

<https://doi.org/10.18778/1733-0319.17.01>

Joanna SOWA

EROS PAIDIKOS KONTRA MIŁOŚĆ DO KOBIETY W DIALOGU O MIŁOŚCI EROTYCZNEJ PLUTARCHA I BOGACH MIŁOŚCI LUKIANA

EROS PAIDIKOS VS. FEMALE LOVE IN PLUTARCH'S *AMATORIOUS*
AND LUCIAN'S *AMORES*

In this paper, I examine the debate between advocates of male and female love in two works dedicated to this subject: Plutarch's *Amatorius* (*Dialogue on Love*) and Lucian's *Amores* (*Affairs of the Heart*). Plutarch, drawing on Platonic tradition, accepts and praises *eros paidikos*, but he condemns homosexual intercourse as an act of *hybris*. On the other hand, Plutarch rejects traditional Greek prejudices against women and glorifies marriage as the highest form of human relationship: he argues that conjugal love contains both the lifelong friendship and sexual relations which are a source of mutual kindness, respect and affection. In Lucian's work the defender of pederasty, portraying it as a spiritual relationship and a mark of advanced cultural evolution, wins the debate; but in the last part of dialogue moral demands of sexual restraint in pederasty are mocked, and sexual pleasure is called "a mediator of friendship".

Keywords: Plutarch of Chaeronea, Pseudo-Lucian of Samosata, pederasty, marriage, male vs. female love

Poniższy artykuł stanowi bezpośrednią kontynuację moich poprzednich rozważań nad tytułową problematyką, przeprowadzonych w oparciu o *Uczte* i *Ekonomik* Ksenofonta¹; wskazałam tam, że, choć w pismach Ksenofonta spór pomiędzy miłością kobiecą a męską nie został jeszcze *explicite* sformułowany, to jasno można w nich dostrzec jego źródła i kierunki: z jednej strony pochwałę męskiego Erosa w wymiarze duchowym, z jednoczesnym zdecydowanym potępieniem homoseksualnych kontaktów fizycznych, z drugiej zaś próbę „dowartościowania” kobiet oraz – co ważniejsze – wzajemnej więzi mogącej łączyć ze sobą męża i żonę, z wyraźnie jednak zaznaczoną przewagą mężczyzny i równie wyraźnym „podziałem kompetencji” pomiędzy małżonkami, z których każde powinno dążyć do doskonałości we właściwej sobie dziedzinie.

¹ J. Sowa, *Eros paidikos kontra miłość małżeńska w „Uczcie” i „Ekonomiku” Ksenofonta – początek starożytnego sporu*, „Collectanea Philologica” XVI (2013), s. 21–33.

Nie ulega wątpliwości, że tematyka erotyczna – w tym również porównywanie różnego rodzaju „Erosów” – budziła w późniejszych epokach żywe zainteresowanie i była przedmiotem wielu debat filozofów i retorów. Niestety wszystkie poświęcone jej pisma, znane niekiedy z tytułów, zaginęły. Dopiero epoka cesarstwa przynosi nam, prawdopodobnie w odstępie kilkudziesięciu lat, dwa utwory, w których *expressis verbis* zostaje postawiona i dyskutowana kwestia wartości dwóch rodzajów miłości erotycznej². Są to: *Dialog o miłości erotycznej* (*Amatorius*, Ἐρωτικός) Plutarcha³ i *Bogowie miłości* (*Amores*, Ἔρωτες) Lukiana⁴. Oba pisma, pomimo kilku wyraźnych podobieństw⁵, różnią się nie tylko ostatecznym rozwiązaniem dyskutowanego problemu, ale również rozmiarami, charakterem i tonem zawartych w nich wypowiedzi. Ponieważ oddanie sprawiedliwości wszystkim znajdującym się w nich niuansom znacznie przekraczałoby ramy tego artykułu, skoncentruję się w nim przede wszystkim na ich zawartości merytorycznej, czyli używanej przez obie strony sporu argumentacji i jego końcowym wyniku⁶.

I. Plutarch – obrońca kobiet

W *Dialogu o miłości erotycznej* Plutarcha spór pomiędzy zwolennikami miłości kobiecej i męskiej wynika bezpośrednio z wydarzeń opisanych w utworze, choć dziejących się poza jego bezpośrednim planem – są nimi starania wdowy Ismenodory o poślubienie efeba Bakchona, zakończone porwaniem młodzieńca przez zakochaną kobietę. Planowane małżeństwo popierają niektórzy krewni i znajomi Bakchona, jego przeciwnikami są natomiast przede wszystkim wielbiciel pięknej efeba. Opisana przez Plutarcha sytuacja wyboru, przed jakim staje Bakchon, w sposób naturalny prowadzi do dyskusji pomiędzy zwolennikami

² Nie oznacza to, że tematyka ta nie pojawia się u innych autorów (można tu przywołać przede wszystkim Maksymosa z Tyru i Achillesa Tatiosa), nie ma tam jednak charakteru pierwszoplanowego.

³ Plutarch's *Moralia*, with an English translation by W.C. Helmbold, t. IX, The Loeb Classical Library 1961. Plutarch, *Moralia* (wybór), przekł. Z. Abramowiczówna, PWN, Warszawa 1977; wszystkie polskie cytaty z *Dialogu o miłości erotycznej* podaję według tego wydania.

⁴ *Lucian with an English translation* by M.D. MacLeod, t. VIII, The Loeb Classical Library 1967. Lukian, *Dialogi*, przekł. W. Madyda, t. III, Ossolineum, Wrocław 1966; wszystkie polskie cytaty z *Bogów miłości* podaję według tego wydania.

⁵ Oba dialogi łączy również to, że ich autentyczność bywa często kwestionowana (może wynikać to, między innymi, z przekonania uczonych o popularności poruszanej w nich tematyki); za nieautentyczny częściej jest uważany utwór Lukiana, którego powstanie bywa przesuwane nawet na IV wiek (takie stanowisko zajmuje m.in. jego angielski tłumacz, M.D. MacLeod, *op. cit.*).

⁶ Znaną i znakomitą analizę obu utworów przeprowadził M. Foucault w ostatnim rozdziale III tomu swojej *Historii seksualności* (*Le souci de soi*, Paris 1984, s. 243–261); cytowane wydanie polskie: M. Foucault, *Historia seksualności*, przekł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski, wyd. III, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2010.

obu stron. Należy podkreślić, że autor dialogu z premedytacją nie opisuje tu sytuacji typowej (z jaką mamy do czynienia w utworach Ksenofonta), czyli takiej, w której dorosły mężczyzna poślubia (z wyboru własnego lub rodziców) znacznie młodszą kobietę, którą może – a nawet powinien – wychować i wykształcić na towarzyszkę i współpracownicę⁷. Ismenodora, choć wciąż jeszcze młoda i piękna, jest starsza od Bakchona (ma prawdopodobnie około 30 lat) i przewyższa go majątkiem i urodzeniem. Nie ulega wątpliwości, że takie odwrócenie ról ma na celu, między innymi, wprowadzenie wyraźnej symetrii pomiędzy wielbicielami młodzieńca a Ismenodorą, obsadzoną w roli „wielbicielki”⁸ – z tą jednak różnicą, że, w przeciwieństwie do pozostałych *erastai*, może ona dążyć do całkowicie legalnego i zgodnego z obyczajami „zawładnięcia” obiektem swych uczuć (jak również do fizycznego ich spełnienia) poprzez małżeństwo, nie musząc uciekać się do metod stosowanych przez zakochanych w młodzieńcu mężczyzn⁹. Tak zarysowana sytuacja, dająca Ismenodorze wyraźną przewagę nad „rywalami”, jasno pokazuje, po czyjej stronie leżą sympatie autora; przy okazji zaś pozwala Plutarchowi rozprawić się z kilkoma funkcjonującymi w greckiej kulturze mizoginicznymi stereotypami.

W warstwie merytorycznej *Dialog o miłości erotycznej* wyraźnie dzieli się na trzy części: dwie dyskusje, początkową (3–9) i końcową (21–25) oraz część środkową, którą wypełnia wygłoszona przez Plutarcha pochwała Erosa (12–20), skierowanego na równi „do szlachetnych chłopców i cnotliwych kobiet”, wzorowana zarówno na Platonie, jak i późniejszej tradycji. Część ta, choć z wielu względów zasługuje na osobne omówienie, nie będzie tu przedmiotem mojej osobnej uwagi, ponieważ nie przynosi bezpośrednich argumentów na rzecz żadnej ze stron. Argumenty te znajdujemy w dwóch wskazanych dyskusjach: pierwsza z nich toczy się pomiędzy orędownikiem małżeństwa Dafnajosem a Protogenesem, rzecznikiem *eros paidikos*, druga natomiast pomiędzy Zeuksiposem a samym Plutarchem. Niestety jednak ta ostatnia nie jest kompletna – zachowała się z niej jedynie wypowiedź Plutarcha. W praktyce więc argumenty przemawiające wyłącznie za męskim Erosem znajdujemy tylko w wypowiedziach Protogenesa oraz wtórującego mu niekiedy Pejsiasa, wielbiciela Bakchona.

Zdecydowana większość tych argumentów ma charakter negatywny – nie tyle afirmują one męską miłość, co poddają krytyce kobiety i małżeństwo. Dowiadujemy

⁷ M. Foucault zwraca uwagę na zmiany, jakie zachodziły w postrzeganiu i traktowaniu małżeństwa począwszy od epoki hellenistycznej, oraz na rolę, jaką odegrały w nich czynniki polityczne i ekonomiczne (*op. cit.*, s. 329–335).

⁸ Por. *ibidem*, s. 410: „W gruncie rzeczy Bakchon nie musi wcale wybierać między dwiema głęboko odmiennymi formami miłości (...), ale między dwiema formami tej samej miłości, z tą jedynie różnicą, że w pierwszym wypadku jest to miłość mężczyzny, w drugim – kobiety”.

⁹ Dlatego nie próbują oni nawet ukrywać swojej irytacji: „A któż jej przeszkadza przybywać do niego z hulaszczym orszakiem, śpiewać serenady pod zamkniętymi drzwiami, wieńczyć jego wizerunki, bić się z rywalami? Takie wszak są obyczaje zakochanych” (8, 753b).

się więc, że tylko Eros męski jest „prawdziwy” (ἀληθινός, 4, 750c), a jego celem jest przyjaźń i cnota (4, 750d); związek z kobietą natomiast jest konieczny jedynie dla zrodzenia potomstwa (4, 750c). Uczucia do kobiet nie zasługują nawet na miano miłości, ponieważ są po prostu chorobliwym przerostem naturalnego fizycznego popędu, podobnie jak obżarstwo i opilstwo, a ich celem jest wyłącznie przyjemność cielesna (4, 750c–e). Broniący sprawy małżeństwa Dafnajos powołuje się z kolei na świętość związku mężczyzny i kobiety (4, 750c), który „przyczynia się do nieśmiertelności ludzkiego rodu, rozniecając wciąż przygasającą naszą naturę przez coraz to nowe narodziny” (5, 752a); broni też poglądu, że pomiędzy małżonkami może rozwinąć się przyjaźń, której źródłem będzie właśnie miłość fizyczna „według praw natury” (5, 751d). Jak wszyscy krytycy pederastii, uważa wskazywanie przez jej zwolenników przyjaźni i cnoty jako jej właściwego celu za pozory, mające zamaskować dążenie zakochanych do spełnienia fizycznego – nie może bowiem istnieć Eros w nieobecności Afrodyty (5, 752a); jeśli zaś istnieje, przypomina „pijaństwo bez wina [...], a podniecenie przezeń wywołane jest bezowocne, bezcelowe, doprowadzające do przesytu i niesmaku” (5, 752b). Stosunek fizyczny w pederastii nie znajduje natomiast usprawiedliwienia: „jeśli niedobrowolny, to przemoc i napaść; jeśli dobrowolny, to słabość i zniewieścianość (σὺν μαλακία καὶ θηλότητι) [...]” (5, 751d–e).

Oburzeni przeciwnicy małżeństwa Bakchona wysuwają dalej zarzuty przeciwko samej Ismenodorze: uczciwa kobieta nie powinna ani odczuwać miłosnej namiętności, ani być jej przedmiotem (6, 752c), ani tym bardziej deklorować swoich uczuć (8, 753b); bogactwo kobiety zagraża pozycji męża (7, 752e–f); łączenie młodszego mężczyzny ze starszą od niego kobietą jest „śmiesznym i niemądrym” odwracaniem tradycji (8, 753a)¹⁰. W tym miejscu do dyskusji włącza się sam Plutarch, który, choć nie kryje, że należy do „chóru sławiących miłość małżeńską”, nie podejmuje jeszcze kwestii zasadniczych, lecz odnosi się do ostatnich argumentów, mocno zakorzenionych w mizoginicznej tradycji i obyczajowości¹¹. Wskazuje on na absurdalność czynienia kobiecie zarzutu z tego, „że jest zakochana i bogata [...]”, a ponadto „pochodzi z dumnego i znakomitego rodu” (9, 753c). Pozycja mężczyzny w małżeństwie, zdaniem Plutarcha, nie zależy od bogactwa żony, lecz od charakteru męża – wielu bowiem mężczyzn, jak uczy historia, obdarzonych bogactwem i władzą, dało się ujarzmić nawet przez niewolnice, natomiast „inni, ubodzy i bez znaczenia, poślubiwszy bogate i znakomitego rodu kobiety, nie dali się zdeprawować, nie utracili nic ze swej godności, lecz spędzili życie we wzajemnej życzliwości ciesząc się szacunkiem i władzą” (9, 753f–754a). Plutarch

¹⁰ Tu reprezentowanej przez *Prace i dnie* Hezjoda, w. 696–698.

¹¹ Wyraźne jej ślady widać nawet w *Prawach* Platona, gdzie jednym z argumentów przemawiających za równością majątkową małżonków jest to, że „kobiety nie wnosząc posagu do domu mniej wykazywać będą buty i w tak poniżające jarzmo z powodu ich pieniędzy nie będą popadać małżonkowie” (774c).

stanowczo więc sprzeciwia się wszelkim próbom poniżania i ograniczania kobiecy przez męża – powinien on „przeważać sytuację na swoją stronę dzięki zaletom swojego charakteru i godność [...]” (9, 754b). Również starszy wiek kobiety nie powinien być przeszkodą w małżeństwie – Plutarch dopuszcza nawet i akceptuje sytuację, w której to kobieta (przynajmniej przez pewien czas) będzie kierować swoim mężem:

Dzieckiem wszakże kieruje mamka, chłopcem nauczyciel, efebem – gimnazjarcha, młodzieńcem – jego miłośnik, dorosłym – prawo i strateg; nikt nie jest niezależny i sobie samemu tylko podległy. Cóż więc strasznego, jeśli rozsądna, starsza kobieta będzie sterowała życiem młodego człowieka? Przyniesie mu korzyść przez to, że góruje nad nim rozumem, a miła będzie i słodka, bo go kocha (9, 754d).

Dalszą część apologii małżeństwa i kobiet Plutarch wygłasza w końcowej dysypucie, w swojej odpowiedzi na niezachowane zarzuty Zeuksipposa. Na początku nawiązuje do własnej wcześniejszej pochwały Erosa, wzorowanej przede wszystkim na platońskim *Fajdrosie*¹²:

A te piękne i święte uczucia, które nazywamy przypominaniem sobie owego boskiego, prawdziwego, olimpijskiego piękna, a które duszę uskrzydłają – dlaczego miałyby powstawać tylko na widok chłopców i młodzieńców, a nie dziewcząt i kobiet, ilekroć poprzez młodocianą urodę i wdzięk prześwieca czysta i cnotliwa dusza? [...] czyż szlachetny miłośnik piękna będzie uprawiał miłość nie ze względu na urodę i wrodzone zalety, tylko na różnicę płci? [...] Wprawdzie mówią, że piękność jest ‘kwiatem cnoty’, ale niedorzecznością jest twierdzić, że płeć żeńska takiego kwiatu nie wydaje [...] (21, 766e–767b).

Zarzuty przeciwko małżeństwu – wskazuje dalej Plutarch – są podnoszone przez ludzi „nie znających się na miłości”, którzy ożenili się z niewłaściwych pobudek: dla posagu lub „bardziej pragnąc mieć dzieci niż żonę” (21, 767c–d). Jeśli zaś małżonków złączyło uczucie, z biegiem czasu dołącza się do niego coraz większe przywiązanie (21, 767d–e); również wzajemna wierność w naturalny sposób wynika z działania małżeńskiego Erosa (21, 767e–768b).

Dalej wywody Plutarcha natrafiają na wyraźną przeszkodę, jaką jest – kluczowy dla całej dyskusji – problem powiązania „Erosa z Afrodytą” (czyli uczucia z jego spełnieniem fizycznym). W swojej wcześniejszej przemowie, gloryfikującej Erosa, Plutarch podkreślał, że to właśnie Eros nadaje wartość „dziełu Afrodyty”, które bez uczucia „nie prowadzi do żadnego pięknego celu” (13, 756e) i można je „kupić za drachmę” (16, 759e). Nie poświęcił tam natomiast żadnej uwagi ewentualnemu oddziaływaniu Afrodyty na Erosa, czyli wpływowi kontaktów fizycznych na rozwój, siłę i trwałość uczucia – wręcz przeciwnie, pod wyraźnym wpływem Platona opisywał, jak szybko „miłujący zaczynają pomijać ciało

¹² *Dialog o miłości erotycznej*, 16, 758d–759b; 19, 764f–20, 766. Por. Platon, *Fajdros*, 244a–256e.

ukochanego, wznoszą się wyżej, przywiązują się do jego duchowej istoty [...]” (19, 765c). Ponieważ jednak w małżeństwie „pominięcie ciała” byłoby nie tylko dziwne, ale również niestosowne, wraca do tego tematu w inny sposób:

[...] któżby ścierpiał obelgi miotane przez niektórych na Afrodytę, że mianowicie dołączając się do Erosa i z nim współdziałając przeszkadza powstaniu przyjaźni? (23, 768e)

Jego dalsze słowa sprawiają wrażenie, jak gdyby nagle uświadomił sobie, jak daleko idące wnioski można wyciągnąć z tego stwierdzenia – do swojej pochwały Afrodyty szybko wprowadza ograniczenie, wygłaszając krótkie, ale płomiennie potępienie stosunków homoseksualnych:

Atoli łączenie się płci męskiej z męską, co jest raczej rozpustą i lubieżnym sprzęganiem się, należałoby nazwać: ‘Ohydy wręcz to dzieło, nie Cyprydy, jest’ (ὄβρις τὰδ’ οὐχὶ Κύπρις ἐξεργάζεται). Toteż takich, którzy chętnie grają przy tym rolę bierną (τοὺς ἡδομένους τῷ πάσχειν), uważamy za istoty najhaniańniej upodlone i nie mamy dla nich ani odrobiny zaufania, szacunku ani przyjaźni [...]. A jeśli się zdarzy, że ktoś nie zepsuty z natury da się przez oszukanie lub zgwałcenie zmusić do tej roli, to potem do nikogo na świecie nie ma więcej nieufności i nienawiści jak do tego, co go nadużył [...] (23, 768e–f).

Zupełnie inny wpływ wywiera pożycie seksualne na kobietę:

Natomiast dla prawej małżonki stosunek płciowy jest początkiem przyjaźni, gdyż jakby współuczestnictwem w wielkich misteriach. Rozkosz jest rzeczą chwilową, ale z niej wykielkuje i rozrasta się codziennie szacunek, czułość, wzajemne przywiązanie i zaufanie. [...] Solon [...] nakazał, by mąż nie rzadziej niż trzy razy w miesiącu miał stosunek z żoną, nie dla przyjemności naturalnie, tylko chcąc, żeby w ten sposób więź małżeńska odnawiała się przez czułość [...] (23, 769a–b).

Widać wyraźnie, że Plutarch znajduje się tu w podobnym kłopotcie, jak kiedyś Ksenofont (a nawet większym, zważywszy na swój kult Platona) – pisma założyciela Akademii i związana z nimi tradycja nie pozwoliły mu na potępienie pederastii, lecz kazały wygłosić jej, wzorowaną na mistrzu, pochwałę. Pochwałę tę uzupełnił, zgodnie z własnym przekonaniem i skłonnościami, o uczynienie pierwszym przedmiotem miłości nie tylko pięknych chłopców, ale również dziewcząt i kobiet. Problem zaczyna się tam, gdzie Platon nakazuje szybkie przejście od ciała do duszy ukochanego – Plutarch, mimo że docenia duszę kobiet, nie może jednak, jak już była o tym mowa powyżej, pominąć podstawowego aspektu małżeństwa, jakim są „wielkie misteria” przekazywania życia. Do tego momentu odrzucenie fizycznego aspektu pederastii, z jednoczesną jego akceptacją w małżeństwie, jest w pełni zrozumiałe. Przytoczony wyżej ustęp wyraźnie jednak dowodzi, że Plutarch rozumiał również i doceniał wartość, jaką ma współżycie seksualne kochających się małżonków niezależnie od prokreacji, jako źródło „szacunku, czułości, przywiązania i zaufania”. Jednak w przypadku pederastii funkcjonujący w kulturze greckiej stereotyp potępienia biernego partnera – okre-

ślony przez K. Dovera jako „zasadnicza wewnętrzna sprzeczność w greckim etosie homoseksualnym”¹³ – nie pozwolił Plutarchowi dostrzec podobnej wartości we współżyciu homoseksualnym.

Końcowa część wypowiedzi Plutarcha przynosi, oprócz pochwały małżeństwa, również pochwałę kobiet, a przede wszystkim ich zdolności do cnoty i przyjaźni:

Niedorzecznością [...] jest odmawiać kobietom uczestnictwa w cnocie w ogóle. Cóż mówić o ich powściągliwości i rozsądku, o wierności i uczciwości, kiedy nawet w niejednej przejawiło się również i męstwo, i odwaga, i wielkoduszność? A już pogardliwe twierdzenie, że ich natura, do innych rzeczy zdolna, nie nadaje się jedynie do przyjaźni, to coś zgola osobliwego! Kobiety kochają przecież dzieci, kochają mężów, a ich skłonność do przywiązania jest jak żyzna ziemia, chętnie przyjmująca załóżki przyjaźni, a przy tym wyposażona w ujmujący wdzięk (23, 769b–c).

W ten sposób również to, co zwolennicy miłości chłopięcej wskazują jako właściwy cel Erosa – przyjaźń i cnota – może być najpełniej osiągnięte w udanym związku małżeńskim, który dla Plutarcha jest relacją najbardziej przyjemną i korzystną, „godną uznania i zazdrości”, pozostającą w zgodzie z prawem i naturą, a jednocześnie – w przeciwieństwie do związków wielbicieli z młodzieńcami – najbardziej trwałą (24, 769d–770c)¹⁴. Dialog kończy się w sposób symboliczny – w osobie Pejsiasa, prowadzącego orszak weselny Bakchona i Ismenodory (26, 771d), *eros paidikos* ustępuje miejsca miłości małżeńskiej.

II. Lukian – koniec „każni Tantara”

Późniejszy o kilkadziesiąt lat¹⁵ dialog Lukiana porusza wprawdzie ten sam temat, co utwór Plutarcha – spór pomiędzy miłością kobiecą a męską – lecz zarówno jego dramatyczna oprawa, jak i merytoryczna zawartość mają, typowy dla autora z Samosat, charakter żartobliwy, parodystyczny, często wręcz prześmiewczy¹⁶. Nie pojawia się tu kwestia trwałej relacji małżeńskiej ani też, w gruncie rzeczy, żadnej trwałej relacji. Uczestnicy debaty: miłośnik kobiet Koryntyjczyk Charikles i zwolennik pederastii Ateńczyk Kallikratides wygłaszają wprawdzie przed swoim znajomym, Lykinosem, występującym jako sędzia, sztucznie uroczyste

¹³ K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, przekł. J. Margański, Wydawnictwo Homini, Kraków 2004, s. 167.

¹⁴ Nie chcąc jednak w swojej krytyce pederastii posunąć się za daleko, Plutarch pośpiesznie czyni zastrzeżenie, że niestałość „niesłusznie zarzuca się prawdziwym zakochanym” (24, 770c).

¹⁵ Por. przyp. 5.

¹⁶ Analizę tego dialogu w kontekście współczesnej dyskusji nad kwestią homo- i heteroseksualizmu przedstawia D. Halperin, *Historicizing the Sexual Body: Sexual Preferences and Erotic Identities in the Pseudo-Lucianic „Erotes”* [w:] *Discourses of Sexuality: from Aristotle to AIDS*, ed. D. C. Stanton, University of Michigan Press, Michigan 1992, s. 236–261.

i napuszone mowy, ale w istocie rzeczy różni ich tylko odmienny gust w kwestii cielesnych przyjemności¹⁷; dom pierwszego, jak opowiada Lykinos, wypełniony jest kobietami, służba w domu drugiego składa się wyłącznie z pozbawionych zarostu chłopców (10) – podobnie można przedstawić miłośnika danej rasy zwierząt lub też kolekcjonera określonych przedmiotów¹⁸. Ponieważ jednak w swoich mowach sięgają oni zarówno do powtarzających się w interesującym nas sporze motywów, jak i dorzucają kilka nowych, warto krótko przytoczyć użyte przez nich argumenty.

Na mocy losowania pierwszy głos zabiera Charikles, który rozpoczyna swoją przemowę od podstawowego argumentu zwolenników miłości do kobiet – powołania się na „Pramacierz i Pierwsze Źródło wszelkiego bytu”, „świętą Naturę wszechrzeczy” (19), która:

[...] w każdym gatunku stworzyła dwie płci. [...] Zaszczepiwszy obopólną tęsknotę sprzęgła je ze sobą i ustaliła święte prawo konieczności, aby jeden i drugi rodzaj trzymał się swoich przyrodzonych granic. Nie pozwoliła kobiecie wbrew naturze przedzierzgać się w męczyznę, a mężczyźnie haniebnie niewieścieć. Z tego powodu związki mężczyzn z niewiastami do dziś zachowują życie ludzkie w nieśmiertelnym następstwie pokoleń (19).

„Niezwykłe i nienormalne drogi przyjemności” to skutek degeneracji ludzkości, rezultat „przemocy lub zbrodniczej namowy”, „sianie na jałowych skałach” (20); kolejnym krokiem, do którego prowadzi taka rozwiązłość, jest kastracja chłopców (21). Pozytywnym przykładem są dla Chariklesa zwierzęta, które „zachowują prawodawstwo natury w stanie nieskażonym” (22). Dalej Charikles wyśmiewa „zwolenników Sokratesa”, którzy „bają o jakiejś miłości duszy i wstydząc się, że kochają piękno ciała, zowią się miłośnikami cnoty” (23). Gdyby była to prawda – twierdzi mówca – wtedy przedmiotem miłości byłaby dla nich również cnota dojrzałych mężczyzn. Tymczasem „ci miłośnicy nie tyle mądrości, ile otroków wstrętnym namiętnościom przydają skromne nazwy i powab fizyczny zowią cnotliwością duchową” (24). Drugą część swojej mowy Charikles poświęca na wskazanie zalet stosunków z kobietami: przede wszystkim mogą one trwać dłużej, ponieważ „kobieta od panieństwa aż do średniego wieku, zanim w ogóle przyczepi się do niej ostatnia zmarszczka starości, jest dla mężczyzny towarzyszką miłą w uścisku” (25); tymczasem już stosunki z dwudziestolatką mogą być źródłem wielu nieprzyjemnych fizycznych doznań (26)¹⁹. Ponadto „owocem zbli-

¹⁷ M. Foucault słusznie zauważa, że miejsce dyskusji – obok świątyni Afrodyty w Knidos – nie zostało wybrane przypadkowo: „Cały dialog bowiem przenika problem rozkoszy fizycznej” (*op. cit.*, s. 421).

¹⁸ D. Halperin trafnie też porównuje ich dyskusję do współczesnej debaty pomiędzy vegetarianinem a zdeklarowanym mięsożercą (*op. cit.*, s. 256).

¹⁹ „Wszak u takiego zmężniałego pieszczocha masy członków są stwardniałe, broda naszpikowana szorstkim zarostem, a nie meszkiem jak dawniej, a kształtne uda jak gdyby splugawione kudłami. To, co jest bardziej od tych rzeczy ukryte, pozostawiam waszemu znawstwu (...)”.

zenia do kobiety jest rozkosz obopólna”, co bardziej odpowiada społecznej naturze człowieka niż jednostronne – w powszechnym przekonaniu – przyjemności w kontaktach z chłopcami (27). „Pikantniejszym” argumentem na rzecz kobiet jest natomiast to, że „przystając z niewiastą jak z chłopcem, można się radować otwarciem podwójnej drogi przyjemności. Tymczasem męski towarzysz przynigdy nie ofiaruje żeńskiej rozkoszy” (27). Kończącym argumentem Charikleśa – będącym w jego oczach kamieniem obrazy dla patriarchalnej społeczności – jest wezwanie do sprawiedliwej „symetrii”: „Jeśli mężczyznom przystożą związki z mężczyznami, niechże w przyszłości i kobiety kochają się ze sobą” (28).

Odpowiadający Chariklesowi Kallikratides przyznaje, że małżeństwo jest koniecznym środkiem dla zabezpieczenia ciągłości ludzkiego rodu. Nie przemawia to jednak na jego korzyść, ponieważ „piękno wszędzie góruje nad koniecznością”, a „miłość męska jest pięknym przykazaniem duszy miłującej mądrość” (33). Na poparcie swoich słów Kallikratides prezentuje całkowicie odmienną wizję ludzkich dziejów – dzieje ludzkości są według niego historią nie upadku, lecz postępu. Dlatego też czasy pierwotne, w których ludzie ograniczali się do tego, co konieczne, nie mogą i nie powinny być wzorem dla późniejszych epok – „pierwszeństwo należy się temu, co wynalazła ludzkość używając wczasu na rozmyślanie”. To samo dotyczy miłości do chłopców, która rozkwitła dopiero „pospołu z boską filozofią” (33–35). Kallikratides wyśmiewa podane przez Charikleśa przykłady zwierząt:

Zwierzęta niezdolne myśleć z powodu swej głupoty nie mogą osiągnąć tego, co słusznie może być przedmiotem rozsądnego wyboru. [...] Nie kochają się lwy, bo nie filozofują. Nie kochają się niedźwiedzie, bo nie znają piękna, które jest źródłem przyjaźni. Tymczasem u ludzi rozum skojarzony z wiedzą, dzięki bogatemu doświadczeniu, wybiera to, co najpiękniejsze, i uznaje miłość męską za najtrwalszą (36)²⁰.

Wzorując się na sięgającej Platona tradycji, Kallikratides jest skłonny uznać istnienie dwóch Erosów²¹, o całkowicie jednak odmiennym charakterze i wartości: „zrządzeniem losu pod tym samym imieniem kryje się i pasja chorobliwa, i cnota, [...] miłością nazywa się i rozpustna rozkosz, i życzliwość pełna roztropności” (37). Nie ma potrzeby dodawać, że przyporządkowanie obu tych rodzajów miłości skłonnościom do określonych płci jest dla Kallikratidesa oczywiste i jednoznaczne. Związek z kobietą jest w jego oczach „ciężkim jarzmem”, które na mężczyznę nakłada konieczność:

Istotnie, według przemądrego Eurypidesa, byłoby szczęściem, gdybyśmy mogli się obyć bez kobiet, iść do świątyń i przybytków i tam kupić sobie za złoto i srebro dziatki celem przedłużenia

²⁰ T.K. Hubbard upatruje korzeni tych dwóch stanowisk w przedplatońskiej, sofistycznej opozycji *physis* – *nomos* (*The Paradox of „Natural” Heterosexuality with „Unnatural” Women*, „Classical World” 102 (2009), nr 3, s. 249–258).

²¹ Por. Platon, *Uczta*, 180d–185c.

rodu²². Konieczność bowiem nałożyła na nas ciężkie jarzmo i zmusza do słuchania rozkazów. [...] Liczmy się z kobietami jako matkami, zresztą ani trochę nie chcę o nich słyszeć (38).

Po części „teoretycznej” następują w mowie Kallikratidesa ustępy, które można nazwać satyrą na kobiety: maskujące sztucznymi zabiegami i wyszukаныmi strojami mankamenty urody, trwoniące pieniądze męża, spędzające czas na podejranych obrzędach, ucztach i igraszkach z mężczyznami (38–43). Marnotrawnemu i rozpustnemu trybowi życia kobiet mówca przeciwstawia panegiryk na cześć chłopca, który prowadzi życie skromne i zdrowe, dzieląc czas pomiędzy naukę i ćwiczenia fizyczne (44–46)²³; przywołując przykład Orestesa i Pyladesa, Kallikratides opiewa trwałość męskich relacji i wzajemność uczuć łączącą dorosłych już przyjaciół (47). Na koniec powołuje się na autorytet Sokratesa, który „dopuszczał jako rzecz najbardziej pożyteczną miłowanie chłopców” (48); zgodnie z tradycją zastrzega jednak, że w tym celu trzeba „kochać młodych tak, jak Sokrates Alcybiadesa, który spał z nim pod jednym płaszczem snem ojcowskim” (49) – konieczne jest więc zachowanie wstrzemięźliwości seksualnej.

Wydany przez Lykinosa werdykt, choć nie potępia małżeństwa i związków z kobietami, uznaje wyższość tak przedstawionego męskiego Erosa:

Małżeństwo – to rzecz pożyteczna dla życia ludzkiego i szczęśliwa, o ile komuś sprzyja los. Ale uważam, że miłość chłopięca, która ma na celu święte prawa przyjaźni, jest dziełem jedynie filozofii. Dlatego wszyscy powinni wstępować w związki małżeńskie, ale mędrcom należy zostawić kochanie chłopców. Wszak doskonała cnota bynajmniej nie rodzi się u kobiet (51).

Tym, co w utworze Lukiana najciekawsze, nie jest jednak ani sam ów werdykt, ani poprzedzająca go debata, gdyż mimo błyskotliwej formy ich treść nie odbiega od stereotypów, lecz końcowa uwaga Teomnestosa, przyjaciela Lykinosa, na którego prośbę historia sporu została opowiedziana. Sam Teomnestos jest bowiem znanym miłośnikiem zarówno chłopców, jak i kobiet, a szale obu namiętności są u niego zrównane „jak na dokładnej wadze”. Dlatego też na początku utworu odwołuje się on do rozumu i bezstronności Lykinosa, aby dowiedzieć się, która z pasji jest bardziej wartościowa (4). Po uważnym wysłuchaniu opowiadania przyjaciela o przedstawionym mu sporze i jego rozstrzygnięciu Teomnestos nie kwestionuje wprawdzie treści werdyktu, ale wprowadza do niego istotną poprawkę:

Co prawda, podziwiałem z powodu dostojności bardzo napuszone wywody twojego miłośnika chłopców. Ale moim zdaniem nie byłoby to zbyt miłe spędzać dni z urodzonym młodzianem, znosząc kaźnię Tantara i usychać z pragnienia miast czerpać piękno, w którym zatapiają się oczy. Nie wystarczy pożerać oczami ukochaną osobę, słuchać blisko siedzącej i szczebioczącej. Miłość buduje sobie jakby drabinę (ὄσπερ ἡδονῆς κλίμακα), w której pierwszym stopniem jest wzrok [...] (55).

²² Por. Eurypides, *Hippolytos uwieńczony*, w. 616–624.

²³ „Czyż można nie kochać tego Hermesa z placów ćwiczeń, Apollona w grze na lutni, jeźdźca na miarę Kastora, człowieka przy pomocy śmiertelnego ciała starającego się o boskie cnoty?” (46).

Dalszy opis tej „drabiny rozkoszy” – będący oczywistą parodią „szczęśli” miłości przedstawionych przez Diotymę w *Uczcie* Platona²⁴ – odwołuje się do kolejnych etapów fizycznego zbliżenia do obiektu uczuć (53). Na zakończenie Teomnestos stanowczo odmawia wiary opowieściom o wstrzemięźliwości filozofów i herosów:

Niechże ludzie błędzący myślami po niebie i ci filozofowie, którzy podnoszą brwi ponad same skronie, uwodzą nieuków ślicznościami wzniosłych słów. Jeśli ktoś w ogóle, to Sokrates był miłośnikiem, a Alcybiades, który spoczywał z nim pod jednym płaszczem, nie wstawał bez doznania ciosu. [...] Ani Patroklos, ulubieniec Achilleusa, nie ograniczał się do siedzenia naprzeciw „czekając, aż skończy swój śpiew Ajakida”. I u nich spoiwem przyjaźni była rozkosz (**fil.aj mes<tij 'don»**). [...] Może ktoś powie, że brzydko to głosić (αἰσχρὰ ταῦτ' εἶναι λέγεσθαι). Ale to prawda (ἀληθῆ), klę się na Afrodytę z Knidos (54).

W ten sposób, w konwencji żartu i parodii, Lukian zrywa z kulturowym stereotypem, który kwestię fizycznych relacji homoseksualnych nakazywał przemilczać²⁵, potępiać (przynajmniej stronę uległą) lub wyśmiewać (jak czynili to komediopisarze). W kończącej dialog krótkiej wypowiedzi Teomnestosa rekomendowane przez filozofów „każnie Tantala” tracą sens, a fizyczne zbliżenia z ukochanym nabierają wartości, stając się – podobnie jak kontakty małżeńskie w utworze Plutarcha – „spoiwem” (czy też, dokładniej, „pośrednikiem”) przyjaźni.

III. Podsumowanie

Powyższy krótki przegląd argumentów używanych w sporze pomiędzy zwolennikami *eros paidikos* a miłości do kobiet pozwala zauważyć, że kontrowersja ta ogniskuje się wokół trzech zasadniczych problemów: 1) właściwego celu Erosa, 2) związku „Erosa z Afrodytą”, czyli relacji uczuciowej z seksualną, 3) kwestii stosunku do kobiet. Problemy te są ze sobą ściśle powiązane w rodzaj „gordyjskiego węzła” siłą zakorzenionych w tradycji uprzedzeń i stereotypów.

Zwolennicy „filozoficznego” męskiego Erosa reprezentują w tym sporze stanowisko wywodzące się w prostej linii z tradycji greckiej pederastii opisanej w erotycznych dialogach Platona. Celem Erosa jest „przyjaźń i cnota”, długotrwałą – a właściwe dożywotni – związek oparty na bliskości duchowej, z jednoczesnym odrzuceniem kontaktów fizycznych. Pożądanie seksualne zostaje przez nich przypisane do innego porządku – porządku naturalnych potrzeb cielesnych (jak głód i pragnienie); jego właściwym celem jest podtrzymanie gatunku poprzez płodzenie potomstwa. Niekiedy pożądanie to zostaje wprowadznie również utożsamione z Erosem, jest to jednak inny, „gorszy” Eros, odpowiednik Erosa *Pandemos*

²⁴ Platon, *Uczta*, 211c: **έσπερ τῆπαναβακμοῖj crî nenon**.

²⁵ Por. K.J. Dover, *op. cit.*, s. 70.

z Platońskiej *Ucztę*. Podejściu temu towarzyszy wyraźnie zaznaczona niechęć do kobiet. W omówionych utworach mamy do czynienia z niemalże kompletnym przeglądem motywów typowych dla greckiej mizoginii: od ogólnego i względnie „łagodnego” uznania kobiet za niezdolne do prawdziwej cnoty, a co za tym idzie do przyjaźni, po przedstawianie ich wprost jako istot lubieżnych, rozpustnych, rozrzutnych, łakomych, leniwych, kłamliwych i zdradzieckich. Bardzo charakterystyczny jest też lęk przed jakąkolwiek formą przewagi kobiety nad mężczyzną, przed „nienaturalnym” przejmowaniem przez kobietę – w różnych sferach życia – ról czynnych i dominujących, zwyczajowo zajmowanych przez mężczyzn. Należy tu jednak podkreślić, że owa mizoginia zwolenników męskiego Erosa wynika właśnie ze społecznych uprzedzeń i kulturowych stereotypów, nie zaś z założeń teoretycznych. Łącząc Platońskie dialogi erotyczne z Platońskim *Państwem*, można było bowiem zapewne wyobrazić sobie erotyczno-duchowe związki nie tylko między mężczyznami, ale również mężczyznami i kobietami, którzy wspólnie „dążą do cnoty”, a stosunki seksualne odbywają jedynie w poczuciu odpowiedzialności za „nieśmiertelność rodu ludzkiego”²⁶. Ponieważ jednak praktyczna realizacja owej utopii poza obszarem idealnego ustroju napotykałaby zbyt wiele przeszkód, obrońcy *eros paidikos* w ogóle nie biorą tej możliwości pod uwagę, mając wystarczającą ilość kłopotów z obroną przed zarzutami o obłudę w przypadku samej pederastii.

Stanowisko życzliwe kobietom – które w interesującej nas debacie można wywieść z pism Ksenofonta – jest zarazem stanowiskiem „zdroworozsądkowym”. Jego zwolennicy nie tylko powołują się na „święte prawo natury”, ale, co ważniejsze, wskazują na absurdalność i fałsz mizoginicznych stereotypów. Nie jest zapewne przypadkiem, że obrona kobiet wyszła spod pióra autorów, którzy w swoim życiu doświadczyli udanego małżeństwa i mieli szansę rozpoznać w kobiecie podobnego do siebie człowieka, nie zaś niepokojącego i wzbudzającego obawę Innego. Wątki zapoczątkowane przez Ksenofonta zostały przez Plutarcha rozwinięte i znacznie mocniej wyakcentowane²⁷. Wprawdzie zgodnie z tradycją zakłada on, że mężczyzna powinien dążyć do zapewnienia sobie w małżeństwie przewagi, jednak tylko wtedy, gdy przewaga ta wynika z zalet jego umysłu i charakteru – w przeciwnym wypadku całkowicie naturalna staje się w jego oczach dominacja kobiety. Postać Ismenodory wskazuje, że Plutarch – niewątpliwie w przeciwieństwie do wielu współczesnych – nie uznawał za szokującą sytuację, w której kobieta góruje nad mężczyzną wiekiem, rozumem, majątkiem

²⁶ Na możliwość połączenia Platońskiego Erosa i kobiet (oraz na fakt obecności kobiet w Akademii) wskazuje też J. M. Rist, *Plutarch's „Amatorius” – A Commentary on Plato's Theory of Love?*, „The Classical Quarterly” 51 (2001), nr 2, s. 559.

²⁷ O szerszym zainteresowaniu Plutarcha tematem kobiet i małżeństwa świadczy również to, że poświęcił mu dwa inne utwory: *Zalecenia małżeńskie (Coniugalia praecepta)* i *O cnotach kobiet (Mulierum virtutes)*.

i pochodzeniem, a ponadto nie ukrywa swoich uczuć i sama aktywnie zabiega o zawarcie małżeństwa. Co więcej, autor *Dialogu o miłości erotycznej* poprawił – a przynajmniej „uzupełnił” – swojego mistrza Platona, wskazując na możliwość wzbudzania przez kobiety tej samej erotycznej namiętności, jakiej przedmiotem w pismach tego ostatniego byli piękni młodzieńcy; uznał też, że zdolności kobiet i mężczyzn do osiągnięcia wszystkich „kanonicznych” cnót są równe, a co za tym idzie – równa też jest ich zdolność do trwałej przyjaźni²⁸. W ten sposób, jak trafnie ujął to M. Foucault, „wartości właściwe miłości pederastycznej zostaną włączone w pojemniejszą formę, którą ostatecznie będzie wyrażał jedynie związek z kobietami, czy, ściślej mówiąc, z żoną”²⁹.

Szczególnie istotne jest jednak to, że Plutarch w swoim naśladowaniu Platona nie posunął się do tworzenia sugerowanej wyżej „platonicznej” utopii, lecz głosił pochwałę małżeństwa we wszystkich jego aspektach³⁰; tym samym zajął on stanowisko wspólne dla wszystkich obrońców „kobiecego Erosa”, głoszących, że „nie ma Erosa bez Afrodyty”. Podstawowym celem Erosa w małżeństwie, tak samo jak w pederastii, jest wprowadzić również „przyjaźń”, czyli długotrwały związek kochających się osób, prowadzący do „stopienia się” ich dusz w jedno³¹, ale stosunki seksualne bezpośrednio przyczyniają się do jego siły i trwałości. W ten sposób w oczach Plutarcha pożycie seksualne w małżeństwie zyskuje wartość całkowicie niezależną od celów prokreacyjnych, stając się, jako źródło wspólnych radości, czynnikiem wzmacniającym uczuciową więź między mężem a żoną.

W tym miejscu jednak, jak już zostało wspomniane wyżej, Plutarch popada w „tradycyjną” niekonsekwencję – pomimo uznania zasadniczej tożsamości Erosa męskiego i kobiecego, miłości do młodzieńców i kobiet, odmawia mu prawa do takiej samej realizacji. Roli, jaką Afrodyta pełni w małżeństwie, nie da się, jego zdaniem, przenieść na pederastię. Kulturowy stereotyp okazał się tu zbyt silny – stosunek homoseksualny nie jest w jego oczach wyrazem uczucia, lecz aktem *hybris*³² wobec młodszego partnera. Przyjmując ten punkt widzenia, nie można odmówić rozumowaniu Plutarcha logiki – tak rozumiany akt seksualny nie dostarcza rozkoszy obu stronom, nie może więc być źródłem wzajemnej życzliwości. Plutarch oczywiście zdawał sobie sprawę z tego, że nie każde zbliżenie fizyczne w pederastii ma charakter wymuszony (a nawet z tego, że istnieją

²⁸ Podejście takie różni Plutarcha (podobnie jak wcześniej Platona) od Ksenofonta, który podkreślał odmienność cech, w jakie natura wyposażyła mężczyznę i kobietę, aby umożliwić im wykonywanie ich odrębnych zadań (por. J. Sowa, *op. cit.*, s. 30–33); równą zdolność do osiągnięcia cnoty przyznawali natomiast obu płciom stoicy (por. M. Foucault, *op. cit.*, s. 387).

²⁹ M. Foucault, *op. cit.*, s. 410.

³⁰ Por.: „W ten sposób przyznał Cheronejczyk miłości małżeńskiej atrybuty platońskie (...) oraz dodał wielką pochwałę życia seksualnego” (K. Korus, *Plutarch z Cheronei* [w:] *Literatura Grecji starożytnej*, red. H. Podbielski, t. II, TN KUL, Lublin 2005, s. 262).

³¹ *Dialog o miłości erotycznej*, 21, 767e; por. Platon, *Uczta*, 192d–e.

³² Por. Platon, *Prawa*, 837c. Szerzej na ten temat zob. K.J. Dover, *op. cit.*, s. 48–53.

οἱ ἠδόμενοι τῷ πάσχειν), jednak w jego oczach nie zmieniało to zasadniczo sytuacji – pogarda dla mężczyzn, którzy „pozwalają się pokrywać jak bydłętą”³³, była zbyt głęboko zakorzeniona, żeby ich akt oddania się traktować, jak było to w przypadku kobiet, jako „łaskę” (χάρις)³⁴, a nie wyraz zniewieściałości (θηλότης). W ten sposób niższa pozycja społeczna kobiet uderza rykoszetem w reguły rządzące światem męskiej miłości – źródłem potępienia biernego partnera w akcie homoseksualnym jest bowiem uznawanie za hańbę dla mężczyzny pełnienia roli „kobiecej”; to zaś nie byłoby możliwe bez bardziej lub mniej uświadomionego przekonania o „naturalnej” niższości kobiet³⁵. Znamienne jest to, że sytuacja odwrotna – kobieta pełniąca role męskie (jak Ismenodora w dialogu Plutarcha czy też kobiece związki homoseksualne u Lukiana) – może budzić oburzenie i obawę, ale nie pogardę.

Ten stereotyp, jak już zostało powiedziane, przełamuje dopiero Teomnestos w dialogu Lukiana, wyrażając pogląd mało podbudowany teoretycznie (przeciwko jego rozwinięciu w kolejną mowę protestuje zresztą rozmówca Teomnestosa, Lykinos – co może być wskazówką, że rozwinięcie takie byłoby możliwe i, być może, można było się z nim spotkać), ale najbardziej konsekwentny i spójny z dotychczas przedstawionych: jeśli Eros skierowany do przedstawicieli obu płci jest w swej istocie taki sam, to taka sama musi być również rola „Afrodyty”. W obu rodzajach relacji przyjemność fizyczna jest dzielona przez obie strony („drabina rozkoszy” Teomnestosa z całą pewnością nie jest opisem homoseksualnego gwałtu) i w obu spełnia tę samą rolę – jest „spoiwem przyjaźni”. Oczywiście trudno ocenić, w jakim stopniu krótki utwór Lukiana, mający charakter wyraźnej parodii, odzwierciedla poglądy autora lub jego współczesnych. Częste nawiązania Lukiana do dialogów Platona dają jednak podstawę do przypuszczenia, że końcowa wypowiedź Teomnestosa może pełnić tu podobną rolę, jak, przywołana zresztą przez niego, mowa Alkibiadesa w Platońskiej *Uczcie*: tak samo, jak pijany Alkibiades, przełamując obyczajowe tabu, „mówi prawdę”³⁶ o sprawach, które nie były w kulturalnym towarzystwie przedmiotem rozmowy przy uczcie, tak Teomnestos, sprowokowany zrelacjonowaną mu retoryczną dysputą, mówi rzeczy, które, choć „αἰσχρά... λέγεσθαι” – są jednak prawdziwe (ἀληθῆ). Konwencja żartu i drwiny może zaś, na pozór tylko paradoksalnie, wypowiedzenie tej prawdy ułatwić, zgodnie z zasadą: *ridentem dicere verum / quid vetat?*

³³ *Dialog o miłości erotycznej*, 5, 751d–e; por. Platon, *Prawa*, 839b.

³⁴ *Dialog o miłości erotycznej*, 5, 751d. Szerzej na ten temat zob. M. Foucault, *op. cit.*, s. 417–419.

³⁵ Por. D. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, Routledge, New York 1990, s. 29–38.

³⁶ Platon, *Uczta*, 214e: Τάληθῆ ἐρῶ. Za wiodący motyw mowy Alkibiadesa uznaje te słowa w swojej interpretacji M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, s. 184–199.