

LUCYNA KOSTUCH

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

Instytut Historii

Eros w świecie helleńskich zwierząt. Wokół pojęcia miłości w kulturze starożytnych Greków

Wielu badaczy, w tym Włodzimierz Lengauer i Paul Ludwig, dowodzi, że dla Greków miłość nie była sprawą prywatną, ale pozostawała kwestią polityczną, ponieważ dotyczyła obywateli i państwa. Termin *eros*, oprócz pragnienia cielesnego obcowania, mógł oznaczać m.in.: głód, żądzę władzy, wojny, zysków, niepohamowaną chciwość, pasję rabowania, ale też przyjaźń między *poleis*¹. Już sama liczba podstawowych greckich pojęć miłosnych świadczy o ich znaczeniu: *eros*, *philia*, *epithymia*, *himeros*, *orexis*, *pothos*, *storge* oraz — w liczbie mnogiej — *ta aphrodisia*, czyli „sprawy Afrodyty” lub „dzieła Afrodyty”. Niestety znaczenie tych terminów, niektórych traktowanych synonimicznie, częstokroć zależało od kontekstu albo od inwencji autora tekstu, który w dodatku nie zawsze był konsekwentny. Warto zaznaczyć, że do dziś nie sformułowano powszechnie przyjętej definicji miłości².

Spośród wskazanych powyżej pojęć symbolem greckiej miłości stał się Eros: słodko-gorzki (*glykypikros*), okrutny uskrzydłony młodzieniec lub chłopczyk, uderzający swoje ofiary piłą, godzący w nie młotem, raniący je strzałami, a poza tymi działaniami grający na instrumentach, lubujący się w grze w kości

¹ M.in. W. Lengauer, *Eros w życiu obywatela ateńskiego*, [w:] *Haec mihi in animis vestris templa. Studia Classica in Memory of Professor Lesław Morawiecki*, red. P. Berdowski, B. Błażczek, Rzeszów 2007, s. 65–75; idem, *Eros, polis, obywatel* [w:] *Antropologia antyku greckiego. Zagadnienia i wybór tekstów*, red. W. Lengauer, P. Majewski, L. Trzcionkowski, Warszawa 2011, s. 538–552; P.W. Ludwig, *Eros and Polis. Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge 2002; V. Wohl, *Love Among the Ruins. The Erotics of Democracy in Classical Athens*, Princeton 2002.

² Na temat greckich pojęć miłosnych vide m.in.: D.H. Halperin, *Platonic Erôs and What Men Call Love*, „Ancient Philosophy”, t. V, 1985, nr 2, s. 163; K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, Kraków 2004, s. 58–71; C. Calame, *The Poetics of Eros in Ancient Greece*, Princeton 1999, s. 19–33. Na temat współczesnych problemów z definicją miłości vide E. Berscheid, *Poszukiwania znaczenia „miłości”*, [w:] *Nowa psychologia miłości*, red. R.J. Sternberg, K. Weis, Taszów 2007, s. 257–274.

i śpiący w kwiatach, jak niewinne dziecię. Ani *philia* ani *himeros*, a tym bardziej inne określenia nie zyskały tak rozpoznawalnych, spersonifikowanych kształtów. Oczywiście kształty takie posiadała Afrodyta — niekwestionowana władczyni „spraw miłosnych”, której imię przywołuje powszechnie znane wyobrażenie postaci z ptakami siadającymi na jej ramionach, fruującymi wokół głowy i ciągnącymi boski rydwan. Trzeba jednak pamiętać — co słusznie podkreśla Barbara Breitenberger — że choć współczesne słowniki mitologiczne traktują Afrodytę i Erosa łącznie, do okresu hellenistycznego ich moce nie tworzyły nierozzerwalnego mechanizmu³.

Zanim Eros przybrał infantylną ludzką postać, począwszy od Hezjoda oznaczał jedną z najstarszych boskich sił kosmicznych, kryjącą się w świetle i porządku wzajemnie przyciągających się elementów⁴. Można by sądzić, że ten szeroki zakres działania Erosa uprawnia do twierdzenia, że był on obecny równolegle w świecie bogów, ludzi i zwierząt⁵. Interesująca jest odpowiedź na pytanie, czy jako boska siła analogicznie uczestniczył w życiu miłosnym dwóch ostatnich z wymienionej triady.

Na płaszczyźnie kontaktów międzyludzkich pojęcie *eros* najczęściej definiowane jest przez badaczy kultury greckiej jako intensywne, obsesyjne i irracjonalne pragnienie jakiejś istoty, wywołane jej fizycznym pięknem⁶. Pojawia się wątpliwość, czy ta definicja znajduje również zastosowanie w świecie greckich zwierząt. Niedawno ukazała się praca zbiorowa pt. „Eros in Ancient Greece”, a w niej dwa artykuły traktujące o związkach Erosa ze zwierzętami — problemie, pomimo popularności samego Erosa, nieeksponowanym w literaturze przedmiotu. Autor pierwszego z nich, David Konstan, sądzi, że choć Hellenowie mogli używać określenia *eros*, opisując zwierzęce stosunki, to jednak koncepcyjnie przynależało ono wyłącznie ludziom. Konstan definiuje termin *eros*, posługując się współczesnym pojęciem stanu zakochania (*being in love*), który odróżnia od zwykłego seksualnego pociągu. Jego zdaniem helleńskie zwierzęta mogły odczuwać jedynie pożądanie, oznaczające prymitywny apetyt, oraz miłość do potomstwa

³ B. Breitenberger, *Aphrodite and Eros: the Development of Greek Erotic Mythology in Early Greek Poetry and Cult*, New York 2007, s. 2, *passim*.

⁴ Hes. *Theog.* 120–122. Kosmogonia Ferekydesa, kosmogonia orficka: C. Calame, *The Poetics of Eros*, s. 178–181, 193–195. Eros a światło: I. Kovalova, *Eros and Panathenaea: Personification of What?*, [w:] *Personification in the Greek World. From Antiquity to Byzantium*, red. E. Stafford, J. Herrin, London 2005, s. 135–143; M. Christopoulos, *Dark-Winged Nyx and the Bright-Winged Eros in Aristophanes' „Orphic” Cosmogony*, [w:] *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, red. M. Christopoulos, E.D. Karakantza, O. Levaniouk, Lanham 2010, s. 207–220.

⁵ Np. G. Sissa, M. Detienne, *La Vie quotidienne des Dieux grecs*, Paris 1989, s. 32.

⁶ M.in. D.H. Halperin, *Platonic Erôs*, s. 163; K.J. Dover, *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974, s. 212; idem, *Homoseksualizm*, s. 58–71.

(*philia*)⁷. Łagodzi to stanowisko Steven Smith, który twierdzi, że Klaudiusz Elian posłużył się w „*De natura animalium*” pojęciem *eros*, by opisać całe *spectrum* zwierzęcych odczuć miłosnych — od prostej żądzy aż po wzniosłe uczucia. Autor artykułu ogranicza jednak rozważania do wskazanego dzieła antycznego⁸.

Jak już wspomniano, niezwykle trudno badać zakres działania Erosa, posługując się wyłącznie terminologią, co zresztą wyraźnie podkreśla Konstan⁹. Arystoteles, chcąc opisać człowieka opanowanego przez żądzę i oddającego się namiętności, użył określeń: „pożądanie” (*epithymia*) oraz „sprawy Afrodyty” (*aphrodisia*) i porównał go do osoby pijanej, szalonej lub śpiącej, której władze umysłowe — zupełnie jak w przypadku siły nazywanej *eros* — ulegają zawieszeniu¹⁰. Mamy zatem różne pojęcia i ten sam efekt.

W związku z tym, że niełatwo wyznaczyć zakres znaczeniowy greckich pojęć związanych z miłością i pożądaniem, a sami Hellenowie nie byli konsekwentni w ich stosowaniu, można spróbować analizować problem z innego punktu widzenia. Interesujące wyniki mogą dać odpowiedzi na następujące pytania, których nie zadali Konstan i Smith: Czy Grecy (niezależnie od terminologii) wyobrażali sobie, że zwierzęta zachowują się pod wpływem sił miłosnych inaczej niż ludzie? Czy dostrzegali różnicę w mechanizmie ich odbioru? Czy zwierzęta mogły chorować z miłości? Czy sam Eros miał cechy zwierzęce? Czy umieszczano go w towarzystwie zwierząt? Czy metamorfoza człowieka w zwierzę osłabiała moc Erosa? Prezentowany artykuł pozostaje głosem w dyskusji nad helleńskim wyobrażeniem Erosa w świecie ludzi i zwierząt, stanowiąc próbę porównania.

Trudno badać działanie erotycznej siły w świecie ludzkim i zwierzęcym nie przypominając, w czym Grecy upatrywali różnicę między ludźmi a zwierzętami¹¹. Niewątpliwie można stwierdzić, że Hellenowie nie wskazali odmienności płciowej na poziomie biologicznym. W pierwszym rzędzie potwierdzają to greckie dzieła przyrodnicze i filozoficzne. Arystoteles, choć rzadko posługiwał się słowem *eros*, zapewnił, że wszystkie żyworodne cechuje w równym stopniu pragnienie

⁷ D. Konstan, *Between Appetite and Emotion, or Why Can't Animals Have Erôs?*, [w:] *Eros in Ancient Greece*, red. E. Sanders, Ch. Thumiger, Ch. Carey, N. Lowe, Oxford 2013, s. 13–25.

⁸ S. Smith, *Monstrous Love? Erotic Reciprocity in Aelian's De natura animalium*, [w:] *Eros in Ancient Greece*, s. 73–90.

⁹ D. Konstan, *Between Appetite and Emotion*, s. 15.

¹⁰ Arist. *Eth. Nic.* 1147 a.

¹¹ Na temat ludzi i zwierząt w starożytnej Grecji m. in.: U. Dierauer, *Tier und Mensch im Denken der Antike: Studien zur Tierpsychologie, Anthropologie, und Ethik*, Amsterdam 1977; S.H. Lonsdale, *Attitudes Towards Animals in Ancient Greece*, „Greece and Rome”, t. XXVI, 1979, s. 146–159; R. Sorabji, *Animals Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, Ithaca 1993, s. 108–112; S. Gilhus, *Animals, Gods and Humans. Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman, and Early Christian Ideas*, London–New York 2006, s. 38–39; *Mensch und Tier in der Antike: Grenzziehung und Grenzüberschreitung*, red. A. Alexandridis, M. Wild, L. Winkler–Horacek, Wiesbaden 2008.

plciowe¹². Podobne zagadnienia poruszali uczestnicy platońskiej „Uczty”, powołując się na Erosa jako przyczynę miłosego popędu u zwierząt i ludzi, prowadzącego do narodzin potomstwa¹³. Nie inaczej myśleli helleńscy poeci. Z przekazu Hezjoda wynika, że na płaszczyźnie kontaktów fizycznych zwierzęta różnią się od człowieka tym, że pożerają się nawzajem, czego człowiek nie zwykł czynić¹⁴. W „Hymnie Homeryckim do Afrodyty” pożądanie bogini, która zstępuje na ziemię, aby obcować z Anchizem, określone zostało tym samym słowem, co pożądanie zwierząt (*himeros*)¹⁵. O różnicach między ludźmi a zwierzętami pisali także historycy, dostrzegając analogię między zachowaniem zwierząt i ludów barbarzyńskich. Herodot twierdził, że zwierzęta i barbarzyńcy, w przeciwieństwie do Greków i Egipcjan, zwykli obcować seksualnie w świątyniach. Nieobyczajność zachowania polegała też na oddawaniu się miłości fizycznej za dnia w całej przestrzeni publicznej¹⁶. Ksenofont zauważył, że przyjemności zmysłowe (*aphrodisia*) dane są zwierzętom tylko w określonych porach roku, a ludziom bez przerwy aż do starości¹⁷. Zatem miejsce i czas kopulacji określały różnicę między człowiekiem a zwierzęciem. Nieodparcie nasuwa się jednak pytanie o odmienności w sferze umysłowej. Choć lektura dzieł Plutarcha pozwala sądzić, że istniała w świecie greckim możliwość przypisania zwierzętom zdolności myślenia¹⁸, to jednak zasadniczo uważano — pod wpływem Arystotelesa — że pozostają one istotami irracjonalnymi (*ta aloga*) w przeciwieństwie do człowieka, czyli „zwierzęcia rozumnego” (*zoon logikon*). Grecy sądzili, że zwierzęta nie są zdolne w takim stopniu jak ludzie do gromadzenia wiedzy i posługiwania się mową w celu porozumiewania się między sobą. Do wskazanych różnic trzeba jeszcze dorzucić zwierzęcą niezdolność do oddawania czci bogom¹⁹.

Czy wskazane powyżej różnice między człowiekiem a zwierzęciem uniemożliwiały temu ostatniemu uleganie Erosowi?

Najprościej jest udzielić odpowiedzi na pytanie, czy zwierzęta musiały czcić Erosa, by bóstwo mogło przebywać w ich świecie. Wydaje się, że nie był to warunek konieczny, ponieważ różne boskie siły bez przeszkód przenikały świat zwierzęcy, bogowie przybierali zwierzęce kształty, a poza tym kult bóstwa miłości nie był szczególnie rozpowszechniony w świecie greckim i w związku z tym prawdopodobnie wielu Hellenów wcale nie oddawało mu religijnych honorów²⁰.

¹² Arist. *HA* 571 b.

¹³ Plat. *Symp.* 186 a, 207 a–b.

¹⁴ Hes. *Op.* 277–278.

¹⁵ *Hom. Hym.* V 57, 73.

¹⁶ *Hdt.* II 64; I 203; III 101; IV 180; cf. Xen. *Anab.* V 4.

¹⁷ Xen. *Mem.* I 4, 12.

¹⁸ Plutarch o zwierzęcym rozumie vide np. Plut. *De soll. anim.* 37.

¹⁹ Xen. *Mem.* I 4, 11–14.

²⁰ Na temat kultu Erosa B. Breitenberger, *Aphrodite and Eros*.

Kolejne pytanie dotyczy zwierzęcej zdolności myślenia. Należy się zastanowić, czy fakt, że zwierzęta zasadniczo pozostawały dla Greków istotami irracjonalnymi stanowił dla Erosa przeszkodę, skoro sam był irracjonalny i czynił z umysłu, w którym się zagnieżdził, bezużyteczny organ²¹. W najlepszym razie Erosa umieszczano pomiędzy mądrością a głupotą²². Poeci hellenistyczni wytykali bóstwu, że niewiele myśli i źle wymawia głoski²³. Poetycka forma nie deprecjonuje przekazu. Eros w poezji nie był wcale różny od erosa pojętego jako kosmiczna siła. Bóg filozofów posiadał przecież skrzydła, a jego posąg stał przed Akademią.

Mechanizm działania Erosa w świecie ludzkim został opisany już przez poetów w okresie archaicznym i stanowił wzór dla późniejszych autorów. Uruchamiało go fizyczne piękno, a to co piękne było dla Greków jednocześnie pociągające seksualnie, choćby chodziło o posąg boga. Hellenowie sądzili, że Eros przedostaje się do wnętrza człowieka przez narząd wzroku²⁴. Wierzone, że uwolnione z oglądanego obiektu cząstki wnikają w oczy patrzącego, dlatego Sokrates mógł stwierdzić, że piękno wyzwalające miłość jest gorsze od jadowitych pajaków, ponieważ atakuje z odległości. Umiejętnością rażenia z dystansu filozof tłumaczył obecność łuku, przydawanego Erosowi jako atrybut²⁵. Kilka wieków później Heliodor pisał, że dzięki doznaniu wzrokowemu uczucie wpada do duszy niczym lecące strzały²⁶. W związku z tym, że bóstwo paraliżowało myśli, czyniąc swoją ofiarę niezdolną do osądu, niejednokrotnie zdarzało się Hellenom zapłonąć miłością do osobnika brzydkiego, którego jedynie zakochany postrzegał jako pięknego²⁷.

Rodzi się oczywiste pytanie, czy zwierzęta podlegały temu samemu miłosnemu mechanizmowi. Klaudiusz Elian wyraźnie podkreślił, że typową cechą zwierząt jest zdolność do odczuwania miłości zarówno do osobników z własnego gatunku, ale też do tych, z którymi nic ich nie łączy, ale które posiadają piękną powierzchowność²⁸. Z opisów innych autorów wynika, że zwierzęta mogły czuć pożądanie do własnego odbicia — zupełnie jak Narcyz — uznając, że patrzą na piękne obce zwierzę. Właściciel klaczy, która nie może oderwać oczu od tafli wody, powinien obciąć jej nierówno grzywę i to wystarczy, by straciła miłosny zapał²⁹. Dowodem

²¹ O oddzieleniu Erosa od organów umysłowych związanych z wiedzą i wolą C. Calame, *The Poetics of Eros*, s. 19.

²² Plat. *Symp.* 203 e–204 a.

²³ *Ant. Pal.* XII 45 (Posejdiptos); XII 46, XII 162 (Asklepiades); V 177 (Meleager z Gadary).

²⁴ Np. Arch. 191 IEG; Ibyc. 287 *Poetarum Meliciorum Graecorum Fragmenta*, wyd. M. Davies, Oxford 1991; Plat. *Phaedr.* 250 b–c; *Ant. Pal.* XII 113 (Meleager z Gadary); Heliod. *Aeth.* III, 7–8. Na temat związku Erosa z oczami i wzrokiem w literaturze greckiej: F. Frontisi-Ducroux, *Oko, wzrok, spojrzenie — kilka greckich wyobrażeń*, [w:] *Antropologia*, s. 429; C. Calame, *The Poetics of Eros*, 20–22.

²⁵ Xen. *Mem.* I 3, 13.

²⁶ Heliod. *Aeth.* III 7.

²⁷ Plat. *Resp.* 474 d–e.

²⁸ Ael. *De nat. anim.* VIII 11.

²⁹ Arist. *HA* 572 b; Plut. *Amat.* 9; Col. *De re rust.* VI 35.

na podobieństwo reakcji na fizyczne piękno u ludzi i zwierząt mogą być zwierzęce przypadki „miłości do posągów” (*agalmatophilia*). Oczywiście pisarze hellenscy pisali o tym zjawisku, by uzasadnić artyzm twórców dzieł sztuki, potrafiących precyzyjnie oddać naturę. Z punktu widzenia badanego problemu istotne wydaje się jednak co innego. Zwierzę nie mogło przecież reagować pożądaniem na zapach lub dotyk metalu czy faktury obrazu. To fizyczne piękno widzianego obiektu wyzwałało pragnienie w oczach byka, konia, psa, gąsiora czy gołębia. Analogicznie jak w przypadku ludzi, którzy nie mogli oprzeć się widokowi pięknego marmurowego ciała. Czymże bowiem różnił się byk próbujący posiąść krowę z brązu od człowieka, który obcował z posągiem Afrodyty w Knidos³⁰. Opisany w greckiej literaturze mechanizm reakcji zwierząt na piękno ulegał czasem zachwianiu podobnie jak w świecie ludzkim. Hellenowie odnotowali przypadki obsesyjnego miłosnego pragnienia kierowanego do brzydkich osobników zwierzęcych. Klaudiusz Elian celowo opisał fokę, która zakochała się w całkowicie pozbawionym urody poławiaczu gąbek, choć miał ładniejszych towarzyszy. Przypadek ten stanowił dla pisarza dowód, że nie tylko ludziom obezwładnionym przez Erosa, lecz także zwierzętom obiekt pożądania może wydawać się piękny, choć w rzeczywistości taki nie jest³¹.

Inny ciekawy przykład znajduje się w dziele Pauzanasza. Autor „Wędrówki po Helladzie” opisał brzydki posąg konia z uciętym ogonem, wzbudzający jednak miłosny zapał we wszystkich ogierach, niezależnie od pory roku. Podobno zwierzęta rzucały się na ów posąg stojący w Altis o wiele namiętniej niż na żywą klacz i tylko przy pomocy batów udawało się je od niego odciągnąć. Pauzaniusz wytłumaczył to zjawisko „końskim czarem” (*hippomanes*)³². Nie można zatem kategorycznie wykluczyć — co uczynił Konstan — że greckie zwierzęta nigdy nie pragnęły istot z fizycznymi defektami, ponieważ i w ich świecie występowały odstępstwa od reguły umiłowania piękna³³. Magiczny charakter działania obiektu ze świętego gaju nie umniejsza znaczenia przekazu. Opętanych miłosnym szaleństwem częstokroć posądzano, że stali się ofiarami czarów, w tym przede wszystkim złego spojrzenia. Christopher F a r a o n e dowodzi, że erotyczną chorobę u ludzi podczas magicznych czynności pomagały wyzwolić elementy przynależne zwierzętom, czego nie wymagała zupełnie miłość określana mianem *philia*³⁴, czyli przyjaźń, raczej nienacechowana seksualnie.

³⁰ Przykłady zwierzęcej *agalmatophilia*: Athen. *Deipn.* 605 e–f; Val. Max. VIII 11, 4; Clem. Alex. *Protr.* IV 57, 3. Afrodyta z Knidos w kontekście erotycznym: A. Corso, *The Art of Praxiteles II. The mature years*, Roma 2007, s. 46–49.

³¹ Ael. *De nat. anim.* IV 56.

³² Paus. V 27, 3–4; cf. Ael. *De nat. anim.* XIV 18; Pl. *NH* XXVIII 181.

³³ D. Konstan, *Between Appetite and Emotion*, s. 19.

³⁴ C.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Harvard 1999, s. 28–29.

Hellenowie wierzyli, że wnikający przez oczy Eros atakuje (ujarzmia, bierze w posiadanie) organy zlokalizowane w piersiach i wyspecjalizowane w przechowywaniu myśli, emocji, sił życiowych i podejmowaniu decyzji (*phrenes* i *thymos*). *Phrenes* to „przepona” (*diafragma*), która może stać się pod wpływem Erosa drżąca, zraniona, zniszczona, utracona, a jej właściciel niezdolny do osądu i czynu. *Thymos* to dusza, serce, poryw ducha i pragnienia. Poza tym, jest jeszcze umysł (*nous*)³⁵. Już Hezjod pisał, że Eros obezwładnia członki i ujarzmia umysł (*nous*) oraz wolę³⁶. Trudno jednoznacznie stwierdzić, które spośród tych elementów — zdaniem Hellenów — posiadały zwierzęta, ponieważ nie dysponujemy zgodnymi przekazami. W najstarszej literaturze zachowały się informacje o zwierzęcych *phrenes* i *thymos*, a choć umysłu (*nous*) zasadniczo nie przypisywano zwierzętom, to jednak Pitagoras podobno uważał inaczej, ujmując im za to *phrenes*³⁷. Jak już wspomniano, nie wydaje się, by niedoskonałość myślenia zwierząt stanowiła dla Erosa przeszkodę — wręcz mogła ułatwiać jego działanie. Zwierzęta, inaczej niż ludzie, nie podejmowały prób odrzucenia boskiej siły, usiłując bezskutecznie uporządkować splątane myśli, a Eros nie musiał, zaopatrzony w arsenał środków miłosnych, pokonywać ich oporu. Inaczej niż greccy bohaterowie literaccy, zwierzęta nie rwały włosów, nie rozdzierały szat, nie miały przekleństw pod adresem boga i nie biegły po lekarstwo do medyka czy wróżbity³⁸. Krótko mówiąc, zwierzęta mogły być wobec Erosa bardziej bezbronne niż ludzie.

Konsekwencją działania Erosa była częstokroć choroba (*nosos*) miłosna. Grecy uważali, że kobiety, z powodu irracjonalnych skłonności, są z natury bardziej podatne na działanie Erosa, więc częściej „umierają z miłości”³⁹. Informacje o symptomach choroby miłosnej odnaleźć można w utworach wszystkich chyba gatunków literackich — od poezji, poprzez dramat, aż po dzieła medyczne, przy czym pierwsze opisy sporządzili poeci okresu archaicznego. Świadectwa literackie dokładnie odpowiadają charakterystyce podanej przez antycznych lekarzy nawet wiele wieków później, m.in. Areteusza z Kapadocji, Galena i Orybazjusza, dlatego nie należy rozważać ich oddzielnie. Zmożony miłosnym szaleństwem pacjent najczęściej kładł się do łóżka z powodu dokuczających mu licznych dolegliwości fizycznych: trzepotania serca porównywanego do wiatru trzęsącego drze-

³⁵ S.D. Sullivan, *Phrenes in Hesiod*, „Revue Belge de Philologie et d’Histoire”, t. LXVII, 1989, s. 12; idem, *Love Influences Phrenes in Greek Lyric Poetry*, „Symbolae Osloenses”, t. LVIII, 1983, s. 15–22; R. Padel, *In and out of the Mind: Greek Images of Tragic Self*, Princeton 1992, s. 20–29; J. Heath, *The Talking Greeks. Speech, Animals and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, Cambridge 2005, s. 46–48.

³⁶ Hes. *Theog.* 122.

³⁷ Diog. Laert. VIII 30.

³⁸ Np. Xen. *Ephes.* I 3–4; Long. *Daph.* II 7.

³⁹ A. Carson, *Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire*, [w:] *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, red. D.M. Halperin, J.J. Winkler, F.I. Zeitlin, Princeton 1990, s. 139.

wami (zaburzenia pulsu, szybki oddech), drżenia ciała, słabości kończyn, bladeści, wewnętrznego ognia (gorączki), dzwonięcia w uszach, odjęcia mowy i potrzeby krzyku jednocześnie, mgły przed oczami, nabrzmiałych trzewi, utraty apetytu, fizycznego wyniszczenia, utraty pamięci, dezorientacji, bezsenności lub przerażających snów, obsesyjnych myśli, oszołomienia, utraty urody, wypadania włosów, myśli samobójczych, poczucia zbliżającej się śmierci. Jednocześnie chory zdradzał chęć ucieczki, biegu przed siebie, ukrycia się i walczył z Erosem jak z przeciwnikiem, który chce go porwać w niewolę (gestykulował jak chory na epilepsję)⁴⁰.

Gdy porównamy zachowanie człowieka opanowanego przez Erosa z zachowaniem zwierząt ulegających miłosnemu szaleństwu (w szczególności samic), to dostrzeżemy analogię. Zacząć należy od najważniejszego greckiego pisma przyrodniczego, czyli „Zoologii” Arystotelesa. Rację ma Lengauer, gdy pisze, że „*Historia animalium*” to dzieło rzadko wykorzystywane w pracach dotyczących greckiej erotyki, a przecież Arystoteles usystematyzował w nim wszystkie znane mu istoty żyjące, tworząc wspólny świat zwierząt i ludzi⁴¹. Znaczące jest to, że Stagiryta uznał człowieka za najbardziej lubieżne stworzenie, przewyższające pod tym względem konie obu płci. Arystoteles szczegółowo opisał u samic stan podniecenia określane „szaleństwem za samcem”. Gdy klacze wpadną w ów stan, nie pozwalają się do siebie zbliżyć i biegną tak długo aż upadną z wyczerpania lub dojdą do morza. Poza tym kobyły machają nieustannie ogonami i rżą inaczej niż zwykle. Gdy klacz zacznie pożądać samej siebie po ujrzeniu swojego odbicia w wodzie, zapomina o jedzeniu i ginie wyniszczona żądzą. Krowa w stanie miłosnego podniecenia jest niezwykle trudna do utrzymania, a maciora rzuca się na ludzi⁴². Nawet poetycki wiatr trzęsący umysłem znajduje fizjologiczne uzasadnienie na zwierzęcym poziomie — od najdawniejszych czasów wierzono, że wiatr może zapłodnić klacze. Rozszalałe samice, opisane przez Arystotelesa, biegną albo na północ, albo na południe, ponieważ taki właśnie wiatr posiada zdolność zapładniania⁴³.

W literaturze greckiej znajdziemy liczne dowody na to, że szaleństwo miłosne zwierząt nie jest różne od ludzkiego. W „Hymnie Homeryckim do Afrodyty” Zeus zaszczerpił pożądanie (*himeros*) w piersi bogini. Bezwolna Afrodyta, zdążając

⁴⁰ Np. Sapph. fragm. 31; 47 Voigt; Ibyc. 286 PMGF; Eur. *Hipp.* 132–133, 136, 184–185, 199, 203–204, 232, 245, 248–249, 274–275, 375; Theoc. *Id.* 2, 82–108; Ap. Rhod. III 457–458, 638, 724–726, 752, 866–867, 962–963, 1015–1016, 1151, 1157–1158, 1161; Plut. *Dem.* 37, 50; Apul. *Met.* X 2; Xen. *Ephes.* I 3; 1, 5–6; Long. *Daph.* II 7; Heliod. *Aeth.* IV 7; M. C y r i n o, *In Pandora's Jar: Lovesickness in Early Greek Poetry*, Lanham 1995, s. 71–164; H. M a e h l e r, *Symptome der Liebe im Roman und in der griechischen Anthologie*, [w:] *Groningen Colloquia on the Novel III*, red. H. Hofmann, Groningen 1990, s. 1–12. Na temat literatury medycznej: P. T o o h e y, *Love, Lovesickness and Melancholia*, „Illinois Classical Studies”, t. XVII, 1992, s. 265–286; idem, *Melancholy, Love and Time: Boundaries of the Self in Ancient Literature*, Michigan 2004, s. 71–74.

⁴¹ W. L e n g a u e r, *Eros, polis*, s. 538–539.

⁴² Arist. *HA* 572 a–b; 575 b.

⁴³ Arist. *HA* 575 b; cf. Hom. *Il.* X 221–224; Ael. *De nat. anim.* IV 6.

do Anchizesa, po drodze umieściła takie samo pożądanie w piersiach zwierząt, w wyniku czego lwy, niedźwiedzie i pantery natychmiast udały się w gęstwiny, by obcować ze sobą. Następnie Afrodyta wzbudziła miłość (*eros*) w Anchizesie i oddała mu się na łożu przystrojonym skórami niedźwiedzi i lwów. Później bogini lamentowała, że zboczyła z drogi rozsądku⁴⁴. Podobnie miłość Fedry do Hippolytosa wpisał Eurypides w plan, w którym wyraźnie obecne są zwierzęta — Eros równolegle czyni szalonymi umysły ludzi, zwierząt i wszystkiego, co żywi ziemia⁴⁵. W platońskiej „Uczcie” Diotyma mówi, że zwierzętami powoduje Eros i popadają w chorobę (*nosos*) każdej wiosny⁴⁶. Opis istnego seksualnego szaleństwa ryb, z wyszczególnieniem nawet ich gatunków, które „łowił” Eros w sieci, dał Oppian w „Halieutica”. Autor zapewniał, że złośliwe bóstwo wiązało pożądaniami wszystkie istoty zamieszkujące ziemię, powietrze i morze⁴⁷. Możemy przypuścić, że pasterze greccy — jak bohater dzieła Longosa — na co dzień widywali byki i kozły, które zakochiwały się za sprawą Erosa, a ich widok przywoływał wspomnienie ich własnej miłosnej choroby⁴⁸. W dziele Atenajosa, który pisze o wprost nienasyconych seksualnie ptakach: wróblach, kuropatwach, kogutach i przepiórkach, pojawia się bardzo interesująca informacja, że stworzenia te — zupełnie jak ludzie — są zdolne do podniecenia pod wpływem samego wyobrażenia aktu płciowego⁴⁹. Zwierzęta nękały też miłosne dolegliwości z powodu erotycznych skłonności do ludzi: pewien wąż długo błąkał się w poszukiwaniu ukochanej kobiety, koń z tęsknoty zagłodził się na śmierć, kawka zachorowała z miłości podobnie jak paw, delfin popełnił samobójstwo, a słoń zdziczał i postradał zmysły⁵⁰.

Interesującym zagadnieniem w omawianym kontekście jest zwierzęca natura samego Erosa. Począwszy od poezji okresu archaicznego bóstwu przydawano skrzydła czyniące wiatr⁵¹. Konsekwentnie Arystofanes zaliczył Erosa do istot jajorodnych⁵². Sokrates nazwał piękno wyzwalające miłość dziką bestią (*therion*)⁵³. W okresie hellenistycznym rozpoznawano w Erosie żądłącą pszczołę. Bóg mnożył się też, przyjmując postać licznych *erotes*, które zachowywały się jak ptaki⁵⁴. Grecy twierdzili, że Eros błąka się po dzikich krajach, mieszka na łące lub w ogrodzie,

⁴⁴ *Hom. Hym.* V 57, 91, 157–160, 254.

⁴⁵ *Eur. Hipp.* 1272–1280.

⁴⁶ *Plat. Symp.* 207 a–b.

⁴⁷ *Opp. Hal.* 4, 9–39.

⁴⁸ *Long. Daph.* II 7.

⁴⁹ *Athen. Deipn.* 388 e.

⁵⁰ *Plut. De soll. anim.* 18; *Ael. De nat. anim.* I 6; VI 44; VI 15; VII 43; *Athen. Deipn.* 606 b–c.

⁵¹ *Anac. 379 Poetae Melici Graeci*, wyd. D.L. Page, Oxford 1962.

⁵² *Aristoph. Av.* 693–697.

⁵³ *Xen. Mem.* I 3, 13.

⁵⁴ Np. pszczoła: *Anac.* 35 West; *Ant. Pal.* V 163 (Meleager z Gadary); ptaki: *Anac.* 25 West; *Ant. Pal.* V 212; V 179 (Meleager z Gadary); więcej przykładów vide: P.A. Rosenmeyer, *The Poetics of Imitation: Anacreon and the Anacreontic Tradition*, Cambridge 1992, s. 185–187.

a gdy Apulejusz umieścił bóstwo w pałacu, to jego ściany zdobiły zwierzęta⁵⁵. Poza tym Erosa często przedstawiano w towarzystwie żywych zwierząt, np. na grzbiecie delfina, z jeleniem, kogutem, zającem albo ustawiającego pułapkę na zwierzynę⁵⁶. Czy nie oznacza to kontroli nad całym zwierzęcym światem — od małych latających stworzeń po wielkie dzikie bestie? Zwraca uwagę fakt, że stworzenia, które przypisywano Afrodycie, raczej nie należały do zwierząt łownych⁵⁷, ponieważ te podlegały Artemidzie, a samą boginię miłości trudno byłoby uznać za „dziką”. Najbardziej interesujący jest jednak fakt, że w Erosie z czasem coraz częściej widziano dziecko, a przecież dzieciom przypisywano zwierzęcą naturę. Arystoteles uważał, że dzieci i zwierzęta nie posiadają rozumu — ich dusza jest niemal identyczna. Jego zdaniem, zanim nauczą się one liter są jak zwierzęta⁵⁸. Eros był dzieckiem, które dopiero uczyło się czytać.

Wiele innych argumentów przemawia za tym, że Eros z łatwością przenikał między światem ludzkim a zwierzęcym. Przede wszystkim, Hellenowie sądzili, że ludzie, zwierzęta, rośliny i rzeki w określonym regionie posiadają tę samą naturę. Przykładem Etiopia, którą zamieszkiwali czarni ludzie, wydający czarne nasienie, ziemia rodziła tam czarne żmije, a przepływający przez nią Nil konsekwentnie powinno się rzeźbić w czarnym marmurze⁵⁹. Decydować miał o tym klimat związany z układem ciał niebieskich. Jak czytamy w dziele Klaudiusza Ptolemeusza, na Wschodzie mieszkają bardziej lubieżni ludzie niż na Zachodzie i dokładnie temu samemu prawu podlegają zwierzęta zamieszkujące wskazane rejony świata⁶⁰. Analogiczną prawidłowość dostrzeżemy, analizując problem z punktu widzenia podziału boskich funkcji. Afrodyta łączyła ludzi w uściskach i to samo zadanie spełniała w świecie zwierzęcym — odwrotnie niż Artemida, która równoległe ograniczała płodność zarówno ludzi, jak i zwierząt.

Kolejnym dowodem na erotyczne pokrewieństwo ludzi i zwierząt jest grecka koncepcja dopuszczająca wzajemną miłość między nimi. Mogło się nawet zdarzyć, że człowiek i zwierzę zakochali się w tej samej istocie, czego przykładem aleksandryjski słoń i filolog — Arystofanes z Bizancjum, adorujący w tym samym czasie

⁵⁵ Np. Soph. *Ant.* 785–790; Eur. *Hipp.* 1272–1280; Apul. *Met.* V 1; na temat wędrującego Erosa: S. Montiglio, *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago–London 2005, s. 83–85; na temat Erosa na łąkach i w ogrodach: C. Calame, *The Poetics of Eros*, s. 165–174.

⁵⁶ Vide S. Vidali, *Archaische Delphindarstellungen*, Würzburg 1997, s. 101–102, 104; J.M. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, Baltimore 2001, s. 87.

⁵⁷ Vide P. Friedrich, *The Meaning of Aphrodite*, Chicago 1978, s. 73, 75, 80; V. Pirenne–Delforge, *L'Aphrodite grecque. Contribution à l'étude de ses cultes et de sa personnalité dans le panthéon archaïque*, Athènes–Liège 1994, s. 415–417.

⁵⁸ Arist. *HA* 588 a; Arist. *Eth. Nic.* 1144 b; Arist. *Prob.* 895 a; cf. Plat. *Resp.* 441 a–b; T. Harrison, *Herodotus' Conception of Foreign Languages*, „*Histos*”, t. II, 1998, s. 1–45.

⁵⁹ Hdt. III 101 (sprostowanie informacji o czarnym nasieniu: Arist. *De gen. anim.* 736 a); Paus. VIII 24, 12; IX 21, 6.

⁶⁰ Arist. *Prob.* 909 a–910 b. Związek między wyglądem fizycznym i charakterem a klimatem: Hipp. *De aer.*; Ptol. *Tetr.* II 2.

pewną kwiaciarkę⁶¹. Czy Grecy uważali to za zjawisko nienaturalne? Oczywiście na myśl przychodzi *paradoxa*, a więc helleński zbiór „cudowności”. Trzeba jednak pamiętać, że *paradoxa* pozostawały częścią lokalnej tożsamości, pozwalającej odróżnić jeden region od drugiego, a więc w jakiś sposób były one naturalne⁶². Z tego powodu przypadki zakochanych w ludziach koni, psów, kawek, baranów, delfinów, gęsi, węży itd. opisywano, podając miejscowość lub krainę, z której pochodziły.

Antyczni autorzy często porównywali czy nawet zrównywali poziom lubieżności różnych gatunków zwierząt z człowiekiem, np. Arystoteles uznał, że poziom lubieżności ptaków i ludzi włochatych jest ten sam⁶³. Klaudiusz Elian napisał, że Menelaos i Parys walczący o Helenę nie różnią się od psów bijących się o kość⁶⁴. Zdaniem Hellenów, niektóre zwierzęta były bardziej lubieżne niż ludzie, a inne odwrotnie. Autor „*De natura animalium*” twierdził, że słonie panują nad namiętnością, ale niektórym rybom i kuropatwom to się nie udaje⁶⁵. Podobnie musiał uważać Plutarch, skoro pisał, że w miłości niektóre zwierzęta stają się dzikie i ogarnięte szaleństwem, inne znów przejawiają ludzką subtelność i stosunek pełen czułości⁶⁶. Rozpiętość miłosnej skali dostrzeżona w świecie zwierząt pozwalała na posługiwanie się metaforą zwierzęcą przy opisie pederastycznego związku dojrzałego mężczyzny (*erastes*) i młodzieńca (*eromenos*), gdzie ten pierwszy stawał się częstokroć dziką bestią, najczęściej lwem, a jego ukochany jeleniem⁶⁷.

Symboliczną rolę pełniły w pederastycznym układzie podarki w postaci zwierząt. Na wazach widać wręczane młodzieńcom żywe koguty, zające, jelenki, leopardy, pantery i gepardy. Jak sądzi Judith M. Barringer, miały one określać młodzieńca jako trudną do schwytania ofiarę⁶⁸. Choć oczywiście mamy tu niezaprzeczalnie do czynienia z przekazem metaforycznym, to jednak wyraźnie sugerującym, że przestrzeń, w której poruszają się kochankowie, jest tą samą przestrzenią, w której żyją zwierzęta. Co istotne, ten zwierzęcy Eros nie pełnił w układzie pederastycznym czysto prokreacyjnej funkcji, a zatem trudno byłoby określić taką miłość prymitywnym pożądaniem (apetytem). Grecy filozofowie podjęli próby uczynienia z Erosa wartości transcendentnej stwierdzając, że prawdziwy jest tylko ten eros, który prowadzi do przyjaźni (*philia*). Jednak nadal pozostawali w kręgu symboliki zwierzęcej. Znany jest platoński obraz trójdzielnej duszy, przedstawionej jako rydwan zaprzężony w dwa konie, z których jeden ma władzę panowania

⁶¹ Plut. *De soll. anim.* 18; Ael. *De nat. anim.* VII 43 (w Antiochii).

⁶² S. Goldhill, *What is Local Identity? The Politics of Cultural Mapping*, [w:] *Local Knowledge and Microidentities in the Imperial Greek World*, red. T. Whitmarsh, Cambridge 2010, s. 57.

⁶³ Arist. *Prob.* 880 a.

⁶⁴ Ael. *De nat. anim.* VII 19.

⁶⁵ Ael. *De nat. anim.* IV 32; XVI 10; III 5; I 2.

⁶⁶ Plut. *De soll. anim.* 18.

⁶⁷ Vide D.H. Halperin, *Platonic Erôs*, s. 165.

⁶⁸ J.M. Barringer, *The Hunt in Ancient Greece*, s. 89–101.

nad sobą i wstyd w oczach, a drugi rwie się do kochanka miotając się w lubieżnej pasji: spuszcza łeb, podnosi ogon do góry i rwie się naprzód bez pamięci i wstydu⁶⁹. Podobnie w Plutarchowym „Dialogu o miłości erotycznej” zwolennik miłości pederastycznej widzi dwa orły: prawdziwego (górskiego), symbolizującego Erosa, który ma nadzieję na przyjaźń oraz nikczemnego, który łowi ryby i ptactwo na moczarach⁷⁰.

Dowodem na to, że świat ludzki i zwierzęcy dzieliła wąska granica pozostają również opowieści o kochankach zamienionych przez bogów w zwierzęta. Zasłużyli na taką karę, ponieważ oddawali się miłości w świątyni, czyli miejscu, w którym zwykły to czynić jedynie zwierzęta. Zatem siła boska pełniła tu rolę sankcji. Ludzie zamienieni w zwierzęta z powodu hołdowania zwierzęcym obyczajom zachowywali zdolność kochania, choć nie zawsze odbywania aktu miłosnego. Atalanta i Melanion (Hippomenes) ulegli metamorfozie, przybierając postacie lwów, co uniemożliwiało im miłość fizyczną. Grecy wierzyli, że lwy nie mogą współżyć płciowo⁷¹. Wynika z tego, że przemiana w przypadkowe zwierzęta nie dałaby oczekiwanych rezultatów. Hellenowie sądzili, że utrata kształtu i pamięci nie są tożsame⁷². Zdaje się, że Kadmos i Harmonia nadal oddawali się miłości, pomimo że stali się wężami⁷³.

Jedynym chyba budzącym wątpliwość greckim świadectwem dotyczącym obecności Erosa w świecie zwierzęcym jest utwór Alkajosa z Messany, w którym poeta zarzuca okrutnemu bogu, że ten godzi strzałami w niego, a nie w dzikie bestie⁷⁴. Jednak może to oznaczać tylko tyle, że Eros jest im bliższy i nie musi pokonywać dystansu. Bóstwa zezwalały przecież zwierzętom oddawać się miłości we własnych świątyniach. Herodot zauważył, że gdyby nie podobało się to bogu, nie czyniłyby tego⁷⁵.

Na podstawie zgromadzonych w artykule świadectw można wysnuć wniosek nie tylko o stałej obecności Erosa na poziomie zwierzęcym, ale również o tożsamości erotycznej mocy w świecie ludzi i zwierząt. Grecy uważali, że zwierzęta pod wpływem sił miłosnych zachowują się tak jak ludzie. Nie podkreślali różnic w mechanizmie ich odbioru. Można powiedzieć, że szaleństwo miłosne niwelowało różnicę między człowiekiem a zwierzęciem. Erosowi przypisywano także zwierzęce cechy i sądzono, że przebywa zarówno w świecie bogów, ludzi, jak i zwierząt.

⁶⁹ Plat. *Phaedr.* 253 c–254 e.

⁷⁰ Plut. *Amat.* 4.

⁷¹ Np. Apd. III 9, 2; Ov. *Met.* X 565–711; Pl. *NH* VIII 43; *Serv. ad Verg. Aen.* III 113; Hyg. *Fab.* 185. Vide: M. Detienne, *Dionysos Slain*, Baltimore–London, s. 45–46; P. Vidal–Naquet, *Czarny łowca. Formy myśli i formy życia społecznego w świecie greckim*, Warszawa 2003, s. 157.

⁷² Paus. VII 23, 2.

⁷³ Ovid. *Met.* IV 575–603.

⁷⁴ *Ant. Pal.* V 10 (Alkajos z Messany).

⁷⁵ Hdt. II 64.

Eros in the world of Hellenic animals

The present article is a contribution to the recently revived debate about the ideas and beliefs of the Hellenes on the presence of Eros in the animal world, thus — about the limits of operation of divine power (*eros*) in the world. The author attempts to answer the question how to examine Eros' actions within the world of animals in the face of the Hellenic inconsistency in using numerous various terms translated into modern languages as 'love' and 'desire'. The author considers the following problems: Did ancient Greeks (regardless of the terminology they used) think that animals under the influence of love acted differently to people? Did the differences between man and animal indicated by the Hellenes make it impossible for the latter to surrender to Eros? In what way an 'erotic mechanism' was operating in the case of man and animal? Did they picture the figure of Eros within the animal scenery? Did Eros have animal traits? How to interpret the transformation of people in love into animals? To find an answer to these questions, the author has analysed Greek texts from different historical epochs belonging to various literary genres, from poetry to medical treatises.

