

MAJA SUNČIČ¹

Plutarhovi napotki za srečen zakon

Izvleček: V članku je analiziran Plutarhov spis *Nasveti nevesti in ženinu* (*Coniugalia praecepta*), ki jih je avtor napisal za poročno darilo bivšima učencema. V razpravi se Plutarh sprehodi čez napotke, v katerih mladoporočencema in bralcem razgrne fantazmo idealnega zakona v obliki barvitih analogij in didaktičnih napotkov. Eden izmed najpomembnejših elementov spisa je Plutarhova predstavitev idealizirane in fantazmatske žene, ki je sestavljena v kolaž preteklosti in avtorjeve sodobnosti. Idealizirana žena je ključna za oblikovanje srečnega filozofskega zakona, zato je večina nasvetov namenjena ravno mladoporočenci.

Ključne besede: antične ženske, zakonska zveza, položaj žensk, zakonska ljubezen

UDK 396:94(3):173 82 Plutarchus

Plutarch's Advice for a Happy Marriage

Abstract: The paper analyses Plutarch's *Advice to the Bride and Groom* (*Coniugalia praecepta*), written as a wedding gift to the author's former students. Plutarch presents his fantasy of the ideal marriage with the help of colourful analogies and didactic counsels. One of the most important aspects of his treatise is the presentation of an idealised and phantasmic wife, a collage of the past and the author's present. Since the idealised wife plays the key role in developing a happy philosophical marriage, the greater part of the advice is addressed to the bride.

Key words: women in antiquity, marriage, status of women, marital love

¹Dr. Maja Sunčič je raziskovalka na Institutum Studiorum Humanitatis, Fakulteti za podiplomski humanistični študij, v Ljubljani. E-naslov: maja@ish.si.

Kljub bogati produkciji na področju preučevanja antičnih žensk v zadnjih tridesetih letih ženskam v Plutarhovem korpusu doslej ni bilo namenjenih veliko člankov ali monografij. Med pomembnejšimi deli je treba izpostaviti zbornik, ki ga je uredila Sarah Pomeroy:² vsebuje prevoda Plutarhovich *Nasvetov ženinu in nevesti* in *Tolažbe za ženo* ter interpretativne študije vodilnih svetovnih plutarhologov. Kljub pionirski vlogi Pomeroyeve na področju preučevanja antičnih žensk so njene analize žensk pri Plutarhu formalistične in se ne poglobljajo v raziskovanje imaginarija. Problematika njenega pristopa je v težnji po historizaciji fantazme o idealni soprogi, ki jo mnogokrat interpretira kot realno, zgodovinsko žensko. Študije Cynthie Patterson³ in Lisette Goessler⁴ bolje prispevajo k razumevanju Plutarhovega pristopa, saj ga bereta vzporedno s takratnimi tendencami odnosa do žensk.

Tudi redne publikacije s plutarholoških kongresov in srečanj analizi žensk v Plutarhovem korpusu namenjajo malo pozornosti.⁵ Med zanimivimi študijami lahko izpostavimo članek Anastasiosa Nikolaidisa o Plutarhovem odnosu do zakonske zveze in žensk, kjer poda precej idealiziran pogled na Plutarhov "program". Nikolaidis izhaja iz predpostavke, da je Plutarh imel bistveno boljše mnenje o ženskah kot njegovi grški predhodniki.⁶ Svojo tezo o Plutarhovi ljubezni oziroma naklonjenosti ter spoštovanju do žensk izpeljuje tudi iz dejstva, da pri Plutarhu najdemo le redke negativke in da v svojem korpusu kaže veliko zanimanje za ženske,⁷ čeprav ni nobeni ženski posvetil samostojnega življenjepisa. Plutarhovo naklonjenost do žensk izpeljuje tudi iz navedb, da je Periklej Aspazijo vedno poljubil dvakrat na dan,⁸ kar naj bi dokazovalo njegovo ljubezen, če ne celo romantično ljubezen.⁹ Post¹⁰ je še bolj navdušen, saj pravi: "*Plutarch's weakness for love and women is remarkable in a philosopher.*" Nikolaidis¹¹ trdi, da Plutarhov odnos do žensk (upoštevajoč

² Pomeroy, 1999.

³ Patterson, 1999.

⁴ Goessler, 1999.

⁵ Na to je opozorila tudi Aguilar, 1992. Stanje se tudi več kot desetletje kasneje ni bistveno izboljšalo.

⁶ Nikolaidis, 1997, 28.

⁷ Nikolaidis, 1997, 31–32.

⁸ Plutarh, *Perikles* 24.9.

⁹ Nikolaidis, 1997, 36.

¹⁰ Post, 1940, 452

¹¹ Nikolaidis, 1997, 88.

spremembe) zasenči celo nekatere najpomembnejše vidike sodobnega feminizma. Strinja se z Vernièrevo,¹² da je bil Plutarh predhodnik feminizma.

Nasveti ženinu in nevesti (naprej *Nasveti*) so Plutarhovo darilo bivšima učencema ob sklenitvi zakonske zveze. V razpravi se Plutarh sprehodi čez napotke, v katerih učencema in bralcem razgrne fantazmo idealnega zakona v obliki barvitih analogij, polnih didaktičnih napotkov. V *Nasvetih* je zbral tradicionalne ideje o zakonski zvezi ter jih s predstavitvijo mnogih analogij izostril v zelo zanimivo darilo – spis. Eden izmed najpomembnejših elementov spisa je Plutarhova predstavitev idealizirane in fantazmatske podobe žene, ki je sestavljena v kolaž preteklosti in avtorjeve sodobnosti. Idealizirana žena je ključna za izpolnitev Plutarhovega programa oblikovanja srečnega filozofskega zakona.

Plutarhov odnos je precej drugačen od klasičnega grškega in se razlikuje tudi od na videz podobnih stoiških razprav o zakonski zvezi. Kljub drugačnemu odnosu do žensk Plutarha ne moremo uvrstiti v enotno kategorijo. Njegovo pisanje je razpeto med feminizem,¹³ mizoginijo¹⁴ in konservativizem: navdušeno zagovarja ljubezen med možem in ženo, spoštuje ustanovo zakonske zveze, temelječo na partnerskem odnosu, izraža tako veliko spoštovanje do matron in njihovih grških utelešenj, obenem nenehno poudarja žensko inferiornost. Tudi francoska plutarhologinja Le Corsujeva¹⁵ podčrta njegov prezirljivi odnos do žensk, ko pravi, da je bila za “našega” moralista idealna ženska podrejena soproga, ki je živela diskretno in častitljivo življenje, predano soprogu. Ženska je po njegovem mnenju dobra šele takrat, ko prostovoljno in zaradi izobraženosti sprejme svojo podrejenost. Plutarh predstavlja omejitve patriarhalne družbe kot samoumevne in ženske kljub pozitivni predstavitvi vedno postavlja na njihovo mesto. Razmerje med možem in ženo predstavlja kot diplomatski odnos, kot nenehno pogajanje, ki pa vedno kaže na hegemonijo in odločitev moškega.

VADNICA ZA SOPROGE

Plutarhov didaktični spis *Nasveti ženinu in nevesti* je napisan v obliki pisma, ki ga Plutarh podarja mladoporočencema Polijanu in Evridiki ob sklenitvi zakonske

¹² Vernière, 1994, 165.

¹³ O Plutarhovem feminizmu je prepričan francoski plutarholog Flacelière, 1971, 2003; podobno Aguilar, 1992; Vernière, 1994; Nikolaidis, 1997.

¹⁴ Schmitt-Pantel, 1993; Sissa, 1993; zadržana: Blomqvist, 1997.

¹⁵ Le Corsu, 1981, 274.

zveze. *Nasveti* so razdeljeni na osemindvajset poglavij, začnejo se s poročno nočjo, njihov cilj pa je oblikovanje zakonske zveze na filozofskih temeljih. Od osemindvajsetih poglavij se jih devet nanaša na nevesto in ženina, enajst na ženina in osemindvajset na nevesto. Iz posvetila spisa obema mladoporočencema lahko razberemo “dvojni” značaj zakonske zveze, saj so nasveti namenjeni obojima, po čemer se Plutarhov spis pomembno razlikuje od Ksenofontovega *Gospodarjenja*, Platonove *Države* in *Zakonov*, kjer filozof zakonodajalec določi splošna pravila za zakonsko zvezo za celotno državljansko telo.

Polijan in Evridika sta bila Plutarhova učenca in sta spadala v krog osebnih prijateljev, zato je didaktična epistola intimna. Točne starosti Evridike in Polijana ne moremo določiti, vendar lahko glede na Evridikino izobrazbenost v filozofiji domnevamo, da je bila starejša od običajnih nevest v Plutarhovem obdobju, ki so bile stare okoli 15 let, ko so se poročile z dvakrat starejšimi moškimi.¹⁶ Evridika je bila Plutarhova učenka, čeprav Plutarh ni bil njen sorodnik, med izobraževanjem ni bila ločena od moških in je morda tam celo spoznala svojega soproga: iz tega lahko razberemo drugačen položaj žensk v Plutarhovem času, da so imele bistveno večjo svobodo od žensk v klasičnih Atenah. Mladoporočenca sta ostala v stikih s Plutarhom tudi po poroki.¹⁷

Plutarh je bil Evridikin učitelj pred poroko, zato Polijanu s poročnim darilom predaja svojo avtoriteto učitelja nad nekdanjo učenko. Ker pa tudi mož ni “končni izdelek”, ampak mora še naprej delati na sebi, mu svetuje, naj se za nasvete obrača na bolj izobražene od sebe, svoje znanje naj deli z ženo in naj tako skupaj rasteta tako v vednosti kot tudi v medsebojni naklonjenosti in ljubezni (48. poglavje). *Nasveti* imajo zato še poseben pomen: Plutarh hoče svojima varovancema in učencema zagotoviti uspešno sklenitev filozofskega zakona.

Plutarhovo besedilo opisuje in predpisuje, kakšen je in naj bo odnos med zakoncema, vendar pri tem kljub vsemu “novemu” uporablja tradicionalno analogijo: žena je do moža kot telo do uma. Čeprav Foucault izpostavlja, da je poudarek na “paru”, kar je redkost v klasičnih besedilih (npr. Ksenofontovo *Gospodarjenje*), Plutarh sledi večini stereotipov, ki žensko povezujejo s telesnostjo, mate-

¹⁶ Običajna možnostena starost pripadnic elite v imperialni Grčiji ni točno določena. Po Shawu, 1987, 30–46, so se elitne ženske v Rimu poročile mlade, nekje v zgodnji puberteti, kar je podobno klasičnim Atenam, medtem ko se je večina žensk v Italiji in imperiju poročala kasneje.

¹⁷ Plutarh, *Nasveti ženinu in nevesti* 138a.

rialnostjo, ugodji, nezmožnostjo oziroma zmanjšano zmožnostjo nadzorovanja same sebe – vse to naj bi bili dokazi, da ženska nujno potrebuje “pomoč” in nadzor filozofa, ki si jo mora podrediti.

Plutarh se v napotkih osredotoča na praktične odnose v zakonski zvezi in spis oblikuje kot prehod od poročne noči skozi različne stopnje zakonske akulturacije ženina in neveste. Plutarhova izjemnost se odraža v njegovem posebnem pogledu na vrednote antične zakonske zveze, saj jo opazuje skozi optiko filozofije, čeprav njegov spis ne predstavlja tradicionalne filozofske analize. Na zakon ne gleda kot na nekaj, kar je v skladu z “naravnimi zakoni” ali potrebami Platonove polis ali pravil domače ekonomike – gospodarjenja. Njegovi nasveti zadevajo ženo in moža, ki živita v skladu s tradicionalnimi strukturami delitve spolnih vlog in vrednot.

V posvetilu in začetnih stavkih Plutarh govori o harmoniji in vzajemnosti – skupni vstop v spalnico in delitev življenja, potem pa se posveti vprašanju moževе hegemonije nad ženo – kdo vodi in koga vodi ter kritiki soproga, ki si hočejo prisvojiti oblast nad možmi (5. poglavje) ter so zaradi tega še bolj posmeha vredne od moških, ki so si jih podredile (6. poglavje). Mož je učitelj, žena je učenka, mož vodi, žena mu sledi, mož je gospodar, žena je podložnica – z veselim srcem in prostovoljno. Ženino obnašanje je izredno pomembno, saj odraža njegovo *paideusis*, vzgojo. V besedilu se pojavlja več stopenj hegemonije: filozofska (um nad telesom), zakonska (mož nad ženo), erotična (užitek v obvladovanju telesnih ugodij), ekonomska (simbolno nad materialnim bogastvom), družbena (filozof nad kraljem).¹⁸

ANATOMIJA ZAKONSKE ZVEZE

Čeprav se grška mitologija in drama veliko ukvarjata z vprašanjem zakonske zveze, je tam predstavljena kot nepopolna, fragmentirana in polna trenj ter pretežno negativno opredeljena. Za razliko od različnih književnih žanrov, kjer je idealna zakonska zveza predstavljena kot negativ, kot tisto, česar ni, se filozofska tradicija osredotoča na zakon kot temelj širših družbenih odnosov.

Ksenofontov spis *Gospodarjenje* (*Oikonomikos*) je imel po interpretaciji Sarah Pomeroy¹⁹ pomemben vpliv na Plutarha, čeprav je Ksenofontovo delo nastalo

¹⁸ Wohl, 1997, 189.

¹⁹ Pomeroy, 1999a, 33.

okoli 370 pr. n. št., Plutarhovo pa okoli 500 let kasneje, okoli 90–100 n. št. Obe besedili se ukvarjata s pomenom zakonske zveze, sta didaktični, idealizirajoči in konservativni. Skupna lastnost obeh avtorjev je odstopanje od pretežno grških (mizoginih) pogledov na žensko in na zakonsko zvezo, saj sta oba avtorja prepričana, da je zakon lahko vir velikega ugodja, hkrati pa pomaga pri moralnem in materialnem izboljšanju moškega in ženske. Ksenofont in kasneje Plutarh gresta tako daleč, da pokažeta, da je moževa uspešnost v javnem življenju odvisna od uspešnega zasebnega življenja, torej od dobrega zakona, dober zakon pa je odvisen od dobre žene. Za Plutarha dobra žena tako ne zagotavlja zgolj biološke reprodukcije, ampak tudi reprodukcijo družbenega reda in ideologije, ki pa se odseva tudi na osebni mikroravni odnosa med možem in ženo.

Čeprav zakonska zveza predstavlja mikrokozmos oziroma zrcalo makrokozmosa države in družbe, Ksenofontova razprava v *Gospodarjenju* ne obravnava realnih problemov žene in moža, ampak zakon umešča v širši kontekst imaginarija. Zakonsko zvezo opredeljuje kot “partnerstvo”, *koinonia*,²⁰ vendar je to partnerstvo oblikovano v korist moža, da mu omogoči svobodno preživljanje lastnega časa v javnosti.²¹

Za razumevanje so pomembna ujemanja in razlike med Plutarhom in stoiško doktrino o zakonski zvezi. Za stoika Muzonija Rufa²² je zakon obenem filantrop-ska in filopolitična zadeva, skozi katero se upravlja gospodinjstvo, zaplaja otroke in večja državo.²³ Za Hierokla je zakon prva in najbolj pomembna človeška zveza, brez katere niti *oikos* niti *polis* nista in ne moreta biti popolna.²⁴ Plutarhov spis se razlikuje od napotkov za zakonsko zvezo pri Muzoniju Rufu, ki sicer poudarja pomen harmonične zakonske zveze, vendar hkrati izpostavlja pomen zakonske zveze za skupnost in polis, ki se utelesi predvsem v reproduktivni funkciji zakona. Za razliko do Muzonija Plutarh ne propagira “nove” zakonske morale,²⁵ ampak po svoji “metodi” ponuja priročnik tradicionalnih nasvetov. Argumente črpa iz različnih filozofskih tradicij, hkrati pa predstavlja mnoge stereotipe iz grške in rimske književnosti, zato je odličen vir za študij imaginarija zakonske zveze. Za raz-

²⁰ Ksenofont, *Gospodarjenje* 7.19.

²¹ Ksenofont, *Gospodarjenje* 7.3.

²² Po mnenju Flacelièra, 2003, 47, je Muzonij pravi antični feminist.

²³ Stobaj IV.22.20.

²⁴ Stobaj IV.22.21. Antipater, IV.22.25, se strinja.

²⁵ Patterson, 1999, 136.

liko od stoikov, pri katerih igra zakonska zveza izredno pomembno, če ne kar konstitutivno vlogo, pri Plutarhu ne nastopata niti *polis* niti *oikos* kot pomembna dejavnika v odnosu med prejemnikoma Plutarhovega darila: njegovi nasveti so *gamika*, poročni, ne *politika*, politični, ali *oikonomika*, gospodinjski, saj se dotikajo praznovanja sklenitve zveze med možem in ženo,²⁶ torej so usmerjeni navznoter in šele sekundarno navzven.

Nasveti se osredotočajo na problematiko zakonske harmonije in se sploh ne ukvarjajo z vprašanjem, kako naj Polijan in Evridika upravljata s svojim gospodinjstvom, prokreacijo omenjajo kot najbolj sveto sejanje in oranje za zaploditev otrok (42. poglavje). Za Plutarha zakonska zveza predstavlja pozitivno ustanovo, ki pomaga k duhovni rasti in je usmerjena navznoter. Ena izmed ključnih besed Nasvetov je harmonija, ki se jo v zakonski zvezi zagotavlja med drugim tudi s povezovanjem in zlivanjem imetja v eno. Plutarhova razprava se dotika treh področij zakonske interakcije – telesa, duše in lastnine, ki so ključnega pomena za stoiško opredelitev zakonske zveze. Za Plutarha sta najpomembnejši skupnost in harmonija duha, vendar ne zanemarija “harmonije” telesa in lastnine, saj tudi ti dve področji pomembno prispevata k splošni harmoniji. Zakonska zveza temelji na harmoniji med možem in ženo,²⁷ ki pa je odprto asimetrična,²⁸ saj ravno asimetrija operacionalizira harmonijo: žena se mora odpovedati svoji lastni identiteti, bogovom, prijateljem (19. poglavje) in možu predati vse svoje imetje (20. poglavje), da bi ustvarila videz harmoničnosti, ki pa se kaže predvsem navzven. Plutarh zakoncema predlaga, naj se mož in žena posvetujeta, vendar naj žena možu dopusti, da daje videz, kot da gre vedno in v vsem za njegovo odločitev (11. poglavje).

Ksenofontovo *Gospodarjenje* štejeemo za izhodišče takšnih idej, saj se osredotoča na zakon kot ekonomsko partnerstvo. Ishomah pove ženi, naj ne šteje, kdo je v zakon prinesel več bogastva, ampak naj vse šteje za skupno lastnino.²⁹ Tudi v Plutarhovo predstavo o harmoniji spada tudi zlitje vsega imetja v eno, da ni mogoče več ločevati, kaj je od koga, čeprav je vse bolj moževo kot ženino. Kljub temu lahko pri Plutarhu razberemo drugačno stanje kot pri Ksenofontu, saj ga skrbijo bogate soproge in zahteva, naj se premoženje šteje za moževo, čeprav je žena prispevala več (28. poglavje). Ne odobrava težnje žensk, ki menijo, da jim bogas-

²⁶ Patterson, 1999, 131–132.

²⁷ Fuhrmann, 1964, 217–223, Veyne, 1987, 163; Treggiari, 1991, 224.

²⁸ Patterson, 1999, 134.

²⁹ Ksenofont, *Gospodarjenje* 7.11–13.

tvo daje pravico do ukazovanja možem, hkrati pa možem svetuje, naj se spoštljivo obnašajo do soprog višjega stanu (8. poglavje).

Pomen dobre žene za domačo ekonomijo opredeli že Ksenofont v *Gospodarjenju*,³⁰ ko predstavi delovanje dveh družin iz zgornjega razreda: Kritobulov zakon je težaven, saj skoraj ne komunicira z ženo in ji ne pokaže, kako naj upravlja z *oikosom* (gospodinjstvom, družino, posestvom), samega pa od skrbi za gospodarjenje odvrčajo ljubezenska razmerja, zato je ženi vse prepustil v upravljanje. Posledica njegovega ravnanja je nenehno pomanjkanje sredstev. Kot nasprotje temu Ksenofont natančno opiše model vzornega družinskega življenja in "gospodarjenja", kjer ima mož Ishomah ljubeče razmerje s svojo ženo ter pripoveduje, kako jo je vsega naučil, tako da lahko upravlja s celotnim *oikosom*. Zaradi tega je Ishomah svoboden in ima dovolj časa, da se ukvarja z opravi zunaj hiše, z državnimi zadevami, vzdržuje svoje telo in upravlja s svojim kmetijskim posestvom. Foucault bi rekel, da mu dobra žena omogoča, da uspešno skrbi zase, zato je uspeh moškega dela sam po sebi odvisen od partnerskega odnosa med njim in njegovo ženo. Predstavitev Ishomahovega zakona je idealizirana, saj Atenci svojega premoženja ne bi prepustili v upravljanje ženam niti jim ne bi dovolili, da bi vodile celoten *oikos* in dajale vsem ukaze. V skladu s stereotipom, ki ga pripisujemo Periklu, da se o dobrih ženskah ne govori ne dobro ne slabo, bi verjetno ne pričakovali, da bi moški v javnosti razpravljali o intimni zvezi s svojo ženo (ki je "dobra žena"), kot to domneva Pomeroyeva.³¹ Pri Plutarhu zasledimo ravno obratno tendenco, saj je temelj njegovih napotkov ravno intimnost in odprta razprava o pomembnih vprašanih odnosa med zakoncema. Plutarh tako omenja praktični pomen zakonske zveze – biološko reprodukcijo, vendar je višja stopnja reprodukcije filozofska – zakonska zveza predstavlja topos filozofske *askesis*, žena pa predstavlja orodje za etično-moralne vaje moža filozofa in ni več zgolj omejena na svojo ekonomsko vrednost (koliko dote in/ali političnih vezi prinese). Za Plutarha je zakonska zveza praktična umetnost skupnega življenja oziroma sobivanja.³²

ODMIK OD PEDERASTIJE: SEKSUALIZACIJA ZAKONSKE ZVEZE

Ksenofont in Plutarh predstavljata razvoj zakonske ljubezni kot postopek in rezultat skupnega delovanja obeh zakoncev. Mož in žena se ne trudita, da bi dose-

³⁰ Za obsežen komentar glej Pomeroy, 1994.

³¹ Pomeroy, 1999a, 34.

³² Patterson, 1999, 135.

gla harmonijo samo na telesnem področju, ampak da bi telesno privlačnost nadgradila z vsestranskim ujemanjem in vzajemnim predajanjem (4. poglavje). Ksenofont v *Gospodarjenju* tako kljub praksi dogovorjenih porok zagovarja doktrino, da se med zakoncema lahko razvije strastno seksualno življenje, ki zadovoljuje oba in pri katerem oba z veseljem sodelujeta. Noben drug grški avtor razen Ksenofonta in Plutarha, ki tezo še bolj razvije, ne obravnava tega vprašanja tako natančno.³³

Ksenofontova ideja o vzajemnih seksualnih užitkih kaže na spremembo v imaginaciji spolnih užitkov, saj preberemo, da ima soprog raje spolne odnose z ženo, ki hoče, kot s sužnjami, kjer gre za akt dominacije, žena pa je tudi čistejša. Ksenofontova razprava o zakonski seksualnosti je dokaj zadržana, Plutarh pa daje precej več podrobnosti, saj so v njegovem času privatne zadeve postale bolj javne. O njih so razpravljali, zato je v ta kontekst umeščena tudi razprava o vlogi in pomenu seksualnosti, in kar je morda še pomembneje, seksualni užitki v zakonski zvezi postanejo tema javne razprave, ki se dotika tako zakoncev kot tudi družbe, saj zagotavlja harmoničen in uspešen zakon.

Če je bila še v klasičnem obdobju funkcija spolnosti znotraj zakona opredeljena z reprodukcijo legitimnih državljanov,³⁴ je bila definicija bližja ideji "dela", ki je nastopal kot oster kontrast seksualnosti za užitek, ki pa naj bi se dogajal predvsem izven zakonske zveze.³⁵ Takšna definicija naj se ne bi povsem ujemala z dejanskim stanjem, saj je po mnenju mnogih interpretov soproga predstavljala najpomembnejši vir seksualnega ugodja.³⁶

V Plutarhovem obdobju je bilo moraliziranje seksualnega vedenja zelo pomembno, saj je poudarek na spolnih odnosih znotraj zakona predstavljal promocijo družinskih vrednot in zavračanje pederastičnih homoseksualnih odnosov.³⁷ Čeprav je bil Plutarh platonist, je zanj heteroseksualna zakonska ljubezen pomembnejša od vseh drugih ljubezenskih in seksualnih razmerij, predvsem homoseksualnega, saj so njen rezultat partnerstvo in otroci, obenem pa posameznika moralno povzdigne (22. poglavje).³⁸ Nasprotuje pederastiji kot tudi "nenarav-

³³ Pomeroy, 1999a, 35.

³⁴ Loraux, 1989, 29–53.

³⁵ Primerjaj Carson, 1990, 145, 150.

³⁶ Carey, 1992, 148; Dover, 1973, 71, dokazuje na primeru Lizistrate, da je odnos med zakoncema bil pomembnejši, kot so prej domnevali na podlagi prava.

³⁷ Swain, 1999, 89.

³⁸ Glej tudi *Dialog o ljubezni* 751d.

nim” zvezam med starimi moškimi in mladimi dekleti.³⁹ Tudi Ksenofont daje prednost heteroseksualnemu zakonskemu spolnemu odnosu, čeprav slednje ni tako jasno kot pri Plutarhu. V *Dialogu o ljubezni*⁴⁰ na primer ostro napade moške, ki niso sposobni ljubiti in se poročijo z grdimi ženskami samo zaradi njihove dote, potem pa se z njimi nenehno prepirajo. Nesmotrnost preračunljive poroke kritizira tudi v *Nasvetih* (24. poglavje), kjer odsvetuje poroko zaradi lepote ali dote, kadar potem moški s takšno soprogo ne more deliti življenja.

Plutarhovo besedilo se odvija na več ravneh, ko se giblje od zunaj navznoter in obratno, ukvarja se z odnosom mož – žena in teži k vzpostavitvi harmonične komunikacije. Plutarh predlaga večplastno in večstopenjsko komunikacijo med zakoncema: od razprave o gospodinjenju, do razprave o ugodjih in končno o filozofiji, vse stopnje komunikacije pa vodijo k harmoniji in vzajemnemu partnersstvu. Velik pomen daje seksualnosti kot obliki komunikacije: če zakonca nimata spolnih odnosov, je isto, kot da se ne bi pogovarjala, skupaj obedovala, spala, se šalila in na splošno delila življenje. Motiv melodije *Naskakovalec kobil* (posvetilo), ki jo igrajo konjem, da bi jim spodbudili željo do spolnosti, eksplicitno in neposredno določa ton razprave, kaj je po Plutarhovem mnenju pomembno za dobro zakonsko zvezo. Plutarh nadaljuje z razpravo o razplamteli telesni privlačnosti med zakoncema, ki jo je treba dopolniti tudi z duhovno nadgradnjo, sicer bo ugasnila (4. poglavje). Nevesti svetuje, naj ne bo zadržana, ko odloži obleko, saj je največji dokaz ljubezni in naklonjenosti med zakoncema, če se drug drugemu tudi telesno predajata, in je to prava sramežljivost (10. poglavje).

Ko pri Ksenofontu žena pravi, da ljubi moža z vsem srcem in da ji je spolni odnos v veselje, lahko v takšni izjavi preberemo pomemben odmik od klasičnega

³⁹ Plutarh, *Solon* 20.7: “Nobena država ne sme dovoliti takšnega nereda in ne trpeti letom neprimerne spolnega občevanja, ki ne uresničuje namena in cilja zakona. Starcu, ki se ženi z mladim dekletom, bi tako moder arhont in zakonodajalec zastavil isto vprašanje [...]. In če bi v hiši bogate starke našel mladeniča, ki bi živel skupaj z njo in se debelil kakor jerebica, bi ga preselil h kakemu mlademu dekletu, ki potrebuje moža.” Prev. M. Hriberšek.

⁴⁰ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 767c–d: “Nekateri izmed takšnih mož se poročijo z bednicami, da bi se polastili njihove male dote; potem jih silijo, da strogo vodijo račune in gospodinjijo s premoženjem, dan za dnem se z njimi prepirajo in z njimi ravnajo kot s služkinjami. Drugi bolj kot ženo potrebujejo otroke: kot škržati, ki brizgnejo seme na morsko čebulo ali kakšno drugo zelenjavo, hitro oplodijo prvo telo, na katero naletijo; ko dobijo potomca, pošljejo zakonsko zvezo k vragu; če pa se zakon obdrži, jim za to ni nič mar, saj se jim ne zdi vredno ne ljubiti ne biti ljubljen.” Prev. M. S.

imaginarija o spolnih odnosih v zakonski zvezi, saj bi pričakovali, da je bila za ženske spolnost nujno zlo.⁴¹ Po pričakovanju je žena pri Ksenofontu med razpravo o spolnosti bistveno bolj zadržana od svojega moža. Ko jo na primer mož vpraša, mar se nista združila v zakonski zvezi, da bi delila telesi v spolnih odnosih, mu žena plašno odgovarja, češ da tako pravijo.⁴²

Tudi v Plutarhovem obdobju so od žene pričakovali, da je ljubila svojega moža z vsem srcem, mož pa je pričakoval, da bo žena sprejela spolne odnose z veseljem, ne z odporom. Zaradi obveznega devišstva je mož predstavljal edinega seksualnega učitelja svoje soproge, zato Plutarh takoj na začetku izpostavi pomen Erosa ter Afrodite in opozori na morebitne spore in jezo na tem področju, in sicer predvsem z ženine strani (2. poglavje). Po njegovem mnenju spolna komunikacija zagotavlja harmoničen in usklajen odnos med zakoncema, da se ne bi drug drugemu odtujila in iskala užitke drugje – pri tem ne gre zgolj za seksualne užitke, ampak za užitek v skupnem življenju, kar Foucault poimenuje stilistika življenja v dvoje.

Za razliko od klasičnega imaginarija pri Plutarhu moževa želja po spolnih odnosih z ženo predstavlja znak njegovega spoštovanja in naklonjenosti. Spolnost opredeli kot način reševanja medsebojnih težav, da se zakonca ne bi medsebojno odtujila.⁴³ Nasprotuje celibatu in podpira družbeno stigmo, ki jo je Likurg vtisnil samskim moškim.⁴⁴ Tudi v *Dialogu o ljubezni*⁴⁵ navaja Solona, ki je zapovedal, da

⁴¹ Pomeroy, 1975, 87. Podobno tudi Keuls, 1985, 114 ss.

⁴² Ksenofont, *Gospodarjenje* 10.4.

⁴³ Plutarh, *Solon* 20.5: “[I]n da mora vsak, ki se oženi z dedinjo, z njo na vsak način občevati vsaj trikrat mesečno. Kajti tudi če ni otrok, je to dokaz moževega spoštovanja do krepostne žene ter dokaz naklonjenosti, ki prežene številne nevšečnosti, nabirajoče se z vseh strani, in ne dovoljuje, da bi se zakonca zaradi številnih preprirov povsem odtujila.” Prev. M. Hriberšek.

⁴⁴ Plutarh, *Likurg* 15.2: “Še več, Likurg je neporočenim celo vtisnil pečat sramote. Niso smeli gledati iger gole mladine, pozimi so po ukazu oblasti goli hodili po trgu in med hojo peli neko proti sebi usmerjeno pesem, češ da trpijo pravično kazen, ker ne spoštujejo zakonov. Poleg tega pa so bili prikrajšani za spoštovanje in skrb, ki ju je mladina izkazovala starejšim.” Prev. M. Hriberšek.

⁴⁵ Plutarh, *Dialog o ljubezni* 769a–b, 23. poglavje: “Dokaz Solonove modrosti na področju družinske zakonodaje je dejstvo, da je predpisal, da mora mož z ženo občevati vsaj trikrat mesečno, in to gotovo ne zaradi užitka: tako kot mesta občasno obnovijo medsebojne sporazume, je hotel, da bi tudi zakonca tako obnovila zakonsko zvezo in z nežnostjo izbrisala nevšečnosti, ki se kopičijo med skupnim življenjem.” Prev. M. S. Solonova odredba se nanaša na dedinje, ne na soproge na splošno, Plutarh koncept razširi v prid svoji tezi.

mora mož najmanj trikrat mesečno spolno občevati z ženo – ne zgolj zaradi užitka ali zaradi reprodukcije, ampak iz ljubezni, saj so spolni odnosi način “obnove” zakonskih odnosov.

Plutarh uvaja alternativno teorijo reprodukcije, ki jo najdemo v Hipokratovem korpusu, po kateri oba starša prispevata spermo embriu.⁴⁶ Obenem zagovarja prepričanje, da pripadajo otroci enako obema staršema: potomci so skupni, tako kot to velja tudi za imetje (20. poglavje). Plutarh se pri vprašanju reprodukcije ne zadržuje dolgo, saj o tem obširno razpravljajo druga dela, vendar po pričakovanju zagovarja samo reprodukcijo znotraj zakonske zveze: ko od zakoncev zahteva, naj semena ne sejeta tam, kjer nočeta, da bi zrasel plod (32. poglavje), opredeljuje seksualnost kot način podreditve in užitka v podreditvi. Plutarh sporoča, da mož in žena oba uživata (če gre res za harmonično zakonsko zvezo, sicer ne) v porazdelitvi spolnih vlog: mož uživa, ko dominira, vendar je nujni pogoj, da tudi žena uživa v moževi dominaciji.

Ambivalenco seksualnosti in aseksualnosti soproge, ki je obenem istodobna in izmenjajoča, Ksenofont⁴⁷ in Plutarh (2., 44. poglavje) utelesita v podobi žene – čebele. Analogija med dobro ženo in čebelo je stereotip v grški književnosti, prvič pa jo lahko zasledimo pri Semonidu.⁴⁸ Ishomah reče ženi, da je takšna kot matiča, zato naj bo doma, skrbi za otroke, nadzoruje služinčad in sužnje ter predelavo volne. Čebela je predstavljala simbol čistosti in spolne vzdržnosti, saj so Grki mislili, da se čebele razmnožujejo nespolno. Spolne vzdržnosti pa ne smemo enačiti z deviškostjo. Po Semonidu je ženska, ki je kot čebela, povsem nezainteresirana za spolne odnose ter noče niti poslušati, ko druge ženske čenčajo o tem. Kljub temu zadovoljuje svojega moža in mu da potomstvo. Čebele pa naj bi bile po grškem prepričanju stroge do spolne razuzdanosti ljudi.

VZAJEMNA ZAKONSKA ZVESTOBA?

V antiki je za ženo veljala absolutna prepoved izvenzakonskih spolnih odnosov, medtem ko je pri moškem odpoved neregulirani seksualnosti in reprodukciji znak moralno-etične superiornosti, pri čemer obenem skrbi za lastno dobrobit in spoštuje samega sebe. Podobno lahko zasledimo že pri arhaičnem vzornem zako-

⁴⁶ Hipokratov korpus, *O generacijah* 6–11 idr. Glej tudi Lonie, 1981, 119–146.

⁴⁷ Ksenofont, *Gospodarjenje* 7.32–35.

⁴⁸ Semonid, *Fragment* 7.

nu Odiseja in Penelope (21. poglavje): Odisej je od Penelope zahteval zvestobo, čeprav ji sam ni bil zvest. Antične ženske naj ne bi nasprotovale zvezam z drugimi ženskami, če so bile začasne in niso ogrozile njihovega položaja zakonske žene.⁴⁹ Tako je Odisej ujetnik ženske strasti⁵⁰ in svoji Penelopi pove o Kirki (tudi v *Nasvetih* 5. poglavje) in Kalipso. Ksenofontu zaradi statusa ženske v takratnih Atenah ni bilo potrebno skrbeti za ženino zvestobo, medtem ko so se že v helenizmu razmere precej spremenile. Čeprav Plutarh svetuje ženi, naj bo nevidna (9. poglavje), ko njenega moža ni poleg, oziroma naj raje govori z ali skozi moža (32. poglavje), se zdi, da so takšni nasveti fakultativne narave. Ženske niso bile več strogo ločene od moških in so imele več možnosti "za skušnjavo", saj so lahko srečale moške, s katerimi niso bile v sorodstvenem razmerju.

Ksenofont in Plutarh se ukvarjata tudi z vprašanjem zakonske zvestobe, vendar pri svojem obravnavanju spolne zvestobe in ekskluzivnosti nista dosledna. Ishomah govori o razpoložljivosti suženj kot spolnih partneric, vendar hkrati izjavi, da ima raje spolne odnose s soprogo, sploh ker je voljna in bolj čista.⁵¹ Ksenofont opravičuje možovo zanimanje za druge spolne partnerice z ženinim nezanimanjem za spolnost, zaradi česar izgubi vsaj del moževe pozornosti. V helenizmu so možko nezvestobo obravnavali strožje kot v klasičnih Atenah. Pri Plutarhu in pri stoikih je seksualnost regulirana: prevladovalo je prepričanje, da je srečen tisti možki, ki obvladuje svoje telo in užitke oziroma v njih uživa, ne da bi postal njihov suženj (33. poglavje).

Plutarh bodočo soprogo spodbuja k veselosti in igrivosti v moževi družbi (29. poglavje), hkrati pa jo poskuša napotiti tudi k dobri meri telesne privlačnosti in predvsem čistosti (28. poglavje), da ne bi s svojim značajem in podobo moža pahnila v naročje drugih žensk. Če pa se to kljub temu zgodi, moža napoti k vzdržnosti zaradi harmonije doma (44. poglavje). Izpostavi pomen osebnih čarov, ki po njegovem spadajo med ženske odlike, *aretai*. Plutarh zato svetuje obema zakoncema, naj se vzdržita izvenzakonskih odnosov, vendar se žena ne sme jeziti, če se bo mož kljub temu "pregrešil", možu pa pri varanju žene svetuje diskretnost, da ne bi žene še dodatno razžalostil (16., 44. poglavje).

Pri Plutarhu se je izkristaliziral konstrukt, da je ravno žena, ki ji je prepovedana kakršna koli spolna svoboda, tista, ki operacionalizira možko zvestobo, ven-

⁴⁹ Lefkowitz, 1983, 34; Pomeroy, 1975, 90; MacDowell, 1978, 88.

⁵⁰ Homer, *Odiseja* 5.153–155.

⁵¹ Ksenofont, *Gospodarjenje* 10.12–13, primerjaj *Nasveti* 28. poglavje.

dar samo pod pogojem, da lahko v sebi združi seksualnost in aseksualnost, prostitutko in soprogo, razuzdanost in spolno vzdržnost. S pravilno kombinacijo na videz nezdržljivega bo žena dosegla Plutarhov ideal – neomajno ljubezen krepostne žene,⁵² ki omogoči možu, da postane najsrečnejši moški, ker je preživel vse življenje z eno žensko, ljubeznijo svoje mladosti.⁵³

Kot negativni primer navaja Filipa Makedonskega, ki je bil mnogoženec in imel zaradi svoje spolne nenasitnosti veliko nezakonskih otrok – v *Nasvetih* ga ironično predstavi kot prešuštnika, ko se želi vsiliti neki ženski (46. poglavje). Če ženin hoče, da z nevesto izgradita vzajemni zakon, mora brzdati svoje nagone ter iz svoje žene narediti *pharmakon* zakonskega življenja.

Plutarh poskuša v svojem besedilu združiti nezdržljivo, *kharis*, ljubezen, naklonjenost, in *sophrosyne*, preudarnost, vzdržnost, v službi *hedone*, užitka. Čeprav pravi, da iste ženske ni mogoče imeti za ženo in ljubico (29. poglavje), pa Plutarh od žene zahteva ravno to. Žena naj bo obenem sramežljiva in hkrati kot prostitutka, da bo ugajala možu in svojih ugodij ne bo iskal drugje. Da je uresničevanje njegovih napotkov težaven podvig za nevesto, lahko preberemo tudi iz Plutarhove ugotovitve, da so nekatere žene pretirano stroge in nezainteresirane za spolnost, zato jih želi spodbuditi k veselju in uživanju v družbi s soprogom (27.–29. poglavje). Hkrati jih opozarja, naj se ne pritožujejo nad strogimi možmi in naj si ne želijo pohotnih in poneumljenih soprogov, ki jih bodo zlahka manipulirale s spolnostjo in ženskimi čari (5.–7. poglavje). Plutarhova vzorna žena mora biti molčeča in odmaknjena od oči javnosti, kajti njena komunikacija predstavlja nevarnost tako za ženo kot tudi za moža, saj žena odseva moža in bi tako lahko javnosti razkrila tisto, kar želi mož prikriti (9., 31. poglavje). S tega vidika je žena predstavljena kot notranji sovražnik, ki lahko moža v javnosti ogrozi tako pred prijatelji kot tudi pred zunanji sovražniki (47. poglavje). Plutarhova žena je lahko kot čevelj (22. poglavje), ki tišči, ali pa prijetno trpka kot dobro vino (27. poglavje).

Žene kljub temu ohranjajo negativne seksualne konotacije, ki so povezane z uporabo *pharmaka* in manipulacijo s seksualnimi čari: žena je *pharmakon* in uporablja *pharmaka*, zato moža potencialno ogroža, je obenem strup in zdravilo. Ne-regulirana seksualnost se tako izrisuje kot način nevarnih *pharmaka*, ki niso ne-

⁵² Plutarh, *Dialog o ljubezni* 770c, 23. poglavje: “Ljubezen do krepostnih žensk ne pozna jeseni, ampak cveti tudi med sivimi lasmi in gubami ter traja vse do groba in nagrobnika.” Prev. M. S.

⁵³ Plutarh, *Katon Mlajši* 7.3.

varna samo za moža, ampak škodujejo tudi dobri ženi. Plutarh odnos do *pharmaka* je v skladu s splošnimi grškimi stereotipi (Dejanejrina zastrupitev Herakla, Medejino čarovništvo itd.). Uporaba afrodiziakov kljub temu ni bila omejena samo na ženske,⁵⁴ vendar je za ženske veljal predsodek, da z uporabo *pharmaka* ogrožajo obstoječi red. Plutarhova racionalizacija odpora do *pharmaka* je v tem, da uničijo *nous*, um, ter na tak način okrnejo oziroma onemogočajo moževo sposobnost, da vlada ženi, kar je nujno potrebno za funkcioniranje dobre zakonske zveze. Predvsem *logoi* oziroma filozofija naj prevzame funkcijo *pharmaka* – *logos* je tako orodje izobraževanja, prepričevanja (*peitho*), dominacije, harmonije in tudi afrodiziak. Analogija s Kirko (5. poglavje) kaže, da so v Plutarhovem času nevestam in soprogam pripisovali veliko moč, ki naj bi bila v prvi vrsti povezana z uroki, napitki in drugim zvičajnim obnašanjem.

Ko Plutarh začne razpravo o Afroditi, zagovarja prepričanje, naj bo zakonska zveza brez "drog", *pharmaka* – ljubezenskih napitkov, urokov in podobnih ženskih zvičaj, da bi pridobile moško spolno naklonjenost in z njo manipulirale. Slab vpliv *pharmaka* primerja z ribolovom s strupi, kjer je sicer hiter ulov, vendar je hkrati tudi strupen in neuporaben (5. poglavje). Derrida⁵⁵ povezuje *pharmakon* z dopolnilom, Plutarh pa trdi, da dobra zakonska zveza ne potrebuje drugega dopolnila kot Plutarhovega besedila, s pomočjo katerega bo mož iz žene naredil zdravilo, ne strup, in če mu bo uspelo, bo magija ženski inherentna, nosila jo bo v sebi in moža ne bo več ogrožala. *Sophron gyne*, dobra žena, v sebi nima le magije, ampak je v njej združeno nezdružljivo – aseksualnost in spolna privlačnost, ki moža hkrati ogrožata in tesno navezujeta na ženo, da si ne želi nobene druge. Plutarhovo besedilo ima funkcijo magije, ki operacionalizira ženin prehod iz aseksualne v seksualno in spet nazaj, in sicer od poročne noči naprej do konca skupnih dni, če mož in žena uspeta v skupnem podvigu oblikovanja filozofskega zakona.

SEKSUALNA PRAKSA V ZAKONSKI ZVEZI

Za interpretacijo Plutarhovich *Nasvetov* je ključna seksualnost v zakonski zvezi: nasveti se začnejo s poročno nočjo, ko se mladoporočenca zapreta v spalnico, končajo pa se s Sapfo, utelešenjem erotično poezijo, ki naj Evridiko vzpodbudi k vsesplošnim čarom pri igranju vloge idealne soproge svojemu ženinu Polijanu.

⁵⁴ Winkler, 1990.

⁵⁵ Derrida, 2003.

Ljubezen in seksualnost tvorita “krog”, ostalo je sprehod skozi podrobnosti in metafore, ki so del vsakdanjega življenja v zakonski zvezi, vendar se morajo podrediti seksualno-filozofskemu erosu med zakoncema.

Pomembno vlogo ima Afrodita kot utelešenje ljubezni in seksualnosti, čeprav se je pomen Afrodite do Plutarhovega časa pomembno spremenil in ne vsebuje več tragičnih ali izrazito negativno-ambivalentnih konotacij kot v arhaičnem in klasičnem obdobju. V tragediji ljubezen prinaša nesrečo, zato si nesrečna Medeja, negativ dobre soproge, želi, da bi ji bila naklonjena vsaj Afrodita, sicer pa bi bilo bolje, če nikoli ne bi spoznala ljubezni in njene bolečine.⁵⁶

Pri Plutarhu ne zasledimo tragičnih dimenzij ljubezni in Afrodite, saj povezuje Hermesa in Afrodito, ki naj tvorita zvezo *logosa* in *erosa* v njegovem *gamelios logos*, zakonska zveza in ugodje sta namreč predmet filozofske razprave, spalnica pa predstavlja mesto čutnega in filozofskega ugodja – postelja in spalnica sta učilnica za ženo in tudi za moža.

V Plutarhovem času je Afrodita že udomačena in predstavlja boginjo zakonske zveze, kar lahko razberemo iz predstavitve Fidijske Afrodite, ki ima nogo na želvi, ki predstavlja žensko bivanje doma in molk (32. poglavje). Afroditina metamorfoza v helenizmu namiguje, da je žena postala duhovni partner svojega moža in da z njim ne reproducira zgolj biološkega potomstva, ampak tudi intelektualnega.⁵⁷ Tudi na področju seksualnosti je žena podrejena možu, čeprav ne srečamo splošnih stereotipov o ženski spolni nenasitnosti in predajanju spolnim užitek – da na primer ženske pri seksu devet- oziroma desetkrat bolj uživajo od moških. Plutarh sporoča ravno nasprotno – čim bolj se žena podredi moževi hegemoniji tudi na področju seksualnosti, tem bolj bo dosegla pravi užitek, ki pa ne bo zgolj telesni, ampak tudi ali predvsem filozofski, in se bo z možem na tak način še bolj povezala v harmoniji.

Spalnica v tem kontekstu predstavlja pomemben topos, ki naj zagotovi zakonsko harmonijo in hkrati tudi (regulirano) ugodje, saj tudi filozof potrebuje *kharis*, ljubezen, naklonjenost, in *hedone*, užitek v življenju. Pri tem mora biti pozoren, da ne bo postal suženj svojih ugodij, zato je tudi ugodje treba diskurzivno podrediti: *eros* mora biti pod kontrolo *logosa* – in prav Plutarhovi *Nasveti* so ta *logos*. Težave je potrebno rešiti v spalnici, spalnica je učilnica dobrega ali slabega vede-

⁵⁶ Evripid, *Medeja* 627–632.

⁵⁷ Pomeroy, 1984, 32–34.

nja (47. poglavje). Plutarhov odnos do erosa odstranjuje užitek iz telesa, ga intelektualizira in moralizira, tako da eros postane filozofski oziroma filozofija postane edini objekt erosa.

Spalnica je *didaskalion*, učilnica (47. poglavje), ki omogoča ta nemogoči prehod, kjer žena in mož obvladata in pod jarem spravita telo, mož postane *hegemonikon*, gospodar nepokornega in seksualiziranega ženinega telesa: predaja se ugodjem, ne da bi ga zaslužnjila. V spalnici se združita pedagogija in erotika, saj je Polijan filozof, učitelj in ljubimec (48. poglavje), filozofija pa postane edini afrodisiak. Ko bosta šla zakonca po poti učiteljevih nasvetov, bo filozofija postala njuno edino ugodje, besedilo, ki sta ga dobila kot poročno darilo in ga bosta hranila v *thalamosu*, spalnici, pa objekt poželenja. Kot je napovedal že v posvetilu, bo njegov sprehod skozi različne vidike zakona, postal tisti pravi afrodisiak, ki pri zakoncih vzbuja poželenje, vendar obenem ne vsebuje vseh tistih nevarnih konotacij drugih *pharmaka*, pred katerimi ju je posvaril. Victoria Wohl⁵⁸ kombinacijo ironično poimenuje *menage à trois*, spoj moža, žene in besedila, ki se dopolni in izpolni ravno v spalnici – učilnici. Mož mora oploditi ženo, vendar ne samo za reprodukcijo, ampak na bistveno višji in pomembnejši ravni, saj mora oploditi tudi njen um z *logon khreston spermata*, s semenom dobrih nauk (nauk = besedilo, *logos*), da bosta lahko medsebojno delila filozofijo (48. poglavje). Mož in besedilo, *logos*, skupno delujeta na žensko “materijo” in jo tako (pre)oblikujeta.

Plutarh že takoj v posvetilu svoje besedilo izenači s *pharmakonom*, ki naj zagotovi srečen in uspešen zakon, ki bo rezultat temeljitega moževega dela na ženi (23. poglavje) in s tem takoj ter nedvomno diskvalificira vse ostale *pharmaka*. Delovanje Plutarhových *Nasvetov* je delo moškega uma na ženskem telesu,⁵⁹ ki tvorno povezuje erotiko in filozofijo, zato Plutarh ženinu in nevesti na začetku njune skupne poti sporoča, da mora mož ženo s treningom in poučevanjem prirediti svojim potrebam, če želi z njo preživeti srečno skupno življenje. Žena je *hyle*, surovina – beluš (2. poglavje), ki ga je treba negovati, nezrelo grozdje, ki postane sladko in nudi ugodje. Mož se mora obnašati kot dober kmetovalec, ki nenehno skrbi za svojo ženo in bdi nad njenim obnašanjem po napotkih Plutarhovega nauka. Vendar je to samo zunanja plast, zato bo moral mož za dosego filozofskega zakona ženo “obdelovati” bolj globinsko – tako na telesni kot tudi na umski ravni.

⁵⁸ Wohl, 1997, 175.

⁵⁹ Wohl, 1997, 175.

Plutarhovo discipliniranje telesa in njegovih ugodij naj zakonca, predvsem soprogo, premakne na bolj duhovno in filozofsko raven. Ko bo obvladal ženo, bo filozof obvladal ugodje in ga bo samo na tak način sposoben uživati.⁶⁰

PLUTARHOVA IDEALNA SOPROGA

Za interpretacijo *Nasvetov* je pomembna tudi metafora žene kot zrcala, ki vključuje pomembne premike pri definiciji moške identitete navzven in navznoter v odnosu do žene, saj je v antičnem imaginariju podoba zrcala povezana z identiteto. Premik notri in iskanje medsebojne recipročnosti med zakoncema, kjer ima še vedno vodilno vlogo in besedo moški, kaže na pomembne razlike v imaginariju. V klasičnem obdobju razen pri Ksenofontu v *Gospodarjenju* ne bomo zasledili ideje o recipročnosti in odsevanju med ženo ter možem, kar se pri Plutarhu kaže kot ključna ideja in vodilo za uspešno zakonsko zvezo.

V Plutarhovem času zrcalo moškega ni več samo in zgolj drugi moški, ampak njegova soproga, torej se zrcalo in zrcaljenje v funkciji konstrukcije identitete pomakne od zunaj navznoter. Žena je moževo zrcalo, zato naj v vsem odseva moževe navade in razpoloženja, sicer je zanič in neuporabna (14. poglavje). V metafori lune (9. poglavje) oziroma ogledala (14. poglavje) je žena primerno oziroma neprimerno zrcalo svojega moža, kateremu mora v vsem podrediti in prirediti odsev, sicer pa naj bo nevidna – pa če gre za odsev lastnega telesa ali besed (9., 31. poglavje). Brez prisotnosti ali posredovanja moža naj bo žena nevidna in neslišna.

Dobra žena pa je predvsem zrcalo moževega *logosa*. Vanjo je vpisan moški *logos*, zato naj tudi njeno telo postane vidna manifestacija tega *logosa* in njegove avtoritete. Ko jo mož podučí in izuri v vseh pogledih, žena postane ogledalo moževe filozofske *askesis*.⁶¹ Če natančneje pogledamo, žena ne odseva moža, ampak moževo fantazmo o dobri ženi, ki določa njegovo identiteto. Kot zrcalo žena za filozofa predstavlja mehanizem samoregulacije, ki kaže na njegov napredek v učenju, njegove duhovne *askesis*, zato mora biti njegova žena utelešenje njegove lastne vrline: njena dejanja, *praxis*, so utelešenje, “telesna instalacija”⁶² moževega *ethosa*. Avtoriteta moževe filozofije neposredno odseva v/na ženinem telesu. Podobno tendenco zasledimo že pri Ksenofontu v *Gospodarjenju*, vendar gre Plutarh še dlje v želji po popolni identiteti, saj se ne zadovolji zgolj s preoblikova-

⁶⁰ Wohl, 1997, 181.

⁶¹ Wohl, 1997, 175.

⁶² Wohl, 1997, 176.

njem ženske po moški obliki: žena naj ne bo možev kip,⁶³ ampak njegov odsev – tega v klasičnih besedilih ne zasledimo, saj mora državljani svoj odsev iskati v očeh drugega sebi enakega državljanu in ne v ženi. Plutarhova idealna nevesta in soproga je dopolnilo moža, ki mu pomaga, da bo ves. Derrida govori o “nevarnem dopolnilu”,⁶⁴ tistemu, ki doda oziroma dopolni, vendar hkrati nadomesti in s tem razkrije pomanjkljivost, osnovno neprisotnost. Žena je dopolnilo moža, ki se možu nenehno izmika, zato njegovo delo na samem sebi ni nikoli končano. Vernant govori o komplementarnosti nasprotij, kar je podobna opredelitev, ki ženske ravnata tako “postavlja na njihovo mesto”, saj jim določa dopolnjevanje moškega, ne pa samostojne vloge.

Dopolnjevanje moškega oziroma podrejeni položaj ženske celo v harmonični in partnerski zakonski zvezi kaže na splošne antične stereotipe, ki jih Plutarh prireja potrebam spisa in čim bolj tehtnejši predstavitvi svojih idej. Grki so odnos telo – um (duša) analogno prevajali na odnos ženska – moški, saj je ženska utelešala idejo in podobo telesa z vsemi njegovimi užitki, ki jih je potrebno podrediti, in materialni svet na splošno.⁶⁵ V platonistični, aristotelovski in stoični misli je *psyche* ali *hegemonikon* vladajoči del (o)sebe, vir razuma, racionalnosti, *logosa*, zato vlada nad drugimi deli – nad strastmi, željami in apetiti telesa.⁶⁶ Po Aristotelu je vladavina moža nad ženo “stalna politična vladavina”.⁶⁷ V *Nikomahovi etiki* zakonsko zvezo opredeljuje kot aristokratsko “vlado” in “neenako prijateljstvo”.⁶⁸

V *Nasvetih* kljub razpravi o dominaciji moža nad ženo lahko preberemo premike tudi na tem področju, saj Plutarh spreminja koncept, da bi ga čim bolj priredil konceptu harmonije in partnerstva med zakoncema. S sodobnega stališča bi Plutarhove opredelitve lahko prebrali kot kontradiktorne, saj kljub natančnemu prepletanju metafor in dokazovanja o harmoniji harmonična recipročnost v za-

⁶³ Idealnost vzorne žene Alkestide je utelešena v njenem kip(cu), ki ga Admet po smrti naredi po njeni podobi in potem s tem kipom spi, ga ponoči objema in po nekaterih interpretacijah z njim celo spolno občuje. Glej Sunčič, 2003, o nevarni tolažbi nadomestkov.

⁶⁴ Derrida, 1998, 179.

⁶⁵ Aristotel, *Politika* 1254b14–18, 1260a9–20; *De generatione animalium* 716a6–8, 19–23, 765b8–16; Platon, *Timaj* 42b.

⁶⁶ Platon, *Država* 441e–442b; *Gorgias* 464a–465d; *Timaj* 34c4–35a1; *Zakoni* 896c1–3; Aristotel, *O duši* 412a–413a; *Nikomahova etika* 1118a; *Politika* 1254b2–10. Stoiška opredelitev odnosa je bolj zapletena.

⁶⁷ Aristotel, *Politika* 1159b1.

⁶⁸ Aristotel, *Nikomahova etika* 1160b32–35, 1161a22–25.

konski zvezi ne predstavlja vodila. Vodilo namreč predstavlja moška *prohairesis*, odločitev, in hegemonija, vodstvo – filozofija in avtoriteta, ki jo iz nje izpeljuje (11. poglavje). Kljub zahtevi, da se žena brezpogojno in z veseljem podredi možu, se v določenih nasvetih zdi, da Plutarh pred nevesto kljub temu postavlja možnost izbire, da se odloči, ali bo dobra žena in si bo skupaj s soprogom prizadevala za gradnjo zakonske zveze, ki bo prinesla dobro in srečno življenje. Ksenofontova nevesta takšne izbire nima, saj nima prave možnosti, da bi bila slaba žena, tudi če bi to hotela biti.

Victoria Wohl⁶⁹ postavlja pod vprašaj idejo recipročnosti, saj je po njenem mnenju recipročnost tako kot tudi ideja vzajemnosti in vrednotenja drugega, ki jo izpeljuje Foucault, zgolj navidezna, saj razmerje med ženo in možem temelji na dominaciji. Moški subjekt se konstituira skozi razmerje, v katerem si mora podrediti in obvladati ženo in s tem tudi lastno telo in njegove užitke, ter lahko tako upa, da bo postal gospodar samega sebe skozi istodobno dominacijo in transcendenco telesnega. Žena lahko postane primerna samo, če postane molčeča in nevidna, prazna posoda, napolnjena z moževimi besedami. Vedno pa obstaja nevarnost, ki je izražena v metafori, da bo žena kot luna sijala v moževi odsotnosti. Plutarhov subjekt je bistveno bolj negotov in se ukvarja s projektom samopotrditve, ki je neskončen in nemogoč.⁷⁰

Plutarh moške hegemonije ne utemeljuje z običajnim argumentom, da mož vlada ženi kot um telesu, ampak se zateka tudi h glasbeni analogiji (11. poglavje)⁷¹ in sporoča, da tako kot vsak odnos tudi zakonska zveza potrebuje harmonijo in hegemonijo – bodisi v tonaliteti ali v tem, da je ženin glas bolje slišati z moževim posredovanjem (32. poglavje). Čeprav je bila tudi nevesta deležna pouka filozofije, je bolj pomembna ženinova izobrazba, saj bo le-ta omogočila njegovo vodstvo, *hegemonia*. Barrow⁷² razlaga Plutarhovo uporabo besede filozofija: termin naj bi vključeval moralni trud, dobroto v praksi. Filozofija je prevod *logosa* v vsakdanje življenje.

Plutarh zahteva, da mora moški najprej uskladiti sebe in svoj dom ter se šele nato lotiti usklajevanja države (43. poglavje). Filozof je zanj kralj, ker je osvojil filozofsko in družbeno samoobvladovanje, vendar vse operacionalizira njegova že-

⁶⁹ Wohl, 1997.

⁷⁰ Wohl, 1997, 177–178.

⁷¹ Primerjaj Aristotel, *Problemata* 19.11.

⁷² Barrow, 1969, 106.

na, če je dobra podložnica. Kot od kraljev, ki zaradi svojih lastnosti tudi druge spodbujajo v dobrem, je tudi od moža odvisno, ali bo žena dobra ali slaba. Kot kralj, ki ne more obstajati brez podložnikov, tudi mož ne more biti kralj svojega gospodinjstva, če mu žena ni podložna. Kralj je obenem lik razuzdanosti in *sophrosyne*, saj so mu užitki dovoljeni zato, ker pozna razliko med dovoljenim in nedovoljenim, medtem ko žena te razlike ne pozna, zato potrebuje nadzor moža. Tako kot si kralji pridobijo spoštovanje, če častijo filozofe, tako tudi ženske pridejo na dober glas, če se podredijo svojim možem (33. poglavje). Če je mož filozof – kralj, potem je žena njegovo kraljestvo; ker Plutarh daje prednost simbolnemu nad materialnim bogastvom, bi njegovo idealno ženo opredelili kot vrednejšo od kraljestva.⁷³ Plutarh jasno in nedvomno sporoča, da je dobra žena ključna za srečno zakonsko življenje in oblikovanje skupnosti, temelječe na filozofiji. Pri Plutarhu filozofija prevzame mesto erosa in iz njega odstrani vse prepovedane telesne užitke in vodi k simbolnemu bogastvu (48. poglavje). Ker pa proces ni nikoli končan, morata biti tako mož kot žena nenehno na preži – po Foucaultu moški subjekt ni nikoli dovršen izdelek.

Plutarh predstavi ambivalentno in kontradiktorno podobo idealne soproge: na eni strani lahko zavrne moža in njegove nasvete, lahko zahteva razvezo, uporablja magijo, napitke, lahko ga manipulira z veliko doto; po drugi strani pa se avtor obnaša, kot da to sploh ne obstaja in da še vedno veljajo razmere iz Ksenofontovega časa. Kljub temu se zdi, da *Nasveti* z idejo egalitarne in harmonične zakonske zveze nadaljujejo tam, kjer se je ustavil Ksenofont. Plutarh na eni strani svetuje ženi, naj nima nobenih osebnih prijateljev, da mora častiti samo tiste bogove, ki jih časti njen mož (19. poglavje), naj se celo odpove naklonjenosti svoje družine v korist sprogove družine (36. poglavje), po drugi strani pa je ženska v Plutarhovem času vidna zunaj in je seksualno bitje, ki je precej oddaljeno od klasičnih fantazem (9. poglavje, glej tudi *Tolažbo za ženo* 4. poglavje).

Smoter ženine izobrazbe in treninga je podpora možu kot stalnemu vodiču in učitelju.⁷⁴ Plutarhova idealna žena se podredi možu ravno zato, ker je izobražena in se za podreditev odloči na podlagi svoje etično-moralne držbe, ker je *sophron gyne*, dobra žena. Po takšni interpretaciji ženina podreditev ni prisilna, ampak svobodna, zato moževa dominacija in hegemonija nista totalni, ampak relativni, saj brez ženine prostovoljne podreditve ne obstajata.

⁷³ Plutarh, *Agezilaj* 17.4.

⁷⁴ Wohl, 1997, 172.

Kar se tiče ženske utemeljenosti ženske izobrazbe, je bil Plutarh prepričan, da lahko mož blesti kot filozof samo v družbi izobražene žene, ki ga razume in lahko sledi njegovim naukom. Plutarh je bil prepričan, da je ženske možno izobraziti, o čemer je pisal v *Tudi ženska bi morala biti deležna izobrazbe* in v *Ženskih junaških dejanjih*. Polijan in Evridika tako predstavljata idealna učenca, ki naj Plutarhov nauk realizirata v idealni zakonski zvezi – če bosta seveda sledila vsemu tistemu, kar sta se naučila pri učitelju, za opomnik pa jima pošilja še *Nasvete* kot poročno darilo. Plutarh ve, da ženska razume in se bo zavestno odločila, da bo delala na sebi in se trudila, da postane dobra žena, zato je nujno, da je deležna primerne izobrazbe, sicer ne bo mogla izpolniti ciljev oblikovanja filozofskega zakona. Za realizacijo Plutarhove idealne zakonske zveze je zato ključna fantazmatška *sophron gyne*, dobra žena, ki mora uživati v svoji vlogi in tako omogočiti svojemu soprogu, da uživa v svoji vlogi moža. Ker pa je ta ideal težko dosegljiv, to relativizira dosegljivost in možnost zakonske sreče, ki temelji na srečni podrejeni soprogi, ki naj s svojim telesom in umom omogoči izvajanje vseh Plutarhovitih nasvetov.

BIBLIOGRAFIJA

- Aguilar, R. (1992): “La mujer, el amor y el matrimonio en la obra de Plutarco”, *Faventia* 12–13, 307–325.
- Albini, F. (1997): “Family and the formation of character in Plutarch”, v: Mosman, 59–72.
- Babut, D. (1969): *Plutarque et le stoïcisme*, Paris.
- Barrow, R. H. (1967): *Plutarch and His Times*, London.
- Bianco, L., ur. (1995): *Filosofia del matrimonio, Le traduzioni italiane dei Coniugalia praecepta e delle Amatoriae narrationes*, Palermo.
- Blomqvist, K. (1997): “From Olympias to Aretaphila: Women and Politics in Plutarch”, v: Mosman, J., ur., *Plutarch and His Intellectual World*, London, 73–98.
- Calame, C. (1996): *L'Éros dans la Grèce antique*, Belin, Paris.
- Carey, C. (1992): *Apollodoros Against Neaira*, Warminster.
- Carson, A. (1990): “Putting Her in Her Place: Women, Dirt, and Desire”, v: Halperin, Winkler, Zeitlin, ur., *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, 135–170.
- Castellani, V. (2002): “Plutarch’s ‘Roman’ Women”, v: Ostfeld, 142–155.

- De Lacy, P., Einarson, B. (1968): *Plutarch's Moralia*, VII, Cambridge, Mass.
- Derrida, J. (1998): *O gramatologiji*, Ljubljana.
- Derrida, J. (2003): "Plato's Pharmacy", v: Culler, J., ur., *Deconstruction. Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*, London and New York, 167–221.
- Dover, K. J. (1973): "Classical Greek Attitudes to Sexual Behaviour", *Arethusa* 6, 70–80.
- Faraone, C. A. (1990): "Aphrodite's Kestos and Apples for Atalanta: Aphrodisiacs in Early Greek Myth and Ritual", *Phoenix* 44, 219–243.
- Flacelière, R., in drugi, ur. (1957): *Plutarque: oeuvres morales* I.1, Paris.
- Flacelière, R. (1971): *Le Féminisme dans l'ancienne Athenes*, Paris.
- Flacelière, R. (2003): *Plutarque: Oeuvres morales*, Paris.
- Foucault, M. (1993): *Zgodovina seksualnosti 3. Skrb zase*, Ljubljana.
- Fuhrmann, F. (1964): *Les images de Plutarque*, Paris.
- Galaz, M. (2000): "Rhetoric Strategies of Feminine Speech in Plutarch", Van der Stockt, L., ur., *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IVth International Congress of the International Plutarch Society, Leuven, July 3–6 1996, Louvain, Namur, 203–210.
- Gallé Cejudo, R. J. (1999): "Belleza y grandeza del amor conyugal en el Erótico de Plutarco", v: Montes Cala, J. G., Sánchez Ortiz de Landaluze, M., Gallé Cejudo, R. J., ur., *Plutarco, Dioniso y el vino*, Actas del VI Simposio Espanol Sobre Plutarco, Cádiz, 14–16 mayo de 1998, 233–242.
- Gardner, J. (1986): *Women in Roman Law and Society*, London.
- Goessler, L. (1999): "Advice to the Bride and Groom: Plutarch Gives a Detailed Account of His Views on Marriage", v: Pomeroy, 97–115.
- Gréard, O. (1874): *De la morale de Plutarque*, Paris.
- Hani, J. (1980): *Plutarque: oeuvres morales*, II., VIII., Paris
- Harrison, J. (1991): "Bee Imagery in Plutarch", *The Classical Quaterly* 41, 560–563.
- Hriberšek, M. (2004): *Plutarh, Vzporedni življenjepisi I*, prevod, komentar, spremna študija, Ljubljana.
- Keuls, E. (1985): *The Reign of Phallus, Sexual Politics in Ancient Athens*, New York.
- Larmour, D. H. J., Miller, P. A., Platter, C., ur. (1997): *Rethinking Sexuality: Foucault and Classical Antiquity*, Princeton.
- Le Corsu, F. (1981): *Plutarque et les femmes*, Paris.
- Lefkowitz, M. R. (1983): "Wives and Husbands", *Greece & Rome* 30, 31–47.
- Lonie, M. (1981): *The Hippocratic Treatises "On Generation", "On Nature of the Child", "Diseases IV": A Commentary*, Berlin.

- Loraux, N. (1985): *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris.
- MacDowell, D. M. (1978): *The Law in Classical Athens*, London.
- McNamara, J. A. (1999): "Gendering Virtue", v: Pomeroy, 151–161.
- Nikolaidis, A. G. (1997): "Plutarch on Women and Marriage", *Wiener Studien* 110, 27–88.
- Odom, W. L. (1961): *A Study of Plutarch: The Position of Greek Women in the First Century after Christ*, doktorska disertacija, University of Virginia.
- Ostenfeld, E. N., ur. (2002): *Greek Romans and Roman Greeks. Studies in Cultural Interaction*, Aarhus.
- Patterson, C. (1998): *The Family in Greek History*, Harvard University Press, Cambridge.
- Patterson, C. (1999): "Plutarch's Advice on Marriage: Traditional Wisdom through a Philosophic Lens", v: Pomeroy, 128–137.
- Peradotto, J., Sullivan, J. P. (1984): *Women in the Ancient World. The Arethusa Papers*, Albany.
- Post, L. A. (1940): "Women's Place in Menander's Athens", *Transitions of American Philological Assotiation* 71, 420–459.
- Pomeroy, S. B. (1975): *Goddesses, Whores, Wives and Slaves, Women in Classical Antiquity*, New York.
- Pomeroy, S. B. (1984): *Women in Hellenistic Egypt from Alexander to Cleopatra*, Oxford.
- Pomeroy, S. B. (1994): *Xenophon Oeconomicus: A Social and Historical Commentary*, Oxford.
- Pomeroy, S. B. (1997): *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representations and Realities*, Oxford.
- Pomeroy, S. B., ur. (1999): *Plutarch's Advice to the Bride and Groom and A Consolation to His Wife. English Translations, Commentary, Interpretive Essays, and Bibliography*, New York, Oxford.
- Pomeroy, S. B. (1999): "Reflecons of Plutarch, Advice to the Bride and Groom: Something Old, Something New, Something Borrowed", v: Pomeroy, 33–57.
- Russel, D. A. F. M. (1973): *Plutarch*, London.
- Russel, D. (1993): "Advice on Marriage", v: *Plutarch: Selected Essays and Dialogues*, Oxford.
- Schmitt-Pantel, P. (1993): "Representations of Women", v: Schmitt-Pantel, P., ur., *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge, 1–8.

- Shaw, B. (1987): "The Age of Roman Girls at Marriage: Some Reconsiderations", *Journal of Roman Studies* 77, 30–46.
- Sievekink, W., ur. (1940): *Plutarch: Über Liebe und Ehe. Eine Auswahl aus den Moralia*, Griechisch und deutsch, München.
- Sissa, G. (1993): "The Sexual Philosophies of Plato and Aristotle", v: Schmitt-Pantel, P., ur., *A History of Women in the West: I. From Ancient Goddesses to Christian Saints*, Cambridge, 46–81.
- Stadter, P. A. (1995): "'Subject to the Erotic': Male Sexual Behaviour in Plutarch", v: Innes, D., ur., *Ethics and Rhetoric. Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-fifth Birthday*, Oxford, 221–236.
- Stadter, P. A. (1999): "Philosophos kai Philandros: Plutarch's View of Women in the *Moralia* and the *Lives*", v: Pomeroy, 173–182.
- Sunčič, M. (2003): "Simulacrum ljubezni", *Keria* V/2, 85–96.
- Swain, S. (1999): "Plutarch's Moral Program", v: Pomeroy, 85–96.
- Tirelli, A. (1989): "Lo schema omologico nei *Coniugalia praecepta* dal modello formale alle strutture ideologiche", v: D'Ippolito, G., Gallo, I., ur., *Strutture Formali dei 'Moralia' di Plutarco*, Atti del III. convegno plutarcheo, Palermo, 3–5 maggio 1989, 357–374.
- Treggiari, S. (1991): *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford.
- Vatin, C. (1970): *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris.
- Vernant, J.-P. (1974a): "Le mariage", v: Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 57–81.
- Vernant, J.-P. (1974b): "La guerre des cités", v: Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 31–56.
- Vernière, Y. (1994): "Plutarque et les femmes", *The Ancient World* 25.2, 165–169.
- Veyne, P. (1987): *A History of Private Life, Volume 1*, Cambridge, MA.
- Walcot, P. (1998): "Plutarch on Sex", *Greece and Rome* 45, 166–187.
- Warner, R. (1971): "Advice on Marriage", prevod, v: *Plutarch: Moral Essays*, Harmondsworth, 12–30.
- Winkler, M. (1990): *The Constraints of Desire*, New York.
- Wohl, V. (1997): "Scenes from a Marriage: Love and Logos in Plutarch's *Coniugalia Praecepta*", *Helios* 24, 170–192.