

ARTUR PACEWICZ (Uniwersytet Wrocławski)

KOBIETY PLATONA

Na polski rynek księgarski trafiła książka¹, w której Piotr Goldstein proponuje przedstawić – jak sam tytuł wskazuje – to, w jaki sposób Platon przedstawiał kobiety w swych pismach. Składa się ona z dwóch zasadniczych części, z których pierwsza zawiera trzy, a druga dwa rozdziały. Części te poprzedzają *Wprowadzenie* i *Podziękowania*, a uzupełniają *Zakończenie*, *Bibliografia*, krótki *Wykaz tekstów klasycznych cytowanych za innymi autorami* (czyżby autorowi nie udało się dotrzeć do oryginałów i ich interpretacji? – a nie mówimy o autorach „zakamarkowych”, wymienieni są bowiem między innymi Ksenofont, Arystoteles i Plutarch!) oraz streszczenie w języku angielskim.

We *Wprowadzeniu* autor najpierw deklaruje chęć odpowiedzi na pytania, czy wizerunek kobiety (na który składają się opisy, postulaty i wyrażenia) w pismach Platona jest spójny oraz czy filozofia Platona jest anty- czy prokobieca (s. 8). Od razu też otrzymujemy pozytywną odpowiedź na pierwsze pytanie, a nieco dalej (s. 12) czytamy, że jest to filozofia prokobieca. Termin „prokobiecość” ma z jednej strony w jakiś sposób wyrażać dystans wobec koncepcji określanej mianem „feminizmu” (która bywa rozmaicie definiowana), z drugiej jednak sam autor deklaruje, że włącza się w nurt dyskusji nad feminizmem Platona (s. 11). Nie wiem też, dlaczego termin „prokobiecość” ma mieć charakter neutralny, skoro – jak okazuje się w trakcie lektury – wywody często będą miały charakter wartościujący. Autor przyjmuje również perspektywę historyczno-społeczną (s. 9). Nie rozwija jednak, co to oznacza (na czym polega?) i w jaki sposób determinuje uzyskane wyniki. Ta ogólna konstatacja pozwala jednak – ponownie jak okazuje się w trakcie lektury – na swoiste relatywizowanie opisów, postulatów i wyrażeń do dowolnie przyjętego aspektu owej perspektywy, przy czym wielokrotnie jest to czynione arbitralnie i w sposób niejasny. Przykładem niech będzie kwestia „godności” i cech charakteru, które mają być w antyku całkiem inaczej nacechowane emocjonalnie niż obecnie (s. 68). Wymagałoby to rozwinięcia, uszczegółowienia, a przede wszystkim ukazania, jak to kształtuje interpretację danego passusu. Swe rozważania autor książki ogranicza zasadniczo do trzech dzieł Platona (*Państwo*, *Prawa*, *Timajos*, uzupełnione o *Ucztę*), ale nie zajmuje stanowiska co do relacji między dwoma z nich – *Państwem* i *Prawami*. W trakcie dalszej lektury okazuje się, że niezgodności między proponowanymi w nich rozwiązaniami można *ad hoc* rozstrzygać dzięki koncepcji ewolucji myśli Platońskiej²

¹ P. Goldstein, *Wizerunek kobiety w filozofii Platona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego: Kraków 2016, ss. 112.

² Zob. również s. 99. Jakiejś chronologii powstawania dzieł Platona Goldstein jest świadomy, o czym świadczy np. wypowiedź sugerująca, że *Prawa* powstały po *Timajosie* („Tak jakby z cza-

lub tajemniczemu kompromisowi, który ma nie naruszać prawdziwych przekonań Platona (s. 68). W przypadku zaś *Timajosa* pewne partie uznane zostają za żart, a nie wyraz rzeczywistych poglądów Platona (s. 72–73). Co do kwestii metodologicznych, to nie odnajdziemy również w monografii deklaracji dotyczącej kwestii interpretacji mitów, a przecież w tej konwencji zostaje przedstawiona koncepcja w *Timajosie* oraz na przykład przekonanie o palingenezie dusz. Jeszcze innym akceptowanym w dalszej części książki zabiegiem metodologicznym jest przyjęte za Prudence Allen³ rozróżnienie na porządek kosmiczny i światowy, mające wyjaśniać różnicę – ale już według Goldsteina, a nie Allen – między ustaleniami z *Timajosa* i *Państwa*, gdyby jednak zastosować je w odniesieniu do *Praw*, to autor książki prawdopodobnie uzyskałby już inne wnioski. I wreszcie brak jest deklaracji, na podstawie których wypowiedzi w dialogach (re)konstruujemy wizerunek kobiety. Goldstein ma świadomość, że taki problem można napotkać (np. s. 76, 96), ale nie przywiązuje do tego należytej uwagi.

Część pierwsza dotyczy tła historyczno-społecznego twórczości Platona, a w rozdziale pierwszym przedstawiono czasy przedhomeryckie. Przedstawiona rekonstrukcja opiera się w całości na ustaleniach innych badaczy, a przytoczona literatura liczy niewiele pozycji, i to tylko takich, które są przydatne dla rozważań prowadzonych w pracy – mających potwierdzić, że w owym czasie kobiety miały pełny udział w życiu społecznym (s. 20). Autor uznaje, że zostało to dobrze uzasadnione i czytelnik właściwie też powinien w to uwierzyć. Nie zostaje przytoczony żaden konkretny argument na rzecz tej tezy, a wskazywanie, iż istniały wysokie funkcje społeczne zarezerwowane wyłącznie dla kobiet oraz że istniał mitologiczny panteon bóstw żeńskich i kobiety brały równy z mężczyznami udział w świątkach (*ibidem*) może jedynie świadczyć o tym, że wyjątkowe kobiety oraz kobiety w szczególnym czasie mogły zyskiwać równy mężczyźnie status. Nic natomiast nie mówią o statusie „zwykłych” kobiet w „zwykłym” czasie. Inny argument wskazuje na wyjątkowy związek kobiet z kultem Słońca (nie wiadomo, dlaczego autor zastosował tu pisownię małą literą – *ibidem*), który zostaje w wywodzie połączony (o czym może świadczyć użycie partykuły „skądinąd”) z budowaniem pierwszych świątyń w Olimpii, które były poświęcone Demeter i Herze. Ten enigmatyczny związek nie zostaje wyjaśniony, a i czytelnik, który sięgnie po mitologię grecką i opowieści związane z obiema boginiami, też nie będzie go w stanie zrekonstruować. Innym wątkiem, który ma świadczyć o wyjątkowym statusie (*silną pozycją* – s. 21) kobiet w prezentowanym okresie, jest ich związek ze śmiechem w kontekście zachowań seksualnych oraz zarezerwowanie części świąt poświęconych Demeter wyłącznie dla kobiet, a jako przykład przywołane są Tesmoforie (s. 21–22). Jeśli zaś święto to ma świadczyć o podziale ról, ale nie w pejoratywnym sensie (s. 24), to wniosek ten dotyczyć powinien również okresu homeryckiego i klasycznego, gdy także wtedy święto to obchodzono. Chociaż ocena znaczenia świąt i śmiechu jest u autora książki wyważona, to już wnioskom wyprowadzonym z całości wyводу tej bezstronności

sem zaczął zwracać większą uwagę na to, jak przedstawia kobiety w swoich pismach” – s. 73; podkr. A.P.), ale nic na ten temat we *Wprowadzeniu* nie wspomina. To nieco dziwna postawa badacza – z jednej strony dąży do systematycznego i spójnego ujęcia zagadnienia, z drugiej zaś, gdy jest to wygodne, wprowadza ujęcie diachroniczne.

³ P. Allen, *The Concept of Woman. The Aristotelian Revolution 750BC–1250AD*, Grand Rapids–Cambridge 1985.

brakuje, gdyż uważa on, że wszystko to świadczy o wysokim statusie kobiety w okresie przedhomeryckim, który to status zostanie zachwiany przez nową mitologię i – jak się okaże – wojnę płci. Jednak – jak już wspomniałem – autor nie opiera się na badaniach źródłowych i co więcej nie podaje źródeł, na których opierają się autorzy wykorzystywanych monografii, w związku z czym czytelnik nie może samodzielnie zweryfikować zasadności tychże ustaleń.

Rozdział drugi dotyczy już okresu klasycznego (do którego, o dziwo, zalicza się również Homera! – autor, jak widać, niezbyt chyba orientuje się w periodyzacji dziejów i literatury starożytnej), a czas ten cechować się ma obniżeniem statusu społecznego kobiet w Grecji. Ponownie mamy do czynienia z podążaniem za czyimiś poglądami i interpretacjami, chociaż deklaratywnie sugeruje się przeprowadzenie badań źródłowych (*Zanim [...] przyjrzyć się...* – s. 26). Za Gregorym Vlastosem autor przytacza listę ograniczeń nakładanych na kobiety w Atenach (s. 27–28), co ujawnia kolejną niekonsekwencję w wywodach, gdzie raz mówi się o statusie kobiety w Grecji, a innym razem redukuje się obszar badań do wspomnianej *polis*. Całość rekonstrukcji ponownie oparta jest na literaturze sekundarnej, również jeśli chodzi o przytoczenie źródeł starożytnych, a ze zdziwieniem można odnotować odwołanie nawet do dzieła z okresu hellenistycznego, a mianowicie jednego z listów Epikura – *Do Menejusza* (s. 31, przyp. 23 – chodzi zapewne o *List do Menojkeusa*). Degradacja statusu kobiety ma mieć swe źródło w przemianach sfery socjoekonomicznej, a – co ciekawe i chyba jednak odwracające porządek – kształt życia ma podlegać oddziaływaniu instytucji życia społecznego i form architektonicznych zwieńczonych podziałem życia na sferę publiczną i prywatną. Pojawia się jednak pytanie, czy owe instytucje i formy nie są wynikiem, a nie przyczyną postulowanych zmian.

Jeśli chodzi o niski status kobiety, wyłom w tym obrazie stanowi Sparta, której poświęcono rozdział trzeci. Wywody ponownie oparte całkowicie na literaturze sekundarnej. Autor z jednej strony świadomy jest trudności w rekonstruowaniu faktów dotyczących sposobu funkcjonowania owej *polis*, z drugiej zaś, chociaż dostrzega, że to Platon mógł być konstruktorem pewnej szczególnej wizji Sparty, to mówi również o „wpływie” obiegowej wizji ustroju spartańskiego na filozofię Platona (s. 34). Nie dowiadujemy się jednakże na czym ten „wpływ” polega. Kolejno omówione zostają role społeczne i edukacja kobiet, zagadnienia nagości, małżeństwa, wspólnoty dzieci oraz własności prywatnej i udziału kobiet w życiu politycznym. W przypadku małżeństwa autor zwraca uwagę na zwyczaj przebierania dopiero co poślubionej żony za mężczyznę. Opatruje komentarzem, że „nie można *go* zatem postrzegać jako seksizmu Spartan” (s. 42; podkreśl. A.P.), przy czym nie wiadomo, do czego odnosi się zaimek wskazujący – czy do wspomnianego przebierania kobiety za mężczyznę, czy też do zwyczaju porwania kobiety. Argumentem na rzecz nieseksistowskiej interpretacji ma być to, że mamy tu do czynienia z „wiernością tradycji, skierowanej już u zarania przeciw złym duchom”. Niestety to może nie być argument konkluzywny, ponieważ nie widzę powodu, dla którego tradycja nie miałaby być seksistowska. Ponadto warto zwrócić uwagę, że znaczenie obu zwyczajów oraz to, w jakim okresie czasu one były praktykowane, jest bardzo niejasne i należy zachować daleko idącą ostrożność w ich interpretacji⁴. Podob-

⁴ Taką ostrożność można dostrzec w wielu opracowaniach, np. H. Mitchell, *Sparta*, Cambridge 1964, s. 53; S.B. Pomeroy, *Spartan Women*, Oxford 2002, s. 39–44.

nie ma się rzecz w przypadku poliandrii, którą autor uważa za wywodzącą się z jakiejś starej tradycji (s. 47), podczas gdy nie wiemy, kiedy ten – być może jedynie „eksperyment małżeński” – miał swój początek i jak długo trwał⁵. Rozważania prowadzą autora do wniosku, że status kobiet w Sparcie był o wiele wyższy niż w Atenach (s. 51), aczkolwiek przytaczane poszczególne przykłady nie muszą wspierać tej tezy, gdyż często wskazują prawdopodobnie na wyjątkowe przypadki⁶, nie mówiąc nic o statusie całej rzeszy innych kobiet w tejże *polis*.

Część druga monografii rozważa kwestie „za” i „przeciw” platońskiemu „profeminizmowi”. Niemal na samym początku dowiadujemy się, że istnieje wiele teorii potwierdzających lub negujących ów „profeminizm” (s. 53), ale żadna z nich nie zostaje *explicito* przedstawiona. Rozdział czwarty dotyczy właśnie „profeminizmu”. Jeśli chodzi o pisma Platona, autor bierze pod uwagę *Państwo* oraz *Prawa*. Omawiając kwestię różnicy natury mężczyzny i kobiety w pierwszym z dialogów, Goldstein nie zwrócił uwagi na hipotetyczność prowadzonych rozważań (*R.* 453a–457c)⁷. To właśnie w takim kontekście należy owe dociekania rozumieć, ponieważ *jeśli* istnieje zasadnicza różnica⁸ między tymi naturami, to funkcje w społeczeństwie będą przez nią właśnie określone. Platon uważa, że różnica ta raczej nie może wynikać ze szczególnych funkcji biologicznych (rodzenie i zapładnianie – *R.* 455d–e), ale w tej partii tekstu nie rozstrzyga też tej kwestii⁹, a i Goldstein takiego rozstrzygnięcia nie podaje. Co więcej, nie zwraca również uwagi na pojawiające się wcześniej (*R.* 450e–451a) ostrzeżenie co do ewentualnej prawdziwości przedstawianych koncepcji. Krótka interpretacja podsumowana jest tym, że Platon nie musi być w *Państwie* „poprawny politycznie” i używa „nienacechowanego płcią języka”¹⁰, co ma być wyjątkiem na tle pozostałej literatury tego okresu (s. 58). Akceptując nawet ową „prokobiecą” interpretację, należy zaznaczyć, że dotyczy to pewnej elity, a nie kobiety jako takiej. O ile w poprzednich rozdziałach autor opierał się na lite-

⁵ S.B. Pomeroy, *Spartan...*, s. 47.

⁶ Zob. np. rozdział *Elite Woman* w: *ibidem*, s. 73–94.

⁷ Później pojawia się stwierdzenie, że „Platon nie ma wątpliwości co do możliwości kobiet i konieczności ich równego traktowania” (s. 71).

⁸ U Platona różnica ta wyrażona jest przez przeciwstawienie łysiego i owłosionego (*R.* 454c), ale P. Goldstein nie zwraca uwagi na to, że można to miejsce odczytywać inaczej – w perspektywie paradoksu „łysiego” sformułowanego w szkole megarejskiej, co mogłoby wskazywać, iż taka różnica jest niezmiernie trudna do uchwycenia z powodu niejasności branych pod uwagę pojęć. Goldstein wskazuje w dalszej części książki (s. 65), że S. Agacinski krytykuje Platona za tę metaforę, ponieważ nie ma stopni pośrednich między „męskością” a „kobiecością”. Niestety nie miałem dostępu do tej pracy i nie mogłem zweryfikować argumentów przedstawianych przez S. Agacinski, a wywody Goldsteina nie pozwalają na szersze zrozumienie jej stanowiska.

⁹ Na marginesie można wspomnieć, że teza o równości natur męskiej i żeńskiej nie byłaby autorstwa wyłącznie Platona, ponieważ można ją odnaleźć w koncepcjach sokratyków – Ksenofonta (*Smp.* 2, 9–12) i Antystenesa (fr. 72 Declava Caizzi), a być może również samego Sokratesa (Pl. *Ap.* 41c).

¹⁰ Samo sformułowanie wydaje mi się nieco kontrowersyjne – płeć, jak sądzę, może mieć istota żywa, język natomiast może być nacechowany rodzajowo. Zapewne chodzi autorowi o pojęcie *gender*, które rozumie jako płeć, tymczasem właśnie innym jego znaczeniem jest rodzaj. Nie ma przecież płci neutralnej (zob. np. *mnogość neutralnych płciowo form* – s. 61), natomiast istnieje rodzaj neutralny/nijaki.

raturze sekundarnej, o tyle teraz wywody opierają się na tekście źródłowym, pomijając zupełnie dostępną literaturę komentującą wybrane passusy.

Omawiając *Prawa* autor korzysta z tłumaczenia Władysława Witwickiego w zakresie ksiąg I–VII i z przekładu Marii Maykowskiej w zakresie ksiąg VIII–XII. Niestety w tym drugim przypadku wybrał wznowienie 1997 roku opublikowane przez wydawnictwo „Alfa” i pozbawione zamieszczonej na marginesie paginacji, co zasadniczo utrudnia odnalezienie odpowiednich ustępów w dziele Platona, a i świadczy o zaniedbaniu zasad pisania odnośników do dzieł tego filozofa. Nie wiadomo, dlaczego dla Goldsteina ważną rolę w analizach mają odgrywać formy gramatyczne (s. 58) oraz jakie formy są istotne, formy czego (czasownika?, przymiotnika?) i którego języka (oryginału czy przekładu?). Gdyby jednak było w jakiś sposób to istotne, to można by zapytać, jak autor rozumie różnicę między *hē gunaikē* a *to thēleon*?¹¹ To właśnie drugie pojęcie pojawia się w kontekście umożliwienia elementom żeńskim (*ta thēlea* – Lg. 794d 1) szkolenia się w czynnościach związanych z walką. A być może formy gramatyczne to dla Goldsteina formy rodzajowe przymiotników i rzeczowników? Tak wydaje się być w przypadku podkreślania prokobiecości w języku przez uznanie Ziemi za boginię, którą należy szczególnie szanować. Ma on *świadomie* podkreślać jej kobiecość (s. 63). Autor nie zauważa, że takie odniesienie podważa jego wnioski co do rozważań odnoszących się do epoki „klasycznej”, ponieważ pojawia się Gaja-Ziemia w *Theogonii* Hezjoda i należy do najstarszych bóstw. Co więcej, zwrócenie przez Goldsteina uwagi, że Platon, nakazując szacunek dla miejscowych bogów, „nie mówi, czy to bogowie, czy boginie...” (*ibidem*) podważa koncepcję „nacechowanego płciowo” języka, ponieważ w tekście oryginalnym użyty jest *accusativus pluralis* rodzaju męskiego [*theous*] – należałoby więc uznać, iż abstrahuje się od rodzaju gramatycznego, a sam wyraz w tej formie rozumie się jako *pars pro toto*. Ale wtedy może tak być w wielu innych przypadkach, kiedy Platon mówi o mężczyznach, a nie wspomina o kobietach (i *vice versa*).

Rozdział piąty omawia kwestię krytyki Platońskiego „profeminizmu”. Autor tym razem zwraca uwagę na te wypowiedzi założyciela Akademii, które wydają się mówić o nierównym traktowaniu płci. W części poświęconej naturze kobiety Goldstein podkreśla niemożliwość pomylenia porządku w doborze słów w poezji – „wypowiedziom męskim nadać modulację [*chrōma*] i przydzielić barwę dźwięku [*melos*] kobiet” (Lg. 669c–5; tłum. A.P.). Goldstein sugeruje – zapewne na podstawie przekładu – że różnica

¹¹ Brak tego rodzaju rozważań oraz szereg innych uchybień pozwala przypuszczać, że autor nie sięgał do oryginałów badanych tekstów źródłowych. Weźmy chociażby pojawiającą się na stronie 60 nazwę własną Sauramatki – w oryginale pojawia się ona w zdaniu podrzędnym *has Sauromatidas kalousin*, które Maykowska oddaje „zwanych Sauromatydami”. Nie są to żadne Sauramatki (w słowniku pod redakcją Lidell, Scotta i Jonesa widnieje tłumaczenie *Sarmatian*), lecz chodzi o kobiety z koczowniczych ludów żyjących na stepach południowej Rosji, mające wywodzić się – według niektórych źródeł (np. Herodot IV 110) – z legendarnych Amazonek. Innym przykładem niesprawdzenia tłumaczenia jest pojawiająca się w *Prawach* (Lg. 917a – przytaczam paginację, której nie ma u Goldsteina [s. 67]) kwestia zwierzchności mężczyzn nad kobietami, w której pojawia się (w przekładzie) zwrot „na ogół”. W oryginale jest *hōs epi to pan eipein*, co Maykowska oddała „można powiedzieć, na ogół”. Dodając wcześniej „zawsze”, którego w oryginale nie ma, stworzyła w ten sposób różnicę, której zasadniczo w tekście nie ma. Kwestia zwierzchności wydaje się więc czymś oczywistym i była zresztą potwierdzona we wcześniejszej partii dialogu (Lg. 690b).

tutaj ukazana ma charakter zasadniczy i to, co męskie jest mocne, a to, co żeńskie słabe (s. 66)¹². Tymczasem wypowiedź Platona jest niejasna. Można ją rozumieć „prokobieco”, to znaczy błąd dotyczyłby sfery fizjologicznej – nie należy tak tworzyć utworu poetyckiego, żeby mężczyzna musiał odtwarzać na przykład tak wysokie dźwięki, które zasadniczo dostępne są skali śpiewu kobiecego. Można ją również rozumieć „antykobieco” – różnica natur jest zasadnicza, męską w aspekcie moralnym cechuje odwaga, kobietą zaś umiarkowanie, którym w aspekcie muzycznym odpowiadają skale dorycka i frygijska¹³.

Goldstein nie rozwiązuje „zagadki” określenia przez Platona kobiet jako słabych. Przytacza stwierdzenie z *Państwa* (R. 455e) i z *Praw* (Lg. 781a), przy czym w drugim przypadku ignoruje w wyjaśnieniu stwierdzenie o słabości.

Całkowicie mylnie – jak się zdaje – interpretuje Goldstein (s. 69–70) passus z *Timajosa* dotyczący konstrukcji istoty śmiertelnej (Ti. 69c–70d) jako skierowany przeciwko kobiecości, gdyż wyraźnie podmiotem jest tam *to dzōon* – rozumiane szerzej jako „to, co żywe” lub bardziej wąsko jako „zwierzę”. Wypowiedź Platona w tym miejscu wspierałaby raczej tezę o braku różnicy duchowej między kobietą a mężczyzną. Z kolei wypowiedź dotycząca rozdziału tego, co lepsze i gorsze nie dotyczy płci (jak sugeruje Goldstein – s. 70), lecz części popędliwej i pożądliwej duszy ludzkiej. Natomiast spośród dwóch opisów palingenezy znajdujących się w *Timajosie* (Ti. 42b–c i 90e–91a) przytoczony jest tylko drugi, bo znajdujący się tam zwrot *kata logon ton eikota*, przełożony zresztą przez Witwickiego w sposób przerysowany jako „wedle wielkiego prawdopodobieństwa”, pozwala Goldsteinowi osłabić wymowę koncepcji palingenezy. Warto jednak pamiętać, że w pierwszym ustępie koncepcja ta ogłoszona jest wszystkim przez Demiurga. Wspomniane powyżej *to dzōon* jest pojmowane w *Timajosie* wieloznacznie, gdyż to właśnie o tym wspomina się w kontekście płodzenia (Ti. 91a). Ten trudny do interpretacji passus należy chyba rozumieć w ten sposób, że bogowie utworzyli w człowieku dwa różne aspekty zwierzęce, które realizują się poprzez odmienne organy płciowe i odmienny sposób płodzenia. A więc różnica płci jest postrzegana w perspektywie zarówno różnicy anatomicznej, jak i duchowej.

Kolejnym podjętym przez autora książki zagadnieniem jest kwestia dyskryminacji kobiet. Przywołany zostaje cytat (R. 466c–d) mający charakteryzować relację między płciami, w którym zwrot „życie kobiet z mężczyznami”, zdaniem Goldsteina, wskazuje na wyższość mężczyzn, bo nie pada zwrot „życie kobiet i mężczyzn” (s. 74). Jednakże w tym drugim przypadku nie wiemy, czy kobiety żyją z danymi mężczyznami (i *vice versa*), czy też nie. Co więcej, Autor mógłby poświęcić uwagę użytemu pojęciu *koinonia* i pokazać, że *tōn gunaikōn konōnia tois andrasin* znaczy zupełnie coś innego niż *tōn andrōn konōnia tois gunaiksin*. Jest to istotne o tyle, że czasownik *koinonein* pojawia się w zwrocie „wszystko pod każdym względem ile możliwości dzielić”. Sugerując się przekładem, Goldstein uznaje, że wspomniany cytat mówi coś o istocie stosunków damsko-męskich (s. 75), ale użyta tam forma *pephukaton* mówi o naturalności tychże relacji.

¹² Pojawia się w tym miejscu również stwierdzenie Goldsteina, że Platon „odwołuje się tu zapewne do współczesnego sobie języka” – tylko do jakiego innego miałby się odwoływać, do archaicznej greki?

¹³ Zob. W.D. Anderson, *The Importance of Damonian Theory in Plato's Thought*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 86 (1955), s. 97.

Jeśli chodzi o interpretację *Uczty*, to Goldstein wskazuje, że wyproszenie kobiety grającej na aulosie, którą utożsamia z prostytutką, nie jest zamachem na kobiety, lecz świadectwem odrzucenia przyjemności cielesnych na rzecz intelektualnych (s. 80). Można jednak zauważyć, że utożsamienie auletystki z prostytutką nie jest takie oczywiste¹⁴, zwłaszcza że w dialogu Eryksimachos mówi, iż po wyjściu może ona grać sama dla siebie lub innym kobietom (*Smp.* 176e), co może sugerować, że jest „zawodowym” muzykiem. Zastanawiające byłoby w tym kontekście zamówienie jednej prostytutki dla tak wielu gości. Biorąc pod uwagę krytykę tradycyjnego sympozjonu sformułowaną w *Protagorasie* (*Prt.* 348c–d), wniosek Goldsteina jest prawdziwy, jednakże najprawdopodobniej wyprowadzony jest z fałszywej przesłanki.

Omawiając dyskryminację kobiet w języku, Goldstein stwierdza (s. 86), że wielu komentatorów uważa używane przez Platona zwroty za przejaw seksizmu epoki, ale podaje tylko przykład pracy Macieja Ulińskiego *Kobieta i mężczyzna* (Kraków 2001)¹⁵. Nie wiem również, dlaczego w tej części pracy rozwijany jest króciutko wątek płodzenia dzieci i udziału w tym procesie mężczyzny i kobiety oraz stosownych rozwiązań prawnych dotyczących tej sfery (s. 87–88). Na marginesie można wspomnieć, że regulacje te nic nie mówią na temat czynnej czy biernej strony kobiety i mężczyzny w stosunku płciowym. Ciekawe jest podsumowanie owej części, w której dyskryminację na poziomie językowym uznaje się za wyraz poglądów epoki, a nie poglądów samego Platona (s. 89). Goldstein manipuluje tu czytelnikiem, popełniając błąd *curriculum vitiosus*: poglądy Platona są prokobiecy; wszystkie wypowiedzi antykobiecy nie są wypowiedziami Platona, a więc poglądy Platona są prokobiecy.

Podsumowując, książeczkę Goldsteina trudno uznać za godną polecenia. Układ rozdziałów, jak i wątków w nich poruszanych, wydaje się nieprzemyślany i niekonsekwentny. Rozważania prowadzone są według z góry założonej tezy. Dostrzec można wyraźne braki warsztatowe i metodologiczne, a co najważniejsze, badania nie zostały wsparte lekturą tekstów w oryginale ani opracowaniami (przede wszystkim komentarzami), które z pewnością pozwoliłyby nie tylko lepiej i głębiej zrozumieć myśl zawartą w dziełach założyciela Akademii, ale też zachować większą obiektywność przedstawianych wniosków.

¹⁴ Zob. np. obszerne opracowanie M. Goldmana, *Associating the Auletris: Flute Girls and Prostitutes in the Classical Greek Symposium*, „Helios” 42 (2015), s. 29–60.

¹⁵ Uliński posiłkuje się tekstem Cornforda, którego nazwisko przekręca i pisze *Cronford*, a Goldstein błąd ten powiela zarówno w tekście, jak i w bibliografii!