

**Anna MARCHEWKA**

Uniwersytet Gdański

**KSANTYPA – DOBRA ŻONA SOKRATESA**

## XANTHIPPE – GOOD WIFE OF SOCRATES

After the death of Socrates, anecdotes and distorted stories about the philosopher's family life and the unbearable character of his wife, Xanthippe, circulated in the general *quasi* literary circle. These stories were willingly read in subsequent epochs. Eventually, they preserved the model of the hellcat wife in the shape of Xanthippe, to which we still eagerly refer to. But did Socrates' wife really deserve such a bad opinion? Is it possible for such a rating to be given by the desultory information we owe to Plato (*Phaed.* 60a) and Xenophon (*Mem.* II 2, *Conv.* II 10)? When attempting to defend the Xanthippe, an important source turned out to be a letter from Pseudo-Xenophon (*vel* Pseudo-Aeschines), which allowed us to look at the philosopher's wife as his pupil, leading life according to Socrates' teachings and surrounded by the care of his friends (*Epist.* XXI, Hercher 1873: 624).

**Keywords:** wife of Socrates, Plato, Xenophon, letter from Pseudo-Xenophon

Wizerunek Ksantypy, jaki dotarł do naszych czasów, przez wielu jej współczesnych byłby, najprawdopodobniej, oceniony jako przejaskrawiona karykatura nieznośnej żony. Jest to wizerunek godny satyry. Jednakże próżno szukać w greckiej literaturze epoki klasycznej satyry na nieznośną żonę obywatela *polis*, bo życie prywatne jednostek nie było wówczas przedmiotem zainteresowania twórców – taka tematyka nie mieściła się w konwencji literackiej. Żaden też sokratyk nie przekazał nam informacji, które pozwoliłyby ocenić Ksantypę zdecydowanie źle. Jednocześnie należy tu podkreślić, że ubóstwo źródeł, pochodzących od bezpośrednich świadków, czyli głównie od uczniów Sokratesa, rzuca na Ksantypę raczej korzystne światło. O córkach, żonach i matkach obywateli mówi się niewiele, a jeżeli już jest o nich mowa, to ich imiona są przeważnie przemilczane, ponieważ w ówczesnych Atenach kobiety otaczane szacunkiem powinny pozostać za bezpieczną osłoną swojego domostwa.

Skromne informacje, jakie zawdzięczamy Ksenofontowi i Platonowi, oraz zaskakujący wizerunek Ksantypy, nakreślony w adresowanym do niej liście – po-

wstałym w nurcie drugiej sofistyki – który wchodzi w skład zbioru fikcyjnych listów Sokratesa i sokratyków (Pseudo-Xen., *Epist.* XXI, Hercher 1873: 624), skłaniają do dokonania pewnej weryfikacji tradycyjnej, czyli negatywnej oceny żony filozofa, która za sprawą Diogenesa Laertiosa<sup>1</sup> aż po czasy nam współczesne uchodziła i uchodzi za symbol stereotypowej żony sekutnicy.

Platon tylko raz, w *Fedonie* (60 a–b), wymienia imię Ksantypy. W ostatnim dniu życia Sokratesa z samego rana do więzienia przybywają przyjaciele i uczniowie filozofa i pozostają z nim aż do zachodu słońca – do chwili jego śmierci. Swojego mistrza zastają w towarzystwie Ksantypy, trzymającej na rękach najmłodszego synka, która, jak mówi Fedon:

ὥς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἡ Ξανθίππη, ἀνηυφῆμισέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναικες, ὅτι “ὦ Σώκратες, ὕστατον δὴ σε προσερούσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους” (60a).

Kiedy nas zobaczyła Ksantypa, zaczęła głośno lamentować i tak jakoś mówiła, jak to zwykle kobiety, że oto, Sokratesie, dzisiaj już ostatni raz będą do ciebie mówili znajomi i ty do nich<sup>2</sup>.

W obliczu nadchodzącej śmierci Sokratesa jest oczywista obecność jego najbliższych domowników. Zachowanie Ksantypy zostało ujęte w szablon typowego lamentu niewieściego, czemu wyraz dał Platon za pomocą czasownika ἀνευφημεῖν („jęczeć”, „lamentować”). Słowo to musiało w wyobraźni odbiorcy wyzwać obrazy kojarzone nie tylko z przykrym życiowym doświadczeniem, śmiercią i pogrzebem bliskiej osoby, ale również – na co należy tu zwrócić uwagę – z losami bohaterów sztuk tragicznych (cf. *Soph.*, *Tr.* v. 783; *Eur.*, *Or.* v. 1335)<sup>3</sup>. Z jednej zatem strony postawa żony Sokratesa została zestandaryzowana, bo tak właśnie słowem i gestem zwykły reagować kobiety, a z drugiej przez moment uświadamia nam tragizm sytuacji, w jakiej znalazła się rodzina filozofa. I gdy Fedon dalej opowiada Echekratesowi, jak to na prośbę Sokratesa, kilku służących Kritona odprowadziło zrozpaczoną, „głośno krzyczącą i bijącą się w pierś”<sup>4</sup> (βοῶσάν τε καὶ κοπτομένην) Ksantypę, u współczesnego czytelnika rodzą się wątpliwości, nierzadko prowadzące do krytycznej oceny bezdusznego męża.

<sup>1</sup> Powstałe w pierwszej połowie III wieku biograficzno-doksograficzne dzieło Diogenesa Laertiosa, będące kompilacją znanych w tym czasie opowieści o życiu i poglądach greckich myślicieli, nie stroniło od ciekawostek, plotek, sensacyjnych historyjek. A ponieważ jest to jedyny podręcznik historii filozofii starożytnej Grecji stworzony przez Greka, to siła jego oddziaływania w następnych stuleciach zarówno na myślicieli, badaczy filozofii, jak i na kształtowanie wyobrażeń o czasach starożytnych zwykłych ludzi, była ogromna i niepoahamowana. Ksantypa stała się zatem ofiarą sławy swojego męża filozofa. Nie należy tu zatem winą za stworzenie obrazu Ksantypy sekutnicy obarczać Ksenofonta, lecz tych, którzy zbyt pochopnie go zinterpretowali. Cf. Vicaire 1983: 5, przyp. 2.

<sup>2</sup> Oryginalne cytaty z *Fedona* zostały podane według wydania: *Plato's Phaedo*, ed. Burnet, 1911, natomiast ich przekład, o ile nie zaznaczono inaczej, w tłumaczeniu Władysława Witwickiego (Platona *Fedon*, 1958).

<sup>3</sup> Cf. Burnet 1911: 59–60.

<sup>4</sup> Przekład własny.

Czy Ksantypa była wszystkim tak uprzykrzona, że nikt nie wyciągnął ku niej ręki i nie skierował słów pociechy? Czy rozpacz żony nie wzruszała Sokratesa? Na te pytania postaram się znaleźć odpowiedzi w oparciu o podane wyżej źródła (Pl., *Phaed.* 60 a–b, Xen., *Mem.* II 2; *Conv.* II 10; Pseudo-Xen., *Epist.* XXI).

Gdy kobieta się oddaliła, Sokrates, masując sobie zbolałą od kajdan nogę, rozpoczął krótkie rozważania na temat przyjemności (60 b–c). I chociaż filozof odniósł się bezpośrednio do bólu, jaki zadały mu więzy, to Władysław Witwicki doszukuje się tutaj aluzji do samej Ksantypy. Zwraca uwagę, że scena ta nastąpiła natychmiast po jej wyjściu z celi, i dodaje: „Jej lamenty były w tej chwili dla niego niewątpliwie silniejszym przeżyciem niż skostnienie goleni” (Witwicki 1958: 153). Uczony ów omawiany fragment z *Fedona* zinterpretował z doskonałym psychologicznym wyczuciem, zwracając naszą uwagę na Sokratesa jako męża i ojca, męża i ojca zbolałego z powodu konieczności ostatecznego rozstania z najbliższymi oraz troski o ich przyszłe losy. Odsunięcia od siebie żony nie należy odczytywać jako aktu niechęci<sup>5</sup>, ale – jak sugeruje W. Witwicki – jako akt głęboko skrywanego smutku.

Nakreślone przez autora dialogu zachowania Sokratesa i jego żony wpisują się w schemat powszechnych wyobrażeń o naturalnych psychofizycznych predyspozycjach przedstawicieli obu płci. Męczyzna powinien się wykazywać racjonalnym myśleniem, umiarkowaniem i dzielnością, podczas gdy takie cechy trudno dostrzec u kobiety, która w swych działaniach często ulega emocjom. Kategorycznie tę odmienność płci zdefiniował uczeń Akademii Platońskiej Arystoteles, zdaniem którego kobieta jest z natury predysponowana do podlegania władzy męża (*Polit.* 1260a). A przecież Platon, jak można by wnioskować na podstawie wyrażonej w *Państwie* wizji udziału kobiet w życiu publicznym, nie miał wobec kobiet tak konserwatywnej postawy, w każdym razie teoretycznie. Chociaż uważał je za słabsze fizycznie, to jednak w swym utopijnym państwie nie odmówił im miejsca równego mężczyźnie, przy czym musiały, oczywiście, odebrać należne wykształcenie w zakresie muzyki i gimnastyki (*Rep.* 454d–457c). Filozof doskonale zdawał sobie sprawę, iż głoszony przez niego pogląd na jednakowość natury męskiej i żeńskiej nie znajdzie aprobaty u ówczesnego czytelnika (*Rep.* 457b–c). W pozostałych jednak dialogach mówi o kobietach w tonie – jak dowodzą niektórzy badacze – zabarwionym mizoginizmem, uznając niższość niewieściej natury (np. *Tim.* 42b–c, *Leg.* 802e, 833d, 834d)<sup>6</sup>.

Platon z właściwym sobie mistrzostwem literackim, kontrastując lament Ksantypy z typowym filozoficznym spokojem Sokratesa, stworzył scenę przenikniętą tragizmem, w której bohaterowie otrzymali stosowne do roli i sytuacji maski. Jednocześnie musimy pamiętać, że forma ekspresji emocji podlegała określonym normom społecznym. I tak też się działo w przypadku żalu, rozpacz

<sup>5</sup> Komentarz W. Witwickiego tak właśnie zdaje się rozumieć Tomasz Mróz (2016: 124).

<sup>6</sup> Cf. Pomeroy 2015: 115–119.

czy wreszcie żaloby po stracie najbliższej osoby. Ponieważ gesty Ksantypy noszą znamiona lamentu rytualnego, a te, podobnie jak żałoba, mają wyznaczoną cezurę czasową, to trudno je traktować jako bezwzględne świadectwo szczerych i głębokich uczuć do męża. Podobnie poza sferą zainteresowań Platona znajdowały się uczucia męża do żony. Nikogo to bowiem nie interesowało i nie powinno interesować. Ponadto żal nie koresponduje tutaj z sokratejskim podejściem do śmierci. Dla Sokratesa śmierć nie była niczym złym, stąd za zbędne uważał lamenty, jakich zaczął doświadczać nie tylko ze strony rodziny, ale również przyjaciół (*Phaed.* 58e–59a, 117c–e). I tak Fedona, Kritona i Apollodorosa, którzy na widok pijącego cykuteę mistrza wybuchają płaczem, ze zniecierpliwieniem strofują (117e): Οἷα [...] ποιεῖτε, ὦ θαυμάσιοι. ἐγὼ μέντοι οὐχ ἤκιστα τούτου ἕνεκα τὰς γυναῖκας ἀπέπεμψα, ἵνα μὴ τοιαῦτα **πλημμελοῖεν**· καὶ γὰρ ἀκήκοα ὅτι ἐν εὐφημίᾳ χρῆ τελευτᾶν („Co wy robicie [...]. Jacyście wy dziwni! Ja przecież właśnie dlatego kobiety do domu wyprawiłem, żeby takich rzeczy nie wyrabiały; słyszałem nawet, że umierać trzeba w pobożnej ciszy”).

Zachowanie swoich przyjaciół zrównał z przykrym dla niego zachowaniem kobiet i ocenił jako uchybienie, swoiste wykroczenie względem jego uczuć. Użyty tu czasownik *πλημμελεῖν* („obrazić”, „zblądzić”, „uchybić”) nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że dla Sokratesa jest to niewczesny lament, i to w wykonaniu mężczyzn, który go obrażał i zasługiwał na naganę. W. Witwicki (1958: 202) wskazał tu na jeszcze jeden istotny aspekt, ujęty, oczywiście, w wymiarze psychologicznym: głośny płacz u obserwatora w sposób naturalny budzi uczucie smutku, skłania do współcierpienia, a przecież Sokrates chciał uniknąć takich sytuacji, z czego jego uczniowie doskonale zdawali sobie sprawę.

W kontekście rozważań nad duszą, nad jej nieśmiertelnością, nad kwestią anamnezy, rozważań, które w założeniu Sokratesa miały przynieść uczestnikom dialogu ukojenie, wszelkie zachowania, burzące spokój i wewnętrzną harmonię, musiały się spotkać z dezaprobatą filozofa. Cieleśność stanowi poważne ograniczenie, a właściwie niemożliwą do pokonania barierę w poszukiwaniu prawdziwej, czystej wiedzy, która nie jest zrelatywizowana przez zmysły. Owa idealna wiedza jawi się człowiekowi tylko w postaci refleksów, pojmowanych jako efekt anamnezy. Droga do prawdziwego poznania, do wiedzy doskonałej staje otworem tylko dla tego, kto nie jest zniewolony ciałem. Dla filozofa zatem śmierć jest dobrem, a co za tym idzie wytyczonym celem, do którego się przygotowuje przez całe życie (*cf. Phaed.* 64a–b; 82e–83b). Sokrates pragnie umrzeć i umiera radośnie<sup>7</sup>, „ze swojej śmierci zrobił” – jak zauważyła Izydora Dąmbska – „ostatnią wielką lekcję pogładową filozofii” (1975: 121).

Wprowadzenie do *Fedona* sceny z Ksantypą było zabiegiem literackim, mającym na celu skonstrastowanie dwóch światów – świata filozofa ze światem zwykłego człowieka, dla którego droga wiodąca ku czystej wiedzy była bądź to

<sup>7</sup> Albert 1991: 26–27; *cf.* Augustyniak 2011: 7–27.

obojętna, bądź to całkowicie niezrozumiała. Kobieta jako równorzędny partner z natury rzeczy nie mieściła się w nakreślonych przez Platona ramach życia myśliciela. Próżno zatem szukać tu oceny Sokratesa jako męża, podobnie jak nie należy się doszukiwać jakichkolwiek intencji autora. Przywołując postać Ksantypy nie miał bowiem zamiaru jej postponować; takich intencji, najprawdopodobniej, nie zamierzał też przypisywać Sokratesowi<sup>8</sup>.

Pewne światło na interesującą nas tutaj kwestię rzuca materia językowa, a dokładniej odnoszący się do Ksantypy zaimek ταύτην, który, chociaż w rękopisach cieszy się większą popularnością, to jednak przez I. Burneta, podobnie jak przez Paula Vicaire'a, został odrzucony na rzecz αὐτήν. Zaimек ten pojawia się w wypowiedzi Sokratesa skierowanej do Kritona: ὦ Κρίτων [...] ἀπαγέτω τις αὐτήν οἴκαδε (60a). Edytorzy, kierując się współczesnymi standardami etycznymi, odrzucili zaimек ταύτην uznając go za zbyt obcesowy. Tym samym zaimkiem w odniesieniu do Ksantypy posłużył się też Ksenofont w *Memorabiliach* (*Mem.* II 2), w passusie poświęconym szacunkowi należnemu matce. Podłożem tych rozważań jest stosunek najstarszego syna Sokratesa Lamproklesa do matki. Gniew chłopaka na Ksantypę ojciec usiłuje ugasić przypominając mu o dobroci i trosce, jakiej zawsze doznaje od zatroskanej matki (II 2,10):

Οὐκοῦν, ἔφη, σὺ **ταύτην**, εὖνουν τέ σοι οὔσαν καὶ ἐμμελομένην ὡς μάλιστα δύναται κάμνοντος ὅπως ὑγιάνης τε καὶ ὅπως τῶν ἐπιτηδείων μηδενὸς ἐνδεῆς ἔσει, καὶ πρὸς τούτοις πολλὰ τοῖς θεοῖς εὐχομένην ἀγαθὰ ὑπὲρ σοῦ καὶ εὐχὰς ἀποδιδούσαν, **χαλεπήν εἶναι** φής· ἐγὼ μὲν οἶμαι, εἰ **τοιαύτην** μὴ δύνασαι φέρειν [μητέρα], τὰγαθὰ σε οὐ δύνασθαι φέρειν.

Zatem – mówił Sokrates – śmiesz twierdzić, że jest **nie do zniesienia istota** [dosł. **ta oto**], która i dobra pragnie dla ciebie, i jak może najczulej opiekuje się tobą w chorobie, abyś powrócił do zdrowia, i stara się, aby nie brakło ci żadnej potrzebnej rzeczy, i do bogów się modli, i śluby składa na twoją intencję? Mnie osobiście się zdaje, że jeśli **takiej matki** nie możesz ścierpieć, nie możesz ścierpieć samej dobroci<sup>9</sup>.

O ile odniesienie ταύτην (*acc.* od αὐτή) do Ksantypy może być przez współczesnego odbiorcę odebrane jako przejaw lekceważenia i niechęci Sokratesa do żony, o tyle odbiorca starożytny, jak można przypuszczać, w użyciu owego *pronomen* w stosunku do zrozapconej kobiety – biorąc pod uwagę kontekst, w jakim jej postać została do przywołanych dialogów wprowadzona – nie dostrzegł niczego niewłaściwego. Pejoratywny wydźwięk zaimka wskazującego αὐτή, wy-

<sup>8</sup> Należy odrzucić jakże powszechny pogląd, że Sokrates Platona odniósł się do Ksantypy z wyższością nacechowaną zniecierpliwieniem, a wręcz z wzorcową pogardą. Poważne wątpliwości powinno zatem budzić następujące stwierdzenie Svena Lönborga (1949: 202): „[...] Plato should make Socrates show his »exemplary contempt«, his impatience, and his impoliteness toward a weak woman [...]”

<sup>9</sup> Oryginalne cytaty z *Memorabiliów* zostały podane według wydania: *Xenophontis Commentarii*, ed. Hude, 1969, natomiast przekład *Wspomnień o Sokratesie* oraz *Uczty* w tłumaczeniu Leona Joachimowicza (Ksenofont 1967).

rażniejszy – jak się zdaje – u Platona, nie należy traktować jako przejawu pogardy Sokratesa względem żony. Jest niemożliwym, jak słusznie skonkludował swoje rozważania Sven Lönborg (1949: 204), żeby wprowadzony do *Fedona* epizod z Ksantypą stał w sprzeczności z etycznymi oczekiwaniami samego Sokratesa, wymagającego od ludzi roztropności, umiarkowania, harmonii duszy czy szlachetności umysłu.

Ponadto w przypadku nakreślonej przez Platona sceny rodzinnej należy pamiętać o doskonałym opanowaniu przez filozofa umiejętności dramatyzowania przedstawienia, a co za tym idzie, na tyle umiejętnym posługiwaniem się werbalnymi środkami wyrazu, żeby *implicite* dać wyobrażenie o zachowaniu niewerbalnym bohaterów<sup>10</sup>. Czy wobec tego zasadne jest zastąpienie zaimka wskazującego ταύτην zaimkiem αὐτήν? Chociaż oba one mają znaczenie demonstratywne, to jednak siła deiktyczności tego pierwszego jest większa. Αὐτός jako zaimek wyrażający tożsamość i identyczność używany był w języku greckim tak refleksywnie jak anaforycznie, a dokładniej bądź przy zaimku zwrotnym bądź anaforycznym, co ostatecznie zaowocowało przyjęciem przez owo *pronomem* nowych znaczeń, w tym demonstratywnego „on” (łac. *is*). Z powodu zatem zbyt słabej jego ekspresji odbiorca otrzymał niepotrzebnie przefiltrowany i zmiękczony obraz, w którym gesty deiktyczne są niemal niezauważalne.

Do omówionego aspektu obyczajowego, psychologicznego i filozoficznego powinniśmy jeszcze dodać jedno spostrzeżenie, wyrażone przez Burneta (1911: 60). Gdy ostatniego dnia przyjaciele przyszli do Sokratesa z samego rana, w celu zastali również Ksantypę, co sugerowałoby, że wraz z najmłodszym synkiem spędziła ona u męża całą noc. Naturalnym zatem gestem filozofa było odprawienie znękaney żony do domu.

O trudnym do zniesienia charakterze Ksantypy dowiadujemy się od Ksenofonta. Jednakże nie tyle zajmowała go sama sylwetka żony Sokratesa, co raczej ci, którzy na nią utyskiwali, czyli wspomniany już wcześniej Lamprokles oraz Antystenes, dając tym samym pretekst do rozważań natury etycznej. I tak w *Memorabiliach* narzekania najstarszego syna Sokratesa na matkę stały się podstawą do dyskusji o szacunku, posłuszeństwie i poczuciu wdzięczności względem rodziców. Przy tej okazji wygłosił filozof pochwałę kobiety-matki, która zasługuje na bezwzględny szacunek za swoje poświęcenie, w tym za trudy doznane w czasie ciąży i porodu, oraz za wyjątkową miłość okazywaną dzieciom (II 2,3–6). Pouczenie, jakie Ksenofontowy Sokrates skierował do syna, było też zaadresowane do przeciętnego Ateńczyka. Wyraźnie wpisuje się ono w sokratejsko-ksenofontową „paideję”, mającą na celu kształtowanie cnotliwych obywateli<sup>11</sup>. Ksenofont ustami swojego mistrza przypomina na koniec, że szacunek do rodziców jest wy-

<sup>10</sup> Cf. Boegehold 1999: 112–113.

<sup>11</sup> Działalność Sokratesa była ukierunkowana przede wszystkim na ukształtowanie obywateli doskonałych moralnie. Miał bowiem na względzie ich późniejszą służbę dla *polis*. Cf. Reale 1993: 347–348.

magany przez prawo ateńskie (II 2,13): [...] εἴαν δέ τις γονέας μὴ θεραπεύῃ, τούτω δίκην τε [*scil.* ἢ πόλις] ἐπιτίθησι καὶ ἀποδοκιμάζουσα οὐκ ἔῃ ἄρχειν τοῦτον [...] („jeśli natomiast ktoś nie szanuje rodziców, [państwo] karze go i jako niegodnemu nie pozwala sprawować urzędów”). Piękna zatem laudacja pełnej poświęcenia matczynej miłości ma charakter wyłącznie wychowawczy, a postać samej Ksantypy stanowi tutaj jedynie egzemplifikację rodzicielskiej troski o dzieci.

U Ksenofonta (*Conv.* II 10) została też Ksantypa – tym razem przywołana z imienia – skrytykowana przez jednego z uczniów Sokratesa – Antystenesa. Podobnie jak Lamprokles wskazał on na jej wyjątkowo nieznośny charakter: Πῶς οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, [...] οὐ καὶ σὺ παιδεύεις Ξανθίππην, ἀλλὰ **χρῆ γυναικὶ τῶν οὐσῶν, οἴμαι δὲ καὶ τῶν γεγεννημένων καὶ τῶν ἐσομένων **χαλεπωτάτη****;<sup>12</sup> („[...] dlaczego sam, Sokratesie, nie wychowujesz swojej Ksantypy, lecz żyjesz w najlepsze z niewiastą ze wszystkich, jakie tylko są, były i będą, najbardziej nieznośną?”). W tłumaczeniu Leona Joachimowicza zwrot χρῆ γυναικὶ został oddany w łagodniejszym tonie od tego, jaki pobrzmiewa w wersji oryginalnej. Antystenes tymi słowami posłużył się w wypowiedzi, będącej reakcją na powstałe pod wpływem akrobatycznych występów tancerki spostrzeżenie Sokratesa, że „płeć niewieścia pod żadnym względem nie jest mniej uzdolniona niż męska” – z wyjątkiem, jak dodaje, „stateczności rozumu i siły” (ῥώμης δὲ καὶ ἰσχύος) – i wezwanie, żeby ten, kto posiada żonę, zajął się jej edukacją i w ten sposób uczynił z niej „mądrą towarzyszkę” (εἴ τις ὁμῶν **γυναῖκα ἔχει**, θαρρῶν διδασκέτω ὁ τι βούλοιτ’ ἄν **αὐτῇ ἐπισταμένη χρῆσθαι**, II 9). Ponieważ słowo χρῆσθαι w połączeniu z datiwem według Gustava Sauppego (1971: 147) oznacza „mieć”, „posiadać”, a w zwrocie χρῆσθαι γυναικὶ odnosi się do współżycia płciowego z kobietą, to próżno tu szukać relacji partnerskich, nawet w wypowiedzi Sokratesa, dla którego kobieta edukowana w niezbędnych do prowadzenia domu umiejętnościach staje się jedynie lepszym dla męża towarzystwem<sup>13</sup>.

Dla przyszłego cynika, z założenia niechętnego małżeństwu i kobietom, było z pewnością niedorzeczne, żeby ktoś, kto uważa, że poprzez wychowanie może ukształtować spełniającą wszelkie oczekiwania żonę, sam męczy się z nieznośną Ksantypą. Odpowiedź Sokratesa jest odpowiedzią nie głowy rodziny, lecz filozofa: dzięki żonie mógł się wprawić w obcowaniu z wszystkimi ludźmi, nawet

<sup>12</sup> Cytaty z *Uczty* w wersji oryginalnej podaję za: *Xenophontis Scripta Minora*, fasc. 1, ed. Thalheim, 1910.

<sup>13</sup> Kwestia konieczności wychowywania przez męża swojej żony ważne miejsce zajęła w Ksenofonta piśmie *O gospodarstwie* (*Oec.* III 11–15, VII 4–X). Chociaż Sokrates dokonał w *Uczcie* spostrzeżenia co do jednakich zdolności kobiety i mężczyzny w pozyskiwaniu umiejętności (kobieta staje się *ἐπισταμένη* w wyniku procesu edukacyjnego), to jednak w odpowiedzi udzielonej Antystenesowi ostatecznie wyraził powszechne przekonanie o niższości kobiet względem mężczyzn (ponieważ oprócz słabości fizycznej, z natury cechuje je również brak siły moralnej, *ῥώμη*) posługując się – jakże typowym dla Ksenofonta – porównaniem brania sobie żony do zakupu nieujędzonego konia (*Conv.* II 10). *Cf.* Gilhuly 2011: 116.

z tymi o najtrudniejszym charakterze. Udzieliła mu swoistej lekcji cierpliwości i opanowania, co dla Antystenesa jako późniejszego cynika było nie do przyjęcia. Karl Joël (1901: 722) zwrócił uwagę, że anegdota o złej Ksantypie została wymyślona w celu uświetnienia pamięci Sokratesa, jego sztuki panowania nad afektami. Nie jest zatem przedmiotem zainteresowania sama Ksantypa, ale sama umiejętność znoszenia jej trudnego charakteru.

Ksenofontowi, podobnie jak Platonowi, nie powinniśmy przypisywać złych intencji. Odniesienia do Ksantypy tak w *Memorabiliach* jak w *Uczcie* miały jedynie na celu stworzenie dogodnej okazji do dyskusji na określony temat i uwytklenie godnej uznania postawy mistrza. Scena, w której Sokrates udzielił Lamproklesowi pouczeń o szacunku do matki i o cnocie wdzięczności, poruszyła standardowy problem wychowawczy i była najpewniej zainspirowana osobistymi doświadczeniami autora. Cała twórczość Ksenofonta jest bowiem zdominowana przez jego postawę doświadczeniową oraz praktycyzm, budowane przez niego obrazy mają często powtarzalne, tylko jemu znane elementy<sup>14</sup>. Problemy z dorastającym, buntującym się synem (może Gryllosem) były doskonale mu znane z autopsji.

Czy zarzut Antystenesa, że Sokrates nie jest w stanie wychować własnej żony, choć innym zaleca edukację kobiet, oddaje sposób myślenia samego Ksenofonta? Należy temu zdecydowanie zaprzeczyć. Z jednej strony pamiętamy o pouczeniach, jakie w piśmie *O gospodarstwie* kazał Ksenofont udzielić świeżo poślubionej żonie Ischomachosowi, a z drugiej wiemy, że poglądy obu uczniów Sokratesa na kwestie kulturowo-społeczno-polityczne diametralnie się różniły. Dla kogoś, kto poszukiwał modelu idealnego władcy i państwa, cynicka postawa życiowa była nie do przyjęcia. Ponadto sceneria sympozjonu każe słowa Antystenesa traktować z przymrużeniem oka i tak też traktuje je Sokrates, którego odpowiedź można odczytać jako bezpośrednią aluzję: „gdyby nie Ksantypa, nie byłbym wobec ciebie tak cierpliwy i wyrozumiały”<sup>15</sup>. Rozmowa zatem Sokratesa

<sup>14</sup> Ksenofont był pragmatykiem. Teoria i praktyka były według niego z sobą sprzężone zarówno w życiu prywatnym obywatela, w zarządzaniu gospodarstwem domowym, jak i w funkcjonowaniu *polis*. Życiowe doświadczenie miało dla niego kluczowe znaczenie nie tylko dla celów literackich, w tym dla tworzenia założeń wychowawczo-dydaktycznych, ale również istotnie wpłynęło na jego technikę literacką. Na przykład często pojawia się w jego dziełach motyw polowania, traktowanego jako zajęcie ćwiczebne dla przyszłych żołnierzy. Niektóre motywy i obrazy dostosowuje do nowego kontekstu i wielokrotnie transponuje w obrębie całej swojej twórczości. I tak rozmowa Sokratesa z synem posiada swój odpowiednik w rozmowie Cyrusa z ojcem w *Cyropedii* (I 6), podobnie jak bitwa pod Thymbrarami (*Cyr.* VII 1) w bitwie pod Kunaksą (*Anab.* I 7–8). Cf. Moeller-Goldingen 2007: 38, 68–70; Głombiowski 2008: 150–152.

<sup>15</sup> Interpretacja przytoczonej rozmowy Sokratesa z Antystenesem wymaga uwzględnienia określonych norm zachowań, oczekiwanych od uczestników sympozjonu, czyli przede wszystkim wesołego nastroju, wywołanego nierzadko rubasznymi żartami. Przy winie, jak poucza Sokrates, musi biesiadnikom dopisywać dobry humor (*Xen., Conv.* VI 2). Biesiadne dowcipy o miłości, kobietach i o małżeństwie, dowcipy będące przecież zawsze typowymi dla męskich spotkań, u Kseno-



z Antystenesem, podobnie jak z synem Lamproklosem, jest wymysłem Ksenofonta, który, niestety, nie był w stanie przewidzieć, że jego żart zadecyduje ostatecznie o wątpliwej sławie żony Sokratesa w wiekach późniejszych.

Anegdotyczno-plotkarskie przekazy o życiu małżeńskim Sokratesa powstały bądź to w duchu myśli cynickiej, bądź to myśli stoickiej. Te pierwsze, czyli cyniczne, idąc za Antystenesem bezlitośnie utrwaliły w świadomości potomnych obraz nieznośnej, kłótlivej Ksantypy, przywoływany ku przestrodze i jako argument przy krytyce instytucji małżeństwa; natomiast anegdota powstała na gruncie stoicyzmu – zarówno odnosząc się do Sokratesa Platońskiego, jak i mając na uwadze tego Ksenofontowego (*sic!*) – skoncentrowały się na samym filozofie, nie negując istoty małżeństwa, a jedynie czyniąc z jego rodzinnej sytuacji kontrastujące tło dla wyjątkowego człowieka i myśliciela. Stoicki sposób postrzegania Ksantypy sekutnicy nie miał jednak na celu krytykowania i dyskredytowania życia rodzinnego filozofa, lecz wychwalanie jego życiowej postawy, czemu wyraz dał Cyceron w *Rozmowach Tuskulańskich*<sup>16</sup>. Muzoniusz (Caius Musonius Rufus) dla dowiedzenia, że małżeństwo filozofowi nie przeszkadza, powołał się na przykład Pitagorasa, Sokratesa oraz Kratesa z Teb, którego żoną i uczennicą, jak podaje Diogenes Laertios (VI 7), miała być Hipparchia<sup>17</sup>.

Na czasy, w których żył i tworzył Muzoniusz oraz jego uczeń Epiktet, przypada rozkwit tzw. drugiej sofistyki, nurtu literackiego attycyzującego, zwróconego między innymi ku dziedzictwu filozoficznemu epoki klasycznej. Wraz z drugą sofistyką rozwija się też twórczość epistolograficzna. Powstają pierwsze kolekcje listów, przeważnie fikcyjnych, przypisywanych znanym ludziom starożytności. W tym zbiorze nie może oczywiście zabraknąć listów z wybitnymi nadawcami i adresatami, żyjącymi w Atenach IV i V wieku. Forma listu tworzyła u odbiorcy złudzenie, że ma dostęp nie tylko do znanych z innych źródeł informacji o osiągnięciach i przekonaniach danej postaci, ale również ma wgląd do jej intymnej sfery życia i poznaje głęboko skrywane myśli. Lektura listu, który z założenia skrywa poufną wiedzę, czyni go wtajemniczonym, a tym samym uprzywilejowanym. Ów gatunek literacki dzięki połączeniu instrumentarium psychologicznego z retorycznym staje się ważnym medium pomiędzy nadawcą a czytelnikiem. Forma listu uwiarygodnia zatem przekazywane treści.

---

fonta były nieodłącznym elementem męskich dyskusji w czasie sympozjonów (cf. Cyr. V 2,15–18), np. żarty z lochaga Sampaulasa (Cyr. II 2,28) czy żartobliwa dyskusja o najlepszym kandydacie na męża dla córki Gobryasa (Cyr. VIII 4,13–16). Cf. Marchewka 2010: 28–29, 31–32, 34; Marchewka 2011: 121–130.

<sup>16</sup> *hic est enim ille vultus semper idem, quem dicitur Xanthippe praedicare solita in viro suo fuisse Socrate: eodem semper se vidisse exeuntem illum domo et revertentem* (Cic., *Tusc.* III 31, ed. Pohlenz 1918)

<sup>17</sup> Ἄλλου δέ τινος φήσαντος, ὅτι ἐμπόδιον αὐτῷ δοκοίη εἶναι τῷ φιλοσοφεῖν γάμος καὶ σὺν γυναικὶ βίος, Πυθαγόρα μὲν, εἶπεν ὁ Μουσώνιος, οὐκ ἐμπόδιον ἦν, οὐδὲ Σωκράτει, οὐδὲ Κράτητι, ὧν ἕκαστος συνάκησε γυναικὶ (Muson. frg. 14, ed. Hense 1905). Cf. Arr., *Epict. diss.* III 22, 76 (ed. Schenkl 1916).

Szczególnie wdzięcznym obiektem zainteresowania epistolografii był Sokrates i jego uczniowie, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, że nie pozostawił on po sobie żadnego pisanego tekstu. Listy Sokratesa i sokratyków przede wszystkim przejawiają zainteresowanie prywatną sferą życia ich bohaterów. Dlatego też ich treść w dużej mierze jest osadzona na tradycji ustnej. Nie oznacza to, oczywiście, że autorzy listów nie odnosili się do dostępnej wówczas literatury – dialogów sokratycznych Platona i Ksenofonta, a także późniejszych tekstów związanych ze szkołami stoików, cyników czy cyrenaików. Musieli zadbać o historyczną wiarygodność oraz prawdopodobieństwo w przekazie szczegółów z życia i poglądów bohaterów.

Patricia A. Rosenmeyer (2001: 201) zwróciła uwagę, że odmalowany w listach żywy, zajmujący portret Sokratesa jako wybitnego człowieka swej epoki zawdzięczamy między innymi narracji podobnej to tej, jaką stworzył Ksenofont. Imię owego sokratyka, przez niektórych uczonych zbyt pochopnie pozbawianego miana filozofa, pojawia się często zarówno w miejscu nadawcy, jak i adresata. Podobnie interesujący nas list do Ksantypy (*Epist XXI*) Rudolf Hercher (1873: 624) przypisał właśnie Ksenofontowi, choć tradycja w przeważającej mierze słusznie wskazuje na Ajschinesa<sup>18</sup>.

Autor listu odnosi się do żony Sokratesa ze szczerą sympatią i troską. Nawiązuje w nim do stanu emocjonalnego wdowy i jej warunków bytowania. Już z pierwszych słów dowiadujemy się, że przyjaciele Sokratesa pomagają jej materialnie: Εὐφρονὶ τῷ Μεγαρεῖ ἔδωκα ἀλφίτων χοίνικας ἕξ καὶ δραχμὰς ὀκτὼ καὶ ἑξομίδα καινήν, τὸ χεῖμά σοι διαγαγεῖν („Eufronowi z Megary przekazałem sześć chojniksów mąki, osiem drachm i nową tunikę, żebyś przetrwała zimę”<sup>19</sup>). Dalej nadawca wzywa Ksantypę, żeby nie ulegała smutkowi i kierowała się naukami swojego męża, ponieważ niepełnoletni synowie Sokratesa potrzebują jeszcze opieki. W duchu cynickim Pseudo-Ksenofont odradza kobiecie płacz i tkwienie w żalobnym bólu (*cf.* Pl. *Phaed.* 60 a), ponieważ jest to szkodliwe dla niej samej i jej synów. Twierdzi, że „smutek jest sprzeczny z życiem, ponieważ krzywdzi ludzi będących przy życiu” (λύπη [...] τῶν ἐναντίων ζωῆ εἶναι, ὅπου βλάπτονται ὑπ’ αὐτῆς οἱ ζῶντες). Na koniec wyrażając podziw dla postawy kobiety, która od nikogo nie przyjmuje pomocy i twierdzi, że jest bogata, obiecuje jej w imieniu swoim i przyjaciół materialną pomoc. Przywołane w liście twierdzenie Ksantypy, że jest bogata (φῆς δὲ πλουτεῖν), przywołuje na myśl skierowane do Kritobulosa słowa Sokratesa w Ksenofontowym dialogu *O gospodarstwie* (II 2, ed. Thalheim): οὐδὲν μοι δοκῶ προσδεῖσθαι χρημάτων, ἀλλ’ ἱκανῶς πλουτεῖν („[...] uważam, że ja nie potrzebuję już żadnych dóbr, lecz że jestem wystarczająco bogaty”).

<sup>18</sup> Imię Ksenofonta jako autora tego listu pojawia się tylko w rękopisie V (Cod. Vaticanus 64) w postaci nadpisu pochodzącego z drugiej ręki. *Cf.* Sykutris 1933: 71; Breitenbach 1966: 1924.

<sup>19</sup> Cytaty z listów podaję za: *Epistolographi Graeci*, ed. Hercher, 1873, natomiast ich przekład w tłumaczeniu własnym.

Epistolograf opierając się na dostępnej mu wiedzy o Sokratesie i jego życiu rodzinnym stworzył mozaikę z Ksantypą żoną i zarazem uczennicą na pierwszym planie. Tym razem żonę filozofa ujrzelśmy wykreowaną na wzór żony cynika Kratesa. Na takie właśnie intencje autora wskazuje przytoczone powyżej pierwsze zdanie listu, będące parafrazą początku listu Kratesa do Hipparchii (*Epist.* 32, Hercher 1873: 214): ἤκόν τινες παρὰ σοῦ κομίζοντες ἐξωμίδα καινήν, ἣν ἔφρασκον ποιῆσαί σε, ἵνα ἔχοιμι ἐς τὰ χειμάδια („Przybyli jacyś ludzie od Ciebie z nową tuniką, którą twierdzą, że zrobiłaś, abym miał na czas zimy”)<sup>20</sup>. Przyodzia- nie Ksantypy w płaszcz filozofa (*eksomis*) daje nam wyobrażenie o kobiecie wiodącej życie zgodne z poglądami cyników, której postępowanie i myśli nie różniły się od postępowania i myśli jej męża i zarazem mistrza.

Chociaż wyrosła z gruntu cynickiego tradycja wykazywała szczególne upodobanie do ukazywania małżeńskiego życia Sokratesa w karykaturze – Ksantypę obserwujemy w trakcie napadów furii, natomiast filozofa cierpliwie znoszącego jej zachowanie, to jednak u sokratyków próżno szukać bezpośredniego ataku na żonę ich mistrza. Bez wątpienia nasza bohaterka nie była uosobieniem spokoju i rozwagi, ale z drugiej strony jej mężowi daleko było do wzorca stworzonego przecież przez świat patriarchalny. Sposób interpretacji zachowań Ksantypy uzależniony był od poglądów filozoficznych autora. Jak już mogliśmy zauważyć, jej portret jest napiętnowany określoną myślą filozoficzną, dla której stanowi on jedynie przydatne *exemplum*. Gdy więc prześledzimy świadectwa, jakie zawdzięczamy Platonowi, Ksenofontowi oraz twórcom drugiej sofistyki, otrzymamy obraz odbiegający od obrazu popularnego, aktualnego do dzisiaj, ukazującego Ksantypę wyłącznie jako sekutnicę. Jedynym zatem możliwym w czasach starożytnych sposobem na apologię, oczywiście niezamierzoną, żony Sokratesa była próba pewnego rodzaju unifikacja jej osoby z mężem filozofem. Dzięki naukom Sokratesa miała zatem szansę – z której być może skorzystała – stać się szlachetną kobietą, dążącą do cnoty.

## Bibliografia

- Albert, K. (1991). *O platońskim pojęciu filozofii*. Przeł. J. Drewnowski. Warszawa: PAN Instytut Filozofii i Socjologii.
- Augustyniak, P. (2011). „Anamneza poza metafizyką duszy. Transcendentalny sens teorii idei w *Fedonie* Platona”. *Principia*, [online] 54–55, 7–24 (<http://www.ejournals.eu/Principia/2011/Tom-54-2011/art/1395/> [dostęp: 23.04.2018]).
- Boegehold A.L. (1999). *When the Gesture Was Expected. A Selection of Exemples from Archaic and Classical Greek Literature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

<sup>20</sup> Johannes Sykutris (1933: 71–72) zwrócił tutaj uwagę na pewną niedorzeczność tego odniesienia: Krates odesłał utkaną przez żonę tunikę, ponieważ jest to niezgodne z *καρτερία*, żeby nosić takie odzienie, oraz dlatego, żeby uwolnić się od *δόξα φιλανδρία*, natomiast Pseudo-Ksenofont (*vel* Pseudo-Ajschines) przysłał Ksantypie *eksomis*, którą mogła utkać sobie sama.

- Breitenbach, H.R. (1966). *Xenophon von Athen*. Stuttgart: Alfred Druckenmüller Verlag.
- Burnet, J. (ed.) (1911). *Plato's Phaedo. With Introduction and Notes*. Oxford: Clarendon Press.
- Dąbbska, I. (1975). *Zagadnienie śmierci w greckiej filozofii starożytnej*, [w:] I. Dąbbska (ed.). *Znaki i myśli. Wybór pism z semiotyki, teorii nauki i historii filozofii*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe. 119–129.
- Gilhuly, K. (2011). *The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Głombiowski, K. (2008). *Czy w stosunku do „Cyropedii” Ksenofonta ma rację bytu krytyka historyczna (na przykładzie opisu bitwy pod Thymbrarami – Cyr. VII 1)?*, [w:] A. Marchewka (ed.). *„Rem acu tangere”. Studia Interdisciplinaria ad Linguam et Litteras Graecorum Antiquorum Pertinentia*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego. 143–153.
- Hercher, R. (ed.) (1873). *Epistolographi Graeci*. Parisii: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Joël, K. (1901). *Der echte und der Xenophontische Sokrates*. Bd. 2, Hft. 2. Berlin: Gaertner.
- Ksenofont (1967). *Pisma sokratyczne. Obrona Sokratesa. Wspomnienia o Sokratesie. Uczta*. Przeł. i oprac. L. Joachimowicz. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lönborg, S. (1949). “Socrates and Xanthippe”. *Theoria* XV, 198–204.
- Marchewka, A. (2010). „Humor w *Cyropedii* Ksenofonta”. *Symbolae Philologorum Posnaniensium Graecae et Latinae* XX/2, 27–38.
- Marchewka, A. (2011). *Socratic Laughter in the Xenophon's “Cyropaedia”*, [w:] B. Burliga (ed.). *Xenophon: Greece, Persia, and Beyond*. Gdańsk: Akanthina.
- Mróz, T. (2016). „Stefana Pawlickiego obrona Ksantypy”. *Zeszyty Historyczno-Teologiczne. Rocznik Zmartwychwstańców*, [online] 22, 123–138. [http://pers.uz.zgora.pl:7777/skep/docs/F-1558980474/ZHT\\_22\(2016\)-MROZ.pdf](http://pers.uz.zgora.pl:7777/skep/docs/F-1558980474/ZHT_22(2016)-MROZ.pdf) [dostęp: 5.05.2018].
- Mueller-Goldingen, Ch. (2007). *Xenophon. Philosophie und Geschichte*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pomeroy, S.B. (2015). *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Antiquity*. London: The Bodley Head.
- Reale, G. (1993). *Historia filozofii starożytnej. Od początków do Sokratesa*. T. I. Przeł. E.I. Zieliński. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Rosenmeyer P.A. (2001). *Ancient Epistolary Fictions. The Letter in Greek Literatur*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sauppe, G. (1971). *Lexilogus Xenophonteus sive Index Xenophontis Grammaticus*. Hildesheim–New York: Georg Olms Verlag.
- Syktutris, J. (1933). *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker*. Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Vicaire, P. (1983). *Platon. Œuvres complètes*. T. IV, p. 1: *Phédon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Witwicki, W. (przeł. i oprac.) (1958). *Platona Fedon*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Xenophon (1910). *Xenophontis Scripta Minora*. Fasc. 1. Th. Thalheim (ed.). Lipsiae: B.G. Teubner.
- Xenophon (1969). *Xenophontis Commentarii*. C. Hude (ed.). Stutgardiae: B.G. Teubner.