

Eros, polis, obywatel

Zwłaszcza w tym wieku dziewczynki potrzebują nadzoru, bo wtedy mają szczególną skłonność do próbowania przyjemności płciowej, która zaczyna się w nich budzić. Toteż jeżeli się nie wystrzegają pilnie wszelkiej skłonności przewyższającej wymagania stawiane przez rozwój ciała i nie wstrzymują się całkowicie od rozkoszy cielesnych, popadają w nalogi, które normalnie będą im towarzyszyć przez całe życie. W rzeczy samej, młode dziewczyny, które oddają się zapamiętałe rozpuście, stają się coraz bardziej rozwiązłe, jak zresztą i młodzieńcy, jeśli nie nadzoruje się ich stosunków z drugą płcią lub obiema.

Ten bardzo ważny tekst Arystotelesa (*Historia animalium* 581b 11 – 18) dotyczący dojrzewania płciowego młodzieży¹ nie był dotąd, o ile mi wiadomo, analizowany w pracach dotyczących erotyki w kulturze greckiej, czy w szczególności podejmujących zagadnienie greckiego homoseksualizmu, a raczej *paiderasetia*. Tymczasem nie ulega wątpliwości, że do tego właśnie miejsca nawiązuje tytuł II tomu głośnego i fundamentalnego, dziś już nieomal klasycznego, dzieła Michela Foucault, *Historia seksualności* brzmiący w polskim przekładzie *Użytek z przyjemności*² (*L'usage du plaisir*). Wśród różnych krytyk, z którymi spotkał się ten tom ze strony specjalistów o przygotowaniu w zakresie filologii klasycznej, były głosy, że błędnie zawęża on jakoby erotykę do sfery *hedone* (przyjemność), podczas gdy należy ona do skomplikowanej dziedziny określonych kulturowo instytucji, powiązań, norm i tradycji społecznych. Ale tytuł poświęconego *paiderasteia* tomu Foucault należy rozumieć zgodnie z Arystotelesową koncepcją *aphrodision chresis*³ użytym tu przez Stagirytę i oddanym przez polskiego tłumacza jako „przyjemność płciowa”.

Pomijanie tego miejsca u Arystotelesa bierze się zapewne z kilku powodów. Nieco mylący jest tytuł polski (*Zoologia*) czy powszechnie używany w literaturze naukowej łaciński tytuł wydań oryginału (*Historia animalium* – a więc dosłownie „Historia zwierząt” czy też, zgodnie z pierwotnym, greckim, znaczeniem słowa *historia*, „Badania nad zwierzętami”). Historyk czy antropolog kultury zajmujący się starożytnością klasyczną nader rzadko sięga do pism przyrodniczych, w najlepszym razie zagląda do korpusu hipokratejskiego, czyli zbioru literatury medycznej. Zapomina się przy tym często, że ów traktat Arystotelesa znany był w starożytności pod greckim tytułem (nieistotne, czy nadanym przez Arystotelesa, czy też raczej przez wydawców jego spuścizny) *Hai peri ta dzoia historiai*, co można rozumieć także jako „badania nad istotami żyjącymi”, a do świata *dzoia* zaliczał Stagiryta (i nie tylko on) tak zwierzęta, jak i ludzi. Księgę siódmą *Zoologii* (z tej to właśnie księgi pochodzi przytoczony cytat) zaczyna on od spraw rozwoju człowieka.

Ale jest i inny jeszcze powód kłopotliwego milczenia znawców na temat tego miejsca. Nie pasuje ono mianowicie do naszych wyobrażeń o greckim pojmowaniu erotyki, a raczej – zdaniem specjalistów – do

greckiego sposobu myślenia o erotyce, seksualności, życiu płciowym człowieka.

Jest dziś paradygmatem naukowym we wszystkich chyba pracach dotyczących tej problematyki stwierdzenie, że Grecy o sprawach płci myśleli w kategorii *gender* a nie *sexus*. Istotnie, uderzające jest już to, że greka nie ma terminu, który byłby odpowiednikiem tego łacińskiego wyrazu. Nie ma po prostu słowa greckiego odnoszącego się wyłącznie do płci człowieka czy zwierząt w sensie biologicznym, jak łaciński wyraz *sexus*, też zresztą dość późno poświadczony i rzadki. *Locus classicus* to w tym wypadku miejsce u Cyserona (*De inventione* I 35): *hominum genus et in sexu consideratur, virile an muliebre*. Łacina więc tak do *genus virile* jak i do *genus muliebre* stosuje termin *sexus* odnoszący się wyłącznie do płci anatomicznej człowieka. Grek może zaś powiedzieć tylko *genos andron* (rodzaj lub ród mężczyzn) i *genos gynaikon* (rodzaj lub ród kobiet).

Pozornie można łatwo zaprzeczyć takim wywodom przywołując greckie wyrazy *to thely* i *to arren* (albo *arsen*) odnoszące się tak do ludzi, jak i do zwierząt. Istotnie, znaczą one odpowiednio „kobiecość” czy „samiczość” i „męskość” albo „samczość”. W obu wypadkach są to przymiotniki rodzaju nijakiego używane w funkcji rzeczowników i już stąd płynie pewna trudność w ich przetłumaczeniu a i zrozumieniu. Po pierwsze jednak ich występowanie nie zmienia istoty zagadnienia: braku ogólnego pojęcia oznaczającego płeć anatomiczną, tak męską, jak i żeńską. Po drugie, odpowiadając łacińskim przymiotnikom *femininum* i *masculinum* odnoszą się, gdy mowa o ludziach, do całości zachowań kobiety i mężczyzny, przede wszystkim zachowań i ról społecznych, a więc znów do sfery *gender*⁴, gdzie „męskość” i „kobiecość” określone są przez pozycję i rolę społeczną mężczyzny i kobiety, a nie przez ich cechy anatomiczne.

Wniosek wyprowadzony z takich analiz przez wielu badaczy odnosi się także do całej sfery seksualności ludzkiej. Zachowania Greków w tej dziedzinie (a może raczej ich wyobrażenia o tym, jak należy się zachować) kształtowane były, zgodnie z takim stanowiskiem badawczym, jedynie przez pozycję społeczną i odpowiednio do niej oceniane i klasyfikowane. Kwestionuje się w związku z tym zasadność samego tylko używa-

nia pojęcia “seksualność”, któremu odmawia się obiektywnego i uniwersalnego znaczenia⁵. Oczywiście konsekwentnie wskazuje się na błędne jakoby użycie pojęć “homoseksualizm” i “heteroseksualizm” w odniesieniu do erotyki greckiej i także wielu innych kultur⁶. Jest w tym stanowisku sporo racji już choćby z tego względu, że te utworzone w drugiej połowie XIX wieku łacińsko – greckie neologizmy z trudem dają się stosować czy to do obyczajowości Greków, czy to do praktyk inicjacyjnych odnotowanych przez etnologów⁷. A jednak Kenneth Dover, którego klasyczna już dziś praca⁸ spotkała się z takim zarzutem, przekonująco bronił takiego podejścia w recenzji z książki Harald Patzera⁹. Ale i przeciwna strona ma swoje racje, sprowadzające się do stanowiska, że jakoby ani w kulturze europejskiej przed wiekiem XIX, ani wśród wielu społeczeństw tradycyjnych w ogóle nie dostrzegano zjawiska wyłącznego homoseksualizmu, akceptowano czasem w mniejszym czy większym stopniu praktyki homoseksualne lub potępiano je tak samo, jak każde inne formy niedozwolonej zmysłowości uważane za rozwiązłość czy rozpustę (cudzołóstwo, pożycie przed- i pozamałżeńskie itp.)¹⁰. Ponadto grecka *paideraisteia* różni się jakoby od homoseksualizmu przede wszystkim tym, że nigdy nie zakłada pożycia równorzędnych partnerów, a wyraźnie wyodrębnia aktywnego, starszego partnera (*erastes* – “kochający”) i biernego, młodszego chłopca (*eromenos* – “ukochany”). Zgodnie z normami obyczajowymi *eromenos* ma tylko przyjąć zaloty starszego kochanka i zezwolić na kontakt fizyczny okazując mu “wdzięczność” czy “łaskę, łaskawość” (*charis*).

Z takim stanowiskiem wiąże się ściśle rozumienie greckie terminu *ta aphrodisia* oznaczającego najogólniej wszelkie akty seksualne. Gramatycznie jest to przymiotnik rodzaju nijakiego w liczbie mnogiej, oznacza wobec tego “sprawy” albo “dzieła” Afrodyty. Akt miłosny w jego aspekcie fizycznym zwany jest też po prostu *to ergon Aphroditēs* (“czyn”, “praca”, “dzieło” Afrodyty). Czasownik *aphrodisiadzō* znaczy “spełniać akt Afrodyty” czyli alt płciowy, a więc “kochać się”. I tu pojawia się pewna trudność. Czasownik *aphrodisiadzō* występuje w stronie czynnej, a nie zwrotnej (jak polskie “kochać się”) i można go używać bez dopełnienia, podobnie jak innych czasowników oznaczających czynności dokonywane przez podmiot (“śpię”, “jem” itp.). Cytowany tu wielokrotnie Halperin (kompetentny filolog) podkreśla, że *aphrodisiadzein* (bezokolicznik) oznacza zawsze czynność **kogoś**, a nie z **kimś**.

Takie rozumienie czynności seksualnych najlepiej ilustruje miejsce z Artemidora¹¹ przywołane przez Halperina¹². Autor jedyne zachowanego sennika antycznego wymienia rodzaje snów prywatnych (*idia*), “które nie dotyczą innych ludzi, nawiedzają jedynie śniącego i tylko dla niego są przeznaczone”. Wśród rozmaitych czynności osoby śniącej (“mówi, śpiewa, tańczy, walczy na pięści, uczestniczy w zawodach spor-

towych, wiesza się, umiera, cierpi na krzyżu, nurkuje, znajduje skarb, zwraca posiłek, idzie na stronę, wybuch śmiechem, płacze, modli się do bogów”) wymienia Artemidoros także *aphrodisiadzei*.

Nietrudno dostrzec, że w przytoczonym wyżej (a nieuwzględnionym przez Halperina) miejscu u Arystotelesa wyrażenie *ton aphrodision chresis* ma nieco inne znaczenie. Przede wszystkim zwraca uwagę fakt, że Stagiryta *passus* o potrzebach seksualnych w okresie dojrzewania zaczyna od dziewcząt. Tymczasem przekonaniu o wyłącznie aktywnym i jednostronnym charakterze *aphrodisia* oraz spojrzeniu na stosunki miłosne przez pryzmat *gender* a nie *sexus* odpowiada pogląd, że typowy dla kultury i obyczajowości greckiej “l’usage du plaisir” wyklucza zasadniczo kobietę, której nie przystoi czerpać przyjemność z aktu seksualnego. Przyjemność erotyczna ma być domeną dorosłych mężczyzn, do których należy władza w polis i władza nad ciałem innych, podporządkowanych członków społeczności (młodzi, kobiety, obcy, niewolnicy)¹³. Istotnie, takie wypowiedzi łatwo znaleźć w tekstach antycznych, mniej więcej tak mówi jeden z bohaterów *Dialogu o miłości erotycznej* (*Erotikos* = *Moralia* 748E – 771E) Plutarcha¹⁴. Ten tekst także rzadko bywa przywoływany w dyskusjach o greckim erosie (pomijają go całkowicie i Dover, i Halperin), głównie dlatego, że istotnie jest w pierwszym rzędzie wyrazem osobistych poglądów Plutarcha (pochwała miłości małżeńskiej). Można by też wysunąć obiekcje, że wiąże się on z późną obyczajowością i nie odpowiada normom i wyobrażeniom właściwym dla polis klasycznej. Ale nie jest to chyba słuszne. Tradycja pisania traktatów o miłości erotycznej sięga *Erotikos* Lizjasza¹⁵, a najzupełniej odpowiada uczoności Plutarcha i zgodne jest z charakterem jego twórczości, że pomieszcza on w swoim dziełku poglądy i wypowiedzi znane mu z autorów wcześniejszych. Taka interpretacja wydaje się możliwa szczególnie w odniesieniu do rozważań o *paideraisteia* (bo to właśnie dla Plutarcha poglądy tradycyjne, których on sam nie podziela). W wypowiedziach uczestników rozmowy, zwolenników miłości do chłopców, zawarty jest też znamieny pogląd na eros kobiet. Wyraża go najlepiej Pejusias, zwolennik miłości do chłopców, powiadając, że “uczciwym (*sophrosin*) kobietom nie przystoi ani samym żywić żądze miłosne, ani być ich przedmiotem”¹⁶. Plutarch używa tu odpowiednio *activum* i *passivum* czasownika *erao*, zawsze określającego tak emocje (miłość), jak i zmysłowość (pożądanie). Porządna kobieta nie powinna ani sama kierować się erosem, ani wzbudzać pożądania. Łatwo można wykazać, że jest to wzór kultury greckiej od czasów archaicznych, a “uczciwa” kobieta to żona, matka i córka. Zachowanie erotyczne jest więc istotnie wyznaczone przez *gender*. Ale sam Plutarch (występuje jako osoba w dialogu) zaprzecza Pejusiasowi wskazując, że małżeństwo nie może być *anerastos koinonia* (“wspólnota bez erosa”). Tu wprawdzie można by są-

dzić, że to właśnie inne, nowe spojrzenie na małżeństwo, związane z obyczajowością epoki Plutarcha, kiedy to *paiderasteia* przestała być akceptowaną społecznie normą. Jednak krytykując taką miłość sam Plutarch przyznaje, że jest ona taka sama w obu wypadkach¹⁷, bo i wobec chłopców, i wobec kobiet uczucie idzie w parze z żądzą, do obu rodzajów miłości odnosi się ten sam termin *aphrodisia*. Afrodyta nigdy nie może działać bez Erosa, zawsze wystąpi też *philia*, a czasownika *philein* używa Plutarch zamiennie z *eran*. Nie jest tu nowatorem – u Empedoklesa, którego zresztą cytuje¹⁸, *philotes* lub *philie* pełni w kosmogonii taką samą rolę, jak *eros* u Hezjoda. Zresztą *philotes* w znaczeniu miłości erotycznej zwieńczonej związkiem fizycznym występuje już u Homera (*Iliada* XIV 198).

Przypomnijmy, że fabularną ośnową dialogu Plutarcha jest małżeństwo Ismenodory i Bakchona. To kobieta była tu stroną aktywną i postanowiła zdobyć młodszego od niej ukochanego. Bakchon zaś, określany jako *meirakion* i *ephēbos* miał wielu wielbicieli mężczyzn (*plethos eraston*), co właśnie obudziło zainteresowanie i miłość Ismenodory. I znowu nie jest to literacki pomysł Plutarcha i obyczajowość jego tylko czasów, sam on cytuje wersję mitu o Alkestis, według której kochający żonę Admet był kochany przez Heraklesa. Ale wzór literacki ma też chyba inny: w *Uczcie* Ksenofonta mowa jest o tym, jak to dumny ze swej urody Kritobulos, już żonaty, kochany jest przez starszych, a sam kocha się w Kleiniasie¹⁹. Kritobulos wprawdzie nie mówi nic o uczuciach swojej żony, ale jego małżeństwo nie wyklucza, że jest on dalej kochany przez mężczyzn. Z kolei o innej postaci tego dialogu, Nikeratosie, Sokrates mówi, że “kochą swą żonę i jest przez nią kochany”²⁰, przy czym mamy i tu do czynienia z czasownikiem *erao* (*eron tes gynaikas anterastai*), co prowadzi do wniosku, że Ksenofont traktuje *eros* kobiet tak samo jak mężczyzn.

Koncepcja miłości erotycznej, żywionej tak przez kobiety, jak i mężczyzn oraz odpowiednio odwzajemnionej, jest więc dobrze znana i Plutarchowi, i Ksenofontowi. Pozostaje ona w całkowitej zgodzie z użyciem pojęcia *aphrodision chresis* przez Arystotelesa. Stagiryta pisze o zjawisku biologicznym, ale przecież pozostaje w zgodzie z podstawowymi wyobrażeniami i pojęciami swoich czasów: i dziewczęta, i chłopcy w równym stopniu odczuwają działanie Erosa. Ale na czym ma polegać *chresis*, czyli “użycie”, “użytek”, “używanie” dzieł Afrodyty? Czego i jak należy “wystrzegać się” (*dieulabethosi*)?

Niewłaściwe użycie *aphrodisia* prowadzi do rozwiązłości (*akolasia*, u Arystotelesa przymiotnik *akolastos*), co dotyczy tak dziewcząt (*neai*), jak i młodych płci męskiej (*arrenes*). W wypadku dziewcząt stwierdza wyraźnie, że mają się powstrzymywać “całkowicie od rozkoszy cielesnych” (*meden chromenon aphrodisiois*), chłopcy zaś mają być tylko nadzorowani, ale w ich wypadku mowa jest o *aphrodisia* z obiema płciami (*epi thatera (...) ep' amphotera*).

Opinia Stagiryty o potrzebach fizycznych dojrzewających dziewcząt i konieczności ich opanowania najzupełniej odpowiada normom obyczajowym polis greckiej i pozostaje w zgodzie z podstawowym paradygmatem myślenia utrwalonym w kulturze obiegowej przez mity i wierzenia. Wystarczy przypomnieć popularny motyw szaleństwa młodych dziewcząt, najlepiej znany w postaci mitu o córkach Proitosa w wersji utrwalonej w *Epinikon* XI Bakchylidesa. Szaleństwo Proityd to stan panien na wydaniu, ich dzikość to nieokiełznana seksualność, która znajduje ujście w małżeństwie²¹. Arystoteles językiem dyskursu naukowego i bez osłonek mówi to, co mit ujmował symbolicznie. Jego wypowiedź odróżnia jedynie całkowite zrównanie obu płci.

A zresztą nie jest ono całkowite. *Aphrodisia* w wypadku dziewcząt wiążą się (choć nie jest to powiedziane dosłownie) tylko z płcią przeciwną, wobec tego *chresis aphrodision* to pożycie małżeńskie, w którym zdaniem Ksenofonta i Plutarcha występuje *eros* i które dla Arystotelesa też najwidoczniej ma takie samo znaczenie dla każdego z małżonków. Chłopców różni to, że ich *aphrodisia* dotyczą obu płci.

Tymczasem zgodnie z przyjętym dziś dość powszechnie poglądem *paiderasteia* jest układem, w którym wyłącznie aktywny *erastes* czerpie przyjemność fizyczną z kontaktów cielesnych i w którym zakłada się całkowity brak przyjemności chłopca. Z jego strony nie powinien występować pociąg fizyczny do jakoby zawsze starszego partnera. Układ taki miałby nigdy nie być “homoseksualny” w nowożytnym rozumieniu tego terminu właśnie ze względu na brak równego zaangażowania obu stron. David Halperin z wielkim kunsztem interpretuje znany mit opowiedziany przez Arystofanesa w *Uczcie* Platona, by dowieść, że nawet tam szukające się nawzajem męskie połówki nie są równorzędnie działającymi partnerami homoseksualnymi w nowożytnym pojęciu²². Nie sądzę jednak, żeby miał rację.

Podstawą rozumowania Halperina jest terminologia Arystofanesa (czy może raczej Platona, choć nie ma podstaw wątpić, że to rzeczywiście Arystofanes opowiadał mit, a Platon tylko spisał jego słowa). Istotnie, mówiąc o dwóch połówkach istoty niegdyś męskiej Arystofanes odwołuje się do pojęć *erastes* i *eromenos*, a zmienia je tylko tyle, że do chłopców, którzy pochodząc z istoty męskiej “gonią za męskim rodzajem” (191 E)²³ używa określenia *philerastes* (“kochający kochanka”), natomiast o dorosłym mężczyźnie szukającym spełnienia w związku z “męską połową” mówi *paiderastes*. Nie nazywa chłopca *erastes*, ani nie używa imiesłowu czynnego *eron* (“kochający”). Ale wydaje się, że wynika to tylko z usus językowego: Arystofanes podkreśla zarazem, że “kochają przecież to, co do nich samych podobne” (192 B)²⁴. Sama *philerasteia* jest zaś działaniem aktywnym, co wynika z opowieści Alkibiadesa o jego stosunku do Sokratesa i nieco żartobliwych narzekach filozofa na takie właśnie działania tamtego (213 D)²⁵. Opowieść Arystofanesa kończy się

zaś stwierdzeniem, że tylko znalezienie “właściwego ulubieńca” daje powrót do dawnej pełni, a jest nią wobec tego połączenie obu połówek męskich, a nie tylko znalezienie “ulubieńca do rzeczy” (193 C)²⁶. Wcześniej mówi o takich ludziach (*paiderastes* i *philerastes*), że “zadawała ich życie bezżenne, jednych z drugimi” (192 B)²⁷ i kontynuując wywód podkreśla, że odnalezienie połówki (męskie!) to “osoby, które całe życie razem spędzają”²⁸. Jasno z tego wynika, że Arystofanes dobrze zna i dopuszcza pożycie homoseksualne dwóch dorosłych mężczyzn, których związek jest trwały i zastępuje małżeństwo.

To samo można wyczytać u Plutarcha, który mówi ogólnie o “cielesnym stosunku z osobnikiem płci męskiej” (*homilia pros arrenas* – 751 C)²⁹ podkreślając, że pociąga on z sobą także “miłosną czułość” (*ten erotiken eunoian*).

Grecy zdawali więc sobie doskonale sprawę, że istnieją związki homoseksualne, do których dążyć mogą też chłopcy i które polegają na obustronnej przyjemności oraz miłości obu partnerów i trwać mogą przez całe życie z wykluczeniem małżeństwa. Wcale niekonieczna była przy tym różnica wieku, mogły to być związki rówieśnicze. Być może tak właśnie interpretowano czasem związki Achillesa i Patroklosa.

Jest odrębną kwestią, czy Homer myślał o tej parze w kategoriach związku erotycznego, jak i to, czy w ogóle miłość homoseksualna jest mu znana³⁰. Zapewne pierwszy ukazał ich jako kochanków Ajschylos w niezachowanej tragedii *Myrmidonowie*, z której słynny fragment cytuje Plutarch w omawianym tu dialogu (751C). Najwyraźniej kontrowersje starożytnych dotyczyły tego, który z nich był *eromenos*, a który *erastes*³¹, Ajschylos ukazał Achillesa jako kochającego, czemu u Platona gwałtownie zaprzecza Fajdros. Kłopot bowiem w tym, że Achilles był młodszy i dlatego to on powinien być biernym, kochanym ale nie kochającym partnerem, ale z drugiej strony jako zajmujący wyższą pozycję społeczną był partnerem dominującym i powinien być wobec tego zostać aktywnym kochankiem, kochającym kogoś stojącego niżej i podporządkowanego. Wydaje się, że dla czytelników Homera w V wieku i jeszcze w czasach Plutarcha byli oni po prostu rówieśnikami, niewykluczone też, że podobnie myślał twórca *Iliady* czy jego odbiorcy.

W obu eposach nie było takiej sytuacji literackiej, która zakładałaby potrzebę ukazania tego związku jako erotycznego, nie ma też miejsca dla przedstawienia innych tego typu relacji. A jednak pewnych – być może oczywistych zwłaszcza dla słuchaczy – akcentów erotycznych czy wręcz aluzji do pożycia seksualnego można dopatrzyć się także w wypadku Telemacha i Peisistratosa z *Odysei*³², a to już z pewnością rówieśnicy.

Obraz greckiej *paiderasteia* ukształtowany na podstawie tekstów literackich w dużym stopniu zmienia ikonografia wazowa. Sceny na wazach często przedstawiają partnerów w równym wieku, z czego zdawał so-

bie sprawę już Kenneth Dover, traktując jednak materiał ikonograficzny dość wybiórczo³³. Tymczasem okazuje się, że bardzo często w scenach ukazujących partnerów w wieku zróżnicowanym młodszy jest stroną aktywną, jak na czerwonięfigurowej wazie attyckiej (*kylix*) z końca VI wieku z Paul Getty Museum³⁴ czy na równie znanej wazie z Florencji z początku V wieku³⁵. Ale bardziej jeszcze uderzające jest tak przedstawianie chłopców w stanie podniecenia (penis w erekcji), jak i ukazywanie stosunków seksualnych, w tym także analnych, odbywanych przez dwóch dorosłych partnerów (obaj z brodą)³⁶. Nie brak też scen, w których obaj partnerzy (albo i więcej uczestników wspólnej, wyrażenie erotycznej zabawy) są w tym samym, młodzieńczym wieku. Na pewnej wazie czarnofigurowej³⁷, ukazującej stosunek analny, penetracji dokonuje młodszy partner³⁸. Jest to wprawdzie jedyne takie przedstawienie w malarstwie wazowym, ale trzeba pamiętać, że jest ono, jak każde malowidło wazowe, świadectwem szerszego zjawiska niż tylko upodobania indywidualne określonego klienta. Z naczyniem kontakt miał cały krąg towarzyski, w którym obracał się jego właściciel, a i zamówienie musiało być zgodne z gustami panującymi w jego środowisku. Także malarz musiał być obeznany z podobnymi przedstawieniami.

Dowiedziano także, wbrew Doverowi, że tematyka i sposób ukazywania aktów homoseksualnych i sytuacji jednoznacznie erotycznych nie zanika w V wieku i jest dobrze reprezentowana w malarstwie czerwonięfigurowym, co wskazuje na pełną akceptację zjawiska w kulturze polis klasycznej, a w szczególności w Atenach tego okresu.

Można by wobec tego twierdzić, że, po pierwsze, Grecy doskonale zdawali sobie sprawę ze zjawiska homoseksualizmu w różnych postaciach, a *paiderasteia* była tylko jednym z jego wariantów, po drugie, że wszystkie zachowania homoseksualne, zaliczane do sfery erosu i *aphrodisia* były akceptowane na równi z przejawami wszelkiej heteroseksualności i oceniane w tych samych kategoriach. Nie oznacza to jednak wcale, że wszystko było dozwolone. Życie seksualne, a raczej, by użyć terminu Arystotelesa, *aphrodision chresis*, podlegało takim samym ocenom, jak całość zachowań obywatela.

Nie jest jasne, jak w Sparcie uregulowano sprawę małżeństwa, prawdopodobnie jednak wyznaczono tam wiek przynajmniej mężczyzn, w którym wolno im było poślubić dziewczynę, być może trzydzieści lat, albo uznając wcześniej zawierane związki zezwalało dopiero w tym wieku na założenie domu rodzinnego³⁹, w każdym razie znane są po pierwsze ograniczenia praw, a nawet hańbiące kary dla bezżennych, po drugie zwyczaje udostępniania żony przez bezdzietnych innemu obywatelowi, by spłodził z nią potomka, albo oddawania innemu, gdy urodziła już kilkoro dzieci⁴⁰. Te zwyczaje spartańskie, może niezbyt jasno i dokładnie zrozumiane i opisane przez autorów naszych źródeł

(Ksenofont, Plutarch), są przede wszystkim świadectwem ważnej zasady występującej w mniejszym lub większym stopniu w każdej polis: wspólnota reguluje także życie prywatne swoich członków. Terminologia polityczna, znana zwłaszcza z mówców ateńskich, rozgranicza wprawdzie sferę prywatną (*ta idia*) od publicznej czy politycznej (*ta demosia*), ale w praktyce życia społecznego ta ostatnia dominuje nad pierwszą. Wzór ateński pozornie przeczy temu stwierdzeniu: u Tukidydesa (II 37,3) w słynnej mowie pogrzebowej powiada Perykles, że Ateńczycy kierują się “wyrozumiałością w życiu prywatnym (*ta idia*)” szanując “prawa w życiu publicznym (*ta demosia*)”⁴¹. Zdanie to, podobnie jak i poprzednie (“nie wglądamy z podejrzliwą ciekawością w zachowanie się naszych współobywateli”), jest jednak przede wszystkim aluzją do zwyczajów spartańskich i zupełnie zrozumiałym w czasie wojny przeciwstawieniem Aten Sparcie. Ale i w Atenach prawo ingerowało w sprawy pożycia małżeńskiego, uznając je najwyraźniej za *ta demosia*. Świadectwem takiego pojmowania spraw małżeńskich jest znane nam z Plutarcha (*Solon* 20) prawo nakazujące mężowi *epikleros* (dziedziczka *oikos* ojca, który nie pozostawił męskiego potomstwa) współżyć z żoną trzy razy w miesiącu⁴². Prawa polis dotyczą więc nawet najbardziej intymnych (w naszym pojęciu) spraw obywatela. *Ta aphrodisia* są w ten sposób zaliczone do *ta demosia*. Nie sposób też nie wyprowadzić wniosku, że za naturalne uważano, iż mężczyzna szuka *ta aphrodisia* także poza małżeństwem, skoro spełnianie obowiązków małżeńskich (wcale nie przesadnie uciążliwe) musiano mu nakazywać prawem. Oczywiście w wypadku dziedziczki *oikos* prawodawca miał na uwadze konieczność zapewnienia legalnego dziedzica, obywatela polis, który w ten sposób dziedziczył *oikos* po matrylinearnym dziadku. Wszelkie prawa dotyczące małżeństwa (gwarancja posagu żony, kary dla cudzołódców hańbiących żonę obywatela, troska o obywatelskie pochodzenie żony) można interpretować w ten sposób: polis dba o zachowanie swojego charakteru jako wspólnoty pełnoprawnych obywateli pochodzących z rodzin od pokoleń ateńskich i o zachowanie dziedzicznych *oikoi*, które stanowią jej podstawę.

Ale inne, rzadko przytaczane świadectwo, wskazuje na zaliczanie wszelkich *aphrodisia* do sfery spraw publicznych. Chodzi o analizowany przez Halperina⁴³ fragment komediopisarza Filemona (przełom IV i III w.), cytowany przez Athenaiosa (XIII 569d). Jest to urywek komedii “Bracia” (*Adelphoi*), w którym ktoś z bohaterów, zapewne młody mężczyzna, opowiada o dotyczącym życia seksualnego postanowieniu Solona. Miał on jakoby wprowadzić państwowe domy publiczne w Atenach, dostępne dla wszystkich młodych mężczyzn i dbając o równy dostęp wszystkich bez względu na sytuację majątkową, ustanowił, że opłata za usługę w takiej instytucji nie może wynosić więcej niż jeden obol. Mamy tu, oczywiście, do czynienia

z komediową fikcją, ale jej podstawą jest przekonanie, że troska prawodawcy o sprawy erotyczne obywateli jest przynajmniej możliwa, jeśli nie pożądana. Musiał chyba być o tym przekonany i sam Athenaios, który podaje pochodzącą od innego autora, Nikandra z Kolofonu (III albo II wiek), informację, że z opłat od zwierzniczek takich domów Solon ufundował świątynię Afrodyty Pandemos.

Świątynię tę wspomina Pauzaniusz (I 22,3) pisząc, że kult Afrodyty Pandemos “ustanowił Tezeusz, gdy zespółił w jedno miasto poszczególne demy”⁴⁴. Kłopot leży w zrozumieniu przydomku. Znaczyć on bowiem może “Wszechludowa” albo tylko “wszystkich demów”. To drugie rozumienie zgadza się z wyjaśnieniem Pauzania: po prostu Tezeusz ustanowił w mieście kult Afrodyty zastępujący dotychczasowe kulty tej bogini na terenie dotąd samodzielnych politycznie gmin attyckich. Ale epitet “Wszechludowa” (który stosuje polska tłumaczka) może mieć nieco inne znaczenie, byłaby to Afrodyta “całego ludu”, albo “dostępna dla całego ludu”. Tak mógł rozumować Nikander w cytowanym przez Athenaiosa miejscu.

W *Uczcie* Platona (180 d-e) spotykamy dwie Afrodyty. Jedna z nich zwana jest Niebieską (*Ourania*), druga to właśnie Pandemos. Tłumaczenie nie jest tu znowu proste, Witwicki⁴⁵ pisze “wszeteczna”, Zwolski⁴⁶ tworzy neologizm “wszechluda”. Mówi o nich jeden z uczestników sympozjonu, Pauzaniusz, a jego słowa podchwytuje Eryksimachos. Obaj zgadzają się, że odpowiednio jest też dwóch różnych Erosów.

Z pewnością Afrodyta Niebieska jest wyidealizowaną miłością przeciwstawianą Afrodycie “powszechnej” czyli “pospolitej”, ta pierwsza jest udziałem tylko ludzi wykształconych, ta druga – wszystkich, nie ma subtelności pierwszej i stąd dopuszczalne jest także tłumaczenie Witwickiego. Ale nie ulega wątpliwości, że każdy Ateńczyk słysząc o Afrodycie Pandemos myślał o znanym mu kulcie ateńskim, to tę właśnie ateńską boginię Platon uważa za patronkę “pospolitej” miłości. Ma bez wątpienia rację – w oczach jego współobywateli Afrodyta “wszystkich demów” była boginią, dzięki której wszyscy obywatele mogli uprawiać “dzieła Afrodyty”. Wyjaśnienie genezy jej kultu u Nikandra odpowiadało odczuciom Ateńczyków. *Aphrodisia* obywateli miały odpowiedni kult w polis.

Przykład Haromodiosa i Aristogeitona, dwóch ateńskich bohaterów narodowych, dobrze pokazuje, jak związek miłosny może stać się sprawą polityczną. O nich obu powiada Demostenes w mowie *O poselstwie*, że Ateńczycy składają im ofiary i opiewają w pieśniach jako równych bogom i herosom (XIX 280). Coroczne ofiary składane przez archonta polemarcha wspomina Arystoteles (czy raczej Pseudo-Arystoteles) w *Ustroju politycznym Aten* (58,1). Obaj zabójcy tyrana Hipparcha otrzymali w Atenach oprócz wystawionego na agorze pomnika kult heroiczny⁴⁷. Tymczasem ich czyn z roku 514 wcale nie miał decydującego zna-

czenia dla upadku tyranii w Atenach, zamordowany Hipparch był co najwyżej współrządcą wraz z bratem Hippiaszem, tyrania upadła dopiero w kilka lat później i to wskutek interwencji Sparty zainspirowanej przez potężny ród Alkmeonidów, tradycyjnych wrogów Pizystrata i jego rodziny, wygnanych przez tyranów z kraju. Popularność obu tyranobójców, na których cześć śpiewano pieśni natychmiast po ich czynie, była jednak ogromna w całym okresie demokracji ateńskiej, chociaż błędne poglądy Ateńczyków na przyczyny upadku tyranii usiłowali prostować i Tukidydes (VI 54), i Herodot (V 62 i VI 123). Żadnemu z nich to się nie udało. O ile przyczyn popularności obu spiskowców w ostatnich latach VI wieku można upatrywać w złożonej sytuacji politycznej tego okresu i widzieć w niej dowód propagandy skierowanej przeciwko Alkmeonidom i może nawet przeciwko samemu Kleisthenesowi⁴⁸, o tyle może budzić zdziwienie niepowodzenie wysiłków obu historyków i niezmiennie przekonanie Ateńczyków, że tyranobójcy należeli do „największych dobroczyńców ludu”⁴⁹.

Tukidydes rozpoczyna swój ekskurs o upadku tyranii w znamienity sposób: *Zamach dokonany przez Aristogejtona i Harmodiosa miał swój początek w sprawie miłosnej, o której szczegółowo opowiem, aby wykazać, jak to nie tylko inni Grecy, lecz nawet sami Ateńczycy niedokładnie przedstawiają sprawy swoich tyranów i sam wypadek*⁵⁰. Zwraca uwagę, że historyk podkreśla popularność wersji przypisującej dwóm bohaterom obalenie tyranii także wśród innych Greków (a więc poza Ateńczykami), a dziwi nieco, że mniej więcej pokolenie po Herodocie musi on znowu przypominać prawdziwy przebieg wydarzeń.

Nie wydaje się poza tym, żeby przytaczając szczegółowo historię miłosną (*erotike syntychia*) Harmodiosa i Aristogejtona Tukidydes mówił Ateńczykom coś nowego. Jest ona równie dobrze znana autorowi *Ustroju politycznego Aten*, a fakt, że Pseudo-Arystoteles (28, 2 – 6) podaje nieco inną wersję niż Tukidydes (w Harmodiosie zakochał się najmłodszy syn Pizystrata, Tessalos, Hipparch padł ofiarą trochę z przypadku) i dodatkowe szczegóły (obraza siostry Harmodiosa) wskazuje, że czerpiąc z innych źródeł (tzw. attydy, opracowania dziejów Attyki) natrafił na inną, może obszerniejszą i nawet bardziej romantyczną wersję. Dwaj kochankowie – Harmodios i Aristogejton byli więc nie tylko bohaterami pieśni biesiadnych (*skolia*), ale także licznych opowieści wywodzących się z tradycji końca VI wieku, w której oczywiste było, że do zabójstwa politycznego doszło z motywów osobistych. Za znieważonym przez Hipparcha Harmodiosem ujął się jego *erastes*, Aristogejton. Zniewagą były zakusy Hipparcha na cześć Harmodiosa. Związek miłosny Harmodiosa i Aristogejtona był godzien pochwały, żądza Hipparcha próbującego zdobyć młodszego z nich stanowiła zniewagę dla obu. *Eros* doprowadził zaś do tego, że obaj stali się bohaterami. Raz jeszcze zbiegły się *ta idia*

i *ta demosia*. Wolno przypuszczać, że to właśnie było przyczyną popularności obu bohaterów i przypisania im obalenia tyranii. Był to bowiem budujący przykład, jak związek erotyczny może przynieść korzyść polis. W oczach Ateńczyków tyranobójcy byli wzorem kochanków, obaj spełniali ideał kochającej się wzajemnie i dbałej o godność, wiernej sobie pary. Z tego powodu ich czyn oddziaływał na wyobraźnię znacznie silniej niż wyprawa Sparty i walka Alkmeonidów z Pizystratydami. Nadawali się na bohaterów właśnie dlatego, że byli kochankami. Ateńczyk miał więc obok mitycznego przykładu Dzeusa i Ganimesa drugi, ludzki i rzeczywisty, ale heroiczny wzór homoseksualnej miłości. Na dodatek wydaje się, że chociaż konsekwentnie Harmodios był uważany za młodszego partnera (*eromenos*), to różnica wieku nie była między nimi wielka. Są powody, by przypuszczać, że Harmodios, chociaż jakoby tak młody, kochany przez Aristogejtona i uwodzony przez Hipparcha lub Tessalosa, był żonaty. W V – IV wieku byli znani jego potomkowie, chociaż zdaniem niektórych badaczy, zakładających, wprowadzić bez dowodu, całkiem niedojrzały wiek Harmodiosa i wykluczających wobec tego jego małżeństwo, można tak było nazywać potomków rodu czy rodziny, a nie tylko potomstwo w prostej linii⁵¹.

Odwołanie do wzoru Harmodiosa i Aristogejtona wystąpiło, tak ze strony obrony, jak i oskarżenia, w trakcie najśłynniejszego ateńskiego procesu obyczajowego w początku roku 345. Ateński mówca i polityk, przeciwnik i rywal Demostenesa, Aischines, wystąpił z oskarżeniem Timarchosa, małoznacznego, ale dość aktywnego polityka z kręgu sojuszników i współpracowników Demostenesa. Aischines uprzedzał w ten sposób oskarżenie, które Timarchos, być może razem z Demostenesem, miał wnieść przeciw niemu w sprawie dość banalnej, która jednak leżała u podstaw konfliktu. Aischines był bowiem w roku 346 członkiem poselstwa do Filipa Macedońskiego, a niezadowoleni z wynegocjowanego układu politycy zamierzali oskarżyć go o sprzeniewierzenie się poselstwu, to znaczy o przekupstwo albo nieudolne wykonanie misji czy też o jedno i drugie⁵². Oskarżając Timarchosa, Aischines udaremniał wniesienie oskarżenia. Uczynił to skutecznie, bo Timarchos został ostatecznie skazany i jako pozbawiony praw (*atimos*) nie mógł już wystąpić przed sądem, a według tradycji antycznej, znanej późniejszym wydawcom mów Aischinesa, popełnił jakoby samobójstwo.

Mowa Aischinesa jest pasjonującym i wyjątkowym świadectwem obyczajowości ateńskiej IV wieku. Oskarżenie dotyczyło bowiem prywatnego życia Timarchosa, a szczególnie jego związków miłosnych z okresu młodości, chociaż Aischines nie ograniczał się do przeszłości mówiąc także o obecnym zachowaniu się oskarżonego. Decydujące znaczenie z punktu widzenia oskarżenia miała jednak okoliczność, że Timarchos jakoby uprawiał w młodości prostytucję, co

według praw ateńskich ograniczało automatycznie prawa obywatelskie powodując stan częściowej *atimia*. Jako *atimos* z mocy prawa Timarchos działał potem (po osiągnięciu pełnoletniości) nielegalnie – nie wolno mu było pełnić żadnych funkcji i urzędów (a był dwukrotnie członkiem Rady Pięciuset), ani przemawiać na Zgromadzeniu, ani występować z oskarżeniem w sprawie publicznej (*graphe*)⁵³.

W momencie procesu Timarchos był już dojrzałym człowiekiem, a początek jego kariery politycznej miał miejsce piętnaście lat wcześniej, kiedy to w roku ateńskim 361/360 został on po raz pierwszy członkiem Rady Pięciuset. Sądząc z niektórych wypowiedzi Aischinesa, był przez te lata dość aktywny na Zgromadzeniu i należał do osób raczej znanych. Nikt do tej pory nie kierował pod jego adresem oskarżeń o bezprawny udział w sprawach państwa, a i sam Aischines zachowywał milczenie.

Prostytucja była w Atenach w czasach Aischinesa, jak i w każdej innej polis, zjawiskiem rozpowszechnionym. Przytoczony wyżej fragment Filemona mówi o domach publicznych ze stałym personelem, podobnie chyba było, a można tak sądzić i ze wzmianki Aischinesa (I 74), z prostytutką chłopięcą. Personel tych instytucji (*oikemta*) stanowili, jak się wydaje, niewolnicy i metojkowie (obcy przybysze, stali mieszkańcy Aten o dziedzicznym statusie ludności nieobywatelskiej). O chłopcu Ateńczyku trudno było mówić, że trudni się prostytutką, z pewnością tacy chłopcy nie zamieszkiwali w domach publicznych. Sam Aischines przytacza jeden tylko przykład niemal zawodowej męskiej prostytutki: niejaki Diopantes zwany sierotą pozwał klienta pod sąd archonta o należną zapłatę (I 158). Inni wymienieni w tym samym miejscu mowy mogli być metojkami, choć nie da się wykluczyć ich obywatelskiego statusu. Za prostytutkę, przynajmniej w wypadku Timarchosa, uważa Aischines odnoszenie korzyści materialnych ze związku erotycznego lub pozostawanie na utrzymaniu kochanka i o to właśnie oskarża Timarchosa.

Tymczasem sprawa nie była prosta. Prezenty, czasem dość luksusowe w postaci artystycznych waz oraz upolowanych czy złapanych żywcem dzikich zwierząt był stałym, akceptowanym obyczajowo elementem *paiderasteia*⁵⁴. Trudno zaś byłoby udowodnić, że Timarchos otrzymywał zapłatę. Poruszał się tu Aischines z wielu względów po dość grząskim gruncie. Wielu Ateńczyków mogło i dawać różne prezenty swoim ukochanym, i niegdyś je przyjmować. Zdawał on sobie dobrze z tego sprawę, podkreślając, że pierwszy kochanek Timarchosa, niejaki Misgolas syn Naukratesa z demu Kollytos (41) to *aner kalos kagathos* ("człowiek przyzwoity i porządny"). Zauważmy na marginesie, że nazwany tak jest obywatel, który współżył z "młodzieniaszkiem" (*meirakion*), chłopcem wówczas raczej nieletnim.

Aischines zdawał sobie sprawę, że znalazł się w trudnej sytuacji. Mógł bowiem obudzić podejrzenie,

że jest przeciwnikiem *paiderasteia*, sam mówi, że spodziewa się takich zarzutów ze strony obrony, która zechce przedstawić go jako człowieka niekulturalnego. To bardzo ważne świadectwo rozpowszechnienia i stopnia akceptacji związków homoerotycznych. Aischines przemawia przed trybunałem złożonym z najmniej pięciuset obywateli (w sprawach politycznych trybunały składały się z pięciuset, tysiąca, albo tysiąca pięciuset sędziów wylosowanych z panelu 6 000 heliastów). Przed takim gremium składa swoje oświadczenie: *ja nie potępiam uczciwej miłości ani nie mówię o kimś, że się prostytuował, bo odznacza się urodą. Wcale nie zaprzeczam, że byłem i jestem także teraz skłonny do zakochiwania się. Nie ukrywam, że i mnie zdarzało się rywalizować i walczyć z racji mojej namiętności* (136). Dla sędziów (a potem dla czytelników opublikowanej mowy) jest więc oczywiste, że kulturalny człowiek nawiązuje liczne romanse z pięknymi chłopcami. Nie ma tu wcale mowy o wychowawczym charakterze *paiderasteia*, ani o trwałości takich związków. Jest to inny obraz, niż ukształtowany przez lekturę *Uczty* Platona.

Ale w całym obszernym dość *passusie* (132 – 137) o charakterze miłosnych związków z chłopcami Aischines rozróżnia miłość "przyzwoitą" od "haniebnej". O Timarchosie twierdzi, że każdy wie, że jest on *pornos* (rodzaj męski od *porne* – prostytutka), a słuchając jego wystąpień w różnych sprawach, słuchacze na Zgromadzeniu nie mogą oprzeć się wybuchom śmiechu z racji skojarzeń ze sferą seksualną (130; 82 – 84). Śmiech Ateńczyków miało wywołać stwierdzenie Autolykosa, członka Rady Areopagu w debacie na Zgromadzeniu nad przeprowadzeniem pewnych porządków w mieście, że *w sprawie tych opuszczonych miejsc i okolic Pnyksu Timarchos jest bardziej doświadczony niż Areopag* (82). Nie jest to żaden dowód prostytuowania się Timarchosa, mowa jest o jego obecnym postępowaniu, a Aischines czyni aluzję do jakichś miejsc w Atenach, gdzie dochodziło do przelotnych kontaktów, w których niemłody już Timarchos mógł być raczej klientem. Nie wiemy, gdzie w Atenach znajdowały się "miejsca spotkań", ale archaiczne graffiti z Tery są najlepszym świadectwem istnienia takich zakątków w miastach greckich⁵⁵. Aischines, zamiast udowodnić, że Timarchos istotnie był w młodości męską prostytutką, chce obudzić w sędziach niechęć do oskarżonego malując obraz jego rozpustnego życia. "Haniebna" miłość nie polega więc wyłącznie na braniu pieniędzy za usługi erotyczne.

Wzorem pozytywnym jest dla Aischinesa związek Achillesa i Patroklosa (o naturze, według niego, w sposób oczywisty erotycznej) oraz właśnie Harmodiosa i Aristogeitona. W wypadku tych ostatnich podkreśla korzyść, jaką odniosła polis z ich miłości (zabójstwo tyrana), ale dodaje też, że byli oni *ukształtowani przez przyzwoitą i obyczajną miłość, a może raczej należałoby powiedzieć – przez wspólne życie* (140). Podkreślenie *wspólnego życia* sugeruje, że *przyzwoita i obyczaj-*

na miłość to w tym wypadku przede wszystkim wierność i stałość, Harmdios przecież odrzucił zakusy tyra-
na, a Aristogeiton życiem zapłacił za wierność ko-
chankowi i obronę jego czci. Zauważmy na margine-
sie, że sformułowanie Aischinesa może wskazywać na
bliski wiek obu spiskowców i może stosunkowo długie
pożycie, a w każdym razie trwanie związku przez czas
dłuższy. Nie oznacza to, że istotnie tak właśnie było
w przypadku tyranobójców, to tylko dowód pewnego
wzoru związku homoseksualnego dwóch obywateli.

Również w wypadku Achillesa i Patroklosa (132 –
137) na pierwszym planie pojawia się wierność i zaan-
gażowanie emocjonalne, zresztą równe z obu stron.
Mówiąc słowami Plutarcha jest to w interpretacji
Aischinesa wzorowy przykład *erotike eunoia*.

Aischines poświęcił wiele miejsca także majątko-
wym sprawom Timarchosa opowiadając jak to przepu-
ścił on spadek po ojcu i cały majątek, którego się do-
robił. Znów wywody te mają niewiele wspólnego ze
sprawą, mają tylko obudzić w sędziach przekonanie, że
Timarchos jest złym obywatelem. Powiada to Aischi-
nes wprost, odwołując się do powszechnego w Ate-
nach przekonania, że dobrze kierować sprawami pań-
stwa może tylko obywatel, który potrafi należycie za-
rządzać własnym gospodarstwem. *Oikos* jest przecież
i podstawa, i miniaturą polis. Obywatel w sprawach
demosia jest taki sam, jak w sprawach *idia*.

Wydaje się, że tu leży klucz do zrozumienia miejsca
erotyki w życiu obywatela polis i kryteriów oceniania
zachowań erotycznych. Nie były one intymną, osobi-
stą sferą życia człowieka, były elementem postawy
obywatelskiej. Obywatel wierny w miłości był także
godzien zaufania w sferze publicznej, współobywatele
mogli na niego liczyć. Wierność i *erotike eunoia* wobec
drugiego obywatela, albo wobec syna obywatela, który
w przyszłości stawał się członkiem wspólnoty, była do-
wodem lojalności i szacunku wobec innych.

Oczywiście nie oznacza to, że powszechnym wzor-
em były w Atenach związki homoseksualne. Chodzi-
ło jednak o podporządkowanie się w sprawach ero-
tycznych takim samym normom etycznym, jak w życiu
publicznym. Wierność, podobnie jak i w małżeństwie,
nie oznaczała wcale stałości. Ale „użytek z przyjemno-
ści” miał być podporządkowany interesom polis,
w której stosunki między obywatelami polegać miały
na wzajemnej lojalności. Termin *sophrosyne* (rozsądna
przyzwoitość, umiarkowanie) odnosił się tak do sfery
publicznej, jak i prywatnej⁵⁶. Obie bowiem ściśle na-
kładały się na siebie.

Przypisy:

- 1 Polski przekład: *Zoologia* Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Paweł Siwek [w:] *Arystoteles, Dzieła wszystkie*. Tom 3, Warszawa 1992, s. 511.
- 2 Wydanie polskie: Michel Foucault, *Historia seksualności*. Przełożyli Bogdan Banasiak, Tadeusz Komendant i Krzysztof Matu-
szewski. Wstępem opatrzył Tadeusz Komendant, Warszawa 1995, s. 142.
- 3 Zwraca na to uwagę David M. Halperin, *One hundred years of
homosexuality and other essays on greek love*. New York London
1990, s. 67.
- 4 Por. David M. Halperin, op. cit., s. 35 – 36.
- 5 David M. Halperin, op. cit., s. 25 – 27. Por. też *Before Sexuality.
The construction of erotic experience in the Ancient Greek World*.
Edited by David M. Halperin, John J. Winkler, Froma I. Zeitlin.
Princeton, 1990, s. 5 – 7.
- 6 David M. Halperin, op. cit., s. 41 – 53.
- 7 W sprawie historii obu pojęć i zasadności ich stosowania por.
David M. Halperin, op. cit., s. 15 – 40.
- 8 Por. Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality. Updated and
with a new Postscript*. Cambridge, Mass., 1989 (pierwsze wyda-
nie: London 1978).
- 9 *Die griechische Knabenliebe*. Wiesbaden 1982. Recenzja Dovera:
“The Journal of Hellenic Studies”, vol. CIV, 1984, s. 239 – 240.
- 10 Por. David M. Halperin, op. cit., s. 39 – 53.
- 11 *Oneirokritika* 1,2. Tłumaczenie polskie: Artemidor z Daldis, *Roz-
ważania o snach czyli oneirokrytyka*. Przekład Iwona Żółtowska.
Warszawa 1995, s. 16.
- 12 Op. cit., s. 30.
- 13 Najpełniej i najbardziej konsekwentnie (co sugeruje już tytuł)
pogląd ten wyraża Eve Keuls, *The Reign of the Phallus: Sexual Po-
litics in Ancient Athens*. New York 1985.
- 14 Przekład polski w: Plutarch, *Moralia* (Wybór). Przełożyła oraz
wstępem i przypisami opatrzyła Zofia Abramowiczówna. War-
szawa 1977, s. 309 – 371.
- 15 Niektórzy wydawcy uważają tekst znanej z Faidrosa mowy Lizja-
sza za autentyczny i pomieszczają go w wydaniach mówcy.
- 16 *Moralia* 752 C. Przekład polski: op. cit., s. 318.
- 17 Tamże, 751 E. Przekład polski s. 317.
- 18 756 D. Przekład polski s. 330.
- 19 *Symposion* II 3; VIII 2 i IV 10 – 18. Przekład polski: Ksenofont,
Pisma sokratyczne. Z oryginału greckiego przełożył i wstępem
poprzedził Leon Joachimowicz. Warszawa 1967, s. 246, 285
i 261 – 263.
- 20 Tamże, VIII 3. Przekład polski: op. cit., s. 285.
- 21 Por. Richard Seaford, *The eleventh ode of Bacchylides*. “The Jo-
urnal of Hellenic Studies”, vol. CVIII, 1988, s. 118 – 136.
- 22 David M. Halperin, op. cit., s. 18 – 21.
- 23 Przekład polski: Platona *Uczta*. Przełożył oraz wstępem, obja-
śnieniami i ilustracjami opatrzył Władysław Witwicki. Warsza-
wa 1975, s. 86.
- 24 Przekład polski: op. cit., s. 87.
- 25 Przekład polski: op. cit., s. 123. Witwicki nie tłumaczy *phileras-
teia*, a pisze o “czułym miłośniku”.
- 26 przekład polski: op., cit., s. 89.
- 27 W tym miejscu zdecydowanie lepszy jest inny przekład polski:
Platon, *Biesiada*. Przekład i słowo towarzyszące Edward Zwolski.
Kraków 1993, s. 92.
- 28 Ibidem.
- 29 Przekład polski: op. cit., s. 316.
- 30 Przy powszechnej odpowiedzi negatywnej na to pytanie, dwoje
badaczy wykazuje ślady takiej miłości tak w *Iliadzie*, jak i w *Ody-
sei*: B. Sergeant, *L'homosexualité dans la mythologie grecque*. Paris
1984, s. 285 – 296 i E. Cantarella, *Selon la nature, l'usage et la*

- lois. *La Bisexualité dans le monde antique*. Paris 1991 (wydanie oryginału włoskiego 1988), s. 23 – 28.
- ³¹ Por. Platon, *Symposion* 180 A. W przekładzie Witwickiego (op. cit.,) s. 67.
- ³² Czynią to autorzy obu prac cytowanych w przypisie 30.
- ³³ Por. M. Kilmer, *Painters and Pederasts: Ancient Art, Sexuality and Social History*. [w:] M. Golden, P. Toohey (edited by) "Inventing Ancient Culture. Historicism, periodization and the Ancient World". London 1998, s. 36 – 49.
- ³⁴ M. Kilmer, *Greek Erotica on Attic Red-Figured Vases*. London 1993, s. 308, il. 1.
- ³⁵ Dostrzeżonej i analizowanej przez Dovera, op. cit., s. 96, w jego katalogu przedstawię numer R539 (tamże wydania i literatura).
- ³⁶ Por. C. A. M. Hupperts, *Greek love: homosexuality or paederasty? Greek love in black figure vase-painting*. [w:] J. Christainsen, T. Melander, (eds.) "Proceedings of the 3rd Symposium on Ancient Greek and Related Pottery". Copenhagen 1988, s. 255 – 268.
- ³⁷ Amfora z Orvieto. Por. J. D. Beazley, *Attic Black-Figure Vase-Painters*. Oxford 1956, 102.100.
- ³⁸ M. Kilmer, *Painters and Pederasts*, s. 44 – 45 i s. 48.
- ³⁹ Por. R. Kulesza, *Sparta w V – IV wieku p. n. e.* Warszawa 2003, s. 116 – 118.
- ⁴⁰ Ibidem, s. 117 – 124.
- ⁴¹ Przekład polski: Tukidydes, *Wojna peloponeska*. Przełożył Kazimierz Kumaniecki, opracował Romuald Turasiewicz. Wrocław – Warszawa – Kraków 1991, s. 138.
- ⁴² W omawianym tu dialogu *Erotikos* Plutarch odnosi to prawo Solona ogólnie do pożycia małżeńskiego. Por. E. Ruschenbusch, *Solonos Nomoi. Die Fragmente des solonischen Gesetzwerkes mit einer Text- und Ueberlieferungsgeschichte*. Wiesbaden 1966, s. 88.
- ⁴³ Op. cit., s. 100 – 101.
- ⁴⁴ Przekład polski: *W świątyni i w mieście. Z Pauzaniusza Wędrówki po Helladzie księgi I, II, III i IV*. Przekład z języka greckiego, wstęp, komentarz historyczno-literacki Janina Niemirska-Pliszczyńska. Wrocław Warszawa Kraków Gdańsk 1973, s. 120.
- ⁴⁵ Op. cit., s. 69.
- ⁴⁶ Op. cit., s. 59.
- ⁴⁷ Por. L. R. Farnell, *Greek Hero Cults and Ideas of Immortality*. Oxford 1970 (1 wydanie w roku 1921), s. 363.
- ⁴⁸ Por. W. Lengauer, *Pojęcie równości w greckich koncepcjach politycznych. Od Homera do końca V wieku p. n. e.* Warszawa 1988, s. 81 – 87.
- ⁴⁹ Demostenes, loc. cit.
- ⁵⁰ Przekład polski: Tukidydes, *Wojna peloponeska*. Przełożył Kazimierz Kumaniecki, opracował Romuald Turasiewicz. Wrocław Warszawa Kraków 1991, s. 473.
- ⁵¹ Por. J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600 – 300 B. C.* Oxford 1971, s. 476 – 477.
- ⁵² O okolicznościach politycznych stanowiących tło sprawy por. E. M. Harris, *Aeschines and Athenian Politics*. New York Oxford 1995, s. 57 – 106.
- ⁵³ Prawa ateńskie dotyczące prostytucji obywatela zanalizował dokładnie K. Dover, op., cit., s. 19 – 109. Jego rozumowanie i ustalenia przyjmuje i powtarza najnowszy komentarz do *Mowy I Aischinesa: Aeschines. Against Timarchos. Introduction, Translation and Commentary* by Nick Fisher. Oxford 2001.
- ⁵⁴ Por. G. Koch-Harnack, *Knabenliebe und Tiergeschenke. Ihre Bedeutung in pädagogischen Erziehungssystem Athens*. Berlin 1983 oraz eadem *Erotische Symbole. Lotosblüte und gemeinsamer Mantel auf antiken Vasen*. Berlin 1989.
- ⁵⁵ Por. A. S. Chankowski, *OIPHEIN: Remarques sur les inscriptions rupestres de Théra et sur la théorie de la pédérastie initiatique en Grèce ancienne*. [w:] *Euergesias charin. Studies Presented to Benedetto Bravo and Ewa Wipszycka by their Disciples*. Edited by Tomasz Derda, Jakub Urbanik, Marek Węcowski. Warsaw 2002, s. 3 – 35.
- ⁵⁶ Por. K. J. Dover, *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*. Berkeley and Los Angeles 1974, s. 66 – 69 i 119 – 124.