

JOANNA SOWA  
(Łódź)

## OBRAZ PRZYJAŹNI W *MORALIACH* PLUTARCHA

*Pamięci Profesor Anny M. Komornickiej*

Plutarch nie pozostawił traktatu, w którym przedstawiłby problematykę przyjaźni w sposób wyczerpujący, chociaż różne aspekty tej tematyki poruszane są w kilku drobnych utworach zawartych w zbiorze *Moraliiów*. Trudno jest stwierdzić w sposób kategoryczny, które z nich trzeba uwzględnić, aby uzyskać w miarę pełny obraz poglądów Plutarcha na przyjaźń. Nie ulega jednak wątpliwości, że przede wszystkim należą do nich dwa pisma znane pod tytułami wskazującymi na związek z tematem: *O mnogości przyjaciół* (*De amicorum multitudine*, Περὶ πολυφιλίας) i *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela* (*Quomodo adulator ab amico internoscatur*, Πῶς ἄν τις διακρίνειε τὸν κόλακα τοῦ φίλου); za uzupełnienie tego ostatniego można uznać traktacik *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie* (*De capienda ex inimicis utilitate*, Πῶς ἄν τις ὑπ' ἐχθρῶν ὠφελοῖτο). Uzasadnione – zarówno zakresem greckiego pojęcia φιλία, jak i poglądami samego Plutarcha – wydaje się dodanie do nich rozprawy *O miłości braterskiej* (*De fraterno amore*, Περὶ φιλαδελφίας) oraz *Zaleceń małżeńskich* (*Coniugalia praecepta*, Γαμικὰ παραγγέλματα)<sup>1</sup>.

Wszystkie wymienione utwory należą do grupy pism z zakresu tak zwanej „filozofii popularnej”<sup>2</sup> lub też „etyki praktycznej” Plutarcha. Zdaniem Lieve Van

---

<sup>1</sup> Obszerne pole znaczeniowe greckiej φιλία może oczywiście skłonić badacza do poszerzenia tej listy. E. O’Neil, *Plutarch on Friendship*, [w:] *Greco-Roman Perspectives on Friendship*, oprac. J. T. Fitzgerald, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1997, s. 105–106, uwzględnia również pisma: *Jak można chwalić siebie samego nie budząc niechęci* (*Qua quis ratione se ipse sine invidia laudet*, Περὶ τοῦ ἑαυτὸν ἐπαινεῖν ἀνεπιφθόνως), *O miłości rodzicielskiej* (*De amore prolis*, Περὶ τῆς εἰς τὰ ἔκγονα φιλοστοργίας), *O zawiści i nienawiści* (*De invidia et odio*, Περὶ φθόνου καὶ μίσους) i *Zalecenia polityczne* (*Praecepta gerendae rei publicae*, Πολιτικὰ παραγγέλματα). Zależnie od przyjętej interpretacji możliwe jest również jej zawężenie: przykładowo, A. I. Jiménez San Cristobal, *La noción de amistad en De adulatore et amico de Plutarco*, Cuadernos de Filología Clásica 11, 2001, s. 255–276, za szczególnie blisko powiązane uznaje trzy pisma: *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*, *O mnogości przyjaciół* i *O miłości braterskiej*.

<sup>2</sup> Do badań nad twórczością Plutarcha pojęcie to wprowadził K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, [w:] *RE*, t. XXI 1, 1951, s. 636–962.

Hoof<sup>3</sup>, autorki drugiego z tych pojęć, grupa ta stanowi „jedyny w swoim rodzaju filozoficzny projekt”, mający na celu pomoc wykształconym, ale niebędącym filozofami czytelnikom w kształtowaniu charakteru, osiągnięciu spokoju ducha, ułożeniu właściwych relacji z najbliższym otoczeniem czy też działalności zawodowej; dlatego wchodzące w jej skład pisma zajmują się różnymi praktycznymi problemami, ważnymi dla członków grecko-rzymskiej elity okresu wczesnego cesarstwa, ale nawet wzięte razem nie sumują się – z punktu widzenia teoretycznej, „technicznej” filozofii – w spójny system etyczny<sup>4</sup>. Mają one „niewiele nowego do zaferowania w porównaniu z tradycją, i niewiele dodatkowego w porównaniu z doktrynami przedstawionymi w innych dziełach Plutarcha”<sup>5</sup>. Ponieważ jednak w odniesieniu do przyjaźni doktrynami takimi nie dysponujemy, utwory te pozostają jedynym źródłem, na podstawie którego można podjąć próbę odpowiedzi na dwa podstawowe pytania, nawiązujące do przytoczonych wyżej twierdzeń Van Hoof: po pierwsze, czy wyłaniający się z nich obraz przyjaźni tworzy spójną całość; po drugie, jaki jest jego stosunek do obrazu przekazanego przez tradycję – przede wszystkim w jej najpełniejszym teoretycznym ujęciu w *Etykach* Arystotelesa<sup>6</sup>, ale również w pismach najważniejszego dla Plutarcha autorytetu – Platona<sup>7</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że utworem najbardziej opartym na tradycji jest pismo *O mnogości przyjaciół*, w którym Cheronejczyk wykorzystuje większość związanych z tematem przyjaźni toposów<sup>8</sup>, znanych zarówno z opracowań filozoficznych, jak i utworów literackich: przyjaciel to „drugi ja” (τὸ ἄλλον αὐτὸν ἡγεῖσθαι τὸν φίλον, *De am. mult.* 2 [*Mor.* 93 e]); sławne związki przyjaźni to pary (2 [*Mor.* 93 de]), a „dwójka” jest jej właściwą miarą (προσαγορευεῖν „ἑταῖρον” ὡς „ἕτερον” οὐδὲν ἔστιν ἄλλο πλὴν μέτρῳ φιλίας τῆ δυάδι χρωμένων, 2 [*Mor.* 93 e]), ponieważ uczucie dzielone między zbyt wiele osób słabnie (2 [*Mor.* 93 ef]); duże znaczenie w przyjaźni ma próba czasu („beczka soli”, 3 [*Mor.* 94 a]); szczególnie ważna jest rola osądu (κρίσις) przed nawiązaniem relacji (3 [*Mor.* 94 bc]); przyjaźń niesie ze sobą niebezpieczeństwo nieprzyjaźni (6–7 [*Mor.* 96 a–c]); przyjaźń wiąże się

<sup>3</sup> L. Van Hoof, *Plutarch's Practical Ethics: The Social Dynamics of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2010.

<sup>4</sup> Ead., *Practical Ethics*, [w:] *A Companion to Plutarch*, oprac. M. Beck, Wiley-Blackwell, Chichester 2014, s. 142.

<sup>5</sup> Ibid., s. 145.

<sup>6</sup> O powiązaniach etyki Plutarcha z myślą Arystotelesa i perypatetyków por. F. Becchi, *Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics*, [w:] *A Companion to Plutarch*, s. 73–87.

<sup>7</sup> Nie oznacza to oczywiście, że pod pojęciem filozoficznej tradycji wpływającej na poglądy Plutarcha należy rozumieć wyłącznie dzieła Platona i Arystotelesa, z pominięciem dorobku innych szkół filozoficznych (zwłaszcza stoików) oraz kilkuset lat rozwoju Akademii i Perypatu; jednak w przypadku problematyki przyjaźni nawiązania do obu filozofów są wyjątkowo liczne i wyraźne.

<sup>8</sup> Za „kolekcję *topoi*” uznaje ten utwór L. Van der Stockt, *Semper duo, numquam tres? Plutarch's Popularphilosophie on Friendship and Virtue in On Having Many Friends*, [w:] *Virtues for the People: Aspects of Plutarchan Ethics*, oprac. G. Roskam, L. Van der Stockt, Leuven University Press, Leuven 2011, s. 25.

z szeregiem zobowiązań (6 [Mor: 95 c–e]); „moneta” przyjaźni jest życzliwość i gotowość do wyświadczania przysług w połączeniu z cnotą (τί οὖν νόμισμα φιλίας; εὐνοια καὶ χάρις μετ’ ἀρετῆς, 2 [Mor: 93 e]); przyjaźń dąży do trzech rzeczy: do cnoty jako rzeczy pięknej (τὴν ἀρετὴν ὡς καλόν), zażyłości jako rzeczy przyjemnej (τὴν συνήθειαν ὡς ἡδύ), pożytku jako rzeczy koniecznej (τὴν χρείαν ὡς ἀγαγκαῖον) (3 [Mor: 94 b]); najprzyjemniejsze w przyjaźni jest współzycie i spędzanie razem dni (συνεῖναι καὶ συνδιημερεύειν, 4 [Mor: 94 f]); pomiędzy przyjaciółmi musi istnieć głębokie podobieństwo i całkowita równość (8 [Mor: 96 de] – są oni „jedną duszą w większej liczbie ciał” (ὡς περ μιᾶς ψυχῆς ἐν πλείοσι διηρημένης σώμασι, 8 [Mor: 96 e]); koniecznym warunkiem prawdziwej przyjaźni jest stały charakter (9 [Mor: 96 f – 97 b]); pewny przyjaciel (φίλος βέβαιος) jest dobrem rzadkim i trudnym do znalezienia (9 [Mor: 97 b]).

Podobnie obszernego zbioru motywów nie napotkamy w wykładzie *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*, w którym Plutarch podejmuje – będący swego rodzaju *signum temporis*<sup>9</sup> – temat szczerości w przyjaźni. Mimo to również tutaj można znaleźć nawiązania do ideału przyjaciela, nie tylko bezpośrednie, lecz przede wszystkim pośrednie, przez opozycję do tytułowego „czarnego charakteru” – pochlebcy<sup>10</sup>: przyjaciela łączy z nami „podobieństwo zajęć i obyczajów” (ὁμοιότης [...] ἐπιτηδευμάτων καὶ ἠθῶν, *Quomodo adul.* 5 [Mor: 51 b]) wynikające z rzeczywiście, a nie udawanej „bliskości natury” (ἀρχὴν δὲ φιλίας ἔφαμεν εἶναι [...] ὁμοιοπαθῆ διάθεσιν καὶ φύσιν, 6 [Mor: 51 de]); przyjaciel zawsze wspiera lepszą, rozumną część duszy przeciw gorszej – namiętnościom (20 [Mor: 61 d]); nigdy nie pomaga w złych przedsięwzięciach (22 [Mor: 62 f]; 23 [Mor: 64 c–f]); nie wtrąca się we wszystkie sprawy przyjaciela (21 [Mor: 62 b]), a pomoc w razie potrzeby świadczy w sposób dyskretny (22 [Mor: 63 d – 64 b]); nie jest zawistny ani zazdrosny (10 [Mor: 54 c]; 24 [Mor: 65 ab]); co najważniejsze zaś, jest szczery<sup>11</sup> zarówno w pochwałach, jak i naganach, które – w razie potrzeby – stosuje umiejętnie, podobnie jak lekarz lekarstwo (11 [Mor: 55 ab]).

O tym, że o taki ideał nie jest jednak, zdaniem Cheronejczyka, łatwo, świadczy krótki utwór *Jaki pożytek mogą nam przynieść wrogowie*, w którym autor ubolewa nad zanikiem szczerości w przyjaźni: przyjaciele często stają się pochlebcami (*De cap. ex inim. util.* 6 [Mor: 89 b]), chociaż nie zawsze jest to ich świadomym zamiarem, lecz skutkiem tego, że – jak powtarza Plutarch za Platonem – „miłość zaślepia człowieka wobec przedmiotu miłości”<sup>12</sup> (7 [Mor: 90 a])<sup>13</sup>; dlatego też w roli „wychowawcy” niejednokrotnie lepiej sprawdza się wróg, który obserwuje nas uważniej (3 [Mor: 87 bc]), z którym rywalizujemy (3 [Mor: 87 f – 88 a]; 10–11 [Mor: 92 a–f]) i którego wstydzimy się bardziej niż przyjaciela (3 [Mor: 88 a]).

<sup>9</sup> Por. *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World*, oprac. J. Fitzgerald, Brill, Leiden – New York – Köln 1996.

<sup>10</sup> Por. Jiménez San Cristobal, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1).

<sup>11</sup> Por. 5, 51 c: τῆν παρησιάν [...] ἰδίαν εἶναι φωνὴν [...] τῆς φιλίας.

<sup>12</sup> Pl. *Leg.* V 731 e, przeł. Maria Maykowska.

<sup>13</sup> Tę samą myśl cytuje Plutarch na początku rozprawy *Quomodo adul.* (1 [Mor: 48 ef]).

Nie ulega wątpliwości, że nawet łączna lektura i analiza tych utworów nie pozwala ich uznać za wyczerpujący traktat na temat przyjaźni. Nie ma też powodu, aby uważać, że napisanie takiego traktatu było zamiarem Plutarcha – zagadnienie to zostało przez jego poprzedników opracowane na tyle szeroko, że Cheronejczyk mógł swobodnie sięgać do skarbcza zgromadzonych przez nich refleksji i tworzyć przy ich pomocy „wariacje na temat”<sup>14</sup> przyjaźni. W pismach *O mnogości przyjaciół* i *Jak odróżnić...* „wariacje” te przybierają formę najbardziej zbliżoną do cynicko-stoickiej diatryby z jej charakterystycznymi elementami: diagnozą wady bądź słabości charakteru, wykazaniem, jakie szkody można, ulegając jej, przynieść sobie i otoczeniu, a wreszcie wskazaniem odpowiedniego remedium<sup>15</sup>. Dlatego nie jest przypadkiem, że pozytywny obraz prawdziwej przyjaźni w obu traktatach pełni jedynie rolę kontrastu, ponieważ właściwym celem autora nie jest prowadzenie rozważań na temat „przyjaźni idealnej”, lecz ukazanie przeszkód na drodze do niej.

W przypadku wykładu *O mnogości przyjaciół* krytykowaną przez Plutarcha, a właściwą naturze ludzkiej słabością jest „pragnienie posiadania wielu przyjaciół” (ἡ πολυφιλίας ὀρεξίς, *De am. mult.* 2 [*Mor.* 93 c]), przez które stajemy się podobni do „rozwiązanych kobiet” lub spragnionych przyjemności i szybko nudzących się dzieci (2 [*Mor.* 93 cd]) – jest to więc objaw niedojrzałości i bezmyślności, a także krótkowzroczności, myślimy bowiem jedynie o płynących z przyjaźni przyjemnościach i korzyściach, a nie o wynikających z niej obowiązkach (6 [*Mor.* 95 de]). Na skutek ulegania tej słabości pozbawiamy się możliwości nawiązania głębokiej, wartościowej relacji, zamieniając ją na szereg przypadkowych, powierzchownych znajomości (3 [*Mor.* 94 a]), lub też dajemy sobie narzucić zobowiązania, jakie niesie przyjaźń, nie wypróbowawszy uprzednio charakteru potencjalnych przyjaciół, co może prowadzić do trudnego wyboru: musimy albo utrzymywać przykrą i niezadowolającą relację, albo ją zerwać, co nie zawsze jest łatwe, a zawsze nieprzyjemne (3 [*Mor.* 94 cd]). Ponadto wielość „przyjaźni” naraża nas na ciągłe konflikty – konflikty lojalności w sytuacji różnych zobowiązań w stosunku do wielu przyjaciół, konflikty między przyjaciółmi, konflikty z wrogami przyjaciół (5–7 [*Mor.* 95 b – 96 c]); wreszcie – szkodzi naszej własnej duszy i własnemu charakterowi, który powinien być stały, a więc nie może dopasowywać się i upodabniać do wielu różnych osób (9 [*Mor.* 96 f – 97 b]). Proponowanym przez autora remedium jest podporządkowanie naszych skłonności rozumowi: kandydatów na przyjaciół należy osądzić i wypróbować przed zawarciem bliższej relacji – nie zaprzyjaźniać się z tymi, którzy nas „ścigają”, lecz samemu „ścigać” tych, których uważamy za godnych przyjaźni (4 [*Mor.* 94 e]).

<sup>14</sup> Por. J. M. Dillon, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, Cornell University Press, Ithaca, N. Y. 1996, s. 189.

<sup>15</sup> Na temat powiązań diatryby z „praktyczną etyką” Plutarcha zob. A. Burns, *Diatribes and Plutarch's Practical Ethics*, dysertacja doktorska, University of Iowa, 2015, <https://ir.uiowa.edu/etd/1832/> (dostęp 3 listopada 2019).

W wykładzie *Jak odróżnić...* wadą, która wydaje nas na łup pochlebcy, jest miłość własna (φιλαυτία) – człowiek, który „schlebia sobie” (αὐτὸς αὐτοῦ κόλαξ), daje do siebie łatwy dostęp pochlebcy (*Quomodo adul.* 1 [Mor: 48 f – 49 a]). Ten zaś, będąc wrogiem prawdy, jest też „wrogiem bogów”, uniemożliwiając wypełnienie ich najważniejszego przykazania – poznania samego siebie (1 [Mor: 49 ab]). Szkodzi też duszy swojej ofiary, podsycając popędy i namiętności jej nierozumnej części (20 [Mor: 61 d–f]), ponieważ jego celem jest przyjemność i korzyść, a nie dobro; będąc zazdrosny o swoją pozycję, stara się odpędzić prawdziwych przyjaciół lub zasiać pomiędzy nimi niezgodę (24 [Mor: 65 a–e]). Zalecane remedium jest podobne jak poprzednio: „Jeśli nie zwiódą nas nasze pożądliwości, bezwstyd i tchórzostwo [εἰ μὴ λανθάνομεν εαυτοῦς ἐπιθυμοῦντες ἀναισχυντοῦντες ἀποδειλῶντες], nie ukryje się przed nami pochlebca”<sup>16</sup> (20 [Mor: 62 b]). Do tej ogólnej reguły Plutarch dodaje wiele szczegółowych porad i wskazówek, umożliwiających rozpoznanie i zdemaskowanie pochlebcy.

Mimo różnic w treści i stopniu oparcia się na tradycji oba utwory łączy wyraźne wspólne przesłanie – największym zagrożeniem i przeszkodą na drodze do prawdziwej przyjaźni są właściwe ludzkiej naturze słabości i wady charakteru: przede wszystkim miłość własna<sup>17</sup> i wynikające z niej pożądanie uznania ze strony innych, czego rezultatem jest zarówno pragnienie posiadania wielu przyjaciół, jak podatność na pochlebstwa. U źródeł tej słabości leży nieznanie samego siebie i moralna niedoskonałość, czyli niedostateczne podporządkowanie władzy rozumu namiętności nierozumnej części duszy. Te ostatnie, kierując się ku – pojętej krótkowzrocznie – przyjemności i korzyści, skłaniają nas do zawierania powierzchownych znajomości z niewiele wartymi ludźmi, podobnie jak nieznanie samych siebie w połączeniu z miłością własną sprawia, że jesteśmy bezbronni wobec sztuczek pochlebcy. Czynnikiem przyjemności, najmocniej obecny właśnie w przyjaźni – „ponieważ ze wszystkich rzeczy najśłodsza jest przyjaźń (πάντων ἡδιστόν ἐστιν ἡ φιλία) i nic nad nią bardziej nie cieszy”<sup>18</sup> – może bowiem łatwo wprowadzać w błąd ludzi o mniejszej sile rozumu i charakteru, nie umiejących odróżnić skutków od przyczyn. Jedynym sposobem, aby ustrzec się niebezpieczeństw fałszywej i korzystać z dobrodziejstw prawdziwej przyjaźni, jest więc doskonalenie rozumu i podporządkowanie mu namiętności, jako że zaślepienia powodowanego przez miłość własną

<sup>16</sup> Wszystkie polskie cytaty z *Jak odróżnić...* w tłumaczeniu Mariana Szarmacha, do którego wprowadzam drobne zmiany.

<sup>17</sup> Na *philautia* jako źródło wszystkich emocji, których „terapią” zajmuje się Plutarch w swojej „praktycznej etyce”, zwrócił uwagę H. G. Ingekamp, *Plutarchs Schrift gegen das Borgen: Adressaten, Lehrziele und Genos*, [w:] *Virtues for the People...* (zob. wyżej, przyp. 8), s. 223–236; por. też T. Engberg-Pedersen, *Plutarch to Prince Philopappus on How to Tell a Flatterer from a Friend* [w:] *Friendship, Flattery...* (zob. wyżej, przyp. 9), s. 61–79.

<sup>18</sup> *Quomodo adul.* 5 (Mor: 51 ab).

może uniknąć tylko ten, kto poprzez naukę „przywyknie szanować bardziej to, co piękne, i za tym podążać, a nie iść za tym, co wrodzone i wręcz swojskie”<sup>19</sup>.

U podstaw udzielanych przez Plutarcha rad leży zatem główna, wywodząca się z myśli sokratycznej zasada starożytnej teorii przyjaźni, formułowana przez Ksenofonta i Platona, rozwinięta przez Arystotelesa i przejęta przez ich następców: do przyjaźni jest zdolny tylko człowiek dobry, przyjaźń jest możliwa tylko między dobrymi<sup>20</sup>. Ponieważ jednak pojęcie „dobrego człowieka” nie jest jednoznaczne, różne mogą być też poglądy na właściwe relacje pomiędzy ludźmi aspirującymi do tego miana – podobnie jak różne, mimo niewątpliwych podobieństw, są koncepcje przyjaźni przedstawione w dziełach założycieli Akademii i Lykeionu<sup>21</sup>. Pozostaje więc przyjrzeć się temu, czy któraś z nich wywarła większy wpływ na poglądy Plutarcha, będącego – zgodnie z umysłowymi tendencjami epoki – „platonikiem z perypatetyckimi sympatiami”<sup>22</sup>.

W traktacie *O mnogości przyjaciół* znajdujemy oczywiście elementy wspólne dla wizji przyjaźni u obu filozofów. Należy do nich przede wszystkim przeciwstawienie przyjaźni we właściwym znaczeniu tego słowa, określanej przez autora mianem „prawdziwej” (ἀληθινή, *De am. mult.* 3 [*Mor.* 94 b]), przyjaźni „dzielonej z wieloma” (πολύκοινος) i „pospolitej” (πάνδημος) (6 [*Mor.* 96 a]), wypróbowanego przyjaciela „przyjaciołom” spotkanym w gospodzie, palestrze lub na rynku (3 [*Mor.* 94 a]). To, że Plutarch nie traktuje „wielu nazywanych obecnie przyjaciółmi” (ὄν πολλοὶ φίλοι λεγόμενοι, 3 [*Mor.* 94 a]) jako przyjaciół innego (choć oczywiście gorszego) rodzaju, lecz w gruncie rzeczy jako przeciwieństwo ludzi, którzy na miano to rzeczywiście zasługują, zbliża go bardziej do Platona<sup>23</sup>, a oddala od szczegółowej klasyfikacji „różnych rodzajów” *philia* w ujęciu Stagiryty<sup>24</sup>; musimy jednak pamiętać, że również dla Arystotelesa tylko najwyższy jej rodzaj jest przyjaźnią „przede wszystkim i we właściwym tego słowa znaczeniu” (πρώτως καὶ κυρίως), natomiast pozostałym rodzajom nazwa ta przysługuje jedynie „dzięki podobieństwu” (καθ’ ὁμοίτητα)<sup>25</sup>. Większość elementów opisywanej przez Plutarcha relacji idealnej ściśle odpowiada właśnie „doskonałej przyjaźni” Arystotelesa. Wymienić tu trzeba przede wszystkim

<sup>19</sup> Ibid., 1 (*Mor.* 48 f): μαθὼν ἐθισθῆ τὰ καλὰ τιμᾶν καὶ διώκειν μᾶλλον ἢ τὰ συγγενῆ καὶ οἰκεῖα.

<sup>20</sup> Zob. np. Xen. *Mem.* II 6, 19: οὐτε γὰρ τοὺς πονηροὺς ὁρῶ φίλους ἀλλήλοις δυναμένους εἶναι, Plat. *Lys.* 214 d: ἔχομεν ἄρα ἤδη, τίνες εἰσὶν οἱ φίλοι. ὁ γὰρ λόγος ἡμῖν σημαίνει, ὅτι οἱ ἂν ὄσιν ἀγαθοί, Aristot. *Eth. Nic.* VIII 3, 1156 b 7: τελεία δ’ ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία.

<sup>21</sup> Rzadkie nawiązania do najmniej wyrafinowanego w poglądach na przyjaźń Ksenofonta nie mają dla całości obrazu zaprezentowanego przez Plutarcha większego znaczenia.

<sup>22</sup> J. Dillon, *Plutarch and Platonism*, [w:] *A Companion to Plutarch* (zob. wyżej, przyp. 4), s. 62.

<sup>23</sup> Por. Pl. *Lys.* 220 b; *Epist.* 7, 333 e – 334 b.

<sup>24</sup> Por. *Eth. Eud.* VII 2 1236 a 30–33; 4, 1239 a 1–4.

<sup>25</sup> *Eth. Nic.* VIII 4, 1157 a 30–32; wszystkie polskie cytaty z *Etyki nikomachejskiej* podaje w przekładzie Danieli Gromskiej.



dobro, przyjemność i pożytek jako główne cele prawdziwej przyjaźni<sup>26</sup>, szczególną rolę, jaką w relacji między przyjaciółmi odgrywa bliska zażyłość i codzienne współżycie<sup>27</sup>, a także wymóg głębokiego podobieństwa i całkowitej równości jako warunek istnienia odmiennej od muzycznej, „przyjacielskiej harmonii”<sup>28</sup>. Również wymieniane przez Plutarcha przeszkody, stające na drodze utrzymywaniu bliskich relacji z większą liczbą przyjaciół, należą do toposów omówionych przez Stagirytę w rozdziale 10 księgi IX *Etyki nikomachejskiej*. Warto też zauważyć, że choć Cheroniejczyk nie przejął przedstawionej w *Etykach* typologii przyjaźni, to w obrębie swojej „prawdziwej przyjaźni” także proponuje wprowadzenie pewnego podziału, przyznając szczególne miejsce jednemu z przyjaciół, obdarzonemu homeryckim mianem „późno zrodzonego” (τηλύγετος<sup>29</sup>, ὀψίγονος, 3 [Mor: 94 a]); miejsce to, jak można wnioskować z dalszej części tekstu, należy się przyjacielowi najbardziej wypróbowanemu. Ta próba kompromisu w kwestii odpowiedniej liczby przyjaciół (którą Arystoteles rozwiązuje z właściwym sobie zdrowym rozsądkiem<sup>30</sup>) może, w świetle poglądów Plutarcha na więzy *philia*, rodzić w praktyce pewne problemy, o których wspomniemy później.

Traktat *Jak odróżnić pochlebcę od przyjaciela*, mimo wspomnianych już wyżej podobieństw w przeciwstawionym pochlebcy obrazie prawdziwego przyjaciela (który, najkrócej rzecz ujmując, musi być człowiekiem naprawdę do nas podobnym, a przy tym dobrym i stałym), przynosi też zasadniczą różnicę w przedstawieniu relacji pomiędzy przyjaciółmi. W miejsce ukazanego w poprzednim piśmie obrazu „przyjacielskiej harmonii”, której żadna część nie może być „niepodobna, niejednakowa ani nierówna”<sup>31</sup> i która skutkuje doskonałą zgodą poglądów, decyzji, opinii i uczuć (ὁμολογεῖν καὶ ὁμοβουλεῖν, καὶ ὁμοδοξεῖν, καὶ συνομοπαθεῖν, 8 [Mor: 96 e]), znajdujemy tutaj zajmujący jedną trzecią utworu (*Quomodo adul.* 25–37) wykład o właściwym sposobie „aplikowania” szczerości w przyjaźni. Szczerłość ta powinna bowiem spełniać kryteria arystotelesowskiej cnoty, a wskazówki Plutarcha można by najkrócej podsumować słowami Stagiryty: należy ją stosować „we właściwym czasie, z właściwych przyczyn, wobec właściwych osób, we właściwym celu i we

<sup>26</sup> *De am. mult.* 3 (Mor: 94 b): ἡ ἀληθινὴ φιλία τρία ζητεῖ μάλιστα, τὴν ἀρετὴν ὡς καλὸν καὶ τὴν συνήθειαν ὡς ἡδὴ, καὶ τὴν χρεῖαν ὡς ἀγαγαῖον; por. też 2 (Mor: 93 e): τί οὖν νόμισμα φιλίας; εὐνοια καὶ χάρις μετ’ ἀρετῆς.

<sup>27</sup> *Ibid.* 5 (Mor: 94 f): ἀπόλαυσις ἐστὶν ἡ συνήθεια τῆς φιλίας, καὶ τὸ ἥδιστον ἐν τῷ συνεῖναι καὶ συνδιημερεῖν.

<sup>28</sup> *Ibid.* 8 (Mor: 96 e): τῆς δὲ φιλικῆς συμφωνίας ταύτης καὶ ἀρμονίας οὐδὲν ἀνόμοιον οὐδ’ ἀνώμαλον, οὐδ’ ἄντισον εἶναι δεῖ μέρος.

<sup>29</sup> *Np. Hom. Il.* IX 482; *Od.* XVI 19.

<sup>30</sup> *Eth. Nic.* IX 10, 1171 a 19–20: „[...] nie można dla wielu żywić przyjaźni opartej na dzielności etycznej i odnoszącej się do ich osoby, i trzeba być zadowolonym, jeśli znalazłoby się chociażby niewiele takich przyjaciół [ἀγαπητὸν δὲ καὶ ὀλίγους εὐρεῖν τοιούτους].”

<sup>31</sup> Zob. wyżej, przyp. 28.

właściwy sposób”<sup>32</sup>. Co więcej, zalecany przez Cheronejczyka sposób postępowania można bezpośrednio powiązać z opisywaną przez Arystotelesa w *Etykach* cnotą (lub też leżącym u jej podstaw „godnym pochwały stanem umiaru”), określaną mianem *philia* lub też nazywaną dyspozycją „bezimienną”, lecz najbardziej do tamtej zbliżoną<sup>33</sup>. Zajmuje ona środkowe miejsce pomiędzy, z jednej strony, nadmiernym ugrzecznieniem lub pochlebstwem, z drugiej zaś – gburowatością i skłonnością do swarów. Dzięki stosowaniu jej w praktyce „człowiek zarówno darzy uznaniem, jak też potępia to, co należy, i tak, jak należy”<sup>34</sup>. Choć należąca do jej istoty chęć sprawienia przyjemności drugiemu człowiekowi pozwala rozumieć ją jako „uprzejmość”, a także „przyjazne nastawienie”, „życzliwość” czy też „otwartość na innych”, osoba odznaczająca się tą cechą kieruje się przede wszystkim względem na następstwa działań, a jej celem jest zawsze to, co piękne i pożyteczne; dlatego tam, gdzie będzie „rzeczą moralnie niepiękną lub szkodliwą sprawiać przyjemność, nie cofnie się przed naganą i wybierze raczej sprawienie przykrości”<sup>35</sup>. Nie ulega wątpliwości, że tak właśnie pojmowana Arystotelesowska *philia* w znacznej mierze przyczyniła się do rozwoju ważnej w późniejszych epokach, w tym również dla samego Plutarcha, cnoty „filantropii” (φιλανθρωπία)<sup>36</sup>.

Skoro jednak dyspozycja ta, mimo że „zbliżona do przyjaźni”, nie jest przyjaźnią, lecz cechą charakteru<sup>37</sup>, podobieństwo pomiędzy postępowaniem odznaczającego się nią człowieka a zalecanym przez Plutarcha w traktacie *Jak odróżnić... zachowaniem przyjaciela* nie może świadczyć o podobieństwie koncepcji przyjaźni u obu autorów (a przynajmniej przyjaźni w jej najdoskonalszej formie). Dla opisywanego przez Plutarcha „pouczania” przyjaciela trudno byłoby znaleźć miejsce w „pierwszej przyjaźni” Arystotelesa, będącej z definicji relacją „między ludźmi etycznie dzielnymi [ἄγαθοί] i podobnymi do siebie w dzielności etycznej [ἀρετή]”<sup>38</sup> – podobnie

<sup>32</sup> *Eth. Nic.* II 6, 1106 b 21–22; na podobieństwo to zwraca też uwagę S. Beggs, *Must We Point to Our Friend's Moral Blemishes?*, [w:] *Friends and Foes*, t. I: *Friendship and Conflict in Philosophy and the Arts*, oprac. G. Watson i in., Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2009, s. 27.

<sup>33</sup> *Eth. Nic.* II 7; IV 6; *Eth. Eud.* II 3; III 7; *Magna mor.* I 31. Więcej na ten temat zob. J. Sowa, *Między erosem i arete. Przyjaźń w etyce Platona i Arystotelesa*, Wydawnictwo UŁ, Łódź 2009, s. 335–342.

<sup>34</sup> *Eth. Nic.* IV 6, 1126 b 18–19.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 1126 b 31–33.

<sup>36</sup> Por. F. Becchi, *La notion de philanthropia chez Plutarque: contexte social et sources philosophiques*, [w:] *Symposion and Philanthropia in Plutarch*, oprac. J. Ribeiro Ferreira, D. Leão, M. Troster, P. Barata Dias, Imprensa da Universidade de Coimbra, Coimbra 2009, s. 263–274.

<sup>37</sup> Dyspozycja ta różni się od przyjaźni tym, że „brak w niej uczucia i umiłowania osób, z którymi się stykamy, gdyż nie pod wpływem miłości czy nienawiści przyjmuje człowiek odznaczający się wspomnianą dyspozycją wszystko w sposób właściwy, lecz dlatego, że taki właśnie jest jego charakter” (*Eth. Nic.* IV 6, 1126 b 22–25); prawdopodobnie dlatego właśnie Stagiryta opisuje ją wśród innych cech charakteru, przed rozważaniami na temat przyjaźni i jej klasyfikacją.

<sup>38</sup> *Eth. Nic.* VIII 3, 1156 b 7–8.



jak „prawdziwa przyjaźń” przedstawiona w Plutarchowym traktacie *O mnogości przyjaciół*. Jak słusznie zauważa Svetlana Beggs, w takiej relacji drobne uwagi czy różnice zdań nie stanowią problemu dla żadnej ze stron, natomiast poważne konflikty świadczą o tym, że nie mamy już do czynienia z najlepszym rodzajem przyjaźni<sup>39</sup>. Jeśli przyjrzymy się przytaczanym obficie przez Plutarcha przykładom, łatwo zauważyć, że osobami udzielającymi pouczeń są najczęściej filozofowie (Platon – *Quomodo adul.* 26 [Mor. 67 cd]; 29 [Mor. 69 f]; 32 [Mor. 70 ef]; Krates – 28 [Mor. 69 cd]; Sokrates – 29 [Mor. 69 ef]; 32 [Mor. 70 f]; 33 [Mor. 72 a]; Speusippos – 29 [Mor. 70 a]; Diogenes – 30 [Mor. 70 c]; Ammonios – 31 [Mor. 70 e]; Pitagoras – 32 [Mor. 70 f]; Ksenokrates – 32 [Mor. 71 e]), mędrcy (Solon – 29 [Mor. 69 e]), wychowawcy (Fojniks – 33 [Mor. 72 ab]) czy starsi bracia (Hektor – 36 [Mor. 73 ef]) – innymi słowy, zgodnie z przywołanym przez autora cytatem z Tukidydesa<sup>40</sup>, są to osoby „uprawnione do stawiania zarzutów” (ἄξιός [...] ἐπενεγκεῖν ψόγῳ, 32 [Mor. 71 d]) dzięki wiedzy o tym, co w postępowaniu osoby napominanej jest niewłaściwe<sup>41</sup>. Niewłaściwości te, w opisie Plutarcha, mogą przybrać postać mniej lub bardziej poważnych wykroczeń lub wad charakteru: niekiedy przyjaciel karci „miłostki i używanie wina, zaniedbywanie ćwiczeń fizycznych, ciągłe kąpiele i niestosowne objadanie się” (28 [Mor. 69 b]), czasem „okoliczności wymagają powstrzymania pędu do rozkoszy, złości i buty albo pohamowania chciwości pieniędzy, czy też stłumienia głupiego braku rozważli” (29 [Mor. 69 e]), kiedy indziej „trzeba będzie odwieść od podjętego zamiaru pragnących dopuścić się niegodziwości” (36 [Mor. 74 a]). Nie ulega więc wątpliwości, że podawane przez autora przykłady i rady nie odnoszą się do relacji osób równych ani „podobnych w dzielności etycznej”. Mówi o tym zresztą wyraźnie sam Plutarch na początku wykładu na temat szczerości (25 [Mor. 66 a]):

My, dostrzegając ciągle, jak wiele z tego, co czynimy, jest szpetne, niedoskonałe i występne oraz sprawia przykrość, odkryjemy, że nie potrzebujemy przyjaciela chwającego nas i mówiącego o nas dobrze, lecz ganiącego i szczerze wytykającego nasze niedoskonałości.

Ponieważ jednak same nagany, zwłaszcza nadużywane przy każdej okazji, mają mniejszą siłę wychowawczą, przyjaciel powinien rezerwować ich stosowanie dla spraw ważnych, postępując jak lekarz, który „ostre i gorzkie, jednak konieczne lekarstwo będzie ordynował w oszczędnych dawkach” (35 [Mor. 73 a])<sup>42</sup>. Dla związk-

<sup>39</sup> Beggs, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 32), s. 24–25; odmienną opinię wyraża A. Fürst, *Streit unter Freunden: Ideal und Realität in der Freundschaftslehre der Antike*, Teubner, Stuttgart 1996, s. 111–112, zdaniem którego konstruktywna krytyka jest cechą najlepszego rodzaju przyjaźni.

<sup>40</sup> Thuc. I 70, 1.

<sup>41</sup> Z „partnerską” wymianą zdań (dotyczącą zresztą właśnie odpowiedniego sposobu zwracania komuś uwagi) mamy do czynienia tylko w przypadku Platona i Sokratesa (32 [Mor. 70 ef]).

<sup>42</sup> Porównywanie szczerości z lekarstwem, a stosującego ją przyjaciela z lekarzem przewija się przez cały utwór (11 [Mor. 54 e, 55 ab]; 20 [Mor. 61d]; 22 [Mor. 63 c]; 25 [Mor. 66 b]; 27 [Mor. 67 ef]; 28 [Mor. 69 ab]; 33 [Mor. 72 b]; 35 [Mor. 73 b]; 36 [Mor. 73 d]; 37 [Mor. 74 d]); co ciekawe, o wiele mniejszym szacunkiem Plutarcha cieszy się pedagog, którego sposób postępo-

szenia skuteczności powinny być one również przeplatane zasłużonymi pochwałami; w tym celu, obserwując przyjaciół, „należy nie tylko śledzić bacznie ich błędy, ale i kroki słuszne, i te, na Dzeusa, chwalić na początku” (36 [Mor: 73 c]). Nic więc dziwnego, że czuwający w ten sposób nad każdym naszym krokiem „prawdziwy przyjaciel” zostaje nie tylko porównany do życzliwego lekarza, ale postawiony w jednym rzędzie z dobrym ojcem i nauczycielem (ὥς γὰρ ἰατρὸς εὐγνώμων [...], οὗτω καὶ φίλος ἐπιεικῆς, καὶ πατὴρ χρηστός, καὶ διδάσκαλος, 36 [Mor: 73 d]), tym samym tracąc wszelkie pozory bycia równorzędnym partnerem.

Można odnieść wrażenie, że wyłaniający się z traktatu *Jak odróżnić...* obraz „przyjaźni edukacyjnej”, który nie ma wiele wspólnego z „pierwszą przyjaźnią” Arystotelesa, zbliża Plutarcha do obrazu relacji, jaki znajdujemy w dialogach Platona – przyjaźni, która łączy ludzi niedoskonałych, ale wspólnie dążących do dobra i prawdy. O tym, że podobieństwo do mistrza mogło być świadomym zamiarem Cheronejczyka, może świadczyć jego wypowiedź z rozdziału 8 (Mor: 53 b):

Nie potrzeba mi przyjaciela wraz ze mną zmieniającego postawę i przytakującego. Lepiej czyni to cień. Potrzeba mi takiego, kto wspólnie ze mną zmierza do prawdy, by razem ją osiągnąć [συναληθεύοντος καὶ συνεπικρίνοντος]<sup>43</sup>.

Podobieństwo w tym dążeniu nie oznacza jednak równości, która w „przyjaźni edukacyjnej” może być osiągnięta tylko poprzez wzajemne dopełnianie się, jeżeli każda ze stron ma własne doświadczenie i wiedzę, którą może się podzielić z przyjacielem. Ponieważ jednak nie zawsze jest to możliwe, przyjaźń taka jest zwykle, przynajmniej na początku, z samego założenia relacją nierównych, w której jedna strona dąży do zdobycia mądrości i cnoty, druga zaś, bezinteresownie dzieląc się swoją wiedzą, realizuje zasadę „upodobnienia się do boga”<sup>44</sup> – tak jak czyni to Platoński Sokrates i wymienieni przez Plutarcha filozofowie. Co istotne, zarówno w przypadku Sokratesa i jego towarzyszy, jak i w sytuacjach opisanych przez Cheronejczyka w *Jak odróżnić...*, nie mamy do czynienia z obrazem szczególnie bliskich, wyłącznych związków przyjaźni, o jakich pisał Plutarch w wykładzie *O mnogości przyjaciół* i jakich przykładem jest „doskonała przyjaźń” Arystotelesa.

Trudno jednak uznać, że relacje ukazane przez Plutarcha w *Jak odróżnić...* rzeczywiście przedstawiają związki pomiędzy ludźmi wspólnie „zmiernymi do prawdy”; zdecydowana większość przykładów odnosi się bowiem, jak już zostało powiedziane, do korekty niewłaściwych zachowań i wad charakteru, a więc dzia-

---

wania jest przeciwstawiany przyjacielowi (μη φιλικῶς, ἀλλὰ παιδαγωγικῶς), a jego napomnienia są przykładem nieskuteczności (ἀμβλῶς [...] νοουθετῶν [...] καὶ ἄπρακτος) (35 [Mor: 73 a]); por. też 17 (Mor: 59 f).

<sup>43</sup> W *Liście VII* Platon wprost przeciwstawia „pospolite i zwykłe uczucia koleżeństwa” przyjaźni powstałej „na podstawie zgodnych przekonań filozoficznych” (ἐκ φιλοσοφίας, 333 e) oraz „ze wspólnie podejmowanych, szlachetnych wysiłków wewnętrznego doskonalenia się” (διὰ δὲ ἐλευθέρας παιδείας κοινωνίαν, 334 b) (przeł. Maria Maykowska).

<sup>44</sup> Por. Sowa, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 33), s. 111–113.

łania *stricte* wychowawczego, tradycyjnie leżącego w gestii strony mądrzejszej i bardziej doświadczonej. Mamy tu więc do czynienia, jak trafnie stwierdza Beggs<sup>45</sup>, z „paternalistycznym” modelem przyjaźni, zakładającym „poprawianie” drugiego przez stronę odznaczającą się wyższym stopniem doskonałości. Zmianę tę David Konstan<sup>46</sup> łączy ze „specyficznym kulturowym momentem”, w którym idea przyjaźni przestała być określana przez właściwą dla okresu klasycznego ideologię wolności i równości, kiedy szczerłość w relacjach przyjaciół była naturalna tak samo jak w życiu publicznym; wraz z końcem tej epoki *parrhēsia* wycofała się w obszar życia prywatnego, a zainteresowanie autorów poruszających temat przyjaźni zaczęło kierować się ku stosunkom między nierównymi, z uwagi na – z jednej strony – trudności stojące przed doradcami władców i nauczycielami bogaczy, z drugiej zaś niebezpieczeństwa dla osób o wyższym statusie płynące z otoczenia pochlebców.

Plutarch nie chce jednak ograniczać swoich porad wyłącznie do tych szczególnych sytuacji i dopuszcza również możliwość wzajemnego korygowania przez przyjaciół swoich postępów; jak łatwo się domyślić, może to rodzić kolejne trudności, na które zwraca uwagę w rozdziale 34 (*Mor.* 72 ef):

Najmniej jednak przystoi wyrównywanie sobie napomnienia napomnieniem i szczerości szczerością. Wznieca to bowiem łatwo ogień i prowadzi do waśni [...]. Lepiej więc znosić cierpliwie [ὑπομένειν] przyjaciela, który uważa, że powinien nam zwrócić uwagę, bo kiedy później sam zbłądzi i będzie potrzebował napomnienia, ułatwi to szczerze podejście do niego.

W ten sposób przyjaciele, mający w założeniu służyć sobie wzajemną pomocą na drodze ku samodoskonaleniu, zostają w praktyce obsadzeni w roli „strażników moralności”, czujnie śledzących zachowania drugiej strony i czekających na okazję do odpowiedniego ich skomentowania. Plutarch nie odpowiada na narzucające się pytanie o zewnętrzne kryterium, które mogłoby rozstrzygnąć ewentualne spory wynikające, na przykład, z odmiennej oceny konkretnej sytuacji; wyraźnie jednak przeczuwa negatywny wpływ, jaki takie wzajemne wychowywanie może wywrzeć na ich relację, o czym świadczy przytoczona wyżej wzmianka o potencjalnych waśniach i „znoszeniu” nadmiernie przejętego swoją rolą przyjaciela. „Znoszenie” takie trudno utożsamiać z wdzięcznością, jaką według Platońskiego Sokratesa winno się odczuwać za wyświadczoną przez przyjaciela przysługę polegającą na wykazaniu własnych błędów<sup>47</sup>; zakłada ono raczej wyrozumiałe przekonanie o własnej wiedzy, która pozwala uznać krytyczne uwagi przyjaciela za mało istotne lub nadmiernie drobiazgowe i jedynie cierpliwie je „znieść”.

Rysem, który oddala autora *Jak odróżnić...* od Arystotelesa, a przybliży do Platona, jest również wspomniane na początku przekonanie o negatywnym wpływie, jaki na zdolności poznawcze człowieka wywiera czynnik emocjonalny, utrudniając

<sup>45</sup> Beggs, op. cit., s. 30.

<sup>46</sup> D. Konstan, *Friendship, Frankness and Flattery*, [w:] *Friendship, Flattery...* (zob. wyżej, przyp. 9), s. 7–15.

<sup>47</sup> Pl. *Grg.* 458 ab; 470 c; 506 c.

mu zarówno poznanie samego siebie, jak i przyjaciela. Opinia ta stoi w sprzeczności zarówno z Arystotelesowską *philautia* – cechującą dobrego człowieka miłością własną, wynikającą z wewnętrznej harmonii jego duszy i świadomości własnej wysokiej wartości<sup>48</sup>, jak i z przejętym od Stagiryty, a wyrażanym przez Cheronejczyka w traktacie *O cnocie moralnej* przekonaniem, że oznaką cnoty jest zgodność uczuć z rozumem<sup>49</sup>. Zgodność ta jest dla Arystotelesa źródłem i podstawą „pierwszej przyjaźni”, jako że właśnie dzięki niej „człowiekowi dobremu wydaje się godnym miłości i wyboru człowiek dobry”<sup>50</sup>; dlatego też łączące „doskonałych” przyjaciół uczucie nie tylko nie stanowi przeszkody w ich wzajemnym poznaniu, ale wręcz przeciwnie – dzięki właściwemu dla „pierwszej przyjaźni” traktowaniu przyjaciela jako „drugiego ja” ułatwia zyskanie samowiedzy<sup>51</sup>.

Warto zresztą przypomnieć, że również Platon w kwestii wpływu emocji na zdolność poznania nie zajmował stanowiska jednoznacznie negatywnego, podkreślając znaczenie, jakie dla reakcji drugiego człowieka na treść przekazywanych słów ma wzajemny stosunek rozmówców i sposób prowadzenia dialogu<sup>52</sup>; zależność ta jest w końcowej partii *Jak odróżnić...* fundamentem argumentacji na rzecz „umiejętnego”, a dzięki temu skutecznego stosowania szczerości.

Tym, co stanowi jednak największy wyłom w przekonaniu Platona o potencjalnie szkodliwym działaniu emocji, jest wyjątkowe miejsce, jakie przyznaje on namiętności erotycznej, która – jeśli zrodzi się w duszy o odpowiednich predyspozycjach – może nie tylko ułatwić „wznoszenie się” na kolejne szczeble poznania (*Uczta*), ale również stać się podstawą najgłębszej i najbardziej trwałej przyjaźni (*Fajdros*). Dla Plutarcha Platońska teoria Erosa była niewątpliwie źródłem rozterki pomiędzy wiernością mistrzowi a własnymi poglądami i preferencjami; jej ślady możemy znaleźć w jego *Dialogu o miłości erotycznej (Amatorius)*, który, oprócz passusów mechanicznie wręcz przejętych z dzieł twórcy Akademii, zawiera też jednoznaczne opowiedzenie się Cheronejczyka po stronie „chóru sławiącego miłość małżeńską”<sup>53</sup>. To zerwanie z erotyczną teorią Platona – a raczej próba przeniesienia jej na grunt relacji małżeńskiej – prowadzi nas do ostatniego zagadnienia, jakim jest szczególnie, uprzywilejowane miejsce, jakie w swoich poglądach na przyjaźń przyznaje Plutarch przyjaźniom „naturalnym”: stosunkom między małżonkami i miłości braterskiej.

Obie te relacje – którym Cheronejczyk poświęca wspomniane już na początku utwory *O miłości braterskiej* i *Zalecenia małżeńskie* – mieszczą się oczywiście w najbardziej podstawowym pojmowaniu greckiej *philia* i choć Platon nie skupia na stosunkach rodzinnych większej uwagi, to w rozbudowanej teorii Arystotelesa są one podstawą wszelkich innych związków między ludźmi: „w rodzinie [ἐν οἰκίᾳ]

<sup>48</sup> *Eth. Nic.* IX 4, 1166 a 1 – b 2; 8, 1168 a 28 – 1169 a 13; *Eth. Eud.* VII 6, 1240 a 8 – b 37; *Magna mor.* II 11, 1211 a 15–40.

<sup>49</sup> *De virt. mor.* 4 (*Mor.* 443 cd); 8 (*Mor.* 448 d–f).

<sup>50</sup> *Eth. Nic.* VIII 5, 1157 b 26–28.

<sup>51</sup> *Eth. Nic.* IX 9; *Eth. Eud.* VII 12; *Magna mor.* II 15.

<sup>52</sup> *Por. Pl. Th.* 167 e – 168 b; *Res publ.* VI 499 e; *Leg.* IV 718 d; 723 a.

<sup>53</sup> *Amat.* 8 (*Mor.* 753 c), przeł. Zofia Abramowiczówna.

spotykamy pierwsze początki i źródła przyjaźni<sup>54</sup>. *Philia* między mężem a żoną jest dyktowana przez samą naturę<sup>55</sup>, rodzeństwo zaś jest „poniekąd tym samym w różnych indywiduach”<sup>56</sup>. Nie oznacza to jednak, że obie relacje tym samym automatycznie awansują w oczach autora *Etyk* do rangi przyjaźni doskonałej, choć w obu przypadkach istnieją ku temu przesłanki: w miłości męża i żony „łączy się przyjemne z pożytecznym [...]. Dodatkowym zaś węzłem łączącym ich zdają się być dzieci [...]; wszak dzieci są wspólnym ich dobrem, a to, co wspólne, stanowi więź”<sup>57</sup>; miłość braterska natomiast jest, podobnie jak uczucie łączące kolegów, oparta na bliskości i podobieństwie – „i to tym bardziej, że bracia są sobie bliżsi i od urodzenia kochają się nawzajem i że ci, co wspólnych mają rodziców i razem wyrosli i zostali wychowani, bardziej są do siebie podobni w swych charakterach, a próba czasu jest tu najpełniejsza i najpewniejsza”<sup>58</sup>. Aby związki te mogły претендовать do miana „pierwszej przyjaźni”, potrzebny jest jednak dodatkowy czynnik, o którym Stagiryta mówi *explicite* w przypadku relacji małżeńskiej: oparta na pożytku i przyjemności *philia* między małżonkami „może się [...] opierać też na dzielności etycznej (δὲ ἠρετήν), jeżeli oboje małżonkowie są ludźmi prawnymi”<sup>59</sup>. Nie ulega wątpliwości, że to samo kryterium musi być spełnione, żeby na miano najlepszego rodzaju przyjaźni zasłużył związek między braćmi.

Stopień uprzywilejowania, który Plutarch przyznaje obu „naturalnym” relacjom, przewyższa jednak znacznie rangę, jaką nadaje im Arystoteles. Małżeństwo jest dla Cheronejczyka związkiem najściślejszym i najbliższym z możliwych, a właściwy dla niego stopień jedności i „zrośnięcia” obojga partnerów<sup>60</sup> jest nieosiągalny w innych relacjach, włącznie z filozoficzną pederastią Platona, której odmówiona jest więź wynikająca z bliskości fizycznej<sup>61</sup>. Postulowanie w *Zaleceniach małżeńskich* przeniesienie wymaganej dla przyjaźni „próby czasu” na okres po ślubie stwarza teoretycznie możliwość narodzin „idealnej przyjaźni” zgodnej z kryteria-

<sup>54</sup> *Eth. Eud.* VII 10, 1242 a 40 – b 2, przeł. Witold Wróblewski.

<sup>55</sup> *Eth. Nic.* VIII 12, 1162 a 16–17.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 1161 b 32–33.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 1162 a 24–25; 27–29.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 12–15.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 25–26.

<sup>60</sup> *Coni. praec.* 33 (*Mor.* 142 e): „Mąż zaś powinien panować nad żoną [...] jak dusza nad ciałem, wspólny z nim odczuwająca i zrośnięta [συνπαθούντα καὶ συμπεφυκότα] w miłości”; 34 (*Mor.* 142 f – 143 a): „[...] małżeństwo zawarte z miłości jest czymś zjednoczonym i zrośniętym [ἰηνωμένον καὶ συμφυῆς] [...]; trzeba, na podobieństwo płynów, które według przyrodników całkowicie zlewają się w jedno, żeby i ciała, i mienie, i przyjaciele, i domownicy pobierających się, wszystko to się nawzajem połączyło [ἀναμιχθῆναι]”. Por. też 20 (*Mor.* 140 e): „[...] i żona ma współodczuwać [συνπαθεῖν] to, czego dozna mąż, a mąż, czego dozna żona, aby, jak węzeł czerpie swą siłę z zadzierzgnięcia się, tak udzielaniem sobie wzajemnej zyczliwości przez jedną i drugą stronę umacniała się wspólnota obojga”; nieco zmieniony przekład Zofii Abramowiczówny.

<sup>61</sup> Udowodnieniu przewagi małżeństwa nad pederastią poświęcony jest w dużej części *Dialog o miłości erotycznej*; por. J. Sowa, *Eros paidikos kontra miłość do kobiety* w *Dialogu o miłości erotycznej Plutarcha i Bogach miłości Lukiana*, *Collectanea Philologica* 17, 2014, s. 5–18.

mi Arystotelesa – uczucia w harmonii z rozumem; miłość małżonków powinna bowiem „ugruntować się w uczuciu i objąć myśli” (περὶ τὸ ἦθος ἰδρυσθεὶς καὶ τοῦ φρονούντος ἀψάμενος, *Coni. praec.* 4 [Mor: 138 f]). Jedynie wymóg równości może – podobnie zresztą jak u Stagiryty – podać w wątpliwość niekwestionowane pierwszeństwo małżeństwa jako przyjaźni doskonałej<sup>62</sup>.

Ze swego rodzaju „wejścia bez kolejki” do grona *philoí* korzystają również bracia: opisana w utworze *O miłości braterskiej* relacja między nimi ma bowiem naturalne pierwszeństwo przed innymi rodzajami przyjaźni, będącymi w większości jedynie „cieniem [...], naśladownictwem i obrazem [σκιὰι ... καὶ μιμήματα καὶ εἶδωλα] owego pierwotnego przywiązania”<sup>63</sup> (*De frat. am.* 3 [Mor: 479 cd]). Pierwszeństwo to usprawiedliwia stosowanie wobec braci łagodniejszych niż wobec obcych kryteriów oceny postępowania (*De frat. am.* 8 [Mor: 482 b]):

Bo jak powiada Teofrast<sup>64</sup>, obcych nie powinno się wpierw kochać, potem osądzać, tylko najpierw osądzić, a potem dopiero pokochać; ale tam, gdzie natura w sprawie życzliwości nie daje pierwszeństwa osądowi ani nie czeka na przysłowiowy korzec soli, lecz pierwiastek miłości wszczepiła już przy narodzinach – tam nie powinno się być skrupulatnym ani zjadliwym krytykiem przewinień.

Do stosunków braterskich nie stosuje się też wymóg równości – bracia są porównywani raczej do palców ręki, które „wszystkie razem współpracują ze sobą wspólnymi ruchami, jakby umyślnie uczynione nierównymi” (15 [Mor: 485 f – 486 a]). Plutarch waha się wprawdzie przed jednoznacznym przyznaniem racji zaleceniu Hezjoda, nakazującego stawianie brata przed przyjacielem<sup>65</sup>, radząc przede wszystkim braciom, by mieli wspólnych przyjaciół (20 [Mor: 491 a]), w praktyce jednak wyraża podobną opinię (20 [Mor: 491 b]):

[...] jeśli ktoś nawet żywi równie wielkie przywiązanie do przyjaciela, rozsądnie zrobi pilnując się, by zawsze dla brata zachować pierwsze miejsce, czy gdy chodzi o urzędy, czy o sprawy państwowe, czy o zaproszenia i znajomości z wysoko postawionymi osobami, słowem, o wszystko to, co w oczach ogółu jest zaszczytne i przynosi poważanie; bo w ten sposób oddaje się należną cześć i godność naturze.

W świetle tak przedstawionej przez Cheronejczyka hierarchii związków przyjaźni staje się więc oczywiste, że przyjaciel – nawet „jedyń” i „późno zrodzony” – człowieka mającego żonę i brata (lub kilku braci) może liczyć, w najlepszym wypadku, na trzecie miejsce.

Nakreślona w ten sposób przez Plutarcha struktura najbliższych relacji – *philia* – tworzy obraz zaskakująco współczesny, niewątpliwie bliższy naszemu rozumieniu przyjaźni i związków rodzinnych niż teorii jego poprzedników. Jest też oczywiście

<sup>62</sup> Por. J. Sowa, *Czy kobieta jest zdolna do przyjaźni doskonałej?*, [w:] *Ideal i antyideal kobiety w literaturze greckiej i rzymskiej*, Wydawnictwo UG, Gdańsk 2018, s. 120–131.

<sup>63</sup> Tu i dalej przeł. Zofia Abramowiczówna.

<sup>64</sup> Thphr., fr. 74 Wimmer.

<sup>65</sup> Hes. *Op.* 707.



*signum temporis* epoki autora, z charakterystycznym dla niej wzrostem znaczenia więzi rodzinnych i wyższą pozycją kobiety, zwróceniem uwagi na relacje pomiędzy ludźmi o nierównym statusie społecznym i majątkowym, a także praktycznym, „terapeutycznym” nastawieniem filozofii. Niezależnie jednak od tego, w jakim stopniu na poglądy Plutarcha wpłynęły tendencje epoki i popularne szkoły filozoficzne, a w jakim skłonności własnego charakteru, można stwierdzić, że wyłaniający się z jego pokrótce tu omówionych pism obraz przyjaźni odznacza się w dużym stopniu wewnętrzną spójnością, a jednocześnie, wbrew pozorom, niewielkim podobieństwem do koncepcji Platona i Arystotelesa. Nie ulega wątpliwości, że autor *Moraliów* znakomicie znał poglądy i teorie swoich wielkich poprzedników i swobodnie z nich korzystał, a przykłady cytatów, podobieństw i nawiązań do ich dzieł można by mnożyć. Jakkolwiek wiele byśmy ich jednak znaleźli, pozostają one przede wszystkim zewnętrzną fasadą – zbiorem poręcznych toposów (co widać szczególnie w piśmie *O mnogości przyjaciół*), niemających wiele wspólnego z zasadniczą treścią poglądów pierwszych teoretyków *philia*. Zniknął ożywiający ich dzieła duch przyjaźni heroicznej, podobnie jak sławne pary bohaterów stały się już tylko retorycznym ozdobnikiem; zniknęła też partnerska przyjaźń wolnych i równych obywateli demokratycznej *polis*. Nie znajdziemy u Plutarcha agonistycznego nastawienia cechującego „pierwszych przyjaciół” Arystotelesa, rywalizujących ze sobą o większy udział w pięknie moralnym i cieszących się odzwierciedleniem w przyjacielu własnej *aretē*. Nie znajdziemy też platońskich filozoficznych kochanków, odkrywających w swoich duszach odbicie świata idei i przekuwających wzajemne uczucie w szczebel na drodze namiętnego poszukiwania prawdy. Zamiast celu „zewnętrznego”, który jednoczył przyjaciół i w dążeniu do którego, niejako „przy okazji”, doskonalili oni swoje charaktery, Plutarch proponuje cel „wewnętrzny”, którym jest, zgodnie z „terapeutycznymi” tendencjami filozofii jego epoki, samo to doskonalenie.

W swoich poglądach na ludzką naturę Plutarch odznacza się większym pesymizmem – a może tylko realizmem<sup>66</sup>. Zna na pamięć wielkie filary, na których zostały zbudowane teorie jego poprzedników, i chętnie używa ich jako dekoracji; w praktyce jednak proponuje pielęgnować bliską i serdeczną więź z żoną, dobre relacje rodzinne i stosunki z niewielkim gronem wybranych przyjaciół, którym zamiast współzawodnictwa w cnocie oferuje wyrozumiałość wynikającą ze świadomości własnych wad i pomoc świadczoną z „lekańską” biegłością i taktem. W porównaniu z wizjami Platona i Arystotelesa przyjaźń Plutarcha to, w gruncie rzeczy, raczej *philanthropia* niż *philia*, łagodny paternalizm zamiast partnerstwa; klub samopomocy zamiast wyprawy pod Troję<sup>67</sup>.

*glauks@wp.pl*

<sup>66</sup> Jiménez San Cristobal, op. cit. (zob. wyżej, przyp. 1), s. 270, uważa nawet, że używane przez Plutarcha określenie „prawdziwa przyjaźń” oznacza, że nie przedstawia on wzoru idealnego i nierealnego.

<sup>67</sup> Artykuł afiliowany w Uniwersytecie Łódzkim.

ARGUMENTUM

*In hac dissertatiuncula opiniones, quas Plutarchus Chaeronensis nonnullis suis opusculis in collectione, cui Moralia titulus est, asservatis de amicitia exhibuit, monstrantur et cum Platonis Aristotelisque doctrinis breviter comparantur.*