ – w którym momencie i z jakiego powodu nastąpiło tajemnicze „przekierowanie” siły *erosa* z osoby przyjaciela na samą relację? Temat, z którego analizą poradził sobie filozoficzny umysł Platona, przerósł tu Ksenofonta; nie podejmuje on żadnej z powyższych, narzucających się kwestii, wyraźnie znajdując się pomiędzy Scyllą rozpowszechnionej w swoim otoczeniu obyczajowości a Charybdą własnych przekonań i preferencji.

III

Jak już wspomniano, Ksenofont w *Uczcie* nie przeciwstawia *explicite* – przynajmniej w warstwie teoretycznej – pederastii miłości małżeńskiej. Można nawet odnieść wrażenie, że na temat tej ostatniej *Uczta* nie dostarcza zbyt wielu informacji; pojawiają się w niej jednak pewne istotne szczegóły.

Przede wszystkim wiadomo, że niektórzy uczestnicy biesiady są żonaci. Wiadomość ta nabiera szczególnego znaczenia w odniesieniu do dwóch z nich,

¹⁹ Leon Joachimowicz w przypisie do swojego przekładu przytacza opinię Wielanda: „Jak mógł Sokrates czy też Ksenofont z tak infantylnej gry słów poważnie tworzyć dowód rzeczowy, da się wytłumaczyć jedynie działaniem homeryckiej Ate, która zamracza umysły ludzkie” (Ksenofont, *op. cit.*, s. 291, przyp. 4).

²⁰ Por. wyżej, VIII, 10: τοὺς ἐρωτας ... τῆς φιλίας. Zdaniem M. Foucaulta (*op. cit.*, s. 267), wyrażenie to „pozwala ocalić *Erosa*, utrzymać jego potęgę, choć jego konkretną treścią będzie jedynie okazywanie wzajemnego i trwałego uczucia wynikającego z przyjaźni”. Z kolei K. Głombiowski (*Ksenofont. Żołnierz i pisarz*, Wrocław 1993, s. 48) sądzi, że „dla Ksenofonta *eros paidikos* był [...] nie do przyjęcia”.

Nikeratosa i Kritobulosa – są to młodzi ludzie, którzy, jak wspomina Sokrates na początku uczt, mają młode i piękne żony²¹. Nieco szokujące może być zestawienie tej informacji z tym, czego później dowiadujemy się na temat Kritobulosa – to przecież ten sam „piękny” Kritobulos, który szczyli się swoją urodą, ma wielbicieli i sam jest tak szaleńczo zakochany w Klejniaszu! Na temat tej – tak dla nas osobliwej – sytuacji nie pada ani jedno słowo komentarza. Z tego milczenia można wysnuć różne wnioski. Być może była to dla wszystkich zgromadzonych sytuacja zwyczajna – żony nie uważano za obiekt miłosnego uwielbienia, a jej obecność gdzieś w domu w niczym nie krępowała erotycznego życia męża w świecie młodzieńców i mężczyzn? Może Kritobulos został „ożeniony” przez ojca zbyt wcześnie, zanim dojrzał do opuszczenia znanego mu świata wielbicieli i ukochanych oraz do pełnienia nowych ról – męża, ojca, pana domu? Czy też może wygłoszony przez niego barwny opis miłości do Klejniasza miał więcej wspólnego z konwencją i retorycznym popisem niż z rzeczywistością? Nie wiadomo wprawdzie, które z tych przypuszczeń jest najbliższe prawdy, ale nie muszą się one wzajemnie wykluczać.

Inaczej przedstawiona została sytuacja Nikeratosy, który, według słów samego Sokratesa, kocha żonę i jest przez nią kochany²². Trudno stwierdzić, czy sytuacja taka uważana była przez Ksenofonta i jego współczesnych za normę, czy też raczej za osobliwość wartą wspomnienia na początku wykładu o Erosie. Szczególnie znamienne jest w tym miejscu użycie czasownika ἀντεροῦται na oznaczenie wzajemnej miłości żony²³. Tu bowiem tkwi zasadnicza różnica pomiędzy *eros paidikos* a miłością małżeńską: w przeciwieństwie do ukochanego młodzieńca żona mogła odpowiedzieć na miłość męża uczuciem tego samego rodzaju, określanym mianem *eros*, a więc zawierającym komponent pożądania seksualnego. Można to porównać ze stwierdzeniem, że „w stosunku erotycznym z mężczyzną młodzieniec nie doznaje rozkoszy zmysłowych, jakich doznaje niewiasta”²⁴ – kobieta może ich doznawać, ponieważ w przekonaniu Greków „z natury” zajmuje wobec mężczyzny pozycję podległą, podporządkowaną; przyjemność czerpana z biernej roli w akcie seksualnym jest więc zgodna z jej naturą i nie jest niczym uwłaczającym²⁵. O aprobacie autora wobec erotycznej wzajemności małżonków wyraźnie świadczy też zakończenie utworu.

²¹ Informacja ta pojawia się na marginesie dyskusji o używaniu wonnych olejków – Sokrates jest przeciwny temu zwyczajowi zarówno u mężczyzn, jak i kobiet: „zwłaszcza mężatek, jak na przykład żona Nikeratosy lub Kritobulosa [...], czyż one potrzebują jeszcze olejków, one, które same mają zapach wonnego olejku?” (*Uczta II*, 3).

²² Por. *ibidem* VIII, 3.

²³ Warto przypomnieć, że opisując wzajemne uczucie kochających się przyjaciół, Ksenofont posługuje się czasownikiem φιλεῖσθαι (*ibidem* VIII, 18).

²⁴ Por. *ibidem* VIII, 21.

²⁵ Por. K. J. Dover, *op. cit.*, s. 87; D. Halperin, *op. cit.*, s. 36.

W obrazie tej erotycznej harmonii tkwi jednak pewien szkopuł – można go znaleźć w przytoczonych wcześniej słowach Sokratesa opisującego romanse Zeusa: król bogów „kochał wiele śmiertelnych niewiast dla ich niezwyklej urody i z nimi obcował, ale żadnej nie obdarzył nieśmiertelnością. Tych jednak, których piękno duszy podziwiał, uczynił nieśmiertelnymi”²⁶. Zawarta w tych słowach myśl jest oczywista – stosunki fizyczne, niezależnie od tego, jak bardzo są naturalne, harmonijne i oparte na wzajemności, zawsze będą miały niższą wartość niż stosunki duchowe. Podanymi dalej przez Sokratesa przykładami „pięknych dusz” są jednak tylko bohaterowie – mężczyźni. Nasuwa się zatem kolejne pytanie: co z duszą kobiet? Czy z kobietą możliwe jest duchowe porozumienie, prowadzące do przyjaźni?

Na to pytanie Sokrates nie da pełnej odpowiedzi, ale jego dwie uwagi są bardzo cenne, choć padają w sytuacji niezwiązanej bezpośrednio z dyskusją o Erosie. Pierwsza z nich zostaje wypowiedziana w chwili występów tanecznych trupy Syrakuzanczyka; należąca do niej tancerka popisuje się tańcem z dwunastoma obręczami:

Ona je brała i jednocześnie tańczyła, i rzucała kręgi do góry, szybko obliczając, jak ma wysoko podrzucić, aby mogła chwycić w rytmie tanecznym. Na ten widok Sokrates powiedział: – Jak z wielu innych rzeczy, drodzy przyjaciele, tak i z popisów, jakie wykonuje dziewczyna, jasno wynika, że pleć niewieścia pod żadnym względem nie jest mniej uzdolniona niż męska, z tą chyba różnicą, że brak jej tylko takiej stateczności rozumu i siły, jaką mają mężczyźni. Dlatego jeśli któryś z was ma żonę, niech nie traci nadziei, ale niech uczy ją wszystkiego, w czym chce, aby była dla niego mądrą towarzyszką (*Uczta* II, 8–9).

Następujący chwilę później opis tańca dziewczyny wśród mieczy służy jako dowód na to, że kobietę można nauczyć odwagi (*Uczta* II, 11–12).

Rozwinięcie tego tematu przynosi *Ekonomik*, czyli pismo *O gospodarstwie*. W jednym z rozdziałów Sokrates w rozmowie z Kritobulosem (naszym znajomym z *Uczty*) tłumaczy mu, jak wielkie znaczenie dla rozwoju interesów i pomyślności gospodarstwa ma to, w jaki sposób mężowie traktują swoje żony, a mówiąc ściślej, czy uczą je właściwego wykonywania obowiązków, robiąc z nich sprawne współpracowniczki (co doradzał również w *Uczcie*). Sam Kritobulos jawi się tu jako przykład negatywny – przyznaje, że choć nie ma człowieka, któremu powierzałby więcej ważnych spraw niż żonie, nie ma też nikogo, z kim by mniej rozmawiał. A przecież – jak wypomina mu Sokrates – ożenił się z nią, kiedy właściwie była jeszcze dzieckiem, które nie posiadało wiedzy o niczym (*Ekonomik* III, 10–13). Przykładem pozytywnym, który Sokrates przedstawia Kritobulosowi jako wzór, jest Ischomachos, znany jako dobry obywatel i znakomity gospodarz. On również, tak samo jak Kritobulos, ożenił

²⁶ Por. *Uczta* VIII, 29.

się z bardzo młodą i niedoświadczoną dziewczyną („przyszła do mnie nie mając nawet jeszcze lat piętnastu, a przedtem całe jej życie dbano usilnie, aby jak najmniej widziała, jak najmniej słyszała, jak najmniej zadawała pytań”, *Ekonomik VII, 5*²⁷). Na prośbę Sokratesa Ischomachos opowiada, jak kształcił swoją żonę, doprowadzając ostatecznie do sytuacji, w której mógł jej z pełnym zaufaniem powierzyć czuwanie nad wszystkimi sprawami w domu, a sam spokojnie poświęcić się innym obowiązkom (*Ekonomik VII, 3*)²⁸.

Opowiadanie to jest w pewien sposób wzruszające, bo Ischomachos uczy żonę rzeczywiście wszystkiego, zarówno teorii, jak i praktyki²⁹. Najpierw tłumaczy jej cel małżeństwa, objaśniając, że „sami bogowie, starannie rzecz obmyśliwszy, sprzęgli ze sobą owe dwie istoty, które zwiemy męską i żeńską, aby jak najwięcej pożytku przyniosło im wspólne życie” (*Ekonomik VII, 18*). Temu właśnie, zdaniem Ischomacha, służą wrodzone różnice – fizyczne i psychiczne – pomiędzy mężczyzną i kobietą: mężczyźni są silniejsi, wytrzymalsi, odważniejsi – a więc „stworzeni” do pracy poza domem i obrony; kobiety słabsze, bardziej kochające dzieci, lękliwe – ich przeznaczeniem jest bowiem przebywanie w domu, ochrona dobytku i opieka nad dziećmi (*Ekonomik VII, 22–25*)³⁰:

Przez to zaś, że natura każdego z nich nie do wszystkiego jednakowo jest przystosowana, bardziej potrzebują siebie wzajemnie oboje i z łączenia się w pary większy płynie pożytek, gdy czego brak jednemu, drugie potrafi (*Ekonomik VII, 28*).

Dlatego też podstawowe, ogólne zalecenie Ischomachosa dla żony zawiera się właściwie w jednym zdaniu:

[...] staraj się tylko jak najlepiej czynić to, co bogowie włożyli w twoją naturę (ἔφυσάν σε δύνασθαι) i co w zgodzie z nimi zaleca obyczaj (νόμος) (*Ekonomik VII, 16*).

Ischomachos nie porzestaje jednak na teorii, lecz również przy różnych okazjach szczegółowo objaśnia żonie jej obowiązki: uczy ją nawet utrzymywania porządku w gospodarstwie (*Ekonomik VIII–IX, passim*) oraz właściwego sposobu zachowywania się, wyglądu i ubioru (*Ekonomik X, passim*)³¹. Jak

²⁷ Przeł. S. Srebrny, [w:] Ksenofont, *Wybór pism*, oprac. J. Schnayder, Wrocław 1966. Wszystkie cytaty z *Ekonomika* podaję według tego wydania.

²⁸ „[...] istotnie, w domu nie siedzę. Bo w domu wszystkim żona moja sama zarządzać potrafi”.

²⁹ Dodatkowe światło na panujące w Atenach stosunki między płciami rzuca uwaga Ischomachosa, objaśniającego, że nauczanie żony mógł rozpocząć dopiero wtedy, „gdy się już oswoiła i obłaskawiła o tyle, że zaczęła ze mną rozmawiać” (*Ekonomik VII, 10*).

³⁰ Ksenofont przyznaje natomiast obu płciom równy udział w pamięci (μνήμη), dbałości (ἐπιμέλεια) i zdolności do panowania nad sobą (ἐγκρατεῖς εἶναι) (*ibidem VII, 26–27*).

³¹ Wiadomo stąd, że Ischomachos nie pochwalał makijażu, natomiast mówił żonie, co ma robić, żeby zachować zdrowie, piękną postawę i świeżą cerę. Jeśli porównać te zalecenia z wyrażoną

bowiem wyjaśnił już wcześniej, odpowiednie postępowanie żony zapewni nie tylko pomyślność materialną obojgu małżonkom, ale uczyni jej pozycję w domu niepodważalną:

Co zaś najmilsze, to to, że gdy okażesz się lepszą ode mnie, zrobisz i mnie swoim sługą, i nie będziesz się musiała obawiać, że z wiekiem mniejszej czci zażywać będziesz w domu, lecz starzejąc się będziesz mogła być pewną, że im lepszą, pracując wspólnie ze mną i z dziećmi, staniesz się strażniczką domu, tym bardziej w domu czcić cię będą. Bowiem prawdziwe dobro nie przez wdzięk młodości, lecz przez cnoty pomnaża się w życiu ludzi (*Ekonomik* VII, 42–43).

IV

Wyraźnie widać, że Ksenofont w swoich utworach jest na dobrej drodze, aby uznać równość kobiety i mężczyzny, a przez to nadać szczególną rolę miłości małżeńskiej. Ischomachos dopuszcza nawet możliwość, że żona stanie się „lepsza od niego”! Trzeba jednak zauważyć, że jest to „równość w różności”. Mąż zostaje tu, zgodnie z panującymi zwyczajami i konwencją, przedstawiony jako osoba starsza i mądrzejsza, która nie tylko kształci, ale wręcz kształtuje swoją żonę – na podobnej zasadzie, na jakiej mądry i szlachetny wielbiciel powinien wychowywać ukochanego chłopca. Pomiedzy obiema relacjami zachodzi jednak nie tylko podobieństwo, ale również zasadnicza różnica: wielbiciel wychowuje chłopca na mężczyznę, równorzędnego partnera; mąż żonę – na istotę o (delikatnie ujmując) zupełnie różnym zakresie działalności. Czy byłoby możliwe inne wychowanie? Nie można wykluczyć, że Ksenofont dopuszczał taką możliwość, o czym może świadczyć opisany w *Uczcie* przykład tancerki tańczącej wśród mieczy; ze słów Ischomachosa można jednak również wnioskować, że wychowanie takie byłoby chyba niezgodne z „naturą” (nie mówiąc o obyczajach)³².

Reasumując, Ksenofont daje taki oto obraz obu relacji: z jednej strony *eros paidikos* jako siła prowadząca do głębokiej, trwałej i opartej na silnym uczuciu przyjaźni równych sobie partnerów, których łączyć może wszystko oprócz

w *Uczcie* (II, 3–5; por. przyp. 21) przez Sokratesa dezaprobatą wobec stosowania wonnych olejków, można z dużą dozą prawdopodobieństwa przypuścić, że sam Ksenofont był przeciwnikiem sztucznego „poprawiania urody”.

³² Podobny obraz relacji między płciami przekaże Arystoteles, dla którego kobietę i mężczyznę – męża i żonę – może wprawdzie łączyć „przyjaźń ze względu na cnotę”, jednak z tym zastrzeżeniem, że każde z nich odznacza się własną, swoistą cnotą – przy czym cnota kobiety jest z reguły mniej doskonała niż cnota mężczyzny. Por. J. Sowa, *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesesa*, Łódź 2009, s. 366–368, 375–376.

stosunków seksualnych (nawet gdyby tego obaj – *horribile dictu!* – pragnęli); z drugiej strony miłość małżeńska, w której możliwe jest spełnienie fizyczne, a także wzajemna miłość i szacunek, ale która pozostaje relacją osób różnych, a w rzeczywistości – nierównych³³.

³³ Próby rozstrzygnięcia tego swoistego pata, wynikającego z patriarchalnego charakteru kultury greckiej, zostały podjęte w I i II w. n.e. Na szczególną uwagę zasługuje *Dialog o miłości erotycznej* Plutarcha, w którym *expressis verbis* przedstawiony zostaje spór pomiędzy zwolennikami pederastii i miłości małżeńskiej. Sam autor staje po stronie obrońców tej ostatniej, sprzeciwiając się uznawaniu miłości do kobiet wyłącznie za przejaw pożądania i zrównując kobiety z mężczyznami w zdolności do cnoty, a co za tym idzie – do przyjaźni. W ten sposób, zdaniem Plutarcha, relacja z kobietą może stać na równi z relacją z mężczyzną, a nawet ją przewyższać, obejmując zarówno sferę fizyczną, jak i duchową. Rozwiązanie drugiego problemu – potępienia stosunków fizycznych w pederastii – podsuwa nam Lukian w dialogu *Bogowie miłości*. W przebiegu samego sporu pomiędzy zwolennikami dwóch rodzajów miłości nie znajduje się zbyt wielu nowych argumentów; zgodny z tradycją – tym razem pederastyczną – jest również wyrok „sędziego” sporu, uznającego wyższość miłości chłopięcej. Najciekawszy jest jednak komentarz słuchacza przedstawionej tu opowieści, akceptującego wyrok, ale odrzucającego wymaganą przez „filozoficznego” Erosa czystość – rozkosz jest bowiem „spoiwem przyjaźni”. W ten sposób następuje (wprawdzie w tonacji żartobliwej) rehabilitacja i dowartościowanie stosunków fizycznych również w relacji między mężczyznami.