

Artur Pacewicz
Uniwersytet Wrocławski

SYMPOZJON PLATONA – STRUKTURA I ZARYS RECEPCJI DIALOGU W STAROŻYTNOŚCI

Z pewnością platoński dialog *Sympozjon* należy do arcydzieł literatury europejskiej. Literacki i filozoficzny geniusz Platona przejawia się zarówno w kompozycji tego pisma, jak i treściach, które do dziś mogą inspirować czytelnika. Można więc odczytywać to dzieło bądź jako swoisty protreptyk do filozofii, bądź też jako wprowadzenie do koncepcji idei¹. Już sama kompozycja, zwana „szkatułkową”, przysparza wiele kłopotów interpretacyjnych – na przykład można się zastanawiać, na ile zapośredniczenie rzutuje na wiarygodność przekazu lub na ile sygnalizuje ono dystans autora wobec prezentowanych treści. Przypomnijmy, iż bezpośrednim źródłem jest Arystodemos, który opowiedział o spotkaniu intelektualistów i jego przebiegu Apollodorosowi, ten zaś z kolei opowiada to anonimowym Ateńczykom, ale w kontekście jego niegdysiejszego spotkania z Galukonem. Oprócz tego, kiedy w trakcie opowiadanego sympozjonu

¹ To ostatnie proponuje C.H. Kahn, *Plato and Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996, s. 340. Można również odczytywać ten dialog jako *egkomion* mistrza Platona – Sokratesa; por. M. Wesoły, *Platona „Fajdros”: zła i dobra retoryka, potępienie pisma*, [w:] *Kolokwia Platońskie. „Fajdros”*, A. Pacewicz (red.), „Lectiones & Acroases Philosophicae” 6 [2] (2013), s. 31.

zabiera głos Sokrates, wplata on w swój wywód opowieść o spotkaniu z Diotymą. Mamy więc do czynienia z trzema poziomami narracji oraz dwoma prologami, a wagę tego, jak zaczyna się dany dialog, dostrzegano już w starożytności:

starożytni mieli różne przekonania dotyczące platońskich wstępów. Jedni wcale nie rozciągali badania na nie (trzeba bowiem, żeby prawdziwy wielbiciel nauk już znał je wcześniej), inni zaś twierdzili, że nie są bez znaczenia, ponieważ są pożyteczne dla podkreślenia wywodzonych powinności oraz wyjaśnienia układu tego, co badane w dialogach. Jeszcze inni oczekują, że interpretatorzy odniosą je do natury rzeczy...².

Zarówno sprawozdanie z głównego wydarzenia, jak i to ostatnie od spotkania Sokratesa z Diotymą dzieli spora odległość czasowa. Spotkanie śmietanki intelektualnej ówczesnych Aten miało miejsce w roku zwycięstwa Agatona na Lenajach³, które miało miejsce w 416 roku p.n.e.⁴. Rok później — jak wiadomo — dochodzi do słynnej wyprawy sycylijskiej i okaleczenia ateńskich herm, o co oskarżono Alkibidesa, który opuścił Ateny. Powrócił do nich w roku 407 p.n.e., a to, że Apollodoros przytacza zdarzenie kończące spotkanie bez żadnych zastrzeżeń, daje asumpt do określenia czasu pierwszego prologu właśnie na rok 407 lub później. Z kolei wzmianka o zarazie, której ofiarą padł Perykles, pozwala na umieszczenie rozmowy Sokratesa z Dio-

² Proclus, *In Prm.* 658, 34–659, 8, przekład A.P.

³ Było to święto poświęcone Dionizosowi, który był synem boga Zeusa i śmiertelniczki Semele (córci Kadmosa i Harmonii), a więc, można by rzec, podobnie jak Platoński Eros (*Smp.* 203e) był w pewnym sensie śmiertelny i nieśmiertelny zarazem. Bezpośrednio imię Dionizosa pojawia się w *Symposiumie* dwukrotnie (*Smp.* 175e i 177e). Szerzej por. np. D.E. Anderson, *The Masks of Dionysios. A Commentary on Plato's Symposium*, New York 1993, s. 7–15. W. Jaeger uważa, iż platońska koncepcja erosa z *Symposiumu* podejmuje próbę przerzucenia mostu „nad przepaścią, która to, co apollińskie dzieli od tego, co dionizyjskie”; W. Jaeger, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 745.

⁴ Wszystkie dane o uczestnikach dialogu przytaczam na podstawie: D. Nails, *The People of Plato. A Prosopography of Plato and Other Socratics*, Indianapolis–Cambridge 2002.

tymą w roku 440 p.n.e., a więc gdy filozof z Aten miał około lat trzydziestu⁵.

Jak wiemy, dialog Platona nosi po grecku tytuł Συμπόσιον [*Symposion*; łac. *symposium, convivium*], spolszczany jako *Uczta* lub *Biesiada*⁶. Pojęcie to odnosi się do szczególnego fenomenu społecznego, stale obecnego w kulturze starożytnych Greków. Jak wskazuje Marek Węcowski już na przełomie VIII i VII wieku p.n.e. można

stwierdzić istnienie [...] luksusowej biesiady, której uczestnicy skupiali się na konsumpcji wina i na błyskotliwym dyskursie, wśród którego tematów ważne miejsce zajmowały „sprawy Afrodyty”. Dyskurs ten przyjmował ponadto formę występów samych biesiadników, którzy wykonywali poetyckie utwory biesiadne. Co więcej, ich występy polegały zapewne na rywalizacji z przyjaciółmi — i to rywalizacji w umiejętnościach kulturalnych⁷.

Związek tej formy społecznego bytowania z filozofią można dostrzec już u Ksenofanesa, którego fragment jednej ze elegii⁸ ma właśnie charakter sympotyczny, a autor ukazuje w nim, iż powinnością człowieka jest realizowanie takich wartości jak: czystość myśli, nowy (odmienny od tradycyjnego) wymiar pobożności, umiarkowanie, sprawiedliwość i *aretē*.

Dzieło Platona przedstawia nam ucztę leżącą, czyli taką, podczas której uczestnicy spoczywając na sofach [*klinai*] najpierw spożywali posiłek, a następnie po dokonaniu libacji (wy-

⁵ L. Strauss, *On Plato's Symposium*, Chicago–London 2001, s. 20, 185.

⁶ Za mylące oba tłumaczenia uznaje M. Wesoly (*Platona „Fajdros”... , s. 29*). Warto też zauważyć, iż jest to jedyny tytuł, który nie wskazuje na imię uczestnika dialogu, lecz odwołujący się do kontekstu, w jakim dialog jest prowadzony.

⁷ M. Węcowski, *Sympozjon czyli wspólne picie. Początki greckiej biesiady arystokratycznej (IX–VII wiek p.n.e.)*, Warszawa 2011, s. 168.

⁸ Fr. 1 West (*Iambi et elegi Graeci*, vol. II, M.L. West (ed.), Oxford 1972). Przekład tego fragmentu na język polski znajduje się w: *Liryka starożytnej Grecji*, J. Danielewicz (oprac.), Warszawa–Poznań 1996, s. 473–474, a krótki komentarz w: *Liryka Grecka*, t. I: *Jamb i elegia*, K. Bartol (oprac.), Warszawa–Poznań 1999, s. 407–414. Szerzej o literackich sympozjonach przed Platonem por. np. E.L. Bowie, *Greek Table-Talk before Plato*, „*Rhetorica*” 11 (1993), s. 355–371.

laniu odrobiny wina na podłogę) przystępowano do picia wina⁹. W tradycyjnym ujęciu nad przebiegiem imprezy, w tym przede wszystkim nad ilością spożywanego alkoholu czuwał wybrany lub wskazany sympozjarcha. W *Sympozjonie* na początku takiej osoby nie ma (później sympozjarchą obwołuje się Alkibiades – *Smp.* 213e), a głos w tej kwestii zabierają najpierw Pausanias i Arystofanes. Na wniosek Eryksimachosa kwestię rozstrzyga gospodarz Agaton, medycznie uzasadniając powstrzymanie się od pijaństwa [*mēthē*] – czemu nikt się nie sprzeciwia – tym, iż jest ono szkodliwe [*chalepon*] (*Smp.* 176b–d). Wskazuje to prawdopodobnie na jeden z dwóch elementów sympozjalnego etosu, a mianowicie ideę rygorystycznej równości wszystkich biesiadników, ich jedności grupowej i solidarności¹⁰. Drugą zasadą jest zasada rywalizacji, „jako że wszystkie biesiadne rozrywki przyjmują formę konkursu, mają na celu wyłonienie zwycięzcy i wskazanie przegranych”¹¹. Oczywiście zasada ta nie jest wyrażona w *Sympozjonie* wprost, ale jej obowiązywania pozwalają się domyśleć: żartobliwa uwaga Sokratesa o gorszym położeniu tych, którzy przemawiają ostatni (*Smp.* 177e), deklaracja Pausaniasa o poprawie ustaleń poczynionych przez poprzednika (*Smp.* 180d), krytyczna uwaga Eryksimachosa o konieczności zmiany zakończenia mowy Pausaniasa (*Smp.* 185e–186a), ogólne stwierdzenie Arystofanesa, że „ludzie w ogóle nie pojmują siły Erosa” (*Smp.* 189c), spostrzeżenie Agatona, iż jak dotąd nie mówiono o bogu, lecz o dobrodziejstwach otrzymywanych od niego przez ludzi (*Smp.* 194e–195a) czy wreszcie sokratejska krytyka wszystkich poprzedzających mów (*Smp.* 198b–199c).

⁹ O tej pierwszej części i religijnym interludium Platon tylko krótko wspomina (*Smp.* 176a). Szerzej na ten temat por. M. Węcowski, *Sympozjon...*, s. 48–50.

¹⁰ *Ibidem*, s. 114. Równość manifestuje się również w tym, iż na pierwszym, szczególnie zaszczytnym (przynajmniej teoretycznie), miejscu spoczął najmłodszy uczestnik biesiady – Fajdros, „ojciec” pomysłu, by mówić o Erosie, na który wszyscy przystali (w czym dostrzec można znów ów aspekt solidarności), stanowiącego jednocześnie jego wkład (składkę) do uczty. Na temat składkowości por. *ibidem*, s. 70–73. Co ciekawe, Sokrates w *Fajdroście* również wskazuje na Fajdrosa jako osobę inspirującą powstanie wielu mów na różne tematy (*Phdr.* 242b).

¹¹ *Ibidem*, s. 114.

Co ciekawe, w pierwszym prologu spotkanie, które miało miejsca u Agatona, nie jest określane mianem *sumposion*, lecz *sunousia* (*Smp.* 172a 7). Ten drugi termin określa ogólnie różne formy wspólnej bytności osób charakteryzujące się daniem i otrzymywaniem, w tym na przykład relację nauczyciel-uczeń i relację współżycia seksualnego¹². I być może pierwszy typ relacji brany jest pod uwagę w prologu, natomiast drugi pojawia się w mowach Pausaniasa (*Smp.* 181d 4; 184c 3), Eryksimachosa (*Smp.* 197d 3) oraz Diotymy (*Smp.* 211d 7; 212a 2), chociaż nie można oczywiście wykluczyć, że pewien podtekst erotyczny jest obecny również w wypowiedzi Apollodora. Jak już wspomniano, na spotkaniu ateńskiej elity postanowiono nie doprowadzać się do stanu określanego mianem *methē*, lecz pić „dla przyjemności” [*pros hēdonēn*] (*Smp.* 176e 1–3). To właśnie staje się przyczynkiem do tego, by uwypuklić, że w takim wypadku mamy *de facto* do czynienia ze współobcowaniem, w którym tym, za pomocą czego będzie nawiązywana wzajemna relacja, jest dyskurs [*dia logōn suneinai*] (*Smp.* 176e 8). Każda wypowiedź staje się przez to darem, a przez to, że ma on wymiar przede wszystkim duchowy, każdy z uczestników może obdarowywać i być obdarowanym. Ten nienaturalny sposób spożywania wina zostaje zarzucony dopiero pod sam koniec dialogu, kiedy część z biesiadników udała się do domu, część pijana lub zmęczona spała, a z wielkiej *phialē*, podając w prawo, piją jedynie Agaton, Arystofanes i Sokrates¹³.

W przedstawianym czytelnikowi *Sympozjonu* przekazuje za wartych jest sześć mów¹⁴, w tym, oczywiście, w skład mowy

¹² Szerzej por. np. H. Tarrant, *Socratic Synousia: A Post-Platonic Myth?*, „Journal of the History of Philosophy” 43 (2005), s. 133–138.

¹³ Platon, *Smp.* 223c 4–5. Jak zauważa M. Węcowski (*Sympozjon...*, s. 87) mamy w tym miejscu do czynienia z opcją tzw. picia „sportowego”, przywracającego normalny porządek sympozjonu i równowagę słów i wina. O rozbieżności między tradycyjnym sympozjonem a jego (zreformowaną) platońską wersją por. np. M.A. Rinella, *Pharmakon. Plato, Drug Culture and Identity in Ancient Athens*, Lanham–Plymouth 2010, s. 49–68.

¹⁴ Zbiór ten można rozmaicie dzielić i systematyzować. Np. L. Brisson (*Agathon, Pausanias and Diotima in Plato's Symposium: Paidierastia and Philosophia*,

Sokratesa wchodzi wypowiedź kapłanki Diotymy. Całość poprzedzona jest – jak wspomniałem – prologami oraz zakończona słynnym wystąpieniem Alkibiadesa.

Pierwszego mówcę – Fajdrosa – znamy również jako bohatera oddzielnego dialogu, noszącego tytuł od jego imienia, z którego dowiadujemy się, iż łączyły go więzy przyjaźni z Eryksimachosem (*Phdr.* 268a). Z kolei w *Protagorasie* (*Prt.* 316b–c)¹⁵ widzimy go (wraz z innym bohaterem *Sympozjonu* – Eryksimachosem) w otoczeniu Hippiasa z Elidy, podczas „kongresu sofistów” odbywającego się w domu bogatego Kalliasa. Jego mowa w *Sympozjonie* jest najkrótsza i uchodzi za najsłabszą¹⁶. Jej autor przywiązuje ogromną wagę do tradycyjnej mitologii, traktując tego rodzaju przekaz jako ostateczne kryterium prawdziwości¹⁷. Do słabości jego wywodu zaliczyć można zbyt dużą koncentrację na negatywnych stronach Erosa, brak zaplecza w postaci filozofii natury, brak definicji Erosa, a w efekcie rozważanie nie o nim samym (*de re*), lecz o jego wymiarze społeczno-mitologicznym¹⁸. Lecz można w nim dostrzec również elementy pozytywne, jak na przykład uznanie Erosa za „wielkiego i godnego podziwu”

[w:] *Plato's Symposium. Issues in Interpretation and Reception*, J.H. Leshner, D. Nails, F. Scheffeld (eds.), Oxford 2006, s. 239) proponuje podział na trzy grupy, a w każdej z nich umieszcza mowy przeciwstawne: (1) Fajdros i Agaton – jeden Eros; najstarszy *vs.* najmłodszy; (2) Pausanias i Eryksimachos – dwa Erosy; zakres działania człowieka *vs.* wszechświat; (3) Arystofanes i Sokrates – do czego Eros nakłania człowieka; szukanie „drugiej połówki” *vs.* przetworzenie dążenia do dobra i piękna poprzez płodzenie w aspekcie cielesnym i duchowym.

¹⁵ Warto zauważyć, iż poza Arystofanesem wszyscy uczestnicy sympozjonu pojawiają się właśnie w platońskim *Protagorasie*. S. Rosen (*Plato. Symposium*, New Haven–London 1968, s. 25) uznaje, iż właśnie związek z sofistą Hippiasem jest powodem, iż w mowach Fajdrosa i Eryksimachosa kładziony jest akcent honor polityczny i *technē*, a z kolei w mowach Pausaniasa i Agatona, uczniów Prodikosa, na zagadnienie cnoty. *Protagoras* zaś jest swoistym przygotowaniem do *Sympozjonu* – w pierwszym Platon przedstawia się nauczycieli, w drugim pozwala się wypowiedzieć ich uczniom.

¹⁶ Np. A.E. Taylor (*Plato. The Man and His Work*, London 1955, s. 212) uważa, iż w mowie Fajdrosa dostrzec można trywialność i prostą moralność.

¹⁷ K. Corrigan, E. Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play. Argument, Structure, and Myth in the Symposium*, University Park 2004, s. 51.

¹⁸ C. Pietsch, *Die Rede des Phaidros*, [w:] *Platon. Symposium*, C. Horn (hrsg.), Berlin 2012, s. 49.

(*Smp.* 178a 7–8) czy za przewodnika dla tych, którzy chcą żyć pięknie (*Smp.* 178c 5–6), które to tezy przedstawiane są jednak bez stosownego, filozoficznego uzasadnienia¹⁹.

Zanim zostanie przytoczona druga mowa narrator wspomina, że po Fajdrocie przemawiały inne osoby (*Smp.* 180c 1–3), ale tych mów nie zapamiętano, co według Leo Straussa²⁰ ustanawia szczególny *hiatus* między tą mową a pozostałymi. Warto jednak zauważyć, iż drugi mówca nawiązuje jednak do Fajdrosa, co sprawia, że uzyskuje się wrażenie pokrewieństwa tematycznego między tymi mowami, które może wyrażać się w tym, iż ukazują one dwie strony związku homoerotycznego – pierwsza mowa ukazuje punkt widzenia *eromenosa*, druga z kolei *erastes*²¹.

Z *Protagorasa* wiemy, że Pausanias był obecny w otoczeniu sofisty Prodikosa. Wraz z nim zaś był tam młodzisieński [*meriakion*] Agaton, u którego Platon podkreśla szlachetne pochodzenie [*kalos te kagathos phusin*] oraz urodę [*idean panu kalos*]. Obu mężczyzn prawdopodobnie wiązał związek erotyczny [*paidika*] (*Prt.* 315d–e). Mowa Pausaniasa składa się zasadniczo z trzech części. W prologu (*Smp.* 180c–181a) mamy do czynienia z odniesieniem do mitologii, w której obecne są dwie Afrodyty, co pociąga za sobą konieczność przyjęcia dwóch Erosów. W ten sposób zostaje wprowadzony element polemiczny względem ustaleń poczynionych przez Fajdrosa. W rozwinię-

¹⁹ G. Reale, *Introduzione*, [w:] Platone, *Simposio*, G. Reale (cur.), Milano 2001, s. XXXV. Innych pozytywów doszukuje się w mowie Fajdrosa R. Wardy w artykule *Father of the Discourse: Phaedrus' Speech in the Symposium*, „Revue de Philosophie Ancienne” 30 (2012), s. 132–184.

²⁰ L. Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 56

²¹ Szerzej o homoseksualizmie greckim np. K.J. Dover, *Homoseksualizm grecki*, tłum. J. Margański, Kraków 2004; J. Davidson, *The Greeks and Greek Love. A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*, London 2008. Tym co jeszcze może łączyć mowę Fajdrosa i Pausaniasa jest zafascynowanie retoryką, pierwszego z nich tą w wydaniu Lizjasza, drugiego Izokratesową. por. L. Robin, *Notice*, [w:] Platon, *Oeuvres complètes*, t. IV 2, L. Robin (ed.), Paris 1938, s. xl. Z kolei styl mowy Pausaniasa i Agatona może w jakimś stopniu odzwierciedlać styl sofisty Gorgiasa; R.E. Allen, *Comment*, [w:] Plato, *Symposium*, New Haven–London 1993, s. 10.

ciu (*Smp.* 181a–185b) dostrzec można wyraźne zakotwiczenie wywodu w nauczaniu sofistów w postaci uznania neutralności aksjologicznej działania jako takiego [*praxisis eph' heautē*], które może być poddane wartościowaniu dopiero wtedy, gdy daną czynność podejmuje jakiś podmiot²², czy też w postaci wykorzystania przeciwstawienia *phusei-nomōi*. Pozwala to na podkreślenie roli *erastes*, który kocha młodszych mężczyzn, ale nie dzieci, tylko osoby wykazujące się już sporą dozą rozumności. Kocha bardziej dusze niż ciała, a uczucie to powinno mieć charakter trwały. Dla ludzi szlachetnych [*agathoi*] jest to wewnętrzne prawo moralne, dla innych zaś jego obowiązywanie musi zostać zagwarantowane prawem stanowionym. Ekskurs „socjologiczny”²³ na temat praw dotyczących *paidierastia* umożliwia Pausaniasowi sformułowanie pochwały demokratycznych Aten, w których we wspomnianej kwestii panuje swoisty „złoty środek” pomiędzy całkowitym zakazem a całkowitym rozpaniem. Pausanias uzasadnia zjawisko *paidierastia* pojmowane przede wszystkim jako pewna forma wymiany, w której osoba młodsza dobrowolnie przyjmuje postawę usługową, niewolniczą, odwdzięczając się starszemu mężczyźnie za wskazywanie drogi do *aretē*. Platonowi mowa ta posłużyła najprawdopodobniej jako sposobność do krytyki demokracji Ateńskiej i wskazania jej podatności na korupcję ze strony sofistów. Obiecują oni nauczyć młodych ludzi cnoty, ale utożsamiając ją z perswazją i z *nomos* są sprawcami zepsucia moralnego²⁴. W mowie Pausaniasa nie jest w żaden sposób sprobematyzowana wyższość *erastes* – na czym się ona opiera, a co do jej zakresu możemy się jedynie domyślać, że chodzi o szeroko pojętą cnotę obywatelską.

Kolejnym mówcą powinien być Arystofanes, ale ustalony porządek zostaje zmieniony z powodu dokuczającej mu czkawki.

²² Platon, *Smp.* 180e 4–181a 4; por. Ps.-Platon, *Eryxias*, 397c–e (= DK 84 B 8 [*Die Fragmente der Vorsokratiker*, H. Diels, W. Kranz (hrsg.), Bd. II, Berlin 1952] = fr. 86 Mayhew [R. Mayhew, *Prodicus the Sophist. Text, Translations and Commentary*, Oxford 2011]).

²³ K. Corrigan, E. Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play...*, s. 56 n.

²⁴ S. Rosen, *Plato. Symposium*, s. 88–89.

Można uznać, że wskazanie na ten odruch w powiązaniu z osobą, która jej doznaje, wywołać miał efekt komiczny i jest zabiegiem wyłącznie literackim bez znaczenia filozoficznego²⁵. Może podkreślać, poprzez wspomnienie i odroczenie, wagę mowy Arystofanesa²⁶.

Eryksimachos – jak już wiemy, przyjaciel Fajdrosa i uczeń sofisty Hippiasa²⁷ – jest, podobnie jak jego ojciec, lekarzem. Krytykę mowy Pausaniasa ogranicza on do uwagi o nieodpowiednim jej zakończeniu (*Smp.* 186a 1), co pozwala uznać go w pewnym stopniu za kontynuatora myśli poprzednika²⁸. Lekarz za to, co najistotniejsze w życiu, nie uznaje jednak prawa, lecz *technē*²⁹. Eryksimachos porusza w swej mowie wiele wątków. Utrzymuje dualizm i antytetyczność Erosa, ale ukazuje, że ich oddziaływanie nie ogranicza się do sfery ludzkiej, lecz ma również miejsce w całym wszechświecie. To pozwala mu na wskazanie filozoficznych podstaw medycyny w postaci filozofii Heraklita (*Smp.* 187a), ale w tej mowie można odnaleźć rów-

²⁵ A.E. Taylor, *Plato...*, s. 216. W tym kontekście można mówić, iż sygnalizowane jest w ten sposób prześmiewcze nastawienie względem mowy Pausaniasa (która miałaby charakter czkawki) oraz wprowadza żartobliwy moment przed monotonnym wywodem Eryksimachosa. por. R. Wardy, *The Unity of Opposities in Plato's Symposium*, „Oxford Studies in Ancient Philosophy” 23 (2002), s. 19.

²⁶ R.E. Allen, *Comment*, s. 20. Należy wspomnieć, iż *passus* z czawką Arystofanesa pozwala na spekulację nad rzeczywistym ułożeniem poszczególnych mówców. por. np. P. O'Mahoney, *On the "Hiccups Episode" in Plato's Symposium*, „Classical World” 104 (2011), s. 143–159.

²⁷ J. Wubing (*Hiccups and Hangovers in Plato's Symposium: Eryximachus the Physician*, [w:] *Philosophy and Medicine*, K.J. Boudouris (ed.), vol. I, Alimos 1998, s. 274–285) argumentuje, iż mimo słuchania Hippiasa Eryksimachos nic się od niego nie nauczył i jego osoba potwierdza stwierdzenie, że erudycja nie uczy mądrości.

²⁸ J.B. Kennedy (*The Musical Structure of Plato's Dialogues*, Abingdon–New York s. 97) przewagę Eryksimachosa nad Pausaniasem widzi w tym, iż ujmuje on Erosa jako dynamiczną przyczynę harmonii oraz prowadzi teoretyczne rozważania o różnych stopniach harmonizacji.

²⁹ S. Berg, *Eros and the Intoxications of Enlightenment. On Plato's Symposium*, Albany 2010, s. 38. S.B. Levin (*Plato's Rivalry with Medicine. A Struggle and Its Dissolution*, Oxford 2014, s. 73) uznaje, iż mowa Eryksimachosa obrazuje etap pośredni między *Gorgiasem* a *Politeią* ustosunkowywania się przez Platona do medycyny jako *technē*.

nież wątki hippokratejskie i empedoklesowe (*Smp.* 188a–b)³⁰. Koncepcja jedności i harmonii przeciwieństw wprowadza wątek muzyczny umożliwiający pokazanie tak ważnego dla *technē* związku teorii z praktyką. Z kolei kosmiczny wymiar porządku i harmonii, który jest wieczny, a więc boski, wskazuje, iż punktem styczonym między człowiekiem a tym, co boskie, jest umiejętność wieszczenia [*mantikē*]. Dzięki niej ma miejsce wspólnota [*koinonia*] i przyjaźń [*philia*] bogów i ludzi; to ona za pomocą Erosa dokonuje tego, że ludzie działają zgodnie z prawem boskim, są pobożni, cechują się roztropnością i sprawiedliwością oraz obdarzają się wzajemnie przyjaźnią. Dostyc często wypowiedź Eryksimachosa traktowano jako platoński żart z medycyny oraz z nazbyt pedantycznego podejścia do tej dziedziny wiedzy³¹. Część badaczy dostrzega w tej mowie niespójność³², niezdolność sformułowania — mimo zamiaru — ogólnej koncepcji Erosa³³; inni wręcz przeciwnie, podkreślają koherencję, systematyczność i rygor intelektualny³⁴. Z pewnością kilka elementów mowy lekarza byłoby do zaakceptowania w myśli platońskiej, jak na przykład waga pobożności i sprawiedliwości czy przebóstwienie kosmosu. Jednak wartości te nie mogą być osadzone i uzasadnione jedynie w perspektywie fizykalistycznej, która — jaki wiemy z *Fedona* — była intelektualnie pociągająca dla Platona, ale ostatecznie została odrzucona. Dlatego można

³⁰ Szerzej o związku filozofii i medycyny w starożytności por. np. A. Bednarczyk, *Medycyna i filozofia w starożytności*, Warszawa 1999.

³¹ Z interpretacją tą polemizuje np. L. Edelstein, *The Rôle of Eryximachus in Plato's Symposium*, „Transactions and Proceedings of the American Philological Association” 76 (1945), s. 85–103.

³² Np. S. Rosen, *Plato. Symposium*, s. 119; S. Berg, *Eros and the Intoxications of Enlightenment...*, s. 55; K. Corrigan, E. Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play...*, s. 67.

³³ S. Weber, *Der ganze Eros? Die Rede des Eryximachos (185c1–188e4)*, [w:] *Platon. Symposium*, s. 71–87.

³⁴ Np. D. Konstan, E. Young-Bruehl, *Eriximachus Speech in the Symposium*, „Apeiron” 16 (1982), s. 44; C. Rowe, , [w:] *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, J.J. Cleary (ed.), Aldershot–Brookfield–Singapore–Sydney 1999, s. 54.

uznać, że z tej perspektywy Eryksimachos jest być może dobrym lekarzem, ale słabym filozofem³⁵.

Między mową lekarza i komediopisarza ponownie mamy do czynienia z interludium, w którym Arystofanes naśmiewa się delikatnie z Eryksimachosa, zwracającego mu uwagę, iż również jego słowa mogą nie być brane poważnie (*Smp.* 189a 1–b 2). Jak już wspomniano, Arystofanes jako osoba wypowiadająca się występuje jedynie w tym dialogu. Jeśli weźmie się pod uwagę to, iż w *Apologii implicite* Platon przypisuje mu winę za oskarżenie Sokratesa, uznanie go za godnego uwiecznienia w dyskusji można odbierać jako zaskakujące. Wydaje się jednak, że to właśnie zdobywca licznych nagród za swoje komedie idealnie pasował do zestawienia go z tragediopisarzem Agatonem i reprezentowania twórczości dramatycznej. Należy też pamiętać, że to właśnie oni prowadzili do samego rana dyskusję z Sokratesem na tematy teoretyczno-literackie (*Smp.* 223c–d). Zasadniczą część mowy komediopisarza wypełnia opowieść o dziejach człowieka, w której zawiera się wiele elementów mitologicznych i filozoficznych³⁶. Słynna opowieść o rozdwojonym człowieku ma z pewnością wymiar moralny i na dodatek tragiczny (choć okraszony elementami humorystycznymi). Pozwala jej autorowi na ukazanie głównego ludzkiego występku, jakim jest *hubris*, której konsekwencją jest *asebeia*. Pozwala nie tylko na uzasadnienie wyższości męskiej miłości homoseksualnej nad innymi jej wymiarami, lecz również na pokazanie ostatecznego celu człowieka – podporządkowanie się Erosowi,

³⁵ G. Reale, *Introduzione*, s. xlv–xlvi.

³⁶ Por. D. O'Brien, *Aristophanes' Speech in Plato's Symposium: The Empedoclean Background and Its Philosophical Significance*, [w:] *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth Symposium Platonicum Pragense*, A. Havlíček, M. Cajthaml (eds.), Prague 2007, s. 59–85. Różne możliwe konteksty ówczesnej greckiej literatury wskazuje K.J. Dover, *Aristophanes Speech in Plato's Symposium*, „*Journal of Hellenic Studies*” 86 (1966), s. 41–45. Warto również wspomnieć, iż mowa Arystofanesa stanowi przedmiot rozważań w obszarze tzw. „nowej interpretacji” Platona; por. np. G. Reale, *Alles, was tief ist, liebt die Maske. Aristophanes' Rede im Symposium als sinnbildliche Verhüllung der ungeschriebenen Lehren Platons*, [w:] *Platonisches Philosophieren*, T.A. Szlezák (hrsg.), Hildesheim–Zürich–New York 2001, s. 87–108.

który jest siłą pchającą istotę ludzką do od-tworzenia pierwotnej jedności zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społeczno-politycznym³⁷. Podobnie jak w mowie Diotymy, jest więc Eros tym, co wymaga wypełnienia (również w aspekcie seksualnym), ale o ile w przypadku koncepcji Arystofanesa to wypełnienie jest celem, o tyle u Diotymy stanowi to punkt wyjścia dla dalszego rozwoju. W obu mowach chodzi o dojście do pełni i doskonałości natury ludzkiej, którą jednak osiągnąć jest bardzo trudno³⁸. Zasadnicza różnica polega jednakże na tym, iż u komediopisarza nie ma śladu transcendencji, siła Erosa realizuje się przede wszystkim w obszarze działania ludzkiego i nie wiąże w żaden sposób ze sferą boską. Co więcej, najważniejsza wartość – *położność*, opiera się *de facto* na strachu przed ponowną karą ze strony bogów.

Kolejne interludium (*Smp.* 193e–194e) wypełnione zostaje trzema pochwałami – jedną kieruje Eryksimachos pod adresem Arystofanesa, a dwie kolejne Sokrates w kierunku lekarza oraz Agatona. Mąż Ksantypy usiłuje również wejść w tak charakterystyczny dla niego dialog z młodym tragediopisarzem – poddając próbie jego charakter. Przedmiotem dialogu byłyby kwestie samoświadomości, strachu oraz wstydu, który jest zakotwiczony w strachu, ale nie przed bóstwem jako bytem silniejszym, lecz przed rozumnością i mądrością. Próba ta zostaje jednak przerwana przez Fajdrosa, który jako strażnik sympozjonu przywołuje uczestników do porządku i nakłania Agatona do wygłoszenia własnej mowy.

Jak już wspomniano, w *Protagorasie* Agaton wraz z Pausaniasem są obecni w otoczeniu sofisty Prodikosa. Informacje o tej postaci odnaleźć można również w *Sympozjonie* Ksenofonta oraz komediach Arystofanesa³⁹. Enkomion proponowany

³⁷ Tak np. A.W. Saxonhouse, *The Net of Hephaestus: Aristophanes Speech in Plato's Symposium*, „Interpretation” 13 (1985), s. 15–32.

³⁸ Por. B. Manuwald, *Die Rede des Aristophanes (189a 1–192e 2)*, [w:] *Platon. Symposion*, s. 101–103.

³⁹ D. Nails, *The People of Plato...*, s. 9–10.

przez Agatona poprzedzony jest konstatacją o charakterze metodologicznym, w której stwierdza się, iż w poprzednich mowach przedstawiono jedynie to, co rodzaj ludzki uzyskuje dzięki Erosowi, pominięto natomiast charakterystykę jego samego. Przepelniony pobożnością, przemawiając jako poeta-teolog⁴⁰ Agaton twierdzi, że Eros jest najszcześliwszy, ponieważ jest najpiękniejszy i najlepszy. W pierwszej części mowy bóstwo przedstawione jest w charakterystyce „zewnątrznej” jako najmłodsze i związane z atrybutami młodości: delikatnością, powabnością, zgrabnością i piękną skórą (*Smp.* 195d–196a). Z kolei w drugiej części przedstawione są *aretai*, a więc wewnętrzne zalety Erosa: sprawiedliwość [*dikaiosunē*], umiarkowanie [*sōphrosunē*], odwaga [*andreia*] i mądrość [*sophia*] (*Smp.* 196b–e). Można więc dostrzec paralelę między pięknem zewnętrznym a dobrem wewnętrznym, poszczególne zaś cechy zdają się wzajemnie uzupełniać, tworząc obraz doskonałości [*kalokagathia*]. Co do darów, jakie przekazuje Eros, to należą do nich wszystko, co dobre [*pant' agatha*]. W swej mowie Agaton *implicite* utożsamia Erosa z poetą, co oczywiście wskazuje przede wszystkim na niego samego jako uosobienie miłości – uosobienie, dla którego przedmiotem jest umiłowanie samego siebie⁴¹. Nie jest to już poeta tradycyjny, lecz taki, który wprost podejmuje krytykę (i podważa autorytet) innych twórców. Zaplecze w postaci filozofii sofistycznej pozwala na określenie własnej relacji do podstawowego obszaru tematycznego tragedii, a mianowicie tematyki mitologicznej, jako relację *tworzenia*, a nie *odtworzenia* tego, co w natchnieniu poeta uzyskuje od bóstw. A więc można go zaliczyć do grona „mitologów”, ale tym krytycznym nastawieniem różni się on znacząco od przemawiającego wcześniej Fajdrosa⁴². Z perspektywy filo-

⁴⁰ J.P. Anton, *The Agathon Interlude*, „Greek, Roman and Byzantine Studies” 37 (1996), s. 218.

⁴¹ L. Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 173; G.A. Scott, W.A. Welton, *Erotic Wisdom. Philosophy and Intermediacy in Plato's Symposium*, Albany 2008, s. 78; J. Müller, *Der Wettstreit über die Weisheit zwischen Poesie und Philosophie: Agathons Rede und ihre Prüfung durch Sokrates (193e–201c)*, [w:] *Platon. Symposion*, s. 111.

⁴² K. Corrigan, E. Glazov-Corrigan, *Plato's Dialectic at Play...*, s. 86–87.

zofii Erosa wykładanej później przez Diotymę Agaton popełnił kilka błędów (poprawionych później przez kapłankę), które być może przydarzyły się również młodemu Sokratesowi: (1) utożsamienie Erosa z miłością, (2) przedmiotem Erosa jest piękno, (3) Eros jest bogiem⁴³.

Mowa Agatona spotkała się z uznaniem wszystkich obecnych, a krótka wymiana zdań między Sokratesem z Eryksimachosem pozwala temu pierwszemu z jednej strony wskazać zalety mowy poprzednika, z drugiej zaś przedłożyć własne założenia i ustalenia odnośnie podejmowanego na sympozjone tematu. Dopiero co wygłoszona mowa, pochwała [*egkōmion*], była piękna pod względem użytych słów i zwrotów, kompletna z punktu widzenia wyводу — jednym słowem godna podziwu [*thaumasta*]. Są to więc jedynie zalety formalne, które powinny odgrywać drugorzędną rolę, ponieważ tym, co najważniejsze, jest prawda, którą Sokrates zna i przedstawi nie dbając o formalno-retoryczny porządek wyводу⁴⁴.

Własne ustalenia Sokratesa tradycyjnie wyklada on w formie dyskusji z Agatonem, a pewien punkt wyjścia uzyskuje właśnie w mowie samego tragediopisarza, gdyż w niej dwukrotnie pojawia się pojęcie *Eros* w powiązaniu z rzeczownikiem w formie dopełnienia (*Smp.* 196d 2; 197b 4–5). Dlatego też Sokrates oczekuje potwierdzenia tego, iż *Eros* jako taki ma charakter relacyjny i jako taki określa pewnego rodzaju aktywność, która wymaga dwóch elementów: podmiotu i przedmiotu. Sokrates wymaga uznania przede wszystkim przedmiotu, który — jak mi się wy-

⁴³ D. Sedley, *The Speech of Agathon in Plato's Symposium*, [w:] *The Virtuous Life in Greek Ethics*, B. Reis (ed.), Cambridge 2006, s. 48–50.

⁴⁴ Platon, *Smp.* 198b 1–199b 5. Przy lekturze tego passusu nasuwają się paralele wypowiedzi z *Apologii*, w której oskarżenie wywołało u Sokratesa zdziwienie [*ethumasa*] (*Ap.* 17a 4–5), a wywód — przynajmniej deklaratywnie — nie będzie podporządkowany formalno-retorycznemu porządkowi (*Ap.* 17c 1–2), ponieważ to wypowiedź oskarżonego, a nie oskarżających, jest prawdziwa (*Ap.* 20d 5–6). W *Apologii* Sokrates twierdzi, iż nie jest zręcznym [*deinos*] mówcą, chociaż zręczność może po prostu oznaczać mówienie prawdy (*Ap.* 17a 4–b 6), natomiast w *Sympozjone* twierdził, iż jest *deinos ta Erotika* (*Smp.* 198d 1–2).

daje – powinien być zewnętrzny względem podmiotu, a więc żeby nie można było mówić o erosie narcystycznym (Agaton), czyli *de facto* relacji jednoelementowej. Następnie ustalone zostaje, że aktywność Erosa to nic innego jak pewna forma pragnienia⁴⁵, które wynika z braku [*endeia*], nakierowanego na coś, co jest wartościowe i przedmiotem umiłowania. Tym przedmiotem są przede wszystkim te rzeczy, które są piękne [*kala*] oraz te, które są dobre [*tagatha*], a więc o podmiocie pragnącym tego typu rzeczy można orzec, że jest owładnięty pragnieniem typu erotycznego. Zarazem nie jest on w stanie ich (trwałego) posiadania⁴⁶. To rozumowanie podaje w wątpliwość nie tylko treść mowy Agatona, lecz również jego postawę moralną.

Zanim Sokrates przedstawi poglądy kapłanki Diotymy, krótko ją przedstawia (*Smp.* 201d 1–e 7)⁴⁷. Jej mowa składa się z dwóch zasadniczych części. W pierwszej (*Smp.* 201e 8–204c 6) najpierw w formie dialogu z Sokratesem wykazuje ona, iż Eros nie jest bogiem ani człowiekiem, lecz bytem pośrednim czyli *daimonem*, którego moc [*dunamis*] spełnia się w roli *hermeneuty* – bogom zanoszący modlitwy i ofiary, a ludziom przynosi w za-

⁴⁵ To oczywiście rodzi pytanie o związek z ustaleniami poczynionymi przez Platona w *Fajdosie*; por. np. R.E. Allen, *A Note on the Elenchus of Agathon: Symposium 199c–201c*, „The Monist” 50 (1966), s. 460–463.

⁴⁶ O konkluzywności i niekonkluzywności tego argumentu por. np. A. Soble, *Love is not Beautiful: Symposium 200e–201c*, „Apeiron” 19 (1985), s. 43–52. Próby formalizowania argumentacji można odnaleźć np. w: G. Santas, *Plato on Love, Beauty and the Good*, [w:] *The Greeks and the Good Life*, D.J. Depew (ed.), Fullerton–Indianapolis 1980, s. 40–43; M.C. Stokes, *Plato's Socratic Conversations. Drama and Dialectic in Three Dialogues*, London 1986, s. 131; M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge 2001, s. 177–178. Problemem w tym argumentacie jest również to, czy chodzi o całkowity brak dobrych/pięknych rzeczy czy też częściowy. Za tym drugim rozwiązaniem opowiada się np. T. Brian Mooney (*The Dialectical Interchange between Agathon and Socrates: Symposium 198b–201d*, [w:] *The Virtuous Life...*, s. 23). Tymczasem wydaje się, iż obie sytuacje należy brać pod uwagę. Jedne podmioty *w ogóle* nie mają (np. młody Sokrates), a inne *w jakimś stopniu* mają (np. „stary” Sokrates), ale pragną je zatrzymać na stałe, co jest niemożliwe z tego prostego powodu, iż ontologicznie przynależą do sfery gignetycznej.

⁴⁷ O historyczności tej postaci por. np. D.M. Halperin, *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, New York–London 1990, s. 119–124; D. Nails, *The People of Plato...*, s. 137–138.

mian nakazy. Następnie, by przybliżyć naturę tegoż daimona, tworzy aitiologiczny mit o jego spłodzeniu Erosa z *Penii* i *Porosa* na urodzinach Afrodyty, w konsekwencji czego jest on tym, co pośrednie między brakiem a dostatkiem, mądrością i głupotą, a więc *de facto* filozofem. W drugiej (*Smp.* 204c 7–212a 7), o wiele obszerniejszej części, pojawia się też więcej wątków o bardziej teoretycznym charakterze. Do centralnych należy zaliczyć określenie Erosa jako ludzkiego umiłowania wiecznego posiadania dobra, która realizowane jest poprzez płodzenie w pięknie. To z kolei może przejawiać się bądź w odtwarzaniu wiecznego porządku natury (płodzenie potomstwa), bądź w dążeniu do sławy – zapładnianiu duszy tak, by cechowały się roztropnością [*phronēsis*], co w wymiarze indywidualnym oznacza zdolność panowania nad sobą samym [*sōphrosunē*], a w wymiarze społecznym bycie sprawiedliwym [*dikaiousunē*]. Stanowi to pierwszy poziom „wtajemniczenia”. Drugim etapem jest słynna anabastyczna droga Erosa, którą trzeba przebyć od umiłowania jednostki poprzez umiłowanie praw i nauk po to, by nastąpiło odsłonięcie piękna samego w sobie – wiecznego, niezmiennego, nierelatywnego, niesubiektywnego, niezmysłowego, czystego, niezłożonego, prawdziwego, boskiego, w którym uczestniczą wszystkie rzeczy piękne. Całość zamyka krótka deklaracja Sokratesa (*Smp.* 212b 1–c 3), iż dzięki przekonaniu przez Diotymę otacza on sprawy erotyczne czcią oraz praktykuje je na rozmaite sposoby⁴⁸.

Oczywiście wyłożone w tej mowie poglądy są przedmiotem rozmaitych interpretacji. Podkreśla się w niej aspekty krytyczne względem wszystkich mów wygłoszonych wcześniej (łącznie z Sokratesem), samowystarczalność filozofa, a także wewnętrzne i zewnętrzne przekroczenie egoistycznego nastawienia, ukonstytuowanie nowego, rodzajowego pojmowania erosu oraz możliwość odniesienia go do tego, co nieożywione, a więc w kon-

⁴⁸ Szczegółowy podział mowy Diotymy oraz komentarz filozoficzno-filologiczny znajduje się w monografii: K. Sier, *Die Rede der Diotima. Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart–Leipzig 1997.

sekwencji uznanie Erosa za relację przynajmniej częściowo niesymetryczną⁴⁹. Uwagę zwraca to, że najważniejsze treści przekazała Sokratesowi kobieta, co przyczyniło się do powstania feministycznych ich interpretacji⁵⁰.

Kolejne interludium wprowadza do dialogu postać Alkibiadesa. W platońskim *Protagorasie* pojawia się insynuacja, iż Sokrates „uganiał” się za nim (*Prt.* 309a), który to wątek potwierdzony zostaje w *Sympozjonie*, kiedy to Alkibiades jest zaskoczony obecnością męża Ksantypy i stwierdza, iż ten znów się na niego „zasadził” (*Smp.* 213b) oraz w *Gorgiasie* (*Grg.* 481d; 519b)⁵¹. W *Sympozjonie* jego pojawienie się sprawia, że mowa Sokratesa nie uzyskuje pochwał i owacji. Alkibiades pojawia się pijany i obiecuje, że zostanie jedynie pod warunkiem dalszego spożywania alkoholu z innymi biesiadnikami, których uznaje za trzeźwych. Sam siebie wyznacza sympozjarchą, przejmując w ten sposób tę rolę od Fajdrosa i nakazuje picie z największego dostępnego naczynia. Mityguje go jednakże Eryksimachos i przedstawia mu temat prowadzonych rozważań. Alkibiades, mimo że nie słuchał poprzednich pochwał, przede wszystkim podaje w wątpliwość słowa Sokratesa: „Przekonany jesteś co do czegoś, o czym wcześniej mówił Sokrates? Czy też wiesz, że przeciwnie ma się wszystko to, o czym mówił?” (*Smp.* 214c 8–d 2). Za przedmiot zaś pochwały wybiera właśnie męża Ksantypy, o którym chce mówić prawdę, chociaż posiłkując się

⁴⁹ L. Strauss, *On Plato's Symposium*, s. 216–251; B. Zehnpfennig, *Die Rolle der Diotima in Platons Symposion*, [w:] *Plato's Symposium...*, s. 189–209; G. Santas, *Plato on Love...*, [w:] *The Greeks and the Good Life*, s. 61–63.

⁵⁰ Por. np. L. Irigaray, *Sorcerer Love: A Reading of Plato's Symposium*, *Diotima's Speech*, transl. E.H. Kuykendall, „*Hypatia*” 3 (1989), s. 32–44; A. Nye, *The Hidden Host: Irigaray and Diotima at Plato's Symposium*, „*Hypatia*” 3 (1989), s. 45–61; A. Cavarero, *In Spite of Plato. A Feminist Rewriting of Ancient Philosophy*, New York 1995, s. 91–120.

⁵¹ W *Corpus Platonicum* zachowały się również dwa dialogi zatytułowane *Alkibiades*, ale ich autentyczność, jeśli chodzi o autorstwo Platona, poddawana jest w wątpliwość. Przekład obu dialogów pióra L. Regnera znajduje się w: Pseudo-Platon, *Alkibiades I i inne dialogi oraz Definicje*, Warszawa 1973, s. 1–99. Szerzej o Alkibiadesie por. D. Nails, *The People of Plato...*, s. 10–20.

językiem obrazowym [*di' eikonōn*] (*Smp.* 215a 5). Jako metafory używa postaci sylena, który według mitologii był brzydki (zadarty nos, grube wargi, wielki brzuch), często pijany, ale również obdarzony mądrością, której jednak nie wyjawiał inaczej niż pod przymusem⁵². Poza wyglądem zewnętrznym Sokrates jednak nie ma nic wspólnego z tego rodzaju postacią — jak wiemy z *Sympozjonu* i *Apologii*, jest zawsze trzeźwy, a swą szczególną wiedzą chętnie dzieli się z innymi. Następnie Alkibiades opowiada o podjętej przez niego próbie uwiedzenia Sokratesa, która spełza na niczym, a oczekiwania Alkibiadesa pozostają niespełnione. Opowieść tę ze pewnością można odczytywać jako platońskie oskarżenie tradycyjnego, ateńskiego sposobu wychowania — oto wynik: młody, piękny i dobrze wykształcony mężczyzna, który stał się *enfant terrible* Aten i który miłość i przyjaźń redukuje wyłącznie do sfery seksualnej⁵³. Po tym wydarzeniu Alkibiadesowi udało się lepiej poznać Sokratesa i jego charakter, a miało to miejsce między innymi dzięki wspólnemu udziałowi w wojnach prowadzonych przez ich rodzimą polis. Niewątpliwie pochwała wygłoszona przez Alkibiadesa ma uzmysłowić uczestnikom sympozjonu (oraz czytelnikom naturalnie), że taki Eros, jakiego opisała Diotyma, nie jest niedoścignym ideałem, ale człowiekiem z krwi i kości⁵⁴, który potrafi w dajmoniczny sposób oddziaływać⁵⁵ na taką osobę, jak Alkibiades, wywołując w niej z jednej strony poczucie wstydu, z drugiej doprowadzając do opanowania (przynajmniej czasowego) popędliwości.

⁵² P. Grimal, *Słownik mitologii greckiej i rzymskiej*, tłum. zbiorowe, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Lódź 1987, s. 328–329.

⁵³ P. Destrée, *The Speech of Alcibides* (212c 4–222b 7), [w:] *Platon. Symposium*, s. 100–101. Jak stwierdzają G.A. Scott i W.A. Welton (*An Overlooked Motive in Alcibiades' Symposium Speech*, „Interpretation” 24 (1996), s. 77) „Na przykładzie historycznego Alkibiadesa możemy się nauczyć, że Eros połączony z *thumos*, *pleonexia* i *philotimia* tworzy wysoce wybuchową mieszankę, a pozostawiony nieuporządkowanym może mieć katastrofalne skutki dla społecznych i politycznych relacji”.

⁵⁴ W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV, Cambridge 1975, s. 394–396.

⁵⁵ Por. U. Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Bd. I, Berlin 1920, s. 377.

Całość *Sympozjonu* kończy się wejściem kolejnych gości i piątką trwającą aż do samego rana, kiedy to Sokrates (a wraz z nim Arystodemos) wyszedł i spędził kolejny dzień tak, jak to zwykle czynił.

* * *

Z pewnością jednym z ciekawszych zagadnień dotyczących recepcji platońskiego *Sympozjonu* jest jego relacja – czasowa i merytoryczna – względem dzieła Ksenofonta pod tym samym tytułem. Jak wiemy ze źródeł antycznych obaj autorzy mieli konkurować ze sobą⁵⁶. Tą konkurencyjną sferą była oczywiście pamięć o zmarłym mistrzu Sokratesie utrwalana w szeroko wówczas rozpowszechnionej tak zwanej literaturze sokratycznej tworzonej przez tak zwanych sokratyków⁵⁷. Podobnie jak w dziele Platona, u Ksenofonta uczta zostaje wydana na cześć zwycięzcy, ale nie jest nim tragediopisarz, lecz zwycięzca wieloboju Autolikos. Jeśli chodzi o postaci, to oba utwory łączy jedynie Sokrates⁵⁸. W dziele Ksenofonta poruszane są podobne wątki (piękno, eros); dostrzec również można napięcie między tym, co poważne i frywolne, między filozofią i twórczością *stricte* literacką⁵⁹. Zależność od dzieła Platona skutkowałą początkowo mocno negatywną oceną dzieła Ksenofonta wśród badaczy filozofii starożytnej, ale współcześnie od tej oceny się odchodzi⁶⁰.

⁵⁶ Diogenes Laertios III 34; Atenajos, *Uczta mędrców*, 504F–505A; Gellius, *Noce attyckie*, XIV 3, 2–4. Szerzej o relatywnej chronologii obu pism por. np. H. Thesleff, *The Interrelation and Date of the Symposia of Plato and Xenophon*, „Bulletin of the Institute of Classical Studies” 25 (1978), s. 157–170; B. Huß, *Xenophons Symposium. Ein Kommentar*, Stuttgart–Leipzig 1999, s. 13–18.

⁵⁷ Szerzej por. np. D. Clay, *The Origins of the Socratic Dialogue*, [w:] *The Socratic Movement*, P.A. Vander Waerdt, Ithaca–London 1994, s. 23–47. G. Danzig, *Intra-Socratic Polemics: The Symposia of Plato and Xenophon*, „Greek Roman and Byzantine Studies” 45 (2005), s. 331–357.

⁵⁸ Jeśli chodzi o paralele por. B. Huß, *Xenophons Symposium...*, s. 449–453.

⁵⁹ Por. np. M.J. Thomas, *The Playful and the Serious: A Reading of Xenophon's Symposium*, „Epoché” 15 (2011), s. 263–278.

⁶⁰ Por. np. U. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Bd. I, Berlin

Kontekst biesiadny, który służył za tło dla wyrażania poglądów filozoficznych, był dosyć popularny w filozofii po Platonie. Plutarch w *Zagadnieniach biesiadnych* (612D–E) wspomina, iż tego typu utwory tworzyli Speuzypos, Arystoteles, Epikur, Prytanis, Hieronim i Akademik Dion⁶¹. W katalogu pism Stagiryty zachowanym u Diogenesa Laertiosa (V 22, 10) widnieje tytuł *Sumposion*, które to dzieło miało objętość jednej księgi, a nosiło podtytuł *O pijaństwie* [*Peri mēthēs*]. Współcześnie zakłada się, że do treści tego dzieła odnosi się kilkanaście fragmentów⁶². Według Wernera Jaegera utwór ten powstał w czasach pobytu Arystotelesa w Akademii i inspirowany był dziełem Platona pod tym samym tytułem⁶³, co jednak należy uznać za czysty domysł, dla którego brak jakichkolwiek przesłanek historycznych. Zachowane fragmenty pozwalają stwierdzić, iż prawdopodobnie dzieło to składało się z dwóch części – jednej obejmującej kwe-

1893, s. 182, przyp. 88; B. Huss, *The Dancing Socrates and the Laughing Xenophon, or the Other Symposium*, „American Journal of Philology” 120 (1999), s. 381–409.

⁶¹ Jeśli chodzi o Speuzyposa, to zachowało się kilka drobnych wzmianek o utworze *Stypa po Platonie* [*Platōnos perideipnon*]; por. fr. 147–153 Isnardi Parente (Speusippo, *Frammenti*, M. Isnardi Parente (ed.), Napoli 1980). Co do Prytanisa, to K. Zeigler uważa, że może chodzić o perypatetyka pochodzącego z Megalopolis, który układał prawa na zlecenie Antigonosa Dosona (s.v. *Prytanis* 5, [w:] *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, G. Wissowa (hrsg.), Hlbbd. 45, Stuttgart 1957, kol. 1158). Jako uczeń Arystotelesa wymieniany jest w *Vita Aristotelis* Hezychiosa z Miletu (r. 9). Hieronim to również perpatetyk, ale pochodzący z Rodos. Fragmenty zebrał F. Wehrli (Hieronimos von Rhodos. Kritolaos und seine Schüler, *Fragmenta*, Basel 1969), a najnowszy zbiór, przekład i opracowanie zaproponowali W.W. Fortenbaugh i S.A. White (*Lycō of Troas and Hieronymus of Rodos. Text, Translation and Discussion*, New Brunswick 2004). Dion z Aleksandrii był przyjacielem i uczniem Antiochosa z Askalonu. Poza tą wzmianką nic więcej nie wiemy o jego twórczości filozoficznej. por. H. von Arnim, s.v. *Dion* 14, [w:] *Paulys Realencyklopädie der classischen Altertumwissenschaft*, G. Wissowa (hrsg.), Bd. V, Stuttgart 1905, kol. 847.

⁶² Fr. 99–111 Rose (*Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta*, (ed.) V. Rose, Leipzig 1886) (= fr. 1–11 Ross [*Aristotelis fragmenta selecta*, W.D. Ross (rec.), Oxford 1955; Ross nie uwzględnił fr. 99 i dodaje jeszcze dwunasty fragment z *Zagadnień biesiadnych* Plutarcha 651B–652A). Według konkordancji O. Gigon (*Aristotelis Opera*, vol. III, O. Gigon (coll.), Berlin–New York 1987) nie uwzględnił z Rose’a fragmentu 102C, a z Rossa fragmentów 3C i 4D.

⁶³ W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin 1923, s. 31.

stie historyczno-kulturowe (historia, reguły, degeneracja sympozjonu) związane z ucztowaniem i drugiej teoretycznej (upicie się jako efekt różnych napojów – wina i piwa, pijaństwo w wieku młodym i podeszłym, kobiet, zwierząt, upijanie się różnymi rodzajami wina, sposoby niepoddawania się pijaństwu)⁶⁴.

Jeszcze przed śmiercią Platona miał miejsce w Atenach proces wytoczony przez Aischinesa Timarchosowi, któremu zarzucił on uprawianie prostytucji, co w efekcie pozbawiało obywatela praw politycznych. W zachowanej do naszych czasów mowie *Przeiw Timarchosowi* odnaleźć można ślady świadczące, że być może Ajschines w pewnym stopniu oparł się na koncepcjach Erosa prezentowanych w platońskim *Sympozjonie*. Do wspólnych wątków zaliczyć można podział na Erosa szlachetnego i złego (jak w mowie Pauzaniasa) czy przykład miłości łączącej zabójców tyranów Harmodiosa i Aristogejtona (u Platona w mowie Fajdrosa). Trudno w jednoznaczny sposób stwierdzić, czy mamy do czynienia z jakimś zapożyczeniem, czy też „wpływem”, ponieważ dosyć ubogi jest materiał tekstowy opisujące rozmaite aspekty Erosa tak, jak postrzegali go Grecy w tym okresie i zawsze można powiedzieć, że Ajschines odwołuje się do jakiejś ogólnej tradycji (co nie wyklucza, że mogły w niej zakorzenieć się również idee przedstawiane przez Platona)⁶⁵.

Jeśli chodzi o wspomnianego przez Plutarcha Epikura, to faktycznie w spisie jego pism u Diogenesa Laertiosa (X 28) znajduje się dzieło zatytułowane *Sumposion*. Dzieło to najprawdopodobniej nie posiadało żadnego wstępu, a poruszano w nim zagadnienia związane z fizycznym oddziaływaniem wina na organizm, kwestie związane z seksem oraz pijaństwem⁶⁶. Ten obraz

⁶⁴ Aristotele, *I frammenti dei dialoghi*, R. Laurenti (cur.), t. II, Napoli 1987, s. 614–632; Aristotele, *I dialoghi*, M. Zanatta (cur.), Milano 2008, s. 95.

⁶⁵ Por. R. Hunter, *Plato and the Traditions of Ancient Literature. The Silent Stream*, Cambridge 2012, s. 28–32.

⁶⁶ Por. fr. 57–65 Usener (*Epicurea*, Leipzig 1887); B V 5–9 Bailey (*Epicurus. The Extant Remains*, Oxford 1926); fr. 20, 1–4 Arrighetti (*Epicuro, Opere*, G. Arrighetti (cur.), Torino 1960). F. Hobden, *The Symposium in Ancient Greek Society and Thought*, Cambridge 2013, s. 230–231.

obecności motywu sypozjastycznego w filozofii hellenistycznej można uzupełnić jeszcze o obszar filozofii stoickiej. Z pomocą przychodzą ponownie katalogi dzieł zachowane u Diogenesa Laertiosa, z których dowiadujemy się, że autorem pisma *O uczcie* był Kleantes (VII 175). Spośród innych stoików Diogenes z Babilonu dyskutował rolę, jaką muzyka powinna odgrywać podczas uczty⁶⁷. Persaios, prawdopodobnie posiłkując się satyrą, pozwalał na rozmowy o charakterze erotycznym i twierdził, iż mędrzec może pić wino, ale w umiarkowanej ilości tak, by nie plółł bzdur⁶⁸. Chryzppos zaś miał uznawać pijaństwo za małe szaleństwo [*makra mania*]⁶⁹.

Jednak prawdziwy starożytny renesans recepcji samej twórczości Platona przypada na pierwsze wieki naszej ery, w tym najpierw na okres rozwoju myśli filozoficznej zwany platonizmem średnim. Jednym z przedstawicieli tego nurtu jest wspomniany już Plutarch, którego *Zagadnienia bisiadne* wpisują się w nurt literatury sympotyycznej. W odniesieniu do tego dzieła zwraca się uwagę na obecne w nim elementy rywalizacji, niezgody czy braku samoopanowania mające wskazywać na to, że Plutarch bada mniej wyidealizowane aspekty działań mających miejsce w trakcie sympozjonów. Inspirację do tego typu badań odnajdywał on nie tylko w *Sympozjonie* Platona, lecz również w komedii czy wspomnianej satyrycznej twórczości Persaios⁷⁰. Innymi utworami tego medioplatonika, w którym badacze do-

⁶⁷ SVF III 232 (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, H. von Arnim (ed.), vol. I-III, Stuttgart 1968).

⁶⁸ SVF I 451.

⁶⁹ SVF III 714. Jeśli chodzi o innych stoików, to ślady lektury *Sympozjonu* odnaleźć można np. u Muzoniusza Rufusa. K.L. Gaca, *The Making of Fornication. Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*, Berkeley-Los Angeles-London 2003, s. 83-84.

⁷⁰ F. Klotz, K. Oikonomopoulou, *Introduction*, [w:] *The Philosopher's Banquet. Plutarch's Table Talk in the Intellectual Culture of the Roman Empire*, F. Klotz, K. Oikonomopoulou (eds.), Oxford 2011, s. 14. Na temat Plutarcha i gatunku sypozjastycznego por. S.-T. Teodorsson, *The Place of Plutarch in the Literary Genre of the Symposium*, [w:] *Symposium and Philanthropia in Plutarch*, J.R. Ferreira, D. Leão, M. Tröster, P.B. Dias (eds.), Coimbra 2009, s. 3-16

patrują się odniesień do *Sympozjonu* są *Alkibiades* oraz *Dialog o miłości*. Pierwszy z nich, przynajmniej częściowo, odczytany w kontekście dzieła Platona, pozwala lepiej uchwycić to, jak Plutarch konstruuje własną wizję relacji między Sokratesem a Alkibiadesem⁷¹. W drugim podjęte zostaje kilka wątków: zasługa *erosa* dla mężczyzn i kobiet; czy mężczyzna powinien żenić się ze starszą, bogatszą, bardziej doświadczoną i mądrzejszą kobietą; czy kobietą roztrofną powinien kierować *eros* względem męża; jakie miejsce heteroseksualnej seksualności w dążeniu do piękna. *Dialog o miłości* można właściwie uznać za swoisty komentarz do platońskiego *Sympozjonu*, w tym szczególnie do mowy Diotymy⁷².

Jednym z ważniejszych elementów doktryny medioplatońskiej była demonologia. Jej źródła doszukiwać się można w rozważaniach drugiego scholarchy Akademii – Ksenokratesa, który przedstawił matematyczną interpretację daimona z *Sympozjonu* pojmowanego jako byt pośredni między bogami a ludźmi⁷³. Taką koncepcję demonów uznawał również Filon z Aleksandrii, utożsamiając je z duszami, które nigdy nie zostały wcielone, oraz aniołami, przypisując im funkcję sług i pomocników Demurga⁷⁴. Z dzieła *De vita contemplativa* (57) wiemy, że autor

⁷¹ T.E. Duff, *Plato's Symposium and Plutarch's Alcibiades*, [w:] *Symposium and Philanthropia...*, s. 37–50. (przekład polski *Alkibiadesa* w: Plutarch z Cheroni, *Żywoty sławnych mężów (Z żywotów równoległych)*, tłum. M. Brożek, Wrocław–Warszawa–Kraków 1996; przekładu *Dialogu o miłości* dokonała Z. Abramowiczówna [Kraków 1997]).

⁷² J.M. Rist, *Plutarch's Amatorius: a Commentary on Plato's Theories of Love?*, „Classical Quarterly” 51 (2001), s. 557–575. Szerzej por. np. R. Hunter, *Plato and the Traditions...*, s. 185–222. H. Tarrant (*Plato's First Interpreters*, New York 2000, s. 202) podejście Plutarcha do *Uczty i Fajdroza* charakteryzuje jako kreatywną reinterpretację.

⁷³ J. Dillon, *The Middle Platonists. 80 B.C. to A.D. 220*, Ithaca 1996, s. 32. J. Dillon, *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy (347–247 BC)*, Oxford 2003, s. 128–129. Z dzieł Ksenokratesa zachowały jedynie fragmenty, z których te dotyczące demonologii zawarte są w pismach Plutarcha *De defectu oraculorum* i *De Iside et Osiride*. por. fr. 23–25 Heinze (*Xenocrates. Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Hildesheim 1965) = fr. 222–230 Isnardi Parente (*Senocrate. Ermodoro, Frammenti*, Napoli 1972).

⁷⁴ Filon Aleksandryjski, *O gigantach*, 12 i 16; *O uprawie roślin*, 14 (przekład polski w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 2, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1994).

ten znał oba *Sympozjony* – Platoński i Ksenofontowy i prawdopodobnie połączył koncepcję Platona z tradycją żydowską. Za echo lektury mowy Arystofanesa można uznać koncepcję *erosa*, który łączy kobietę i mężczyznę – „dwie oddzielne części jednej istoty”⁷⁵. Z kolei w filozofii Plutarcha demony – dobre i złe (choć rola tych ostatnich jest marginalizowana) – pojmowane zarówno jako wyższe części duszy jak i oddzielne byty wypełniają lukę i łączą elementy skrajne, którymi są to, co idealne, boskie i to, co cielesne, co odzwierciedla ustalenia poczynione przez Platona w *Sympozjonie*⁷⁶.

Na przełomie pierwszego i drugiego wieku n.e. działał medioplatonik Tharsyllos, któremu zawdzięczamy podział dialogów na tetralogie i opatrzenie ich podtytułami. *Sympozjon* został przez niego umieszczony w tetralogii trzeciej, wraz z *Parmenidesem*, *Filebem* i *Fajdrosem*, opatrzone podtytułem *O dobru* i zaliczony do dialogów etycznych⁷⁷.

W tym okresie omawiany dialog Platona znajdował się również w zakresie zainteresowań retorów, o czym świadczy przywoływanie go w *Progymnasmatach* Aeliusa Theona oraz w twórczości Dionizjosa z Halikarnassu⁷⁸. Na gruncie literatury rzymskiej w tym okresie powstaje w tym okresie *Uczta Trymalchiona* Petroniusza, którą można postrzegać jako parodię dzieła Platona⁷⁹. Tacyt z kolei pisze *Dialog o mówcach*, w którym ar-

⁷⁵ Filon Aleksandryjski, *O stworzeniu świata*, 152 (przekład polski w: Filon Aleksandryjski, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1986).

⁷⁶ Por. J. Dillon, *The Middle Platonists...*, s. 216–217; F.E. Brenk, „A Most Strange Doctrine.” *Daimon in Plutarch*, „The Classical Journal” 69 (1973), s. 11.

⁷⁷ Diogenes Laertios III 58. Szerzej: H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, Ithaca–London 1993.

⁷⁸ Aelius Theon, *Progymnasmata*, 66 (przekład polski w: *Progymnasmata. Greckie ćwiczenia retoryczne*, tłum. H. Podbielski, Lublin 2013); Dionysius Halicarnassensis, *De Demosthenis dictione*, 23; *Ars rhetorica* IX 6. W późniejszej tradycji retorycznej o komediowych elementach w *Sympozjonie* i o *homoioteleuton* wspomina Syrianos w *Komentarzu do „Peri ideōn” Hermogenesa* (38, 18–21; 51, 14).

⁷⁹ Por. A. Cameron, *Petronius and Plato*, „Classical Quarterly” 19 (1969), s. 367–370; F. Dupont, *Le Plaisir et la loi: Du Banquet de Platon au Satiricon*, Paris 1977; F. Bessone, *Discorsi dei liberti e parodia del Simposio platonico nella Cena Trimalchionis*, „Materiali e discussioni per l’analisi dei testi classici” 30 (1993), s. 63–86.

gumentuje przeciwko Cynceronowi, wykazując bezużyteczność retoryki politycznej. *Eloquentia* odgrywa według niego pośredniczącą rolę (jak Platoński *eros*) i prowadzi od retoryki do historii, a następnie ku wyższemu poziomowi nauki⁸⁰. Należy też wspomnieć o twórczości Lukiana z Samosat, w której połączył komedię z dialogiem i nadał im wyraźny rys satyryczny⁸¹. Wśród jego dzieł znajduje się również *Sympozjon*, w którym wykorzystane są motywy zarówno z *Sympozjonu* jak i *Fajdrosa* Platona⁸². Piętno Platońskiego dialogu widać również w innych pismach, na przykład w *Niedowiarku*, *De Mercede conductis* czy *Nigrinosie*⁸³.

W obszarze łacińskojęzycznym doktrynę medioplatońską rozwijał Apulejusz z Madaury. W jego dziele *O bogu Sokratesa* pojawia się ten sam motyw, co u Plutarcha, czyli uznanie demonów za byty pośrednie, ale filozof z Madaury odwołuje się do *Sympozjonu* Platona. Odwołanie to jednak nie jest całkowicie literalne,

Warto wspomnieć, iż nawiązań do *Sympozjonu* można doszukiwać się również w pismach Cyncerona – w *Mówcy*, *O prawach* czy *Rozprawach Tuskulańskich*; por. I. Gildenhard, *Of Cicero's Plato: Fictions, Forms, Foundations*, [w:] Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC, M. Schofield (ed.), Cambridge 2013, s. 248 n.; A.R. Dyck, *A Commentary on Cicero De Legibus*, Ann Arbor 2004, s. 247.

⁸⁰ J. Allison, *Tacitus Dialogus and Plato's Symposium*, „Hermes” 127 (1999), s. 492; S. Rutledge, *Plato, Tacitus and the Dialogus de oratoribus*, „Latomus” 254 (2000), s. 345–357.

⁸¹ Jako jedno ze źródeł i inspiracji Lukiana wskazuje się zaginione dzisiaj dzieła cynika Menipposa z Gadary, wśród których był również *Sympozjon*. Jedynie, co w miarę pewnego wiemy o treści tego pisma to to, że stoicka koncepcja *ekpurosis* została w nim opisana jako taniec. por. D. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, London 1973, s. 73. Trudno określić Lukiana jako cynika, ponieważ z jednej strony krytykuje on cynika Peregrinusa, a z drugiej chwali Demonaksa. W. Desmond, *Cynics*, Stocksfield 2006, s. 61. Innym autorem związanym z ruchem cynickim i autorem dzieła pt. *Uczta Cyników* był Parmeniskos, w którym wyśmiewał erudycję i wykształcenie uczestników uczty. por. F. Hobden, *The Symposion...*, s. 235–238.

⁸² R. Hunter, *Plato and the Traditions...*, s. 197–198.

⁸³ T. Whitmarsh, *Greek Literature and the Roman Empire. The Politics of Imitation*, Oxford 2001, s. 267, 269; T. Schmitz, *A Sophist's Drama: Lucian and Classical Tragedy*, [w:] *Beyond the Fifth Century. Interactions with Greek Tragedy from the Fourth Century BCE to the Middle Ages*, I. Gildenhard, M. Revermann (eds.), Berlin–New York 2010, s. 296; K. Ní Mheallaigh, *Reading Fiction with Lucian*, Cambridge 2014, s. 74, 88–89.

lecz w pewnym stopniu przetworzone albo przez późniejsze interpretacje powstałe w Akademii, albo przez inne źródła dokosmograficzne, do których dzisiaj nie mamy dostępu⁸⁴.

Jeśli chodzi o niefilozoficzne teksty powstałe w II wieku n.e., a odwołujące się do koncepcji erosa z *Sympozjonu* (oraz *Fajdrosa*), wymienić należy dwa romanse: *Przygody Leukippy i Kleitofonta* Achillesa Tatiusa oraz *Daphnis i Chloe* Longosa. W kontekście pierwszego z nich najważniejszym wątkiem jest oczywiście mowa Arystofanesa, ale odnaleźć można w nim nawiązania również do mowy Pauzaniasa⁸⁵. W romansie Longosa wstęp oraz mowa Filetasa odzwierciedlają mowę Agatona. Dzieło to stanowi też niejako odpowiedź na mowę Diotymy. U Longosa bowiem miłość do kobiety nie jest stawiana na niższym poziomie, lecz porządek względem myśli Platońskiej zostaje odwrócony: najpierw dostrzega się piękno, a edukację w erosie wieńczy seks⁸⁶.

III wiek n.e. przynosi kolejny etap interpretowania myśli Platona w postaci nurtu zwanego neoplatonizmem, w którym wprowadzone zostają (jak sama nazwa wskazuje) pewne nowe elementy filozoficzne, ale przy zachowaniu pewnej ciągłości myślenia nie tylko względem założyciela Akademii, lecz również względem koncepcji średniplatońskich⁸⁷. Można przyjąć, że

⁸⁴ Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa*, VI (przekład polski w: Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002). F. Regen, *Apuleius philosophus Platonius. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, Berlin–New York 1971, s. 9–16. Nawiązań do *Sympozjonu* doszukują się badacze również w *Metamorfozach*; por. np. M. Zimmermann, *Cenatus solis fabulis: A Symposiastic Reading of Apuleius Novel*, [w:] *Paideia at Play: Learning and Wit in Apuleius*, W. Riess (ed.), Groningen 2008, s. 135–155.

⁸⁵ H. Morales, *Vision and Narrative in Achilles Tattius' Leucippe and Clitophon*, Cambridge 2004, s. 52.

⁸⁶ C.C. Gillespie, *Creating Chloe: Education in Eros through Aesthetics in Longus' Daphnis and Chloe*, [w:] *Aesthetic Value in Classical Antiquity*, I. Sluiter, R.M. Rosen (eds.), Leiden–Boston 2012, s. 424.

⁸⁷ Szerzej por. P. Remes, *Neoplatonism*, Stocksfield 2008, s. 2–6. Być może *Sympozjon* był również znany Hieroklesowi i Ammoniosowi; por. W. Theiler, *Diotima neuplatonisch*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” 50 (1968), s. 33–34.

swój początek bierze on w filozofii Plotyna, który w swych *Enneadach* przywołuje *Sympozjon* Platona. *Enneada* III 5 [50] poświęcona jest Erosowi, a jej treść wyraźnie zdradza inspirację tekstem Platona. Przywołany w nim zostaje Pausaniasowy podział na Afrodytę Ziemską i Niebiańską. Ta druga jest pochodzi od Kronosa-Intelektu, jest duszą i jest czysta, to znaczy w żaden sposób nie zmieszana z materią. Eros rodzi się więc z duszy oraz intelektu i chociaż jest przez to mniej doskonały, to jednak pozostaje czysty pośrednicząc między elementami, które go zrodziły. Z Afrodyty Ziemskiej zrodził się inny Eros, który z jednej strony realizuje się w relacjach między kobietami a mężczyznami, z drugiej zaś potrafi wypełnić duszę ludzi pragnieniem dążenia ku temu, co wyższe i czyste. Ten niższy Eros ma więc przejawy gatunkowe, a także stanowi pewną wielość. W obu przypadkach wyższy poziom bytowy tworzy niższy i uruchamia jednocześnie siłę — Erosa — która umożliwia wzniesienie się ponad własny poziom ontologiczny. Na poziomie językowym, dzięki interpretacji alegorycznej, słownictwo miłości pozwoliło Plotynowi na wyrażenia doświadczenia mistycznego⁸⁸. Jeśli chodzi o późniejszą tradycję neoplatońską, to prawdziwą obfitość interpretacji odnaleźć można w twórczości Proklosa, który być może napisał traktat lub komentarz do tego dialogu⁸⁹. W *Komentarzu do „Parmenidesa”* znajdziemy: odwołanie do prologu dialogu, określenia Erosa mianem wielkiego daimona i związku daimona z czarodziejstwem, etyczną alegorezę mitu o narodzinach Erosa⁹⁰. W *Komentarzu do „Ti-*

⁸⁸ P. Hadot, *Plotyn albo prostota spojrzenia*, tłum. P. Bobowska, Kęty 2004, s. 46. W kontekście mistycznego wglądu uzyskiwanego przez Plotyna *Sympozjon* przywoływany jest przez Porfiriosia w *O życiu Plotyna* (23). Oprócz tego wspomina się tam, iż niejaki retor Diofantos napisał i odczytał apologię Alkibiadesa, co nie spotkało się z życzliwym przyjęciem ze strony Plotyna. Sam Porfiriusz zaś napisał odpowiedź na to pismo, a jej treść została odebrana jak najbardziej pozytywnie (15). Innych bezpośrednich odniesień nie znalazłem.

⁸⁹ Por. D. Baltzly, H. Tarrant, *General Introduction to the Commentary*, [w:] Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. I, transl. H. Tarrant, Cambridge 2006, s. 8, przyp. 21.

⁹⁰ Proclus, *In Parmenidem*, 625; 835; 854.

majosa” znajdują się: odniesienie do konieczności komponowania hymnów pochwalnych (mowa Agatona), do *alagon pragma* z mowy Diotymy, do określenia Erosa poprzez pojęcie braku, do mitu o narodzinach Erosa, o daimonie jako bycie pośrednim, o człowieku złożonym z dwóch płci⁹¹. Ponadto odniesienia znajdziemy w *Komentarzu do „Politei” Platona, Komentarzu do „Alkibiadesa I”, Komentarzu do „Parmenidesa” i Teologii Platńskiej*. Neoplatonik Ammonios przywołuje opowieść z mowy Arystofanesa oraz odnosi się do wznoszenia się od tego, co zmysłowe do tego, co noetyczne⁹². Olimpiodoros z kolei przywołuje mowę Arystofanesa i koncepcję Erosa jako bytu pośredniego⁹³.

Plato's *Symposium* — The Structure and Outline of the Reception in Antiquity

SUMMARY

The paper is a prolegomena to the reading of the Plato's dialogue *Symposium*. It is divided on two sections. The first is devoted to the structure of the dialogue and the main streams of the interpretation. The second presents the main interpretative traditions of the dialogue to the end of antiquity.

⁹¹ Proclus, *In Timaeum*, I 85; 249; 363; 421; III 154; 217; 284; 293.

⁹² Ammonius, *In librum De interpretatione*, 36; *In librum I Analyticorum priorum*, 5.

⁹³ Olympiodorus, *In Alcibiadem*, 2; 22; *In Gorgiam*, 46.