

# Joanna Sowa

---

## Philia w "Lizysie" Platona : eros czy arete?

---

Collectanea Philologica 11, 119-128

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## DE PHILOSOPHIA

Joanna SOWA  
(Łódź)

### PHILIA W LIZYSIE PLATONA – ERŌS CZY ARETĒ?

#### PHILIA IN PLATONIS DIALOGO „LYSIDE” – ERŌS SIVE ARETĒ?

In hac commentatione respondere conor, utrum *philia*, quae in Platonis dialogo *Lyside* disputatur, variis virtutibus, quas Socrates in *Charmide*, *Lachete* et *Eutyphrone* explicare studet, an amori in *Symposione Phaedro* que exposito similior sit.

Postawione w tytule pytanie dotyczy najbardziej chyba spornego punktu w dyskusji nad Platońskim *Lizysem* – jego umiejscowienia wśród innych dialogów Platona, a ściślej mówiąc kwestii, czy należy łączyć go z wczesnymi dialogami sokratycznymi (*Charmides*, *Laches*, *Eutyfron*; niekiedy dodawana jest do nich I księga *Państwa* i *Hippiasz Większy*), czy też z dialogami erotycznymi (*Uczta*, *Fajdros*). Pojawiają się też wprawdzie próby łączenia *Lizysa* z innymi dialogami<sup>1</sup>, jednak to właśnie wspomniana powyżej kontrowersja podzieliła większość interpretatorów *Lizysa* na dwa obozy. Najpełniejszy wyraz znalazła ona w trwającej kilka lat polemice Pohlenz – von Arnim<sup>2</sup>. Spór ten, ściśle powiązany z kwestią chronologicznego przyporządkowania *Lizysa*, zapoczątkowało umiejscowienie dialogu przez M. Pohlenza<sup>3</sup> pomiędzy *Fajdrosem* a *Ucztą*<sup>4</sup>;

---

<sup>1</sup> A. W. Begemann łączy *Lizysa* z *Parmenidesem* (*Plato's Lysis*, Amsterdam 1960); V. Schoplick stara się wykazać, że *Lizys* stoi najbliżej *Gorgiasza*, *Eutydema* i *Menona* (*Der platonische Dialog Lysis*, Freiburg–Augsburg 1969); D. Adams uważa, że najwięcej cech wspólnych łączy *Lizysa* z *Gorgiaszem* i *Protagorasem* (*The Lysis puzzles*, „History of Philosophy Quarterly” 9 (1991), s. 15); S. Solère-Queval upatruje natomiast w *Lizysie* miniatury *Państwa* (*Un petit détour de Socrate. Essai de relecture du Lysis. In honorem J. P. Dumont Melanges réunis, Travaux et Recherches*, Lille 1994, s. 80–82).

<sup>2</sup> Przebieg tej polemiki szczegółowo relacjonuje D. Bolotin, *Plato's dialogue on friendship. An interpretation of the Lysis with a new translation*, Ithaca 1979, poświęcając jej obszerny appendix: „The Pohlenz – von Arnim controversy about the Lysis”, s. 201–225.

<sup>3</sup> *Aus Platos Werdezeit*, Berlin 1913, s. 367–370.

<sup>4</sup> Kilka lat później sam Pohlenz uznał jednak umieszczenie *Fajdrosa* przed *Lizysem* za pomyłkę („Göttische gelehrte Anzeigen” 1–3 (1921), s. 1–30).

jednocześnie Pohlenz wyraził opinię, że głównym tematem *Lizysa* jest *paidikos eros – philia* w *Lizysie*, wyrastająca z poczucia braku, jest bowiem ściśle związana z miłością erotyczną<sup>5</sup>. Przeciwno obu tezom zaprotestował H. von Arnim<sup>6</sup>, według którego opisywana w *Lizysie philia* jest pojęciem całkowicie odmiennym niż *eros*. Zdaniem von Arnima *Lizys* ma też znacznie więcej wspólnych cech z *Charmidesem*, *Lachesem* i *Eutyfronem* niż z dialogami erotycznymi<sup>7</sup>, co łączy się oczywiście ze – zgodnym z tradycją<sup>8</sup> – przypisaniem *Lizysa* do wczesnego okresu twórczości Platona. W późniejszych latach problem ten nie wywoływał wprawdzie równie gorących sporów, lecz większość badaczy zajmujących się *Lizysem* zwykle opowiadała się po jednej ze stron.

Przedstawiając własne stanowisko w tym starym sporze skoncentruję się przede wszystkim na próbie odpowiedzi na tytułowe pytanie, czyli porównaniu przedmiotu *Lizysa* z przedmiotami obu grup dialogów, starając się rozstrzygnąć, czy rozpatrywaną w *Lizysie philia* łączy więcej wspólnych cech z *Erosem* z *Fajdrosa* i *Ucztą*, czy też z poszczególnymi cnotami, badanymi we wczesnych dialogach sokratycznych; w następnej kolejności zaś spróbuję zwrócić uwagę na zasadnicze podobieństwa i różnice w sposobie przedstawienia tematu w poszczególnych dialogach.

### ***Lizys* a wczesne dialogi sokratyczne (*Charmides*, *Laches*, *Eutyfron*)**

Jak zostało wspomniane powyżej, większość zwolenników łączenia *Lizysa* z wczesnymi dialogami sokratycznymi dopatruje się w nim największego podobieństwa do dialogów należących do tej samej tetralogii – *Charmidesa* i *Lachesa* (czwarty dialog, *Teages*, jest pomijany jako nieautentyczny), zazwyczaj dodając do nich jeszcze *Eutyfrona*<sup>9</sup>. Wszystkie cztery dialogi miałyby łączyć, między innymi, następujące wspólne cechy:

- poszukiwanie definicji poszczególnych cnot,
- elenktyczna i majeutyczna metoda prowadzenia tego poszukiwania,
- stosowanie słów i określeń wieloznacznych,

<sup>5</sup> Przekonanie o ścisłym związku między *philia* z *Lizysa* a *Erosem* wcześniej wyrażali już: A. Westermayer, *Der Lysis des Plato zur Einführung in das Verständnis der sokratischen Dialoge*, Erlangen 1875, s. 67, i Th. Gomperz, *Griechische Denker*, II, Leipzig 1897, s. 308–309.

<sup>6</sup> *Platos Jugenddialoge*, II, Berlin 1914, s. 37–71.

<sup>7</sup> Stanowisko von Arnima poparł U. Wilamowitz-Moellendorff, sprzeciwiając się „modzie łączenia *Lizysa* z *Ucztą* (*Platon*, II, Berlin 1919, s. 68).

<sup>8</sup> Według przekazu Diogenesa Laertiosa III, 35 *Lizys* miał powstać jeszcze za życia Sokratesa.

<sup>9</sup> Zwolennikami tego poglądu są m. in.: H. von Arnim, *op. cit.*; U. Wilamowitz-Moellendorff, *op. cit.*; W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, Cambridge 1975, s. 144; T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford 1977, s. 38.

- końcowa aporia,
- podkreślanie związku wiedzy, dobra i pożytku,
- przeprowadzanie porównań z fachowymi umiejętnościami (*technai*),
- wybór na rozmówców osób, które powinny posiadać – lub uważają, że posiadają – wiedzę o przedmiocie badania.

Niektóre z tych cech z całą pewnością można dostrzec w *Lizysie*. W przeprowadzonym w nim badaniu Sokrates niewątpliwie posługuje się metodą elenktyczną – wszystkie rozpatrywane definicje są kolejno odrzucane; cały dialog kończy się również – przynajmniej pozornie – całkowitą aporią, do której w dużym stopniu przyczynia się używanie pojęć wieloznacznych<sup>10</sup>; rozmówcy Sokratesa, określani, i sami określający się, jako „przyjaciele” (*philō*, 207c 8), powinni posiadać wiedzę na temat przyjaźni – *philia*. Związek wiedzy, dobra i pożytku jest wyraźnie i bezpośrednio podkreślony w pierwszej części dialogu (rozmowa Sokratesa z Lizysem, 207d 5–210d 8). Nie sposób też nie zwrócić uwagi na wielokrotnie podkreślane, istotnie uderzające podobieństwo wielu elementów *Lizysa* i *Charmidesa*: oba są dialogami diegetycznymi; ich akcja rozgrywa się w palestrze; podobnie jak w *Lizysie*, Sokrates w *Charmidesie* interesuje się młodymi ludźmi odznaczającymi się mądrością lub urodą; Charmides, podobnie jak Lizys, wyróżnia się pięknnością, która zyskuje mu miłość innych, zarówno dorosłych mężczyzn, jak i młodych chłopców (czynnik erotyczny zaznaczony jest w *Charmidesie* silniej nawet niż w *Lizysie*, ponieważ urokowi młodzieńca ulega również sam Sokrates); tak jak Lizys, Charmides pochodzi ze znakomitej rodziny i garnie się do mądrości. Obecność Krytiasza – wychowawcy i kuzyna Charmidesa, który ułatwia Sokratesowi nawiązanie rozmowy z młodzieńcem, nasuwa natomiast wyraźne skojarzenia z Ktesipposem z *Lizysa*.

To zewnętrzne podobieństwo scenerii i techniki narracyjnej nie powinno jednak przesłonić istotnych różnic, jakie dzielą *Lizysa* zarówno od *Charmidesa*, jak *Lachesa* i *Eutyfrona*. Za najbardziej podstawową z nich należy uznać różnicę przedmiotu badania – analizowana w *Lizysie* *philia* **nie jest cnotą**<sup>11</sup>. Stwierdzeniu temu starają się zaprzeczyć, mniej lub bardziej zdecydowanie, zwolennicy zaliczania *Lizysa* do wczesnych dialogów definicyjnych. W. K. C. Guthrie<sup>12</sup> przyznaje wprawdzie, że *philia* nie należy do kardynalnych cnót zdefiniowanych w *Państwie*, dodaje jednak, że nie należy do nich również badana w *Eutyfronie* pobożność (dosł. *to hosion*, czyli „to, co zbożne”), która pojawia się wśród cnót jedynie w *Protagorasie*. T. Irwin<sup>13</sup> uważa, że przyjaźń zalicza się do cnót, ponieważ człowiek nie posiadający wiedzy na temat przyjaźni nie może być

<sup>10</sup> Pojęciem wieloznacznym jest m. in. kluczowe dla dialogu słowo *philos*, mające zarówno znaczenie czynne („przyjaciel”, „miłośnik”), jak i bierne („miły”, „drogi”). Prawdziwym pokazem wykorzystania tej wieloznaczności jest rozmowa Sokratesa z Meneksenosem (211d 6–213d 5).

<sup>11</sup> Por. J. S o w a, *Czy przyjaźń jest cnotą?*, „Meander” 2 (1999), s. 125–133.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 144.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 90.

prawdziwym przyjacielem. Dla H. Gadamera<sup>14</sup> przyjaźń należy „ostatecznie” do klasy cnót, jako należąca do sfery rzeczywistości społeczno-politycznej; według K. Gläsera<sup>15</sup> *philia* może być uznana za cnotę, ponieważ taki pogląd wyraża Arystoteles, dla którego *philia* jest „pewną cnotą lub czymś z cnotą związanym”<sup>16</sup>; dla W. Ziebisa<sup>17</sup> zaś *philia* może być traktowana jako cnota w porównaniu z Erosem. Do takiego postrzegania *philia* mogą przyczyniać się zarówno pewne elementy jej ogólnego obrazu, jaki wylania się z pozostałych pism Platona (choć w żadnym z nich *philia* nie jest określona jako cnota), jak i wzmiankowana opinia ucznia Platona – Arystotelesa. Uznaniu *philia* z *Lizysa* za cnotę stoją jednak na przeszkodzie dwa zasadnicze argumenty<sup>18</sup>:

1) Zarówno w *Charmidesie*, jak i *Lachesie* Sokrates i jego rozmówcy przyjmują założenie, że przedmiot ich poszukiwań – rozważa (*sophrosyne*) czy męstwo (*andreia*) – jest czymś pięknym i dobrym (*Charm.* 160d 1–2, 169b 4–5; *Lach.* 192c 5–6, 193d 4). W *Lachesie* znajdujemy ponadto wyraźne stwierdzenie, że męstwo jest częścią cnoty – *aretē* (199e 6–7). W *Eutyfronie* brak wprawdzie twierdzeń tego typu, dowiadujemy się tam jednak, że pobożność jest częścią sprawiedliwości (12d 2–3)<sup>19</sup>. *Philia* w *Lizysie* nie jest zaś nigdzie sklasyfikowana ani jako część *aretē*, ani jako rzecz dobra i piękna (twierdzenie takie nie pojawia się też w innych dialogach Platona) – określenia *kalon* i *agathon* przysługują w dialogu jedynie obiektowi *philia* (*philon* w znaczeniu biernym, 216d 3–4).

2) Zarówno rozważa i męstwo w *Charmidesie* i *Lachesie*, jak pobożność w *Eutyfronie* są ostatecznie rozważane jako rodzaje pewnej wiedzy – *epistēmē* (*Charm.* 165c 5, *Lach.* 194e 8, *Eut.* 14c 5). *Philia* natomiast, mimo wyraźnie podkreślonych związków z wiedzą<sup>20</sup>, sama nigdzie nie jest utożsamiana z wiedzą żadnego rodzaju.

W przeciwieństwie do poszczególnych cnót, badanych w *Charmidesie*, *Lachesie* i *Eutyfronie*, *philia* w *Lizysie* nie jest więc ani dobrem, ani wiedzą o dobru, lecz pragnieniem dobra; jej istoty nie stanowi *epistēmē*, lecz *epithymia* (*Lys.* 221d 3)<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> Logos i ergon w „Lizysie” Platona, przeł. M. Łukasiewicz, [w:] *Rozum, słowo, dzieje: szkice wybrane*, Warszawa 1979, s. 257.

<sup>15</sup> *Gang und Ergebnis des Platonischen Lysis*, „Wiener Studien”, 53 (1935), s. 66.

<sup>16</sup> EN VIII, 1155a 1–2; przeł. D. Gromska.

<sup>17</sup> *Der Begriff der φιλία bei Plato*, Breslau 1927, s. 46.

<sup>18</sup> Por. J. S o w a, *op. cit.*

<sup>19</sup> Por. *Gorg.* 507b 1–3. Pobożność (*hosiotēs*) jest też wymieniona jako jedna z części *aretē* w *Protagorasie* (349b 1–2) i *Lachesie* (199d 7–8).

<sup>20</sup> Jako źródło dobra i pożytku wiedza zyskuje jej posiadaczowi przyjaźń innych ludzi (*Lys.* 207d – 210d); podstawą przyjaźni jest wspólne poszukiwanie wiedzy (*Lys.* 223b).

<sup>21</sup> Ch. K a h n, *Plato’s theory of desire*, „Review of Metaphysics”, 41 (1987/1988), s. 77–103 dowodzi, że u Platona pojęcia te są ze sobą powiązane. Dowód ten przeprowadza jednak głównie na podstawie *Państwa* i *Uczty*, dlatego też nie wszystkie jego argumenty mogą stosować się do *Lizysa*.

Oprócz tej zasadniczej kwestii, przy porównywaniu *Lizysa* z pozostałymi trzema dialogami warto też zwrócić uwagę na inne różnice. Przede wszystkim, wbrew rozpowszechnionemu przekonaniu, *Lizys* nie jest dialogiem definicji. W przeciwieństwie do *Charmidesa*, *Lachesa* i *Eutyfrona*, w których Sokrates dokładnie określa przedmiot poszukiwań (*Charm.* 159a 3, 159a 10; *Lach.* 190d 8; *Eut.* 5d 7), w *Lizysie* brak jest precyzyjnego i jednoznacznego określenia tematu rozważań. Mamy w nim wprawdzie do czynienia z szeregiem sformułowań, które w mniejszym lub większym stopniu mają charakter pytań lub określeń definiujących aktualny przedmiot rozmowy, ponieważ jednak przedmiot ten zmienia się w toku dialogu, trudno jednoznacznie uznać za wiodące jedno z nich kosztem drugich; w całym dialogu ani razu nie pada też pytanie: „czym jest *philia*?”.<sup>22</sup> Z brakiem takiego określenia wiążą się w *Lizysie* dalsze utrudnienia: nie pojawiają się w nim dokładniejsze objaśnienia tematu, jakich Sokrates udziela swoim rozmówcom w *Lachesie* (191e 10–11) i *Eutyfronie* (6d 10–11)<sup>23</sup>; ponadto, mimo występowania dużej liczby określeń wieloznacznych, brak jest w *Lizysie* jakichkolwiek bezpośrednich ostrzeżeń przed możliwością ich wystąpienia i prób uściślenia ich sensu, jakie znajdujemy w pozostałych trzech dialogach (*Charm.* 163d, *Lach.* 197b–d, *Eut.* 13a, d). Oba te czynniki sprawiają, że w porównaniu z *Charmidesem*, *Lachesem* i *Eutyfronem*, *Lizys* jest dialogiem o większym stopniu trudności, wymagającym od czytelnika znacznie więcej uwagi i wysiłku dla zrozumienia jego treści. Wbrew przekazanej przez Diogenesa Laertiosa (III, 51, 59) klasyfikacji *Lizys* nie jest też właściwie dialogiem majeutycznym. Jedynym wyjątkiem jest tu pierwsza rozmowa Sokratesa z Lizysem (207d 5–210d 8), w której chłopiec podaje samodzielnie dwie odpowiedzi – pierwszą błędną (zbyt młody wiek), drugą trafną (brak wiedzy) – dotyczące powodów nakładanych na niego przez rodziców ograniczeń. Ten krótki fragment nie wydaje się jednak wystarczającym uzasadnieniem dla uznania całego *Lizysa* za dialog majeutyczny, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że w pozostałej części dialogu rola Lizysa i Meneksenosa sprowadza się do aprobowania bądź odrzucania rozwiązań proponowanych przez Sokratesa. W porównaniu z pozostałymi trzema dialogami, w których wszyscy rozmówcy Sokratesa (*Charmides* i *Krytiasz*, *Laches* i *Nikiasz*, *Eutyfron*) starają się,

<sup>22</sup> Fakt ten skłonił wielu badaczy do szukania dalszych uściśleń, idących, najogólniej rzecz biorąc, w trzech zasadniczych kierunkach: 1) *Lizys* nie zajmuje się istotą przyjaźni, ale rozważa, jak ludzie stają się przyjaciółmi, jaki jest warunek przyjaźni i między kim może ona istnieć, 2) *Lizys* należy wprawdzie do dialogów poszukujących definicji, zadających pytanie: „czym jest X?”, ale przedmiotem jego dociekań nie jest *philia*, lecz *philon* lub *philos*, 3) przedmiot rozważań zmienia się w poszczególnych częściach dialogu.

<sup>23</sup> W *Lizysie* funkcję takiego objaśnienia może spełniać wspomniana wyżej rozmowa Sokratesa z Meneksenosem, z której można wyciągnąć wniosek, że Sokratesa interesuje *philia* we wszystkich jej przejawach; w porównaniu z *Lachesem* i *Eutyfronem* jest to jednak objaśnienie o wyjątkowo wysokim stopniu złożoności.

z mniejszym lub większym powodzeniem, samodzielnie podawać odpowiedzi i definicje, w większej części *Lizysa* Sokrates, praktycznie rzecz biorąc, prowadzi dialog sam ze sobą<sup>24</sup>. Wreszcie brak jest w *Lizysie* obszernych analogii do *technai*, tak charakterystycznych dla pozostałych trzech dialogów; wzmianki o fachowych umiejętnościach (głównie wiedzy lekarskiej) pojawiają się jedynie dla podkreślenia, że wiedza – jako źródło dobra i pożytku – zyskuje jej posiadaczowi przyjaźń innych ludzi. Sama *philia* jednak, nie będąc żadnym rodzajem wiedzy, nie jest porównywana do żadnej *techné*.

Podsumowując powyższe obserwacje można stwierdzić, że opinia o ścisłym związku *Lizysa* z *Charmidesem*, *Lachesem* i *Eutyfronem* nie jest oparta na dostatecznie mocnych podstawach. Mimo istnienia kilku niewątpliwych podobieństw, *Lizysa* oddzielają od pozostałych trzech dialogów wyraźne różnice, dotyczące zarówno przedmiotu badania, jak i sposobu jego prowadzenia.

### *Lizys* a dialogi erotyczne (*Uczta*, *Fajdros*)

Przeprowadzając porównania między *Lizysem* a *Ucztą* i *Fajdrosem* nie można koncentrować uwagi na formie dialogów, zachodzą tu bowiem różnice zbyt duże – w *Uczcie* ani *Fajdroście* nie występują wymienione wyżej cechy dialogu sokratycznego<sup>25</sup>, z których kilka można odnaleźć w *Lizysie*. Przede wszystkim nie są one dialogami elenktycznymi ani aporetycznymi. Przedmiot ich badania – Eros – nie występuje, w odróżnieniu od *philia*, jako siła nieosobowa; zawarte w nich rozważania ilustrowane są mitami i wkraczają w dziedzinę metafizyki<sup>26</sup>. Istnieniu tych różnic nie zaprzeczają najbardziej nawet zdecydowani zwolennicy łączenia *Lizysa* z dialogami erotycznymi, dla których najważniejszym argumentem jest podobieństwo treści dialogów. Odmienne niż zwolennicy teorii przeciwnej, którzy pojawiający się w *Lizysie* element erotyczny uważają – podobnie jak w *Charmidesie* – jedynie za składnik scenarii dialogu, który znika z chwilą skoncentrowania uwagi na *philia*<sup>27</sup>, są oni zdania, że *philia* w *Lizysie* jest tożsama z Erosem z późniejszych dialogów, lub przynajmniej pozostaje z nim w ścisłym związku<sup>28</sup>. Pewien kłopot sprawia natomiast

<sup>24</sup> Por. D. Adams, *op. cit.*, s. 3–4.

<sup>25</sup> Wyjątkiem jest krótka rozmowa Sokratesa z Agatonem w *Uczcie* (199c–201c).

<sup>26</sup> Różnice te są silnym argumentem przemawiającym za datowaniem *Lizysa* przed *Ucztą* i *Fajdrosem*.

<sup>27</sup> Poglądu tego raczej nie da się obronić, o czym świadczy zarówno ciągła obecność przy rozmowie zakochanego Hippotalesa, jak i wzmianki o wzajemnych stosunkach miłośników i ich ulubieńców (205a, b, e; 206c; 212b; 222a), oraz kilkakrotne pojawienie się określeń *erōs* (204b 8, e 9; 221e 4) i *erān* (204b 6, 7; c 2; 205a 4; 221b 7, 8; 222a 1, 2).

<sup>28</sup> Do zwolenników tego poglądu należą m.in.: A. Westermayer, *op. cit.*; Th. Gomperz, *op. cit.*; M. Pohlenz, *op. cit.*; L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris

badaczom dokładniejsze określenie natury tego związku: czy *philia* w *Lizysie* zawiera w sobie pojęcie Erosa<sup>29</sup>, czy też pomiędzy oboma pojęciami można doszukać się mniej lub bardziej wyraźnej granicy<sup>30</sup>? Czy *erōs*, *philia* i *epithymia*, wymienione w *Lizysie* obok siebie (221e 4), oznaczają tylko różne formy jednego, podstawowego dążenia<sup>31</sup>, czy też można pomiędzy nimi wyznaczyć pewną hierarchię<sup>32</sup>?

Sytuację dodatkowo komplikuje fakt, że Platon, jak słusznie zauważył J. Verbrugh<sup>33</sup>, nie był systematykiem i próby przeprowadzania zbyt ostrych granic pomiędzy występującymi w jego dialogach pojęciami są z reguły skazane na niepowodzenie. W rozwiązaniu tych problemów może jednak pomóc zwrócenie uwagi na to, że analizę treści *Lizysa* i występujących w nim pojęć można przeprowadzić na dwóch poziomach: w sferze rozważań teoretycznych oraz ich oprawy dramatycznej. Podział ten, na który większość autorów analizujących związku pomiędzy *philia* a Erosem nie zwraca należytej uwagi, może przy tym właśnie zagadnieniu okazać się szczególnie przydatny. Pod pojęciem oprawy dramatycznej rozumiem tu przede wszystkim przedstawienie postaci dialogu i ich wzajemnych stosunków – dla interesującego nas obecnie zagadnienia szczególne znaczenie ma oczywiście postać zakochanego w *Lizysie* Hippotalesa i „lekcja”, jakiej udziela mu Sokrates. Wątek ten, i wszystkie związane z nim szczegóły, wyraźnie ilustrują atmosferę panującego – szczególnie w palestrach i gimnazjach – *paidikos erōs*<sup>34</sup>. Podobny obraz znajdujemy też, o czym była mowa powyżej, w *Charmidesie*; najwięcej szczegółów na ten temat przynosi jednak *Fajdros* i *Uczta*. W szczegółach tych łatwo znaleźć podobień-

---

1908; J. J. Verbrugh, *Über platonische Freundschaft*, Zurich 1930; G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, London 1935; A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford 1989.

<sup>29</sup> G. M. A. Grube, *op. cit.*, s. 90–92.

<sup>30</sup> Przykładowo, J. C. Fraisse uważa, że Eros jest nazwą poszukiwania dobra w sensie metafizycznym, *philia* zaś oznacza jego uwarunkowanie pedagogiczne (*Philia. La notion d'amitié dans le philosophie antique*, Paris 1974, s.127); dla W. Ziebisa *erōs* oznacza czynność duszy, *philia* – jej stan (*op. cit.*); G. Vlastos podkreśla, że czasownik *erān* jest określeniem silniejszym niż *philein*, bardziej związanym z żądzą i popędem seksualnym (*Platon. Indywiduum jako przedmiot miłości*, przeł. P. Paliwoda, Warszawa 1994, s. 6).

<sup>31</sup> V. Schoplick, *op. cit.*, s. 59.

<sup>32</sup> D. A. Hyland dowodzi, że na szczytcie tej hierarchii stoi *philia*, w następnej kolejności – *erōs* i *epithymia*; jej kryterium wyznacza stopień racjonalności (*Ἔρως, ἐπιθυμία and φιλία in Plato*, „Phronesis” 13 (1968), s. 32–46). Również A. Levi nadaje pojęciu *philia* najwyższą rangę, twierdząc, że Eros może być utożsamiony z *philia* tylko wówczas, jeżeli oznacza czyste uczucie, a nie zmysłową, egoistyczną namiętność (*La teoria della φιλία nel Liside*, „Giornale di Metafisica”, 5 (1950), s. 293). Odmienne stanowisko zajmuje W. Ziebis, który sądzi, że tam, gdzie pod pojęciem *philia* Platon rozumie czystą miłość do prawdy, dobra i piękna, możemy ją utożsamiać z Erosem (*op. cit.*, s. 40).

<sup>33</sup> *Op. cit.*, s. 12.

<sup>34</sup> Por. przyp. 27. Wszystkie szczegóły składające się na panującą w dialogu erotyczną atmosferę omawia J. Haden, *Friendship in Plato's Lysis*, „Review of Metaphysics” 37 (1983), s. 347–349, 351.



stwo z *Lizysem*. *Fajdros* wspomina o pochlebstwach, za pomocą których miłośnicy starają się zdobyć względy pięknych chłopców (233a; por. *Lys.* 205c 2–d 4), i o ich chęlności się swoim sukcesem po osiągnięciu celu (234a; por. *Lys.* 205e 1–4). Mowa Pauzanasza w *Uczcie* przynosi z kolei informację o ochronie przed zalotnikami, jaką dorośli Ateńczycy starają się zapewnić swoim synom, i o wpajanej młodym chłopcom przez rodziców niechęci do przyjaźni o charakterze homoseksualnym (183c–d; por. *Phaedr.* 255b). Informacja ta może nam wyjaśnić niechętny stosunek Lizysa do zabiegów Hippotalesa; dwie pierwsze mowy *Fajdrosa* przyczyny tej niechęci obrazowo uzasadniają. Z drugiej jednak strony nieśmiały, szczerze zakochany Hippotales, który nie został przedstawiony przez Platona w zdecydowanie negatywnym świetle, nie na próżno szuka pomocy i rady u Sokratesa, we wszystkich trzech dialogach ukazanego jako znawca spraw erotycznych (*Lys.* 204c 1–2; *Symp.* 177d 7–8, 193e5, 198d 1–2; *Phaedr.* 257a 7–9). Przedstawione przez Sokratesa wywody oraz własny przykład dowodzą, że właściwą drogą do zdobycia przyjaźni ulubionego chłopca jest troska o jego rozwój, wskazywanie mu jego rzeczywistych braków i prawdziwych potrzeb i wspólne z nim dążenie do wiedzy; posługując się określeniem L. Stefaniniego<sup>35</sup>, *paidierastia* powinna prowadzić do *paidagōgia*. Odpowiada to w pełni wychowawczej roli Erosa przedstawionej w trzeciej mowie *Fajdrosa* (zwl. 252d–253c) oraz w *Uczcie* (mowy *Fajdrosa*, Pauzanasza, Sokratesa), roli w dużym stopniu przyjętej i akceptowanej przez kulturę grecką. Znajdująca się pod koniec *Lizysa* wzmianka o „prawdziwym miłośniku” (*gnēsios erastēs*, 222a 6–7), którego uczucie musi spotkać się z wzajemnością, może też odpowiadać wyrażonemu w *Fajdrosie* (255a 1–257e 2) i *Uczcie* (182c 3–7, 188d 4–9, 209c 2–7) przekonaniu, że to właśnie Eros jest najmocniejszym fundamentem przyjaźni<sup>36</sup>. W sformułowaniu tym, interpretowanym na różne sposoby<sup>37</sup>, można bowiem, jak sądzę, dostrzec analogię do prawdziwego miłośnika z trzeciej mowy *Fajdrosa*, którego szczerze uczucie zyskuje mu przychyłność ulubieńca (255a 1–4). Natomiast stosunek Lizysa do Hippotalesa oraz podkreślone przez narratorkę ociąganie Lizysa i Meneksenosa w wyrażeniu zgody na konieczność istnienia wzajemności pomiędzy prawdziwym miłośnikiem a jego ulubieńcem (222b 1) wyraźnie świadczą o tym, że obaj chłopcy jeszcze nie dojrżeli do prowadzenia rozmowy, której tematem byłby Eros. Fakt ten może wyjaśniać zarówno wybór pojęcia bardziej ogólnego – *philia* – jako tematu rozważań, jak i końcowy zamiar Sokratesa kontynuowania rozmowy z kimś starszym (223a 1–2).

<sup>35</sup> Platone, I, Padua 1949, s. 181.

<sup>36</sup> Por. D. M. Halperin, *Plato and erotic reciprocity*, „Classical Antiquity” 5 (1986), s. 60–80; J. J. Verbrugh, *op. cit.*, s. 43.

<sup>37</sup> D. Bolotin uważa, że chodzi tu o miłośnika, który kocha osobę, a nie płynące z niej korzyści (*op. cit.*, s. 185–186); J. Haden sądzi, że prawdziwym miłośnikiem jest właśnie Hippotales, gotów narazić się na śmieszność, by osiągnąć cel swoich dążeń (*op. cit.*, s. 355–365); dla V. Schoplika miano to może w *Lizysie* przysługiwać tylko Sokratesowi (*op. cit.*, s. 62).

Wymienione wyżej podobieństwa, łączące *Lizysa* z dialogami erotycznymi, nie rozwiązują jednak najważniejszego problemu – pytania o związek treści pojęcia *philia*, rozpatrywanego w *Lizysie* w całej znaczeniowej rozciągłości, z Erosem z *Fajdrosa* i *Ucztą*. W przypadku *Fajdrosa* związek ten nie jest zbyt widoczny – wskazane podobieństwa dotyczą raczej właśnie dramatycznej oprawy *Lizysa*, ukazanej w nim warstwy obyczajowej, niż treści rozważań. Natomiast związek treści *Lizysa* z *Ucztą* nie może podlegać dyskusji. Świadczy o tym zarówno wyraźne pokrewieństwo wielu koncepcji przedstawionych w obu dialogach, jak i możliwość znalezienia w *Uczcie* rozwiązania niektórych problemów, które w *Lizysie* pozostają otwarte<sup>38</sup>. W obu punktach największe znaczenie ma mowa Sokratesa; pewne zbieżności z *Lizysem* można jednak znaleźć również w wypowiedziach pozostałych uczestników sympozjonu. Bardziej związane z tradycją i obyczajowością mowy *Fajdrosa* i *Pauzania* zostały wspomniane powyżej. Przyrodnicze rozważania Eryksimacha odbijają niektóre poglądy filozofów przyrody, o których Sokrates wspomina również w *Lizysie* (możliwość istnienia *philia* pomiędzy podobieństwami i przeciwieństwami, *Lys.* 213d 6–216b 9); Arystofanes w swojej mowie przedstawia, we wspanialej mitycznej oprawie, miłość kierującą się ku temu, co jest nam pokrewne (por. *Lys.* 221e 3–4); natomiast młody Eros z mowy Agatona, najpiękniejszy i najlepszy (195a 7), delikatny (195c 7) i nieuchwytny w formie (196a 2), nazwany później przez Sokratesa przedmiotem miłości, a nie jej podmiotem (204c 1–3), przypomina żartobliwie przedstawiony w *Lizysie* obiekt *philia* (*Lys.* 216c 6–7)<sup>39</sup>. Dopiero jednak mowa Sokratesa pozwala nam w pełni przeprowadzić porównanie i dostrzec podobieństwa pomiędzy ukazanim w niej obrazem Erosa a pojęciem *philia* w *Lizysie* (ujmując kwestię nieco ścisłej, podobieństwa między nimi dotyczą aktywnego *philos/philon*, uosabiającego niejako istotę *philia*, podobnie jak Eros Sokratesa utożsamiany jest z podmiotem miłości – *to erōn*). Podobieństwa te są następujące:

1. Miłość/przyjaźń musi mieć swój przedmiot (*Symp.* 199e 6–7; *Lys.* 218d 6–7, 221c 5–6).
2. Miłość/przyjaźń pragnie tego, do czego się odnosi (*Symp.* 200a 2–3; *Lys.* d 3–4)<sup>40</sup>.
3. Pragnąć można tylko tego, czego się nie posiada (*Symp.* 200a 9; *Lys.* 221d 7–a 1).
4. Przedmiotem miłości/przyjaźni jest piękno (*Symp.* 201a 9–10; *Lys.* 216c 6–7).
5. Piękne jest to, co jest dobre (*Symp.* 201c 2; *Lys.* 216d 2).

<sup>38</sup> L. Stefanini obrazowo porównuje *Ucztę* i *Lizysa* do prawej i lewej strony tego samego haftu (*op. cit.*, s. 182).

<sup>39</sup> W mowie Agatona można też zauważyć wpływ tradycyjnej teorii o przyciąganiu się podobieństw (195b).

<sup>40</sup> Por. *Phaedr.* 237d 3.

6. Podmiot miłości/przyjaźni zajmuje miejsce pośrednie między dobrem i złem, podobnie jak filozof, który znajduje się pomiędzy wiedzą a niewiedzą (*Symp.*202b 2–5, 203d 7, e 5; *Lys.* 216d 3–4, 218b 2).

*Uczta* rozstrzyga ponadto i uzupełnia następujące kwestie, które w *Lizysie* pozostają otwarte i jako takie są przedmiotem dyskusji:

1. Stosunek pomiędzy tym, co dobre (*agathon*), a tym, co pokrewne (*oikeion*), którego niewyjaśnienie jest główną aporią *Lizysa* (221e 3–222e 7), i wiążący się z nim spór o to, które z nich jest przedmiotem naszego pragnienia, *Uczta* rozsądza na rzecz dobra (205e 5–206a 1).

2. Dążenie do dobra zostaje określone dokładniej jako pragnienie szczęścia, ponieważ szczęście polega na posiadaniu dobra (205a 1).

3. Pragnienie i miłość rzeczy już posiadanych zostaje objaśnione jako pragnienie posiadania ich w przyszłości (200d 3–6); tak więc właściwym przedmiotem miłości jest nie tylko posiadanie, ale wieczne posiadanie dobra (206a 11–12).

Oprócz wymienionych podobieństw i uzupełnień w *Uczcie* znajdujemy też fragment, który może wyjaśnić różnicę pomiędzy Erosem a *philia*. Wspomniane powyżej pragnienie wiecznego posiadania dobra jest bowiem – jak stwierdza Sokrates – wspólne dla wszystkich ludzi (205a 5–7); najogólniej rzecz biorąc, Eros jest więc pragnieniem dobra i szczęścia (205d 1–3). Tak pojmowany Eros byłby oczywiście praktycznie całkowicie tożsamy z przedstawioną w *Lizysie* *philia*. Dalej znajdujemy jednak objaśnienie, że określenia *erōn* („kochać”, „być zakochanym”) i *erastai* („zakochani”, „miłośnicy”) odnoszą się tylko do tych ludzi, u których dążenie to przybiera jedną, określoną formę (205d 6–8); formą tą zaś jest „zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy”<sup>41</sup> (206b 7–8). Eros nie odnosi się więc właściwie do samego piękna, lecz do płodzenia w pięknie (206e 2, 5); tylko w ten bowiem sposób istota śmiertelna może osiągnąć nieśmiertelność (206e 9), która również musi być celem jej pragnień, jeżeli przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra (206e 10–207a 2).

Dalszy ciąg opowieści Sokratesa wybiega oczywiście daleko ponad poziom *Lizysa*, wkraczając w świat idei. Przytoczone powyżej fragmenty stanowią jednak, jak sądzę, wystarczający dowód na to, że istnienia ścisłego związku pomiędzy treścią *Lizysa* i *Uczty* nie da się podważyć. *Philia* z *Lizysa* jest bowiem w swej istocie identyczna z Erosem z *Uczty* ujętym w sposób ogólny: podstawą obu pojęć jest pragnienie dobra. Eros ujęty dokładniej jest zaś szczególną formą tego pragnienia, szczególną formą *philia*; a ponieważ tylko dzięki niemu śmiertelny człowiek może zyskać nieśmiertelność, można zaryzykować twierdzenie, że – zdaniem Platona – jest też jej formą najwyższą. Z drugiej zaś strony tak właśnie rozumiany Eros – dążenie do dobra poprzez tworzenie czy też płodzenie w pięknie – może stanowić najtrwalszą podstawę dla *philia* rozumianej jako wzajemna przyjaźń.

<sup>41</sup> Przeł. Wł. Witwicki.