

## Greckie źródła idealistycznego myślenia o miłości. Platon – Plutarch – święty Metody z Olimpu\*

Cywilizacja grecka otwarła przed nami dwa sposoby myślenia: albo przyjmujemy ideał – czy ideały – jako normę codzienności, albo codzienność stanie się dla nas ideałem. W toku doświadczeń starożytnej kultury sukces odniosło pierwsze myślenie i z czasem stało się ono zasadą rozwoju przyszłej Europy. Symbolem zaś idealistycznego pojmowania rzeczywistości został, zarówno dla Greków i Rzymian, jak i dla nas, Platon (427–347 przed Chr.), filozof i poeta, rozkochany w swoim mistrzu Sokratesie (469–399 przed Chr.), który wprawdzie sam nie pisał, ale wywarł ogromny wpływ na uczniów. To właśnie jego uczynił Platon bohaterem dialogów i często *porte-parole* własnych poglądów. W jego też usta włożył pochwałę miłości w dwóch dialogach: *Uczcie* i *Fajdroisie*, uchodzących w naszej kulturze literackiej i filozoficznej za najpiękniejsze.

Urok Platona połączył całe pokolenia, a i dziś toczą się dyskusje i spory wokół jego sposobu myślenia na tematy ontologiczne, estetyczne czy etyczne nie tylko pomiędzy uczonymi, zajmującymi się zawodowo historią myślenia Europy<sup>1</sup>. W czterysta kilkadziesiąt lat po jego śmierci wyznaje mu swe oddanie i uwielbienie Plutarch z Cheronei (ok. 45–120 po Chr.)<sup>2</sup> w równie pięknym dia-

---

\* Pragnę na wstępie serdecznie podziękować Panu prof. dr. hab. Jerzemu Wyrozumskiemu, Sekretarzowi Generalnemu Polskiej Akademii Umiejętności, oraz Komisji Stypendialnej Fundacji Lanckorońskich, działającej przy PAU, za przyznane mi stypendium Fundacji Lanckorońskich z Brzezia, dzięki któremu mogłem przeprowadzić kwerendę naukową w rzymskich bibliotekach i napisać ten artykuł.

<sup>1</sup> Wystarczy przejrzeć dla przykładu ostatnie z roku 2005 i 2004 roczniki bibliograficzne „L'année philologique”, Paris 2006, s. 444–481; Paris 2007, s. 495–532, aby owo niezwykle zainteresowanie Platonem stwierdzić (ponad 70 stron pozycji bibliograficznych!).

<sup>2</sup> Por. K. Korus, *Plutarch z Cheronei*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin 2005, s. 241–270.

logu *Erotikos (O miłości)*<sup>3</sup>, ale korzystając obficie z przemyśleń duchowego Mistrza, kreuje zupełnie nowy obraz miłości. *Ucztę* Platona również stawia sobie za wzór literacki *Metody*, człowiek święty, biskup Olimpu w Licji (południowa część Azji Mniejszej)<sup>4</sup>. Niewiele wiemy o nim: działał w drugiej połowie III wieku, być może umarł w roku 311. Jedyne najlepiej zachowane jego dzieło nosi właśnie tytuł *Uczta albo o czystości (Sympósion e Peri hagnéias; Συμπόσιον ἢ Περὶ ἀγνείας)*<sup>5</sup>. Jest właściwie pierwszym teologicznym traktatem poważnie roztrząsającym relacje między sprawiedliwością, wolnością, szczęściem a wrodzoną każdej jednostce potrzebą miłości.

Wszystkich trzech sposobem myślenia o miłości połączył właściwie Sokrates, który zachwycił Platona (stąd *Uczta* i *Fajdros*), a ten pociągnął pozostałych dwóch, choć o miłości mówili inaczej niż Mistrz. I tak, mimo że na przestrzeni 800 lat, od V wieku przed Chr. (Sokrates) do III wieku po Chr. (święty *Metody*) nie zabrakło i innych myślicieli, moralistów (np. *Katon Starszy!*)<sup>6</sup>, a także i poetów, to jednak pierwszeństwo oddajemy Sokratesowi i Platonowi w dyskusji o czystej miłości homoseksualnej, Plutarchowi w zakresie czystej miłości małżeńskiej (*Erotikos*), a świętemu *Metodemu* w zakresie czystej miłości do Chrystusa w dziewictwie, czy mówiąc dzisiejszym językiem – w radosnym, pełnym oddania Bogu celibacie (*Uczta*).

Celem moim jest ukazanie owego sposobu myślenia, ponieważ nosi on w sobie cechy wspólne przyszłych poglądów na miłość wszystkich pokoleń Europejczyków, urzeczonych niezmiennością ideałów.

<sup>3</sup> Por. wydanie oddzielne dialogu w języku polskim w tłumaczeniu Z. Abramowiczówny wraz ze wstępem K. Korusa: Plutarch, *Dialog o miłości*, Kraków 1997.

<sup>4</sup> Nie jest pewne, czy rzeczywiście był biskupem Olimpu, jak sądził św. Hieronim (*vir. ill.* 83), który również utrzymywał, że był potem biskupem Tyru. T. Sinko (*Plutarch z Cheronei*, [w:] *idem, Literatura grecka*, t. III, cz. 1, Kraków 1951, s. 607), a ponad dwadzieścia lat wcześniej F. Diekamp (*Über der Bischofssitz des hl. Methodius*, „Theologische Quartalschrift” 1928, nr 109, s. 285–308), zgodnie twierdzą, że był biskupem Filipii. Ostatnio J. Rist z Würzburga w roku 2000 w artykule s.v. *Methodios (Der Kleine Pauly*, red. K. Ziegler, München, szp. 96) przyjął zdecydowanie świadectwo św. Hieronima.

<sup>5</sup> Św. Hieronim (*vir. ill.* 83) podaje tytuł nieco szerszy: *Uczta dziesięciu dziewic*.

<sup>6</sup> Celowo wymieniam tego wybitnego rzymskiego polityka, mówcę i pisarza z przełomu III i II w. przed Chr., gdyż przysłowiowa stała się jego surowość obyczajów. Określenie kogoś „katonem” od starożytności aż do dzisiaj oznaczało i oznacza człowieka surowego dla siebie i innych, nieugiętego i prawego. Tymczasem Plutarch w cytowanym wyżej *Dialogu o miłości* powołuje się na zaskakujące sformułowanie Rzymianina, które pięknie świadczy o jego, być może wynikającej z osobistego doświadczenia, refleksji nad istotą miłości (759c): *Rzymianin Katon mawiał, że „dusza kochającego żyje w duszy ukochanego”*. Por. też podobne sformułowanie w Plutarchowym *Żywocie Katona* (9, 8; 341c).

## Platon

Dysertacja Léona Robina *La théorie Platonicienne de l'amour* (Paris 1964) była jedną z liczących się źródłowych prac badawczych, bardzo wczesnie zresztą rozpoczętych (w roku 1908), i dopiero po wielu latach wydana. Analizy, jak autor to określa, „wewnętrzne” *Ucztę* (s. 8–19) i *Fajdroś* (s. 19–39), zamknięte konkluzją (s. 39–43), przynoszą nowe spostrzeżenia i dla badaczy są przekonujące. A interpretacje zrekonstruowanej teorii miłości (s. 101–187), choć będą dyskusje uczonych, dobrze wprowadzają czytelnika w kwestię wizji miłości Platona<sup>7</sup>. Praca Catherine Osborn *Eros Unveiled. Plato and the God of Love* (Oxford 1996) mimo obiecującego tytułu nie spełnia pokładanych w niej oczekiwań. Autorka objęła swymi badaniami obszar zbyt rozległy: od Platona do Tomasza z Akwinu, filozoficzną teologię greckiej tradycji i późnej chrześcijańskiej, co w rezultacie dało obrazy powierzchowne i, jak to sama stwierdza we wstępie (s. VII), „w pewnym sensie niekompletne” („in one sense incomplete”). Z cytowanych dzieł Plutarcha nawet nie wymienia jego dialogu *O miłości* (!). Nieco rekompensuje te braki zebrana literatura przedmiotu (s. 227–233)<sup>8</sup>.

Wydaje się więc rzeczą istotną nie tylko przedstawić, ale i uzupełnić „w pewnym sensie” badania uczonych, patrząc na poglądy Platona poprzez wrażliwość zakochanych w nim duchowych uczniów Plutarcha i świętego Metodego.

**Co to jest miłość?** Myślenie autora *Fajdroś* i *Ucztę*<sup>9</sup> w pewnym uproszczeniu można ująć tak: miłość jest pragnieniem, wynikającym z poczucia braku piękna i dobra (*Symp.* 200a 1–3), dlatego dąży do pełnego uczestnictwa w pięknie i dobru (*Symp.* 204e 1–205b 2). W wyobraźni Platona powstaje mit o narodzinach Erosa, wart przypomnienia, ponieważ doskonale ilustruje jego filozoficzne rozważania (*Symp.* 203b–204a). Kiedy urodziła się Afrodyta, bogowie wyprawili ucztę. Na niej zjawiła się wiecznie cierpiąca niedostatek Bieda. Zobaczyła zamroczonego nektarem boga Dostatku i zapragnęła mieć z nim dziecko. I tak się począł Eros. Jego rodzicami więc są Bieda (Πενία, *Penía*) i Dostatek (Πόρος, *Póros*), a ponieważ został spłodzony na urodzinach Afrodyty, stał się jej towarzyszem, bo kochał piękno, a ona była przecież piękna. Z racji jednak pochodzenia sam nie jest piękny i stale mu tego piękna brakuje – ot *wieczny biedak* (πένης αἰεί ἔστι). Po matce niemądry i biedny po ojcu mądry i bogaty. Jest

<sup>7</sup> Nas szczególnie interesuje zwięzłe przedstawienie relacji miłości do *arete* (s. 140–144).

<sup>8</sup> Z prac ogólnych zacytowanych przez C. Osbornę warto polecić następujące: D. Cohen, *Law, Society and Homosexuality in Classical Athens*, „Past and Present” 1987, nr 117, s. 3–21; K.J. Dover, *Greek Homosexuality*, London 1978; a ze szczegółowych artykułów D.M. Halperin, *Plato and Erotic Reciprocity*, „Classical Antiquity” 1986, nr 5, s. 60–80; oraz A. Kosman, *Platonic Love*, [w:] *Facets of Plato's Philosophy*, red. W.H. Vermeester, Amsterdam 1976, s. 53–69.

<sup>9</sup> Jeżeli nie zaznaczono inaczej, cytuję teksty Platona w tłumaczeniu W. Witwickiego: *Platona Ucztę*, Warszawa 1957 (PWN); *Platona Fajdroś*, Warszawa 1958 (PWN).

pośrodku – pomiędzy mądrością i głupotą. Nie jest bogiem, bo bogowie mają mądrość i niczego im nie brak, ani nie należy do ludzi głupich, którzy nie są ani pięknymi, ani dobrymi, ani mądrymi, a uważają, że do życia im wystarcza to, kim są, i to, co mają. Nie odczuwają żadnego braku. On zaś stale odczuwa brak, bo to, co zdobędzie, na powrót traci. To taka dziwna istota bosko-ludzka, która ani nie jest nieśmiertelna, ani śmiertelna, braków nie cierpi, ani też nie opływa w dostatki. To sama miłość, a nie przedmiot miłości (*τὸ ἐρώμενον* "Ἐρωτα εἶναι οὐ τὸ ἐρῶν 204c).

**Celem miłości** jest dążenie i w konsekwencji zaspokojenie braku piękna (*τὰ καλά, ta kalá* 204d) i dobra (*τὰ ἀγαθά, ta agathá*), czyli przeżycie szczęścia (*τὸ εὐδαιμονεῖν* 205d) – dodajmy – tu na tej ziemi. Mówiąc jeszcze inaczej, miłość jest wysiłkiem (*ἡ σπουδὴ καὶ ἡ σύντασις, he spoudé kai syntasis* 206b). Oczywiście, że natychmiast pojawia się pytanie o jakość tego wysiłku. Odpowiedź Diotymy prowadzącej rozmowę z Sokratesem w *Uczcie* jest pełna naturalnej prostoty: miłość jest tworzeniem w pięknie (206e). Jeżeli więc dążysz do uczynienia pięknym, a co za tym idzie, dobrym i szczęśliwym kochanego człowieka, to jest to miłość czysta. Platon myślał o miłości homoseksualnej. Widział jej początek w zakochaniu się w pięknie ciała chłopca, ale poprzez to piękno odsłania się zakochanemu natychmiast inne piękno, tkwiące we wszystkich ciałach. Zachwyt ten trwa krótko, gdyż filozof dostrzega szybko pełniejsze piękno, bo ukryte w ich duszach. Przenosi więc pożądanie i pragnienie z ciała na duszę kochanego. Wybiera już młodego człowieka tylko po to, aby odsłonić przed sobą i przed nim

piękno samo w sobie, jego istotę (210e)... i nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmiennie i wieczne (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μὲθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν*), a wszystkie inne piękna uczestniczą w nim w jakiś sposób... (tłumaczenie ostatniego zdania nieco poprawione – K.K., 211a–b).

Platoniczna więc miłość to ta, która wychodzi wprawdzie od zmysłów, ale wpatrzona w idealne piękno im nie ulega, szuka piękna duszy i prowadzi ku pięknemu doskonałemu. Mówiąc językiem mitu, wizję Platona możemy zilustrować następująco: rozpoczyna się wszystko od Afrodyty (piękna i miłości zmysłowej), ale jej nie można ulec, ponieważ droga prowadzi do Erosa (piękna i miłości duchowej). Tylko jemu możemy się całkowicie oddać, aby poznać wieczne piękno i doznać prawdziwego szczęścia.

Warunkiem podstawowym miłości platonicznej jest bezwzględne panowanie nad sobą (*ἐγκράτεια, enkrátεια*). Platon posłużył się tu poetyckim obrazem woźnicy powożącego dwoma końmi. W *Fajdroście* dowodzi (253d), że dusza każdego z nas dzieli się na trzy części. Jedną wyobraża woźnica, a pozostałe dwie to biały i czarny koń idące w zaprzęgu. Rydwan wspina się powoli na

horyzoncie ku górze. Ów poetycki obraz uchodzi nie tylko za bardzo celny, ale i najpiękniejszy w literaturze greckiej. Warto go więc, choćby i z tego względu, przytoczyć. Jeżeli do tego dodamy i to, że stał się on źródłem literackim dla wszelkich późniejszych rozważań o szlachetnej miłości i że do niego będą nawiązywać i Plutarch, i święty Metody, a także europejscy pisarze, moraliści, poeci, to sądzę, że przytoczenie go w pełni znajdzie usprawiedliwienie u czytelnika.

Jakśmy na początku tej opowieści na trzy części każdą duszę podzielili: dwie niby na kształt koni, a trzecia na kształt woźnicy, zostaliśmy i teraz przy tym porównaniu. Z koni zaś, powiedzieliśmy, jeden dobry jest, a drugi nie. Ale na czym polega dobroć jednego, a złość drugiego, tegośmy nie przechodzili; więc powiedzmy teraz. Otóż ten z nich, który lepsze ma stanowisko, kształty ma proste a proporcjonalne i zgrabne; wysoko nosi kark, nos ma łagodnie zgarbiony, białą maść, czarne oczy; ma ambicję, ale i ma władzę nad sobą, i wstyd w oczach<sup>10</sup>. Lubi zasłużoną chwałę; batoga nie potrzebuje, dobre słowo mu wystarcza. A drugi krzywy, gruby i lada jako związany; twardy ma kark, krótką szyję, nos do góry zadarty, czarną sierść, ogień w krwią nabiegłych oczach; buta i bezczelność to jego żywioł. Nie słyszy całkiem, bo ma kudły w uszach; ledwie że bicza i ościenia posłucha. Więc kiedy woźnica ujrzy jakąś zjawę miłosną i żar mu duszę ogarnia, kiedy mu tęsknota pierś rozpiera, a żądła łechcą na wszystkie strony, jeden koń, który zawsze słucha woźnicy, wtedy także wstydem się kieruje i sam siebie zatrzymuje<sup>11</sup>, żeby nie wskoczyć przednimi nogami na kochanka; za to drugi nie zważa na ukłucia ani razy, których mu woźnica nie szczędzi, i w dzikich podskokach pędzi wprost przed siebie. Męczy się z nim strasznie jego sąsiad w zaprzęgu; rady mu nie może dać i woźnica. On ich rwie wprost na kochanka, żeby tam odświeżyć wspomnienie wdzięków Afrodyty. A ci obaj oburzają się zrazu i ciągną w przeciwną stronę, bo ten ich zmusić chce do bezeceństwa straszego<sup>12</sup>. W końcu, kiedy wszystko nic nie pomaga, idą za nim; on ich wlecze za sobą. Już ustąpili: już się godzą czynić, co im każe. Zbliżają się do kochanka i oto staje przed nimi jego postać jasna. Kiedy ją ujrział woźnica, błyskawicą mu wtedy przed oczyma staje wspomnienie piękności; myśl jego ulatuje do jej istoty i ogląda ją znów: ona tam stoi obok władzy nad sobą<sup>13</sup>, tam na świętych stopniach. Myśl jego

<sup>10</sup> W oryg. 253d: *τιμῆς ἐραστῆς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς*. Warto tu zwrócić uwagę na pojawienie się innego pojęcia dla określenia panowania nad sobą: już nie tylko *ἐγκράτεια*, ale i *σωφροσύνη*.

<sup>11</sup> *Sam siebie zatrzymuje* w oryg.: *ἑαυτὸν κατέχει*. Odnotujmy inną próbę określenia panowania nad sobą.

<sup>12</sup> Złamanie nakazu czystości wobec ukochanego chłopca i nakazu panowania nad sobą tłumacz przełożył: „bezeceństwo straszne”, a Platon określił (254b): *ὡς δεινὰ καὶ παράνομα*, dosł. „jako [czyiny] okropne, przekraczające prawa”.

<sup>13</sup> I znów warto zwrócić uwagę na oryginał (254b): *πάλιν εἶδεν αὐτὴν μετὰ σωφροσύνης...* Pojawiło się bowiem pojęcie panowania nad sobą, władzy nad sobą nie jako *ἐγκράτεια*, ale

przejrzała i lęk ją oblatuje święty; więc pada na wznak i tym samym szarpie w tył cugle tak mocno, że oba konie stają dęba na zadach. Jeden z nich rad, bo nie ciągnął w stronę przeciwną, a tamten butny, bestia, nierad bardzo. Cofają się jednak oba; jeden ze wstydu i strachu kroplami potu skrapia całą duszę, a drugi, kiedy mu już uzda warg nie rani, a upadek wstecz nie grozi, ledwie ze tchu nabrał, ciskać się zaczyna w pasji i obelgi miotać; od tchórzów wymyśla woźnicy i towarzyszowi w zaprzęgu, że to ze strachu i nie po męsku popsuli szyki i złamali umowę. I znowu ich chce gwałtem, wbrew ich chęci, naprzód wlec i ledwie im ustąpić raczy, kiedy się proszą, żeby im to na następny raz odłożył. Kiedy termin umówiony przyjdzie, oni udają, że zapomnieli, ale on go przypomina i znowu gwałt im zadaje, rzy, wlecze za sobą i wymusić chce na nich zbliżenie do chłopaka w takiej samej myśli jak poprzednim razem. Kiedy już są blisko, spuszcza łeb, stawia ogon do góry, bierze wędzidło na kiel i rwie naprzód bez pamięci i wstydu. Woźnicy tym razem jeszcze gorzej, toteż się jeszcze gwałtowniej rzuca wstecz, jak u mety wyścigów, i tym gwałtowniej butnej bestii munsztuk z zębów wrywa, język mu przebrzydły i paszczękę do krwi zdziera, a zad i stopy w ziemię wpiera; niech się bestia męczy. Po kilku takich lekcjach pokorniej butna szelma i zaczyna słuchać przezornego woźnicy, a kiedy piękną postać zobaczy, wtenczas ginie ze strachu. Odtąd zaczyna dusza tego, który kocha, chodzić ze wstydem i czią, i z obawą śladami ukochanej osoby (253c–254e).

Na zakończenie tej poetyckiej wizji ostatnie, zamykające wnioski Platona:

Jeśli zwyciężą w kochającym i kochanym lepsze strony duszy, wiodące do porządnego życia i do filozofii, pędzą wtedy obaj żywot w szczęściu<sup>14</sup> i jedności, panują nad sobą przyzwoici (*ἐγκρατεῖς αὐτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες* 256b).

Jeżeli zaś ulegnie wspomnieniom piękna Afrodyty (zmysłom), to ta słabość „duszę ci zaprawi czymś tak podłym i niskim (*ἀνελευθερίαν*), że się dziewięć tysięcy lat będzie musiała około ziemi kręcić i pod ziemią jeszcze do rozumu nie przyjdzie” (256e i 257a).

---

*σωφροσύνη*, tym razem jako personifikacja (Sofrosyne), stojące, być może w świecie idei, obok Piękna.

<sup>14</sup> W oryginale: *μακάριον... τὸν... βίον διάγουσιν*. Warto zwrócić uwagę na nowe pojęcie szczęścia: już nie *eudaimonein* (*εὐδαιμονεῖν*), ale *makáron bion diágein*. *Μακάριος* – termin używany w chrześcijaństwie, por. NT osiem błogosławieństw: Mt 5, 3–10, fragment rozpoczynający się właśnie od słowa *μακάριοι* – „szczęśliwi”...

## Plutarch

Człowiek o wyjątkowej pogodzie ducha, życzliwy ludziom, nadzwyczaj pracowity i zdolny, a przy tym obserwator życia bystry i dowcipny<sup>15</sup>, polemista pełen temperamentu i kultury. Jednym słowem, żywy, wciąż oddziałujący w kulturze Europy, przedstawiciel helleńskiego humanizmu, greckiej *paidei*<sup>16</sup>. To on nieco zmodyfikował znany pogląd Heraklita, uważającego, że „bogiem naszym jest nasz charakter i zauważył, że szczęście człowieka zależy w najwyższej mierze przede wszystkim od jego charakteru i usposobienia” (*Żywot Demostenesa*, 1)<sup>17</sup>. A z kolei i charakter, i usposobienie podlegają nieustannemu procesowi formowania, kształcenia i pielęgnowania. Jest więc ono wynikiem stałego wysiłku. Przez całe swoje pracowite i twórcze życie starał się odpowiedzieć na najistotniejsze pytanie, jak należy siebie formować, ku jakim wartościom skierowywać, aby być w życiu tu na tej ziemi szczęśliwym. Zachowała się mniej niż połowa jego twórczości, którą podzielono na dwie grupy, wydane pod łacińskimi tytułami *Moralia* (*Ἠθικά*, w języku polskim również *Moralia*) i *Vitae parallelae* (*Βίοι παράλληλοι*, *Żywoty równoległe*). Jest to kilka tysięcy stron, 12 tomów tradycyjnego wydania Teubnera! Wydanie zaś bilingwiczne w Loeb Classical Library zajmuje wraz z fragmentami 28 woluminów. Wartość czytania tych wszystkich dzieł jest dla nas z punktu widzenia poznawczego istotna, a jej główne przesłanie wciąż aktualne<sup>18</sup>. Czytelnik nie może się oprzeć wrażeniu, że obcuje z człowiekiem prawdziwie szczęśliwym.

Często też zadawałem sobie pytanie, jak można było zachować taką postawę wobec życia w czasach, kiedy rządzili Klaudiusz (41–54 po Chr.) i Neron (54–68 po Chr.), a to przecież wtedy kształtowała się dziecięca i młodzieńcza wrażliwość Plutarcha. Jak to możliwe, aby wśród ówczesnej arystokracji, niewidzącej sensu życia, co określano terminem *taedium vitae*, często żyjącej w lęku o swoje i o swoich bliskich życie (*metus mortis*), znalazł się człowiek o takim usposobieniu i takim optymizmie?

Pełniejszą odpowiedź usiłowało wielu uczonych już wcześniej sformułować, dlatego Czytelników zainteresowanych szczegółami muszę z powodu braku

<sup>15</sup> Por. Plutarch, *Dialog o miłości*, *op. cit.*, s. 87–98.

<sup>16</sup> Por. K. Korus, *Arystokrata ducha*, [w:] Plutarch, *Żywoty równoległe*, tłum. K. Korus, Warszawa 2004, t. I, s. 21 i n.

<sup>17</sup> Jego charakter jaśnieje we wszystkich niemal utworach, ale najbardziej widoczny jest w *Περὶ εὐθυμίας* (*O pogodzie ducha; De tranquillitate animi*, 464E i n.).

<sup>18</sup> Por. R.H. Barrow, *Plutarch and His Times*, London 1967; D.A. Russel, *Plutarch*, London 1973; T. Sinko, *Plutarch z Cheronei*, *op. cit.*, s. 194–266. Wciąż jeszcze najlepsze i pełne opracowanie dał K. Ziegler, *Real Enzyklopädie*, s.v. *Plutarchos*, szp. 636, 18–962, 14. Por. też K. Korus, *Plutarch z Cheronei*, *op. cit.*, s. 241–270.

miejsca skierować do bogatej literatury przedmiotu<sup>19</sup>. Tu tylko z konieczności zwrócę uwagę na dwa fakty:

Po pierwsze Plutarch otrzymał najlepsze wykształcenie i wychowanie, jakie mu dawała pozycja społeczna i znacznej wartości majątek, który przetrwał pomimo bitew, przemarszów wojsk i kontrybucji, nakładanych przez Rzymian na jego dziadka Lampriasa w czasie wojen domowych. Był typowym prowincjonalnym arystokratą, żyjącym głównie w rodzinnej Cheronei, niedaleko Teb, w Beocji. Pomimo wielu kontaktów i przyjaźni z rzymską najwyższą arystokracją oraz pomimo wizyt i wykładów w Rzymie, nie uczestniczył w ich walce o godności, tytuły i majątki, i to była zatem główna przyczyna jego wolności od strachu przed śmiercią (*metus mortis*) czy od wstrętu do życia (*taedium vitae*), emocji – jak wyżej zaznaczyłem – właściwych arystokracji Rzymu. Może to właśnie ten prowincjonalny sposób życia ułatwił mu otwarcie swego intelektu i wrażliwości na to, co Platon nazywał Dobrem i Pięknem? Był też i z tego powodu człowiekiem wyjątkowym, że nie wstydził się swoich miłości i fascynacji. Od wczesnej młodości kochał przede wszystkim Grecję, jej historię i bohaterów, a szczególnie Epaminondasa, którego charakterowi i niełatwym decyzjom poświęcił między innymi jeden z najpiękniejszych dialogów *De genio Socratis* (*O duchu opiekuńczym Sokratesa*)<sup>20</sup>.

Po drugie, miał w dorosłym już życiu szczęście, którym potrafił się cieszyć i, co w jego czasach było właśnie wyjątkowe, o nim opowiadać. Zakochał się bowiem w sposób piękny i głęboki, jak referuje jego syn Autobulos w *Dialogu o miłości*, w swojej żonie Timoksenie. Pamiętał o niej w pracy naukowej i literackiej. Starał się być jej przewodnikiem w dążeniu do wiedzy i doskonałości moralnej. Wraz z nią cieszył się z narodzin każdego z pięciorga dzieci, które osobiście kształcił<sup>21</sup>. Umiał także współuczestniczyć w jej bólu po stracie jedynej córki, która nosiła to samo imię co matka. Jej śmierć zaskoczyła go w podróży. Napisał więc do żony *Pocieszenie* (*Consolatio ad uxorem*), w którym między innymi przedstawił jej niezwykle serdeczny obraz jako człowieka o prawym charakterze i cichej mądrości.

<sup>19</sup> Por. J. Boulogne, *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation Romaine*, Presses Universitaires de Lille III, 1994; C.P. Jones, *Plutarch and Rome*, Oxford 1971 (reprint z poprawkami 1972); J. Barthelmeß, *Recent Work on the Moralia*, [w:] F.E. Brenk, I. Gallo, *Miscellanea Plutarchea, Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, Ferrara 1986, s. 61–82.

<sup>20</sup> Por. K. Korus, *De genio Socratis: Analyse und Interpretation eines Plutarchischen Dialog*, [w:] B. Kühnert, V. Riedel, R. Gordesiani, *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn 1995, s. 267–282.

<sup>21</sup> Por. K. Korus, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Wrocław 1978; oraz *idem*, *Plutarcha „De amore prolis” 5,479D–E. Próba interpretacji*, „Eos” 1977, t. LXV, s. 211–220.



Wykształcenie otwarło mu oczy na piękno nauki Platona. To za sprawą swego nauczyciela Ammoniosa otoczył duchowego mistrza boską czcią, składał mu jak herosowi ofiary<sup>22</sup>. Na każdym też kroku popisywał się znajomością dialogów platońskich, cytował je, odwoływał się do nauki Filozofa z Aten, komentował i rozwijał jego myśli. A ponieważ czuł się też artystą, tworzył na jego wzór swoje dialogi i rywalizował z nim w tworzeniu ich pięknej struktury.

Głęboka miłość do żony postawiła przed nim nie lada zadanie; jak to jest, pytał, czy Platon miał rację, przedstawiając w *Fajdrosie* i *Uczcie* piękno miłości wyłącznie w homoseksualnej wizji dążenia do doskonałości (*arete*) i szczęścia? Czy ukochany bohater Epaminondas, którego święty hufiec, oparty na miłości homoseksualnej, tyle wzbudził podziwu swymi zwycięstwami nad Spartą, dał w ten sposób dowód, że tylko mężczyźni są uzdolnieni do *arete*, a przez to do doskonałej miłości? Trudności pogłębiali również jego przyjaciele, z których wielu było zwolennikami miłości do chłopców, pozostając w przekonaniu, że tylko taki Eros jest doskonały. Uogólniając, możemy jeszcze dopowiedzieć, że w zdecydowanej większości wykształceni mieszkańcy Beocji, a zwłaszcza Teb żyli w podziwie dla platońskiej wizji miłości.

Plutarch postanowił rozwiązać te wszystkie kwestie, pytając w *Dialogu o miłości*, które uczucie jest piękniejsze i doskonalsze: miłość małżeńska, a miał w chwili pisania dialogu (około roku 96) prawie trzydziestoletnie doświadczenie w tym zakresie, czy homoseksualna, proponowana przez Platona i jego naśladowców.

Dodajmy jeszcze, że dialog Plutarcha sięga po najsubtelniejsze konstrukcje dialogu platońskiego<sup>23</sup>. Ma charakter opowiadający (diegematyczny) i nowelistyczny. Skonstruowany jest dwupoziomowo: plan dialogu i plan akcji.

W planie dialogu syn Plutarcha, Autobulos jest narratorem. Przytacza wielokrotnie słyszane opowiadanie ojca o tym, co się wydarzyło, i jakie rozmowy prowadzono na temat miłości, kiedy ojciec zaraz po ślubie z matką Timokseną wybrał się do Tespiów u stóp Helikonu, aby złożyć ofiarę Erosowi. Najważniejsze osoby biorące udział w rozmowie to przyjaciele Plutarcha, zarówno zwolennicy miłości platonicznej, jak i małżeńskiej, w większości znani z innych jego pism, oraz sam autor.

W planie akcji występują osoby fikcyjne. W sumie wszystkich postaci, wyposażonych w odmienne cechy charakteru, jest trzynaście.

Oba plany są ze sobą ściśle związane: miłość, a potem porwanie (plan akcji) osiemnastoletniego efeba Bakchona przez zakochaną w nim trzydziestoletnią wdowę Ismenodorę stanowią przyczynę rozpoczęcia rozmowy (plan dialogu) na

<sup>22</sup> Por. P.L. Donini, *Plutarco, Ammonio e l'Academia*, [w:] F.E. Brenk, I. Gallo, *Miscellanea Plutarchea, Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, Ferrara 1986, s. 97–110.

<sup>23</sup> Por. szerszą analizę: K. Korus, *Wstęp*, [w:] Plutarch, *Dialog o miłości*, *op. cit.*, s. 21 i n. Według tego przekładu będą cytował, jeżeli nie zaznaczę inaczej.

temat, która miłość jest szlachetniejsza i w sposób najpełniejszy prowadzi oboje zakochanych do *arete*.

Autor, jakby przeciwstawiając się Platonowi artyście, odstępuje od ramowej konstrukcji dialogu, co obserwowaliśmy w *Fajdrosie* i *Uczcie*. Wprowadzie otwiera go rozmowa Autobulosa z być może fikcyjną postacią, Flawianem, ale nie zamyka. Podobnie konsekwentnie odstępuje od ramowej budowy relacji przytoczonego przez Autobulosa opowiadania ojca: rozpoczyna (rozd. 2) planem dialogu (o tym, czy jest możliwa prawdziwa miłość między Ismenodorą a Bakchonem), a kończy (rozd. 25) pochwałą każdej szlachetnej miłości między kobietą i mężczyzną. Plan akcji rozpoczyna (rozd. 10) scena porwania Bakchona przez Ismenodorę, a kończy, już po zamknięciu planu dialogu, scena z posłańcem, który zaprasza rozmawiających na ślub.

Taka konstrukcja utworu od strony planu akcji jest wyraźnym naśladowaniem budowy komedii nowej, której najsławniejszym przedstawicielem był, cytowany wielokrotnie przez autora, Menander (342–293/292 przed Chr.). Dodajmy jeszcze, że zwyczajem Menandra (por. np. komedię *Odludek*, wers 864) zawiązana akcja jest pomyślnie zakończona w ciągu jednego dnia.

Autobulos był drugim synem Plutarcha (pierwszy syn Soklaros zmarł jako kilkunastoletni chłopiec), a zatem w chwili pisania dialogu (czyli, powtórzmy raz jeszcze, po roku 96) mógł mieć ponad dwadzieścia pięć lat (jeżeli przyjmiemy, że Plutarch ożenił się między rokiem 70 a 75). Był więc Autobulos dorosłym, wykształconym przez ojca w filozofii, młodym arystokratą, czyli znajdował się w tej samej sytuacji i był w tym samym wieku co ojciec, kiedy zakończył studia u Ammoniosa i stanął przed problemami miłości i małżeństwa. To podobieństwo zadecydowało o wyborze syna jako narratora, a piękna pochwała małżeńskiej miłości stanowić miała przesłanie dla dorosłych dzieci. Podkreślmy raz jeszcze, że zrodziła się ona z osobistego doświadczenia Plutarcha, stanowiąc wzruszający hołd ponadpięćdziesięcioletniego mężczyzny złożony żonie przed dorosłymi dziećmi. Siła tej miłości oraz osobiste przekonanie o jej wartości kazały mu się sprzeciwić Platonowi i tradycji homoseksualnej Grecji, a w szczególności Teb. Z powagą i życzliwością potraktował sposób myślenia zwolenników tej tradycji. Nie odrzucił argumentu swego przyjaciela, Protogenesa, że tylko męska miłość (*ἔρως*) prowadzi, poprzez przyjaźń, do doskonałości. Uznał go za ważny i wart głębszego, ponownego rozważenia. Nie bez znaczenia był tu autorytet Platona, który, jak wyżej szczegółowo przedstawiłem, wyidealizował męską miłość – przyjaźń (uosobioną przez boga Erosa), oderwał ją od fizjologii (uosobionej przez Afrodytę), a tą, jako zwierzęcą żądzą, pogardzał. Plutarch, usiłując przeciwstawić się i tradycji, i autorytetowi Platona, zręcznie wykorzystuje jego idealizm. Najpierw twierdzi, że Eros jest bogiem opiekującym się zakochanymi i że znajduje się on w orszaku Afrodyty, jest więc z nią nierozdzielny, tak jak miłość duchowa jest nierozłączna z fizyczną. Razem tworzą doskonałą i naturalną jedność. Miłość do chłopców, jeżeli będzie pozbawiona, jak nakazał to Platon, kontaktów fizycznych, z pewnością prowadzi do Piękną i Dobrą i doskonałości,

ale jest niepełna. Jeżeli zaś filozof ulegnie owemu czarnemu koniowi (żądzy) i *odświeży wspomnienie Afrodyty*, zasługuje na pogardę i nie może tworzyć już w pięknie ani prowadzić siebie i kochanego chłopca do doskonałości. Za naiwne i całkowicie niedorzeczne uznał Plutarch twierdzenie, jakoby kobieta nie była zdolna do doskonałości (rozd. 23, 769b). Tu powołał się (769b, c) na liczne przykłady kobiet, które jaśniały wspaniałymi cnotami, a zwłaszcza powściągliwością (*sofrosýne*), rozsądkiem (*sýnesis*), wiernością (*pístis*), uczciwością (*dikaio-sýne*), wiele też z nich odznaczało się odwagą (*to andréion*) i wielkoduszością (*to megalópsychon*). A żywy udział w każdej z tych cnót uzdalnia je przecież do przyjaźni (*filía*). Jeżeli tak jest, wywodził dalej, to prawdziwie pełna jest miłość małżeńska, bo po pierwsze Eros i Afrodyta nigdy nie zostają rozdzieleni. A po drugie tylko w takiej miłości następuje stały rozwój obojga zakochanych, ponieważ trwa on i w chorobie, i w starości. Plutarch, mając na myśli taką właśnie miłość, posłużył się już wcześniej jak własną tezą (759c) pięknym sformułowaniem Katona Starszego: „Dusza kochającego żyje (*évdiaitáσθαι, endiaitásthai*) w duszy ukochanego”<sup>24</sup>. Tak pojmowana miłość jest więc dozwolona (*áchri táfon*), doskonałą przyjaźnią (770c). A miłość homoseksualna jest krótkotrwała i kończy się wraz z młodością kochanka.

W ten sposób przyznał Cheronejczyk miłości małżeńskiej atrybuty platońskie, to jest idealny charakter i najwyższe wartości moralne<sup>25</sup>, oraz dodał wielką pochwałę życia seksualnego, które jest jakby „współuczestnictwem w wielkich misteriach”, rodzącym trwałą i naturalną więź między małżonkami: „rozkosz jest rzeczą chwilową, ale z niej wykiełkuje i rozrasta się codziennie szacunek [*timé*], czułość [*cháris*], wzajemne przywiązanie [*agápesis allélon*] i zaufanie [*pístis*]” (769a). O zaufaniu i wierności (*πίστις, pístis*) będzie wciąż wspominał jako nieodzownym, ale chętnie spełnianym przez zakochanych warunkiem codziennego szczęścia i trwałości małżeństwa. Mówił, że można wyliczyć „tysiące kochających się par małżeńskich, które przetrwały do końca w wiernej wspólnotcie i chętnym dochowaniu wiary”<sup>26</sup>. Tajemnicę zaś swego udanego małżeństwa zawarł w prostej regule (rozd. 23, 769d): „Kochać w małżeństwie większym jest dobrem, niż być kochanym; powstrzymuje bowiem od wielu, a właściwie od wszystkich błędów, które niszczą i psują małżeństwo”.

<sup>24</sup> Por. przyp. 6.

<sup>25</sup> Por. jego własne podsumowanie (759d): „Streszczając się, powiem, że uniesienie zakochanych nie jest pozbawione boskiego natchnienia i że nie innego ma boga za zwierzchnika i woźnicę [tu wyraźne nawiązanie do *Fajdrośa* 246b] jak właśnie tego, którego uroczystość świętujemy składając ofiary [czyli Erosa]”.

<sup>26</sup> Por. w oryginale: „... μυριάς δὲ γυναικείων ἐρώτων καταριθμήσασθαι, πάσης πίστεως κοινωνίαν πιστῶς ἅμα καὶ προθύμως συνδιαφερούσας” 770c.

## Święty Metody z Olimpu

Święty Metody był niewątpliwym znawcą Platona<sup>27</sup>. Zwroty i wyrażenia, myśli i artystyczne ambicje przejmując pełną ręką od swego duchowego mistrza. W nauce usiłowano już od dawna określić tę zależność. Do dziś chętnie cytuje się (nie tylko *honoris causa*<sup>28</sup>) pracę Alberta Jahna, *S. Methodii Opera et Methodius platonizans*, Halle 1865. Z czasem jednak badania Jacques'a Fargesa (1929: 38–51), Vinzenza Buchheita (1958), José Montserrat (1969: 5–33), Jeana Pépin'a (1975: 126–144), Carla Tibilletiego (1987: 127–137) oraz Kerstin Aspergen (1990: 152–164) przyniosły nowe ustalenia tak w zakresie języka (Buchheit<sup>29</sup>), jak i idei filozoficznych i moralnych (pozostali). Wszyscy uczeni się zgadzają, że w naśladowaniu artystycznego piękna *Uczty* Platona nie osiągnął sukcesu, a pomysł rozłożenia wykładu o miłości oblubieńczej do Chrystusa pomiędzy dziesięć panien uznano za schematyczny, pozbawiony prób charakterystyki postaci, umiejętności prowadzenia dialektycznych napięć itp.

W nauce nie zauważono jego zależności od poglądów Plutarcha, tak filozoficznych, jak i moralnych, choć pewne paralele myśli i cytaty (bardzo rzadkie!<sup>30</sup>) mogą świadczyć o znajomości przynajmniej niektórych pism Cheronejczyka. Co można z pewną ostrożnością powiedzieć o tej duchowej relacji? Podczas lektury *Uczty* świętego Metodego uderzyła mnie pewna paralela w obrazie ewangelicznym dziesięciu mądrych panien (Mt 25, 1), interpretowanym przez uczestniczkę rozmów – Agatę (VI, 3–4). Wizja szczęścia przeżywanego w spotkaniu z Oblubieńcem, który dla Agaty jest „światem rozumu i powściągliwości”, zakończona została sformułowaniem (VI, 5, tłum. s. 185): „oto, piękne dziewice, tajemnice naszych misteriów, oto obrzędy wtajemniczenia w dziewictwo, oto nagrody w nieskalanych zawodach powściągliwości”<sup>31</sup>. U Plutarcha opis rozko-

<sup>27</sup> Tu warto przytoczyć monografię E. von Ivánka, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, szeroko podejmująca problem wpływu Platona na Ojców Kościoła, pomimo że św. Metodemu autor poświęcił kilka słów (s. 145–146; 475).

<sup>28</sup> Przykładem nader wyrazistym jest praca J. Montserrat, *Influencias platónicas en el „Banquete” de Metodio de Olimpo*, „Scriptorium Victoriense” 1969, vol. XVI, s. 5–33, który cytuje opinię A. Jahn, uznaną dziś w nauce za dobrze udokumentowaną: „Est autem duplex apud Methodium imitationis platonicae genus, unum, quo ille Platonis dictiones et sententias de industria suum in usum convertit, alterum, quo dicendi et sentiendi rationem, quam ex Platonis consuetudine imbiberat, memoriter ac sponte sequitur” (s. IX).

<sup>29</sup> Obok analiz gramatycznych, szczególnie interesujące są rozdziały poświęcone retoryce i stylistyce (s. 90–113).

<sup>30</sup> Por. np. Plutarch, *Platonicae quaestiones*, IV 1003 A, oraz komentarz L.G. Pattersona, *Methodius of Olympus. Divine Sovereignty. Human Freedom and Life in Christ*, Washington, D.C. 1997, s. 43, 213, 225.

<sup>31</sup> Wszystkie cytaty w języku polskim, jeżeli nie zaznaczono inaczej, w przekładzie S. Kalinkowskiego, por. Bibliografia.

szy w stosunku małżeńskim również określony został jako „współuczestnictwo w wielkich misteriach” (rozdz. 23; 769a). To podobieństwo nie przesądza jednak o zależności od Plutarcha, tym bardziej że obraz „nagród w nieskalanych zawodach powściągliwości” jest wzięty ze Starego Testamentu (Mdr 4, 2). Świadczy jednak o wspólnym sposobie metaforycznego myślenia w obrazie oddania szczęścia w intymnym spotkaniu małżonków oraz dziewicy oblubienicy z Oblubieńcem Chrystusem. Metafora: „wtajemniczenia w misteria czy współuczestnictwo w nich” wydaje się bardzo zbliżać obu moralistów.

Trzeba tu jeszcze przypomnieć wcale nie mały wpływ Platona, jako głównego źródła, na ich sposób obrazowania. Podkreślmy szczególnie istotną rolę, jaką odgrywała terminologia misteryjna w *Uczcie*, a dokładniej w mowie Diotymy (201e 8–212b 1, a zwłaszcza 209e 5 i n.), czy w przedstawieniu Alkibadesa swej miłości do Sokratesa (213c 4–219e 1). Również drugi platoński utwór poświęcony miłości – *Fajdros* (244a 3 i n.), zawiera sporą ilość odniesień tak ideowych, jak i terminologicznych do misteriów, co bardzo precyzyjnie przedstawił Christoph Riedweg w pracy doktorskiej napisanej pod kierunkiem prof. Waltera Burkerta, a zatytułowanej *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien* (Berlin–New York 1987)<sup>32</sup>. Dla Metodego trzecim źródłem tej metafory mogła być tradycja myśli chrześcijańskiej, równie dobrze przedstawiona w pracy Riedwega. Chodzi tu o Filona (s. 71–115) i Klemensa Aleksandryjskiego (s. 116–161), którą niewątpliwie znał Święty Biskup z Olimpu.

## Wyżej od małżeństwa

Metody znacznie wyżej od małżeństwa cenił jednak dziewictwo. Jego argumentacja miała swój logiczny, historyczno-biblijny charakter: „naturalnym miejscem” (*σύμφυτος τόπος, symfytos topos* IV, 5) dziewictwa – pisał – jest utracony raj, niebo. Tak było od początku stworzenia. Tu posłużył się obrazem podobnym do platońskiej wizji woźnicy z *Fajdrosa* (246D): dusze żeglują po niebie z Chrystusem, wznosząc hymn dziękczynny za to, że „nie zostały zepchnięte w dół przez materialne i cielesne strumienie” (IV, 2). Jego argumentacja miała już swoje tradycje, na co zwrócił uwagę kardynał Jean Daniélou (1970: VIII), wymieniając dla przykładu obok świętego Metodego także świętych Ireneusza i Grzegorza z Nysy. Najlepiej moim zdaniem, bo zwięźle przedstawił cały problem święty Hieronim w ponad sto lat po śmierci Metodego (*Epist.* 22, 19): „scias virginitatem esse naturae, nuptias post delictum” („wiedz, że dziewictwo jest właściwością natury, a małżeństwo «rezultatem jej skażenia» po grzechu”).

<sup>32</sup> Por. analizę Platona *Uczty*, s. 2–29; Platona *Fajdrosa*, s. 30–69. Zwraca uwagę solidna literatura przedmiotu: s. 162–177.

Wniosek z tej argumentacji dla Metodego był jeden: dziewictwo (*parthenéia, hagnéia*) jest najlepszą drogą powrotu do raju utraconego (*ἀποκατάστασις, apokatástasis*, IV, 2), do zamiany tego, co śmiertelne, na nieśmiertelne, na powrót do wiecznego szczęścia<sup>33</sup>.

Metody widzi wyraźnie etapy rozwoju ludzkości, która stopniowo przez Boga była kierowana, od małżeństw w obrębie najbliższej rodziny, poprzez wielożeństwo, do małżeństw unikających cudzołóstwa, a na najwyższym, doskonałym (*τὸ τέλειον, to téleion*) etapie świadomego dziewictwa kończąc (I, 2; I, 4).

## Odchodzenie od wzorów

Święty Biskup zamienił miłość (*eros*) między mężczyznami (u Platona) oraz między kobietą i mężczyzną (u Plutarcha) na miłość, jaka od początku stworzenia istnieje między Bogiem a człowiekiem. Wymiana polegała na zamianie „przewodników miłości”, by użyć wyrażenia Plutarcha (*ἡγεμόνες ἐρωτός, hegémónes erotós*). Starszy mężczyzna (u Platona filozof, np. Sokrates, por. wyznanie Alkibiadesa w *Uczcie*, 213c 4–219e 1) czy mąż, który u Plutarcha jest przewodnikiem żony na drodze do doskonałości, ustąpił miejsca w rozważaniach Metodego samemu Bogu. Dzięki temu otrzymaliśmy najpiękniejszą wizję miłości Boga, który, by użyć tekstu natchnionego autora z Pieśni nad Pieśniami, a zacytowanego przez Metodego (VII, 1), zakochał się w człowieku od pierwszego wejrzenia (Pnp 2, 2). Metody w tym właśnie starotestamentowym przedstawieniu relacji miłosnej między Stwórcą a stworzeniem znalazł uzasadnienie dla nazwania każdej dziewicy mianem „oblubienicy” (VII 1<sup>34</sup>).

Jego poprzednicy rozumieli miłość jako siłę wrodzoną każdemu człowiekowi, która dąży wyłącznie do „tego, co w górze”, do *arete*, a więc do doskonałości, a w konsekwencji do szczęścia tu na ziemi. „Przewodnik” przecież w sposób czysty pragnie wyłącznie dobra ukochanego. Metody zaś uznał Chrystusa za źródło najdoskonalszej, czystej miłości<sup>35</sup>, z którego dusze czerpią i do którego „mężne powracają”, bo na takie uczucie Oblubienca można odpowiedzieć wy-

<sup>33</sup> Por. Grzegorz z Nysy, *Virg.* 12, 4: *εἰς τὸ ἀρχαῖον*; por. J. Daniélou, *L'etre et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, s. 204.

<sup>34</sup> Por. *dusza oblubienicą* 6, 2; 6, 3; lub wyrażenie „jestem oblubienicą Słowa” (6, 5, tłum. s. 185).

<sup>35</sup> Por. *Symp.* I, 1 (tłum. s. 131): zaraz niemal na początku mowy Marcelli pojawia się odwołanie do platońskiego obrazu duszy (*Fajdros* 246D); czysta dusza w „ręczym biegu umysłu” przeskakuje ponad światem i patrzy wprost „na samą nieskażoność wypływającą z nieskalanego Iona Wszechmogącego”. Warto zwrócić uwagę na termin *πηγάξειν* – „wypływać ze źródła obficie” (*πηγή* – źródło).

łącznie najczystsza, wyzwoloną od cielesnych pragnień miłością<sup>36</sup>: „doskonały człowiek – pisze – powinien ofiarować [Bogu] wszystko, zarówno sprawy duszy, jak i ciała, powinien być gotowy i niezawodny” (V 2). Dlatego platońskie panowanie nad sobą (*ἐγκράτεια*, *enkráteia*) zastąpił częściej przez siebie używanym pojęciem, mądrą powściągliwością (*σωφροσύνη*, *sofrosýne*)<sup>37</sup>. Mądrą, gdyż, po pierwsze, była nacechowana świadomością, że samo odrzucenie fizycznych kontaktów erotycznych jest tylko małym krokiem na drodze do prawdziwej czystości, bo ta obejmuje cały rozum i wszystkie zmysły człowieka, o czym przypomina w mowie końcowej Arete (11, 1 i n.<sup>38</sup>). A po drugie, czystość erotyczna (*hagnéia*) nie była wymuszona, jak u Platona (por. obraz platońskiego woźnicy hamującego czarnego konia pożądliwości w *Fajdrosie*), ale wynikała tylko ze świadomości zachowania „nieskalanego piękna w takim stanie, w jakim je ukształtował jego Twórca i Rzeźbiarz”. Była więc wolna, radosna, dobrowolna i przyozdobiona w sprawiedliwość (*δικαιοσύνη κοσμηῆται*, *dikaiosýne kosmétai* – te określenia raz po raz się pojawiają w ustach dyskutujących panien), ponieważ wypływała z samego źródła miłości i czystości dziewiczej Chrystusa (zwanego przez Metodego „początkiem dziewictwa” – *ἀρχιπάρθενος*, *archipárthenos*<sup>39</sup>).

<sup>36</sup> Marcella powołuje się (I, 1, tłum. s. 133) na słowa św. Pawła (1 Kor 7, 34) i porównanie kobiety zamężnej, która pragnie przypodobać się mężowi, i przypomina, że z kolei niezamężna dziewczyna „troszczy się o sprawy Pana, o to, jakby się przypodobać Panu, o to, by była święta i ciałem, i duszą”.

<sup>37</sup> Por. L.G. Patterson, *Methodius, op. cit.*, s. 69, przyp. 7 i 60: „Methodius’ habitual use of *σωφροσύνη* for the abandonment of sexual relations, where his knowledge of Clement’s objections to mere *ἐγκράτεια* might lead us to expect him to use the latter term, is seen in the Symp. I 2, 4. It is a small matter, but may shed some light on the strategy of his work [...] That we should expect the latter term is clear from Methodius’ agreement with Clement’s criticism of an «enclatic» rejection of sexual relations as involvement with evil matter. We must presume that his recurrent use of *σωφροσύνη*, with its less controversial and more philosophical overtones, is part of an effort to fit the «mere» abandonment of sexual relations into a scheme that regard it as a positive step on the way to true chastity. This he does explicitly in Symp. I, but also indirectly both in the remarks of Arete and in the concluding discussion of Eubolion and Gregorion... The result is at once to commend «continence» and to locate it in a progression of steps by which God has sought to bring souls to perfection, but to see it as one that must be recognized as merely provisional and indeed dangerous if regarded as perfection itself”. *O enkrátei w tradycji myślenia, zwłaszcza chrześcijańskiego*, por. artykuły wielu uczonych wydane jako dzieło zbiorowe przez U. Bianchi (1985).

<sup>38</sup> 11, 9 i n. (279, 9 Musurillo, tłum. s. 240): „Nie szanuje wszak czystości ten, kto usiłuje zachować swe ciało czystym od rozkoszy seksualnej, ale nad innymi rozkoszami nie panuje”...

<sup>39</sup> Por. *Symp.* 1, 4 (s. 62, 10); 1, 5 (s. 64, 6); 10, 3 (s. 292, 11); 10, 5 (s. 296, 23).

## Wnioski końcowe

Pora zastanowić się, co wspólnego jest dla Platona, Plutarcha i Metodego w sposobie myślenia o miłości.

Po pierwsze, wyjątkowa, jak na realia starożytne, jego czystość, wynikająca z idealnego przeżywania miłości, która zawsze odnosiła się do najwyższego wzoru. Platon nazywał tę świadomość wzoru anamnezą prawdziwego Piękną, Dobrą, Sprawiedliwością, w których dusze zakochanych były zanurzone w świecie idei. Za nim szedł Plutarch, a święty Metody uznał uczucie rozkochanego w człowieku Boga za tak porywające i pociągające, że aż realnie dostępne dla każdego, kto tylko jest w stanie oddać siebie i cały swój los Ukochanemu. Tu już nie ma anamnezy. To rzeczywistość.

Po drugie, wszyscy uznali miłość za szczęście (*eudaimonía, eudaimonéin*) przeżywane już tu na tej ziemi (*makáriorion bíon díagein*). O ile Platon i Plutarch nie ztroszczyli się o dokładniejsze opisanie szczęścia zakochanych po ich śmierci, o tyle święty Metody zmysłowo odwołał się do biblijnego opisu raj, gdyż miłość do Boga jest powrotem do tamtego przegranego przez pierwszych rodziców szczęścia.

Po trzecie, uznali, że miłość jest stałym, świadomym swych braków wysiłkiem (*spoudé, syntasis*) obojga zakochanych, zmierzających poprzez formację charakteru, intelektu i miłosną przyjaźń (*filía*) do doskonałości (*areté*), a święty Metody, u którego sam Bóg jest istotą kochającą, uzupełni wywody poprzedników biblijnym obrazem Boga, składającego najwyższą, pełną rozręsknioną miłości, ofiarę z Syna, aby tylko człowieka uzdolnić i otworzyć na czystą miłość, aby go po prostu uczynić szczęśliwym.

Po czwarte, warunkiem podstawowym miłości jest panowanie nad sobą (*enkráteia*). U Platona w relacjach homoseksualnych Enkrateia, jako peronifikacja, istnieje w świecie idei obok Erosa. Powstrzymanie się od spraw Afrodyty usposabia filozofia do dostrzegania coraz to doskonalszego piękna, do pójścia w górę po nieboskłonie „rydwanu jego duszy”. U Plutarcha pojawia się wierność (*pistis*) jako codziennie odnawiana cnota towarzysząca zakochanym. Nie była to tylko cecha charakteru cheronejskiego moralisty, była to tęsknota wielu pokoleń Greków przed nim żyjących, którzy w życiu zachowywali się nader często odmiennie. O wartości tej cnoty, jako istoty prawdziwej miłości, świadczy popularność romansu greckiego, w którym to gatunku, przynajmniej w zachowanych tekstach, wierność kochających się była stałym i przewodnim motywem<sup>40</sup>. U świętego Metodego wierność przejawia się w dobrowolnej wstrzeźliwości zwanej najczęściej przez niego *sofrosýne*, a wyrażającej się w czystości (*hagía*) nie tylko erotycznej, ale i w czystości charakteru, obejmującego wszelkie zachowania człowieka, jego mowę, pragnienia i sposób myślenia.

<sup>40</sup> Odnotujmy jednakże tylko jeden wyjątek złamania wierności w romansie Achillesa Tatiosa. Szczegóły i literatura przedmiotu zob. E. Polaszek, *Problematyka miłości w antycznej powieści greckiej*, Kraków 1987, Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie, nr 67.



## BIBLIOGRAFIA

**Platon****Wydanie oryginału i przekład**

- Burnet J., 1900–1907, *Platon. Opera*, Oxford.  
 Witwicki W., 1958, *Platona Fajdros*, Warszawa.  
 Witwicki W., 1957, *Platona Uczta*, Warszawa.

**Opracowania**

- Brisson L., 1999, *Platon 1990–1995. Bibliographie*, przy współpr. F. Plina, Paris.  
 Cohen D., 1987, *Law, Society and Homosexuality in Classical Athens*, „Past and Present”, nr 117, s. 3–21.  
 Dover K.J., 1978, *Greek Homosexuality*, London.  
 Halperin D.M., 1986, *Plato and Erotic Reciprocity*, „Classical Antiquity”, nr 5, s. 60–80.  
 Kosman A., 1976, *Platonic Love*, [w:] *Facets of Plato's Philosophy*, red. W.H. Vermeester, Amsterdam, s. 53–69.  
 Osborn C., 1994, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford.  
 Riedweg Ch., 1987, *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin–New York.  
 Robin L., 1964, *La théorie Platonicienne de l'amour*, Paris.

**Plutarch****Wydanie oryginału i przekład**

- Amatorius*, 1986, wstęp D. Del Corno, Milano.  
 Babbitt F.C., Helmbold W.C. et al., Loeb 1927–1969, vol. 1–17.  
*Dialog o miłości*, 1997, tłum. Z. Abramowiczówna, Kraków.

**Opracowania**

- Abramowiczówna Z., 1964, *Humor u Plutarcha*, „Eos”, t. LIV, s. 87–98.  
 Barrow R.H., 1967, *Plutarch and His Times*, London.  
 Barthelmess J., 1986, *Recent Work on the Moralia*, [w:] F.E. Brenk, I. Gallo, *Miscellanea Plutarchea, Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, Ferrara, s. 61–82.  
 Boulogne J., 1994, *Plutarque. Un aristocrate grec sous l'occupation Romaine*, Presses Universitaires de Lille III.  
 Donini P.L., 1986, *Plutarco, Ammonio e l'Academia*, [w:] F.E. Brenk, I. Gallo, *Miscellanea Plutarchea, Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, Ferrara, s. 97–110.  
 Flacelière R., 1969, *État présent des études sur Plutarque*, Association Guillaume Budé, Actes du VIII<sup>ème</sup> Congrès, Paris, s. 483–506.  
 Jones C.P., 1971, *Plutarch and Rome*, Oxford (reprint z poprawkami 1972).  
 Korus K., 1977, *Plutarcha „De amore prolis” 5,479D–E. Próba interpretacji*, „Eos”, t. LXV, s. 211–220.  
 Korus K., 1978, *Program wychowawczy Plutarcha z Cheronei*, Wrocław.  
 Korus K., 1978, *Twórczość Plutarcha z Cheronei*, Kraków, Nauka dla Wszystkich, nr 308.  
 Korus K., 1995, *De genio Socratis: Analyse und Interpretation eines Plutarchischen Dialog*, [w:] B. Kühnert, V. Riedel, R. Gordesiani, *Prinzipat und Kultur im 1. und 2. Jahrhundert*, Bonn, s. 267–282.

- Korus K., 2004, *Arystokrata ducha*, [w:] Plutarch, *Żywoty równoległe*, tłum. K. Korus, Warszawa, t. I, s. 21–59.
- Korus K., 2005, *Plutarch z Cheronei*, [w:] *Literatura Grecji starożytnej. Proza historyczna, krasomówstwo, filozofia i nauka, literatura chrześcijańska*, red. H. Podbielski, Lublin, s. 241–270.
- Russel D.A., 1973, *Plutarch*, London.
- Scardigli B., 1986, *Scritti recenti sulle Vite di Plutarco (1974–1986)*, [w:] F.E. Brenk, I. Gallo, *Miscellanea Plutarchea, Atti del I convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, Ferrara, s. 7–60.
- Sinko T., 1951, *Plutarch z Cheronei*, [w:] *idem, Literatura grecka*, t. III, cz. 1, Kraków, s. 194–266.
- Szarmach M., 1987, *Περὶ ἑρωτος Plutarcha*, [w:] *Collectanea Classica Thorunensia IX (W hołdzie prof. Zofii Abramowiczównie)*, red. W. Wróblewski, Toruń, s. 89–93.
- Ziegler K., *Real Enzyklopädie*, s.v. *Plutarchos*, szp. 636, 18–962, 14.

## Metody z Olimpu

### Wydanie oryginału i przekład

- Kalinkowski S., 1997, *Uczta*, [w:] *Pierwsze pisma greckie o dziewictwie*, wstęp i oprac. J. Naumowicz, Kraków, s. 111–253, Źródła Monastyczne, nr 16.
- Musurillo H., 1963, *Méthode d'Olympe. Le Banquet*, Paris, tłum. i oprac. V.H. Debidour.

### Opracowania

- Aspergen K., 1990, *The Male Women: A Feminist Ideal in the Early Church*, Uppsala, Acta Universitatis Upsaliensis.
- Bianchi 1985 = *La Tradizione dell'Enkrateia*, red. U. Bianchi, Roma: Edizioni Dell'Ateneo 1985.
- Buchheit V., 1958, *Studien zu Methodios von Olympos*, Berlin.
- Daniélou J., 1970, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden.
- Diekamp F., 1928, *Über der Bischofssitz des hl. Methodius*, „Theologische Quartalschrift”, nr 109, s. 285–308.
- Farges J., 1929, *Les idées morales et religieuses de Méthode d'Olympe*, Paris.
- Ivánka E. von, 1964, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln: Johannes 1964.
- Montserrat J., 1969, *Influencias platónicas en el „Banquete” de Metodio de Olimpo*, „Scriptorium Victoriense”, vol. XVI, s. 5–33.
- Papin J., 1975, *Platonisme et Stoïcisme chez Méthode d'Olympe*, [w:] *Forma futuri: Studi in onore del Cardinale Michele Pellegrino*, Turin: Bottega d'Erasmus, s. 126–144.
- Patterson L.G., 1997, *Methodios of Olympus. Divine Sovereignty. Human Freedom and Life in Christ*, Washington, D.C.
- Polaszek E., 1987, *Problematyka miłości w antycznej powieści greckiej*, Kraków, Zeszyty Naukowe UJ. Prace Historycznoliterackie, nr 67.
- Riggi C., 1975, *Vita Christiana e dialogo liturgio nel Symposio di Metodio*, „Salesianum”, t. 37, s. 503–545.
- Riggi C., 1984, *Metodio di Olimpo*, [w:] *Dizionario Patristico e di antichità cristiane*, red. A. Di Berardino, Casale Monferrato, vol. II, szp. 2239–2240.

Griechische Quellen der idealistischen Überlegungen zur Liebe.  
Platon – Plutarch – St. Methodios von Olympos

ZUSAMMENFASSUNG

Der Autor setzt sich mit der Frage auseinander, was Platon, Plutarch und Methodios in ihrem Konzept der Liebe Gemeinsames hatten und stellt dabei Folgendes fest: Erstens – eine für Realien der Antike ungewöhnliche Reinheit, die sich aus der idealen Auffassung von Liebe ergab und sich immer auf das höchste Vorbild bezogen, Platon bezeichnete dieses Bewusstsein als Anamnese des Schönen, Guten, der Gerechtigkeit, in welche die Seelen der Verliebten in der Welt der Ideen eingetaucht waren. Ihm folgte Plutarch; St. Methodios dafür hat die Liebe Gottes zu dem Menschen für so hinreißend und verlockend gehalten, dass es für jeden real erreichbar sein könnte, der nur bereit wäre, sich selbst und sein ganzes Schicksal dem Geliebten anzuvertrauen. Anamnese ist es in diesem Falle nicht, es ist Wirklichkeit.

Zweitens: Alle drei haben Liebe als Glück anerkannt (*eudaimonia*, *eudaimonéin*), das schon hier, auf Erden zu erleben wäre (*makáron bíon díagein*). Platon und Plutarch haben auf die genauere Beschreibung vom Glück der Verliebten nach deren Tode verzichtet, St. Methodios hat sich jedoch sinnlich auf die biblische Beschreibung vom Paradies berufen, weil Liebe zu Gott zugleich die Rückkehr zu dem durch Verschulden der ersten Eltern verlorenen Glück bedeuten würde.

Drittens: Waren sie der Meinung, dass die Liebe – ununterbrochene, seiner Mängel bewusste Anstrengungen (*spoudé*, *syntaxis*) beider Verliebten bedeutet, die durch das Formen des Charakters, des Intellectes und der Liebesfreundschaft (*filia*) die Vollkommenheit (*areté*) anstreben; St. Methodios, bei dem der Gott selbst das liebende Wesen ist, wird die Ausführungen der Vorgänger durch das biblische Bild Gottes ergänzen, der das höchste, mit wehmütiger Liebe gefüllte Opfer seines Sohnes bringt, um den Menschen zu befähigen, um ihn für Liebe aufzuschließen, d.h. um ihn glücklich zu machen.

Viertens: Die Hauptbedingung der Liebe ist Selbstbeherrschung (*enkráteia*, seltener *sofrosýne*). Bei Platon existiert ihr Äquivalent, *Sofrosýne* in homosexuellen Relationen als Personifikation – in der Ideenwelt neben Eros. Die Enthaltbarkeit, was die Sache Aphrodites betrifft, führt den Philosophen dazu, das Schöne zu empfinden, das immer vollkommener wird, führt ihn dazu, am Himmelsgewölbe mit dem Triumphwagen seiner Seele immer höher zu steigen. Bei Plutarch erscheint die Treue (*pistis*) als eine, sich jeden Tag erneuernde Tugend, die die Verliebten begleitet. Es war nicht nur eine Charaktereigenschaft des Chaironeischen Moralisten, es war eher die Sehnsucht mehrerer Generationen der früher lebenden Griechen, die sich in ihrem Leben nicht selten anders verhalten haben. Von dem Wert dieser Tugend, die das Wesen der wahren Liebe bedeutet, zeugt die Popularität der griechischen Romanze, einer Gattung, in der – mindestens in erhaltenen Texten – die Treue der Liebenden zum festen Leitmotiv wurde. Bei St. Methodios äußert sich die Treue in der freiwilligen Enthaltbarkeit, am häufigsten als *sofrosýne* bezeichnet (seltener als *enkráteia*), die in der Reinheit (*hagía*) zum Ausdruck kommt, und zwar nicht nur der erotischen, sondern auch in der Reinheit des Charakters, der jedes menschliche Verhalten, seine Sprache, seine Bestrebungen und seine Denkweise umfasste.