PLATON

Α Β Γ Δ Ε Ζ

DZIEŁA ZEBRANE

CORPUS PLATONICUM

Księga I:
ZIMORODEK
HIPPARCH
AKSJOCHOS
SYZYF
ERYKSJAS
ALCYBIADES PIERWSZY I DRUGI
TEAGES
RYWALE
MENEKSENOS
CHARMIDES
LACHES
ION

DEFINICJE

Księga II:
PROTAGORAS
HIPPIASZ WIĘKSZY I MNIEJSZY
EUTYDEM
GORGIASZ
KALLIKLES

Księga III:
MENON
EUTYFRON
APOLOGIA
KRITON
FEDON
UCZTA
LIZYS
FAJDROS

Księga IV: PARMENIDES TEAJTET SOFISTA POLITYK

Księga V: PAŃSTWO KLEJTOFON TIMAJOS KRITIAS MINOS LISTY

Księga VI: PRAWA EPINOMIS KRATYLOS FILEB

EPIGRAMATY

PLATON

Α Β Γ Δ Ε Ζ

DIALOGI WĄTPLIWE I WCZESNE

ZIMORODEK

HIPPARCH

AKSJOCHOS

SYZYF

ERYKSJAS

ALCYBIADES
PIERWSZY I DRUGI

TEAGES

RYWALE

MENEKSENOS

CHARMIDES

LACHES

ION

ORAZ

DEFINICJE

PLATON

ZBIÓR PIERWSZY

PRZEŁOŻYLI: W. WITWICKI, K. TUSZYŃSKA, L. REGNER[1]

Spis treści

DIALOGI WĄTPLIWE I WCZESNE

ZIMORODEK..... 3
HIPPARCH.....8
AKSJOCHOS..... 22
SYZYF.....33
ERYKSJAS 42
ALCYBIADES I.....69
ALCYBIADES II..... 132
TEAGES..... 152
RYWALE..... 169
MENEKSENOS.....182
CHARMIDES.....207
LACHES.....252
ION..... 293

DEFINICJE.....314

---

[1] przekł. W. Witwicki: 1921 (Ion), 1937 (Charmides, Laches); K. Tuszyńska-Maciejewska: 1994 (Meneksenos); L. Regner, 1973-85 (pozostałe dialogi); red. A. H., 2019

ZIMORODEK

Osoby dialogu: **SOKRATES, CHAJREFONT**

1. CHAJREFONT [1]: Co to za śpiew, Sokratesie, dochodzi do nas już od dłuższego czasu spośród zarośli, z tamtego wzniesienia? Jakże miły dla uszu! Co to może być za stworzenie, które tak nawołuje? Przecież te, które mieszkają nad wodami, są nieme.

SOKRATES: To jest, Chajrefoncie, pewna ptaszyna przybrzeżna. Nazywa się zimorodek. To on się tak żałośnie uskarża. O nim to jest starodawne podanie ludowe, które powiada, że kobieta, która była niegdyś córką Eola[2], syna Hellenosa, opłakiwała w namiętnej miłości swego zmarłego męża, Keyksa Trachinejczyka, syna gwiazdy Jutrzenki, który był wspaniałego ojca wspaniałym synem, potem zaś, gdy błądząc po całej ziemi nie mogła go odnaleźć, jakimś zrządzeniem bogów przyobleczona w pióra na podobieństwo ptaka, latała dokoła nad morzem, szukając go.

2. CHAJREFONT: To jest ten zimorodek, o którym mówisz. Nigdy przedtem nie słyszałem jego głosu, ale dla mnie brzmi naprawdę jakoś niezwykle. W każdym razie stworzenie to wydaje w istocie krzyk żałosny. A jak duże jest ono, Sokratesie?

SOKRATES: Nieduże. Ogromną natomiast łaskę znalazło u bogów za miłość do małżonka. Bo to ze względu na ich

pisklęta [3] i ze względu na czas wyznaczony dla zimorodków świat otrzymuje w środku zimy piękną pogodę, taką jaką mamy zwłaszcza w dniu dzisiejszym. Gzy widzisz jakie w górze niebo przejrzyste, a jakie wygładzone i całe zasłuchane w ciszę morza, podobne, jak powiadają, do zwierciadła?

CHAJREFONT: Masz słuszność. Bo rzeczywiście dzisiaj skrzy się pogodą zimorodkową, a wczoraj było podobne. Lecz, na bogów Sokratesie, jak można wierzyć tym dawnym podaniom, żez ptaków powstały niegdyś kobiety, czy z kobiet ptaki? Bo tego rodzaju rzecz widzi mi się czymś wręcz niewiarygodnym.

3. SOKRATES: O miły Chajrefoncie! Wydaje się, że w sądach o tym, co jest możliwe, a co jest niemożliwe, jesteśmy w ogóle jakby krótkowidzami. Uznajemy bowiem coś za niesłychane, nieprawdopodobne i niemożliwe, mając na względzie siły ludzkie. Wiele przeto rzeczy zupełnie łatwych uznajemy za niemożliwe, i osiągalnych — za nieosiągalne, sądząc o wielu rzeczach powodowani brakiem doświadczenia, o wielu wręcz głupotą. W rzeczywistości dzieciuchem okazuje się każdy człowiek, choćby nawet bardzo stary, gdyż w porównaniu z całą wiecznością czas jego życia jest bardzo krótki i przemijający jak dzieciństwo. Czy więc, mój drogi, ci, którzy nic w ogóle nie wiedzą o mocy bogów i duchów, i o naturze wszechrzeczy, mieliby coś do powiedzania, co z tych rzeczy jest możliwe, co zaś niemożliwe? Widziałeś, Chajrefoncie, jaka trzy dni temu była zima. Sama nawet myśl o tych błyskawicach i pomruku piorunów, o wściekłej potędze wichury napełnia grozą. Myślałbyś, że cały świat zapadnie się w zwaliska.

4. A przecież wnet nastąpiło nagłe rozpogodzenie, które przetrwało aż do dzisiaj. Co przeto uważasz za

większe i trudniejsze: Czy przemienić tamtą nieokiełznaną nawałnicę i zamieć w tę wspaniałą pogodę i napełnić cały świat ciszą, czy też przeobrazić postać kobiety w postać jakiegoś ptaka? Tak samo właśnie, jak u nas dzieci, które umieją lepić z gliny lub wosku, łatwo odtwarzają własnymi siłami kształty wielu gatunków, podobnie również bóstwu, które ma nad nami ogromną i nie dającą się nawet porównać przewagę, łatwo zaiste jest dokonywać czegoś podobnego. Ilokrotnie więc — twoim zdaniem — niebo całe przewyższa cię wielkością? Czy zdołasz to określić?

5. CHAJREFONT: Któż z ludzi byłby w stanie poznać lub wyrazić w słowach podobną rzecz? Nawet bowiem słów ku temu braknie.

SOKRATES: A czyż zresztą nie widzimy, że nawet wśród ludzi jedni jakoś przewyższają ogromnie innych dzięki temu, że jedni mają pewne uzdolnienia, inni natomiast ich nie mają? Wszak jest różnica niesłychanie wielka między wiekiem męskim a wiekiem całkiem niemowolęcym na przykład dziecka w pięć lub dziesięć dni po narodzinach, gdy idzie o moc i bezradność we wszystkich niemal czynnościach życiowych, zarówno tych które się wykonuje dzięki tym wymagającym tak niemałej pomysłowości umiejętnościom, jak i tych, które się dokonują w ciele i w duszy. One bowiem nie mogłyby tym małym dzieciom, jak powiedziałem, oczywiście nawet przyjść do głowy.

6. Tak więc ze względu na wielkość sił jeden człowiek dorosły ma nad tamtymi niewspółmierną przewagę, bo jeden mężczyzna byłby w stanie pokonać łatwo wiele dziesiątków tysięcy takich istot. Albowiem z natury rzeczy udziałem ludzi jest na początku wiek dziecięcy, całkowicie bezradny wobec niemal wszystkich spraw i bezsilny.

Skoro więc człowiek, jak się okazuje, tak wielce się. różni od człowieka, to pomyślmy, czym w porównaniu

z naszymi uzdolnieniami wydadzą się całe niebiosa tym z kolei, którzy są w stanie to pojąć. Całkiem słusznie więc wielu ludzi żywi podobne przekonanie, że mianowicie ogrom wszechświata przewyższa naturę Sokratesa czy Chajrefonta, i że jego moc, i jego myśl czy umysł różnią się też ogromnie od stanu rzeczy, który jest naszym udziałem.

7. Przecież wśród rzeczy, które są dla innych zupełnie łatwe, jest niemało takich, które i dla mnie, i dla ciebie, i dla wielu innych nam podobnych są wręcz niemożliwe. No, bo jeżeli gra na flecie dla nieumiejących grać i znajomość pisma dla niepiśmiennych jest czymś najbardziej niemożliwym, to bywają i tacy, którzy nie wierzą w przemianę ptaków w kobiety czy kobiet w ptaki.

Moc przyrody, obecna w plastrze pszczelim, przenika do czerwia beznogiego i bezskrzydłego, dając mu odnóża, wyposażając go w skrzydełka wzorzyste i przyoblekając go w bogactwo i piękno mieniących się barw, kształtuje pszczołę, zapobiegliwą pracownicę, zbieraczkę boskiego miodu, [moc przyrody] również z niemych i pozbawionych życia jaj wyprowadza mnogie rodzaje jestestw skrzydlatych, lądowych i wodnych, z pomocą sił—jak niektórzy utrzymują. — boskich, które mają swoje siedlisko w najwyższym eterze.

8. Będąc przeto śmiertelnikami, całkowicie lichymi i nieudolnymi w poznawaniu rzeczy zarówno wielkich, jak i małych, a w dodatku błądzącymi nawet w rzeczach, które są przedmiotami naszych własnych doznań, nie jesteśmy w stanie stwierdzić stanowczo, jaki jest zasięg sił nieśmiertelnych w odniesieniu czy to do zimorodka, czy to do słowika.

O ptaszyno, piewco żałosnej tęsknoty! Jak przodkowie przekazali nam, tak też i ja przekażę dzieciom moim opowieść legendarną, i o twojej świętej i wiernej miłości dla

małżonka zanucę nieraz moim kobietom, Ksantypie i Myrcie, opowiadając o tym i o innych przykładach, sławiąc osobliwie twoją tkliwą bogobojność.

A czy ty, Chajrefoncie, zrobisz coś podobnego?

CHAJREFONT: W każdym razie tak się godzi, Sokratesie, a w tym, o czym mówiłeś, znalazłem bliźniaczy wątek ku przestrodze i kobiet i mężczyzn.

SOKRATES: Czy pożegnawszy się z zimorodkiem, nie pora nam wracać z wybrzeża Faleronu do miasta?

CHAJREFONT: Oczywiście, uczyńmy tak.

HIPPARCH

Osoby dialogu: **SOKRATES, PRZYJACIEL**

SOKRATES: Go to jest więc zachłanność[1]? Czym właściwie jest? I którzy ludzie są zachłanni?

PRZYJACIEL: Mnie się wydaje, że zachłanni są ci, którzy uznają, że warto ciągnąć zyski z tego, co nic nie warte.

SOKRATES: Czy ci się przeto zdaje, że oni wiedzą, iż to nie jest nic warte, czy też nie wiedzą? Jeżeli bowiem oni nie wiedzą, to zachłannymi nazywasz głupców.

PRZYJACIEL : Ależ, nie mam na myśli głupców, lecz łajdaków, niegodziwców i niewolników zysku, którzy wiedzą, że to na co się ważą dla zysku nie jest nic warte, a mimo to mają czelność uganiania się bezwstydnie za zyskiem.

SOKRATES: Czy więc zachłannikiem nazywasz takiego, jak na przykład rolnik, który by, nawet widząc, że roślina nic niewarta, spodziewał się, że uprawiając ją będzie miał z niej zysk? Czy takiego właśnie masz na myśli?

PRZYJACIEL: Zachłannik w każdym razie jest przekonany, Sokratesie, że na wszystkim powinien zarobić.

SOKRATES: Nie strzelaj na wiatr tak, jakbyś był narwany, lecz odpowiedz mi z zastanowieniem tak, jakbym znowu postawił pytanie początkowe. Czy nie zgadzasz się z tym, że zachłannik uświadamia sobie wartość tego, na czym spodziewa się zarobić?

PRZYJACIEL: Zgadzam się.

SOKRATES: Kto to więc zna się na użyteczności roślin, kiedy mianowicie i gdzie warto je uprawiać? — że i my posłużymy się niekiedy przemyślnym sposobem wyrażania, jakim biegli mówcy upiększają mowy sądowe [2].

PRZYJACIEL: Sądzę, że na użyteczności roślin zna się rolnik.

SOKRATES: Czy przeto twierdzisz, że co innego znaczy *cenić zysk,* co innego zaś *sądzić, że trzeba pomnażać zysk?*

PRZYJACIEL: Tak właśnie twierdzę.

SOKRATES: No, to nie próbuj mnie — ty, taki jeszcze młodzik, mnie starego wyprowadzić w pole, wmawiając we mnie — jak teraz właśnie — to, w co sam nie wierzysz, lecz powiadaj szczerze: Czy sądzisz, że może być jakikolwiek rolnik, który by wiedział, że dana roślina nie rodzi nic pożytecznego, spodziewał się jednak mieć z niej zysk?

PRZYJACIEL: Na Zeusa, nie sądzę.

SOKRATES: A cóż jeszcze? Czy hodowca koni, który wic, że zadaje koniowi obrok nic nie warty, nie zdaje sobie — sądzisz — sprawy z tego, że umorzy konia?

PRZYJACIEL : Nie sądzę.

SOKRATES: A więc nie będzie chyba przekonany, że warto nabywać obrok, który nie jest nic wart.

PRZYJACIEL: Nie będzie.

SOKRATES: A cóż jeszcze? Czy sądzisz, że sternik, któryby zaopatrzył okręt w żagle i stery nic nie warte, nie zdawałby sobie sprawy z tego, że poniesie szkody i narazi na niebezpieczeństwo zagłady siebie samego, okręt i wszystko, co wiezie?

PRZYJACIEL: Nie sądzę.

SOKRATES: A więc nie sądzi, że ciągnie zysk z osprzętu, który niewart nic.

PRZYJACIEL: Oczywiście, że nie sądzi.

SOKRATES: A czy dowódca, który wie, że jego wojsko ma uzbrojenie nic niewarte, może się spodziewać, że na nim zyska, i liczyć na zysk?

PRZYJACIEL: Żadną miarą.

SOKRATES: A czy auletes, który ma aulos nic nie warty, albo kitarzysta — lirę, albo łucznik — łuk, albo w ogóle którykolwiek z rękodzielników lub innych mężów znających się na czymś, kto by miał narzędzia lub jakieś inne wyposażenie nic nie warte, może się spodziewać, że będzie miał z tego zysk?

PRZYJACIEL: Przynajmniej nie wydaje się.

SOKRATES: Kogo więc nareszcie nazywasz zachłannikiem? Bo chyba nie tych, których omówiliśmy, to jest tych, którzy wiedząc, że dane rzeczy są nic niewarte, sądzą, że należy mieć z nich zysk. Lecz przy takim, jak to twoje, mężu znamienity, określeniu, nikt by z ludzi nie był zachłanny.

PRZYJACIEL: Przecież ja, Sokratesie, chcę powiedzieć, że zachłanni są ci, którzy pod wpływem nienasyconej chciwości pożądają nadmiernie rzeczy nawet całkiem drobnych, mało wartych lub nic niewartych i dążą do ich pozyskania.

SOKRATES: Chyba mój drogi, nie ci, którzy wiedzą, że te rzeczy są nic niewarte, bośmy już sami tego dowiedli w sposób rozumowy, że to jest niemożliwe.

PRZYJACIEL: I mnie się tak wydaje.

SOKRATES: A wiec niewątpliwie, jeżeli oni nie wiedzą, to oczywiście nie wiedząc mniemają, że dane rzeczy nic nie warte są dużo warte.

PRZYJACIEL: Tak się wydaje.

SOKRATES: Czyż więc w każdym razie nie jest prawdą że zachłannicy kochają zysk?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czy sądzisz, że przeciwieństwem zysku jest strata?

PRZYJACIEL: Tak sądzę.

SOKRATES: Czy przeto jest ktokolwiek, dla kogo strata jest czymś dobrym [3]?

PRZYJACIEL: Nie ma takiego.

SOKRATES: Więc czymś złym?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A więc przez stratę ludzie ponoszą uszczerbek.

PRZYJACIEL: Ponoszą.

SOKRATES: A więc strata jest czymś złym.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Przeciwieństwem[4] zaś straty jest zysk.

PRZYJACIEL : Przeciwieństwem.

SOKRATES: Zysk przeto jest czymś dobrym[5].

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A więc tych, którzy uganiają się za dobrem, nazywasz zachłannikami.

PRZYJACIEL: Tak wygląda.

SOKRATES: W każdym razie, przyjacielu, nie uważasz ludzi zachłannych za szaleńców. Lecz czy ty sam lubisz to, co dobre, czy nie lubisz?

PRZYJACIEL: Lubię.

SOKRATES: Czy jednak jest pewne dobro, którego nie lubisz, lecz lubisz pewne zło?

PRZYJACIEL: Na Zeusa, nic podobnego.

SOKRATES: Natomiast chyba lubisz wszystkie dobra.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: No, to zapytaj i mnie, czyja nie tak samo. Bo ja się też tobie przyznam, że lubię dobra. Czy jednak nie wydaje ci się, że oprócz mnie i ciebie wszyscy inni ludzie lubią rzeczy dobre, nienawidzą zaś złych?

PRZYJACIEL: Tak mi się, owszem, wydaje.

SOKRATES: Zgodziliśmy się, że zysk jest czymś dobrym.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: W takim razie wydaje się znowu, że wszyscy są zachłannikami. Jednakże zgodnie z tym, cośmy powiedzieli poprzednio, nikt nie jest zachłannikiem. Jakiej więc przesłanki należy się trzymać, aby się nie minąć z prawdą?

PRZYJACIEL: Sądzę, Sokratesie, że wtedy, jeżeli ktoś należycie określi zachłannika. Słusznie zaś uważa się za zachłannego tego, kto zabiega gorliwie o to i uważa za słuszne zarabiać na tym, z czego ludzie uczciwi nie kwapiliby się czerpać zysku.

SOKRATES: Ale widzisz, kochanie, zgodziliśmy się dopiero co, że *czerpać zysk* to znaczy tyle, co osiągnąć korzyść.

PRZYJACIEL: Go więc teraz z tego?

SOKRATES: Ano, to, żeśmy się zgodzili, iż wszyscy i zawsze chcą dobrych rzeczy.

PRZYJACIEL : Tak.

SOKRATES: Wobec tego również ludzie uczciwi pragną czerpać wszelkie zyski, skoro w istocie są dobre.

PRZYJACIEL: Jednakże, Sokratesie, nie te zyski; z powodu których mogliby doznać szkody.

SOKRATES: Czy zaś *doznać szkody znaczy* według ciebie to samo, co *ponieść stratę, czy* co innego.

PRZYJACIEL: Nic innego, lecz *ponieść stratę.*

SOKRATES: Czy przeto ludzie ponoszą stratę przez zysk, czy przez stratę?

PRZYJACIEL : Przez jedno i drugie, gdyż traci się i przez stratę, i przez brudny zysk.

SOKRATES: Czy więc nie wydaje ci się, że pewna rzecz użyteczna i dobra bywa szkaradna?

PRZYJACIEL: Nie wydaje mi się.

SOKRATES: Czyśmy się nieco wcześniej nie zgodzili, że zysk jest przeciwieństwem straty, która jest czymś złym?

PRZYJACIEL: Przyznaję, że tak.

SOKRATES: To zaś, co jest przeciwstawne złu, jestże dobre?

PRZYJACIEL: Owszem, na tośmy się zgodzili.

SOKRATES: Widzisz więc, ty próbujesz mnie omamić, podsuwając podstępnie twierdzenia sprzeczne z tymi, na któreśmy się dopiero co zgodzili.

PRZYJACIEL: Nie ja, na Zeusa, Sokratesie, ale to przeciwnie ty robisz ze mnie kpa i nie wiem, jakimi sztuczkami wykręcasz kota ogonem.

SOKRATES : Uspokój się! Zgoła bym niepięknie postąpił, gdybym nie poszedł za radą męża dzielnego i mądrego.

PRZYJACIEL: Któż to? I jaką mianowicie radą?

SOKRATES: Ziomka mojego i twojego też, Hipparcha [6] Pizystratydy z demu Filajdów, który był najstarszy i najmądrzejszy z synów Pizystrata. On to dokonał wielu innych, pięknych dzieł mądrości, on też pierwszy wprowadził pieśni Homera do tej krainy i zobowiązał rapsodów [7], aby je śpiewali w czasie Panatenajów [8] podejmując jedne po drugich bez przestanku, tak jak jeszcze obecnie to robią. On także wysłał pięćdziesięciowiosłowiec po Anakreonta z Teos i sprowadził go do Miasta. On ciągle, przetrzymywał u siebie również Symonidesa z Keos[9] przekupując go niemałym groszem i podarkami. To zaś czynił, bo chciał wychowywać ziomków, tak aby rządził nimi jako najlepszymi, albowiem nie uważał, że trzeba komukolwiek zazdrościć mądrości, ponieważ był mężem doskonałym [10]. Gdy więc ziomkowie mieszkający w mieście zostali przezeń wychowani i podziwiali jego mądrość,

on powziął znowu zamiar wychowania mieszkańców wsi. Poustawiał przeto dla nich hermy [11] przy ulicach w obrębie miasta i w poszczególnych demach, a następnie wybierając z zapisów swojej mądrości, czy to tej, której się nauczył, czy to tej, którą sam odkrył, myśli które uznał za najcelniejsze, ujął je w mowę wiązaną i wypisał swoje utwory jako naukę mądrości, aby, po pierwsze, ziomkowie jego nie podziwiali tych mądrych napisów w Delfach [12], czy to tego *Poznaj sam siebie*[13], czy to tego *Nic ponad miarę*[14], czy to innych tego rodzaju, lecz uznali, że wypowiedzi Hipparcha są mądrzejsze, i aby, po wtóre, ci, którzy przechodzą tu i tam czytając i nabierając zamiłowania do jego mądrości, przychodzili często ze wsi i rozszerzali swoje wykształcenie. Są zaś dwa napisy: po lewej stronie każdej hermy widnieje napis, że herma została wystawiona w mieście i w demie, po prawej zaś mówi:

To jest napomnienie Hipparcha:
W postępowaniu miej na względzie sprawiedliwość.

Wśród napisów są na innych hermach inne, liczne i piękne hasła. Jest więc przy ulicy Steiryjskiej napis, który głosi:

To jest napomnienie Hipparcha:
Nie oszukuj przyjaciela.

Ja przeto chyba nie odważyłbym się omamić ciebie, który jesteś moim przyjacielem, i być nieposłusznym wobec tamtego tak wielkiego męża. Po jego śmierci Ateńczycy znosili przez trzy lata uciemiężenie, jakie im narzucił jego brat, Hippiasz [15], a od wszystkich starszych słyszałeś, że to były jedyne lata rządów ucisku w Atenach, w innych natomiast latach Ateńczycy żyli prawie tak, jak za panowania Kronosa [16].

Ludzie uczeni zapewniają, że przyczyną jego śmierci nie było — jak wielu sądziło — zhańbienie siostry [Har-

modiosa] [17], kanefory, gdyż to przypuszczenie jest co najmniej głupie, lecz to, że Harmodios był ulubieńcem Aristogejtona i pobierał u niego wykształcenie. Aristogejton mianowicie puszył się bardzo z tego, że kształcił tego człowieka, i podejrzewał, że Hipparch jest jego rywalem. W tamtym to czasie pewien młodzieniec ze znakomitego rodu rozmiłował się właśnie w samymże Harmodiosie — wymieniano nawet imię jego, ale ja nie pomnę — otóż, ten młodzian początkowo zachwycał się Harmodiosem i Aristogejtonem jako mędrcami, potem zaprzyjaźnił się z Hipparchem i lekceważył tamtych. Oni przeto dotknięci do żywego taką zniewagą zamordowali Hipparcha.

PRZYJACIEL : A więc wygląda, Sokratesie, na to, że albo mnie nie uznałeś za przyjaciela, albo — jeśli uznajesz za przyjaciela — nie jesteś posłuszny Hipparchowi. Ja bowiem nie mogę uwierzyć, że ty mnie w jakiś sposób nie oszukasz, choć nie wiem w jaki.

SOKRATES: Ale przecież — tak jak to w warcabach [18] — pozwalam ci w tej rozmowie unieważnić te z twoich wypowiedzi, które zechcesz, abyś nie myślał, że cię oszukuję. Czy mianowicie mamy unieważnić to twoje twierdzenie, że wszyscy ludzie pragną tego, co dobre?

PRZYJACIEL: Moim zdaniem, nie.

SOKRATES: A to, że tracić i strata są czymś złym?

PRZYJACIEL: Nie sądzę.

SOKRATES: A to, że stracie i ponoszeniu straty przeciwstawia się zysk i przysporzenie zysku?

PRZYJACIEL: Ani to nie.

SOKRATES: A to, że przysporzenie zysku jako przeciwstawne temu, co złe, jest dobre?

PRZYJACIEL: No, nie zawsze. To mi unieważnij.

SOKRATES: Sądzisz wiec, jak się zdaje, że zysk bywa niekiedy dobry, niekiedy zaś zły.

PRZYJACIEL : Tak.

SOKRATES: Odpisuję ci więc to twierdzenie. Niechże już będzie pewien zysk dobry, a inny zysk zły. Z tych dwóch natomiast dobry nie jest wcale bardziej zyskiem niż zły. Czy nie tak?

PRZYJACIEL : Jak to rozumieć?

SOKRATES: Ja wyjaśniam. Czy bywa pożywienie dobre i złe?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES : Czy przeto z nich jedno jest bardziej pożywieniem niż drugie, czy też jedno jest nim tak samo jak drugie, i oba są pożywieniem, i niczym nie różnią się jedno od drugiego pod tym względem, że są pożywieniem, lecz pod tym względem, że jedno z nich jest dobre, drugie zaś złe?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czy również z napojem i wszystkimi innymi rzeczami, które zostały spośród rzeczy wyróżnione jako te same, nie dzieje się tak, że jedne są dobre, inne zaś są złe, lecz nie pod tym względem różnią się jedna od drugiej, pod którym są tym samym? Tak jak może człowiek: ten jest zacny, tamten zaś jest ladaco.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES : Lecz nie jest — jak sądzę — jeden od drugiego ani bardziej, ani mniej człowiekiem, ani uczciwy bardziej lub mniej niż szubrawiec, ani szubrawiec bardziej lub mniej niż uczciwy.

PRZYJACIEL: Masz słuszność.

SOKRATES: Czy nie powiemy tego samego również, gdy mowa o zysku, że mianowicie zysk jest tak samo zyskiem, czy to brudny, czy to uczciwy?

PRZYJACIEL: Koniecznie.

SOKRATES: Wcale więc nie zyskuje więcej ten, kto ma

zysk uczciwy, niż ten, kto ma haniebny. Bez wątpienia więc ani jeden, ani drugi zysk nie wydaje się zyskiem w większym stopniu, jakeśmy się zgodzili.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Ani jednemu bowiem, ani drugiemu z nich nie przysługuje ani *bardziej,* ani *mniej*[19].

PRZYJACIEL: Oczywiście, że nie.

SOKRATES: Jak by więc mógł ktoś sprawiać lub doznawać *bardziej* lub *mniej* pod względem czegoś takiego, czemu nie może przysługiwać ani jedno, ani drugie?

PRZYJACIEL: Nie mógłby.

SOKRATES: Ponieważ zapewne jeden i drugi jest jednakowo zyskiem i czymś korzystnym, przeto trzeba, abyśmy zbadali, dlaczegoś ty właściwie oba nazwał zyskiem, dopatrując się w obu czegoś, co jest w nich to samo. Tak, jak gdybyś mnie teraz zapytał, dlaczego właściwie jeden i drugi, to jest pokarm dobry i pokarm lichy, nazywam na równi pokarmem, ja bym ci odpowiedział, że dlatego, iż jedno i drugie jest stałym pożywieniem ciała, a przeto tak je nazywam. Chyba więc i ty się ze mną zgodzisz, że tym właśnie jest pokarm. Czy tak?

PRZYJACIEL: Zgadzam się.

SOKRATES: A gdy idzie o napój, odpowiedź powinna być taka oto, że jest płynnym pożywieniem ciała, i czy to będzie dobry, czy to lichy, ma to jedno imię: *napój.* A z innymi rzeczami sprawa ma się tak samo. Próbuj przeto i ty mnie naśladować, odpowiadając w podobny sposób. Gdy powiadasz, że jeden i drugi, to jest i zysk uczciwy, i zysk brudny jest zyskiem, to co w nich jest to samo, ze względu na co i ten jest zyskiem? Jeżeli zaś znów nie umiesz sam odpowiedzieć, to słuchaj uważnie tego, co ja powiem. Czy zyskiem nazywasz każdy zarobek, jaki ktoś zdobywa,

albo nic przy tym nie wydając, albo też wydając mniej, a biorąc więcej?

PRZYJACIEL: Ja sądzę, że to nazywamy zyskiem.

SOKRATES: Czy masz na myśli i ten wypadek, gdy ktoś będąc w gościnie podje sobie bez wydatku nieźle, ale nabawi się choroby?

PRZYJACIEL: Na Zeusa, nie to mam na myśli.

SOKRATES: Gzy ten, kto by w gościnie nabył zdrowia, osiągnąłby zysk, czy stratę?

PRZYJACIEL : Zysk.

SOKRATES : A więc w każdym razie nie jest zyskiem nabycie byle jakiego nabytku.

PRZYJACIEL : Wcale nie.

SOKRATES: Czy nie w tym wypadku, gdyby był zły? Czy również gdyby się osiągnęło jakiekolwiek dobro, nie osiągnęłoby się zysku?

PRZYJACIEL: Wydaje się, że gdyby dobro.

SOKRATES: A gdyby się osiągnęło zło, to czy się nie nabawia straty?

PRZYJACIEL: Sądzę, że się nabawia.

SOKRATES: Widzisz więc, że znowu nawracasz w kółko do tego samego. Okazuje się, że zysk jest czymś dobrym, strata natomiast czymś złym.

PRZYJACIEL: Doprawdy, znalazłem się w kropce i nie wiem, co powiedzieć.

SOKRATES: Nie bez kozery zaiste znalazłeś się w kropce. Odpowiedz więc jeszcze na to oto pytanie: Czy powiesz, że to jest zysk, gdyby ktoś wydając mniej otrzymał więcej?

PRZYJACIEL: Nie, jeżeli idzie o zło, lecz jeżeliby ktoś wydał złoto lub srebro w mniejszej ilości, otrzymał zaś w większej [nazywam to zyskiem].

SOKRATES: Ja chcę i o to zapytać. Bo zobacz! Jeżeli

ktoś po wydaniu połowy wagi złota bierze w zamian dwa razy tyle srebra, to czy to zysk, czy strata?

PRZYJACIEL: Chyba strata, Sokratesie. Zamiast bowiem dwunastu otrzymuje dwie części złota.

SOKRATES: A jednak w każdym razie otrzymał więcej. Gzy drugie tyle czegoś nie jest większe niż połowa tego?

PRZYJACIEL: W każdym razie nie co do wartości srebra względem złota.

SOKRATES: Trzeba więc, jak się zdaje, dopełnić pojęcie zysku pojęciem wartości. Ty powiadasz teraz, że srebro w większej ilości niż złoto nie tyle jest warte, natomiast złoto w mniejszej ilości jest [więcej] warte.

PRZYJACIEL: Oczywiście, bo tak się rzecz ma.

SOKRATES: A więc wartość stanowi o zysku, czy to będzie mała ilość, czy duża, to natomiast, co jest bezwartościowe, nie daje zysku.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Powiadasz zaś znów, że tym, co ma wartość, jest to, co jest warte czego innego niż żeby je nabywać?

PRZYJACIEL: Tego, żeby je nabywać.

SOKRATES: To zaś znów, co jest warte nabycia, jest — zdaniem twoim — nieprzydatne czy przydatne?

PRZYJACIEL: Chyba przydatne.

SOKRATES: A czy przydatne jest dobre?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czy więc, o najdzielniejszy z ludzi, znów po raz trzeci czy czwarty nie przyszło nam zgodzić się na to, że zysk jest czymś dobrym?

PRZYJACIEL: Tak się zdaje.

SOKRATES: Przypominasz sobie więc, od czego się zaczęła nasza rozmowa?

PRZYJACIEL: Tak sądzę.

SOKRATES: Gdyby zaś nie, to ci przypomnę. Spierałeś

się ze mną o to, że ludzie szlachetni nie są gotowi dążyć do każdego zysku, lecz tylko do zysku uczciwego, nie zaś brudnego.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A czy teraz rozumowanie nie zmusiło nas uznać, że wszystkie zyski, czy to małe, czy to duże, są dobre?

PRZYJACIEL: No, Sokratesie, bardziej mnie przynajmniej zmusiło niż przekonało [20].

SOKRATES: Ale potem dojdziesz może też do przekonania. Wobec tego, bez względu na to, czy jesteś przekonany, czy jak tam nastawiony, zgadzasz się ze mną przecież, że każdy zysk, i mały, i duży, jest uczciwy.

PRZYJACIEL: Oczywiście, zgadzam się.

SOKRATES : Czy zgadzasz się, że ludzie szlachetni pragną dóbr, i to wszyscy wszystkich, czy też nie?

PRZYJACIEL: Zgadzam się.

SOKRATES: Lecz przecież ludzie nikczemni —jak utrzymujesz sam — lubią zyski i małe, i duże.

PRZYJACIEL: Tak mówię.

SOKRATES: A więc — zgodnie z tym, co mówisz — wszyscy powinni by być zachłanni, i ludzie zacni, i nikczemni.

PRZYJACIEL: Tak się zdaje.

SOKRATES: A więc nierzetelna jest nagana, gdy ktoś gani u kogoś zachłanność. Bywa bowiem tak, że ten, kto gani, sam jest zachłanny.

AKSJOCHOS

Osoby dialogu: **SOKRATES, KLEINIAS, AKSJOCHOS**

SOKRATES : Gdy wychodziłem z Kynosarges[1] i szedłem nad Illissos [2], dał się słyszeć głos kogoś wołającego: „Sokratesie, Sokratesie". Gdym się zaś obrócił, aby się rozejrzeć, skąd by był, widzę Kleiniasa [3], syna Aksjochosa, biegnącego koło źródła Kallirroe [4] razem z Damonem[5] muzykiem i Charmidesem[6], synem Glaukona. Ich zaś łączyło z nim to, że jeden był jego nauczycielem w zakresie muzyki, drugi zaś jego towarzyszem jako wielbiciel i ulubieniec. Postanowiłem przeto natychmiast zawrócić z drogi na ich spotkanie, abyśmy się zeszli razem co rychlej. Kleinias ze łzami w oczach mówił: „Teraz, Sokratesie, nadarza ci się sposobność sprawdzić twoją mądrość, o której wciąż tak głośno. Ojciec bowiem jest załamany w następstwie pewnego niespodzianego wypadku i znalazł się u kresu życia. Trudno mu się pogodzić ze zbliżającą się śmiercią, a przecież on przedtem żartował sobie z tych, którzy odczuwali lęk przed nią, i przekomarzał się z nimi pobłażliwie; Przyjdź więc i podnieś go na duchu, jak to umiesz, aby on bez szemrania szedł ku temu, co nieuniknione, i abym ja z ostatnimi posługami dał mu i ten także dowód oddania synowskiego".

„Oczywiście, Kleiniasie, nie odmówię ci niczego, co słuszne, i to tym bardziej, że błagasz mnie o usługę świętą.

Nie traćmy więc czasu. Skoro bowiem tak się rzecz ma, konieczny jest pośpiech".

KLEINIAS: Już sam twój widok, Sokratesie, przyniesie mu ulgę. Już się mu nieraz zdarzało otrząsnąć z tej niemocy.

Poszliśmy więc czym prędzej wzdłuż murów do Bramy Itonejskiej — mieszkał bowiem blisko bramy obok pomnika Amazonek — zastaliśmy go, gdy już wprawdzie pozbierał siły i wzmocnił się na ciele, lecz duchowo był załamany. Potrzebował bardzo pociechy, co chwila się podnosił, wydawał jęki z płaczem i uderzał rękami. Ujrzawszy go rzekłem: „Aksjochosie! Go znowu? Gdzie się podziała dawna pewność siebie i te ciągłe zachęty do dzielności, i nieugięte zadufanie w sobie? Bo jak lichy zawodnik, w czasie ćwiczeń wydawałeś się znakomity, w zawodach okazałeś się pośledni.

Czy mąż w tych latach i tak wykształcony, do tego — pomijając już inne okoliczności — Ateńczyk, nie miałby przemyśleć uważnie tego prawa natury, że — co jest w ogóle powszechnie wiadome i przez wszystkich powtarzane — życie jest pewnego rodzaju stanem wygnania, i że trzeba zmierzać ku temu, co nieuniknione, żyjąc zacnie i pogodnie, niemal ze śpiewem peanów? Okazywać się zaś tak słabym i upartym jest godne bardziej dzieciństwa niż lat, które cechuje rozsądek".

AKSJOCHOS: To prawda, Sokratesie. I wydaje mi się, że mówisz słusznie. Lecz nie wiem, jak się to stało, że dla mnie, który teraz popadłem w ten stan nieszczęsny, te przekonujące i wzniosłe nauki ulatniają się niepostrzeżenie i tracą wartość. Ogarnia mnie jakiś lęk, który trapi umysł w różny sposób, jeżeli się jest pozbawionym jego światła i jego dóbr. Odrażający i pozbawiony świadomości będę

gdzieś kiedyś pogrzebany, aby ulec rozkładowi, zamieniony w żer robaków i żarłocznych stworów.

SOKRATES: Ależ, Aksjochosie, bo ty w sposób nieprzemyślany przypisując nierozważnie stanowi, który polega na braku czucia, odczuwania, łączysz rzeczy ze sobą sprzeczne. Nie bierzesz pod uwagę, że, z jednej strony, ubolewasz nad stanem utraty zdolności odczuwania, z drugiej zaś jednocześnie martwisz się [czekającym cię] rozkładem ciała i utratą rzeczy przyjemnych, tak, jakbyś miał umrzeć, aby przejść do innego życia, nie zaś aby przejść w stan zupełnej nieświadomości, takiej samej jak przed narodzinami. Jak więc za rządów Drakona [7] i Kleistenesa nie dotykało cię żadne zło — najpierw bowiem nie istniałeś ty, którego by ono dotykało — tak też nic nie dotknie cię po twoim zgonie, albowiem nie będzie ciebie, którego by ono miało dotknąć. Odrzuć przeto wszystkie takie banialuki i zrozum to, że gdy tylko jestestwo złożone zniszczeje a dusza osiedli się w miejscu ojczystym, wówczas ciało pozostawione, przynależne ziemi i pozbawione myśli nie jest już człowiekiem. My bowiem jesteśmy duszą [8], jestestwem nieśmiertelnym, uwięzionym w więzieniu śmiertelnym. Ten zaś szałas natura urządziła ku naszej niedoli. Przezeń to, z jednej strony, rozkosze przemijające i płoche, pomieszane z wieloma zgryzotami, z drugiej zaś strony, cierpienia niezmierzone i długotrwałe, pozbawione pociechy: choroby, wrzody narządów zmysłowych, a ponadto nędze duchowe, którymi — ponieważ one przenikają w szczelinki ciała — dusza dotknięta boleśnie musi tęsknić za niebem i za pokrewnym sobie eterem, i pragnie ich, zmierzając ku pobytowi tam i ku korowodom gwiazd. Dlatego rozstanie się z życiem jest przejściem od oczywistego zła do dobra.

AKSJOCHOS: Jeżeli więc, Sokratesie, uważasz, że życie jest złem, to dlaczego trwasz przy nim? I to ty, mędrzec, który umysłem przewyższasz wielu z nas?

SOKRATES: Aksjochosie, wydajesz o mnie świadectwo niesłuszne. Jak pospólstwo ateńskie, jesteś przekonany, że ponieważ oddaję się badaniu wielu rzeczy, przeto mam wiedzę. Ja zaś zapewniam cię, że ja się znam tylko na rzeczach zwykłych. Pod tym względem nie dorównuję mężom wybitnym. A to, co mówię, jest echem Prodikosa [9] mędrca, jedno zakupione za pół drachmy, drugie za dwie drachmy, inne za trzy. Ten bowiem pan nikogo za darmo nie uczy, ma zaś zwyczaj powtarzać zawsze powiedzenie Epicharmosa [10], „Ręka rękę myje": Daj coś, to i coś bierz! Niedawno więc urządziwszy popis u Kalliasa[11], syna Hipponika, tak bardzo zganił życie, że ja prawie obrzydziłem je sobie i od tej chwili dusza moja tęskni do śmierci Aksjochosie.

AKSJOCHOS: O czym zaś była mowa?

SOKRATES: Chciałbym przedstawić to, co sobie przypomnę. On mianowicie mówił: Jaki okres życia jest niepodległy cierpieniu? Czy w pierwszej chwili narodzin niemowlę nie płacze z powodu życia, które się zaczyna od bólu? Nie oszczędza mu się więc żadnego bólu, lecz — przeciwnie — znosi ono cierpienia albo od niedostatku, albo od zimna, albo od upału, albo od uderzenia, a nie będąc władne opowiedzieć o tym, co znosi, jednakże płacząc rozporządza tym jedynie sposobem użalenia się. Gdy zaś osiągnie siedem lat wychyliwszy do dna kielich wielu udręk, przychodzą pedagodzy, gramatycy i nauczyciele gimnastyki[12], którzy obchodzą się z nim surowo i bezlitośnie. Gdy zaś dorośnie przychodzą nauczyciele literatury, geometrii i szermierki[13], liczna czereda ciemiężycieli. Gdy zaś zostaje zaliczony do młodzieńców, wów-

czas przełożony efebów i lęk przed kułakami, później Likejon i Akademia [14], i przełożeni gimnazjonu [15], i rózgi, i niezliczone złośliwości. Tak to cały czas chłopięcia upływa pod nadzorem urzędowych wychowawców i zespołu urzędników wybranych przez uchwałę Areopagu [16]. Gdy zaś został uwolniony od tych zależności, natychmiast spadają na niego kłopoty i wahania, jaką się ma obrać drogę życia, i wobec tych późniejszych tamte wcześniejsze zmartwienia wydają się dziecinne i głupie, jak — doprawdy — strachy na wróble. Wtedy bowiem i wyprawy wojenne, i rany, i nieustanne walki. Następnie skrada się chyłkiem starość, na którą zwala się razem wszystko to, co z istoty stanowi o zgrzybiałości i bezsilności. Gdyby komuś nie tak pilno, jak by należało było, zakończyć życie, wówczas natura — jak drobny lichwiarz — upomina się i odbiera jako zastaw jednemu wzrok, drugiemu słuch, często zaś jedno i drugie. A gdy się ktoś upiera nadal, wówczas dotyka paraliżem, okalecza, powoduje zwichnięcia kończyn. Inni dochodzą do późnej starości i umysłowo jako starcy dziecinnieją powtórnie. Dlatego też bogowie, znając dolę człowieczą, uwalniają wcześniej od życia tych, których darzyli szczególną łaską. Gdy więc Agamedes i Trofonios[17], którzy zbudowali chram bogu Pytyjskiemu, modlili się, aby się im ziściło to, co jest najwspanialsze, zmorzeni snem już się nie zbudzili. Również synowie kapłanki w Argos [18], gdy matka modliła się podobnie, aby im się dostał od Hery[19] jakiś dar za ich cześć dla matki, gdy wobec spóźnienia zaprzęgu sami wziąwszy ją na barki zanieśli do świątyni, zgodnie z modlitwą w nocy zmarli. Długo by wymieniać wypowiedzi poetów, którzy boskimi usty wypowiadali się z natchnienia bożego o życiu, jak oni utyskiwali na jego nędze. Przytoczę tylko jednego najbardziej godnego wzmianki, który powiada:

Bogowie bowiem skazali nieszczęsnych śmiertelników
Na życie w udrękach[20],

Nie ma bowiem chyba nędzniejszego niż człowiek
Ze wszystkich stworzeń, które oddychają i łażą po ziemi[21].

Oto zaś co mówi o Amfiaraosie:

którego Zeus Dzierżący Egidę miłował całym sercem i Appollon
darzył wielką przyjaźnią. On jedna k nie doszedł co prcgu starości[22]

Co zaś sądzisz o wezwaniu:

Opłakujcie tego, który rodząc się idzie ku tylu udrękom? [23]

Lecz daję temu pokój, aby wbrew obietnicy nie przedłużać rozmowy i nie sprowadzać jej na uboczne sprawy. Jaką wybrawszy ktoś drogę życia lub zawód nie narzeka i nie złości się na swoją dolę? Odwiedźmy rękodzielników i robotników, którzy harują od nocy do nocy i ledwo zapewnią sobie wyżywienie, jak oni uskarżają się na swój los i jak wszystkie bezsenne noce wypełniają narzekaniem i łzami? Czy mamy mówić o żeglarzu, który wśród tak wielkich niebezpieczeństw przeprawia się przez morze i — jak powiedział Bias [24] — nie należy ani do zmarłych, ani do żyjących? Człowiek bowiem, stworzenie naziemne, rzuca się na podobieństwo stworzeń, które żyją w dwóch żywiołach, do morza, zdając się cały na pastwę losu. A czy rolnictwo nie jest przyjemne? Oczywiście, jest. Lecz czyż nie jest — jak powiadają — samym utrapieniem, dając nieustannie powody do udręki. Oto narzeka się to na posuchę, to na słotę, to na śnieć, to na rdzę zbożową, to znów na upał nie w porę lub na mróz. A ta przechwalona polityka — bo wiele innych zawodów pomijam — w iluż to grzęźnie niebezpieczeństwach? Działalność polityczna dostarcza wprawdzie radości, która na podobieństwo gorączki ożywia i podnieca, lecz przynosi również niepowodzenia

bolesne i gorsze od tysiąca śmierci. Kto bowiem mógłby znaleźć szczęście uzależniając się od motłochu, gdy jako zabawka ludu zasypywany pochlebstwami i oklaskami, zostaje odtrącony, wygwizdany, skazany na karę, zamordowany, politowania godny? Tak oto więc, Aksjochosie, mężu stanu. Gdzie zmarł Miltiades? [25] Gdzie zaś Temistokles? [26] Gdzie Efialtes? [27] Gdzie niedawno tych dziesięciu wodzów, kiedy to właśnie ja nie poddałem wniosku pod głosowanie? Sądziłem bowiem, że nie jest szlachetnie brać współodpowiedzialność za uchwałę otumanionego Zgromadzenia Ludowego[28]. Jednak poplecznicy Tcramenesa i Kalliksenosa[29] podmówiwszy w dniu następnym podstawionych przewodniczących głosowali przez wyciągnięcie rąk za skazaniem tych mężów na śmierć bez wyroku sądowego. I spośród trzech tysięcy członków Zgromadzenia ty właśnie sam i Euryptolemos [30] wzięliście ich w obronę.

AKSJOCHOS: To prawda, Sokratesie. I od tego czasu obrzydło mi występowanie na mównicy, gdyż nic mi się nie wydało niebezpieczniejsze niż udział w rządach. To jest oczywiste dla tych, którzy są w tym zatrudnieni. Ty bowiem wypowiadasz się tak, jak ten, kto patrzy z boku, my natomiast znamy te rzeczy dokładniej, jako ci, którzyśmy przeszli sami przez doświadczenie. Lud bowiem, drogi Sokratesie, niewdzięczny, nieobliczalny, gruboskórny, złośliwy, nieokrzesany, doprawdy wybiórki z motłochu przybłędów i chamskich błaznów. Ten zaś, kto się z nim kuma, jest jeszcze większym nikczemnikiem.

SOKRATES: Skoro więc ty, Aksjochosie, utrzymujesz, że umiejętność, która najbardziej przystoi wolnemu człowiekowi, jest ze wszystkich innych najbardziej zgubna, to co mamy myśleć o pozostałych zajęciach? Czy nic trzeba przed nimi uciekać? Otóż kiedyś słyszałem nawet, jak Pro-

dikos utrzymywał, że śmierć nie dotyka ani żyjących, ani zmarłych.

AKSJOCHOS: Jak to rozumiesz, Sokratesie?

SOKRATES: Tak mianowicie, że śmierć nie istnieje dla żyjących, umarłych zaś już nie ma. Dlatego śmierć ani teraz ciebie nie dotyczy, bo nie umarłeś, ani gdy się coś z tobą stanie, nie będzie cię również dotykać, bo cię już wtedy nie będzie. Daremna więc udręka, żeby Aksjochos miał płakać o to, co Aksjochosa ani nie dotyka, ani nie będzie dotykać. Płakać z powodu tego, co ciebie ani nie dotyka, ani później po zgonie nie będzie dotykać, to tak samo, jakby ktoś płakał z powodu Skylli[31] lub centaura. Budzić lęk może to, co istnieje, jaki by natomiast mogło budzić lęk to, co nie istnieje?

AKSJOCHOS: Przemądrzała gawęda, którą mi teraz wygłosiłeś, pochodzi z obiegowych[32] wykładów. Stamtąd bowiem zapożycza się te tutaj banialuki przyczesane grzecznie dla użytku żaczków. Mnie natomiast przygnębia brak radości życia, choćbyś ty, Sokratesie, układał przemówienia jeszcze bardziej przekonujące niż te. Umysł bowiem nie daje się przekonać przez wodzenie po manowcach krasomówstwa, ani też nie utkwi na powierzchni, lecz docierając wprawdzie do wspaniałości i blasku wymowy, jest jednak daleki od prawdy. Umysł nie poddaje się jednak wpływom wykrętnych wniosków, lecz zadowala się jedynie tymi, które władne są sprawić w duszy przekonanie.

SOKRATES: Ty, Aksjochosie, chyba nieprawidłowo utożsamiasz pogrążenie w nieszczęściu z brakiem radości życia, zapominając, że umarłeś. Smuci bowiem, gdy za utratą radości idzie cierpienie z powodu zła, lecz ten, kogo już nie ma, nawet nie uświadamia sobie utraty. Na jakiej więc podstawie tego, kto nie będzie miał wiedzy o tym, co mu przyjdzie utracić, miałoby dotykać zmartwienie? Daw-

niej bowiem, Aksjochosie, gdy, przy braku doświadczenia, nie przypisywałeś pewnego, takiego czy owakiego, odczuwania, nie musiałeś jeszcze lękać się śmierci. Teraz zaś popadasz w sprzeczność sam ze sobą, gdyż przepełniony trwogą o utratę duszy, zarazem zakładasz jednak jej istnienie i, z jednej strony, obawiasz się, że nie będziesz mógł odczuwać, z drugiej zaś strony wyobrażasz sobie, że będziesz odczuwał brak zdolności odczuwania.

Ponadto jest wiele pięknych dowodów na nieśmiertelność duszy[33]: albowiem jestestwo śmiertelne nie osiągnęłoby tak wielkich rzeczy, jak stawiać czoła przezwyciężającej sile dzikich zwierząt, przeprawiać się przez morza, budować miasta, stanowić prawa, spoglądać na niebo i badać obroty gwiazd, obiegi słońca i księżyca, wschody i zachody, zaćmienia i nagłe powroty do stanu poprzedniego, zrównania dnia z nocą, dwojakie przesilenia, zimowe Plejady, letnie powiewy i gwałtowne ulewy, wściekłe natarcia orkanów, utrwalać dzieje świata dla potomności, gdyby w duszy nie przebywało rzeczywiście pewne tchnienie boże [34], dzięki któremu dusza ma przerastającą wszystko mądrość i poznanie tak wielkich rzeczy. Dlatego, Aksjochosie, nie przechodzisz do śmierci, lecz do nieśmiertelności, i udziałem twoim nie będzie pozbawienie dóbr, lecz upajanie się nimi w najczystszej radości, i nie będziesz doznawał rozkoszy, które są związane z ciałem skazanym na śmierć, lecz radości niezmieszanych z żadnym cierpieniem. Uwolniony bowiem z tego oto więzienia, dojdziesz tam, gdzie nie będzie wcale ani udręki, ani płaczu, ani starzenia, lecz jakieś życie w pokoju i wolne od niedoli; będziesz żył szczęśliwie w niezmąconej beztrosce i wpatrując się w przyrodę, oddając się szukaniu mądrości nie ze względu na pospólstwo lub na pokaz, lecz dla pełnej prawdy.

AKSJOCHOS: Doprowadziłeś mnie do przeświadczenia wręcz przeciwstawnego. Już nie odczuwam lęku przed śmiercią, lecz teraz nawet tęsknotę do niej — że i ja naśladując retorów wyrażę się nieco przesadnie — i już przed czasem wznoszę się ponad rzeczy przyziemne, i przemierzam boży szlak wieczności, podniosłem się też sam z mojej słabości i stałem się nowym człowiekiem.

SOKRATES: Czy chciałbyś usłyszeć jeszcze coś innego, co mi opowiedział Gobryas, czarodziej. Opowiadał, że za czasów przeprawy Kserksesa[35] jego dziadek i imiennik [36] wysłany na Delos, aby czuwać nad nietykalnością wyspy, która jest miejscem narodzin dwojga bóstw [37], dowiedział się z pewnych tablic spiżowych, które Opis i Hekaerge [38] przewiozły z krainy Hyperborejów, że dusza po odłączeniu się od ciała przechodzi do miejsca tajemnego w krainie podziemnej, w której jest królestwo Plutona [39], nie mniejsze niż dworzec Zeusa. Ponieważ ziemia zajmuje środek wszechświata, niebo zaś ma kształt kulisty, przeto jedna jego półkula przypadła w dziale bogom niebiańskim, druga zaś podziemnym, jako już to rodzeństwu, już to dzieciom rodzeństwa. Przedsionek zaś u wejścia do domu Plutona ubezpieczają żelaznymi zamkami i kluczami. Gdy zaś te są otwarte, rzeka Acheron, za nią Kokytos [40] przyjmują tych, których należy przewieźć i doprowadzić do Minosa i Radamantysa[41], na miejsce zwane Równiną Prawdy. Tam zasiadają sędziowie, którzy przesłuchują każdego z przybywających, jakie prowadził życie i jakie były jego obyczaje, gdy był w ciele. Niepodobna zaś byłoby kłamać. Ci przeto, których za życia ożywiał duch dobry, osiedlają się w krainie bogobojnych, tam, gdzie rozrzutne lato bujnieje plonem wszelkich owoców, gdzie buchają krynice czystych wód, gdzie liczne łąki stroją się wiosennym przepychem kwiatów, gdzie rozmowy filozofów, przedstawienia

utworów poetyckich, korowody śpiewaków, słuchowiska muzyczne, biesiady wystawne i uczty urządzane przez ochotniczych choregów[42], gdzie całkowita wolność od cierpienia i życie pełne zadowolenia, gdzie nie ma ani surowej zimy, ani upału, bo łagodne powietrze ochładza łagodząc nadmierne promieniowanie słońca. Dla wtajemniczonych [43] są tam miejsca poczesne, tam też biorą oni udział w świętych obrzędach. Czemu więc tobie pierwszemu, bogom powinowatemu, nie miałby przypaść w udziale ten zaszczyt? Podanie niesie, że Herakles i Dionizos[44], gdy najpierw zeszli do Hadesu, otrzymali tam wtajemniczenia i że bogini eleuzyńska [45] natchnęła ich odwagą do przedsięwzięcia tej podróży.

Ci natomiast, których życie upłynęło w nikczemnościach, zostają wygnani przez Erynie [46] do Erebu i Chaosu przez Tartar [47], tam jest siedziba bezbożnych, nie kończące się czerpanie wody Danaid, męka spragnionego Tantala, ciało Tytiosa pożerane i wciąż odrastające, nie kończąca się skała Syzyfa [48], którego trud zaczyna się od nowa, zanim się ukończy. Tam wieczne udręki trawią tych, których liżą dzikie zwierzęta, tych, których przypalają nieustannie pochodnie Mścicielek[49], i tych, którzy zostali skazani na wiekuistą hańbę.

To właśnie słyszałem od Gobryasa, ty zaś zechciej wydać sąd o tym. Ja bowiem skłaniam się w myśli w stronę przeciwną, o tym jedynie niezachwianie przekonany, że dusza jest na wkroś nieśmiertelna i że po opuszczeniu tej ziemi będzie wolna od cierpień. Dlatego, czy to w górze, czy to w dole, powinieneś czuć się szczęśliwy, Aksjochosie, bo żyłeś zbożnie.

AKSJOCHOS: Wstydzę ci się przyznać, Sokratesie, bo tak bardzo daleki jestem od lęku przed śmiercią, że już nawet do niej tęsknię. I ta mowa, i tamta o niebie, do tego stopnia

mnie przekonały, że życie ma już dla mnie małą wartość, ponieważ mam przenieść się do lepszej ojczyzny. Teraz zaś przemyślę w spokoju sam ze sobą to, o czym była mowa. Przyjdź zaś do mnie po południu, Sokratesie.

SOKRATES: Uczynię, jak każesz, teraz jednak przejdę się do Kynosarges pochodzić sobie, skąd mnie tu przywołano.

SYZYF

Osoby dialogu; **SOKRATES**, **SYZYF**

SOKRATES: Myśmy i ciebie długi czas wczoraj wyzierali, Syzyfie, na popisie Stratonika[1], abyś wysłuchał z nami męża mądrego, który popisał się przed nami wielu pięknymi rzeczami i w mowie, i w czynie [2]. A gdyśmy się już nie spodziewali, że się zjawisz, samiśmy wysłuchali tego męża.

SYZYF: Tak jest, na Zeusa, bo mi wypadł pewien obowiązek, ogromnie ważny, od którego nie można się było wykręcić. Archontowie [3] bowiem nasi mieli wczoraj obrady, nalegali więc, abym ja wziął razem z nimi udział w radzie. My zaś, Farsalczycy[4], mamy nawet prawo, które zobowiązuje do posłuszeństwa, gdy władze wzywają kogoś z nas, aby się z nimi naradzić.

SOKRATES: Ależ, to coś wspaniałego być posłusznym prawu i uchodzić wśród obywateli za wybornego doradcę, tak jak i ty uchodzisz za znakomitego doradcę wśród Farsalczyków. Jednakże, Syzyfie, ja bym nie mógł jeszcze przeprowadzić z tobą rozmowy o szukaniu dobrych rad, gdyż to by wymagało i wiele czasu, i długiej rozprawy, lecz spróbowałbym najpierw porozmawiać z tobą o samymże obradowaniu, czym ono mianowicie jest. Czy więc mógłbyś mi powiedzieć, co to właściwie znaczy samo

obradować? Nie idzie mi ani o *wybornie,* ani o *licho,* ani o jakiekolwiek *pięknie radzić,* lecz o samo tylko obradować [5], czym ono w ogóle jest. Czy to nie będzie całkiem łatwe dla ciebie, bądź co bądź tak wytrawnego doradcy? Czy jednak nie okaże się wścibskim choćby pytając cię o to?

SYZYF: Czyżbyś naprawdę nie wiedział, co to znaczy *obradować?*

SOKRATES: Tak, Syzyfie, jeżeli to znaczy coś innego niż *plotąc wróżby* lub *rzucając słowa na wiatr mówić, co ślina na język przyniesie,* o czymś, czego się nie wie w sprawach, które by wymagały pewnego działania, zgadując w ten sam sposób, jak i ci ludzie, którzy grając w cetno-licho [6] nic przecież nie wiedzą, czy liczba przedmiotów, które trzymają w swoich rękach, jest parzysta, czy nieparzysta, a pomimo to udaje się im rzec o tym prawdę. Czymś więc podobnym bywa często również obradowanie, ponieważ komuś, kto nic nie wie o przedmiocie obrad, zdarza się przypadkiem rzec prawdę. Jeżeli więc sprawa tak się przedstawia, to rozumiem, co to znaczy *obradować.* Jeżeli jednak rzecz ma się inaczej, to nie mógłbym tego w ogóle zrozumieć.

SYZYF: A jednak to nie znaczy tyle właśnie, co nie wiedzieć nic w ogóle o danej sprawie, lecz tylko tyle, co wiedzieć już coś o niej, czegoś natomiast jeszcze nie wiedzieć.

SOKRATES: A więc, na Zeusa, ty uważasz obradowanie za coś w tym rodzaju — bo w rzeczy samej i mnie samemu narzuca się podejrzenie, że ty masz na myśli dobrą radę — a mianowicie za usiłowanie, aby znaleźć jak najlepszy sposób dokonania czegoś, nie wiedząc jeszcze wyraźnie, lecz mając w umyśle jakby niewyraźne przedstawienie? Czy to tak jakoś rozumiesz?

SYZYF:Tak właśnie.

SOKRATES: Czy zaś ludzie badają te rzeczy, które znają, czy też i te, których nie znają?

SYZYF: I te, i tamte.

SOKRATES: Czy więc i tę wypowiedź , że ludzie badają jedne i drugie, to znaczy i te rzeczy, które znają, i te, których nie znają, rozumiesz jakoś tak, jak — na przykład — gdyby ktoś w odniesieniu do Kallistratosa[7] wiedział wprawdzie kto to jest Kallistratos, nie wiedział jednak, gdzie go można znaleźć. Czy tak jakoś rozumiesz wyrażenie: *należy badać jedno i drugie?*

SYZYF: Tak właśnie.

SOKRATES: Chyba jednak tego nie musiałby badać, aby mianowicie poznać Kallistratosa, bo go zna?

SYZYF: No, nie.

SOKRATES: Ale by chyba badał, gdzie on jest.

SYZYF: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: Czy ani tego by nie badał, gdzie by go mógł znaleźć, gdyby to wiedział, lecz znalazłby go natychmiast?

SYZYF: Tak.

SOKRATES: Jak się więc wydaje, chyba nie te właśnie rzeczy ludzie poddają badaniu, które są im znane, lecz te, których nie znają. Jeżeli zaś, Syzyfie, sądzisz, że ta rozmowa jest spieraniem się o puste słowa, i że nie idzie w niej o rozwiązanie zagadnienia, lecz o gołą utarczkę słowną, to jednak zobacz, czy i w tym razie nie wyda ci się, iż rzecz ma się tak, jak właśnie teraz twierdzę. Czyż bowiem nie wiesz, że tak bywa w geometrii? Wobec tego, że przekątna nie jest znana, geometrom nie idzie o to, czy ona jest przekątną [8], czy nie jest — bo oni wcale tego nie usiłują wykryć — lecz o to, jaki jest jej wymiar w porównaniu z bokami pola, które ona połowi. Czy nie to właśnie jest przedmiotem badania, gdy idzie o przekątną?

SYZYF: Wydaje mi się, że to.

SOKRATES: To właśnie, co jest nieznane. Czyż nie?

SYZYF: Z pewnością to.

SOKRATES: No i cóż? Czy nie wiesz, że geometrowie dociekają, w jaki sposób znaleźć wymiary sześcianu, który by miał dwa razy większą objętość niż dany [9]? Gdy idzie o samże sześcian, oni nie badają, czy jest sześcianem, czy nie, gdyż to bądź co bądź wiedzą. Czy tak?

SYZYF: Tak.

SOKRATES: A gdy idzie o powietrze, wszak wiesz, że Anaksagoras i Empedokles i wszyscy inni, którzy bujali w obłokach [10], badali, czy ono jest nieskończone, czy ma granice?

SYZYF: Tak.

SOKRATES: Lecz nie badają tego, czy powietrze jest. Czy tak?

SYZYF: Doprawdy, nie.

SOKRATES: Czy więc mógłbyś się zgodzić ze mną, że gdy idzie również o wszystko inne, rzecz się ma właśnie tak, iż nikomu z ludzi nie zależy wcale aby badać to, co zna, lecz raczej to, czego nie zna.

SYZYF: Oczywiście.

SOKRATES: Czy również obradowanie wydało się nam tym właśnie: dążyć do znalezienia najlepszych sposobów działania, gdyby zaszła potrzeba?

SYZYF: Tak.

SOKRATES: Badanie zaś, na którym polega obradowanie, dotyczy działań. Nieprawdaż?

SYZYF: Z całą pewnością.

SOKRATES: A więc trzeba się nam teraz właśnie rozejrzeć, co tym, którzy badają, stoi na zawadzie w odkryciu tych rzeczy, które są przedmiotem ich badania.

SYZYF: Tak sądzę.

SOKRATES: Czybyśmy więc mogli twierdzić, że na zawadzie stoi im co innego niż niewiedza?

SYZYF: Rozważmy to, na Zeusa.

SOKRATES: Ależ, jak najochotniej, czyli, jak powiadają, z rozwiniętymi wszystkimi żaglami, i nie nakładając słowom wędzideł. Zastanów się przeto ze mną nad tym: Gzy mianowicie sądzisz, że człowiek, który się ani nie zna na muzyce, ani nie wie, jak się gra na kitarze, ani nie ma do czynienia z czymkolwiek w zakresie muzyki, mógłby się naradzać w sprawach muzyki?

SYZYF: Nie sądzę.

SOKRATES: A co, gdy idzie o dowodzenie wojskiem lub sternictwo? Czy sądzisz, że ten, kto się nie zna na żadnej z tych umiejętności, mógłby obradować nad tym, co by należało czynić w zakresie jednej lub drugiej z nich? Jak by mógł czy to dowodzić, czy to sterować okrętem ktoś, kto nie umie ani dowodzić, ani sterować?

SYZYF: Żadną miarą.

SOKRATES: Czy więc nie sądzisz, że również gdy idzie o wszystkie inne umiejętności, ten, kto by nie był z nimi obeznany, aniby nie mógł wiedzieć, ani w ogóle — jako nieobeznany — radzić o nich.

SYZYF: Oczywiście.

SOKRATES : Jednakże badać może ktoś te rzeczy, których nie zna. Czy nie tak?

SYZYF: Z całą pewnością tak.

SOKRATES: Ponadto więc *badać* nie mogłoby znaczyć tyle, co *obradować.*

SYZYF: Jakże więc?

SOKRATES: Ano tak, że badanie dotyczy chyba tych rzeczy, których ktoś nie zna, wydaje się natomiast, że do obradowania o danych rzeczach nie nadaje się ktoś, kto

nie jest z nimi obeznany. Czy nie tak było powiedziane?

SYZYF: Owszem, tak.

SOKRATES: Czy wy wczoraj badaliście, aby znaleźć to, co jest najlepsze dla rzeczypospolitej, nie znając się na tym? Gdybyście się bowiem znali na tym, to byście chyba nadal tego nie badali, tak jak niczego innego z tych rzeczy, które znamy, nie badamy. Czyż nie tak?

SYZYF: No, przecież.

SOKRATES: Co więc tw[r]oim zdaniem, Syzyfie, potrzebne, gdyby ktoś w danym razie nie wiedział: badać czy uczyć się?

SYZYF: Sądzę, na Zeusa, że uczyć się.

SOKRATES: Nawet słusznie sądzisz. Ale czy po prostu dlatego sądzisz, że bardziej odpowiednie jest uczyć się niż badać, ponieważ prędzej i łatwiej ktoś znajdzie, gdy się nauczy u tych, którzy są obeznani, niż gdyby sam badał to, czego nie wie? Czy może dla czego innego?

SYZYF: Nie, lecz dlatego właśnie.

SOKRATES: Dlaczego więc wy wczoraj zamiast zaniechać obrad nad sprawami, na których się nie znacie, aby szukać najlepszych sposobów działania dla dobra rzeczypospolitej, nie uczyliście się u kogoś obeznanego z tym, jak by można dokonać tego, co jest najlepsze dla rzeczypospolitej? Otóż podejrzewam, że wyście cały wczorajszy dzień zmitrężyli na pogawędce i wróżbach o tym, na czym się nie znacie, nie dbając o naukę, tak archontowie miasta, jak i ty razem z nimi. Może byłbyś skłonny twierdzić, że ja to wszystko mówię na żarty i tylko dla samego spierania się [11] nie dbając o to, aby cię przekonać.

Ale, na Zeusa, Syzyfie, rozważ to obecnie z pilnością. Jeżeli się przyznało, że obradowanie jest czymś, a nie jest — jakeśmy właśnie uznali — niczym innym, jak po prostu niewiedzą, czy widzimisię, czy paplaniną, którą się jedynie

oznacza tamtą nazwą, jako bardziej dostojną, żadną inną zaś, to czy, sądzisz, przez to wywyższa się jakoś jedno ponad drugie ze względu na znakomitość rady czy okazywanie roztropności, tak jak we wszystkich innych umiejętnościach jedni przewyższają drugich, a więc budowniczowie budowniczych, lekarze lekarzy, auletesi auletesów, i wszyscy inni rzemieślnicy jedni przewyższają drugich? Gzy tak samo jak oni w swoich umiejętnościach, również, twoim zdaniem, w obradach jedni mogliby jakoś górować nad innymi?

SYZYF: Tak sądzę.

SOKRATES: No, to mi powiedz: Gzy wszyscy, i ci, którzy radzą wybornie, i ci, którzy licho, radzą o pewnych rzeczach, które mają zaistnieć?

SYZYF: Z całą pewnością.

SOKRATES: Czyżby więc rzeczy przyszłe już istniały?

SYZYF: No, jeszcze nie.

SOKRATES: Bo gdyby istniały, to by nie miały dopiero zaistnieć, lecz byłyby już teraz. Nieprawdaż?

SYZYF: Tak.

SOKRATES: A więc jeżeli jeszcze nie istnieją, to rzeczy nie istniejące nie powstały.

SYZYF: No, bo nie.

SOKRATES: A więc jeżeli jeszcze nawet nie powstały, to one nie mają jeszcze żadnej natury.

SYZYF: Rzeczywiście nie.

SOKRATES: Czyżby więc i ci, którzy radzą wybornie, i ci, którzy radzą licho, wszyscy obradują o rzeczach, które ani nie istnieją, ani nie powstały, ani nie mają żadnej natury, ponieważ oni by obradowali o rzeczach przyszłych?

SYZYF: Tak się przynajmniej wydaje.

SOKRATES: Czy więc sądzisz, że możliwe jest dosięgnąć, czy to wybornie, czy to licho, tego, co nie istnieje?

SYZYF: Co masz na myśli?

SOKRATES: Ja ci wyjaśnię, co mam na myśli. Bo zobacz! Jak byś mógł rozeznać wśród wielu łuczników, który z nich jest wyborny, który zaś jest lichy? Czy to nie jest trudne do rozeznania? Chybabyś wezwał ich, aby strzelali do jakiegoś celu. Czyż nie?

SYZYF: Z całą pewnością.

SOKRATES: A czy słusznie byś uznał, że zwyciężył ten, kto najwięcej razy ugodził w cel?

SYZYF: Tak.

SOKRATES: A gdyby się im nie wyznaczyło żadnego celu, do którego by mierzyli, lecz każdy by strzelał, jak się mu spodoba, to jak byś rozeznał wśród nich wybornego lub lichego strzelca?

SYZYF: W żaden sposób.

SOKRATES: A czybyś się nic natknął na trudność, jeślibyś miał rozeznać doradców czy to wybornych, czy to lichych, gdyby oni nie wiedzieli, o czym by mieli obradować.

SYZYF: Oczywiście.

SOKRATES: A jeśli radni naradzają się o rzeczach przyszłych, to czy nie obradują o tym, co nie istnieje [12]?

SYZYF: Z całą pewnością.

SOKRATES: A czy możliwe jest, żeby ktoś ugodził[13] w to, co w każdym razie nie istnieje? Bo jak by twoim zdaniem ktoś mógł dosięgnąć tego, co nie istnieje?

SYZYF: Żadną miarą.

SOKRATES : Skoro więc nie jest możliwe dosięgnąć tego, co nie istnieje, to nikt by też obradujący nad tym, co nie istnieje, nie mógł go dosięgnąć. Rzeczy bowiem przyszłe należą do tych, które nie istnieją. Czy tak?

SYZYF: Tak i ja sądzę.

SOKRATES: Czy więc ten, kto nie dosięga rzeczy przy-

szłych, mógłby jeszcze być czy to wybornym, czy to lichym doradcą?

SYZYF: Wydaje się, że nie.

SOKRATES: A więc w każdym razie jeden nie będzie ani wyborniejszym, ani lichszym doradcą niż drugi, skoro nie może też być najbardziej lub mniej sposobnym, aby dosięgnąć tego, co nie istnieje.

SYZYF: Z pewnością nie.

SOKRATES : Jaką więc właściwie okoliczność mają ludzie na uwadze, gdy pewnych ludzi obwołują wybornymi, innych lichymi doradcami? Czy w każdym razie nie warto, Syzyfie, również nad tym kiedyś, innym razem, się zastanowić?

ERYKSJAS

Osoby dialogu: **SOKRATES, ERYKSJAS, KRITIAS, ERASISTRATOS**

Przechadzaliśmy się właśnie w krużganku Zeusa Oswobodziciela [1] ja i Eryksjas [2], obywatel Steirii, gdy przyłączyli się do nas Kritias [3] i Erasistratos [4], bratanek Fajaksa [5], syna Erasistratosa. W tym właśnie czasie Erastistratos dopiero co przybył z Sycylii i z tamtejszych krain. On to nadchodząc zawołał:

— „Witaj Sokratesie".

Ja zaś jemu:

— „I ty również witaj. No jakże? Czy masz nam coś dobrego do opowiedzenia o Sycylii?"

— „I to dużo — powiedział. — Ale pozwólcie, że najpierw usiądziemy, bom się zmachał idąc dopiero co pieszo z Megary"[6].

— „Owszem, jeżeli ci to odpowiada".

— „Co więc — powiada — chcecie najpierw usłyszeć o tych tam ludziach? Czy o tym, co oni tam porabiają, czy o tym, jakie jest ich nastawienie do naszego państwa? Wydaje mi się bowiem, że oni są do nas tak usposobieni, jak szerszenie. Gdy je bowiem ktoś lekko podrażniwszy rozjątrzy, wówczas nie dają się poskromić, dopóki się do nich nie dobierze i nie przepędzi razem z całyrn gniazdem. Otóż tak się ma rzecz również z Syrakuzanami. Jeżeli ktoś nie przygotuje wojny i nie wyprawi się tam

z bardzo wielką siłą okrętów, to nie ma rady, żebyśmy kiedyś nagięli tamto miasto do uległości[7]. Te zaś małe wyprawy mogłyby ich bardziej rozjątrzyć, tak iż oni mogliby się stad w najwyższym stopniu groźni. Przysłali nawet teraz posłów do nas, chcąc — jak podejrzewam — wyprowadzić nasze państwo w pole".

W czasie naszej rozmowy przechodzili właśnie posłowie Syrakuz. Wtedy Erasistratos wskazując na jednego z nich powiedział:

— „Ten oto, Sokratesie, jest najbogatszy wśród Sycylijczyków i Italczyków" [8].

I dodał:

— „Dlaczegóż ktoś, kto ma przecież posiadłości tak rozległe, że jest ich aż nadmiar, nie miałby, gdyby chciał, prowadzić gospodarki rolnej bardzo wielorakiej. A jego jest tak znakomita, jakiej nie ma drugiej wśród Hellenów, a do tego inne niezliczone rzeczy, które składają się na bogactwo, a więc i niewolnicy, i konie, i złoto, i srebro".

Ja zaś widząc, że on zabiera się do szczegółowego wyliczania majętności tego człowieka, zapytałem:

— „Jakże więc, Erasistratosie? Za jakiego człowieka uchodzi ten mąż na Sycylii?"

— „On — powiada — ma wśród Sycylijczyków i Italczyków sławę największego ze wszystkich niegodziwca i jest takim, o tyle najbardziej niegodziwym, o ile najbogatszym, i to do tego stopnia, że gdyby się kogokolwiek z Sycylijczyków zapytać, kogo uważa za największego łotra i największego bogacza, to nikogo innego by nie mógł wymienić prócz tego".

Ja zaś widząc, że on naprowadza rozmowę nie na sprawy błahe, lecz na sprawy, które się wydają najważniejsze, a mianowicie na zagadnienie cnoty i bogactwa, zapytałem go, czy on by uważał, że bogatszy jest ten człowiek, któremu

udało się posiąść talenty w srebrze, czy też ten, kto ma rolę o wartości dwóch talentów.

— „Sądzę — powiada — że ten, kto ma rolę".

— „Czy więc — powiadam ja — zgodnie z tym twierdzeniem, gdyby się zdarzyło, że ktoś ma czy to odzież, czy to kobierce, czy jeszcze inne bogactwa o wiele droższe niż te, które ma ten cudzoziemiec, to taki musiałby być bogatszy?"

On się zgodził również z tym.

— „A gdyby ktoś dał ci do wyboru między tymi dwoma rzeczami, to którą byś wybrał"?

— „Ja bym — powiada — wybrał z pewnością to, co ma większą wartość".

— „Czy w przekonaniu, że byłbyś bogatszym?"

— „Tak".

— „W takim razie więc okazuje się nam, że najbogatszy jest ten, kto posiadł dobra o najwyższej wartości".

— „Tak", on odpowiedział.

— „Czy przeto — ja powiadam — ludzie zdrowi nie mieliby być bogatsi niż chorzy, skoro zdrowie jest dobrem o wiele większej wagi niż skarby chorego. Nie ma przeto doprawdy nikogo, kto by nie wolał być zdrowym mając niewiele pieniędzy niż chorować mając skarby Wielkiego Króla .[9], bo zdrowie jest oczywiście uznawane za więcej warte. Nigdy by bowiem nie wolał, gdyby nie był przekonany, że zdrowie jest dobrem szlachetniejszym niż majętności".

— „Jakżeby nie".

— "A gdyby się przeto okazało, że jest jakieś dobro więcej warte niż zdrowie, to ten, kto by je zdobył, powinien by być najbogatszym".

— „Tak".

— „Gdyby zaś ktoś teraz właśnie przyszedł do nas

i zapytał: Sokratesie, i ty Eryksjasie, i ty Erasistratosie, czy wy moglibyście mi wyjaśnić, jakie dobro jest dla człowieka czymś najwięcej wartym? Czy nie to, dzięki któremu, gdy je człowiek zdobędzie, może podejmować postanowienia najszlachetniejsze, tak aby mógł jak najlepiej dopilnować spraw czy to swoich, czy to przyjaciół? Co byśmy mu mogli odpowiedzieć?"

— „Wydaje mi się, Sokratesie, że dobrem najwyższej wartości jest dla człowieka szczęście".

— „Całkiem nieźle mówisz —ja mu na to. — Czy jednak mielibyśmy doprawdy wierzyć, że najszczęśliwszymi z ludzi są ci, którym się wiedzie najlepiej?"

— „Tak mi się przynajmniej wydaje".

— „Czy więc nie ci mają największe powodzenie, którzy, z jednej strony, popełniają najmniej błędów czy to względem siebie samych, czy to względem innych ludzi, którym natomiast, z drugiej strony, najwięcej się udaje".

— „Z całą pewnością".

— „A czy nie jest tak, że ci, którzy wiedzą, co jest złe i co dobre, i co należy robić, czego zaś nie należy, osiągają to, co jest najlepsze, i najrzadziej popełniają błędy?"

— „Zgadzam się z tym".

— „Teraz więc okazało się nam, że ci sami mężowie, którzy są najmędrsi, są również tymi, którym się najlepiej wiedzie, i tymi, którzy są najszczęśliwsi, i tymi, którzy są najbogatsi, skoro właśnie mądrość okazuje się skarbem najwyższej wartości".

— „Tak".

— „Jednakże, Sokratesie — powiedział przerywając Eryksjas — na co by się przydało człowiekowi, gdyby wprawdzie był mądrzejszy niż Nestor, nie miał natomiast, tego, co jest potrzebne do życia, a więc pokarmów, na-

pojów, odzienia i czegokolwiek z tego rodzaju rzeczy? Co by mu pomogła mądrość? Albo jak by taki mógł być najbogatszy, któremu przecież nic nie brakuje do tego, żeby być żebrakiem, skoro nie ma dostatecznych środków potrzebnych do życia?"

Wydawało się, że jego zarzut jest poważny.

— „Czy jednak —ja na to — ten, kto jest wyposażony w mądrość, mógłby doświadczć tego, żeby mimo to popaść w niedostatek tych rzeczy? A gdyby ktoś stał się właścicielem domu Pulytiona [10], dom zaś byłby zasobny w złoto i srebro, to czy by temu człowiekowi nie mogło brakować niczego".

— „Jednak zaiste — on powiada — jemu by nic nie przeszkadzało rozporządzając natychmiast teraz bogactwami mieć w zamian za nie te rzeczy, których właśnie potrzebuje do życia, lub nawet pieniądze, za które będzie mógł je nabyć i bez zachodu opływać we wszystko".

— „Tak by się rzecz miała — ja powiadam — gdyby się natknął na ludzi, którzy by woleli mieć raczej na własność tego rodzaju dom niż mądrość Nestora, ponieważ gdyby ludzie byli tak właśnie nastawieni, że zdolni byliby widzieć w mądrości człowieka i w tym co od niej pochodzi wielkie dobro, to ten człowiek miałby w o wiele większym stopniu czym rozporządzać, jeżeliby znalazłszy się w potrzebie chciał rozporządzać i mądrością samą, i tym, co jest jej dziełem. Czy korzyść z takiego domu jest doprawdy aż tak wielka i tak nieodzowna, i czy aż tak ogromne znaczenie ma dla człowieka, gdy idzie o życie, to, czy on mieszka raczej w takim zasobnym domu, czy w małej i skromnej chatce, czy wreszcie korzyść z mądrości jest niewiele warta i ma niewielkie znaczenie czy to dla mędrca, czy to dla nieuka, gdy idzie o sprawy najważniejsze? Czy ona jest w pogardzie u ludzi i nie znajduje nabywców,

natomiast wielu jest takich, którzy potrzebują i gotowi są kupić drewno cyprysowe czy marmury z Pentelikonu [11] do ozdoby domu? Przecież gdyby był czy to biegły sternik, czy to lekarz biegły w zakresie swej umiejętności, czy to ktoś, kto by w zakresie jakiejś innej w tym rodzaju umiejętności umiał sobie radzić zręcznie i właściwie, to umiejętność żadnego z nich nie mogłaby przewyższać wartością dóbr z istoty swej najwyższych. Czy natomiast ten, kto umie radzić dobrze czy to sam w swojej sprawie, czy to w sprawie kogoś innego, jak by należało najlepiej postąpić, nie zdołałby się urządzić należycie, gdyby to właśnie chciał zrobić?"

Zaś Eryksjas patrząc na mnie z ukosa, jakby był obrażony, natarł na mnie:

— „Gdyby — powiada — Sokratesie, to, co mówisz, miało być prawdą, to byś się powinien uważać za bogatszego niż Kallias [12], syn Hipponikosa? Chociaż nie mógłbyś się uważać za większego nieuka, gdy idzie o każdą ze spraw największej wagi, lecz za większego [niż on] znawcę, jednak pomimo to wcale nie jesteś [od niego] bogatszy".

Na to ja:

— „Ty, Eryksjasie, myślisz chyba, że ta nasza rozmowa, jaką teraz prowadzimy, jest czczą igraszką[13], ponieważ rzecz ma się tak nie naprawdę, lecz tak jak przy grze w szachy, gdy ktoś przesunie pionek, może zadać przeciwnikowi taką porażkę, że on nie będzie mógł się z tego wygramolić. Jesteś więc zapewne przekonany, że nie inaczej ma się rzecz w odniesieniu do zagadnienia bogactwa, i że pewne twierdzenia w tym zakresie nie są bardziej prawdziwe niż fałszywe [14], tak iż człowiek, który je wypowiada, może pokonać tych, którzy twierdzą coś przeciwnego, jak w naszym przykładzie: *najmędrsi są też najbogatsi;* ten, kto mówi, że to jest bzdura, może w ten

sposób pokonać tych, którzy mówią, że to jest prawda. I doprawdy nie ma w tym chyba nic osobliwego, jak by mogło być, gdyby dwoje ludzi spierało się ze sobą o pisownię, na przykład gdyby jeden utrzymywał, że «Sokrates» ma na początku *sigma,* drugi zaś, że *alfa,* wówczas twierdzenie tego, który mówi, że *alfa,* mogłoby się okazać mocniejsze niż twierdzenie tego, który mówi, że *sigma".* Eryksjas zaś powiódł oczyma po obecnych, uśmiechając się i rumieniąc, tak jakby nie był obecny podczas tego, cośmy uprzednio mówili.

— „Ja doprawdy — powiada — Sokratesie, nie sądziłem, żeby była potrzebna tego rodzaju wymiana zdań, która nie może ani przekonać nikogo z obecnych, ani przynieść żadnego pożytku. Któż bowiem z ludzi nie obranych z rozumu dałby się przekonać, że najmędrsi są najbogatsi? Ale, skoro mowa o bogactwie, należałoby rozprawiać, skąd się bierze to, że wzbogacanie się bywa czymś zacnym, a bywa też czymś haniebnym, i jakie jest samo to, że się jest bogatym, czy mianowicie jest ono czymś dobrym, czy złym".

— „Niech tak będzie — ja na to. — W takim razie trzymajmy się odtąd tego zagadnienia. A ty zrobiłeś pięknie, żeś nam zwrócił uwagę. Ale skoro sprowadziłeś rozmowę na to zagadnienie, dlaczego nie spróbowałeś odpowiedzieć na pytanie, czy być bogatym wydaje ci się czymś dobrym, czy też czymś złym? Bo przecież, twoim zdaniem, dotychczasowe rozważania nie dały na to odpowiedzi".

— „A więc mnie się wydaje — on powiada — że być bogatym jest czymś dobrym".

Gdy jednak on jeszcze chciał coś mówić, Kritias mu przerwał.

„ Eryksjasie, powiedz mi, czy ty rzeczywiście uważasz, że być bogaczem jest czymś dobrym".

— „Na Zeusa, rzeczywiście. Bo chybabym był szalony. I myślę, że nie ma nikogo, kto by tego nie przyznał".

— „A jednak jestem przekonany — powiedział drugi — że nie ma nikogo, kto by się nie zgodził ze mną, że dla pewnych ludzi być bogaczem jest czymś złym. Gdyby było czymś dobrym, to by przecież nikomu z nas nie mogło się wydawać czymś złym".

Ja przeto powiedziałem do nich obu:

— „Gdyby między wami powstał spór o to, kto z was wypowiada się prawdziwiej o jeździectwie, jak się mianowicie dosiada konia, i gdybym przypadkiem ja również sam był obeznany z jeździectwem, wówczas bym usiłował zakończyć wasz spór, albowiem wstydziłbym się, gdybym będąc obecny nie załagodził w miarę możności nieporozumienia. Tak też jeżeli w sporze o cokolwiek innego nie dążylibyście do niczego bardziej niż do tego, żeby się nie zgodzić na coś jednego, to zamiast przyjaciółmi rozejdziecię się raczej wrogami. Otóż teraz, ponieważ właśnie spieracie się o tego rodzaju rzecz, z której musi się korzystać przez całe życie, i gdy ogromnie ważne jest to, czy się należy o nią troszczyć jako o rzecz użyteczną, czy nie należy, i te sprawy są z tych, które u Hellenów uchodzą nie za błahe, lecz za najważniejsze — wszak rodzice, gdy tylko sądzą, że ich synowie osiągają już wiek rozczznania, wpajają w nich przede wszystkim to, aby zabiegali o to, co jest źródłem bogactwa, ponieważ: *Będąc majętnym będziesz otaczany czcią, nie będąc zaś majętnym, nie będziesz doznawał czci*[15] — przeto jeżeli zabiega się o to z tak wielką gorliwością, wy zaś, zgodni, gdy idzie o inne rzeczy, różnicie się w tej tak bardzo ważnej sprawde, a do tego jeszcze w odniesieniu do bogactwa spieracie się nie o to, czy ono jest czarne, czy białe, i nie o to, czy ono jest lekkie, czy ciężkie, lecz o to, czy ono jest złe, czy dobre, i możecie

się posunąć do najgorszej wrogości, jeżeli się różnicie co do tego, co jest złe lub dobre, i to mimo największej przyjaźni czy najbliższego pokrewieństwa, to ja, jeżeli cokolwiek jest w mojej mocy, nie będę się przyglądał obojętnie, jak wy się sprzeczacie jeden z drugim, lecz, jeżeli sam coś mogę, chciałbym wyjaśnić wam, jak się rzecz ma, i zakończyć wasz spór. Ponieważ zaś nie jestem władny ja sam, każdy natomiast z was jest przekonany, że jest władny przekonać drugiego, przeto ja gotów jestem w miarę moich możliwości dopomagać wam, abyście uznali, jak się rzecz ma naprawdę. Ty więc — powiedziałem — Kritiasie, próbuj doprowadzić do porozumienia między nimi, tak jak się tego podjąłeś".

— „Lecz ja — on powiedział — chciałbym, tak jak zacząłem, zapytać uprzejmie Eryksjasa o to, czy on sądzi, że bywają ludzie niesprawiedliwi i ludzie zacni".

— „Na Zeusa, tak — tamten powiada — i to jak najbardziej".

— „Jakże więc? Czy być niesprawiedliwym wydaje ci się złe czy dobre?

— „Oczywiście, że złe".

— „Czy ci się wydaje, że człowiek, który cudzołoży za pieniądze z żonami sąsiadów, dopuszcza się niesprawiedliwości, czy nie? I to przecież mimo zakazu i ze strony państwa, i ze strony praw?"

— „Ja jestem przekonany, że taki dopuszcza się niesprawiedliwości".

— „W takim razie — powiada ten — gdyby się zdarzył bogacz, którego stać na wydawanie pieniędzy, a zarazem niesprawiedliwy, i to chcący być takim, to on by się dopuszczał występków. Gdyby natomiast temu człowiekowi brakowało bogactwa, to by nie miał z czego wypłacać i nie mógłby też dokonywać tego, czego by pragnął, wo-

bec czego nie mógłby też dopuszczać się występków. Dlatego bardziej by się opłaciło temu człowiekowi nie być bogaczem, skoro byłoby mu trudniej dokonać tego, czego pragnie, pragnie zaś rzeczy występnych. A znowu czy byś powiedział, że choroba jest czymś złym, czy też czymś dobrym?"

— „Oczywiście, że czymś złym".

— „No cóż? Czy sądzisz, że niektórzy ludzie bywają nieopanowani?"

— „Ja sądzę, że tak".

— „A zatem jeżeli ze względu na zdrowie jest bardziej wskazane, żeby ten człowiek powstrzymywał się od pewnych potraw, napojów i innych mniemanych przyjemności, a jeżeli on nie jest zdolny do tego z powodu nieumiarkowania, to czy by nie lepiej było dla niego nie mieć, skąd by je uzyskał, niż mieć rnnogi nadmiar zasobów? W taki bowiem sposób on by nie miał możności dopuścić się uchybień, nawet gdyby bardzo tego chciał".

Wydawało się przeto, że Kritias mówiąc to ugodził w sedno rzeczy, tak iż jeżeliby Eryksjas nic wstydził się obecnych, to by go nic nie powstrzymało od tego, aby się porwać i rzucić na Kritiasa. Sądził, że w taki sposób został pozbawiony czegoś wielkiego, ponieważ stało się dla niego oczywiste, że uprzednio wypowiadał się o bogactwie błędnie. Ja zaś zauważywszy, co się dzieje z Eryksjasem, i dbając, aby nie doszło później do obelg i wrogości, powiedziałem:

„Niedawno mędrzec Prodikos z Keos [16] przemawiając w Likejonie [17] wygłaszał do tam obecnych takie brednie, że nikogo nie zdołał przekonać, iż mówi szczerze. W dodatku nawet jakiś młokos, bardzo młody, podszedł, przysiadł się i po urwisowsku wyśmiał, wydrwił i ponatrząsał się z Prodikosa, domagając się, aby podał dowód swoich

twierdzeń. A przy tym zdobył sobie u słuchaczów o wiele więcej uznania niż Prodikos".

„Czy zatem — powiada Erasistratos — możesz nam powtórzyć tę rozmowę"?

— Oczywiście, jeżeli dobrze pamiętam. Bo tak mniej więcej zachowałem —jak sądzę — w pamięci.

Otóż chłopak zapytał go, w jakim znaczeniu uważa bogactwo za coś złego, w jakim zaś za coś dobrego, Prodikos zaś odpowiadając, podobnie jak i ty teraz właśnie, rzekł:

— „Dla tych, którzy są szlachetni, jest czymś dobrym, i dla tych, którzy wiedzą, jak należy korzystać z majętności, dla takich jest czymś dobrym, dla tych natomiast, którzy są nikczemni, i dla tych, którzy nie wiedzą, jak korzystać z bogactwa, jest czymś złym. Tak się ma sprawa — dodał — również ze wszystkimi innymi rzeczami. Jakimi bowiem byliby ci, którzy się nimi posługują, takimi też muszą być dla nich rzeczy. Wydaje mi się — powiedział — że pięknie wyraził to ten wiersz Archilocha[18]:

Dla mędrców rzeczy są takie, jakimi są oni".

— „Wobec tego — powiada chłopak — jeżeliby ktoś uczynił mnie mędrcem o takiej mądrości, jaką się odznaczają mędrcy, którzy są mężami dobrymi, to on by musiał sprawić, że zarazem inne rzeczy byłyby dla mnie dobre przez to samo, że — choć wcale do nich sam nie przykładałem ręki — mnie z nieuka uczynił mędrcem. To tak, jak gdyby ktoś uczynił mnie teraz gramatykiem, to by on musiał, i to sprawić, że inne rzeczy będą dla mnie gramatyczne, a gdyby muzykiem, to by były muzyczne, tak jak gdyby mnie uczynił dobrym, to by się zarazem i rzeczy zrobiły dla mnie dobre".

Prodikos nie zgodził się jednak z tym ostatnim, choć zgodził się z tamtym.

— „Czy sądzisz więc — powiedział chłopak — że jak budować dom jest sprawą człowieka, tak samo również czynić, że rzeczy stają się dobre, jest sprawą człowieka? Czy też musi być tak, że jakie one są od początku, takie też one pozostają do ostatka?"

Wydawało mi się, że Prodikos przeczuwał, dokąd ta rozmowa miała ich w sposób bardzo podstępny doprowadzić, więc aby wobec wszystkich, którzy tam byli, nie wyglądał na pokonanego przez młokosa — wobec samego siebie bowiem uważał tę porażkę za rzecz obojętną — powiedział, że czynić, iż rzeczy stają się dobre, jest sprawą człowieka.

— „Czy natomiast — powiedział chłopak — wydaje ci się, że cnota jest czymś, czego się można wyuczyć, czy też jest czymś wrodzonym?"

— „Moim zdaniem — powiedział — jest czymś, czego się można wyuczyć".

— „Czy więc — powiada — nie wydaje ci się, że byłby głupcem ktoś taki, kto by mniemał, że modląc się do bogów mógłby stać się gramatykiem, muzykiem, lub zdobyć jakąś inną wiedzę, którą musi się nabywać już to pobierając naukę u kogoś innego, już to prowadząc samodzielne badania?"

Przyznał również to.

— „Wobec tego — powiedział chłopak — gdybyś ty, Prodikosie, modlił się do bogów o to, abyś miał powodzenie i dobra, wówczas byś się o nic innego nie modlił, jak o to, abyś się stał szlachetnym, jeżeli rzeczywiście ludziom szlachetnym również rzeczy przypadają w udziale jako dobre, ludziom natomiast lichym jako złe. Jeżeli przeto cnota jest właśnie tym, czego się trzeba uczyć, to ty modląc się,

prosiłbyś, jak by się wydawało, nie o co innego, jak o to, abyś się wyuczył tego, czego nie umiesz".

Następnie ja powiedziałem Prodikosowi, że mi się wydaje, iż zabrnął w nie byle jaką trudność, gdy właśnie pobłądził w tym, skoro przyznaje, że bogowie spełniają nasze prośby, i to natychmiast.

—„A jeżeli ty w każdej potrzebie, gdy uczęszczasz gorliwie do miasta na modlitwę, błagasz bogów, aby cię darzyli dobrami, to bynajmniej nie wiesz, czy oni mogą ci dać to, o co właśnie prosisz, i by było tak, jak gdybyś naprzykrzając się nauczycielowi gramatyki domagał się, aby ci — bez żadnego z twej strony wysiłku — przekazał wiedzę w zakresie gramatyki, lecz tak, abyś ją opanował w całości i natychmiast, i abyś mógł pełnie obowiązki nauczyciela gramatyki".

Gdy ja to powiedziałem, Prodikos natarł na chłopaka, aby wziąć odwet i udowodnić te same twierdzenia, co i ty teraz, oburzony na to, że mógł uchodzić za takiego, kto się modli do bogów nierozważnie. Na to zjawił się przełożony szkoły i prosił Prodikosa, aby sobie poszedł ze szkoły, gdyż wdał się w rozmowę, która jest nieodpowiednia dla młodzieńców, a skoro nieodpowiednia, to oczywiście gorsząca.

Otóż powiedziałem ci o tym z tego powodu, abyś poznał, jak się ludzie odnoszą do filozofii[19]. Jeżeli mianowicie to właśnie twierdzenie Prodikosa wydało się obecnym taką brednią, że go wyproszono ze szkoły, to twój obecny wywód wydał się tak doskonały, że nie tylko przekonał obecnych, lecz nawet skłonił przeciwnika do przyznania ci słuszności. Okazuje się, że tak jak w sądach, gdy się zdarzy, iż dwoje ludzi złoży to samo zeznanie, jeden, który uchodzi za szlachetnego, drugi natomiast za lichego, to sędziowie nie dadzą zeznaniu lichego ani trochę więcej wiary,

owszem, ono by mogło przechylić ich w stronę przeciwną. Jeżeliby natomiast człowiek, który uchodzi za szlachetnego, zeznał to samo, to jego zeznanie wydałoby się bardzo wiarygodne. Czegoś podobnego doświadczyli przeto również ci, którzy słuchali ciebie i Prodikosa: o nim bowiem byli przekonani, że jest sofistą łakomym rozgłosu, o tobie natomiast, że jesteś mężem stanu i bardzo godnym. Oni przeto sądzili, że należy brać pod uwagę nie samą wypowiedź, lecz osoby, które się wypowiadają, jakimi one mianowicie są".

— „Ależ, Sokratesie — powiedział Erasistratos — przecież, jeżeli nawet mówisz żartem, to mnie się wydaje oczywiste, że Kritias powiedział do rzeczy".

— „Ależ na Zeusa — ja na to — ja wcale nie żartuję. Dlaczego jednak, skoro rozprawialiście o tym dobrze i pięknie, nie doprowadzić pozostałej części rozmowy do końca? Wydaje mi się zaś, że pozostała nam do rozpatrzenia pewna sprawa, skoro mianowicie to zostało uzgodnione, że bogactwo bywa dla jednych czymś dobrym, dla innych natomiast czymś złym, przeto teraz pozostaje rozpatrzyć, co to znaczy być bogatym. Jeżeli bowiem najpierw tego nie zrozumiecie, to również nie będziecie mogli uzgodnić ze sobą tego, czy ono jest złe, czy dobre. Ja też chętnie, w miarę moich możliwości, przyłączam się do tych dociekań.

Niech nam przeto wyjaśni ten, kto twierdzi, że być bogatym jest czymś dobrym, jak się ma rzecz z tym, o co idzie".

— „Ależ doprawdy, Sokratesie — Erasistratos rzecze — ja o tym, co to znaczy być bogatym, nie twierdzę nic takiego, co by się różniło od mniemań innych ludzi. Albowiem być bogatym to znaczy mieć na własność wiele majętności.

Mniemam, że Kritias nie inaczej pojmuje, co to znaczy być bogatym".

— „Nadto więc — jak powiedziałem — gdyby nawet tak było, pozostałoby rozpatrzyć, jakiego rodzaju bywają majętności, aby wnet potem nie okazało się ponownie, że się co do tego nic zgadzacie.

Otóż na przykład Kartagińczycy posługują się takim oto pieniądzem: w małym mieszku skórzanym zaszywa się przedmiot takiej co najwyżej wielkości, jak stater [20], a że przedmiot ten jest zaszyty, nikt o tym nie wie z wyjątkiem tych, którzy to robią. Oni zatem posługują się tym przedmiotem oznaczonym pieczęcią jako pieniądzem, a ten, kto ma najwięcej takich liczmanów, uważany jest za posiadacza wielu pieniędzy i za największego bogacza. Gdyby natomiast ktoś z nas miał nawet najwięcej takich liczmanów, to by wcale nie był bogatszy, niż gdyby miał dużo górskich kamyków.

Natomiast w Lacedemonie mają w obiegu pieniądze z żelaza, i to zgoła nie nadającego się do użytku. Za bogatego też uchodzi ten, kto ma dużą ilość tego rodzaju żelaziwa. Gdzie indziej natomiast ten skarb nie ma żadnej wartości.

W Etiopii zaś posługują się rytymi kamykami, z których żaden obywatel lakoński nie miałby żadnej korzyści. Gdyby natomiast ktoś wśród Scytów[21] koczowników był właścicielem domostwa Pulytiona, to by wcale nie uchodził za bogatszego niż ten, kto by u nas był właścicielem Lykabettu [22].

Widać zatem, że nie każda z tych rzeczy musi stanowić mienie, skoro niektórzy z ich właścicieli nie okazaliby się przez to wcale bogatszymi. Ale każde z nich — powiedziałem mogą dla jednych stanowić mienie i ci, którzy je

mają, są bogaczami, dla innych natomiast nie stanowią mienia i ci nie są dzięki nim bogaczami, podobnie jak nie te same rzeczy są dla wszystkich jednakowo piękne lub haniebne, lecz różne dla różnych.

Gdybyśmy chcieli rozważyć teraz, dlaczego właśnie domy nie stanowią dla Scytów mienia, dla nas natomiast tak, lub dlaczego dla Kartagińczyków mieszki skórzane stanowią mienie, dla nas natomiast nie, lub dlaczego dla Lacedemończyków żelazo jest skarbem, dla nas natomiast nie, to czy nie moglibyśmy w ten sposób znaleźć najlepszej odpowiedzi? Gdyby, na przykład, ktoś w Atenach miał na własność te kamienie na agorze, których wcale nie potrzebujemy, ważące tysiące talentów, to czy mógłby z tego powodu uchodzić za bogatszego?"

— „Nie wydaje mi się".

— „Ale gdyby on miał tysiąc talentów marmuru paryjskiego, czy by go uważano za bardzo bogatego?"

— „Z całą pewnością".

— „Czy mianowicie — ja powiedziałem — dlatego, że ten jest użyteczny, tamte natomiast są dla nas bezużyteczne?"

— "Tak"

— „Skoro również u Scytów domy nie stanowią dla nich mienia z tego powodu, że dla nich dom nie jest wcale potrzebny, przeto Scyta nie uznałby najpiękniejszego domu za coś bardziej dla siebie wartościowego niż kożuch skórzany, gdyż ten jest dla niego użyteczny, tamten natomiast bezużyteczny. My znowu, przeciwnie, nie uważamy liczmanów kartagińskich za mienie, albowiem nie jest dla nas możliwe nabywać za nie te rzeczy, których potrzebujemy, tak jak się nabywa za pieniądze, wobec czego dla nas byłyby bezużyteczne".

— „Chyba tak".

— „A więc te rzeczy, które właśnie są nam użyteczne, są mieniem, te natomiast, które są bezużyteczne, nie są też mieniem".

— „Jakże więc, Sokratesie? — wtrącając się powiedział Eryksjas — Czy nie jest tak, że my posługujemy się jedni względem drugich mową, szkodzeniem i wielu innymi działaniami? Czy te działania miałyby stanowić dla nas mienie? Wszak wydaje się, że one są użyteczne. Jednakże wcale nie w tym widzimy istotę mienia. Niemal bowiem wszyscy się z tym zgadzają, że to, co ma być mieniem, musi być użyteczne. Lecz skoro nie wszystko użyteczne jest mieniem, to które z rzeczy użytecznych są mieniem?"

— „Otóż więc —ja na to —jeżeli przystąpimy znowu w ten sposób do badania, czy dałoby się znaleźć łatwiej to, o co nam idzie, a mianowicie, dlaczego właściwie jest tak, że my potrzebujemy mienia, i po co wynaleziono własność mienia? Czy tak, jak wynaleziono lekarstwa, aby uwalniać od chorób? W ten sposób bowiem może się nam ta sprawa lepiej wyjaśni. Ponieważ okazuje się, że te rzeczy, które stanowią mienie, muszą być użyteczne, mienie zaś jest pewnym rodzajem w zakresie rzeczy, które nazywamy użytecznymi, przeto pozostałoby rozważyć, ze względu na jaką potrzebę rzeczy użyteczne, które jej zaradzają, są mieniem[23]. Chyba mianowicie w każdym razie rzeczy użyteczne, którymi się posługujemy do wytwarzania. To tak, jak to, że wprawdzie wszystkie jestestwa, które mają duszę, są stworzeniami, pewien natomiast rodzaj stworzeń nazywamy człowiekiem, Oto, gdyby ktoś nas zapytał: *po uwolnieniu nas od czego nie potrzebowalibyśmy ani wiedzy lekarskiej, ani jej narzędzi?* — musielibyśmy mu odpowiedzieć, że wówczas, gdyby od naszych ciał odstąpiły choroby i albo nie nawiedzały ich wcale, albo nawiedzając ustępo-

wały natychmiast. Jak się więc okazuje, wiedza lekarska jest tą jedną z nauk, która jest potrzebna po to, aby oddalać choroby. A gdyby nas znowu ktoś zapytał: *po uwolnieniu nas od czego nie potrzebowalibyśmy wcale mienia?* — czy byśmy mogli na to odpowiedzieć? Jeżeli zaś nie, to rozważajmy w następujący sposób. Otóż gdyby człowiek był w stanie żyć bez pokarmów i napojów, i gdyby nie odczuwał ani głodu, ani pragnienia, to czyby potrzebował czy to tych wymienionych rzeczy, czy to pieniędzy, czy to czegoś innego, aby sobie je zapewnić?"

— „Wydaje mi się, że nie".

— „Niewątpliwie przeto to samo rozumowanie odnosi się również do innych rzeczy. Gdybyśmy nie potrzebowali tych rzeczy, których teraz ze względu na troskę o ciało potrzebujemy, czy to ciepła, czy to niekiedy chłodu, czy to innych rzeczy, o które dopomina się ciało przyciśnięte biedą, wówczas tak zwane mienie byłoby nam bezużyteczne, w każdym razie gdyby nikt nie potrzebował zupełnie niczego z tych rzeczy, ze względu na które my obecnie chcemy mieć mienie, po to, abyśmy mogli zdobywać to, co służy do zaspokojenia pożądań i potrzeb ciała, ilekroć je odczuwamy. Jeżeli zatem posiadanie mienia jest użyteczne ze względu na to, to jest ze względu na troskę o zaspokojenie potrzeb ciała, to gdybyśmy zostali od nich wyzwoleni, wówczas byśmy nie potrzebowali żadnego mienia a może by nawet wcale nie było własności".

— „Tak się okazuje".

— „Przeto okazuje się nam, jak się zdaje, że spośród rzeczy te, które służą tym zabiegom, są mieniem".

On zgodził się z tym, że te rzeczy są mieniem, niemniej jednak niepokoił go bardzo ten mały wywód.

— „Dlaczego zaś miałoby być tak? Czy wolno by nam twierdzić, że jest możliwe, iż ta sama rzecz bywa w od-

niesieniu do tych właśnie zabiegów niekiedy użyteczna, niekiedy zaś bezużyteczna?"

— „Tego bym nie mógł twierdzić, przeciwnie, jeżeli potrzebujemy czegoś do tych właśnie zabiegów, to. ono wydaje mi się czymś użytecznym, a jeżeli nie, to nie".

— „Wobec tego gdybyśmy byli w stanie wykonać posąg spiżowy bez ognia, to dla jego wykonania nie potrzebowalibyśmy ognia. Gdybyśmy zaś nie potrzebowali, to by nam ogień nie był też użyteczny. To samo zaś rozumowanie odnosiłoby się też do innych rzeczy".

— „Tak się okazuje".

— „A zatem żadna z tych rzeczy, bez których coś może powstać, nie wydałaby się nam użyteczna do wykonania tego".

— „Na pewno nie".

— „Wobec tego, gdybyśmy się kiedyś okazali zdolni, obywając się bez złota i srebra, i innych tego rodzaju rzeczy, które same przez się nie są nam potrzebne dla ciała tak, jak pokarmy, napoje, odzież pościel i domy, wyzwolić się od potrzeb ciała, tak abyśmy niczego już nie potrzebowali, to by się nam nie zdawały użyteczne — przynajmniej ku temu — ani srebro, ani złoto, ani inne tego rodzaju rzeczy, skoro kiedyś mogliśmy się i bez nich obywać".

— „Na pewno".

— „A więc tych rzeczy nie moglibyśmy uważać za mienie, gdyby były całkowicie bezużyteczne, lecz te byłyby mieniem, dzięki którym jesteśmy władni zdobywać rzeczy użyteczne".

— „Sokratesie! Nie dałbym się nigdy przekonać o tym, że złoto, srebro i inne tego rodzaju rzeczy nie są dla nas mieniem. Owszem, ja jestem mocno przekonany o tamtym, ze mianowicie rzeczy dla nas bezużyteczne nic stanowią

mienia i że mienie użyteczne należy do najużyteczniejszych. Jednakże w żadnym razie nie dam się przekonać o tym, że tym rzeczom nie przysługuje użyteczność dla życia, skoro mianowicie z ich pomocą możemy się zaopatrywać w żywność".

— „Pomyśl więc! Co mamy powiedzieć o takim postępowaniu? Czy bywają tacy ludzie, którzy nauczają muzyki, lub gramatyki, lub jakiejś innej umiejętności, i którzy w zamian za to zapewniają sobie dostatek żywności, pobierając za naukę opłatę?"

— „Oczywiście, bywają".

— „A zatem ci ludzie otrzymują za tę naukę środki do życia, kupując za nią, tak jak my kupujemy za złoto i srebro".

— „Zgadzam się".

— „A zatem, skoro oni uzyskują w ten sposób środki potrzebne im do życia, przeto i ten sposób byłby użyteczny dla życia. Powiedzieliśmy bowiem, że również srebro jest użyteczne z tego względu, że przecież dzięki niemu jesteśmy w stanie zdobyć rzeczy konieczne dla ciała".

— „Tak" — on odpowiedział.

— „Skoro zatem same nauki należą do rzeczy, które są do tego użyteczne, to się nam staje oczywiste, że nauki stanowią majętność, a to z tego samego powodu, co złoto i srebro. Ci zaś, którzy posiedli nauki, są oczywiście nawet bogatsi. Nieco wcześniej zaś trudno nam było zgodzić się z twierdzeniem, że oni są najbogatsi. Z tego jednak, na cośmy się zgodzili teraz, wynikałoby koniecznie, że niekiedy bardziej uczeni są bogatsi. Gdyby nas bowiem ktoś zapytał, czy sądzimy, że koń jest użyteczny każdemu człowiekowi, czy byś powiedział, że tak? Czy tym, którzy wiedzą, jak się posługiwać koniem, koń mógłby być użyteczny, tym natomiast, którzy nie wiedzą, nie?"

— „Zgodziłbym się".

— „A zatem — ja powiedziałem — zgodnie z tym rozumowaniem również lek nie każdemu człowiekowi jest użyteczny, lecz tylko temu, kto wie, jak się należy nim posługiwać?"

— „Przyznaję".

— „Czy nie tak samo ma się rzecz ze wszystkimi innymi?"

— „Chyba tak".

— „Złoto więc i srebro, i inne rzeczy, które uważa się za majętność, mogą być użyteczne tylko dla tego, kto wie, jak się nimi posługiwać".

— Tak .

— „A czy poprzednio nie wydawało się nam, że znamieniem człowieka szlachetnego jest wiedzieć, gdzie i jak należy się posługiwać każdą z tych rzeczy".

— „Przyznaję".

— „A więc te rzeczy są użyteczne dla ludzi szlachetnych i tylko dla nich, skoro chyba oni wiedzą, jak z nich należy korzystać. Jeżeli zaś te rzeczy są użyteczne tylko dla nich, to się zdaje, że one stanowią też majętności tylko dla nich samych. Wszelako wydaje się, że gdyby ktoś takiego co się nie zna na jeździectwie, ma jednak konie, z których właśnie nie ma korzyści, nauczył jeździectwa, to by go chyba uczynił bogatszym, ponieważ uczynił użytecznym dla niego to, co uprzednio było nieużyteczne. Przekazując bowiem człowiekowi pewną umiejętność uczynił go zarazem również bogatym".

— „Tak się przynajmniej wydaje".

— „Wszelako wydaje mi się, że mógłbym przysiąc, iż Kritias nie dał się przekonać o żadnym z tych twierdzeń".

„Na Zeusa! — powiedział Kritias — chybabym ro-

zum postradał, gdybym się dal przekonać. Ale dlaczego nie doprowadzić do końca rozważania, że rzeczy, które uchodzą za majętność, takie jak złoto, srebro i inne w tym rodzaju, nie są majętnością? Co do mnie, słuchając bardzo uważnie tych rozważań, które ty teraz właśnie przeprowadzasz, jestem zachwycony". Ja więc powiedziałem.

— „Wydaje mi się, Kritiasie, że ty słuchając mnie, zachwycasz się w taki sam sposób, jak ci, którzy przysłuchują się rapsodom śpiewającym pieśni Homera, ponieważ jesteś przekonany, że żadne z tych moich twierdzeń nie jest prawdziwe. Lecz doprawdy, co mamy powiedzieć o takich oto przykładach? Czy zgadzasz się z tym, że dla tych ludzi, którzy są obeznani z budową domów, pewne rzeczy nadają się do budowy domu?"

— „Tak sądzę".

— „Czy możemy przeto twierdzić, że one są użyteczne tym, którzy się posługują nimi do budowy, takie mianowicie rzeczy, jak kamienie, cegły, drewno i jeżeli coś innego jest w tym rodzaju? Czy i narzędzia, przy pomocy których oni budują dom, i te, przy pomocy których zaopatrują się w budulec, to jest w drewno i kamień, a ponadto te, przy pomocy których wytwarza się ich narzędzia?"

— „Sądzę — powiada — że te wszystkie rzeczy są użyteczne ze względu na tamte".

— „Czy więc — ja na to — również, gdy idzie o inne prace, my posługujemy się nie tylko tymi narzędziami, przy pomocy których wykonujemy poszczególne dzieła, lecz również tymi, przy pomocy których wykonujemy te narzędzia, bez których dzieło nie mogłoby powstać".

— „Z pewnością tak".

— „Czy z kolei nie wytwarzamy również narzędzi, przy pomocy których wykonujemy te narzędzia, a jeżeli

ccś jest wcześniej niż one, to w dalszej kolejności również narzędzi, przy pomocy których wykonujemy tamte i jeszcze wcześniejsze, tak iż okazuje się, że wszystkie te rzeczy przydatne do wykonania tych dzieł muszą się składać na jakiś nawet nieograniczony ciąg?" [24]

— „No, nic w każdym razie — on powiedział — nie przeszkadza, żeby się te rzeczy miały w taki sposób".

— „Ale co? Gdyby człowiek miał żywność, napoje, odzież i inne rzeczy, których by sam mógł potrzebować dla ciała, to czy by potrzebował do tego złota, srebra lub czegoś innego, za które by nabywał to, co przecież już ma?"

— „Wydaje mi się, że nie".

— „Czyż więc nie okazało się nam, że niekiedy człowiek nie musiałby odczuwać braku żadnej z tych rzeczy dla zaspokojenia potrzeb ciała".

— „Owszem, nie musiałby".

— „Jeżeli przeto te rzeczy okazały się bezużyteczne w tego rodzaju okoliczności, to by nie powinny okazać się użyteczne kiedykolwiek ponownie. Przyjęło się bowiem założenie, że te rzeczy nie mogą być w tej samej okoliczności niekiedy użyteczne, niekiedy zaś bezużyteczne".

— „Wszelako tak właśnie — on powiedział — to założenie wychodzi i na twoje, i na moje. Jeżeli bowiem te rzeczy były kiedyś użyteczne do czegoś, to by nie mogło kiedyś wypaść, żeby one były znowu bezużyteczne. Ja bym przeto powiedział, że one służą do wykonania rzeczy bezużytecznych, inne zaś rzeczy użytecznych".

— „Czy przeto pewna rzecz bezużyteczna może być użyteczna do wykonania czegoś dobrego?"

— „Wydaje mi się, że nie".

—„Czy zaś rzeczami dobrymi nie nazywamy tych, których człowiek dokonuje przez dzielność?"

— „Zgadzam się".

— „Czy przeto człowiek mógłby się nauczyć czegoś z tych rzeczy, których się naucza przy pomocy mowy, gdyby on był całkowicie pozbawiony zdolności słyszenia kogoś innego?"

— „Na Zeusa, ja sądzę, że nie".

— „Czy więc zdolność słyszenia mogłaby się nam okazać czymś przydatnym do dzielności, skoro dzielności wyucza się przez słuchanie i zdolnością słyszenia posługujemy się przy pobieraniu nauk?"

— „Tak się zdaje".

— „Czy przeto, skoro wiedza lekarska jest w stanie uzdrowić chorego, nie mogłoby się nam wydawać, że niekiedy również wiedza lekarska. należy do tych rzeczy, które są przydatne dla dzielności, ponieważ dzięki wiedzy lekarskiej może być przywrócona zdolność słyszenia?"

— „I bynajmniej nic temu nie przeszkadza.

— „Czy więc znów, skoro wiedzę lekarską zapewniamy sobie za pieniądze, nie mogłoby się nam wydawać, że i pieniądze są przydatne ku dzielności?"

— „Owszem — powiedział — tak się rzecz ma".

— „Czy z kolei nie ma się rzecz tak samo z tym, dzięki czemu zdobywamy pieniądze?"

— „Oczywiście, i to ze wszystkim".

— „Czy ci się więc nie wydaje, że człowiek mógłby — ciągnąc zyski ze spraw bezużytecznych i haniebnych — zdobywać dla siebie pieniądze, za które mógłby przyswoić sobie wiedzę lekarską lub możność słyszenia po ustąpieniu głuchoty? Czyby się nie mógł posłużyć tamtymi właśnie pieniędzmi do osiągnięcia dzielności lub czegoś innego w tym rodzaju? [25]".

— „Jestem o tym całkowicie przekonany".

— „Czy więc rzecz zła mogłaby być przydatna do osiągnięcia dzielności?"

— „Oczywiście, że nie".

— „Nie jest przeto konieczne, ażeby to, przy pomocy czego my możemy zdobywać to, co jest przydatne do tej lub innej rzeczy, musiało samo być przydatne do samej tej rzeczy. Okazałoby się bowiem, że niekiedy rzeczy źle bywają czymś przydatnym do dobrego.

To zaś może się stać jeszcze bardziej oczywiste na tej oto podstawie. Skoro bowiem to jest przydatne ze względu na jakąkolwiek rzecz, bez czego ona nie mogłaby zaistnieć, przeto jeżeli ono nie istnieje wcześniej, to zastanów się, jak byś odpowiedział na takie oto pytanie: Czy nieuctwo może być przydatne dla wiedzy, albo choroba dla zdrowia, albo zło dla dzielności?"

— „Ja bym powiedział, że nie".

— „I otóż na to powinnibyśmy się zgodzić, że wiedza nie może powstać u kogoś, kto poprzednio nie był nieukiem, zdrowie u kogoś, kto nie był chory, ani dzielność u kogoś, kto nie był nicponiem".

Przyznał, że jest tak, jak ja sądzę.

— „Wydawałoby się więc, że to, bez czego dana rzecz nie może powstać, nie musi koniecznie być przydatne do tej rzeczy. Okazałoby się bowiem, że nieuctwo jest przydatne dla nauki, choroba przydatna dla zdrowia, niecnota przydatna dla dzielności".

On do tych twierdzeń odnosił się z wielkim niedowierzaniem, chyba że te wszystkie rzeczy, o których mowa, stanowią mienie.

Ja zaś spostrzegłem, że przekonywać go to by było to samo, co — jak się mówi — rzucać grochem o ścianę [26].

— „Wszakże — ja powiadam — pozostawmy w spokoju tę rozmowę [27], skoro nie możemy uzgodnić, czy te rzeczy użyteczne są mieniem, czy też nie. Cobyśmy jednak powiedzieli o tym: Czy mamy sądzić, że człowiek byłby

szczęśliwszy i szlachetniejszy, gdyby jak najusilniej oddawał się zabiegom o ciało i o środki do życia, czy gdyby się temu oddawał jak najmniej i jak najobojętniej? To zaś można by chyba najlepiej zbadać w taki sposób: gdyby ktoś porównując tego samego człowieka raz w takim, drugi raz w innym stanie, rozważył który ze stanów jest dla niego najlepszy, czy ten, gdy przypadkowo choruje, czy ten, gdy jest zdrowy".

— „Ależ — powiedział — tu się w ogóle nie ma co wiele zastanawiać".

— „Bo chyba —ja na to — każdy człowiek może łatwo zauważyć, że stan człowieka zdrowego jest pomyślniejszy niż stan człowieka chorego. Co jednak powiedzieć na to? Kiedy nam jest dane odczuwać więcej i to bardziej zróżnicowanych potrzeb: czy wtedy, gdy jesteśmy chorzy, czy wtedy, gdy jesteśmy zdrowi?"

— „Gdy jesteśmy chorzy".

— „Gdyby przeto nam samym przyszło znaleźć się w stanie najbardziej opłakanym, wtedy byśmy odczuwali gwałtowne różnorodne pożądanie i potrzebę rzeczy, które służą przyjemnościom ze strony ciała?"

— „Czy zatem zgodnie z tym samym twierdzeniem, jak jeden i ten sam człowiek ma się najlepiej wtedy, gdy odczuwa jak najmniej tego rodzaju potrzeb, tak samo z kolei ma się rzecz, gdy z dwóch ludzi jeden odczuwa gwałtowne i różne pragnienia i potrzeby, drugi natomiast nieliczne i umiarkowane? Tak na przykład: bywają między ludźmi tacy, którzy się oddają grze, inni pijaństwu, jeszcze inni obżarstwu — wszystkie te rzeczy nie są niczym innym, jak namiętnościami".

— „I to bardzo".

— „Wszystkie zaś namiętności nie są niczym innym jak

odczuwaniem braku pewnych rzeczy. Ci przeto ludzie, którzy doznają więcej tych namiętności są w gorszym stanie niż ci, którzy wcale lub jak najmniej doznają odczuć tego rodzaju".

— „Oczywiście. Otóż co do mnie, uważam ludzi tego rodzaju za bardzo lichych, i to tym bardziej lichych, im bardziej są ludźmi tego pokroju?"

— „Czy przeto nie sądzimy, że te rzeczy nie mogą nam być potrzebne do czegoś, jeżeli nie nastręcza się nam potrzeba tych rzeczy do tego?"

— „Przyznaję, że tak sądzimy".

— „Skoro przeto te rzeczy mają nam być użyteczne ze względu na troskę o zaspokojenie potrzeb ciała, to jednocześnie one muszą też dla nas być do tego nieodzowne?"

— „Ja tak sądzę".

— „A zatem ten, kto przypadkiem ma więcej rzeczy ku temu przydatnych, ten by się okazał tym, kto ma w tym względzie również najwięcej potrzeb, skoro by musiał potrzebować wszystkich rzeczy przydatnych".

— „Sądzę, że tak się okazuje".

— „Zgodnie z tym rozumowaniem musi przeto wynikać wniosek[28], że ci, którzy mają wiele mienia, potrzebują wielu rzeczy do zaspokojenia potrzeb ciała. Okazało się bowiem, że mienie jest ku temu przydatne. Z tego wynikałoby koniecznie, że najbogatsi są w położeniu najbardziej opłakanym, ponieważ oni rzeczywiście odczuwają potrzebę ogromnie wielu tych rzeczy".

ALKIBIADES I

Osoby dialogu: SOKRATES, ALKIBIADES

I. SOKRATES: Sądzę, synu Klejniasa, iż się dziwisz temu, że ja, który byłem od samego początku twoim przyjacielem, teraz sam jeden — gdy się inni odsunęli — nie odwróciłem się od ciebie, mimo że, gdy uprzednio inni naprzykrzali ci się swoim towarzystwem, ja przez tyle lat nawet się do ciebie nie odzywałem. Przyczyną tego było coś ponadludzkiego, a mianowicie sprzeciw ducha [1], o którego mocy dowiesz się później. Teraz zaś przyszedłem tutaj, ponieważ on mi się już nie sprzeciwia. A mam nadzieję, że i w przyszłości nie będzie się sprzeciwiał. B

W ciągu tego czasu przyglądałem ci się z bliska, chcąc wiedzieć, jak się odnosisz do przyjaciół. A było ich wielu, i to znakomitych, lecz wszyscy oni, zrażeni twoją wyniosłością, odeszli od ciebie. Chciałbym zaś wytknąć [2] ci powód, dla którego się wynosiłeś ponad innych. Otóż powiadasz, że masz tyle, iż nie potrzebujesz niczego więcej, począwszy od rzeczy materialnych, a skończywszy na duchowych. W pierwszym rzędzie więc mniemasz, że jesteś bardzo przystojny i dorodny — wszyscy oczywiście wiedzą zresztą, że to prawda — następnie, że pochodzisz z rodu w tym państwie — które jest w Helladzie najpotężniejsze — najmożniejszego i że do tego masz ze strony

B ojca wielu i znakomitych przyjaciół i krewnych, którzy w razie potrzeby gotowi by ci przyjść z pomocą, a również ze strony matki nie mniej znakomitych i nie mniej możnych niż tamci. Lecz ponad to wszystko, o czym mówiłem, o wiele większe znaczenie ma dla ciebie protekcja syna Ksantypa, Peryklesa[3], któremu ojciec twój powierzył opiekę nad tobą i bratem, a który władny jest robić, co zechce, nie tylko w tym państwie, lecz również w całej Helladzie, a nawet u innych narodów, wielu i potężnych. Wspomniałbym również o bogactwach, lecz wydaje mi
C się, że się tym najmniej chlubisz.

Dla tych wszystkich powodów wynosiłeś się w przechwałkach ponad przyjaciół, oni zaś, nie mogąc się równać z tobą, odeszli. Ty zaś zdawałeś sobie z tego sprawę. Dlatego wiem dobrze, że się zastanawiasz, co mnie skłania do tego, aby ci nie odbierać mojej życzliwości, i jaką nadzieją kierowany trwam przy tobie, kiedy inni cię opuścili.

II. ALKIBIADES: Lecz tego zapewne, Sokratesie, nie
D wiesz, żeś mnie nieco uprzedził. Bo ja już wcześniej chciałem przyjść do ciebie, aby się zapytać właśnie o to: Czego chcesz i w nadziei czego wchodzisz mi w drogę, podpatrując mnie i zawsze, gdziekolwiek jestem, zjawiając się jakby na przeszpiegi? Istotnie bowiem ciekaw jestem, co oznacza twoje postępowanie, i chętnie bym się chciał czegoś dowiedzieć.

SOKRATES: Usłyszysz więc ode mnie, oczywiście, jeżeli — jak powiadasz — chcesz wiedzieć, co zamyślam, i wyjaśnię, jeżeli tylko posłuchasz cierpliwie.

ALKIBIADES: Jak najbardziej. Mów tylko!

SOKRATES: Słuchaj więc! Niech cię tylko nie zaskoczy,
E jeżeli tak jak mi trudno było zacząć, tak też trudno mi będzie skończyć.

Alkibiades: Ach, mój ty najlepszy, mów! Zamieniam się w słuch.

Sokrates: Wprawdzie trudno jest narzucać przyjaźń człowiekowi, który był tak nieznośny dla przyjaciół, powinienem jednak wyrazić szczerze moją myśl. Gdybym bowiem, Alkibiadesie, był przekonany, że jesteś zadowolony z tego stanu rzeczy, o którym mówiliśmy dopiero, i że sądzisz, iż trzeba na tym w życiu poprzestać, to byłbym już dawno wyrzekł się przyjaźni z tobą (przynajmniej takie mam przekonanie). Otóż wykażę ci, jak inne są twoje aspiracje, abyś zrozumiał, dlaczego wytrwałem w życzliwości ku tobie. Wydaje mi się bowiem, że gdyby jakiś bóg powiedział do ciebie: „Alkibiadesie, powiedz, czy zgodziłbyś się żyć zadowolony z tego, co teraz masz, czy też wolałbyś raczej umrzeć natychmiast, gdyby ci nie było dane osiągnąć nic więcej?", ty byś, jak mi się wydaje, wolał raczej nie żyć. Wyjaśnię ci przeto, jakie żywisz aspiracje. (Sądzisz mianowicie, że gdy wkrótce staniesz przed ludem ateńskim [4] — to zaś stanie się właśnie za kilka dni — dowiedziesz Ateńczykom, że jesteś wart więcej niż Perykles lub ktokolwiek inny z tych, którzy kiedykolwiek żyli. A gdy to udowodnisz, zdobędziesz znaczenie w państwie. Gdybyś zaś stał się możnym tutaj, to również i wśród innych Hellenów, a nawet nie tylko wśród Hellenów, lecz także wśród obcych, którzy sąsiadują z nami.

Gdyby ten sam bóg oddał w twoje ręce władzę nad Europą, lecz zabronił ci przekroczyć granice Azji i tam c
sprawować władzę, to wydaje mi się, że nawet wtedy nie uznałbyś, że warto żyć, gdybyś nie mógł sławy swojej i swojej władzy rozpostrzeć na wszystkich po prostu ludzi. Myślę, że wedle twego przekonania nikt poza Cyrusem i Kserksesem [5] nie jest wart nawet wzmianki. I nie tylko

przypuszczam, że takie żywisz aspiracje, lecz jestem wręcz o tym przekonany. Może więc — skoro wiesz, że się nie mylę — powiesz: „Jaki to ma związek, Sokratesie, z tą przyczyną, dla której nie odwróciłeś się ode mnie i którą chcesz mi wyjawić?“ Powiem ci, przyjacielu, synu Klejniasa i Dejmonachy. Oto bez mojej pomocy nie zdołasz w żaden sposób urzeczywistnić swoich zamierzeń. Jestem przekonany, że mam taką moc nad twoim postępowaniem i nad tobą. Dlatego, sądzę, bóg nie pozwalał mi wcześniej rozmawiać z tobą. Więc czekałem, aż mi zezwoli. Skoro bowiem masz nadzieję, że będziesz władny udowodnić miastu, iż jesteś mu nade wszystko potrzebny, i że po udowodnieniu tego nie będzie już nic tak trudnego, czego byś nie był w stanie osiągnąć, spodziewam się, że zdobędę wielki wpływ na ciebie, jeżeli uprzednio udowodnię, że ja jestem ci najbardziej potrzebny, gdyż ani opiekun, ani krewny, ani nikt inny poza mną — z pomocą boga — nie udzieli ci tej mocy, której potrzebujesz. Dopóki byłeś chłopcem i jeszcze nie zdawałeś sobie sprawy z twoich aspiracji — przynajmniej według mego mniemania — dopóty bóg nie pozwalał mi rozmawiać z tobą, aby to nie było daremne. Teraz jednak zezwolił. Więc posłuchaj!

III. Alkibiades: O wiele bardziej tajemniczo przedstawiasz mi się, Sokratesie, teraz, gdy zacząłem z tobą rozmawiać, niż wtedy, gdyś mnie milczkiem śledził. Chociaż zresztą i wtedy sprawiałeś bardzo podobne wrażenie. Skoroś więc, jak się wydaje, odgadł — zanim się z tym wypowiedziałem — żem się nad tymi sprawami zastanawiał, nie mam potrzeby przekonywać cię o tym. Niechże więc! Jeżeli zaś żywię tak wysokie aspiracje, to czy możesz mi powiedzieć, jak z twoją pomocą mi się powiedzie, gdy bez ciebie nic mogłoby się mi powieść.

Sokrates: Stawiając mi to pytanie oczekujesz zapewne

długiego wywodu [6], takiego, do jakich jesteś przywykły. Lecz to nie jest moim zwyczajem. Jestem natomiast w stanie — jak sądzę — wykazać ci, że tak się ma sprawa, jeżeli tylko co do jednego zechcesz mi być odrobinę posłuszny.

ALKIBIADES: Zgadzam się, byle nie szło o coś trudnego.

SOKRATES: Czy ci się zdaje, że odpowiadać na pytania jest trudne?

ALKIBIADES: Nie jest trudne.

SOKRATES: Odpowiadaj więc.

ALKIBIADES: Pytaj.

SOKRATES: Czy mam ci stawiać pytania, zakładając, że w istocie snułeś te zamysły, o których mówiłem?

ALKIBIADES: Jeżeli chcesz, niech ci tak będzie, bylem się wreszcie dowiedział, co masz do powiedzenia.

SOKRATES: A więc, jak już mówiłem, zamierzasz w niedługim czasie stanąć pośród ludu ateńskiego, aby wziąć udział w obradach. Gdybym więc ja, spotkawszy cię idącego na mównicę, powiedział: „Alkibiadesie, gdy Ateńczycy postanowili obradować nad pewną sprawą, ty się również wybrałeś, aby wziąć udział w obradach: czy o tych sprawach, na których znasz się lepiej niż inni?", co byś na to powiedział?

ALKIBIADES: Powiedziałbym oczywiście: „O tych, na których znam się lepiej niż inni".

SOKRATES: Jeżeli więc znasz się na czymś, to w tym jesteś też dobrym doradcą.

ALKIBIADES: Jakże nie?

SOKRATES: Czy znasz się tylko na tych rzeczach, których się nauczyłeś od innych lub które sam wykryłeś?

ALKIBIADES: Jakżeby inaczej?

SOKRATES: Czy bywa kiedy tak, że się czegoś nauczyłeś

lub wykryłeś coś, nie chcąc się tego ani nauczyć, ani samemu zbadać?

ALKIBIADES: Nie bywa tak.

SOKRATES: No cóż? A czy chciałeś kiedyś zbadać coś lub nauczyć się czegoś, o czym sądziłeś, że wiesz?

ALKIBIADES: Nigdy.

SOKRATES: Czy był czas, kiedy nie sądziłeś, że się znasz na tych rzeczach, na których znasz się teraz?

ALKIBIADES: Na pewno.

SOKRATES: Ja chyba jednak coś wiem, o jakich rzeczach się uczyłeś. A jeżeli się coś przede mną ukryło, to powiedz. Uczyłeś się bowiem, jak sobie przypominam, gramatyki, gry na kitarze, zapaśnictwa, natomiast nie chciałeś się uczyć gry na flecie [7]. To są rzeczy, które umiesz. Chyba żeś się może uczył czego potajemnie. Sądzę jednak, że się nie wymykałeś z domu ukradkiem ani w nocy, ani w dzień.

ALKIBIADES: Do innych nauczycieli, prócz wymienionych, nie uczęszczałem.

IV. SOKRATES: Czy więc zabierzesz głos, aby doradzać, gdy Ateńczycy będą się naradzali nad pisownią, jak mianowicie pisać poprawnie?

ALKIBIADES: Na Zeusa, nie.

SOKRATES: To może, gdy będzie mowa o grze na lirze?

ALKIBIADES: Wcale nie.

SOKRATES: Nie ma też zwyczaju obradować na Zgromadzeniu Ludowym o zapaśnictwie.

ALKIBIADES: Z całą pewnością.

SOKRATES: *O czym* więc miałyby to być obrady? Chyba nie o budownictwie?

ALKIBIADES: Oczywiście, że nie.

SOKRATES: W tych bowiem sprawach budowniczy doradzi lepiej niż ty.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Na pewno też nie, gdy będą obradowali o wieszczbiarstwie.

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: Wieszczek bowiem jest w tych sprawach lepszy niż ty.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Bez względu na to, czy jest niskorosły, czy wysmukły, czy ze szlachetnego rodu, czy z pospólstwa?

ALKIBIADES: Jakżeby inaczej?

SOKRATES: O każdej rzeczy powinien, jak sądzę, radzić ten, kto się zna na rzeczy, nie zaś ten, kto bogaty [8].

ALKIBIADES: Jakżeby inaczej?

SOKRATES: A więc Ateńczykom, którzy będą obradowali nad tym, jak najlepiej należy dbać, aby obywatele byli D zdrowi, nie będzie zależało na tym, czy doradca jest biedny, czy bogaty, ale na tym, aby doradca był lekarzem.

ALKIBIADES: I słusznie.

SOKRATES: W jakich więc sprawach, gdy będą obrady, ty powstaniesz, aby zabrać głos jako właściwy doradca?

ALKIBIADES: Gdy będą obradowali o ich własnych sprawach, Sokratesie.

SOKRATES: Czy może mówisz o tych, które dotyczą budowy okrętów, jakie mianowicie trzeba budować okręty?

ALKIBIADES: Nic podobnego, Sokratesie.

SOKRATES: Dlatego, jak sądzę, że nie znasz się na budowie okrętów. A może dla jakiej innej przyczyny?

ALKIBIADES: Nie, ale właśnie dlatego.

SOKRATES: Lecz o jakichże ich sprawach własnych powiadasz, o których będą radzili?

ALKIBIADES: O tym, co dotyczy wojny, Sokratesie, i co dotyczy pokoju i innych spraw państwowych.

SOKRATES: Czy mówisz, że wtedy, gdy będą rozważali o tym, z kim należy rozpocząć układy pokojowe, z kim zaś prowadzić wojnę i w jaki sposób?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy nie trzeba będzie doradzić, z kim dogodniej prowadzić wojnę?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: I wtedy, kiedy dogodniej?

ALKIBIADES: Tak, oczywiście.

SOKRATES: I tak długo, jak długo dogodnie?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Gdyby więc Ateńczycy obradowali nad tym, z kim trzeba stanąć do zapasów, a z kim do walki na dłonie, i jakim sposobem, to czy ty byś doradził lepiej, czy nauczyciel gimnastyki?

ALKIBIADES: Zapewne nauczyciel gimnastyki.

SOKRATES: Możesz powiedzieć, co on będzie miał na względzie, gdy będzie doradzał, z kim mianowicie należy stanąć do zapasów, z kim zaś nie, kiedy i w jaki sposób. Mówię zaś tak jakoś: Należy z tymi stawać do zapasów, z którymi jest dogodnie, czy też inaczej?

ALKIBIADES: Tak, z tymi.

SOKRATES: A więc tak długo, jak dogodnie?

ALKIBIADES: Tak długo.

SOKRATES: Czy również wtedy, gdy tak dogodnie?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Czy również i pieśniarz nie powinien wtórować na kitarze zgodnie z picśnią i rytmem?

ALKIBIADES: Powinien przecież.

SOKRATES: Czy nie wtedy, kiedy należy?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy również tak długo, jak długo należy?

ALKIBIADES: Przyznaję.

V. Sokrates: No cóż? Skoro określiłeś, na czym polega należyte w odniesieniu do obu, to jest w odniesieniu tak B
do gry na kitarze do wtóru z pieśnią, jak i do zapasów, to nazwij to, dzięki czemu gra na kitarze jest należyta, tak jak ja nazywam to, dzięki czemu zapasy są należyte, gimnastyką. Ty zaś jak nazywasz tamto?

Alkibiades: Nie rozumiem, o co idzie.

Sokrates: Spróbuj jednak nadążać za moją myślą. Chciałbym bowiem mianowicie jakoś wyróżnić to, dzięki czemu wszystko dokonuje się należycie. Należycie zaś dokonuje się to, co się dzieje zgodnie z zasadami sztuki. Czyż nie tak?

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Czy gimnastyka nie jest sztuką?

Alkibiades: Jakże nie?

Sokrates: Ja zaś to, zgodnie z czym zapasy są należyte, C
nazwałem gimnastyką.

Alkibiades: Nazwałeś.

Sokrates: Czy nie ładnie?

Alkibiades: Wydaje mi się, że ładnie.

Sokrates: Nuże więc i ty [9], bo wypada, abyś ty również rozprawiał ładnie. Powiedz najpierw, co to za sztuka, której zasady określają, jak należy brząkać na kitarze, jak śpiewać i jak wykonywać taniec. Jak ona się nazywa jako całość? Czy jeszcze nie umiesz powiedzieć?

Alkibiades: Nie umiem.

Sokrates: No, to spróbuj tak. Jakie to boginie są opiekunkami sztuk?

Alkibiades: Czy masz, Sokratesie, na myśli Muzy?

Sokrates: Tak właśnie. Przypomnij sobie, jaką nazwę D
ma od nich sztuka?

Alkibiades: Zdaje mi się, że masz na myśli muzykę.

Sokrates: Istotnie tak. Co się to więc wykonuje jak

należy, gdy się wykonuje zgodnie z nią? Podobnie, jak uprzednio ci mówiłem o tym, co się wykonuje jak należy, gdy się wykonuje zgodnie ze sztuką gimnastyki. Tak samo więc i ty w ten sam sposób, co byś powiedział o tamtym? Jak się tamto wykonuje?

ALKIBIADES: Wydaje mi się, że tak, aby było zgodnie z zasadami muzyki.

SOKRATES: Dobrze mówisz. Idź więc dalej. Co się tyczy tego, co *należyte* w prowadzeniu wojny i zawieraniu pokoju; co w tym uznasz za *należyte*? Tak, jak co do poprzednich powiedziałeś, na czym polega wykonanie *należyte*: w jednym mianowicie na większej zgodności z zasadami muzyki, w drugim na większej zgodności z zasadami gimnastyki. Spróbuj przeto i w tym określić *należyte*.

ALKIBIADES: Ależ, zupełnie nie wiem.

SOKRATES: Lecz przecież brzydko by było, gdybyś mówił i doradzał w sprawie potraw, że jest bardziej odpowiednia ta niż tamta, i teraz i w takiej ilości, a gdyby ktoś zapytał potem: „Co ty, Alkibiadesie, nazywasz odpowiednim?", ty byś mógł na to odpowiedzieć, że to, co bardziej służy zdrowiu, nie mógł zaś równocześnie oświadczyć, że jesteś lekarzem. Czybyś się nie wstydził przypisywać sobie wiedzę o tym i narzucać się z radą jako znawca rzeczy, gdybyś
109 równocześnie nic był w prawie dać właściwej odpowiedzi na to pytanie. Czy nie byłoby to brzydkie?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Rozważ więc i zechciej powiedzieć, do czego zmierza *należyte* czy to w odniesieniu do zawierania pokoju, czy to w odniesieniu do prowadzenia wojny, przeciw komu należy?

ALKIBIADES: Zastanawiam się, lecz nie mogę wymyślić.

SOKRATES: Czy wziąłeś pod uwagę, o co w razie wydania

wojny obwinimy innych, aby usprawiedliwić wszczęcie B
wojny, i jak zamierzamy to określić?

ALKIBIADES: Owszem, powiemy, żeśmy się stali ofiarą oszustwa, napaści lub grabieży.

SOKRATES: Bacz jednak! Jak by się nam to musiało zdarzyć? Spróbuj mianowicie określić, jaka jest różnica między „tak" a „tak"?

ALKIBIADES: Czy mówiąc „tak", Sokratesie, masz na myśli „sprawiedliwie" lub „niesprawiedliwie"?

SOKRATES: To właśnie.

ALKIBIADES: A więc jedno różni się od drugiego całkowicie i pod każdym względem.

SOKRATES: Jakże więc? Przeciw komu będziesz doradzał Ateńczykom wszcząć działania wojenne? Czy przeciw tym, którzy dopuszczają się niesprawiedliwości, czy przeciw tym, którzy postępują sprawiedliwie?

ALKIBIADES: Twoje pytanie jest kłopotliwe. Gdyby C
bowiem ktoś umyślił prowadzić wojnę przeciw tym, którzy postępują sprawiedliwie, to by się jednak do tego nic przyznał.

SOKRATES: Prawdopodobnie dlatego, że to by nie było zgodne z prawem.

ALKIBIADES: Bez wątpienia. Ani też nic byłoby to chyba ładne.

SOKRATES: Przeto i ty opowiesz się w tych sprawach za tym, co sprawiedliwe?

ALKIBIADES: Niewątpliwie.

SOKRATES: A więc pytanie o to, co *należyte*, czy wszcząć wojnę, czy nie, z kim wszcząć, z kim zaś nie, kiedy wszcząć, kiedy zaś nie, sprowadza się do tego, co jest bardziej sprawiedliwe. Czyż nie tak?

ALKIBIADES: Tak się zdaje.

VI. SOKRATES: Więc jak to jest, miły Alkibiadesie? D

Albo nie zdajesz sobie z tego sprawy, że tego nie wiesz [10], albo też — jeżeliś w tajemnicy przede mną uczęszczał do nauczyciela, który cię nauczył odróżniać, co jest bardziej sprawiedliwe, co zaś bardziej niesprawiedliwe — zechciej mi powiedzieć, kto to jest, abyś i mnie uczynił jego pilnym uczniem.

ALKIBIADES: Żartujesz, Sokratesie.

SOKRATES: Ależ, nie, na Zeusa, mojej i twojej przyjaźni opiekuna, na którego bym żadną miarą nie przysięgał krzywo [11]. Jeżeli jednak naprawdę masz kogoś, to powiedz, kto to jest?

ALKIBIADES: A co, jeżeli nie mam? Czy myślisz, że inaczej bym nie wiedział, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe?

SOKRATES: Wiedziałbyś, gdybyś sam to odkrył.

ALKIBIADES: Czy sądzisz, że bym nie odkrył?

SOKRATES: Owszem, jeżeliś chciał szukać.

ALKIBIADES: Czy sądzisz, że bym nie chciał szukać?

SOKRATES: Ależ tak, jeżeliś tylko wiedział, że nie wiesz [12].

ALKIBIADES: A więc nie było tak, żem o tym wiedział?

SOKRATES: Pięknie mówisz. Ale czy możesz określić ten czas, kiedyś wiedział, że nie wiesz, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe? Powiedz, czy przed rokiem pytałeś o to i nie sądziłeś, żeś wiedział, czy może sądziłeś? A odpowiadaj zgodnie z prawdą, aby dyskusja nie była jałowa.

ALKIBIADES: Sądziłem, że wiem.

SOKRATES: A czy tak samo trzy lata temu, i cztery i pięć?

ALKIBIADES: Tak samo.

SOKRATES: Czy jednak przed tymi laty nie byłeś jeszcze chłopcem?

ALKIBIADES: Tak.

Sokrates: Wiem dobrze, że wtedy byłeś przekonany, że wiesz.

Alkibiades: Skąd wiesz o tym tak dokładnie?

Sokrates: Często, gdy byłeś jeszcze chłopcem, słyszałem cię czy to u nauczycieli [13], czy gdzie indziej, jak przy B
grze w kości i innych zabawach chłopięcych nie miałeś wątpliwości co do tego, co sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, lecz wykrzykiwałeś z wielką pewnością siebie na którego bądź chłopca, że jest zły i niesprawiedliwy, i że postępuje podle. Czy mówię prawdę?

Alkibiades: Co miałem robić, Sokratesie, gdy mnie ktoś krzywdził?

Sokrates: Gdybyś nie wiedział, czy ci się wtedy dzieje krzywda, czy nie, to byś się pytał: „Co miałem robić?"

Alkibiades: Na Zeusa, nie tylko wiedziałem, ale C
nawet byłem jasno przekonany, że mi się dzieje krzywda.

Sokrates: A więc sądziłeś, będąc bodajże jeszcze chłopcem, że wiesz, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe.

Alkibiades: Tak. I rzeczywiście wiedziałem.

Sokrates: W jakim czasie to odkryłeś? Chyba nie wtedy, gdyś sądził, że wiesz.

Alkibiades: Istotnie nie wtedy.

Sokrates: Kiedy więc sądziłeś, że tego nie wiesz? Zastanów się, bo może nie znajdziesz takiego czasu.

Alkibiades: Na Zeusa, Sokratesie, nie umiem tego powiedzieć.

Sokrates: A więc wiesz o tym nie na podstawie badania.

Alkibiades: Zdaje się, że nie.

Sokrates: Lecz przed chwilą przyznałeś się, żeś tej wiedzy nie zdobył przez naukę. A jeżeliś tego ani nie odkrył, ani się nie nauczył, to jak i skąd to wiesz?

VII. Alkibiades: Może się jednak nie dość ściśle wy-

raziłem, gdym powiedział, że wiem to dzięki odkryciu.

SOKRATES: No to jak inaczej?

ALKIBIADES: Myślę, że się tego nauczyłem w taki sam sposób, jak inni.

SOKRATES: Znowu więc wracamy do tej samej śpiewki. Od kogo? Powiedzże mi.

ALKIBIADES: Od ogółu.

SOKRATES: Na wybitnych nauczycieli się powołujesz, wskazując na ogół.

ALKIBIADES: A cóż to? Czy ogół nie jest władny niczego nauczyć?

SOKRATES: Nie. Nawet tego, jak grać w warcaby, a jak nie. Chociaż to jest — jak sądzę — sprawa zaiste łatwiejsza niż wiedza o rzeczach sprawiedliwych. Cóż? Czy sądzisz inaczej?

ALKIBIADES: Tak samo.

SOKRATES: A zatem jeżeli ogół nie jest władny nauczyć rzeczy łatwiejszych, to jak trudniejszych?

ALKIBIADES: Tak sądzę. Przecież jednak władny jest nauczyć wielu rzeczy trudniejszych niż gra w warcaby.

SOKRATES: Jakichże to?

ALKIBIADES: Ot na przykład po grecku nauczyłem się [14] mówić od ogółu i nie miałem innego nauczyciela języka poza nim, nauczycielem — według twego mniemania — mało wartym.

SOKRATES: Mężu znakomity! A więc ogół jest doprawdy wybornym nauczycielem od tych rzeczy i zasługuje na podziw za jego naukę.

ALKIBIADES: A co?

SOKRATES: Bo ma to, co wyborny nauczyciel powinien mieć.

ALKIBIADES: O czym mówisz?

Sokrates: Czyż nie wiesz, że ci, którzy mają czegoś uczyć, powinni sami uprzednio znać się na tym, czego uczą? Alboż nie tak?

Alkibiades: Jakże inaczej?

Sokrates: Czy ci, którzy mają wiedzę [15], zgadzają się jedni z drugimi i nie różnią się?

Alkibiades: Zgadzają się.

Sokrates: Czy zaś powiesz, że oni mają wiedzę o tym, w czym nie są zgodni?

Alkibiades: Wcale nie.

Sokrates: Jakżeby więc mogli tego nauczać.

Alkibiades: Nijak.

Sokrates: No cóż? Czy ci się wydaje, że wśród ogółu nie ma zgody co do tego, co jest kamieniem, a co drewnem? Czy jeżeli się o to zapytasz, ludzie nie będą w tym zgodni [16], i czy nie zwracają się ku temu samemu, kiedy chcą chwycić kamień lub drewno? Domyślam się bowiem, że ty mniej więcej to nazywasz znajomością języka greckiego. Czy tak?

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Czy więc, jakeśmy powiedzieli, nie zgadzają się co do tego z drugimi i sami ze sobą w życiu prywatnym, i czy w życiu społecznym państwa spierają się jedni z drugimi o to, że ci mówią tak, a ci inaczej?

Alkibiades: Z pewnością nie.

Sokrates: A więc słusznie mogliby być odpowiednimi nauczycielami w tych sprawach.

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Gdybyśmy więc chcieli uczynić kogoś znawcą w tych sprawach, to byśmy go chyba słusznie odesłali na naukę do ogółu?

Alkibiades: Na pewno.

VIII. Sokrates: Gdybyśmy jednak chcieli się nauczyć nie tylko tego, co nazwać człowiekiem, a co nazwać

koniem, lecz również tego, które z koni są najlepsze w biegu, a które nie, to czy ogół będzie władny tego nauczyć?

ALKIBIADES: Wcale nie.

SOKRATES: Wystarczającym dowodem na to, że ogół
B ani się nie zna na tym, ani nie jest odpowiednim nauczycielem, jest dla ciebie to, że ci, którzy należą do ogółu, nie są zgodni między sobą co do tych rzeczy.

ALKIBIADES: Tak sądzę.

SOKRATES: Gdybyśmy więc chcieli nauczyć się nie tylko tego, kto jest człowiekiem, lecz również którzy z ludzi są zdrowi lub chorzy, czy ogół byłby dla nas odpowiednim nauczycielem?

ALKIBIADES: Gdzież tam.

SOKRATES: Dowodem, że ogół jest lichym nauczycielem, jest dla ciebie to, jeżeli się przekonujesz, że ci, którzy stanowią ogół, nie są zgodni między sobą.

ALKIBIADES: Istotnie.

SOKRATES: No cóż? Co się tyczy sprawiedliwych i nie-
112 sprawiedliwych ludzi i działań, ci, którzy stanowią ogół, wydają ci się zgodni sami ze sobą i z innymi?

ALKIBIADES: Na Zeusa. Żadną zaiste miarą, Sokratesie.

SOKRATES: Jakże? Więc w tych rzeczach różnią się bardzo?

ALKIBIADES: Jak najbardziej.

SOKRATES: Sądzę, że nikt nie widział ani nie słyszał, aby ludzie tak zawzięcie spierali się o to, co zdrowe, a co nie, iżby z tego powodu prowadzili wojny i zabijali jedni drugich.

ALKIBIADES: Gdzieżby zaś.

SOKRATES: Inaczej natomiast, gdy idzie o to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, czego jeżeli — jak sądzę —

nie widziałeś, to o tym słyszałeś od wielu innych i od Ho- B
mera. Wszak słuchałeś i *Odysei*, i *Iliady*[17].

ALKIBIADES: Z całą pewnością, Sokratesie.

SOKRATES: Czy te eposy nie opiewają sporów o to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe?

ALKIBIADES: Właśnie to.

SOKRATES: Wszak bitwy i żniwo śmierci były wynikiem takiego sporu między Achajami a Trojanami i między zalotnikami Penelopy a Odyseuszem. C

ALKIBIADES: Prawdę powiadasz.

SOKRATES: Sądzę, że te krwawe rozprawy między Ateńczykami, Lacedemończykami i Beotami, poległymi najpierw pod Tanagrą, później zaś pod Koroneją[18], gdzie znalazł śmierć również twój ojciec, Klejnias, rozegrały się w wyniku sporu nie o co innego, jak o to właśnie, co jest sprawiedliwe, co zaś niesprawiedliwe. Czy tak?

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Czy więc o tych, którzy się tak zawzięcie spierali, iż tocząc boje, jedni drugim zadawali śmiertelne D
ciosy, powiemy, że mieli prawdziwą wiedzę o tym, o co się spierali?

ALKIBIADES: Zdaje się, że nie.

SOKRATES: Czy się więc nie powołujesz na nauczycieli, co do których sam przyznajesz, że nie mają wiedzy?

ALKIBIADES: Tak wygląda.

SOKRATES: Czy się więc trzyma jedno z drugim to, że niby wiesz, co to jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i to, że nie umiesz w ogóle rozstrzygnąć — jak się okazuje — czyś się tego nauczył od kogoś, czyś sam to wykrył?

ALKIBIADES: Z tego, co mówisz, wynika, że się jedno drugiego nie trzyma.

IX. Sokrates: Widzisz, Alkibiadesie, żeś znów powiedział niełądnie.

Alkibiades: O co idzie?

Sokrates: O to, żeś powiedział, że to *ja* mówię.

Alkibiades: Więc co? Czy nie ty twierdzisz, że ja nic nie wiem o tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe?

Sokrates: A jednak nie ja.

Alkibiades: A więc ja?

Sokrates: Ty.

Alkibiades: Jakim sposobem?

Sokrates: Zaraz się dowiesz. Jeżeli cię zapytam, które jest większe, jeden czy dwa, to odpowiesz, że dwa?

Alkibiades: Oczywiście.

Sokrates: O ile?

Alkibiades: O jeden.

Sokrates: Który z nas jest tym, kto twierdzi, że dwa jest większe od jeden o jeden?

Alkibiades: Ja.

113 Sokrates: A więc czy nie ja pytałem, a tyś odpowiedział?

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Czy więc tym, który twierdzi tamto, okazałem się ja jako pytający, czy ty jako odpowiadający?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Gdybym zapytał, ile jest liter w imieniu „Sokrates", i ty byś odpowiedział, to kto by był tym, który twierdzi?

Alkibiades: Ja.

Sokrates: Powiedz przeto ogólnie: gdy się stawia pytanie i daje odpowiedź, to kto jest tym, który *twierdzi*? Czy ten, kto stawia pytanie, czy też ten, kto daje odpowiedź?

Alkibiades: Ja sądzę, Sokratesie, że ten, kto daje odpowiedź.

Sokrates: Czy więc w ciągu całej dotychczasowej rozmowy nie ja byłem tym, kto stawiał pytania? B

Alkibiades: Ty.

Sokrates: Ty zaś tym, kto dawał odpowiedzi?

Alkibiades: Tak jest.

Sokrates: Więc cóż? Kto z nas twierdził to, co było powiedziane?

Alkibiades: Z tego, cośmy, Sokratesie, uzgodnili, wynika, że ja.

Sokrates: Czy nie powiedziało się więc, że Alkibiades, uroczy syn Klejniasa, nie wie, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe, chociaż sądzi, że wie, i zamierza, idąc przed Zgromadzenie Ludowe, udzielać Ateńczykom rady w sprawach, na których się nie zna? Czy nie tak?

Alkibiades: Zdaje się. C

Sokrates: Właśnie przychodzi mi, Alkibiadesie, na myśl to z Eurypidesa[19]: „Przecież sam od siebie, nie zaś ode mnie to usłyszałeś. I nie ja jestem tym, który to mówi, mnie bowiem obwiniasz bezpodstawnie".

Alkibiades: Wydaje się, że dobrze mówisz.

Sokrates: Powziąłeś, miły chłopcze, niemądry zamiar i zamierzasz uczyć tego, na czym się nie znasz i czego zaniedbujesz się nauczyć.

X. Alkibiades: Sądzę, Sokratesie, że Ateńczycy i inni D Hellenowie rzadko zastanawiają się nad tym, co jest bardziej sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Poczytują bowiem te rzeczy za oczywiste. Dlatego nie dbają o nie a zabiegają o to, co działającym przynosi korzyść. Zresztą sądzę, że sprawiedliwe nie jest tym samym użyteczne, skoro niejednemu z tych, którzy popełnili nikczemności, opłaciła się wielka niesprawiedliwość, innym natomiast, którzy — jak sądzę — postępowali sprawiedliwie, nie wyszło na dobre.

SOKRATES: No cóż? Jeżeli często tak bywa, że co innego
E jest sprawiedliwe, a co innego przynosi korzyść, to również sądzisz, że wiesz, co ludziom przynosi korzyść i dlaczego?

ALKIBIADES: Czemuż by nie, Sokratesie? Chyba że mnie znowu zapytasz, od kogo się tego nauczyłem albo jak doszedłem do tego.

SOKRATES: Oto jak ty postępujesz. Jeżeli powiedziałeś coś nieprawdziwego i zdarzy się, że można to obalić za pomocą przesłanek uznanych uprzednio, ty uważasz, że trzeba się odwołać do nowych i innych założeń, tak jak gdyby uprzednie zostały potargane na strzępy niby podarta odzież, i ty byś już nie mógł ich brać pod uwagę, jeżeli ktoś nie dostarczy dowodu nowego i osobliwego.
114 Ja jednak nie bacząc na twoje wykrętne wybiegi, zapytam przecież o to, skądeś się nauczył o tym, co korzystne, i od którego nauczyciela. I o wszystko inne, o czym była mowa poprzednio, zapytam w jednym pytaniu. Lecz ty oczywiście tak samo odmówisz odpowiedzi i nie zechcesz wyjawić, czy wiedzę o tym, co jest użyteczne, zdobyłeś dzięki badaniu, czy też przez naukę. Ponieważ jednak jesteś rozpieszczony i mierzi cię nawracanie w rozmowie do tego samego, przeto daję pokój i nie pytam, czy wiesz, czy nie wiesz, co jest korzystne dla Ateńczyków. Dla-
B czego jednak nie wykazujesz, że sprawiedliwe i korzystne jest czymś jednym i tym samym, czy też czymś różnym, stawiając mi — jeżeli wolisz — pytania tak, jak ja tobie, lub — jeżeli wolisz — snując sam rozważania własnymi słowami.

ALKIBIADES: Ależ ja nie wiem, Sokratesie, czy byłbym w stanie przemawiać w twojej obecności.

SOKRATES: Niech ci się więc wydaje, mój ty dobry,

że to ja jestem Zgromadzeniem i ludem. Tam trzeba będzie przekonać każdego z osobna [20]. Czy nie tak?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy nie wszystko jedno być w stanie przekonać o czymś, na czym się znasz, jednego z osobna lub c
wielu razem, tak jak nauczyciel języka uczy jednakowo literatury jednego ucznia lub wielu?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Także wszystko jedno jest, czy o liczbach uczy się jednego, czy wielu.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Znawcą zaś tego jest arytmetyk?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Czy więc ty, jeżeli jesteś w stanie przekonywać wielu, nie jesteś w stanie przekonać jednego?

ALKIBIADES: Możliwe, że jestem.

SOKRATES: Oczywiście o tych rzeczach, na których się znasz?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Mówca zaś, który przemawia na Zgroma- d
dzeniu, tym się różni od tego, który bierze udział w takiej, jak ta nasza, rozmowie, że tamten przekonuje zebranych razem, ten zaś każdego z osobna?

ALKIBIADES: Zdaje się, że tak.

SOKRATES: A więc skoro się okazuje, że wszystko jedno, czy się przekonuje wielu, czy jednego, to snuj rozważania wobec mnie i chciej udowodnić, że sprawiedliwe bywa niekiedy niekorzystne.

ALKIBIADES: Jesteś złośliwy, Sokratesie.

SOKRATES: No to ja wobec tego na złość tobie chcę ci udowodnić coś przeciwnego temu, czego ty mi nie chcesz udowodnić.

ALKIBIADES: No to mów.

SOKRATES: Zechciej tylko odpowiadać na pytania.

ALKIBIADES: Nic. Ty mów sam.

SOKRATES: Cóż znowu? Czy ci nie zależy na tym, abyś był jak najbardziej przekonany?

ALKIBIADES: W pewnej mierze.

SOKRATES: Czy nie będziesz najbardziej przekonany, gdy sam przyznasz, że się rzeczy tak mają?

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: A więc odpowiadaj. Gdybyś bowiem sam od siebie nic usłyszał [21], że sprawiedliwe jest korzystne, to komu innemu, który by to mówił, nie dałbyś wiary.

ALKIBIADES: Jużci, że nie. Ale mogę odpowiadać, bo myślę, że to nie zaszkodzi.

XI. SOKRATES: Doprawdy, bawisz się we wróżby. Lecz mów: powiadasz, że sprawiedliwe bywa niekiedy korzystne, niekiedy zaś nie.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: No cóż? A więc sprawiedliwe bywa niekiedy piękne, niekiedy zaś nie?

ALKIBIADES: Cóż to za pytanie?

SOKRATES: Czy ci się kiedy wydawało, że ktoś postępował wprawdzie podle, ale sprawiedliwie?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: A więc wszystko sprawiedliwe jest też piękne?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A znów piękne, czy zawsze jest dobre, czy też niekiedy tak, niekiedy zaś nie?

ALKIBIADES: Sądzę, Sokratesie, że piękne bywa niekiedy złe.

SOKRATES: A haniebne niekiedy dobre?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy może mówisz o czymś takim, jak na

przykład o tych, którzy w bitwie, niosąc odsiecz przyjacielowi lub krewnemu, okryli się ranami lub polegli, i o tych, którzy uchylając się od niesienia odsieczy wyszli cało?

ALKIBIADES: O tym właśnie.

SOKRATES: Czy niesienia takiej właśnie odsieczy dla ocalenia tych, których należy, nie nazwiesz pięknym? To przecież jest męstwem. Czy nie?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Złem zaś nazywasz to ze względu na śmierć i rany? Czy tak?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy jednak nie co innego męstwo, a co c
innego śmierć?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: A więc przychodzić przyjaciołom z odsieczą nie jest pod tym samym względem piękne i złe?

ALKIBIADES: Wydaje się, że nie.

SOKRATES: Przyjrzyj się więc, czy ze względu na to samo jeżeli jest piękne, to i dobre. Ze względu bowiem na męstwo uznajesz niesienie odsieczy za piękne. Zastanów się przeto tak samo, czy męstwo jest czymś dobrym, czy złym? Rozważ zaś w taki sposób: co byś wolał wybrać dla siebie, dobre czy złe?

ALKIBIADES: Dobre.

SOKRATES: Czyż największe dobra nie są najwspanialsze D
i za nic byś się nie zgodził być z nich obrabowanym?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Co więc sądzisz o męstwie? W zamian za co zgodziłbyś się go wyzbyć?

ALKIBIADES: Nie chciałbym nawet żyć, będąc tchórzem.

SOKRATES: Uważasz więc, że tchórzostwo jest największym złem?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Na równi ze śmiercią, jak się zdaje.

ALKIBIADES: Tak twierdzę.

SOKRATES: Czy zaś śmierci i tchórzostwu nie przeciwstawiają się życie i męstwo?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy więc chciałbyś mieć te, a nigdy byś się nie zgodził na tamte?

ALKIBIADES: Z pewnością.

SOKRATES: Chyba dlatego, że te uważasz za najszlachetniejsze, tamte zaś za najgorsze?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Uznałeś zaś, że wspieranie przyjaciół w bitwie jest czymś pięknym, jako w istocie piękne ze względu na sprawianie dobra właściwego męstwu.

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: Zło zaś śmierci polega na sprawianiu zła.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy nie jest słuszne określać tak samo każde działanie? Skoro bowiem uznajesz działanie za złe, jeżeli
116 sprawia zło, to należy uznać za dobre, jeżeli sprawia dobro.

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: Czy więc także działanie jest piękne jako dobre, a brzydkie jako złe?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Mówiąc przeto, że wspierać w bitwie przyjaciół jest i piękne, i złe, mówisz tym samym tak, jak gdybyś twierdził, że to samo jest i dobre, i złe.

ALKIBIADES: Zdaje mi się, Sokratesie, że mówisz prawdę.

SOKRATES: Lecz nigdy piękne nie jest złe jako piękne, nigdy też brzydkie nie jest dobre jako brzydkie.

B ALKIBIADES: Zapewne.

XII. SOKRATES: Poza tym weź pod uwagę i to: Jeżeli

ktoś postępuje pięknie, to czy nie postępuje również dobrze?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Czy ci, którzy postępują dobrze, nie są szczęśliwi?

ALKIBIADES: Jakżeby nie?

SOKRATES: Czy nie są szczęśliwi właśnie dzięki posiadaniu dóbr?

ALKIBIADES: Jak najbardziej.

SOKRATES: Dochodzą zaś do nich przez uczciwe i szlachetne postępowanie?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A więc uczciwe postępowanie jest dobre?

ALKIBIADES: Jakżeby nie?

SOKRATES: Czy uczciwe postępowanie nie jest piękne?

ALKIBIADES: Jest.

SOKRATES: Znowu przeto wyszło nam na jaw, że piękne c
jest również dobre.

ALKIBIADES: Tak się zdaje.

SOKRATES: A więc cokolwiek uznamy za piękne, to uznamy też na tej samej podstawie za dobre.

ALKIBIADES: Koniecznie.

SOKRATES: Cóż dalej? Dobre przynosi korzyść, czy nie?

ALKIBIADES: Przynosi.

SOKRATES: Pamiętasz zaś, jakeśmy się zgodzili co do sprawiedliwego?

ALKIBIADES: Sądzę, że idzie o to, iż ci, którzy czynią sprawiedliwe, czynią też koniecznie piękne.

SOKRATES: Czy również ci, którzy czynią piękne, nie czynią tego, co dobre?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Dobre zaś przynosi korzyść? D

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A więc sprawiedliwe, Alkibiadesie, jest korzystne?

ALKIBIADES: Tak się wydaje.

SOKRATES: Cóż tedy? Czy nie ty jesteś tym, który to twierdzi, ja zaś tym, który o to pyta?

ALKIBIADES: Wygląda, że tak.

SOKRATES: Gdyby więc ktoś narzucał się z radą czy to Ateńczykom, czy to Peparetyjczykom [22], sądząc, że się zna na tym, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i twierdził przy tym, że jest przekonany, iż sprawiedliwe bywa niekiedy złe, czy nie wyśmiałbyś go, gdybyś przypadkiem
E utrzymywał, iż tym samym jest sprawiedliwe i korzystne?

ALKIBIADES: Ach, na wszystkich bogów, Sokratesie, nie wiem doprawdy, co powiedzieć, ale, wydaje się, uwikłałem się w sprzeczność. Gdy stawiasz pytania, to mi się raz tak wydaje, drugi raz inaczej.

SOKRATES: A czy wiesz, przyjacielu, co jest powodem tego?

ALKIBIADES: Skądże!

SOKRATES: Gdyby cię ktoś zapytał o to, czy masz dwoje oczu, czy troje, lub czy masz dwie ręce, czy cztery, lub o coś innego w tym rodzaju, to sądzisz, że byś odpowiadał raz tak, drugi raz inaczej, czy też zawsze tak samo?

ALKIBIADES: Obawiam się wprawdzie teraz sam o siebie, sądzę jednak, że odpowiedziałbym zawsze tak samo.

SOKRATES: Czy nie dlatego, że wiesz? Czy w tym jest przyczyna?

117 ALKIBIADES: Sądzę, że tak.

SOKRATES: O tym zaś oczywiście dajesz wbrew woli sprzeczne odpowiedzi, na czym się nie znasz?

ALKIBIADES: Prawdopodobnie.

SOKRATES: Czyżbyś nie przyznał, żeś się zaplątał, dając

odpowiedzi, dotyczące tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, szlachetne i haniebne, złe i dobre, korzystne i niekorzystne? Czy nie jest oczywiste, że się wikłasz w tych sprawach dlatego, że się na nich nie znasz?

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

XIII. SOKRATES: Może więc tak się rzecz ma. Jeżeli ktoś się nie zna na czymś, to w odniesieniu do tego musi być niepewny?

ALKIBIADES: Jakżeby inaczej?

SOKRATES: Tak na przykład. Czy wiesz, w jaki sposób wzlecieć w przestrzeń międzygwiezdną?

ALKIBIADES: Na Zeusa, nie wiem.

SOKRATES: Czy twoje przekonanie w odniesieniu do tego jest chwiejne?

ALKIBIADES: Nic podobnego.

SOKRATES: A czy wiesz, dlaczego, czy też ja ci mam to powiedzieć?

ALKIBIADES: Powiedz.

SOKRATES: Dlatego, przyjacielu, że nie wiedząc, nie sądzisz, że wiesz.

ALKIBIADES: Wyjaśnij mi, co masz na myśli.

SOKRATES: Rozważmy to wspólnie. Czy błądzisz w odniesieniu do tego, czego nie wiesz, wiedząc jednak, że nie wiesz? Tak na przykład chyba wiesz, że nie wiesz, jak przyrządzać obiad?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy więc w odniesieniu do tego masz pewne zapatrywanie, jak należy przyrządzać, i błądzisz, czy też raczej pozostawiasz to komuś, kto wie?

ALKIBIADES: Pozostawiam to komu innemu.

SOKRATES: A gdybyś podróżował okrętem, czy ważyłbyś się rozstrzygać, jak należy nastawiać ster, czy do środka,

D czy na zewnątrz, czy też raczej, aby skutkiem niewiedzy nie popełnić błędu, nie brałbyś się do niczego, zdając się na sternika?

ALKIBIADES: Zdałbym się na sternika.

SOKRATES: Czy więc błądzisz w odniesieniu do tego, czego nie wiesz, jeżeli wiesz, że nie wiesz?

ALKIBIADES: Wydaje się, że nie.

SOKRATES: Widzisz więc, że błędy są związane z postępowaniem wynikającym z takiej niewiedzy, która polega na przekonaniu, że się wie to, czego się nie wie.

ALKIBIADES: Jak to rozumieć?

SOKRATES: Wszak wtedy bierzemy się do czynu, gdy jesteśmy przekonani, że się znamy na tym, do czego się bierzemy?

E ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Jeżeli zaś ktoś wie, że się na czymś nie zna, oddaje to w ręce innych?

ALKIBIADES: Nie inaczej.

SOKRATES: Więc tacy właśnie nie znający się na rzeczy nie popełniają w życiu błędów chyba dlatego, że oddają swoje sprawy w ręce innych?

ALKIBIADES: Dlatego.

SOKRATES: Którzy więc popełniają błędy? Przecież nie ci, którzy się znają na rzeczy?

ALKIBIADES: Nie ci.

SOKRATES: A skoro ani ci, którzy się znają na rzeczy, ani ci z nie znających się na rzeczy, którzy wiedzą, że się nie znają, nie popełniają błędów, to pozostają jeszcze ci, którzy nie znając się na rzeczy są przekonani, że się znają?

ALKIBIADES: Tacy właśnie.

SOKRATES: Taka przeto niewiedza bywa przyczyną zła i jest godnym nagany nieuctwem.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A czy nie jest najszkodliwsza i najszkaradniejsza, gdy dotyczy spraw najdonioślejszych?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: No cóż? A czy możesz wskazać sprawy bardziej doniosłe niż to, co sprawiedliwe, szlachetne, dobre użyteczne?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: Czy nie przyznałeś, żeś w tych sprawach błądził?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Jeżeli zaś błądzisz, to czy z uprzednich rozważań nie wynika, że nie tylko się nie znasz na sprawach najdonioślejszych, lecz nawet, nie znając się, jesteś przekonany, że się na nich znasz?

ALKIBIADES: Możliwe.

SOKRATES: Oj, oj, Alkibiadesie! Jakiemu ty kalectwu podlegasz! Nawet boję się nazwać je po imieniu, ale skoro jesteśmy sami, trzeba je nazwać. Trwasz bowiem, mężu znakomity, w niewiedzy, i to najszkaradniejszej, jak tego dowodzi twoja mowa i ty sam. Dlatego też bierzesz się do spraw państwowych zanim się do nich zaprawiłeś. Temu kalectwu nie ty jeden zresztą podlegasz, lecz wielu również innych, którzy kierowali tym państwem, z wyjątkiem bardzo nielicznych i może również twojego opiekuna, Peryklesa.

XIV. ALKIBIADES: Przecież powiadają, Sokratesie, że Perykles nie przez przypadek stał się mędrcem, lecz dzięki temu, że obcował z wielu mędrcami, zwłaszcza zaś z Pytoklejdesem i Anaksagorasem [23], a nawet dla tych samych powodów — choć w takim już wieku — obcuje z Damonem.

SOKRATES: No cóż? Czy widziałeś jakiegoś mędrca [24],

który by nic był władny uczynić innego tak mądrym, jak sam? Tak, jak ten, który cię uczył gramatyki, i sam był mądry, i ciebie uczynił mądrym, i kogokolwiek innego. Czy tak?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy również ty, wykształcony u tamtego, możesz wykształcić innego?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A kitarzysta i nauczyciel gimnastyki tak samo?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Dla tych, którzy się szczycą wiedzą, doskonałym świadectwem, że w istocie mają wiedzę, jest to, gdy się mogą pochwalić kimś, kogo sami wykształcili.

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: No cóż? A czy możesz wymienić kogoś, kogo Perykles uczynił mędrcem, zaczynając od synów?

ALKIBIADES: Cóż, Sokratesie, kiedy synowie Peryklesa [25] byli z natury tępi.

SOKRATES: A twój brat, Klejnias?

ALKIBIADES: Co tam wspominasz Klejniasa [26], człowieka umysłowo upośledzonego?

SOKRATES: Skoro więc Klejnias jest umysłowo chory, synowie zaś Peryklesa pozbawieni uzdolnień, to jaką dla ciebie znajdziemy przyczynę, że on ciebie, tak błyskotliwego, zaniedbał!

ALKIBIADES: Sądzę, że przyczyną jestem ja sam, bo mi brakło pilności.

SOKRATES: No to wymień kogoś z innych Ateńczyków lub cudzoziemców, czy to niewolnika, czy to wolnego, który miał sposobność stać się mądrzejszym dzięki obcowaniu z Peryklesem, tak jak ja mogę ci wymienić Pytodora [27], syna Isolochosa, i Kalliasa, syna Kalliadesa, z któ-

rych każdy wypłacił sto min Zenonowi i stał się dzięki obcowaniu z nim mężem mądrym i sławnym.

ALKIBIADES: Ależ, na Zeusa, nie mogę wymienić nikogo.

SOKRATES: Mniejsza o to. Ale co ty sądzisz sam o sobie? Czy masz w przyszłości być taki, jaki jesteś teraz, czy też zabrać się do jakiejś pracy nad wychowaniem siebie?

XV. ALKIBIADES: Rozważmy wspólnie obaj, Sokratesie. Zrozumiałem to, coś powiedział, i zgadzam się z tobą. Wydaje mi się bowiem, że ci, którzy rządzą w państwie, są — poza wyjątkami — ludźmi bez wykształcenia.

SOKRATES: A zatem co?

ALKIBIADES: No, bo gdyby byli wykształceni, to ten, kto by się brał do współzawodnictwa z nimi, powinien by uprzednio zdobyć wiedzę i zaprawę, podobnie jak przed igrzyskami. Lecz tak, jak jest teraz, gdy oni sami bez wykształcenia wzięli się do spraw państwa [28], na co mi zaprawiać się lub pobierać naukę? Wiem przecież dobrze, iż pod względem uzdolnień wrodzonych przewyższę ich aż nadto. C

SOKRATES: Ejże, mężu wyborny, co ty mówisz? Jakże się to nie godzi z twoim wyglądem i zaletami, jakie masz!

ALKIBIADES: Ale o co właściwie idzie, Sokratesie?

SOKRATES: Lękam się o ciebie i o moją przyjaźń.

ALKIBIADES: Dlaczego?

SOKRATES: Ponieważ uważasz za godziwe prowadzić walkę przeciwko tym tutaj ludziom.

ALKIBIADES: No to przeciw komu?

SOKRATES: Czy przystoi, aby mąż o takich szerokich horyzontach nawet się pytał o to?

ALKIBIADES: Co mówisz? Więc nie przeciw tym mam D prowadzić walkę?

SOKRATES: Gdybyś zamierzał dowodzić okrętem, który

ma stoczyć bitwę morską, czybyś poprzestał na stwierdzeniu, że jesteś wśród załogi najlepszy w umiejętności sterowania, czy też — uznając to wprawdzie za potrzebne — skupiłbyś przecież całą uwagę na nieprzyjaciołach, a nie — jak to czynisz obecnie — na swoich towarzyszach broni. Tyś powinien przewyższać ich o tyle, abyś nie uważał za właściwe zwalczać ich, lecz — bez uprzedzeń — prowadzić ich do walki przeciw nieprzyjaciołom, jeżeli zamierzasz dokonać czynu znamienitego, godnego ciebie i państwa.

ALKIBIADES: Przecież zamierzam.

SOKRATES: Bardzo ci przystoi być zadowolonym z tego, że jesteś lepszy od własnych żołnierzy, a nie zwracać uwagi na wodzów wrogów, jak mógłbyś się stać lepszy od nich, śledząc ich i zaprawiając się do walki z nimi.

ALKIBIADES: O jakich to mówisz, Sokratesie?

SOKRATES: Czy nie wiesz, że nasze państwo prowadzi ciągle wojnę przeciw Lacedemończykom i przeciw Wielkiemu Królowi [29]?

ALKIBIADES: To prawda.

XVI. SOKRATES: Czy — skoro zamierzasz być wodzem tego państwa — masz słuszną podstawę przewidywać, że będziesz prowadził wojnę przeciw królom Lacedemończyków i królom Persów?

ALKIBIADES: Wydaje się, że tak.

SOKRATES: Nie, mężu znakomity! Ty byś powinien brać przykład od Mejdiasa, hodowcy przepiórek [30], i od innych jemu podobnych, którzy zdradzając jeszcze znaki niewolnictwa — mając włosy dopiero — jak kobiety powiadają — przy nadziei [31], a to ze względu na prostactwo, którego się jeszcze nie pozbyli — lecz ciągle zalatując barbarzyństwem narzucają się, aby nie tyle kierować państwem, ile raczej uprawiać demagogię [32]. Na nich, powiadam, powinien

byś się zapatrywać, zaniedbywać siebie samego i nie uczyć się tego, co potrzebne do wykształcenia, skoro zamierzasz stanąć do *takiej* walki. I nie ćwiczyć się w tym, w czym się trzeba ćwiczyć, i, nie przygotowawszy tego, co powinno c
być przygotowane, brać się do spraw państwowych.

ALKIBIADES: Wprawdzie wydaje mi się, Sokratesie, że masz rację, lecz sądzę, że wodzowie Lacedemończyków i król Persów nie różnią się niczym od innych.

SOKRATES: Zechciej jednak, mężu szlachetny, zbadać to przekonanie, któremu hołdujesz.

ALKIBIADES: Co do czego?

SOKRATES: Najpierw czy sądzisz, że o swoje bezpieczeństwo lepiej dba ten, kto się ich obawia i uważa ich D
za groźnych, czy też nie?

ALKIBIADES: Oczywiście, że jeżeli ich uważa za groźnych.

SOKRATES: A czy sądzisz może, iż dbałość o swoje bezpieczeństwo coś zaszkodzi?

ALKIBIADES: Bynajmniej. Przeciwnie, bardzo pomoże.

SOKRATES: A zatem samo przekonanie jest w tym wypadku jednym złem [33].

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Drugim zaś jest to, że jest w dodatku fałszywe, o czym się przekonasz na podstawie prawdopodobieństwa [34].

ALKIBIADES: Jakże to?

SOKRATES: Czy jest prawdopodobne, że wrodzone uzdolnienia idą za szlachetnym pochodzeniem, czy nie? E

ALKIBIADES: Oczywiście, że idą.

SOKRATES: Czy szlachetnie urodzeni osiągają doskonałą dzielność tylko wtedy, jeżeli otrzymują również staranne wychowanie?

ALKIBIADES: Koniecznie.

XVII. SOKRATES: Rozpatrzmy więc, porównując ich

zalety z naszymi. Najpierw czy królowie Lacedemończyków i Persów pochodzą może z pośledniejszych rodów? Wszak wiemy, że tamci wywodzą się od Heraklesa [35], ci zaś od Achajmenesa, i że zarówno ród Heraklesa, jak i ród Achajmenesa wywodzi się od Perseusza, syna Zeusa [36]?

ALKIBIADES: A nasz ród, Sokratesie, wywodzi się od Eurysakesa [37], a ród Eurysakesa od Zeusa.

SOKRATES: A nasz ród, szlachetny Alkibiadesie, wywodzi się od Dedala [38], a ród Dedala od Hefajstosa, syna Zeusa. Lecz ich przodkowie byli od samych początków królami z królów aż do Zeusa. Jedni mianowicie królami Argos i Lacedemonu, drudzy zaś zawsze królami Persji, a często nawet — jak teraz — również Azji. My zaś jesteśmy tylko szarymi ludźmi, tak jak i nasi przodkowie.
B I gdybyś chciał się pochwalić przed Artakserksesem, synem Kserksesa, przodkami lub ojczyzną Eurysakesa, Salaminą, lub jeszcze wcześniejszego, Ajakosa, Eginą [39], to na jakie — sądzisz — naraziłbyś się pośmiewisko? Lecz zobacz, czy nie ustępujemy tym mężom nie tylko pod względem szlachetności rodu, lecz również pod względem wychowania. Czy nie słyszałeś, jak wielkie jest dostojeństwo królów lacedemońskich, których małżonki otaczane są w imieniu państwa strażą eforów [40], aby w miarę
C możności król nie pochodził potajemnie od kogoś innego, lecz tylko z rodu Heraklidów? Król Persów natomiast jest tak bardzo niedosiężny, że nikt nie podejrzewa, iż król jest synem kogo innego, nie zaś króla. Dlatego małżonka królewska otaczana jest jedynie strażą lęku. Kiedy zaś narodzi się syn pierworodny, któremu właśnie przysługuje prawo do korony, wszyscy będący pod władzą królewską obchodzą najpierw uroczyste święto, a potem każdego roku cała Azja składa ofiary i świętuje w dzień urodzin królewskich. Kiedy natomiast ktoś się urodzi

u nas, to — wedle słów komediopisarza [41] — nawet sąsiedzi D
zupełnie o tym nic wiedzą, Alkibiadesie. Potem dziecko
królewskie bywa oddawane na wychowanie w ręce nie
byle jakiej mamki, lecz eunuchów, uznanych za najlep-
szych dworzan. Im też powierza się inne obowiązki zwią-
zane z wychowaniem chłopca, zwłaszcza zaś zabiegi
około piękności, polegające na rozwijaniu i wzmacnianiu
członków jego ciała. Ci zaś, którzy to robią, cieszą się E
wielkim poważaniem. Gdy zaś chłopcy dorosną do siód-
mego roku życia, oswajają się z końmi i uczęszczają na
naukę jazdy konnej, a także zaczynają brać udział w polo-
waniach. Zaś w czternastym roku życia chłopiec przecho-
dzi pod opiekę tych, których nazywają piastunami kró-
lewskimi [42]. Tych zaś, wybranych spośród Persów, mę-
żów znakomitych i życiowo doświadczonych, jest czterech [43]:
najlepszy znawca mądrości, najlepszy znawca sprawiedli-
wości, najlepszy znawca umiarkowania i najlepszy znawca 122
męstwa. Pierwszy z nich uczy magii Zoroastra, syna Horo-
madzesa [44] — jest to rodzaj religii — a także uczy umie-
jętności rządzenia. Znawca sprawiedliwości uczy przes-
trzegać prawdy przez całe życie. Znawca umiarkowania
uczy, jak nie ulegać choćby jednej namiętności, aby się
wdrożyć do życia w wolności i, będąc królem, być władcą
przede wszystkim nad samym sobą, nie zaś niewolnikiem.
Znawca zaś męstwa zaprawia do nieustraszonej odwagi,
aby, ulegając lękowi, nie stać się niewolnikiem.

Tobie, Alkibiadesie, Perykles dobrał jako nauczyciela B
jednego najmniej — ze względu na starość — użytecznego
z niewolników, Zopyrosa Traka. Opowiedziałbym ci
jeszcze więcej o wychowaniu i wykształceniu twoich prze-
ciwników, gdyby to nie było zbyt nudne. A przecież
już to, co powiedziałem, wystarcza do wysnucia dalszych
wniosków. Na twoich zaś, Alkibiadesie, i innych również

Ateńczyków, urodzinach, wychowaniu wykształceniu, po prostu nikomu nie zależy, chyba że się znajdzie ktoś życzliwy dla ciebie [45]. Gdybyś do tego chciał porównać bogactwa, wytworność i piękno kosztownych szat, ich powłóczystość, zapach balsamów i poczet otaczających dworzan, i pozostały przepych Persów, zawstydziłbyś się sam przed sobą, przekonawszy się, jak bardzo im nie dorównujesz.

XVIII. Jeżeli znów zechcesz zwrócić uwagę na umiarkowanie, skromność, zręczność, łagodność, wielkoduszność, karność, męstwo, wytrwałość, pracowitość, waleczność, umiłowanie honoru u Lacedemończyków, to pod względem tych wszystkich zalet wydasz się sam sobie dzieckiem. Jeżeli znów przywiązujesz wagę do bogactwa i sądzisz, że pod tym względem coś znaczysz, to i tego nie należy pominąć milczeniem, bez względu na to, co o tym sądzisz. Albowiem jeżeli chcesz się przyjrzeć bogactwom Lacedemończyków, przekonasz się o tym, że pod tym względem wielce im nie dorównujesz. Tyle bowiem mają ziemi u siebie i w Messenii, że nikt z nas nie mógłby współzawodniczyć z nimi czy to, gdy idzie o obszar i żyzność ziemi, czy to gdy idzie o ilość niewolników obcych i helotów [46], czy to gdy idzie wreszcie o ilość koni i innych zwierząt domowych, których dostarcza Messenia. Lecz pomijając to wszystko, cała Hellada nie ma tyle złota i srebra, ile sam Lacedemon. Już od wielu pokoleń napływa tu od wszystkich Hellenów, często też i od obcych, nigdy natomiast nie odpływa, lecz zupełnie jak w bajce Ezopa [47] lis mówi do lwa, tak samo ślady pieniędzy napływających do Lacedemonu są widoczne, podczas gdy odpływających nikt nie widzi, z czego należy wnioskować, że tamtejsi ludzie są ze wszystkich Hellenów najbogatsi w złoto i srebro, i że z nich najzamożniejszy jest król. W tych bowiem

największy udział i najznaczniejszy przypada królowi, a ponadto podatek, który Lacedemończycy oddają królowi, jest niemały. A chociaż bogactwa Lacedemończyków są w porównaniu z bogactwami Hellenów ogromne, to jednak w porównaniu z bogactwami Persów i ich królów są niczym. Kiedyś bowiem mąż wiarogodny [48], jeden z tych, którzy dotarli do króla, opowiadał mi, że w ciągu prawie jednego dnia wędrował przez krainę bardzo rozległą i piękną, którą mieszkańcy nazywają Wstęgą Królowej, i że jest też jeszcze inna kraina, zwana Szalem Królowej, i wiele innych krain pięknych i urodzajnych, których dochody c są przeznaczone na stroje królowej, i że nazwy poszczególnych krain pochodzą od nazw poszczególnych części stroju królowej. Dlatego — sądzę — gdyby ktoś wspomniał matce króla, małżonce Kserksesa, Amestrydzie, że do rozprawy zbrojnej z jej synem gotuje się syn Dejmonachy, której stroje kosztują ogółem około pięćdziesięciu min i której syn ma mniej niż trzysta pletrów roli w Erchii [49], to by się zdziwiona zastanawiała, na co licząc ów Alkibiades gotuje się do walki z Artakserksesem, D i sądzę, że by stwierdziła, iż ów mąż zamierza wystąpić do walki licząc nie na co innego, jak tylko na przezorność i mądrość. Ta bowiem jest uznawana w Helladzie za jedyną wartość. Ale gdyby się potem dowiedziała przypadkiem, że Alkibiades, który to właśnie zamierza, po pierwsze osiągnął dopiero niecałe dwadzieścia lat, następnie jest zupełnie niedouczony, a ponadto nie chce słuchać rad przyjaciela, który go przekonuje, że zanim będzie mógł sprostać królowi, musi się uczyć, zdobywać doświad- E czenie i zaprawiać się, lecz powiada, że mu wystarcza to, co ma, wówczas — jak sądzę — ona by się zdziwiła i zapytała: „Na co ten chłopak liczy [50]?". Gdybyśmy więc odpowiedzieli, że ty opierasz swoje rachuby na urodzie, na

wdzięku postawy, na szlachetności rodu, na bogactwach, na wrodzonych zaletach duszy, to by nas, Alkibiadesie poczytała za szalonych, z tego względu, że to wszystko może widzieć również u swoich. Myślę też, że i Lampido, córka Leotychidesa, małżonka Archidamosa, matka Agisa [51], którzy wszyscy byli królami, zdziwiłaby się — znając zalety swoich — że ty — tak niedbale wychowany — zamierzasz prowadzić wojnę z jej synem [52]. I czy nie uważasz tego za haniebne, że małżonki wrogów lepiej rozumieją to, co nas dotyczy, jak się należy przygotować do rozprawy z ich mężami, niż my sami?

Zresztą, szczęśliwcze, posłuszny mnie i temu zawołaniu w Delfach: „Poznaj siebie samego“ [53], zrozum, że ci [w nas samych] są naszymi wrogami, a nie ci, których ty za takich uważasz. Tych zaś nie możemy pokonać inaczej, jak tylko przez sumienność i umiejętność. Jeżeli tym wrogom ulegniesz, to staniesz się sławny tak wśród Hellenów, jak wśród obcych, z tego, żeś uległ, ty, który — jak mi się wydaje — miłujesz bardziej niż ktokolwiek inny inną [sławę].

XIX. Alkibiades: Czegóż więc trzeba, Sokratesie, i do czego się przykładać? Możesz mi wskazać? Wydaje mi się bowiem, że mówisz szczerą prawdę.

Sokrates: Mogę. Lecz należy wspólnie obmyśleć, w jaki sposób możemy się stać jak najlepsi, gdyż ja nie mówię, że tobie potrzebne wychowanie, mnie zaś nie. Między mną a tobą nie ma bowiem różnicy poza jednym.

Alkibiades: Czym?

Sokrates: Tym, że mój opiekun jest lepszy i mądrzejszy niż twój Perykles.

Alkibiades: Któż to jest, Sokratesie?

Sokrates: Bóg, Alkibiadesie, ten, który do dnia dzisiejszego nie pozwalał mi rozmawiać z tobą [54]. Dając mu wiarę,

zapewniam cię, że dostąpisz sławy tylko dzięki mnie, a nie komukolwiek innemu.

ALKIBIADES: Żartujesz, Sokratesie.

SOKRATES: Możliwe. W każdym razie to jest prawdą, że obaj potrzebujemy uleczenia, z pewnością zresztą wszyscy ludzie, ale my obaj najpilniej.

ALKIBIADES: Że ja potrzebuję, to prawda.

SOKRATES: Prawda też, że i ja potrzebuję.

ALKIBIADES: Co więc mamy czynić?

SOKRATES: Nie zwlekać, przyjacielu, i nie poddawać się opieszałości.

ALKIBIADES: Nie godzi się przecież, Sokratesie.

SOKRATES: Gdzieżby. Lecz rozważmy wspólnie. I powiedz mi, czy naprawdę chcemy się stać lepsi? No jakże? E

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Pod względem jakiej zalety?

ALKIBIADES: Oczywiście, jako mężowie dobrzy.

SOKRATES: W czym dobrzy?

ALKIBIADES: Oczywiście, że w działaniu.

SOKRATES: W jakimże? Czy w tym, które dotyczy jeździectwa?

ALKIBIADES: Gdzie tam.

SOKRATES: To może miałeś na myśli działanie związane z żeglugą?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: Z tym bowiem zwrócilibyśmy się do marynarzy.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: O jakie więc działanie idzie i kto je wykonuje?

ALKIBIADES: O działanie tych Ateńczyków, którzy są

SOKRATES: Czy za szlachetnych i dobrych uważasz rozumnych, czy nierozumnych?

ALKIBIADES: Rozumnych.

SOKRATES: Czy nie jest zawsze tak, że w czym ktoś jest rozumny, w tym też jest dobry?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: W czym zaś nierozumny, w tym zły?

ALKIBIADES: Jakże inaczej?

SOKRATES: A czy szewc rozumie się na robieniu sandałów?

ALKIBIADES: Na pewno.

SOKRATES: A więc jest dobry w robieniu ich?

ALKIBIADES: Dobry.

SOKRATES: No cóż? A czy szewc rozumie się na szyciu odzieży?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: A więc w tym jest zły?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A więc, zgodnie z tym, co było powiedziane, jeden i ten sam jest zły i dobry [56].

ALKIBIADES: Tak się zdaje.

XX. SOKRATES: Czy więc twierdzisz, że dobrzy mężowie bywają też źli?

ALKIBIADES: Bynajmniej.

SOKRATES: Kogóż więc w ogóle nazywasz dobrym?

ALKIBIADES: Tych, którzy władni są kierować w państwie.

SOKRATES: Oczywiście, nie na przykład końmi?

ALKIBIADES: Oczywiście, że nie.

SOKRATES: Tylko ludźmi?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy tymi, którzy chorują?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: A może tymi, którzy są zatrudnieni w żegludze?

ALKIBIADES: Nie o nich mówię.

SOKRATES: To może żniwiarzami?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: Czy więc tymi, którzy nic nie robią, czy c
tymi, którzy coś robią?

ALKIBIADES: Tymi, którzy coś robią.

SOKRATES: Tymi, którzy *co* robią? Spróbuj mi to wyjaśnić.

ALKIBIADES: A więc tymi, którzy stanowią społeczność i korzystają z usług wzajemnych, tak jak my współżyjemy w państwach.

SOKRATES: Czy więc mówisz o rządzeniu ludźmi, którzy korzystają z usług ludzi?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy sternikami, którzy korzystają z usług wioślarzy?

ALKIBIADES: Gdzieżby.

SOKRATES: To bowiem należy do dziedziny nawigacji.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy mówiąc o ludziach, nad którymi spra- D
wuje się władzę, masz może na myśli lutnistów, którzy kierują śpiewem i posługują się umiejętnościami tancerek?

ALKIBIADES: Wcale nie.

SOKRATES: To bowiem należy do sztuki dyrygowania chórem.

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Co masz więc ostatecznie na myśli, mówiąc: „być w stanie kierować ludźmi, którzy korzystają z usług ludzi"?

ALKIBIADES: Ja mówię, że sprawowanie władzy w państwie ma na względzie tych, którzy biorą udział w sprawach państwowych i żyją w społeczności jedni z drugimi.

XXI. SOKRATES: Co to jest więc za sztuka[57]? Tak jak

bym się zapytał znowu o to, jaka sztuka uczy kierować tymi, którzy są zatrudnieni w żegludze.

ALKIBIADES: Sternictwo.

SOKRATES: A jaka sztuka uczy kierować tymi, którzy — jakeśmy dopiero co mówili — biorą razem udział w śpiewie?

ALKIBIADES: Jakeś sam dopiero powiedział, sztuka dyrygowania chórem.

SOKRATES: No tak. A jak nazwiesz umiejętność mającą na względzie tych, którzy biorą udział w sprawach państwa?

ALKIBIADES: Ja bym to nazwał roztropnością, Sokratesie.

SOKRATES: No cóż? A czy sternictwo miałoby być brakiem roztropności?

ALKIBIADES: Bynajmniej.

SOKRATES: Więc roztropnością?

126 ALKIBIADES: Tak mi się wydaje, ze względu na bezpieczeństwo podróżnych.

SOKRATES: Pięknie mówisz. To zaś, co ty nazywasz roztropnością, ma na względzie *co*?

ALKIBIADES: Lepsze urządzenie i zabezpieczenie państwa.

SOKRATES: Zaś lepsze urządzenie i zabezpieczenie polega na obecności czego i nieobecności czego? Tak na przykład gdybyś mnie pytał: „Lepszy stan ciała i jego zabezpieczenie polega na obecności czego i nieobecności czego?", ja bym odpowiedział, że na obecności zdrowia nieobecności choroby. Czy sądzisz inaczej?

ALKIBIADES: Tak sądzę.

SOKRATES: A gdybyś mnie zapytał: „Dzięki czemu zaś mają się lepiej oczy?", ja bym tak samo odpowiedział, że dzięki obecności zdolności widzenia i nieobecności

ślepoty. A dobry stan uszu i lepsza dbałość o nic polega na usuwaniu głuchoty i przywróceniu zdolności słyszenia.

ALKIBIADES: Słusznie.

SOKRATES: Cóż więc, gdy idzie o państwo? Dzięki obecności czego i nieobecności czego rozwija się, ulepsza i zagospodarowuje?

ALKIBIADES: Wydaje mi się, Sokratesie, że dzięki przy- c
jaźni jednych względem drugich i dzięki usunięciu nienawiści i rozłamów.

SOKRATES: Czy więc sądzisz, że przyjaźń polega na zgodzie, czy na niezgodzie?

ALKIBIADES: Na zgodzie.

SOKRATES: Dzięki jakiej umiejętności państwa zgadzają się co do liczb?

ALKIBIADES: Dzięki arytmetyce.

SOKRATES: Cóż dalej? A poszczególni ludzie, czy też nie dzięki tej samej?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy również każdy sam ze sobą?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Dzięki jakiej umiejętności każdy zgadza się sam ze sobą, gdy idzie o piędź i łokieć, które z nich jest większe? Czy nie dzięki miernictwu?

ALKIBIADES: W istocie.

SOKRATES: Czy dzięki temu samemu zgadzają się co do tego również prywatni ludzie między sobą i państwa?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A co, gdy idzie o ciężar, czy tak samo?

ALKIBIADES: Zgadzam się, że tak.

SOKRATES: Czymże więc jest i czego dotyczy ta zgoda, o której ty mówisz? Jaka umiejętność sprawia tę zgodę [58]? I czy jej podmiotem jest zarówno państwo, jak i prywatny, czy to siebie, czy to względem innego?

ALKIBIADES: Tak wygląda.

SOKRATES: Czymże więc jest? Nie żałuj trudu odpowiedzi,
E mów raźno!

ALKIBIADES: Co do mnie, to sądzę, że przyjaźń i zgoda, o której mowa, polegają na tym, że ojciec i syn są w przyjaznej zgodzie, i matka, i brat z bratem, i żona z mężem.

XXII. SOKRATES: Czy więc sądzisz, Alkibiadesie, że to może polegać na tym, iż mąż zgadza się z żoną co do przędzenia wełny, jako nie znający się ze znającą się na tym?

ALKIBIADES: Wcale nie.

SOKRATES: No, nawet nie wypada, bo to przecież umiejętność kobieca.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Więc co? Czy może na tym, że żona zgadza się z mężem co do spraw wojskowych, ponieważ się tego nie uczyła?

ALKIBIADES: Wcale nie.

SOKRATES: To bowiem uznałbyś chyba za sprawę mężczyzn?

ALKIBIADES: Tak sądzę.

SOKRATES: A więc — twoim zdaniem — tamta umiejętność jest właściwa kobietom, ta zaś mężczyznom.

ALKIBIADES: Jakżeż inaczej?

SOKRATES: Zgoda kobiet z mężczyznami nie ma więc na względzie tych umiejętności?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: Ani tym samym przyjaźń? Bo przecież przyjaźń jest zgodą?

ALKIBIADES: Tak się zdaje.

SOKRATES: Przeto nie dlatego mężowie miłują żony, że one wykonują prace sobie właściwe?

ALKIBIADES: Oczywiście, że nie.

SOKRATES: Ani też nie dlatego żony miłują mężów, że oni wykonują prace sobie właściwe?

ALKIBIADES: Nie.

SOKRATES: A czy nie wtedy państwa rozwijają się dobrze, gdy każdy robi to, co do niego należy?

ALKIBIADES: Ja tak sądzę, Sokratesie.

SOKRATES: Co ty mówisz? I to tak bez przyjaźni, dzięki której obecności — jakeśmy powiedzieli — państwa rozwijają się dobrze, inaczej zaś nie?

ALKIBIADES: Wydaje mi się jednak, że przyjaźń nastaje dzięki temu, że każdy robi to, co do niego należy.

SOKRATES: A dopiero co było inaczej. Teraz zaś jakże to znowu powiadasz? Że przyjaźń nastaje, gdy nie ma zgody? Czy zaś możliwa jest zgoda w odniesieniu do tego, z czym jedni są obeznani, inni zaś nie?

ALKIBIADES: Niemożliwe.

SOKRATES: A czy ci, z których każdy robi to, co do niego należy, czynią sprawiedliwie, czy niesprawiedliwie?

ALKIBIADES: Sprawiedliwie. Jakże inaczej?

SOKRATES: Czy życzliwość jednych względem innych nie nastaje, gdy obywatele robią w państwie to, co sprawiedliwe?

ALKIBIADES: To mi się wydaje nawet konieczne, Sokratesie.

SOKRATES: Co więc nazywasz życzliwością czy zgodą, na której mamy się znać jako mędrcy i doradcy [59], jeżeli mamy być mężami dobrymi? Nie mogę bowiem pojąć, ani czym jest, ani w kim istnieje. Z tego bowiem, co mówisz, wydaje się, że u tych samych niekiedy istnieje, niekiedy zaś nie.

XXIII. ALKIBIADES: Na wszystkich bogów, Sokratesie, już ja sam nie wiem, co mówię, i — być może — już od

dawna uchodziło mojej uwagi to, że jestem w stanie najbardziej pożałowania godnym.

SOKRATES: Trzeba jednak być dobrej myśli. Gdybyś bowiem zrozumiał to dopiero mając pięćdziesiąt lat [60], 124 E byłoby ci trudno uleczyć samego siebie. Teraz jednak jesteś w takim wieku, kiedy właściwa pora zdać sobie sprawę z tego.

ALKIBIADES: Co ma więc robić ten, kto sobie zdał sprawę z tego, Sokratesie?

SOKRATES: Odpowiadaj, Alkibiadesie, na pytania, a jeżeli to uczynisz, i Bóg zezwoli, to — jeżeli się godzi wierzyć mojej przepowiedni — i ty, i ja staniemy się lepsi.

ALKIBIADES: Tak będzie, przynajmniej gdy idzie o moje odpowiedzi.

SOKRATES: Mów więc, co to znaczy pracować nad sobą? Abyśmy przypadkiem, ulegając złudzeniu, że pracujemy nad sobą, nic zaniedbywali samych siebie. I kiedy człowiek to właśnie czyni? Czy tym samym, że dba o to, co do niego należy, dba również o siebie samego?

ALKIBIADES: Tak mi się przynajmniej zdaje.

SOKRATES: Cóż znowu? Czy człowiek o tyle dba o nogi, o ile dba o to, co należy do nóg?

ALKIBIADES: Nie rozumiem.

SOKRATES: Czy mówisz, że coś należy do ręki, tak jak, na przykład, czybyś powiedział, że pierścień należy do jakiegoś innego z członków człowieka niż do palca?

ALKIBIADES: Bynajmniej.

SOKRATES: Czy nie tak samo obuwie należy do nogi?

ALKIBIADES: Tak samo.

SOKRATES: Czy więc tym samym, że dbamy o obuwie, dbamy też o nogę?

ALKIBIADES: Niezupełnie rozumiem, Sokratesie.

Sokrates: Cóż znowu, Alkibiadesie? Czy dbać należycie o coś polega na pewnych zabiegach?

Alkibiades: Tak sądzę.

Sokrates: A czy powiadasz, że o tyle dbałość jest należyta, o ile ktoś robi coś lepszym?

Alkibiades: Tak.

Sokrates: A jaka to umiejętność robi obuwie lepszym?

Alkibiades: Szewstwo.

Sokrates: A więc dzięki szewstwu dbamy o obuwie?

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Czy dzięki szewstwu również o nogę [61]? Albo czy dzięki niemu sprawiamy, że nogi są lepsze?

Alkibiades: Dzięki niemu.

Sokrates: A czy nogi robią się lepsze dzięki temu, dzięki czemu również reszta ciała?

Alkibiades: Tak mi się wydaje.

Sokrates: Tym zaś jest gimnastyka?

Alkibiades: Jak najbardziej.

Sokrates: Uprawianiem gimnastyki dbamy więc o nogę, uprawianiem szewstwa o to, co należy do nogi?

Alkibiades: Oczywiście.

Sokrates: Uprawianiem gimnastyki dbamy również o ręce, uprawianiem rytnictwa natomiast o to, co należy do ręki?

Alkibiades Tak.

Sokrates: Uprawianiem gimnastyki dbamy również o ciało, uprawianiem tkactwa i innych umiejętności o to, co należy do ciała?

Alkibiades: Oczywiście.

Sokrates: Uprawianiem przeto jednej umiejętności dbamy o każdą rzecz samą, uprawianiem zaś innej dbamy o to, co do niej należy?

ALKIBIADES: Wydaje się, że tak.

SOKRATES: A więc nie jest tak, iż ktoś dbając o to, co do niego należy, tym samym dba o siebie samego [62]?

ALKIBIADES: Żadną miarą.

SOKRATES: Albowiem, jak się okazuje, nie ta sama umiejętność pozwala komuś dbać o siebie samego i o to, co do niego należy.

ALKIBIADES: Tak się zdaje.

XXIV. SOKRATES: Powiedz przeto, przez uprawianie jakiej to umiejętności dbamy o samych siebie?

ALKIBIADES: Nie umiem tego powiedzieć.

SOKRATES: Lecz przynajmniej co do tego doszło do zgody, że uprawianiem nie tej samej umiejętności robimy lepszym cokolwiek z tego, co do nas należy, której uprawianiem robimy lepszymi nas samych.

ALKIBIADES: Mówisz prawdę.

SOKRATES: Czybyśmy w ogóle wiedzieli, jaka umiejętność służy wykonaniu lepszego obuwia, nie wiedząc nic o obuwiu?

ALKIBIADES: To niemożliwe.

SOKRATES: Anibyśmy też nie wiedzieli, jaka umiejętność służy sporządzaniu lepszych pierścieni, nie wiedząc nic o pierścieniu?

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Cóż więc? Czy możemy wiedzieć, która umiejętność robi lepszymi nas samych, nie wiedząc, czym właściwie sami jesteśmy?

ALKIBIADES: Nie możemy.

SOKRATES: Czy poznanie siebie samego jest czymś łatwym [63] i lekkoduchem był ten, kto umieścił ów napis na pytyjskiej świątnicy, czy też czymś trudnym i nie dla każdego dostępnym?

ALKIBIADES: Mnie, Sokratesie, wydawało się często

czymś dostępnym dla każdego, często zaś czymś niezmiernie trudnym.

SOKRATES: Jednakże, Alkibiadesie, bez względu na to, czy to jest łatwe, czy nie, sprawa tak się nam przedstawia: poznając samych siebie, tym samym poznamy, jak mamy dbać o samych siebie, nie poznając natomiast samych siebie, byłoby przeciwnie.

ALKIBIADES: Tak jest.

SOKRATES: A zatem. W jaki sposób zrozumiemy *samo Samo* [64]? W ten sposób bowiem będziemy mogli poznać, czym sami jesteśmy, nie poznając natomiast tamtego, nigdy nie będziemy władni poznać tego.

ALKIBIADES: Słusznie mówisz.

SOKRATES: Słuchaj więc, na Zeusa! Czy teraz rozmawiasz z kim innym, czy ze mną?

ALKIBIADES: Z tobą.

SOKRATES: Czy ja również z tobą?

ALKIBIADES: Ze mną.

SOKRATES: A więc Sokrates jest tym, który rozprawia?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Alkibiades zaś tym, który słucha?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy Sokrates rozprawia z tobą za pomocą mowy?

ALKIBIADES: Tak istotnie.

SOKRATES: Czy przyznajesz, że rozprawiać i posługiwać się mową to to samo?

ALKIBIADES: Zupełnie to samo.

SOKRATES: Czy ten, kto się posługuje czymś, nie różni się od tego, czym się posługuje?

ALKIBIADES: Jak to rozumiesz?

SOKRATES: Tak na przykład, jak szewc kraje nożem o takim lub innym kształcie, i innymi narzędziami.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy nie co innego ten, kto kraje i posługuje się, co innego zaś te rzeczy, którymi posługuje się ten, kto kraje?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Czy tak samo i te rzeczy, którymi się posługuje kitarzysta, różnią się od samego kitarzysty?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Dopiero co pytałem zaś o to, czy się wydaje, że posługujący się czymś i to, czym się posługuje, różnią się zawsze?

ALKIBIADES: Wydaje się, że tak.

SOKRATES: Co byśmy więc powiedzieli o szewcu? Czy on kraje tylko narzędziami, czy też i rękami?

ALKIBIADES: I rękami.

SOKRATES: A więc posługuje się również nimi?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy krając, posługuje się również oczyma?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Zgodziliśmy się, że posługujący się czymś i to, czym się posługuje, różnią się?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy więc szewc lub kitarzysta różnią się od rąk i oczu, którymi się posługują?

ALKIBIADES: Wydaje się, że tak.

XXV. SOKRATES: Czy człowiek nie posługuje się również całym ciałem?

ALKIBIADES: Owszem.

SOKRATES: Czym innym zaś posługujące się i to, czym się posługuje?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Człowiek różni się przeto od własnego ciała?

ALKIBIADES: Wydaje się, że tak.

Sokrates: Czym przeto jest człowiek?

Alkibiades: Nie wiem, co powiedzieć.

Sokrates: W każdym razie wiesz, że jest tym, co się posługuje ciałem.

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Czy zaś co innego posługuje się nim niż 130
dusza?

Alkibiades: Nic innego.

Sokrates: I czy nie w ten sposób, że włada nim?

Alkibiades: W ten sposób.

Sokrates: I sądzę, że nikt nie sądzi o tym inaczej.

Alkibiades: O czym?

Sokrates: O tym, że człowiek jest czymś jednym z trzech.

Alkibiades: Z których?

Sokrates: Człowiek jest mianowicie już to duszą, już to ciałem, już to całością złożoną z obu.

Alkibiades: Z pewnością.

Sokrates: Zgodziliśmy się jednak, że człowiekiem jest w rzeczywistości to właśnie, co włada ciałem?

Alkibiades: Zgodziliśmy się.

Sokrates: Czy więc samo ciało włada samym sobą?

Alkibiades: Żadną miarą.

Sokrates: Mówiliśmy bowiem, że ono jest podwładne.

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Ono nie jest przeto tym, czego szukamy.

Alkibiades: Nie wydaje się.

Sokrates: Lecz czy to, co złożone z obojga, włada ciałem i czy ono właśnie jest człowiekiem?

Alkibiades: Prawdopodobnie.

Sokrates: Wręcz przeciwnie. Albowiem jeżeli jedno z dwóch nie sprawuje władzy, to żadne przemyślne zespolenie nie daje temu, co złożone z obojga, mocy władania.

Alkibiades: To prawda.

c SOKRATES: Skoro więc ani ciało, ani to, co złożone z obojga, nie jest człowiekiem, pozostaje — jak sądzę — że albo człowiek jest wręcz niczym, albo jeżeli jest czymś, to człowiek nie jest niczym więcej, jak duszą.

ALKIBIADES: Z całą pewnością.

SOKRATES: Czy ci więc trzeba jeszcze jaśniejszego dowodu, że dusza jest człowiekiem?

ALKIBIADES: Na Zeusa, wydaje mi się, że to przecież wystarcza.

SOKRATES: Jeżeli nawet to nie jest ścisłe, to jednak — mimo uproszczenia — jest dla nas dostateczne. Dokładnie bowiem poznamy wówczas, gdy znajdziemy to, cośmy obecnie pominęli, jako wymagające wyczerpującego badania.

ALKIBIADES: Cóż to takiego?

SOKRATES: To, co się dopiero tak jakoś powiedziało, że najpierw trzeba by zbadać *samo Samo* [65]. Teraz jednak zamiast badać *samo Samo*, badaliśmy, czym jest jakiekolwiek *Samo* [66]. I chyba wystarczy [67]. Możemy bowiem powiedzieć, że w nas samych nie ma nic ważniejszego niż dusza.

ALKIBIADES: Doprawdy, nie ma.

SOKRATES: Czy to nie jest piękne wyrażenie, że rozmowa między mną a tobą polega na zwracaniu się od duszy ku duszy za pośrednictwem słów?

ALKIBIADES: Jak najbardziej.

SOKRATES: W tym właśnie znaczeniu mówiliśmy dopiero co, że Sokrates rozprawia z Alkibiadesem za pośrednictwem słów, kierując słowa nie do twojej zewnętrznej powłoki, lecz do Alkibiadesa, to znaczy do duszy.

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

XXVI. SOKRATES: A więc ten, kto rzucił hasło, aby poznać siebie samego, nakazuje nam poznać duszę.

ALKIBIADES: Tak się zdaje.

SOKRATES: Ten więc, kto poznaje któryś z członków ciała, poznaje to, co należy do niego samego, nie zaś siebie samego.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Żaden przeto lekarz jako lekarz, ani żaden nauczyciel gimnastyki jako nauczyciel gimnastyki nie poznaje siebie samego.

ALKIBIADES: Wydaje się, że nie.

SOKRATES: Tym bardziej więc dalecy są od poznania siebie samych rolnicy i ci, którzy uprawiają inne zawody. Albowiem oni — jak się okazuje — nie poznają nawet tego, co do nich należy, lecz z pomocą umiejętności, które opanowali, zajmują się rzeczami jeszcze bardziej odległymi niż te, które należą do nich samych, gdyż znają się na tym, co należy do ciała i służy jego potrzebom.

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Jeżeli więc rozwaga polega na poznaniu siebie samego [68], to żaden z nich nie jest rozważny mocą swojej umiejętności.

ALKIBIADES: Wydaje się, że nie.

SOKRATES: Dlatego wydaje się, że te umiejętności ograniczają się do wykonywania i nie są naukami, które przystoją mężowi szlachetnemu [69].

ALKIBIADES: Niewątpliwie.

SOKRATES: Więc — powtarzam — ktoś, kto zabiega o ciało [70], zabiega o to, co do niego należy, a nie o siebie samego.

ALKIBIADES: Możliwe.

SOKRATES: Ten zaś, kto zabiega o pieniądze, dba nie o siebie samego, i nie o to, co do niego należy, lecz o coś bardziej odległego niż to, co do niego należy.

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

Sokrates: A więc groszorób nie zabiega o to nawet, co do niego samego należy.

Alkibiades: To prawda.

Sokrates: Jeżeli więc ktoś stał się miłośnikiem ciała Alkibiadesa, to nie umiłował Alkibiadesa, lecz coś, co należy do Alkibiadesa.

Alkibiades: Mówisz prawdę.

Sokrates: Ten zaś, kto by umiłował ciebie, umiłowałby duszę.

Alkibiades: Wydaje się, że to wynika koniecznie z wywodu.

Sokrates: Czy miłośnik twojego ciała nie odchodzi, porzucając cię, gdy tylko piękność przemija?

Alkibiades: Zdaje się.

Sokrates: Natomiast miłośnik duszy nie odchodzi, dopóki nie dojdzie do doskonałości.

Alkibiades: Prawdopodobnie.

Sokrates: Ja dlatego właśnie nie opuściłem cię, lecz mimo przekwitu piękności ciała jestem wierny w przyjaźni, gdy inni odeszli.

Alkibiades: Jak dobrze robisz, Sokratesie! I obyś mnie nie opuścił!

Sokrates: A więc bądź gotów stać się jak najpiękniejszym.

Alkibiades: Będę usiłował.

XXVII. Sokrates: Z tobą tak się rzecz ma: Jak się wydaje, Alkibiades, syn Klejniasa, nie miał i nie ma innego przyjaciela, prócz jednego, i to wiernego, którym jest Sokrates, syn Sofroniska i Fajnarety.

Alkibiades: To prawda.

Sokrates: Czy nie przyznałeś się, że ja cię trochę uprzedziłem [71], przychodząc do ciebie? Postanowiłeś bo-

wiem, że pierwszy przyjdziesz do mnie, aby mnie zapytać, dlaczego tylko ja jeden cię nie opuściłem.

ALKIBIADES: Tak było istotnie.

SOKRATES: Otóż przyczyną tego było to, że ja jeden byłem miłośnikiem *ciebie*, podczas gdy inni byli miłośnikami tego, *co należy do ciebie*. To, co należy do ciebie, z biegiem czasu przekwita, *ty sam* natomiast zaczynasz rozkwitać. I jeżeli pod wpływem ludu ateńskiego nie ulegniesz 132
zepsuciu i nie staniesz się nikczemnikiem, ja cię na pewno nie porzucę. Najbardziej bowiem lękam się, abyś stając się pochlebcą ludu [72] nie uległ zepsuciu. Tego bowiem doświadczyło wielu nawet szlachetnych Ateńczyków. Oj, bo to gagatek ten ludek wspaniałego Erechteusa [73]. Trzeba się wyzbyć złudzeń co do niego. Radzę ci przeto, miej się na baczności!

ALKIBIADES: Jak?

SOKRATES: Zaprawiaj się najpierw, szczęściarzu, i ucz B
się umiejętności potrzebnej temu, kto się oddaje sprawom państwa, lecz nie wcześniej się im oddaj, abyś dopiero mając lek zapobiegawczy był zabezpieczony od jakiejkolwiek szkody.

ALKIBIADES: Zdaje mi się, Sokratesie, że dobrze radzisz, lecz spróbuj wyjaśnić, w jaki sposób mam dbać o siebie samego.

SOKRATES: Już uprzednio wyjaśniliśmy to przecież dostatecznie. Wszak uzgodniliśmy należycie, czym jesteśmy. Obawialiśmy się bowiem, abyśmy, myląc się w tym względzie, nie przeoczyli tego i nie wzięli się do zabiegów około czegoś innego, a nie nas samych.

ALKIBIADES: Tak jest.

SOKRATES: A potem trzeba natychmiast zabrać się do C
zabiegów około duszy i na to baczyć.

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Troskę zaś o ciało i majętności należy zostawić innym.

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Otóż w jaki sposób zrozumiemy *samo* jak najbardziej naocznie? Albowiem — jak się wydaje — gdy to zrozumiemy, poznamy też i samych siebie. Chyba jednak, na bogów, nie zrozumieliśmy tego, ujmującego sedno rzeczy, napisu delfickiego, o którym dopiero co wspomnieliśmy.

ALKIBIADES: Co chcesz przez to powiedzieć, Sokratesie?

D SOKRATES: Wyjaśnię ci, co ten napis — jak się przynajmniej domyślam — mówi nam i radzi. Bo wydaje mi się, że nie ma zbyt wielu przykładów, które by przedstawiły poglądowo *Samo*, z wyjątkiem widzenia.

ALKIBIADES: Jakże to, powiadasz?

XXVIII. SOKRATES: Rozważ! Gdyby [ten napis] zwracał się do naszego oka [74], tak jak do człowieka: „Oglądaj samo siebie!", to jak by należało to wezwanie rozumieć? Czy nie, aby wpatrywać się w to, w czym oko mogłoby oglądać *samo siebie*?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Zastanówmy się przeto, w jaką to rzecz
E się wpatrując, możemy widzieć tę rzecz i równocześnie nas *samych*?

ALKIBIADES: Oczywiście, że w lustra i tym podobne.

SOKRATES: Masz słuszność. Czy jednak również oku, którym widzimy, nie przysługuje coś takiego?

ALKIBIADES: Owszem.

SOKRATES: Wszak zauważyłeś, że wpatrującemu się w oko zjawia się w przeciwległej tęczówce twarz, jakby w lustrze. I właśnie źrenicą nazywamy to, co jest odbiciem jakimś tego, kto się w nią wpatruje.

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: A więc oko oglądając oko i wpatrując się w to, co jest w nim najszlachetniejsze i dzięki czemu widzi, w ten sposób widzi *samo siebie?*

ALKIBIADES: Prawdopodobnie.

SOKRATES: Gdyby natomiast spoglądało na coś innego, co należy do człowieka, lub na jakąś inną rzecz, poza tym, do czego jest całkowicie podobne, wówczas nie oglądałoby *samo siebie.*

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Jeżeli więc oko ma widzieć samo siebie, to powinno wpatrywać się w oko, w to miejsce tęczówki, w którym właśnie jest obecna siła oka, czyli zdolność widzenia.

ALKIBIADES: Tak właśnie.

SOKRATES: Tak więc, miły Alkibiadesie, i dusza, jeżeli chce poznać *samą siebie*, powinna się wpatrywać w duszę, a osobliwie w to jej miejsce, w którym kryje się moc duszy, mądrość, i w inne, do którego to jest może podobne?

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje, Sokratesie.

SOKRATES: Czy możemy więc wskazać w duszy coś c bardziej duchowego [75] niż to, z czym związane jest poznanie i myślenie?

ALKIBIADES: Nie możemy.

SOKRATES: Otóż to jest w duszy czymś podobnym do Boga i ktoś, wpatrując się w to i poznając wszystko, co boskie, Boga i mądrość [76], poznaje w ten sposób najlepiej również *samego siebie* [77].

ALKIBIADES: Tak się okazuje.

SOKRATES: Zaś poznać samego siebie jest — jakeśmy uzgodnili — rozwagą.

ALKIBIADES: Tak jest.

XXIX. SOKRATES: Czy jednak, nie poznając siebie

samych ani nie będąc rozważni, jesteśmy władni poznać te rzeczy, które są naszym udziałem, czy to złe, czy dobre?

Alkibiades: Jak by się to mogło stać, Sokratesie?

Sokrates: A zatem uważasz za niemożliwe, aby ktoś, nie znając Alkibiadesa, znał to, co należy do Alkibiadesa, jako to, co należy do Alkibiadesa?

Alkibiades: To niemożliwe, na Zeusa.

Sokrates: Ani też, nie znając nas, nie znałby i tego, co do nas należy, jako tego, co do nas należy?

Alkibiades: Jakżeby?

Sokrates: A gdyby nie znał tego, co do nas należy, nie znałby też i tego, co należy do tego, co do nas należy?

Alkibiades: Chyba nie.

Sokrates: Więc może niezupełnie prawdziwe było nasze twierdzenie, któreśmy dopiero co uzgodnili, że są tacy, którzy nie znają samych siebie, lecz znają się na tym, co do nich należy. Owszem, oni nie znają się nawet na tym, co należy do tego, co do nich należy. Wydaje się bowiem, że znać te wszystkie rzeczy, a mianowicie: znać siebie samego, znać się na tym, co należy do siebie samego, i znać się na tym, co należy do tego, co należy do siebie samego, jest sprawą jednej i tej samej umiejętności [78].

Alkibiades: Możliwe.

Sokrates: Ten zaś, kto by się nie znał na własnych sprawach, tym samym nie znałby się również na sprawach innych.

Alkibiades: Z pewnością.

Sokrates: Jeżeliby się zaś nie znał na sprawach innych, to by się nie znał również na sprawach państwowych.

Alkibiades: Koniecznie.

Sokrates: Taki więc nie byłby mężem stanu.

Alkibiades: Wcale nie.

Sokrates: Nie byłby też dobrym gospodarzem.

Alkibiades: Również nie.

Sokrates: Aniby się nie znał na tym, co robi.

Alkibiades: Oczywiście.

Sokrates: Czyby zaś, nie znając się, nie błądził?

Alkibiades: Z pewnością.

Sokrates: A czy ten, kto błądzi, nie wyrządza zła w życiu prywatnym i społecznym?

Alkibiades: Jakże nie?

Sokrates: Czy ten, kto wyrządza zło, nie jest nieszczęśliwy [79]?

Alkibiades: I to jak najbardziej.

Sokrates: Czy ci, którym wyrządza zło, również?

Alkibiades: Ci też.

Sokrates: Kto by więc nie był rozumny i dobry, ten by nie mógł być szczęśliwy.

Alkibiades: Nie mógłby.

Sokrates: A więc źli są ludźmi nieszczęsnymi.

Alkibiades: I to bardzo.

XXX. Sokrates: A więc od nędzy nie jest wolny bogacz, lecz mędrzec.

Alkibiades: Wydaje się, że tak.

Sokrates: Dlatego państwa, Alkibiadesie, nie mogą osiągnąć pomyślności ani dzięki murom, trójrzędowcom i stoczniom, ani dzięki zaludnieniu i rozległości ziem, przy których brak cnoty.

Alkibiades: Zaiste nie.

Sokrates: Jeżeli więc chcesz zapewnić państwu pomyślność i dobrobyt, powinieneś wpajać w obywateli cnotę.

Alkibiades: Jakżeby inaczej?

Sokrates: Czy jednak może ktoś wpajać w innych to, c czego nie ma?

ALKIBIADES: W żaden sposób.

SOKRATES: Musisz przeto sam najpierw zdobyć cnotę, tak jak i każdy, kto chce kierować i zabiegać nie tylko sam o siebie i swoje sprawy prywatne, lecz również o państwo i sprawy państwa.

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Dlatego powinieneś dążyć do zdobycia, czy to dla siebie, czy to dla państwa, nie tyle mocy i władzy czynienia tego, co by ci się spodobało, ile raczej sprawiedliwości i rozwagi.

ALKIBIADES: Chyba tak.

SOKRATES: Postępując sprawiedliwie i rozumnie, ty i państwo będziecie postępowali w sposób miły Bogu.

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: A jakeśmy mówili już poprzednio, czynom waszym będzie towarzyszyło wpatrywanie się w świat bożej jasności [80].

ALKIBIADES: Tak się zdaje.

SOKRATES: A jednocześnie, zwracając oczy ku wam samym i ku waszym sprawom, ujrzycie i poznacie dobra.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy więc nie będziecie postępowali słusznie i szlachetnie?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Oprócz tego mogę was uroczyście zapewnić, iż tak postępując będziecie zaiste szczęśliwi.

ALKIBIADES: Doprawdy niezawodna poręka.

SOKRATES: Lecz postępując niesprawiedliwie i zwracając oczy ku światu oddalonemu od Boga i pogrążonemu w ciemnościach, będziecie prawdopodobnie tak postępowali w następstwie niewiedzy o samych sobie.

ALKIBIADES: Przypuszczalnie.

SOKRATES: Co bowiem, drogi Alkibiadesie, czeka kogoś,

kto ma moc czynienia tego, co chce, lecz rozsądku nie ma, czy to będzie ktoś prywatny, czy państwo? Tak na przykład co czeka chorego, który ma prawo czynić, co zechce, lecz nie ma wiedzy lekarskiej i postępuje samowolnie, tak iż nikt nie może go złajać? Czy według wszelkiego prawdopodobieństwa jego ciało nie obróci się w ruinę?

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Co by było, gdyby na okręcie ktoś, pozbawiony wiedzy i umiejętności nawigacji, miał moc czynić, co mu się przywidzi? Przewidziałbyś, co by się stało z nim samym i z jego towarzyszami podróży?

ALKIBIADES: Sądzę, że wszyscy by musieli zginąć.

SOKRATES: Czy nie bywa tak samo wszędzie, czy to w państwie, czy to w każdej zwierzchności i władzy, że gdy niedostaje cnoty, dzieje się źle?

ALKIBIADES: Koniecznie.

XXXI. SOKRATES: A więc, szlachetny Alkibiadesie, jeżeli chcecie być szczęśliwi, to nie należy wprowadzać ani u siebie, ani w państwie samowoli, lecz cnotę.

ALKIBIADES: To prawda.

SOKRATES: Zanim się jednak zdobędzie cnotę, lepsze jest — nie tylko dla chłopca, lecz i dla męża — być poddanym władzy dzielniejszego, niż władać.

ALKIBIADES: Prawdopodobnie.

SOKRATES: Czy lepsze nie jest piękniejsze?

ALKIBIADES: Jest.

SOKRATES: Zaś piękniejsze — bardziej godziwe?

ALKIBIADES: Jakże nie?

SOKRATES: Godzi się zaś, aby lichy służył. To bowiem jest lepsze.

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A więc podłość jest czymś niewolniczym?

ALKIBIADES: Tak się wydaje.

Sokrates: Cnota zaś znamieniem wolnego?

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Czy nie należy, przyjacielu, stronić od tego, co jest godne niewolnika?

Alkibiades: Jak najbardziej, Sokratesie.

Sokrates: A więc zrób teraz rachunek sumienia! Czy twoja postawa jest godna człowieka wolnego, czy nie?

Alkibiades: Wydaje mi się, że zdaję sobie z tego sprawę, i to jak najbardziej.

Sokrates: Czy wiesz, w jaki sposób wyzwolić się z tego, co cię oplątuje? Nie chciałbym bowiem nazywać tego po imieniu wobec tak znakomitego męża.

Alkibiades: Wiem.

Sokrates: W jaki sposó?

Alkibiades: Jeżeli ty zechcesz, Sokratesie.

Sokrates: Niewłaściwie mówisz Alkibiadesie.

Alkibiades: Jak więc należy powiedzieć?

Sokrates: Że jeżeli Bóg pozwoli.

Alkibiades: A więc mówię tak. Ponadto jednak, Sokratesie, zwracam uwagę, że chyba zamienimy nasze role, ja przejmując twoją, ty zaś moją. Nie można bowiem wykluczyć, że odtąd ja będę cię zadręczał moim towarzystwem, ty zaś będziesz musiał je znosić.

Sokrates: A więc, o szlachetny mężu, moja miłość ku tobie nie będzie się różniła od bocianiej [81], skoro najpierw ja ciebie otaczałem skrzydłami miłości, a potem sam z kolei będę korzystał z twojej wzajemności.

Alkibiades: Tak jest w istocie. Odtąd zacznę ćwiczyć się w sprawiedliwości.

Sokrates: Chciałbym, abyś wytrwał w tym. Obawiam się jednak — nie tyle nie dowierzając twojemu nastawieniu, ile raczej zdając sobie sprawę z potęgi państwa, które może i mnie, i ciebie zmiażdżyć.

ALKIBIADES II

Osoby dialogu: SOKRATES, ALKIBIADES

I. SOKRATES: Czyżbyś, Alkibiadesie, szedł do świątyni[1], modlić się?

ALKIBIADES: Istotnie, Sokratesie.

SOKRATES: Wygląda, że jesteś markotny i patrzysz w ziemię, jakby nad czymś zamyślony.

ALKIBIADES: Nad czymże miałbym być zamyślony, Sokratesie?

SOKRATES: Nad najważniejszym, jak mi się wydaje, zagadnieniem, Alkibiadesie. Bo przecież, na Zeusa, czy nie sądzisz, że z tych rzeczy, o które modlimy się czy to prywatnie, czy to publicznie, bogowie czasem jednych udzielają, innych zaś nie, i bywa, że jednym tak, innym zaś nic?

ALKIBIADES: Istotnie.

SOKRATES: Czy ci się przeto nie wydaje, że potrzebna jest wielka ostrożność[2], aby sobie ktoś nieopatrznie nie napytał wielkiej biedy, spodziewając się dobra, a bogom właśnie wtedy przychodzi chętka udzielić tego, o co ich ktoś prosi? Tak na przykład mówią, że Edyp modlił się[3] o to, aby synowie jego podzielili ojcowiznę mieczami, a kiedy mógł prosić o złagodzenie nieszczęść, które się już stały, on na dodatek do tych, które były, jeszcze innych

pożądał. Tak przeto doszło do tego, a w następstwie do wielu jeszcze innych okropności [4], o których nie trzeba szczegółowo opowiadać.

ALKIBIADES: No, ty, Sokratesie, mówisz przecież o człowieku szalonym. Bo chyba nie wierzysz, żeby ktoś przy zdrowych zmysłach modlił się o coś podobnego?

II. SOKRATES: Czy „być szalonym" wydaje ci się sprzeczne z „być rozważnym"?

ALKIBIADES: Oczywiście.

D SOKRATES: Czy sądzisz, że niektórzy ludzie są rozważni, niektórzy zaś nierozważni?

ALKIBIADES: Ależ tak, są.

SOKRATES: No to zobaczmy, co to są za jedni. Bo wszak zostało uzgodnione, że jedni są nierozważni, inni rozważni, a jeszcze inni szaleni.

ALKIBIADES: Owszem, zostało uzgodnione.

SOKRATES: Czy poza tym są też zdrowi?

ALKIBIADES: Są i tacy.

SOKRATES: A inni natomiast chorzy?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Ale jednak nie ci sami?

ALKIBIADES: Gdzieżby?

SOKRATES: Czy są może jeszcze jacyś inni, którym nie przysługuje żadne z obojga?

ALKIBIADES: Chyba nie.

SOKRATES: Bo człowiek jest koniecznie albo chory, albo niechory.

ALKIBIADES: Tak mi się przynajmniej wydaje.

SOKRATES: No cóż? A co do rozwagi i nierozwagi, czy masz to samo zapatrywanie?

ALKIBIADES: Co masz na myśli?

SOKRATES: Czy ci się wydaje, że się jest albo rozważnym, albo nierozważnym [5]? Czy może istnieje jako coś pośred-

niego trzeci stan, który sprawia, że człowiek nie jest ani b
rozważny, ani nierozważny?

Alkibiades: Nie istnieje.

Sokrates: Koniecznie więc przysługuje jedno z obojga.

Alkibiades: Tak mi się przynajmniej zdaje.

Sokrates: Czy przypominasz sobie, że przyznałeś, iż szaleństwo jest zaprzeczeniem rozwagi?

Alkibiades: Przyznałem.

Sokrates: A także, iż nie istnieje jako coś pośredniego trzeci stan, który by sprawiał, że człowiek nie jest ani rozważny, ani nierozważny?

Alkibiades: Owszem, zgodziłem się.

Sokrates: Jak to jednak możliwe, ażeby dwie rzeczy były zaprzeczeniem jednej [6]?

Alkibiades: Żadną miarą.

Sokrates: A więc nierozwaga i szaleństwo są chyba c
czymś jednym i tym samym [7]?

Alkibiades: Tak się okazuje.

III. Sokrates: Gdybyśmy więc twierdzili, Alkibiadesie, że wszyscy nierozważni cierpią na chorobę umysłową, czy mówilibyśmy prawdę? Tak na przykład jeżeli wśród twoich rówieśników zdarzają się nierozważni, tak jak bywają zresztą i wśród starszych. Z drugiej strony, na Zeusa, powiedz, czy nie sądzisz, że wśród obywateli tego miasta tylko niewielu jest rozważnych, wielu natomiast nierozważnych? Czy tych właśnie nazywasz szaleńcami?

Alkibiades: Tak sądzę.

Sokrates: Czy zatem sądzisz, że my bylibyśmy bezpieczni współżyjąc razem z tylu szalonymi i że już od dawna nie bylibyśmy skazani na udręki, doznając pobicia, d
napaści i co tam jeszcze szaleńcy zwykli wyprawiać? Ale zastanów się, mój drogi, czy to nie jest jakoś inaczej.

ALKIBIADES: Jakże więc ma być, Sokratesie? Wygląda bowiem, że nie jest tak, jak sądziłem.

SOKRATES: I ja sądzę, że nie jest. Lecz trzeba to rozważyć jakoś w ten sposób.

ALKIBIADES: W jaki sposób, powiadasz?

SOKRATES: Ja ci to właśnie wyłożę. Czy przyjmujemy, że bywają jacyś chorzy, czy nie?

ALKIBIADES: Oczywiście.

E SOKRATES: Czy więc sądzisz, że ten, kto choruje, cierpi koniecznie na podagrę, lub gorączkę lub zapalenie oczu, czy też sądzisz przeciwnie, że ktoś, kto nie podlega żadnej z tych chorób, cierpi może na jakąś inną? Bo przecież jest wiele chorób, a nie tylko te.

ALKIBIADES: Ja tak sądzę.

SOKRATES: Czy przeto sądzisz, że każde zapalenie oczu jest chorobą?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy zatem również każda choroba jest zapaleniem oczu [8]?

ALKIBIADES: Bynajmniej. Choć zresztą jestem w kłopocie, co powiedzieć.

SOKRATES: Ale jeżeli skierujesz myśl ku moim wywodom, to „we dwóch razem“ rozglądając się [9] znajdziemy rozwiązanie.

ALKIBIADES: Przecież kieruję jak mogę, Sokratesie.

SOKRATES: Czy więc nie ma między nami zgody, że każde zapalenie oczu jest chorobą, lecz nie każda choroba jest zapaleniem oczu?

ALKIBIADES: Co do tego jest zgoda.

SOKRATES: I wydaje mi się, że chyba słusznie. Bo również wszyscy ci, którzy cierpią na gorączkę, chorują, choć nie wszyscy ci, którzy chorują, cierpią na gorączkę lub na podagrę, lub na zapalenie oczu, jak sądzę. Wprawdzie

wszystko w tym rodzaju jest chorobą, lecz ci, których B
nazywamy lekarzami, powiadają, że ich przejawy są
różne. Nie wszystkie bowiem są jednakowe i działają
jednakowo, lecz każda zgodnie z jej naturą. Wszystkie
jednakże są chorobami. Tak jak przyjmujemy, że są
jacyś rękodzielnicy. Czyż nie?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: A więc szewcy, cieśle, rzeźbiarze i inni,
o których nie trzeba mówić z osobna. Oni uprawiają C
oddzielne gałęzie rękodzielnictwa i wszyscy oni są rękodzielnikami, choć nie wszyscy ci, którzy razem są rękodzielnikami, są właśnie cieślami lub szewcami, lub rzeźbiarzami.

ALKIBIADES: Bynajmniej.

SOKRATES: Tak samo więc są i tacy, którzy mają różny udział w nierozwadze. Jedni, którzy mają w niej największy udział, nazywają się szaleńcami, inni, którzy mają udział trochę mniejszy, nazywają się głupkami i niedojdami, inni jeszcze, których chcemy nazwać oględniej, nazywamy już to narwańcami, już to niedołęgami, już to nie- D
zdarami, gburami lub głupcami. Szukając, znajdziesz jeszcze wiele innych określeń. Wszystkie one podpadają pod nierozwagę, różnią się zaś tak, jak — cośmy uprzednio stwierdzili — umiejętność od umiejętności i choroba od choroby. Czy tak ci się zdaje?

ALKIBIADES: Mnie właśnie tak.

IV. SOKRATES: Lecz wróćmy znów do tamtego. Na początku rozmowy okazało się, że trzeba rozważyć, co to jest być nierozważnym i rozważnym. Albowiem zgodziliśmy się, że tacy istnieją. Czyż nie?

ALKIBIADES: Tak, zgodziliśmy się.

SOKRATES: Czy więc za rozważnych uznajesz tych, E
którzy wiedzą, co należy robić i mówić?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Za nierozważnych zaś których? Czy nie tych, którzy na żadnej z tych dwóch rzeczy się nic znają?

ALKIBIADES: Tych.

SOKRATES: Czy więc ci, którzy nic znają się na żadnej z tych dwóch rzeczy, nie będą postępowali nieświadomie, czyniąc lub mówiąc to, czego się nie godzi?

ALKIBIADES: Chyba tak.

SOKRATES: Powiedziałem tedy, drogi Alkibiadesie, że
141 jednym z takich to ludzi jest również Edyp. Znajdziesz zresztą i wśród dzisiejszych wielu, którzy nie pod wpływem uniesienia, jak tamten, i bynajmniej nie w przekonaniu, że proszą dla siebie o nieszczęścia, lecz o dobra. Tamten jednak jak nie prosił, tak też nie sądził [że prosi o dobra]. Z innymi natomiast rzecz ma się przeciwnie. No bo myślę, że gdyby bóg, do którego się właśnie wybrałeś, ukazał ci się[10] i wcześniej, zanim byś go o cokolwiek poprosił, zapytał cię, czyby ci wystarczyło zostać władcą państwa ateńskiego, a gdybyś to uznał za coś marnego i lichego, dodałby jeszcze całą Helladę, a gdyby widział, że i to wy-
B daje ci się czymś małym, jeżcliby ci nic obiecał całej Europy, wówczas zgodziłby się nie tylko na to[11], ale również aby — jeżeli tego zapragniesz — wszyscy jeszcze dzisiaj dowiedzieli się, że Alkibiades, syn Klejniasa, jest władcą, wtedy byś — jak sądzę — wrócił od niego przejęty największą radością, jako ten, kto osiągnął największe dobra.

ALKIBIADES: Sądzę, Sokratesie, że i każdy inny, gdyby mu się przydarzyło coś takiego.

SOKRATES: Chyba jednak nie chciałbyś, aby kraj i wła-
C dza nawet nad wszystkimi Hellenami i obcymi narodami przypadła ci w zamian za twoje życie?

ALKIBIADES: Sądzę, że nic. Bo i na co, gdyby potem nie mógł z nich korzystać[12]?

Sokrates: A co, gdybyś mógł korzystać tylko w sposób haniebny i łotrowski? Czy i wtedy nie?

Alkibiades: Oczywiście, że nie.

V. Sokrates: Widzisz więc, jak niebezpiecznie jest czy to bez zastrzeżeń przyjmować dary, czy to nawet prosić o nie, skoro dzięki nim może ktoś doznać szkody lub, co gorsza, rozstać się z życiem. Otóż moglibyśmy wymienić D niejednych, którzy, pchani żądzą władzy i zabiegający, aby ona przypadła im w udziale, jakby to było coś dobrego, knując zamach stanu, utracili życie. Bo sądzę, że chyba słyszałeś o tym, co się wydarzyło jakoś w tych dniach [13], iż Archelaos, władca Macedonii, został zamordowany przez kochanka, który nie mniej żądny władzy, niż tamten [był żądny] kochanków, zgładził miłośnika, aby stać się władcą i człowiekiem szczęśliwym. Lecz gdy dzierżył władzę przez trzy lub cztery dni, sam z kolei padł ofiarą zamachu i zginął z ręki jakichś tam innych. Wiesz ponadto — o tym zaś wiemy nic ze słyszenia od innych, lecz jako naoczni świadkowie — ilu z naszych obywateli, któ- rzy zabiegali o dowództwo wojskowe i uzyskali je, już 142 to do teraz są wygnańcami z tego miasta [14], już to rozstali się z życiem. Ci zaś, którzy — zdawałoby się — najlepiej na tym wyszli, ponieważ nie tylko ocaleli z wielu bitew i odwrotów w czasie sprawowania dowództwa, ale również po powrocie do ojczyzny, oblegani przez sykofantów [15], przetrwali oblężenie nie mniej srogie niż przez wrogów, tak iż niektórzy woleliby raczej nigdy nie sprawować dowództwa niż je sprawować. B

Gdyby chociaż niebezpieczeństwa i trudy wychodziły na korzyść [16], to miałyby jakiś sens. Obecnie jednak jest wręcz przeciwnie.

Zauważysz, że podobnie ma się rzecz także z dziećmi, bo ci, którzy najpierw pragną je mieć, potem, gdy je

mają, popadają w kłopoty i najgorsze udręki. Jednych bowiem przez całe życie udręcza ciągła niezgodziwość
c dzieci, innych natomiast, którzy mają dzieci zacne, unieszczęśliwia ich utrata i ci popadają w niedolę nie mniejszą niż tamci, tak iż woleliby, aby się dzieci raczej nie narodziły niż narodziły. Ale mimo tych i wielu innych tym podobnych przykładów, tak bardzo oczywistych, rzadko się spotyka kogoś, kto by odrzucił to, co mu wpada do ręki, lub wyrzekł się pragnienia, które może być zaspokojone. W większości ludzie nie odrzuciliby czy to samowładztwa, które im się nastręcza, czy to dowództwa wojskowego, czy to wielu
D innych rzeczy, które, gdy się je zdobędzie, właśnie są raczej zaszkodzić niż przynieść korzyść, owszem, nawet by prosili, aby się im to dostało, gdyby tego właśnie nie mieli. Niekiedy po krótkim czasie odwołują i odrzekają się tego, o co uprzednio prosili. Nie wiem przeto, czy — doprawdy — nie głupio ludzie oskarżają bogów, mówiąc, że od nich pochodzą ludzkie nieszczęścia. A to właśnie sam człowiek, czy to przez swoją butę, czy to przez głu-
E potę, „idąc wbrew Przeznaczeniu ugrzęza w to błoto“ [17]. Wydaje się więc, Alkibiadesie, że to jakiś mądry był ten poeta, który, jak mi się zdaje, mając na względzie jakichś nierozumnych przyjaciół i widząc, że oni zabiegają i modlą się o to, co nie było najlepsze, chociaż im się takie wydawało [18], ułożył modlitwę za nich wszystkich razem. Powiada zaś jakoś tak:

„Zeusie, władco, udzielaj nam dobra,
bez względu na to, czy my o nie prosimy, czy nie.
Chroń nas ode złego, nawet gdy o nie prosimy“ [19].

Co do mnie, wydaje mi się, że poeta mówi pięknie i przekonująco. Ty zaś, jeżeli masz coś przeciw temu, powiedz otwarcie.

VI. Alkibiades: Trudno, Sokratesie, sprzeczać się o to, co tak pięknie powiedziane. To wszakże pojmuję, ile nieszczęść sprowadza na ludzi niewiedza, skoro z jej powodu, jak się wydaje, nie uświadamiamy sobie, że zabiegamy lub nawet — co gorsza — modlimy się o największe nieszczęścia dla nas samych. Nikt by jednak w to nie uwierzył, lecz każdy gotów sądzić, że umie modlić się o rzeczy najlepsze, a nie najgorsze. To bowiem byłoby po prawdzie podobne nie tyle do modlitwy, ile raczej do złorzeczenia. a

Sokrates: Ale możliwe, mężu znakomity, że jakiś człowiek, mądrzejszy ode mnie i od ciebie, wykazałby, że my błądzimy, potępiając tak pochopnie niewiedzę [20], jeżeli nie uczynimy zastrzeżenia, że taka to a taka niewiedza, dla tych to a tych ludzi, w takich to a takich okolicznościach bywa czymś dobrym, tak jak w innych wypadkach czymś złym. c

Alkibiades: Co ty mówisz? Czy jest taka rzecz, o której komukolwiek i w jakichkolwiek okolicznościach lepiej nie wiedzieć niż wiedzieć?

Sokrates: Zdaje mi się, że tak. A tobie nie?

Alkibiades: Ależ, na Zeusa, nie.

Sokrates: Ja doprawdy nawet nie mogę przypuszczać, że ty byłbyś zdolny postąpić z twoją matką tak, jak to — wedle podania — postąpili Orestes i Alkmeon [21], i jeżeli oprócz nich byli jacyś inni, którym zdarzyło się tak postąpić. d

Alkibiades: Na Zeusa, dość tego, Sokratesie!

Sokrates: Nie tego, Alkibiadesie, kto mówi, że ty byś nie był zdolny dopuścić się takich rzeczy, należałoby zgromić, aby zamilczał, lecz raczej tego, kto by mówił coś przeciwnego. Skoro ten czyn wydaje ci się tak okropnie potworny, że uważasz, iż o tym nie godzi się nawet napomykać, czy wydaje ci się, że gdyby Orestes był rozumny

i wiedział, jakie postępowanie było dla niego najlepsze, to by się odważył dokonać czegoś takiego?

E ALKIBIADES: Zaiste, nie.

SOKRATES: Ani też, jak sądzę, nikt inny?

ALKIBIADES: Chyba nie.

SOKRATES: A więc nieszczęściem jest, jak się wydaje, niewiedza dotycząca tego, co najlepsze, i nie wiedzieć, co najlepsze?

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: Czy i dla niego, i dla wszystkich innych?

ALKIBIADES: Oczywiście.

VII. SOKRATES: No to rozważmy jeszcze taką rzecz. Gdyby ci na przykład przyszło właśnie do głowy — w prze-
144 konaniu, że to jest korzystne — zabić nie kogo innego, tylko Peryklesa, twojego opiekuna i przyjaciela [22], i ty byś — uzbrojony w sztylet — zbliżył się [23] do bramy i zapytał, czy jest w domu, a tam by odpowiedzieli, że jest ... — ja nie mówię, że ty byś chciał coś takiego zrobić, tylko, powiadam, *gdybyś* zamierzył ..., no bo temu, kto nie wie, co najlepsze, nic chyba nie przeszkadza dojść do takiego mniemania i choćby nawet coś najgorszego uważać za najlepsze. A może ci się inaczej wydaje?

ALKIBIADES: Alcż tak, nie inaczej.

SOKRATES: Gdybyś więc, wszedłszy do domu i ujrzawszy jego samego, nie poznał go i sądził, że to ktoś inny, czy
B wtedy ważyłbyś się go zgładzić?

ALKIBIADES: Na Zeusa, nie. Nawet sobie tego nie wyobrażam.

SOKRATES: No bo przecież nie szłoby ci o pierwszego lepszego, lecz właśnie o niego. Czy tak?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: A gdybyś kilka razy podejmował próbę zamachu i za każdym razem, gdy chciałeś to uczynić,

nie rozpoznałbyś Peryklesa, czy nigdy byś nie uderzył w niego?

ALKIBIADES: Oczywiście, że nie.

SOKRATES: Cóż więc? Czy sądzisz, że Orestes w ogóle zadałby cios matce, gdyby jej wcale nie poznał?

ALKIBIADES: Sądzę, że nie. C

SOKRATES: Bo on w istocie nie zamyślał zabijać ani jakiejkolwiek kobiety, ani matki czyjejkolwiek, lecz swoją własną.

ALKIBIADES: Tak jest.

SOKRATES: Dla tak nastawionych i żywiących tego rodzaju mniemanie lepiej jest, gdy nie znają stanu rzeczy.

ALKIBIADES: Tak się okazuje.

SOKRATES: Widzisz przeto, że niewiedza o pewnych rzeczach jest dla pewnych ludzi i w pewnych okolicznościach czymś dobrym, a nie złym, jak ci się uprzednio wydawało.

ALKIBIADES: Prawdopodobnie.

VIII. SOKRATES: A jeżeli teraz zechcesz rozważyć D jeszcze jedno, to może ci się to wydać czymś osobliwym.

ALKIBIADES: O co właściwie idzie, Sokratesie?

SOKRATES: O to, że posiadanie innych nauk — jeżeliby ktoś posiadał je bez wiedzy o tym, co najlepsze — wydaje się po prostu rzadko użyteczne, a przeważnie szkodliwe dla samego posiadacza. No bo rozważ to. Czy nie wydaje ci się, że jeżeli chcemy coś robić lub mówić, to koniecznie musimy uprzednio już to mniemać, że się znamy, już to naprawdę znać się [24] na tym, o czym mamy bez wahania E mówić lub co mamy robić.

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: Wszak mówcy na przykład radzą nam zawsze, gdy wiedzą lub gdy mniemają, że wiedzą, jak radzić, czy to w sprawach wojny i pokoju, czy to w sprawach bu-

dowy murów i urządzania portów. Jednym słowem wszystko, co państwo podejmuje kiedykolwiek w sprawach zew-
145 nętrznych lub wewnętrznych, dzieje się zgodnie z radą mówców.

ALKIBIADES: Masz słuszność.

SOKRATES: Przyjrzyj się więc, czy następujący wywód jest poprawny [25]. Chyba bowiem nazywasz jednych rozważnymi, innych zaś nierozważnymi?

ALKIBIADES: Oczywiście.

SOKRATES: Zapewne wielu nierozważnymi, niewielu rozważnymi?

ALKIBIADES: Tak właśnie.

SOKRATES: Chyba ze względu na coś, co dostrzegasz u jednych i drugich?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Czy więc rozważnym nazywasz może tego,
B kto umie radzić, nic wiedząc, *czy* coś jest lepsze ani *kiedy* jest lepsze [26]?

ALKIBIADES: Bynajmniej.

SOKRATES: Ani też, sądzę, tego, kto zna się jedynie na prowadzeniu wojny, lecz nie wie, *kiedy* lepiej ani *jak długo* lepiej [prowadzić]. Czy tak?

ALKIBIADES: Tak.

SOKRATES: Ani też tego, kto zna się czy to na tym, jak skazywać na śmierć [27], czy to na tym, jak zagarniać majętności i skazywać na wygnanie, lecz nie wie, *kiedy* lepiej ani *kogo* lepiej?

ALKIBIADES: Bynajmniej.

C SOKRATES: A więc tego nazywasz rozważnym, kto się zna na którejś z tych rzeczy, jeżeli mu towarzyszy wiedza o tym, co najlepsze — ona zaś sama jest wiedzą o tym, co korzystne [28]. Czy tak?

ALKIBIADES: Tak.

Sokrates: Tego więc nazwiemy rozważnym i użytecznym doradcą tak w sprawach państwa, jak i swoich własnych, innego zaś nie. Czy tak sądzisz?

Alkibiades: Ja tak właśnie.

IX. Sokrates: No i cóż? A jeżeli ktoś zna się na jeździe konnej lub strzelaniu, albo na stawaniu do zapasów lub do walki na pięści, albo na jakiejś z pozostałych gałęzi sportu, albo też jest biegły w czymś innym, co obejmujemy pojęciem umiejętności, to jaką nazwą określisz tego, kto D
by się znał na tym, co w zakresie danej umiejętności [29]
jest najlepsze? Czy tego od jazdy konnej nie [nazwiesz]
mistrzem jeździectwa?

Alkibiades: Tak.

Sokrates: Tego zaś od walki na pięści, jak sądzę, mistrzem pięściarstwa, tego od gry na flecie — flecistą, i podobnie ma się chyba rzecz z innymi tego rodzaju. A może jakoś inaczej?

Alkibiades: Nie, właśnie tak.

Sokrates: Czy ci się więc wydaje, że ten, kto się zna na jednej z tych [umiejętności], musi tym samym być mężem rozważnym? Czy też uznamy, że mu do tego da- E
leko?

Alkibiades: Ależ, na Zeusa, daleko.

Sokrates: Jakie by to, myślisz, było państwo, złożone z łuczników, nawet dobrych, i flecistów, jak również zapaśników i innych rękodzielników, z dodatkiem jeszcze tych, o których wspomnieliśmy uprzednio, a mianowicie obeznanych tylko z prowadzeniem wojny i jedynie z uśmiercaniem, a oprócz tego z mężów biegłych w wymowie, którzy wydmuchują mydlane bańki polityki, gdyby im wszystkim obca była wiedza o tym, co najlepsze, oraz rozeznanie, *kiedy* i przeciw *komu* posługiwać się każdą 146
z tych umiejętności w najlepszy sposób?

ALKIBIADES: Moim zdaniem byłoby czymś pożałowania godnym.

SOKRATES: Tak byś w każdym razie — sądzę — powiedział, gdybyś zobaczył, jak każdy z osobna zabiega gorliwie o swoje i przyznaje pierwszeństwo w państwie temu,

„w czym siebie sam przewyższa niewątpliwie“ [30].

Mówię zaś o najlepszym tylko w zakresie danej umiejętności [31], ono zaś nie pokrywa się wcale z tym, co jest najlepsze dla państwa i samo w sobie, ponieważ — jak sądzę — jego sprawdzianem nie jest poznanie, lecz mniemanie [32]. Czy wobec takiego stanu rzeczy nie byłoby słuszne, gdybyśmy powiedzieli, że tego rodzaju państwo byłoby pełne warcholstwa i bezprawia?

ALKIBIADES: Na Zeusa, to prawda.

SOKRATES: Czy się nam nie wydawało [33], że trzeba koniecznie, abyśmy uprzednio byli przeświadczeni, że się znamy, lub naprawdę znali się na tym, co mamy bez wahania robić lub mówić?

ALKIBIADES: Wydawało się.

SOKRATES: A jeżeli się robi to, na czym się ktoś zna lub jest przeświadczony, że się zna, i zabiega również
c o użyteczne, to czy nie jesteśmy pożyteczni i dla państwa, i każdy dla siebie samego?

ALKIBIADES: Jakżeby nie.

SOKRATES: W przeciwnym natomiast razie [nie bylibyśmy], sądzę, [użyteczni] ani dla państwa, ani dla samych siebie.

ALKIBIADES: Chyba nie.

SOKRATES: No więc. Czy teraz nadal ci się tak samo wydaje, czy jakoś inaczej?

ALKIBIADES: Nie inaczej, lecz właśnie tak.

Sokrates: Wszak powiedziałeś, że uważasz wielu za nierozważnych, niewielu zaś za rozważnych?

Alkibiades: Powiedziałem tak.

Sokrates: Czy nie twierdzimy znowu, że wielu błądzi w pojmowaniu tego, co najlepsze, dlatego, że, jak sądzę, przeważnie idą bez zastrzeżeń za mniemaniem?

Alkibiades: Twierdzimy tak. D

Sokrates: A przeto wielu ludziom opłaca się czy to nie znać się na niczym [34], czy to sądzić, że się nie znają, jeżeli z jednej strony gotowi są czynić raczej to, na czym się znają, lub sądzą, że się znają, z drugiej zaś czyniąc to o wiele bardziej sobie szkodzą niż pomagają.

Alkibiades: Mówisz najszczerszą prawdę.

X. Sokrates: Gdym przeto powiedział, że istnieje niebezpieczeństwo, iż jeżeli ktoś nie ma o tym, co E najlepsze, inne wiadomości rzadko przyniosą korzyść, natomiast temu, kto je ma, przynoszą szkodę [35], czy sądzisz, że tak mówiąc w istocie nie miałem słuszności?

Alkibiades: Nawet jeżeli wtedy było inaczej, teraz zgadzam się z tobą Sokratesie.

Sokrates: A więc i państwo, i jednostka, jeżeli mają żyć godziwie, muszą się trzymać tej nauki [36], po prostu tak jak chory lekarza, lub ten, kto chce płynąć bezpiecznie, jakiegoś sternika. Albowiem im usilniej umysł, nie bacząc na tę naukę, zabiega o majętności lub tężyznę ciała lub coś innego w tym rodzaju, tym większe stąd koniecznie, jak się okazuje, powstają grzechy. I nawet ten, kto zdobył to, co się nazywa wszechnaukami i wszechumiejętnościami, pozbawiony jednak tej nauki, ulegający natomiast raz jednej, to znów drugiej z tamtych, czy doprawdy nie zasłuży na to, iż stanie się pastwą niebezpiecznej burzy, bo jakby, powiadam, podróżując po oceanie bez sternika, w krótkim czasie naraża życie że i do tego, jak B

mi się wydaje, odnosi się to, co mówi poeta, ganiąc kogoś tam, że umiał wiele, lecz wszystko, powiada, umiał źle [38].

ALKIBIADES: Do czego się tu odnosi to powiedzenie poety, Sokratesie? Bo mi się wydaje, że ono nie ma ani trochę sensu.

SOKRATES: A jednak ma, i to całkiem określony. Lecz poeta, mężu znakomity, ukrywa swoje myśli w zagadce, tak jak zresztą inni niemal wszyscy poeci. Bo w ogóle poezja jest z natury czymś tajemniczym i nie dla każdego człowieka zrozumiałym. Ponadto ma ona w swej naturze coś takiego, że gdy natchnienie spłynie na człowieka zawistnego, który nie chce zdradzić przed nami, lecz raczej jak najbardziej ukryć swoją mądrość, wtedy okazuje się, jak osobliwie trudno rozeznać się, co któryś z nich myśli. Bo chyba nie wydaje ci się, że Homer, poeta najbardziej boski i pełen mądrości, nie wiedział, iż niemożliwe jest umieć źle [39]? Bo to on właśnie powiada, że Margites umiał wiele, lecz wszystko, powiada, umiał źle. Lecz [Homer], jak sądzę, układa zagadkę, wprowadzając „źle" zamiast „zło" i „umiał" zamiast „umieć". Otóż [po korekcie] powstaje wypowiedź, która gubi wprawdzie metrum, lecz odnajduje zamierzone znaczenie, że ktoś umiał wiele rzeczy, lecz umieć to wszystko było dla niego złem. Jeżeli więc umieć wiele rzeczy było dla niego nieszczęściem, to widocznie był kimś lichym, przynajmniej jeżeli trzeba wierzyć naszym uprzednim wywodom.

ALKIBIADES: Tak mi się przynajmniej wydaje, Sokratesie. Bo trudno by mi było dać wiarę jakimkolwiek innym wywodom, gdyby tym nie.

SOKRATES: I słusznie ci się tak wydaje.

ALKIBIADES: I to mi się wydaje [40].

XI. SOKRATES: Otóż, na Zeusa, chyba dostrzegasz, jak wielka powstaje trudność, w czym zdajesz się zgadzać

ze mną. Chwiejąc się mianowicie to na tę, to na tamtą stronę, nijak nie kładziesz końca wahaniom, lecz to, co uznałeś za najpewniejsze, potem znowu odrzucasz i już tego samego nie uznajesz. Gdyby przeto bóg, do którego 148
świątyni się właśnie wybrałeś, zjawił ci się teraz ponownie, i, zanim byś go o cokolwiek poprosił, zapytał, czyby ci wystarczyło, gdyby ci się ziściło coś z tych rzeczy, o których mówiliśmy właśnie na początku, czy też wolałbyś, aby ci samemu pozwolił wyrazić życzenia, to co byś uznał za korzystne: czy przyjąć to, co on daje, czy też otrzymać to, czego pragniesz?

ALKIBIADES: Ależ, na bogów, Sokratesie, ja doprawdy nie wiem, jak ci mam odpowiedzieć. Ale jakoś to głupio B
i po prawdzie wygląda mi na przesadną ostrożność, aby ktoś w obawie, iż przez niewiedzę modlił się o rzeczy złe w mniemaniu, że są dobre, wnet potem, opamiętując się, odwoływał — jak się wyraziłeś — modlitwy [41], unieważniając to, o co się uprzednio modlił.

SOKRATES: Czy więc poeta, o którym wspomniałem na początku rozmowy [42], nie wiedział lepiej niż my, gdy prosił, aby bogowie odwracali nieszczęścia nawet od tych, którzy się [o nie] modlą?

ALKIBIADES: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: Przeto i Lacedemończycy, czy to że przejęli C
się tym poetą, czy to że sami doszli do takiego wniosku, i prywatnie, i publicznie zwracają się za każdym razem w podobnej modlitwie, wzywając bogów, aby oprócz tego, co dobre, udzielili im również tego, co piękne [43]. I nikt nie słyszał, aby oni modlili się o coś więcej. Mimo tego nie są wcale aż do chwili obecnej mniej szczęśliwi niż którzykolwiek inni ludzie. A jeżeli się nawet zdarzy u nich, że się im nie we wszystkim powiedzie, to przecież nie z powodu tej modlitwy. Od bogów bowiem, sądzę,

D zależy, czy wypadnie dać to, o co ktoś prosi, czy też coś wręcz przeciwnego.

XII. Chcę ci też opowiedzieć jeszcze coś innego, o czym słyszałem kiedyś od pewnych ludzi sędziwych, że gdy między Ateńczykami i Lacedemończykami wywiązał się zatarg, tak się składało, iż kiedykolwiek dochodziło do bitwy, czy to na ziemi, czy na morzu, nasze państwo doznawało niepowodzeń i nigdy nie mogło odnieść zwycięstwa. Ateńczycy przeto, poruszeni do głębi tym stanem rzeczy i niepewni, jakie by należało znaleźć sposoby odwrócenia zagrażających klęsk, po naradach uznali za najrozsądniejsze wysłać poselstwo do Ammona[44] i zapytać go oprócz tego i o to: dlaczego to właściwie bogowie przechylali szalę zwycięstwa raczej na stronę Lacedemończyków niż ich, „skoro przecież — powiadali — my ze wszystkich Hellenów składamy bogom najwięcej ofiar, i to najwspanialszych, jak nikt inny przyozdabialiśmy też ich świątynie darami wotywnymi, co roku urządzaliśmy najwspanialsze i najbardziej okazałe pochody ku czci bogów, ponosiliśmy
149 wydatki, jakich nie ponosili wszyscy inni Hellenowie razem. Natomiast Lacedemończycy nigdy — powiadali — w najmniejszej mierze nie zatroszczyli się o cokolwiek z tych rzeczy, przeciwnie — tak mało zależało im na bogach, iż zwykle składali ofiary pośrednie, i we wszystkim oddawali hołd opieszalej niż my, chociaż posiadają bogactwa[45] wcale nie mniejsze niż nasze miasto".

Gdy to przedstawili i zapytali o radę, co mają robić, aby odwrócić zagrażające klęski, wieszcz nic innego im
B nie odpowiedział — gdyż bóg oczywiście nic zezwolił — lecz wezwawszy ich sam rzekł: „Ateńczykom to mówi Ammon: powiada, że woli zbożne milczenie Lacedemończyków[46], niż wszystkie ofiary Hellenów".

Tyle powiedział nic więcej. Wydaje mi się, że bóg

nazwal milczeniem nie co innego, jak właśnie ich modlitwę. W istocie bowiem ona różni się bardzo od modlitwy innych. Albowiem inni Hellenowie, ci prowadząc woły ze c
złoconymi rogami, tamci składając dary wotywne, proszą bogów o rzeczy, jak popadnie, już to dobre, już to złe. Bogowie przeto, słysząc ich bluźniercze modlitwy, gardzą tymi wspaniałymi pochodami i darami. Dlatego wydaje mi się, że trzeba z ogromną przezornością zastanawiać się, co kiedy należy mówić[47], a czego nie.

XIII. Również u Homera znajdziesz inne powiedzenia o podobnej do tych treści. On bowiem powiada, że gdy Trojanie, rozłożywszy biwaki[48], D

„... nieśmiertelnym sute składają ofiary;
Bije w niebo woń słodka dymiącej się skwary.
Lecz się bogi od ofiar odwrócą ze wstrętem,
Nie tknąwszy, gdyż wzgardzili Ilionem świętym
I ludem, i Priamem, królem-kopijnikiem". E

Dlatego na nic się im nie zdało składać ofiary i daremnie było przynosić dary, skoro obrzydli bogom. Sądzę bowiem, że bogowie nie są czymś w rodzaju złego lichwiarza[49], aby ich można było przekupić darami. Nawet zresztą utrzymując, że pod tym względem przewyższamy Lacedemończyków[50], wypowiadamy niemądre twierdzenie. Przecież byłoby nawet niesłychane[51], gdyby bogowie zwracali uwagę na nasze dary i obrzędy, a nie na duszę, czy mianowicie ktoś jest uczciwy i sprawiedliwy. Sądzę, 150
że o wiele bardziej, aniżeli na te okazałe pochody i ofiary, których składaniu corocznie nie przeszkadzają wcale niezliczone winy już to wobec bogów, już to wobec ludzi, czy to będzie osoba prywatna, czy państwo. Oni natomiast, jako nieprzekupni, gardzą tym wszystkim, jak powiada bóg i wieszcz bogów. Wydaje się przeto, że i bogowie, i ludzie rozumni osobliwie cenią sprawiedliwość

B i rozwagę. Rozważnymi zaś i sprawiedliwymi są nie jacyś inni, lecz właśnie ci, którzy wiedzą, co należy czynić i mówić tak względem bogów, jak i względem ludzi.

Ale chciałbym się nareszcie dowiedzieć od ciebie, co też ty sądzisz o tym.

ALKIBIADES: Co do mnie, Sokratesie, to nie inaczej jakoś mi się wydaje, niż tak właśnie, jak tobie i bogu, no, bo przecież wcale by nie przystało, abym się znalazł w opozycji względem boga.

SOKRATES: Czy jednak pamiętasz, że się przyznałeś, iż odczuwasz niemałą obawę, abyś nie wprowadził w błąd samego siebie modląc się o nieszczęścia w przekonaniu,
C że o dobra.

ALKIBIADES: Pamiętam.

SOKRATES: Widzisz więc, jak niebezpieczne jest dla ciebie zwracać się do boga z modlitwą, gdyż mogłoby się zdarzyć, że on słysząc twoją złorzeczącą modlitwę, odrzuciłby te ofiary, a na dodatek i tobie by się coś oberwało. Wydaje mi się przeto, że najlepiej zachować milczenie [52]. Nic przypuszczam bowiem, mając na względzie twoją dumę [53] (to zaś jest najbardziej wytworna nazwa głupoty), abyś zechciał posługiwać się modlitwą Lacede-
D mończyków. W takim razie trzeba czekać, aż cię ktoś nauczy [54], jak należy być usposobionym względem bogów i ludzi.

XIV. ALKIBIADES: Kiedyż to nadejdzie ten czas [55], Sokratesie? I kto mi będzie nauczycielem? Wydaje mi się, że z największą radością dowiedziałbym się, co to za człowiek.

SOKRATES: Ten, kto dba o ciebie. Lecz wydaje mi się, że jak Atena — o czym opowiada Homer [56] — zdjęła bielmo z oczu Diomedesa,

„By natychmiast mógł poznać, co bóg, a co człowiek",

tak samo i tobie trzeba najpierw zdjąć bielmo z duszy, E
które jest tam obecne, i wtedy dopiero posłużyć się tym,
co pozwala ci poznać podłe i szlachetne [57]. Wydaje mi się
bowiem, że obecnie nie jesteś do tego zdolny [58].

ALKIBIADES: To niechże on zdejmie, jeżeli chce, bielmo
czy co innego, gdyż jestem gotów, kimkolwiek jest ten
człowiek, nie uchylać się od spełniania jego rozkazów,
jeżeli dzięki temu mogę stać się lepszym.

SOKRATES: W każdym razie i on odnosi się do ciebie 151
z osobliwą życzliwością.

ALKIBIADES: Wydaje mi się, że chyba najlepiej będzie
i tę ofiarę odłożyć do tego czasu.

SOKRATES: I słusznie ci się wydaje. To jest bowiem pew-
niejsze niż wystawiać się na tak groźne niebezpieczeń-
stwo.

ALKIBIADES: No cóż, Sokratesie? Ponieważ mi się wy-
daje, żeś mi pięknie doradził, chyba ten tutaj wieniec wło-
żę tobie [59]. Bogom zaś złożymy w darze wieńce i te wszy- B
stkie inne rzeczy, które zwyczaj nakazuje, dopiero wtedy,
gdy się upewnię, że ten czas już nadszedł. A nadejdzie
rychło, gdy oni zechcą [60].

SOKRATES: Owszem, przyjmuję to, i zresztą wszystko
inne z tych rzeczy, które mógłbyś oddać, z radością, jak
sądzę, przyjmę. Jak zaś Kreon z Eurypidesa [61], gdy ujrzał
Tejrezjasza przystrojonego wieńcem i dowiedział się, iż
otrzymał go od żołnierzy jako pierwszą nagrodę za sztukę,
rzekł: „Uważam ten twój wieniec zwycięstwa za dobrą
wróżbę. Jak ci bowiem wiadomo, grozi nam burza", taksa- C
mo i ja uważam tę twoją wypowiedź za dobrą wróżbę. Sądzę,
że ja stoję w obliczu burzynie mniejszej niż Kreon i chciał-
bym odnieść zwycięstwo nad twoimi przykłaskiwaczami [62].

TEAGES[1]

Osoby dialogu: Demodokos, Sokrates, Teages

Demodokos: Chciałbym, Sokratesie, pomówić z tobą 121
o czymś na osobności, jeżeli nie jesteś zajęty. A nawet jeżeliś zajęty czymś niezbyt ważnym, znajdź jednak dla mnie wolną chwilę.

Sokrates: Ależ, zupełnie nie jestem zajęty, a dla ciebie tym bardziej. Jeżeli więc masz coś do powiedzenia, słucham.

Demodokos: Pozwól więc, że się oddalimy stąd do krużganku Zeusa Oswobodziciela[2], tu niedaleko.

Sokrates: Jak uważasz.

Demodokos: No chodźmy, Sokratesie. Otóż wydaje B
się, że z jestestwami żyjącymi rzecz ma się jednakowo, i z roślinami, które wyrastają z ziemi, i ze zwierzętami, jak zresztą i z człowiekiem. Albowiem co się tyczy roślin, najłatwiejszą rzeczą jest dla nas, którzy uprawiamy ziemię, przygotować wszystko do zasadzania i sadzić. Lecz gdy zasadzone utrzymuje się przy życiu, wówczas zabiegi około roślin mnożą się, stają się trudne i uciążliwe. Tak C
samo chyba ma się rzecz, gdy idzie o człowieka. Na podstawie moich własnych kłopotów wnioskuję również o innych. No, bo dla mnie zasadzenie, to znaczy spłodzenie tego oto syna, było rzeczą ze wszystkich najłatwiejszą, lecz wychowanie, nader uciążliwe, napawa mnie ciągłymi

lękiem o niego. Można by oczywiście mówić o wielu innych sprawach, osobliwie jednak niepokoi mnie namiętność, która się u niego teraz pojawiła. Nie jest ona wprawd
D dzie prostacka, ale niebezpieczna. Bo on chce nam, Sokratesie, jak powiada, zostać mędrcem[3]. Wydaje mi się bowiem, że niektórzy z jego rówieśników, pochodzących z tego samego demu, którzy uczęszczali do miasta i powąchali trochę nauki, zbałamucili go. On chce im dorównać i już dawno suszy mi głowę, domagając się, abym się zatroszczył o niego i zapłacił jednemu z sofistów, który by go zrobił mądrym. Ja tam o pieniądze nie stoję, ale jestem przekonany, że tam, dokąd on się tak bardzo rwie, czyha na niego niebezpieczeństwo niemałe. Do tego
122 czasu przecież go powstrzymywałem, przemawiając mu do rozsądku. Ale ponieważ już dłużej nic z nim nie wskóram, uznałem, że najlepiej będzie dać za wygraną, aby on, wdając się bez mojej wiedzy w różnorodne znajomości, nie uległ zgorszeniu. Teraz więc po to właśnie przychodzę, abym go powierzył któremuś z sofistów, cieszących się uznaniem. Otóż nawinąłeś się nam w samą porę, ty, którego najgoręcej pragnąłem się poradzić, jak postąpić
B w tej sprawie. A więc, jeżeli możesz coś poradzić w moich kłopotach, o których słyszałeś, wolno i trzeba.

II. SOKRATES: No, przecież, Demodoku, nawet się mówi, że rada jest sprawą świętą[4]. Jeżeli więc jest jeszcze inna jakakolwiek sprawa święta, to jest nią właśnie ta, w której ty zasięgasz rady. Nic ma bowiem nic bardziej bożego, o co by się człowiek mial radzić, niż sprawa wychowania i wykształcenia siebie i swoich najbliższych. A więc najpierw ja i ty uzgodnimy, czym właściwie — naszym zdaniem — jest to, o czym się naradzamy, aby
C przypadkiem nie było tak, że ja będę miał na myśli co innego, ty zaś co innego, i dopiero potem się spostrzegamy,

żeśmy się przez rozmowę narazili na śmiech, ja, który udzielam rady, i ty, który pytasz o radę, w niczym nie dochodząc do porozumienia.

Demodokos: Wydaje mi się, Sokratesie, że wcale słusznie mówisz, i że trzeba tak zrobić.

Sokrates: Chyba słusznie mówię, choć jeszcze nie całkiem. Bo coś odrobinę zmienię. Obawiam się mianowicie, aby ten młodzian nic pragnął czego innego, a nic D
tego, czego w naszym przekonaniu pragnie, a my, radząc nad czym innym, nie wyszli na dudków. Wydaje mi się przeto najbardziej właściwe zacząć od niego samego, zapytując go, czego on też chce.

Demodokos: Chyba to, co mówisz, jest najlepsze.

III. Sokrates: Powiedz mi więc, jakie chłopiec ma piękne imię. Jak go nazywać?

Demodokos: On się nazywa Teages, Sokratesie.

Sokrates: Nadałeś synowi piękne imię i dostojne, Demodoku. Powiedzże nam więc, Teagesie, mówisz, że E
chciałbyś stać się mądrym, i domagasz się, aby ten oto twój ojciec wyszukał jakiegoś męża, z którym obcowanie uczyni cię mądrym?

Teages: Tak.

Sokrates: A czy mądrymi nazywasz uczonych, bez względu na to, w czym oni są uczeni, czy innych?

Teages: Oczywiście, uczonych.

Sokrates: No cóż? Czy ojciec nie wyuczył cię i nie wykształcił tak, jak obecnie kształci się innych synów szlachetnego pochodzenia, ucząc i literatury [6], i gry na kitarze, i zapaśnictwa, i innego rodzaju zawodów?

Teages: Owszem.

Sokrates: Czy więc uważasz, że brakuje ci jeszcze 123
jakiejś nauki, o którą ojciec powinien się zatroszczyć dla ciebie?

TEAGES: Tak.

SOKRATES: Powiedzże nam, jaka to jest, abyśmy cię mogli nią obdarzyć.

TEAGES: On to nawet wie, Sokratesie, bo mu często o tym mówiłem. Tylko on umyślnie udaje przed tobą, że niby nie wie, czego pragnę. Bo on tak samo i w innych sprawach często mi się sprzeciwia i nie chce mnie nikomu powierzyć.

SOKRATES: No ale to, co mówiłeś do niego przedtem,
B było powiedziane jakby bez świadka. Teraz weźmij mnie jako świadka i wobec mnie wyłuszcz, co to jest za mądrość, której pożądasz. No bo gdybyś pożądał tej mądrości, z której pomocą ludzie kierują okrętami[6], a ja bym cię właśnie zapytał: „Teagesie, jakiej mądrości potrzebując wytykasz ojcu, że cię nie chce powierzyć tym, dzięki którym stałbyś się mądrym?“ Jak byś mi odpowiedział? Która to jest? Czy nie sternictwo?

TEAGES: Tak.

C SOKRATES: A gdybyś pożądał być mądrym w zakresie tej umiejętności, z pomocą której kieruje się rydwanami, a nic przekonał ojca, to czy na moje pytanie, co to jest za mądrość, nie odpowiedziałbyś, że jest to umiejętność powożenia?

TEAGES: Tak.

SOKRATES: A czy ta, której właśnie pożądasz, jest czymś bez nazwy, czy też ma nazwę?

TEAGES: Ja sądzę, że ma.

IV. SOKRATES: Czy przeto wiesz o niej, choć nie znasz jej nazwy, czy też [znasz] i nazwę?

TEAGES: Znam nawet nazwę.

SOKRATES: No to jaka jest? Powiedz!

D TEAGES: Jaką by inną nazwę uznał ktoś za bardziej właściwą dla niej, Sokratesie, niż „mądrość“?

Sokrates: A czy umiejętność powożenia nie jest również mądrością? Czy ci się wydaje brakiem mądrości?

Teages: Bynajmniej.

Sokrates: A więc mądrością?

Teages: Tak.

Sokrates: Do czego nam ona służy? Czy nie do tego, abyśmy umieli kierować zaprzęgiem koni?

Teages: Tak.

Sokrates: A czy sternictwo nie jest również mądrością?

Teages: Sądzę, że tak.

Sokrates: Czy ono nie służy do tego właśnie, abyśmy umieli kierować okrętami?

Teages: Ależ tak, w istocie.

Sokrates: A ta mądrość, której ty pożądasz, czymże jest? Czym umiemy za pomocą niej kierować? E

Teages: Wydaje mi się, że chyba ludźmi.

Sokrates: Chyba nie chorymi?

Teages: Gdzieżby!

Sokrates: Tą bowiem mądrością jest medycyna. Czy nie tak?

Teages: Tak.

Sokrates: No to może tą, za pomocą której umiemy dyrygować śpiewakami na estradach?

Teages: Nie.

Sokrates: Tą bowiem jest muzyka.

Teages: Oczywiście.

Sokrates: No to może tą, za pomocą której umiemy kierować zawodnikami sportowymi?

Teages: Nie.

Sokrates: Tą bowiem jest gimnastyka.

Teages: Tak.

Sokrates: A więc tą, [za pomocą której umiemy

kierować tymi, którzy *co* robią? Spróbuj określić tak, jak ja tobie w uprzednich przykładach.

TEAGES: Tą, za pomocą której [umiemy kierować] obywatelami państwa. Tak się mi wydaje.

SOKRATES: Czy obywatelami państwa nie są również chorzy?

124 TEAGES: Są, ale ja mówię, że nie tylko nimi, lecz również innymi obywatelami państwa.

SOKRATES: A więc pojmuję, o jakiej umiejętności mówisz. Wydaje mi się, że mówisz nie o tej, za pomocą której umiemy kierować żniwiarzami, i zbierającymi plony, i ogrodnikami, i siewcami, i młockarzami. Tą bowiem, za pomocą której kierujemy nimi, jest agronomia. Czy tak?

TEAGES: Tak.

B SOKRATES: Ani też nie o tej mówisz, za pomocą której umiemy kierować traczami, wiertaczami, strugaczami tokarzami wszelkimi. Bo tą jest chyba budownictwo?

TEAGES: Tak.

SOKRATES: Lecz chyba [o tej], za pomocą której [umiemy kierować] tymi wszystkimi, a więc i rolnikami, i budowniczymi, i rękodzielnikami wszelkimi, i poszczególnymi ludźmi, kobietami i mężczyznami. Tę chyba nazywasz mądrością.

TEAGES: Tę właśnie, Sokratesie, miałem uprzednio na myśli.

C SOKRATES: Czy więc jesteś skłonny twierdzić, że Ajgistos [7], który zgładził w Argos Agamemnona, rządził tymi wszystkimi, których wymieniasz, a więc i rękodzielnikami, i poszczególnymi obywatelami, i mężczyznami, i kobietami w ogóle, czy też jakimiś innymi?

TEAGES: Nie innymi, lecz tymi.

SOKRATES: No cóż? A czy Peleus [8], syn Ajakosa, nie rządził we Ftyi tymi samymi?

Teages: Tak.

Sokrates: Słyszałeś również, że Periander[9], syn Kypselosa, był władcą Koryntu?

Teages: Słyszałem.

Sokrates: Czy on rządził tymi samymi obywatelami swego miasta?

Teages: Tak. D

Sokrates: No cóż? A czy sądzisz, że Archelaos[10], syn Perdykkasa, niedawno temu władca Macedonii, nie rządził tymi samymi?

Teages: Tymi samymi.

Sokrates: A kim, sądzisz, rządził w tym tutaj mieście Hippias[11], syn Pizystrata? Czy nie tymi?

Teages: Jakżeż inaczej.

Sokrates: Bądź łaskaw mi powiedzieć, jaka nazwa przysługuje Bakisowi[12], Sybilli[13] i naszemu ziomkowi, Amfilytosowi[14]?

Teages: Jakaż by inna, Sokratesie, niż wieszczów.

Sokrates: Słusznie powiadasz. Lecz tak samo spróbuj E
mi odpowiedzieć, jaka nazwa — ze względu na jednakową władzę — przysługuje Hippiasowi i Periandrowi?

Teages: No, myślę, że tyranów. Jakże bowiem inaczej?

Sokrates: Czy ten ktoś, kto pragnie władać wszystkimi obywatelami państwa, nie pragnie tej samej, co oni, władzy tyrańskiej, i być tyranem?

Teages: Tak się zdaje.

Sokrates: Czy się więc przyznajesz, że ci się jej zachciewa?

Teages: Tak wynika z tego, co mówiłem.

Sokrates: A ty łobuzie! Więc tobie pachnie rządzić nami samowładnie i od dawna dąsasz się na ojca, że cię 125
nie posłał do jakiegoś nauczyciela, który uczy, jak zostać tyranem? A ty, Demodoku, czy ci nie wstyd, gdyś od dawna

wiedział, czego mu się zachciewa? I że mając go gdzie posłać, abyś go zrobił mistrzem tej mądrości, do której wzdycha, jednak zazdrościsz mu i nie chcesz go posłać?

Lecz teraz — widzisz? — skoro złożył u mnie skargę przeciw tobie, naradźmy się wspólnie, ja i ty, do kogo byśmy go posłali i dzięki czyjemu oddziaływaniu stałby się mądrym tyranem?

DEMODOKOS: Tak, na Zeusa, tak, Sokratesie! Naradźmy się doprawdy, bo mi się wydaje, że ta sprawa wymaga rady i to nie lada jakiej.

VI. SOKRATES: Pozwól, mężu znakomity, najpierw wypytajmy się należycie jego samego.

DEMODOKOS: No, to pytaj.

SOKRATES: Może byśmy, Teagesie, sięgnęli do Eurypidesa. Eurypides[15] bowiem tak gdzieś powiada:

Mądrzy władcy dzięki obcowaniu z mądrymi,

Gdyby więc ktoś zapytał Eurypidesa: „Eurypidesie, w jakich rzeczach są mądrzy ci, o których powiadasz, że dzięki
c obcowaniu z nimi władcy bywają mądrzy?“ Tak samo, jak gdyby powiedział:

Mądrzy rolnicy dzięki obcowaniu z mądrymi,

a my byśmy zapytali, w jakich rzeczach są mądrymi, to co by nam odpowiedział? Czyby powiedział co innego, niż że w zakresie rolnictwa?

TEAGES: Nic innego, lecz tak właśnie.

SOKRATES: No cóż, a gdyby powiedział:

Mądrzy kucharze dzięki obcowaniu z mądrymi,

a my byśmy zapytali, w jakich rzeczach mądrymi, to jak by, sądzisz, odpowiedział? Czy nie, że w zakresie kucharstwa?

TEAGES: Tak.

SOKRATES: No cóż? A gdyby powiedział:

Mądrzy zapaśnicy dzięki obcowaniu z mądrymi

a my byśmy zapytali, w jakich rzeczach mądrymi, czy nie powiedziałby, że w zakresie zapaśnictwa?

TEAGES: Tak.

SOKRATES: A skoro powiada:

Mądrzy władcy dzięki obcowaniu z mądrymi,

to co by odpowiedział, gdybyśmy go zapytali: „ W jakich rzeczach, powiadasz, mądrymi, Eurypidesie? Które by to były?“

TEAGES: Ależ, na Zeusa, ja nie wiem.

SOKRATES: No to pozwól, że ja ci powiem.

TEAGES: Jeżeliś łaskaw.

SOKRATES: To są te, na których według słów Anakreonta zna się Kallikrite [16]. A może nie znasz tej pieśni?

TEAGES: Znam.

SOKRATES: A więc. To ty pragniesz obcowania z jakimś mężem, który by był biegły w tej samej umiejętności, którą uprawiała Kallikrite, córka Kyany [17], i znał się na E
sprawach samowładztwa tak, jak — według słów poety — znała się Kallikrite, abyś i ty stał się tyranem naszym i naszego miasta?

TEAGES: Od dawna, Sokratesie, dowcipkujesz i żartujesz sobie ze mnie.

SOKRATES: Cóż znowu? Czy nie mówisz, że pożądasz tej mądrości, z pomocą której mógłbyś rządzić wszystkimi obywatelami? A to czyniąc, czymże innym byś był, jeżeli nie tyranem?

TEAGES: Co do mnie, to chciałbym [18] — przyznaję — w istocie zostać władcą, i to najbardziej wszystkich ludzi,

a jeżeli nie, to znacznej części. I ty byś, sądzę, chciał, i wszyscy inni ludzie. Co więcej, nawet jeszcze bardziej zostać wręcz bogiem. Lecz nie powiedziałem, że tego pragnę.

SOKRATES: No, ale czego, u licha chcesz? Czyżbyś nie powiedział, że pragniesz rządzić obywatelami?

TEAGES: Przynajmniej nie gwałtem i nie tak, jak tyrani, lecz przez wolne wybory, tak, jak inni w państwie znakomici mężowie.

SOKRATES: A więc powiadasz, że tak, jak Temistokles, i Perykles, i Kimon, i wszyscy inni, którzy wybili się jako mężowie stanu?

TEAGES: Tak, na Zeusa, o takich mówię.

VII. SOKRATES: No więc. A gdybyś przypadkiem zapragnął stać się mądrym w zakresie jeździectwa, to do kogo byś się udał, aby się stać znakomitym jeźdźcem? Czy do jakichś innych [nauczycieli], czy też do trenerów w jeździe konnej?

TEAGES: Na Zeusa, do nich właśnie.

SOKRATES: W każdym razie do tych, którzy są wybitni w tym zakresie, i którzy mają konie, i ujeżdżają ciągle niemało koni, zarówno cudzoziemskich, jak i krajowych.

TEAGES: Oczywiście.

SOKRATES: No cóż? Gdybyś zapragnął być mądrym w zakresie oszczepnictwa, czybyś nie uznał, że staniesz się mądrym, zwracając się do oszczepników, czyli do tych, którzy zdobyli biegłość w oszczepnictwie, i którzy posługują się ciągle wielu oszczepami, zarówno cudzoziemskimi, jak i krajowymi?

TEAGES: Tak sądzę.

SOKRATES: Powiedz mi więc. Jeżeli chcesz się stać mądrym właśnie w zakresie spraw państwowych, to czy sądzisz, że staniesz się mądrym, przychodząc do jakichś innych [nauczycieli], czy też do mężów stanu, czyli do

tych, którzy są wybitni w zakresie wiedzy politycznej i ciągle się nią posługują i we własnym państwie, i w wielu innych, i są obeznani z państwami Hellady i obcymi.

TEAGES: Słyszałem jednak, Sokratesie, od kogoś, kto opowiadał, żeś wyraził zdanie, iż synowie tych mężów stanu nie są wcale lepsi niż synowie szewców [19]. I wydaje mi się, żeś powiedział szczerą prawdę, jeżeli mogę o tym sądzić. Byłbym przeto głupcem, gdybym się łudził, że któryś z nich przekaże mi swoją mądrość, choć nie pomógł nic swojemu własnemu synowi, jeżeli w ogóle władny jest pomóc w tych rzeczach komukolwiek innemu z ludzi.

VIII. SOKRATES: Jakbyś, mój ty kochany, poradził sobie, gdybyś miał syna, a on by ci sprawiał takie same kłopoty, i z jednej strony oświadczył ci, że chciałby zostać dobrym malarzem, i utyskiwał na ciebie jako ojca, że nie chcesz w tym celu łożyć na niego pieniędzy, a z drugiej strony lekceważył mistrzów w tym rzemiośle, malarzy, i nie chciał pobierać u nich nauki? Albo gdyby, chcąc zostać flecistą, [lekceważył] flecistów, czy kitarzystów? Czybyś mógł dojść z nim do ładu i dokąd byś go posłał gdzie indziej, gdyby nie chciał u nich pobierać nauki.

TEAGES: Na Zeusa, nie mógłbym.

SOKRATES: Ty zaś sam, takusieńko teraz postępując z ojcem, dziwisz się i utyskujesz, gdy on jest niepewny, czego ci potrzeba i gdzie by cię skierować? Gdybyś tylko zechciał, oddamy cię w opiekę któremuś z Ateńczyków, znakomitemu mężowi stanu [20], który by obcował z tobą bez wynagrodzenia. I z jednej strony nie wydasz pieniędzy, z drugiej zaś o wiele bardziej urośniesz w oczach wielu ludzi, niż gdybyś obcował z kim innym.

TEAGES: Cóż to, Sokratesie? A ty, czy nie jesteś jednym ze znakomitych mężów? Przecież jeżelibyś się zgodził

wziąć mnie pod swoją opiekę, to mi wystarczy i nic będę szukał kogo innego.

Sokrates: Co ty mówisz, Teagesie!

IX. Demodokos: On, Sokratesie, wcale niegłupio mówi, a dla mnie to jest również tak bardzo na rękę, że sądzę, iż nie byłoby dla mnie milszej niespodzianki, niż to, gdyby jemu spodobało się obcować z tobą i gdybyś ty zgodził się z nim obcować. Owszem, wstydzę się nawet przyznać, jak bardzo mi na tym zależy. A więc ja was obu proszę, ciebie, abyś zechciał się nim zająć, a ciebie, abyś nie szukał obcowania z kim innym, jak tylko z Sokratesem.
c A mnie uwolnicie od wielu i okropnych zmartwień, bo się ciągle lękam z jego powodu, aby się nie wdał z kimś innym, kto by go mógł zgorszyć.

Teages: Już się teraz, ojcze, nie lękaj o mnie, jeżeli tylko zdołasz go nakłonić, aby się zgodził mną zająć.

Demodokos: Bardzo ładnie mówisz! Teraz, Sokratesie, trzeba prócz tego pomówić o tobie. Bo ja jestem gotów, krótko mówiąc, oddać tobie jak najchętniej siebie i moją własność, w miarę możności, czego byś w ogóle potrzebował, jeżeli przyjmiesz tego oto Teagesa i będziesz mu
d świadczył tyle dobra, ile zdołasz.

X. Sokrates: Doprawdy, Demodoku, nie dziwię się twojej skwapliwości, skoro się spodziewasz, że on znajdzie u mnie najlepszą pomoc. Nie wiem bowiem, o co by ktoś rozsądny miał bardziej zabiegać niż o swego syna, aby był jak najlepszy. Skądże ci jednak przyszło do głowy, że ja jestem w stanie lepiej niż ty sam pomóc twojemu synowi, aby się stał dobrym obywatelem? I skądże on doszedł do przekonania, że ja mu w tym pomogę lepiej niż ty? Temu się bardzo dziwię. Ty bowiem po pierwsze jesteś przecież starszy ode mnie, po wtóre piastowałeś również w Atenach wiele urzędów, i to bardzo ważnych, cieszysz

się największym poważaniem wśród mieszkańców demu Anagyros i nie mniejszym wśród innych obywateli. U mnie natomiast nic z tego żaden z was by nie zauważył. Jeżeli przeto Teages ten oto lekceważy obcowanie z mężami stanu, to niechże szuka jakichś innych, którzy się ogłaszają, że są władni wychować młodych ludzi. Są tu i Prodikos z Keos [21], i Gorgiasz z Leontinoj [22], i Polos z Akragas [23], i wielu innych, którzy są tak mądrzy, że, 128
udając się do miast, zwabiają do siebie [24] najszlachetniejszych i najbogatszych spośród młodzieży. Oni mają bezpłatnie dostęp do każdego z obywateli, których nakłaniają, aby, zerwawszy dotychczasowe przyjaźnie, obcowali z nimi uiszczając bardzo wysokie wynagrodzenie pieniężne i płacąc na dodatek wdzięcznością. Przystoi, żebyście, syn twój i ty sam, wybrali kogoś z nich, nie zaś mnie. Ja bowiem nie znam się na żadnej z tych wspaniałych i pięknych nauk, b
choćbym i chciał. Przecież zawsze twierdzę, że ja nie osiągnąłem, krótko mówiąc, żadnej wiedzy, nie licząc jakiejś lichej wiedzy o miłości [25]. Choć biegłością w zakresie tej wiedzy przewyższyłem wszystkich ludzi, i dawnych, i dzisiejszych.

Teages: Widzisz, ojcze, że Sokrates — jak mi się zdaje — coś nie bardzo się kwapi, aby się mną zająć? Bo co do mnie, jestem gotów, gdyby on zechciał. Ale on c
to mówi do nas żartem, bo ja znam moich rówieśników i nieco starszych, którzy, zanim się z nim zetknęli, byli nicponiami, lecz, gdy się z nim zetknęli, w krótkim czasie przewyższyli szlachetnością tych, od których byli uprzednio gorsi.

Sokrates: A czy wiesz, synu Demodoka, jak się to stało?

Teages: Wiem, na Zeusa, że jeżeli zechcesz, to również ja — jeżeli podołam — stanę się taki sam, jak i tamci.

XI. Sokrates: Nie tak, drogi. Ty nie wiesz, jak to było, ale ja ci wyjawię. Otóż mocą bożego zrządzenia towarzyszy mi pewien duch [26], który kieruje mną od dzieciństwa. Jest to zaś głos, który — gdy się tylko odzywa — ostrzega przed tym, co mam zamiar robić, to znaczy odstręcza od tego, lecz nigdy nie zachęca. I jeżeli ktoś z przyjaciół zwraca się do mnie o radę i ten głos się odezwie, wtedy odstręcza od tego i nie pozwala czynić. Przedstawię wam dowód na to. Znacie wszak Charmidesa, tego pięknego [27], syna Glaukona. On kiedyś tam, mając zamiar przygotowywać się do biegów w Nemei, spotkał się ze mną dla narady. I właśnie gdy on zaczął mówić, że chciałby trenować, odezwał się głos. Więc ja powstrzymywałem go i mówiłem,: „W czasie, gdy ty mówiłeś, odezwał się do mnie głos ducha: «Jednak niech nie trenuje»". On powiada: „Być może, daje ci znać, że nie odniosę zwycięstwa. Ja jednak, choćby mi nie było dane zwyciężyć, uprawiając przez ten czas ćwiczenia, coś zyskam". Tak oświadczając, trenował nadal. Otóż warto się dowiedzieć
129 od niego, co się mu na skutek tych ćwiczeń przydarzyło. A jeżeli zechcecie zapytać Klejtomacha [28], brata Timarcha, co mu Timarchos powiedział, jak wbrew duchowi naraził się niemal na śmierć; on to i Euatlos, biegacz, który w czasie ucieczki udzielił Timarchosowi schronienia, opowie wam, co mu powiedział.

Teages: Co?

Sokrates: Powiedział: „Klejtomachu, ja dopiero co naraziłem się niemal na śmierć, bo nie chciałem usłuchać
B Sokratesa". A co o tym mówił Timarchos? Opowiem. Gdy Timarchos i Filemon, syn Filemonidesa, powstali od biesiady, mając zabić Nikiasa [29], syna Heroskamandra (oni bowiem sami byli wtajemniczeni w spisek), Timarchos powstawszy powiedział do mnie: „Jak myślisz,

powiada, Sokratesie? Wy sobie pijcie, ja zaś muszę gdzieś wyjść, wrócę zaś trochę później, być może". Wtedy u mnie odezwał się głos i ja powiedziałem te słowa: „Nie waż się wstawać, bo odezwał się mój zwykły znak od ducha". I on się zatrzymał. A przeczekawszy chwilę, znowu zabierał się do wyjścia i powiedział: „Pójdę już, Sokratesie". I znowu odezwał się głos. Więc ja znowu zmusiłem go, aby pozostał. Za trzecim razem on, chcąc mnie zmylić, powstał, nie mówiąc już nic do mnie, wymknął się chyłkiem, gdy ja byłem zajęty myślą o czym innym. I tak oddalił się i poszedł na spotkanie śmiertelnego niebezpieczeństwa. Na tej właśnie podstawie on powiedział bratu, tak jak ja wam teraz, że o mało nie zginął, dlatego że mi nie uwierzył. A jeszcze co się tyczy wydarzeń na Sycylii [30], usłyszycie zapewne od wielu, co przepowiedziałem o zagładzie wojska. Warto również posłuchać tych, którzy wiedzą o wypadkach mniej znanych. Można też i obecnie przekonać się o prawdzie tego, co wyraża znak, jeżeli coś mówi. Mój znak odezwał się bowiem w chwili wyprawy wojennej Sanniona, syna Kalosa [31], i teraz znowu w związku z wyprawą Trazyllosa [32] przeciw Efezowi i Jonii. Ja przeto jestem przekonany, że on albo polegnie, albo go spotka coś takiego, i obawiam się wielce również o inną sprawę.

XII. Opowiedziałem ci to wszystko dlatego, że ta moc owego ducha ma w ogóle wpływ również na postępowanie tych, którzy się ze mną przyjaźnią. Wobec wielu bowiem jest wręcz wrogi i nie można by im, gdyby ze mną się spotykali, nawet nic pomóc, tak iż nie jestem w stanie przyjaźnić się z nimi. Z innymi zaś nie przeszkadza wprawdzie się spotykać, chociaż stykając się ze mną nie odnoszą z tego żadnej korzyści. Do tych zaś, którym — być może — moc ducha była przychylna, należą ci, których ty poznałeś.

Oni bowiem czynili natychmiast szybkie postępy. Z tych
130 zaś znowu, którzy czynili postępy, jedni wytrwali wiernie
w dobrem, inni natomiast, którzy — a było ich wielu —
dopóki byli ze mną, czynili zadziwiające postępy, potem
jednak, gdy odeszli ode mnie, przestali się różnić od kogo-
kolwiek. Tak się stało z Arystydesem [33], synem Lizymacha,
syna Arystydesa. On bowiem, przestając ze mną, poczynił
w krótkim czasie znaczne postępy. Potem nadarzyła mu
się jakaś wojaczka i wyjechał drogą morską. Gdy powrócił,
zastał na rozmowie ze mną Tukidydesa, syna Melesiosa [34],
B syna Tukidydesa. Uprzednio zaś zdarzyło się, że Tukidydes
w jakiejś tam rozmowie stawiał mi się okoniem. Arystydes
więc, ledwo mnie ujrzał i pozdrowił, tak jakoś powiedział:
„Słyszę, powiada, Sokratesie, że Tukidydes coś nosa
zadziera wobec ciebie i stawia ci się, jakby był nie wiada
co". „No, bo tak jest rzeczywiście", powiadam. Na to on:
„Cóż znowu? Czy nic pamięta, że zanim przystał do ciebie,
był — że tak powiem — nieokrzesańcem?" „Na wszystkich
bogów, powiadam, chyba jednak nie!" A on powiada:
„No, w każdym razie ja sam wykierowałem się na kpa".
„Cóż takiego?", powiadam, „To mianowicie, powiada,
C że zanim stąd odpłynąłem, byłem w stanie rozprawiać
z kimkolwiek i w prowadzeniu dyskusji nie okazywałem
się gorszy od nikogo, tak iż miałem odwagę wypowiadać
się na zebraniach ludzi najbardziej wykształconych.
Teraz przeciwnie, nawet uciekam, gdy widzę, że ktoś jest
wykształcony, tak bardzo wstydzę się mojego prostactwa".
A ja pytam: „Czy ta moc opuściła cię nagle, czy też po-
woli?" „Powoli", on powiada. „A kiedy ona wstąpiła
w ciebie", ja powiadam, „czy powstała pod wpływem
mojej nauki, czy też w jakiś inny sposób?" „Na wszystkich
bogów, Sokratesie, powiada, stwierdzam rzecz trudną do
uwierzenia, lecz prawdziwą. Ja bowiem nigdy się niczego

od ciebie wprawdzie nie nauczyłem, jak sam wiesz, jednak dopóki byłem przy tobie[35], wzrastałem duchowo, i to gdy byłem w tym samym domostwie, choćby nawet nie w tym samym mieszkaniu, bardziej jednak gdy w tym samym mieszkaniu. I wydaje mi się, że o wiele bardziej — gdy, będąc w tym samym mieszkaniu, gdzie mówiłeś, mogłem cię widzieć, niż gdy widziałem z dalsza. O wiele E
jednak bardziej, owszem najbardziej wzbogacałem się duchowo, gdy siedziałem obok ciebie, mając cię w bezpośrednim sąsiedztwie. Teraz jednak, dodał on, cała ta moc ulotniła się".

XIII. A więc, Teagesie, nasza współpraca byłaby właśnie tego rodzaju. Jeżeli będziesz rzeczywiście miły bogu, poczynisz szybko ogromne postępy, a jeżeli nie, to daremne. Rozejrzyj się przeto, czyby dla ciebie nie było bezpieczniej poddać się kierownictwu kogoś z tych, co sami władną tą mocą, którą wspomagają ludzi, niż mnie, który jestem zdany na łaskawość losu.

Teages: Co do mnie, Sokratesie, sądzę, że musimy tak 131
zrobić, abyśmy wypróbowali tego ducha, obcując wzajemnie. Jeżeli będzie nam przychylny, to doskonale, a jeżeli nie, to już wtedy naradzimy się wspólnie, co mamy począć, i czy to przyłączymy się do kogo innego, czy też spróbujemy zjednać sobie to bóstwo, które w tobie przebywa, modlitwami lub żertwami, lub czymkolwiek innym, co wieszczkowie zalecają.

Demodokos: Wobec tego, Sokratesie, już się nie sprzeciwiaj chłopakowi, bo Teages dobrze radzi.

Sokrates: No, to skoro wychodzi, że trzeba tak uczynić, to uczyńmy tak.

RYWALE [1]

Wszedłem do szkoły Dionizjosa, gramatyka [2], i zobaczyłem tam młodzieńców o ujmującej powierzchowności i z niepoślednich rodów, a także ich miłośników. Było tam właśnie dwóch chłopaków, którzy sprzeczali się ze sobą, ale o co, tego nie mogłem uchwycić. Tyle tylko było wiadomo, że szło im o Anaksagorasa i Ojnopidesa [3]. W każdym razie widać było, że rysują koła i że w bardzo wielkim podnieceniu wymachują rękami jakieś wywijasy. Ja zaś — ponieważ siedziałem obok miłośnika jednego z nich — trąciłem go łokciem i zapytałem, o co się chłopaki tak spierają, i powiadam:

„Czy to jest coś wielkiego i pięknego, o co oni prowadzą spór aż taki?"

A on na to: „E, jakie tam", powiada, „wielkie i piękne? Paplają o rzeczach nadziemskich i w głupiej gadaninie smalą cholewki do mądrości" [4].

A ja, zdziwiony jego odpowiedzią, powiadam: „Młodzieńcze! Czy myślisz, że ubiegać się o mądrość jest brzydkie? I dlaczego mówisz z takim przekąsem?"

Ale drugi — obok siedział bowiem jego rywal — słuchając moich pytań i jego odpowiedzi, powiada:

„Szkoda, Sokratesie, że się nawet zwracasz do niego z pytaniem, czy uważa, że ubiegać się o mądrość jest brzydkie. Czy nie zauważyłeś, że on przewalkonił całe

życie, wodząc się za łby, napychając brzuch jadłem i gnuśniejąc w łóżku, iżbyś miał się spodziewać od niego innej odpowiedzi niż tej, że ubieganie się o mądrość jest brzydkie?"

D Ten właśnie z miłośników był biegły w muzyce, tamten zaś, którego zganił, w gimnastyce [5]. Ja również uznałem, że trzeba sobie dać spokój z tym, którego zagadnąłem najpierw, ponieważ on sam uważał się za mocnego nie w słowie, lecz w garści. Zwróciłem się natomiast z pytaniami do tego mądrali, aby, jeżeli się uda, od niego otrzymać posiłki.

Powiadam więc: „Postawiłem pytanie ogólne; jeżeli sądzisz, że odpowiesz lepiej niż on, to pytam cię o to samo, o co i jego: Czy wydaje ci się, że ubiegać się o mądrość jest piękne, czy nie?"

198 II. Gdy tamci chłopcy usłyszeli, o czym rozmawiamy, umilkli i, porzucając własny spór, nastawili ku nam uszu. Nie wiem, jakich uczuć doznawali kochankowie. Ja sam w każdym razie byłem zmieszany. Zawsze bowiem w obecności młodych i pięknych odczuwam onieśmielenie. Wydało mi się jednak, że i ten drugi był nie mniej ode mnie zmieszany. Ale odpowiadał mi, i to z wielką pewnością siebie.

„Bo gdybym", powiada, „Sokratesie, w istocie mniemał,
B że ubieganie się o mądrość jest brzydkie, to bym ani sam siebie nie uważał za człowieka, ani nikogo innego z takim nastawieniem".

Popisywał się tak przed swoim rywalem i mówił głośno, aby go słyszeli kochankowie.

Ja zaś rzekłem: „A więc ubieganie się o mądrość uważasz za piękne?"

„I to jak najbardziej", powiada.

„No cóż?", powiadam, „A czy sądzisz, że ktoś wie,

jaka jest dana rzecz, a więc że jest piękna lub brzydka, nie wiedząc uprzednio, *czym* ona jest?"

„Nie", powiada.

„Wiesz przeto, czym jest ubieganie się o mądrość?", c ja powiadam.

„Ależ oczywiście", mówi.

„Czym więc jest?", powiadam.

„A czymże innym niż tym, o czym mówi Solon? Solon bowiem gdzieś powiada:

Starzeję się, lecz ciągle się uczę wiele [6].

Tak i mnie się zdaje, że temu, kto zamierza ubiegać się o mądrość, czy się jest młodym, czy starym, trzeba zawsze jednego: uczyć się w życiu jak najwięcej".

Wydało mi się najpierw, że on odezwał się do rzeczy. Przeto zastanowiwszy się nieco, zapytałem go, czy sądzi, że ubieganie się o mądrość jest wiedzą o wielu rzeczach. D

A on na to: „Oczywiście", powiada.

„Czy sądzisz, że ubieganie się o mądrość jest tylko piękne, czy też również dobre?", powiadam.

„I dobre", powiada, „bez wątpienia".

„Czy więc w ubieganiu się o mądrość uznajesz to za jakąś osobliwość, czy też sądzisz, że z innymi rzeczami również tak bywa? Tak na przykład czy sądzisz, że ubieganie się o sprawność ciała jest nie tylko piękne, lecz również dobre? Czy nie tak?"

Na to on ze zjadliwym przekąsem dał podwójną odpowiedź: „Temu tu niech wystarczy, że ani jedno, ani drugie, z tobą zaś, Sokratesie, zgadzam się, że jest i piękne, i dobre". E

„Czy więc sądzisz również, że w gimnazjonach ubieganie się o sprawność ciała polega na wielostronnym wysiłku?"

A on powiada: „Oczywiście, podobnie jak sądzę, że, gdy idzie o ubieganie się o mądrość, filozofia jest uczeniem się wielu rzeczy" [7].

A ja powiadam: „Czy sądzisz, że tym, którzy ubiegają się o sprawność ciała, idzie o co innego niż o to, co sprawia, że ich ciało ma się dobrze?

„O to właśnie", powiada.

Ja zaś powiadam: „Czy więc nadmierne trudy przyczyniają się do dobrego stanu ciała?"

134 „I to bardzo", powiada, „bo jak by ciało mogło się mieć dobrze dzięki małemu wysiłkowi?"

Wtedy przyszło mi na myśl podbechtać jeszcze tego zwolennika krzepy ciała, aby mi zechciał przyjść z odsieczą swoim doświadczeniem w sprawach gimnastyki, więc go zapytałem:

„Dlaczego jednak ty, mężu znakomity, milczysz wobec nas, gdy ten tu gada takie niedorzeczy? Czy i ty mniemasz, że ludzie osiągają sprawność ciała przez nadmierne wysiłki, a nie przez umiarkowane?"

„Co do mnie jednak, Sokratesie", powiada, „sądzę, że nawet — jak powiada przysłowie — osioł by wiedział[8], że wysiłki umiarkowane przyczyniają się do dobrego
B stanu ciał, a co dopiero mówić o człowieku niedospanym, niedożywionym, chyłego karku i zmizerniałym od tych przemądrzałości?"

A gdy on to powiedział, chłopacy ubawieni roześmiali się, ten zaś drugi zarumienił się. A ja powiadam:

„No cóż? A ty, czy się również zgadzasz, że ani nadmierne wysiłki, ani zbyt małe nie przyczyniają się do dobrego stanu ciał, tylko umiarkowane? Czy też upierasz się przeciwko nam dwom — bo nas jest dwóch zgodnych w twierdzeniu?"

C A on powiada: „Gdy idzie o tego, to chętnie bym się z nim posprzeczał, i dobrze wiem, że zdołałbym obronić twierdzenie, które wysunąłem, nawet gdyby ono było słabsze. To bowiem i tak jest bez znaczenia. Z tobą jednak

nie należy się o nic spierać wbrew przekonaniu, więc przyznaję, że nie nadmierne, lecz umiarkowane ćwiczenia robią ludziom dobrze".

„A czy to samo dotyczy pożywienia, umiarkowanego lub nadmiernego?" powiadam.

Zgodził się, że również pożywienia.

Ponadto zmusiłem go, aby przyznał, że również wszystkie inne rzeczy, które służą ciału, najlepiej pomagają, gdy są w miarę, nie zaś gdy są albo w nadmiarze, albo w niedostatku. I zgodził się ze mną, że gdy są w miarę.

„A co z tymi, które służą duszy?", powiadam, „Czy pomagają, gdy są w miarę, czy też gdy się ich dostarcza bez właściwej miary?"

„Gdy w miarę", powiada.

„Czy do tych rzeczy, których dostarcza się duszy, należą również nauki?"

Przyznał.

„Czy więc i one pomagają, gdy są w miarę, nie zaś, gdy są w nadmiarze?"

Przytaknął.

III. „Otóż kogo by się właściwie należało radzić, jaka miara wysiłków i pokarmów jest dla ciała odpowiednia?"

Wszyscy trzej zgodziliśmy się, że lekarza i trenera.

„A kogo, gdy idzie o ilość ziarna do siewu?"

Zgodziliśmy się, że od tego jest rolnik.

„Kogo natomiast byśmy się właściwie radzili, gdy idzie o zasadzenie i zasiewanie nauk w duszy, jakie mianowicie i w jakiej ilości?"

Wtedy jednak zaplątaliśmy się wszyscy w trudnościach. A ja żartując zapytałem ich:

„Czy chcecie", powiadam, „abyśmy — skoro jesteśmy w kłopocie — zapytali się o to tych chłopaków? Czy może poczytujemy to sobie za ujmę, tak jak to Homer opowiada

o zalotnikach, którzy uważali za wręcz niegodziwe, aby ktoś inny naciągnął łuk [10]?"

Ponieważ jednak zdawało mi się, że są z tego projektu niezadowoleni, skierowałem rozważania na inną drogę i powiadam:

„Które to z nauk są przypuszczalnie najbardziej ze wszystkich potrzebne ubiegającym się o mądrość, skoro nie są nimi ani wszystkie nauki, ani ich mnogość?"

Wtedy zabierając głos ten przemądrzały, powiedział,
B że z nauk te są najpiękniejsze i odpowiednie, dzięki którym ktoś osiąga największą sławę w ubieganiu się o mądrość. Największą zaś sławę zdobędzie, jeżeli się okaże, iż jest biegły we wszystkich umiejętnościach [11], a jeżeli nie we wszystkich, to w możliwie wielu i to najbardziej wartościowych, ucząc się tych, których uczyć się przystoi ludziom wolnym, to znaczy tych, które się zdobywa wysiłkiem umysłu, a nie rąk".

„Czy więc", ja powiadam, „masz na myśli coś takiego,
C jak to bywa w budownictwie? No, bo tam byś kupił cieślę za pięć lub sześć min [12], architekta natomiast nie — nawet za dziesięć tysięcy drachm, ponieważ jest ich niewielu choćby w całej Helladzie. Czy coś takiego miałeś na myśli?"

On, wysłuchawszy mnie, przyznał, że to właśnie chciał wyrazić.

IV. Zapytałem go więc, czy nie byłoby to niemożliwe, żeby ktoś jeden i ten sam wyuczył się już nie wielu i trudnych, lecz tylko dwóch umiejętności.

On zaś na to: „Nie podchwytuj mnie", powiada, „Sokratesie, na słowie, jakobym twierdził, że ubiegający się o mądrość powinien dokładnie znać każdą naukę, tak
D jak ten, kto jest w danej dziedzinie fachowcem, nie zaś jak przystoi mężowi wolnemu i wykształconemu, znać się na tym, o czym mówi fachowiec, lepiej niż inni obecni

i wykazywać taką bystrość umysłu, żeby się wydawać najbardziej błyskotliwym i najmądrzejszym ze wszystkich obecnych, zarówno w tym, co w dziedzinie umiejętności dotyczy teorii, jak i w tym, co dotyczy praktyki".

A ja — bo nie byłem jeszcze pewny, co on chciał wyrazić — powiadam:

„Czy ja dobrze zrozumiałem, jak się według ciebie ma rzecz z mężem ubiegającym się o mądrość? Wydaje mi się, że według ciebie z nim ma się rzecz tak, jak w dziedzinie sportu ma się rzecz z zawodnikami od pięcioboju [13] i biegaczami lub zapaśnikami. Tamci bowiem nie dorównują tym w ich dyscyplinach sportowych i są po nich na drugim miejscu, lecz wyprzedzają innych zawodników i odnoszą nad nimi zwycięstwa. Może coś podobnego twierdzisz, że i ubieganie się o mądrość wyrabia w tych, którzy się w niej ćwiczą, tyle sprawności, że pod względem wiedzy o umiejętnościach nie dorównują wprawdzie fachowcom, lecz, zajmując drugie miejsce, wyprzedzają jednak wszystkich innych i że w ten sposób — wobec braku gruntownego opanowania wszystkich umiejętności — powstaje rodzaj dyletanta. Wydaje mi się, że kogoś takiego masz na myśli".

„Wydaje mi się", powiada, „Sokratesie, że ugodziłeś w sedno rzeczy, porównując ubiegającego się o mądrość z zawodnikiem od pięcioboju. On bowiem jest po prostu kimś takim, kto nie przykłada się do żadnego działania ani nie oddaje się gruntownemu zgłębianiu żadnej rzeczy, aby pochłonięty zbytnio przez jedną umiejętność, nie zaniedbał całkowicie innych, tak jak się ma rzecz z rzemieślnikami, lecz aby z umiarem uprawiał wszystkie".

V. Po tej właśnie odpowiedzi, chcąc się jasno dowiedzieć, co miał na myśli, zapytałem go, czy mniema, że dobrzy są użyteczni, czy nieużyteczni.

„No, przecież użyteczni, Sokratesie", powiada.

„Czy więc jeżeli dobrzy są użyteczni, to źli są nieużyteczni?"

Zgodził się.

„No cóż? A mężowie, którzy się ubiegają o mądrość, są twoim zdaniem użyteczni, czy nie?"

c Przyznał, że użyteczni, a nawet dodał, że są najbardziej użyteczni.

„Pozwól więc, że to rozważymy: jeżeli to, co mówisz, jest prawdziwe, to jakim sposobem tacy, którzy nie dochodzą do największej wiedzy, są dla nas użyteczni? Oczywiste jest bowiem, że ubiegający się o mądrość nie dorównuje żadnemu z tych, którzy w zakresie jednej umiejętności są fachowcami".

Przyznał.

„Rozważ więc", powiadam, „gdyby się zdarzyło zachorować tobie samemu lub komuś z twoich przyjaciół, na którym ci bardzo zależy, czy chcąc odzyskać zdrowie, sprowadziłbyś do domu tego ubiegającego się o mądrość, który nie posiada największej wiedzy, czy też wziąłbyś lekarza?"

d „Ja bym", powiada, „wziął obydwóch".

„Nie mów mi", powiadam, „«obydwóch», lecz powiedz, którego z tych dwóch raczej i przede wszystkim".

„Nikt by przecież", powiada, „nie wątpił, że właśnie lekarza raczej i przede wszystkim".

„No cóż? A na okręcie miotanym przez burzę komu byś raczej powierzył bezpieczeństwo swoje i swojego mienia? Czy sternikowi, czy też ubiegającemu się o mądrość?"

„Oczywiście sternikowi".

„Czy we wszystkich innych sprawach nie jest tak samo,

że gdy jest jakiś fachowiec, to ubiegający się o mądrość na nic się nie przydaje?"

„Zapewne", powiada. E

„Czy więc ubiegający się o mądrość jest dla nas kimś zbytecznym? Bo mamy wszędzie fachowców. Uzgodniliśmy zaś, że dobrzy są użyteczni, źli zaś bezużyteczni".

Zmuszony był przyznać.

VI. „O coś bym cię oprócz tego zapytał. Ale może pytanie będzie nazbyt nieuprzejme?"

„Pytaj! O co idzie?"

„O nic innego mi nie idzie", powiadam, „jak o zebranie razem tego, co było powiedziane. A rzecz ma się jakoś tak: 137
Uzgodniliśmy, że ubieganie się o mądrość jest piękne, i że bywają również ubiegający się o mądrość, i że ubiegający się o mądrość są dobrzy, i że dobrzy są użyteczni, i że źli są bezużyteczni. Z drugiej zaś znowu strony uzgodniliśmy, że w razie obecności fachowców ubiegający się o mądrość są na nic, i że fachowcy bywają zawsze. Czyż nie to było uzgodnione?"

„Tak w istocie", on powiada.

„Zgodziliśmy się więc, jak się zdaje, że — według twoich wywodów — jeżeli w istocie ubiegać się o mądrość to znaczy być obeznanym z umiejętnościami, to — z tego powodu, jaki sam przedstawiłeś — ubieganie się o mądrość jest złe i bezużyteczne, jak długo są wśród ludzi fachowcy 8
od umiejętności. Lecz nie tak się rzeczy mają, mój drogi, i ubiegać się o mądrość nie znaczy zajmować się gorliwie umiejętnościami, czy ślęczeć nad zgłębianiem zbyt wielu rzeczy i wścibiać nos w nie swoje sprawy, czy wreszcie wyuczać się wielu nauk, lecz jest czymś zupełnie innym, bo ja bym sądził, że tamto jest naganne i że ci, którzy parają się umiejętnościami, nazywają się wykonawcami [14].

VII. O słuszności tego, co mówię, przekonamy się naj-

wyraźniej, gdy mi odpowiesz na to: Kto się zna na właściwym ujeżdżaniu koni: czy ci, którzy je robią lepszymi, czy inni?"

„Ci, którzy robią lepszymi".

„No cóż? A gdy idzie o psy, czy nie ci, którzy umieją je robić lepszymi, umieją też tresować je należycie?"

„Tak".

„A więc ta sama umiejętność robi lepszymi i utrzymuje w karbach jak należy?"

„Tak", on powiada.

„No cóż? A czy ta umiejętność, która i robi lepszymi, i utrzymuje w karbach jak należy, jest tą samą, która rozróżnia użyteczne i nieużyteczne, czy jakąś inną?"

„Tą samą", powiada.

„Czy więc będziesz skłonny przyznać, że również, gdy idzie o ludzi, umiejętność, która robi ludzi lepszymi, jest tą samą, która utrzymuje w karbach, i tą, która rozpoznaje dobrych i nieponiów?"

„Oczywiście", powiada.

„Czy umiejętność, która usprawnia do jednego, nie usprawnia również do wielu[15], a ta, która usprawnia do wielu, nie usprawnia do jednego?".

„Tak".

„Tak samo, gdy idzie czy to o konie, czy to o wszystko inne?"

„Tak twierdzę".

„Co to jest za umiejętność, która utrzymuje w karbach wyuzdanych i przestępców? Czy nie sądownictwo?"

„Tak".

„Czy sprawiedliwością nazywasz jakąś inną umiejętność, czy też tę właśnie?"

„Nie inną".

„Czy ta umiejętność, która służy utrzymywaniu w kar-

bach, nie jest tą samą, która służy rozpoznawaniu dobrych nicponiów?“

„Tą samą“.

„Ten, kto rozeznaje jedno, rozezna również wiele[16]?“

„Oczywiście“.

„A ten, kto nie rozeznaje wielu, nie rozezna też jednego?“

„Tak sądzę“.

„Jeżeli więc będące koniem nie byłoby w stanie rozeznać koni dobrych i lichych, to nie byłoby w stanie rozeznać, jakie jest ono samo?“

„Sądzę“.

„A jeżeli będące wołem nie byłoby w stanie rozeznać wołów lichych i dobrych, to nie byłoby w stanie rozeznać, jakie jest ono samo?“.

„Oczywiście“, powiada.

„Tak samo również, gdy idzie o psa?“.

Przyznał.

„No cóż? A gdyby ktoś, będąc człowiekiem, nie rozeznawał ludzi zacnych i nikczemnych, czy rozeznałby, czy sam jest zacny, czy nikczemny, skoro sam również jest człowiekiem?“ 138

Przyznał, że nie.

„Zaś nie znać samego siebie jest być rozważnym, czy też nie być rozważnym?“

„Nie być rozważnym“.

„A więc poznać samego siebie jest być rozważnym[17]?“

„Tak sądzę“, powiada.

„Więc chyba nawet ten napis w Delfach[18] nawołuje do tego, aby się zaprawiać do rozwagi i sprawiedliwości?“

„Wydaje się“.

„Dzięki niej właśnie umiemy utrzymywać w karbach jak należy“.

„Tak sądzę".

„Czy tą umiejętnością, dzięki której umiemy trzymać w karbach jak należy, nie jest sprawiedliwość, tą zaś, dzięki której umiemy rozeznać i samych siebie, i innych, nie jest rozwaga?"

„Zapewne", powiada.

„A więc sprawiedliwość i rozwaga są czymś tym samym?"

„Tak się okazuje".

VIII. „A otóż tak samo państwa bywają dobrze rządzone, gdy niecni ponoszą karę?"

„Masz słuszność", powiada.

„A wszak tą umiejętnością jest polityka".

„Zgadzam się".

„No cóż? Jeżeli jeden mąż kieruje państwem jak należy, czy nie nazywa się go władcą i królem [19]?"

„Tak myślę".

„Czy on nie rządzi dzięki umiejętności królewskiej i władczej?"

„Tak właśnie".

„A więc te umiejętności są te same co i tamte?"

„Widocznie".

„No, a co? Jeżeli jeden mąż zarządza jak należy domem, to jak się nazywa? Czy nie gospodarzem i panem?"

„Tak".

„Czy więc i on zarządza domem jak należy dzięki sprawiedliwości, czy też dzięki jakiejś innej umiejętności?"

„Dzięki sprawiedliwości".

„A więc — jak się zdaje — król, władca, mąż stanu, gospodarz, pan, rozważny, sprawiedliwy są tym samym [20] i jedną umiejętnością jest umiejętność królewska, władcza, polityczna, pańska, gospodarska, sprawiedliwość, rozwaga".

„Na to wygląda", powiada.

IX. „Czy byłoby ujmą dla ubiegającego się o mądrość,

gdyby nie był w stanie nadążyć myślą za słowami lekarza, który mówi coś o chorych, ani zabrać głosu o tym, co się mówi lub co się robi, a tak samo, gdy idzie o jakiegoś innego fachowca? Czy natomiast nie byłoby brzydko, gdyby [ubiegający się o mądrość] nie był w stanie nadążyć myślą ani zabrać głosu w sprawach, które należą do sędziego, króla lub kogoś z tych, których dopiero wymieniliśmy?"

„Jakże nie ma być brzydkie, Sokratesie, nie mieć nic do powiedzenia w tego rodzaju sprawach?"

„Czy więc nadal utrzymujemy", powiadam, „że ubiegający się o mądrość powinien i w tych sprawach być jakby takim od pięcioboju i grać drugie skrzypce, i że zadowalając się pośledniim miejscem we wszystkim, jest nieużyteczny, dopóki ktoś z fachowców jest na podorędziu, czy też przeciwnie, powinien przede wszystkim nie powierzać swojego domu komu innemu i nie zajmować w nim drugiego miejsca, lecz sam trzymać w karbach przez należyte wyroki i zarządzenia, jeżeli w jego domu ma się dziać dobrze?"

Zgodził się ze mną.

„Chyba więc, gdyby czy to przyjaciele zwrócili się do niego o polubowne załatwienie sporu, czy to państwo zleciło rozstrzygnąć coś lub wydać wyrok, to zaiste, przyjacielu, byłoby szkaradne okazać się kimś, kto nie przoduje, lecz zajmuje w radzie drugie lub trzecie miejsce?"

„Tak mi się wydaje".

„A więc dalecy jesteśmy od tego, mój kochany, abyśmy sądzili, że ubieganie się o mądrość polega na uczeniu się wielu rzeczy lub na uprawianiu sztuk".

Gdy to powiedziałem, ten mądrala, zawstydzony tym, co poprzednio powiedział, milczał, natomiast ten gamoń przyznał, że tak jest. A inni przyklasnęli temu, co było powiedziane.

PLATON

MENEKSENOS

(przekł. K. Tuszyńska-Maciejewska, 1994; red. A. H., 2019)

Spis treści

Mowa pogrzebowa Aspazji..... 7
Ojcowska porada.....22

OSOBY DIALOGU:
SOKRATES I MENEKSENOS

SOKRATES: Z agory czy skąd to, Meneksenosie?

MENEKSENOS: Z agory, Sokratesie, i z ratusza.

SOKRATES: A cóż ty ma z wspólnego z ratuszem? Uważasz ma się rozumieć, że jesteś u kresu nauki i studiów filozoficznych, a ponieważ masz je już dostatecznie opanowane, planujesz zwrócić się ku sprawom większej wagi, cudowny chłopcze, chociaż sam jesteś tak młody, sięgasz po rządy nad nami, starymi ludźmi, żeby tylko ród wasz nie ustał w dostarczaniu nam jakiegoś przywódcy.

MENEKSENOS: Jeżeli ty, Sokratesie, byś pozwolił i doradzał rządzenie, to może bym spróbował, ale jeśli nie, no to nie. A dziś poszedłem do ratusza, kiedy dowiedziałem się, że Rada zamierza wybrać kogoś, kto przemówi ku czci poległych. Wiesz przecież, że

zamierzają urządzić pogrzeb.

SOKRATES: Oczywiście. A kogo wybrali?

MENEKSENOS: Nikogo. Odłożyli to do jutra. Myślę jednak, że wybiorą Archinosa lub Diona.

SOKRATES: Otóż to, Meneksenosie, śmierć w bitwie pod wieloma względami uchodzi za piękną. Przecież i pogrzeb wtedy trafia się piękny i okazały, nawet gdyby zmarły był biedakiem. A choćby był człowiekiem niskiego stanu, to i tak dostąpi pochwały, i to z ust ludzi biegłych w swej sztuce, którzy nie chwalą byle jak, ale przygotowują mowy przez długi czas. A chwalą oni tak pięknie, że mówią to, co każdego z tych zmarłych dotyczy, i to, co nie dotyczy, i ubierają to w jak najpiękniejsze słowa. Czarują nasze dusze i wychwalają na wszelkie sposoby miasto oraz tych, którzy polegli w bitwie, i wszystkich naszych przodków, jak również nas samych, którzy jeszcze żyjemy, tak że ja, Meneksenosie, pochwalony przez nich czuję się ze wszech miar szlachetny. I jestem oszołomiony za każdym razem, kiedy słucham i upajam się ich mowami, i utrwalam się w przekonaniu, że w tej chwili staję się i większy, i szlachetniejszy, i piękniejszy.

A zazwyczaj towarzyszą mi pewni przyjezdni, którzy wielu takich rzeczy słuchają ze mną i dla których ja zaraz staję się czcigodniejszy. Wydaje mi się też, że oni takich samych odczuć doznają w stosunku tak do mnie, jak i do reszty obywateli i uważają ich za bardziej godnych podziwu niż przedtem, a dochodzą do tego przekonania dzięki mówcy. To uczucie czcigodności pozostaje we mnie więcej niż trzy dni**,** mowa zaś dźwięczy w taki sposób, a głos mówcy tak wciska się w uszy,

że z trudem czwartego czy piątego dnia przypominam sobie siebie i zauważam, że jestem tu, na ziemi, a dotąd omal że nie myślałem, że mieszkam na Wyspach Szczęśliwych. Tak zręcznych mamy retorów.

MENEKSENOS: Ty, Sokratesie, zawsze stroisz sobie żarty z mówców. Tam razem jednak, jak sądzę, ten, na którego padnie wybór, nie tak łatwo sobie poradzi. A wybór to przecież pod każdym względem sprawa nagląca, zatem i mówca będzie zmuszony niejako improwizować.

SOKRATES: Skądże, mój miły. Każdy z nich ma przygotowane mowy, a poza tym niczym trudnym nie jest improwizować tego typu rzeczy. Jeśli trzeba byłoby dobrze mówić o Ateńczykach wśród Peloponezyjczyków czy też o Peloponezyjczykach wśród Ateńczyków, to wtedy potrzeba byłoby dobrego retora, żeby przekonał i odniósł sukces. Kiedy zaś ktoś występuje publicznie z pochwałą wśród swoich, to piękna mowa nie wydaje się niczym wielkim.

MENEKSENOS: Myślisz, że nie, Sokratesie?

SOKRATES: Wcale nie, na Zeusa!

MENEKSENOS: Czy sądzisz, że ty sam byłbyś zdolny wygłosić mowę, gdyby było trzeba i gdyby ciebie wybrała Rada?

SOKRATES: Co do mnie, Meneksenosie, to nic dziwnego, że byłbym zdolny powiedzieć, ja, który akurat mam nauczycielkę całkiem niezłą w zakresie retoryki. Tę samą, która już z wielu innych zrobiła dobrych mówców, a jeden to się nawet wśród Hellenów wyróżnia – Perykles, syn Ksantipposa.

MENEKSENOS: Kim ona jest? Czyż nie jest oczywiste, że mówisz o

Aspazji?

SOKRATES: Owszem, a także o Konnonie, synu Metrobiusza. Tych dwoje bowiem to moi nauczyciele: on w zakresie muzyki, ona – retoryki. Nie ma zatem nic dziwnego w tym, że tak wykształcony mąż zręcznie przemawia. Ale także ten, kto odebrałby gorsze ode mnie wykształcenie, na przykład muzyki wyuczony przez Lamprosa, a retoryki przez Antyfonta z Ramnos, podobnie i on byłby zdolny odnieść sukces chwaląc Ateńczyków przed Ateńczykami.

MENEKSENOS: A co miałbyś do powiedzenia, gdybyś musiał mówić?

SOKRATES: Tak sam z siebie to zupełnie nic**,** wysłuchałem natomiast wczoraj Aspazji, która deklamowała mowę pogrzebową ku czci tych właśnie poległych. Dowiedziała się bowiem tego, o czym ty powiadasz, że Ateńczycy zamierzają wybrać mówcę. Otóż częściowo wyłożyła mi bez namysłu to, co należałoby powiedzieć, a częściowo to, co wcześniej obmyśliła, kiedy – jak mi się zdaje – układała mowę pogrzebową, którą wygłosił Perykles, i jakieś z niej resztki posklejała.

MENEKSENOS: A czy mógłbyś sobie przypomnieć, co mówiła Aspazja?

SOKRATES: Dobrze, jeśli się nie pomylę. Przynajmniej się u niej uczyłem i o mało co nie wziąłem lania za zapominanie.

MENEKSENOS: Dlaczego więc nie ogłosiłeś tej mowy?

SOKRATES: Przecież nauczycielka rozgniewałaby się na mnie, gdybym jej mowę rozpowszechniał.

MENEKSENOS: Na pewno nie, Sokratesie. No, wygłoś ją! A ja i tak

będę się cieszył, bez względu na to, czy autorką tego, co zechcesz powiedzieć, jest Aspazja, czy ktokolwiek inny. Tylko powiedz!

SOKRATES: A ty prawdopodobnie będziesz się ze mnie śmiał, gdy ci się wyda, że ja, starzec, jeszcze bawię się jak dziecko.

MENEKSENOS: Absolutnie nie, Sokratesie. W każdym razie wygłoś mowę.

SOKRATES: No cóż, trzeba ci zrobić tę przyjemność. Dla ciebie, gdybyś mnie poprosił, abym rozebrał się i tańczył, niemal zgodziłbym się, skoro jesteśmy tylko dwaj. Zatem słuchaj. Mówiła bowiem, jak pamiętam, jakoś tak, a rozpoczęła mowę od wspomnienia tych, co polegli.

Mowa pogrzebowa Aspazji

Stosownie do czynu ci oto mężowie otrzymują od nas to, co im się należy: ci, którym wypadło dosięgnąć kresu ludzkiej wędrówki, są odprowadzani oficjalnie przez miasto oraz prywatnie przez najbliższych. A teraz mowa jest wieńczącą ceremonię ozdobą, jaką prawo tych mężów obdarować nakazuje i jaką ich obdarować trzeba. Ponieważ obowiązki zostały dobrze wypełnione, to pod wpływem pięknie wygłoszonej mowy rodzi się u słuchaczy **pamięć i cześć** dla tych, którzy je wypełnili. Doprawdy potrzeba takiego rodzaju mowy, która potrafi należycie pochwalić tych, którzy zginęli, a tych, którzy pozostali przy życiu delikatnie pouczyć – zachęcając synów i braci, żeby naśladowali cnotę poległych, oraz łagodząc ból ojców i matek, a także dalszych przodków, jeśli jeszcze jacyś żyją. Jak zatem z naszego

punktu widzenia mogłaby wyglądać taka mowa? Albo od czego można by dobrze zacząć pochwałę zacnych mężów, którzy za życia cieszyli swoich bliskich cnotą i wybrali dla siebie śmierć za cenę ocalenia żyjących? Wydaje mi się, że skoro z natury byli szlachetni, to należy ich szlachetność pochwalić. A byli szlachetni przez to, że się z ludzi szlachetnych urodzili. **Pochwalmy zatem najpierw ich dobre urodzenie, następnie wykształcenie i wychowanie. Potem przedstawmy ich dokonania, jak pięknie i godnie się spisali.**

Za ich dobrym pochodzeniem przemawia przede wszystkim fakt, że przodkowie ich nie byli z urodzenia obcymi ani też ci tutaj leżący nie określili się jako metojkowie – potomkowie ludzi przybyłych z innego kraju, lecz byli autochtonami rzeczywiście mieszkającymi i żyjącymi w ojczyźnie, wychowanymi nie przez macochę – jak obcy, lecz przez matkę-ziemię, którą zamieszkiwali, a teraz – polegli – leżą na matczynym łonie tej, która i zrodziła ich, i wykarmiła, i w końcu przyjęła. Najsłuszniej zatem będzie uczcić najpierw samą matkę. Tym samym bowiem czcimy zarazem ich dobre urodzenie.

Ziemia zaś zasługuje nie tylko na naszą pochwałę, ale na pochwałę wszystkich ludzi, i to z różnych powodów, a przede wszystkim i ze wszech miar dlatego, że akurat jest miła bogom. Świadectwem naszych słów jest spór i osąd bogów, roszczących sobie do niej pretensje. Jakżeby przecież nie miała zasługiwać na pochwały wszystkich ludzi ziemia, którą pochwalili bogowie? Drugim słusznym powodem chwały tej krainy mógłby być fakt, że w czasie kiedy cała ziemia płodziła i wydawała na świat wszelkiego rodzaju zwierzęta, zarówno dzikie, jak i

domowe, kraina nasza okazała się czysta i nie rodziła dzikich stworzeń, ale dokonała wśród zwierząt wyboru i wydała na świat człowieka, zwierzę, które przewyższa pozostałe inteligencją i jako jedyne uznaje bogów i sprawiedliwość. Poważnym dowodem na rzecz tych słów jest fakt, że właśnie ta ziemia zrodziła naszych przodków i przodków tych, którzy tutaj spoczywają. Wszystko bowiem, co wydaje potomstwo, posiada dlań odpowiednie pożywienie. Dzięki temu okazuje się, czy kobieta naprawdę jest rodzicielką czy też nie, kiedy innej podsuwa własne dziecko, mianowicie wówczas gdy nie ma mleka dla niemowlęcia. Z pewnością wystarczający dowód na to, że jest rodzicielką ludzi, podaje nasza matka-ziemia. Ona to w owym czasie jako pierwsza i jedyna dostarczyła ludziom pożywienia – kłosów pszenicy i jęczmienia, które stanowią najodpowiedniejszy i najlepszy dla rodu ludzkiego pokarm, ponieważ rzeczywiście to ona zrodziła ową istotę. Tego typu dowody należy brać pod uwagę bardziej w stosunku do ziemi niż do kobiety, gdyż nie ziemia naśladuje kobietę ciążą i rodzeniem potomstwa, ale kobieta ziemię. A swoich owoców nie strzegła zazdrośnie, lecz udzieliła ich i innym. Następnie wypuściła dla potomstwa ze swej głębi oliwkę, balsam na cierpienia. Skoro już wychowała i doprowadziła do wieku dojrzałego swych potomków, pozyskała dla nich bogów za przewodników i nauczycieli. Można w tej sytuacji pominąć ich imiona, jako że je znamy. To ci, którzy urządzili nasze życie zarówno pod względem jego codziennego trybu, to znaczy pierwsi wykształcili się w sztukach, jak też pod względem obronności

kraju przez to, że nauczyli się wytwarzania broni i posługiwania się nią.

Zrodzeni i wychowani w ten sposób przodkowie tych oto poległych żyli w wypracowanym przez siebie ustroju społecznym, o którym dobrze jest w kilku słowach wspomnieć. **Ustrój społeczny** stanowi przecież pożywkę dla ludzi: dla szlachetnych, kiedy jest dobry, dla niegodziwych, kiedy jest zły. Niezbędne staje się zatem wykazanie, że nasi przodkowie wychowali się w doskonałym ustroju politycznym, dzięki któremu byli oni szlachetni, podobnie jak obecne pokolenie, do którego ci oto polegli akurat należą. Ten sam ustrój społeczny – rządy najlepszych – obowiązywał wtedy i obowiązuje obecnie, a i my z niego korzystamy, i trwa on prawie nieprzerwanie od owego momentu. Jeden nazywa go demokracją, inny inaczej, jak mu się podoba, a tak naprawdę jest to arystokracja z aprobatą większości, królów bowiem mieliśmy zawsze – raz dziedzicznych, raz wybieranych. Wiele spraw państwowych leży w gestii potężnego tłumu, ale urzędy i władzę daje się tym, którzy zawsze uznawani byli za najlepszych. I nigdy ułomność, bieda czy niskie pochodzenie rodziców nikogo nie odsunęły od rządzenia. Nikt też nie był promowany ze względu na przeciwne walory, tak jak się to dzieje w innych miastach, lecz jeden jest wyznacznik: ten, który uchodzi za mądrego i dobrego, rządzi i panuje. Przyczyną takiego naszego politycznego ustroju jest równość urodzenia. Otóż pozostałe państwowości opierają się na nierówności ludzi rozmaitego pochodzenia, przeto i w ich ustrojach politycznych – tyraniach czy oligarchiach – nie ma równości. Żyją określając

nawzajem jedni drugich niewolnikami i panami. My natomiast i nasi obywatele wszyscy jesteśmy braćmi zrodzonymi z jednej matki, nie uważamy za godne być dla siebie wzajemnie panami i poddanymi, gdyż równe z natury urodzenie skłania nas do szukania równości wobec prawa stanowionego przez ludzi i nakazuje, abyśmy w niczym innym sobie nie ustępowali, jak tylko w blasku cnoty i rozsądku.

Z tej to właśnie przyczyny i ich, i nasi ojcowie, i oni sami, wychowani we wszelkiego rodzaju wolności i szlachetnie urodzeni, popisali się wobec wszystkich ludzi wieloma zaiste wspaniałymi czynami zarówno w sprawach własnych, jak i publicznych w przekonaniu, że ich obowiązkiem jest walka za wolność – tak przeciw Hellenom za innych Hellenów, jak i przeciw barbarzyńcom za wszystkich Hellenów. Zbyt mało jest czasu, aby w sposób należyty opowiedzieć o tym, jak Eumolpos i Amazonki wyprawili się przeciw naszemu krajowi i jak przodkowie nasi odpierali jeszcze wcześniejszych najeźdźców, i jak pomogli Argejczykom przeciwko Kadmejczykom, a Heraklidom przeciwko Argejczykom. Poza tym poeci już pochwalili pięknie i w poezji objawili wszystkim ich cnotę. Jeżeli więc my podjęlibyśmy się to samo ozdobnie wyrazić prozą, wnet mogłaby wyjść na jaw nasza wtórność. Dlatego też wydaje mi się, że można pominąć te sprawy, skoro i tak mają już swoją ocenę. Myślę natomiast, że powinienem przypomnieć i pochwalić te rzeczy, których poeta, jak dotąd, nie obdarzył należną sławą wśród rzeczy zasługujących na sławę i które tkwią jeszcze w zapomnieniu, a także postarać się, aby i inni w pieśniach i pozostałych rodzajach twórczości

poetyckiej zajęli się tą tematyką stosownie do dokonanych czynów. A oto o czym powiem najpierw. Synowie tej ziemi, rodziciele nasi, powstrzymali Persów, gdy ci byli u szczytu potęgi w Azji i ujarzmiali Europę. Jest rzeczą słuszną i konieczną, pamiętając o tych rodzicielach, pochwalić najpierw ich cnotę. Jeżeli zaś ktoś zamierza wystąpić z piękną pochwałą, musi przedtem unaocznić sobie tę cnotę, przenosząc się wyobraźnią w ową epokę, kiedy cała Azja była pod panowaniem trzeciego z kolei króla perskiego. Pierwszy z nich, Cyrus, za pomocą własnego planu uwolnił swój naród – Persów, a jednocześnie ujarzmił władców – Medów, i wziął pod panowanie resztę Azji aż do Egiptu. Jego syn rządził takim obszarem Egiptu i Libii, jaki udało mu się zająć. Natomiast trzeci, Dariusz, na lądzie rozciągnął swoją władzę aż do Scytów, a na morzu i na wyspach panował dzięki flocie, tak że uważano, iż nie ma żadnego godnego siebie przeciwnika. Zniewolone zostały również umysły wszystkich ludzi. W ten sposób rządy Persów uczyniły niewolnikami wiele potężnych i bitnych plemion.

Dariusz oskarżył zarówno nas, jak i Eretrejczyków, podając jako usprawiedliwienie, iż spiskujemy przeciwko Sardes, oraz posłał na okrętach i statkach pięćset tysięcy żołnierzy, samych zaś okrętów trzysta i postawił na czele Datisa. Powiedział mu, żeby wrócił prowadząc Ateńczyków i Eretrejczyków, jeśli chce ocalić własną głowę. Ten popłynął do Eretrii przeciwko mężom, którzy pośród ówczesnych Hellenów cieszyli się największą sławą w rzemiośle wojennym, a przy tym nie było ich mało. Pobił ich w ciągu trzech dni, żeby zaś nikt nie uciekł, spenetrował cały ich kraj w taki oto sposób:

jego żołnierze udali się na krańce ziemi Eretrejczyków, zajęli stanowiska od morza do morza i chwyciwszy się za ręce, przemierzyli cały kraj, aby móc powiedzieć królowi, że nikt nie mógł się wymknąć. Z tym samym zamiarem udali się z Eretrii do Maratonu, ażeby łatwo im było uprowadzić Ateńczyków jako jeńców, zniewoliwszy ich w ten sam sposób co Eretrejczyków. Kiedy częściowo dokonano już tego, a częściowo działania były w toku, nikt spośród Hellenów nie przyszedł z pomocą Eretrejczykom ani Ateńczykom prócz Lacedemończyków. A i ci przybyli dopiero następnego dnia po bitwie. Wszyscy inni, przerażeni, pragnąc w zaistniałej sytuacji jedynie ocalenia, nie reagowali. Tylko ktoś współczesny owym wydarzeniom mógłby pojąć, jaką wykazali się cnotą ci, którzy przeciwstawili się pod Maratonem potędze barbarzyńców. Jako pierwsi postawili nad nimi pomnik zwycięstwa i ukarali pychę całej Azji, stając się równocześnie dla innych Greków przywódcami i nauczycielami, gdyż udowodnili, że siła Persów nie jest niezwyciężona, a wszelka liczebna przewaga i wszelkie bogactwo ustępują męstwu. Twierdzę zatem, że ci mężowie są naszymi ojcami nie tylko w sensie biologicznym, ale że są też ojcami wolności i naszej, i wszystkich ludzi w tej części świata. Przez wzgląd na ten czyn Hellenowie jako uczniowie bohaterów spod Maratonu odważyli się w imię ocalenia zaryzykować także następne bitwy.

Pierwszą nagrodę za męstwo należy zatem przyznać tym spod **Maratonu**, drugą natomiast tym, którzy stoczyli bitwę morską i zwyciężyli pod **Salaminą** oraz u przylądka **Artemizjon**. Można by naprawdę wiele powiedzieć o tych mężach, jak stawili czoło temu, co

zagrażało na ziemi i na morzu, oraz jak się wybronili. Wedle mojej opinii to było rzeczą bardzo piękną z ich strony – i o tym wspomnę – że dokonali kolejnego po bohaterach spod Maratonu wyczynu. Ci spod Maratonu pokazali bowiem Hellenom jedynie to, że są zdolni odeprzeć nielicznymi siłami wielu barbarzyńców na lądzie, ale niejasna jeszcze była sytuacja co do sił morskich, a Persowie cieszyli się sławą niezwyciężonych na morzu i ze względu na przewagę liczebną, i bogactwo, i taktykę walki, i siłę. Doprawdy u mężów, którzy wzięli w tamtej bitwie morskiej udział, na pochwałę zasługuje to, że uwolnili Hellenów od towarzyszącego im strachu i położyli kres lękowi zarówno przed liczbą okrętów, jak i ludzi. Tak się rzeczywiście składa, że jedni i drudzy, to znaczy ci, którzy walczyli pod Maratonem, i ci, którzy stoczyli bitwę morską pod Salaminą, wychowali pozostałych Hellenów, którzy przyzwyczaili się i nauczyli: od jednych – żeby nie bać się barbarzyńców na lądzie, od drugich – żeby nie obawiać się ich na morzu.

Trzecim – i w kolejności, i jeśli chodzi o dzielność – wysiłkiem w imię ocalenia Greków, stała się, jak uważam, bitwa pod **Platejami**. A to już było wspólne dzieło Lacedemończyków i Ateńczyków. Wszyscy oni stawili czoło największemu i najstraszniejszemu zagrożeniu i ze względu na swą cnotę dziś chwalimy ich my, a w przyszłości spotkają się z pochwałą potomnych. Ale po tym wydarzeniu wiele jeszcze miast greckich stało po stronie barbarzyńców, a o samym królu mówiono, że rozważa podjęcie kolejnej wyprawy przeciw Hellenom. Słuszną zatem jest rzeczą, abyśmy wspomnieli i o tych, którzy przypieczętowali

mające na celu ocalenie wysiłki poprzedników przez oczyszczenie morza i usunięcie z niego wszystkich barbarzyńców. Należą do nich ci, którzy stoczyli bitwę morską u ujścia Eurymedontu, i ci, którzy wyprawili się na Cypr, a także ci, którzy popłynęli do Egiptu i do wielu innych miejsc. O tych mężach trzeba pamiętać i spojrzeć na nich z wdzięcznością, ponieważ to oni sprawili, że wystraszony król zaczął myśleć o swoim ocaleniu i nie planował już zniszczenia Hellenów.

I zakończyła się dla całego miasta ta wojna przeciw barbarzyńcom w obronie tak własnej, jak i innych mówiących tym samym językiem. Kiedy nastał pokój i Ateny okryły się chwałą, spotkało je to, co zwykle ze strony ludzi spotyka tych, którym dobrze się wiedzie, a więc najpierw zazdrość, a po zazdrości – zawiść. To postawiło nasze miasto wbrew jego woli w stan wojny z Hellenami. Potem kiedy wojna stała się faktem, Ateńczycy starli się z Lacedemończykami pod **Tanagrą** w walce o wolność Beotów, a ponieważ bitwa nie była rozstrzygnięta, o wszystkim zadecydowały późniejsze wydarzenia. Sprzymierzeńcy Beotów cofnęli się bowiem i odeszli, pozostawiwszy tych, którym pomagali, a nasi żołnierze trzeciego dnia odnieśli pod **Ojnofytani** zwycięstwo i w majestacie prawa przywiedli z powrotem tych, którzy na skutek bezprawia znaleźli się na wygnaniu. Oni to właśnie pierwsi od wojen perskich pomogli w walce o wolność – tym razem już Hellenom przeciw Hellenom. Ponieważ zaś byli mężami szlachetnymi i przywrócili wolność tym, którym przychodzili z pomocą jako pierwsi uczczeni przez Miasto w ten sposób – zostali złożeni w tym oto grobowcu. Później kiedy wojna się rozprzestrzeniła, a wszyscy

Hellenowie organizowali wyprawy zbrojne, niszczyli nasz kraj i tak niegodziwie odpłacali się Miastu, nasi żołnierze odnieśli zwycięstwo w bitwie morskiej i na **Sfagii** wzięli do niewoli ich lacedemońskich wodzów. Choć mogli ich zabić, oszczędzili, oddali ich i zawarli pokój w przekonaniu, że przeciw pobratymcom należy prowadzić wojnę tylko do momentu zwycięstwa i nie niszczyć tego, co wspólne Hellenom, powodując się gniewem, natomiast przeciwko barbarzyńcom należy walczyć aż do ich unicestwienia. Wypada zatem pochwalić tych mężów, którzy walczyli w tej wojnie i spoczywają tutaj, dlatego że pokazali, iż gdyby ktoś spierał się, czy w minionej wojnie przeciw barbarzyńcom znaleźli się jacyś lepsi od Ateńczyków, przedstawiałby chybione racje. Oni bowiem wtedy, gdy Hellada pełna była walk wewnętrznych, pokazali, że uzyskawszy w wojnie przewagę, wzięli do niewoli przywódców pozostałych Greków, zwyciężając samodzielnie tych, z którymi kiedyś wspólnie pokonali barbarzyńców.

Natomiast po zawarciu wspomnianego pokoju wybuchła trzecia niespodziewana i straszna wojna, w której wielu zacnych mężów oddało swe życie i spoczęło tutaj. Wielu innych poległo na Sycylii, dokąd ze względu na poczynione obietnice popłynęli z pomocą Leontyjczykom, gdzie wcześniej postawili liczne pomniki zwycięstwa w walkach za ich wolność. Ponieważ miasto znalazło się w kłopotliwej – z powodu odległości – sytuacji i nie mogło udzielić pomocy, kiedy tam zabrakło im sił, doznali niepowodzeń. Jednak ze względu na roztropność i cnotę zdobyli u wrogów i przeciwników większe uznanie niż inni ludzie mają u swych przyjaciół. Wielu walczyło w bitwach

morskich na **Hellesponcie**, gdzie pewnego razu w ciągu jednego tylko dnia zdobyli wszystkie okręty wrogów, a w wielu innych potyczkach odnieśli zwycięstwa. Tym, co określiłem jako straszne i nieoczekiwane w tej wojnie, było – jak twierdzę – tak usilne dążenie innych Hellenów do zwycięstwa nad miastem, że odważyli się posłać heroldów do króla, największego wroga, barbarzyńcy, którego razem z nami wspólnymi siłami odparli, a teraz znów na własną rękę pozyskiwali przeciw Hellenom, i że zgromadzili przeciwko Atenom zarówno wszystkich Hellenów, jak i barbarzyńców. A w rzeczywistości dowiodło to tylko siły i cnoty miasta. Kiedy bowiem mieszkańcy sądzili już, że miasto zostało pokonane, a okręty, które przyszły były z pomocą w liczbie sześćdziesięciu, odcięte w Mitylenie, sami wsiedli na okręty i pokazali, że są mężami ze wszech miar dzielnymi. Zwyciężyli wrogów i zwrócili wolność przyjaciołom, a przecież doznali losu, na który nie zasłużyli: ich zwłoki, nie zebrane z morza, symbolicznie są tutaj złożone. Zawsze trzeba o nich pamiętać i chwalić. Dzięki ich cnocie bowiem zwyciężyliśmy nie tylko w owej morskiej bitwie, lecz odnieśliśmy zwycięstwo w całej tej wojnie. Za ich sprawą Ateny zyskały sławę miasta nigdy nie pokonanego, nawet gdyby je zaatakowali wszyscy. Okazało się też, zgodnie z prawdą, że zostaliśmy zwyciężeni przez własną niezgodę, a nie przez inne państwa. Przecież aż do dziś im nie ulegamy, to raczej my sami i siebie zwyciężyliśmy, i sobie samym ulegliśmy. Po tych wydarzeniach, kiedy dla innych nastał spokój i okres pokoju, nasza domowa wojna została rozegrana w ten sposób, że jeśli nawet przeznaczeniem ludzi byłoby tworzyć wrogie sobie

stronnictwa, to nikt nie mógłby modlić się, żeby ta choroba w jego mieście miała inny niż u nas przebieg. Jakże bowiem radośnie i przyjaźnie połączyli się obywatele – ci z Pireusu oraz ci z Aten – i w sposób jakże umiarkowany, na przekór oczekiwaniom pozostałych Hellenów, prowadzili wojnę z Eleuzyjczykami. A wszystko to zostało spowodowane wyłącznie rzeczywistym pokrewieństwem, przyjaźnią trwałą i opartą na związkach plemiennych, przejawiającą się nie tylko w słowie, ale i w czynie. Trzeba zatem zachować w pamięci również tych, którzy pozabijali się w tej wojnie nawzajem, oraz – skoro i my się jednamy – pojednać ich tym, czym w obecnych warunkach dysponujemy: modlitwami i ofiarami błagalnymi do potężnych bóstw podziemia. Zwarliśmy się bowiem ze sobą nie ze złości czy nienawiści, lecz w wyniku niesprzyjającego rozwoju wypadków. My sami, współczesne pokolenie, jesteśmy tego świadkami, ponieważ jako połączeni z nimi więzami plemiennymi wzajemnie sobie przebaczamy zarówno to, co uczyniliśmy, jak i to, co wycierpieliśmy.

Po tych wydarzeniach, kiedy nastał dla nas całkowity pokój, Miasto wiodło spokojne życie. Przebaczyło barbarzyńcom, że skwapliwie oddawali mu cios za cios, skoro tyle wycierpieli z jego strony. Wobec Hellenów natomiast okazało oburzenie, pomne, ile zaznali za jego sprawą dobra, a jaką odpłacili się niewdzięcznością. Doszli przecież do porozumienia z barbarzyńcami, pozbawili Ateny okrętów, które kiedyś ich ocaliły, a także zburzyli mury, za którymi my broniliśmy także ich spraw. Taki oto żywot pędziło miasto z zamiarem, że już nigdy nie przyjdzie z pomocą tym Hellenom, którzy zniewalają

się wzajemnie, ani tym zniewalanym przez barbarzyńców. Kiedy więc trwaliśmy w takim postanowieniu, Lacedemończycy sądzili, że skoro my – obrońcy wolności – upadliśmy na duchu, to ich już sprawą jest ujarzmić pozostałych Hellenów. I przystąpili do działania.

Ale czy trzeba się nad tym rozwodzić? To bowiem, co mogę powiedzieć o wydarzeniach, które nastąpiły potem, nie dotyczy ani dawnych wypadków, ani dawnych mężów, bo przecież sami wiemy, iż wiodący prym w Helladzie Argejczycy, Beoci i Koryntyjczycy – zaniepokojeni – zaczęli potrzebować Aten, a najbardziej zadziwiające w tym wszystkim jest, iż król popadł w takie tarapaty, że ocalenie nie mogło dlań przyjść z innej strony, lecz tylko z tego miasta, które tak gorliwie niszczył. Doprawdy, gdyby ktoś chciał wnieść przeciw Atenom uzasadnione oskarżenie, to jedynym stosownym argumentem tego oskarżenia byłoby to, że zawsze są nadto litościwe i wspomagają słabszego. Istotnie, w owym czasie miasto ani tego, co się wydarzyło, nie zniosło cierpliwie, ani nie dochowało tego, co samo wcześniej postanowiło, a mianowicie żeby nikomu spośród tych, którzy jemu wyrządzili krzywdę, a teraz popadali w niewolę, nie przychodzić z pomocą. Lecz ustąpiło i samo pospieszyło na pomoc uwalniając Hellenów od niewoli, tak że zachowali wolność aż do czasu, kiedy sami siebie na nowo zniewolili. Natomiast nie odważyło się wyruszyć z pomocą królowi, pełne poszanowania dla trofeów spod Maratonu, Salaminy i Platejów, zezwoliło jednak na pomoc ze strony wygnańców oraz Ochotników, i tak w sposób oczywisty go uratowało. Po odbudowaniu murów i floty podjęło wojnę, gdyż zostało zmuszone do

walki, i toczyło ją z Lacedemończykami w obronie mieszkańców Paros.

Król zaś, kiedy zobaczył, że Lacedemończycy odstępują od wojny na morzu, wystraszył się Aten. Ponieważ zamierzał wycofać się, zażądał Greków z kontynentu azjatyckiego, których wydanie obiecali mu wcześniej Lacedemończycy, jako zakładników w zamian za opowiedzenie się po naszej i pozostałych sprzymierzeńców stronie. Był przekonany, że nie zgodzimy się ich dać i będzie miał pretekst do wycofania się. Pomylił się jednak co do pozostałych sprzymierzeńców – ci chcieli bowiem oddać się pod jego opiekę i zawarli układ potwierdzony przysięgą: Koryntyjczycy, Argejczycy, Beoci oraz pozostali sprzymierzeńcy gotowi byliby nawet oddać Hellenów z Azji, gdyby zaproponował im pieniądze. Jedynie nam nie zabrakło odwagi – ani żeby nie wydać ich królowi, ani żeby nie przysięgać. Takie są przecież Ateny: **szlachetne, wolne, niewzruszone i trzeźwe**, a wobec barbarzyńców z natury **nieprzyjazne**, dlatego że zamieszkują je Hellenowie czystej krwi, nie zmieszani z barbarzyńcami. Nie tworzą też z nami społeczeństwa ludzie w rodzaju Pelopsa, Kadmosa, Ajgiptosa czy Danaosa ani inni z natury barbarzyńcy, a tylko z nazwy Hellenowie. Tu żyją sami Hellenowie, nie zaś półbarbarzyńscy mieszańcy. Stąd też wobec ludzi obcego pochodzenia Miasto przejawia zdecydowaną niechęć. Mimo to zostaliśmy znowu osamotnieni z powodu braku akceptacji dla czynu szpetnego i zbrodniczego, jakim było oddanie Hellenów barbarzyńcom. A zatem doszliśmy do tego samego stanu posiadania, z którego wcześniej w wyniku wojny

zostaliśmy wyzuci, ale z boską pomocą lepiej niż wtedy poprowadziliśmy wojnę. Kończymy bowiem wojnę posiadając i flotę, i mury, i nasze własne kolonie, a również nasi wrogowie zakończyli ją z zadowoleniem. Jednakże w tej wojnie straciliśmy szlachetnych mężów, których w Koryncie spotkało nieszczęście, a koło Lechajon zdrada. Zacni byli także ci, którzy uratowali króla i przegnali Lacedemończyków z morza. Przypominam wam o nich, stosowną bowiem rzeczą jest, abyście i wy wspólnie pochwalili i uczcili takich mężów.

Wiele pięknych rzeczy powiedziano o czynach spoczywających tutaj mężów, jak i innych, którzy polegli za miasto, a jeszcze więcej, i to piękniejszych, opuszczono. Komuś, kto chciałby zdać sprawę z wszystkiego, nie starczyłoby wielu dni i nocy. Należałoby zatem, żeby każdy z mężów, którzy pamiętają poległych, zachęcał ich synów, aby – tak jak na wojnie – nie opuszczali szyku swych rodziców ani nie cofali się, ustępując pod naciskiem zła. Oto ja sam, synowie zacnych mężów, zachęcam was teraz i w przyszłości będę przypominał i nakazywał, kiedy tylko zetknę się z wami, żebyście dokładali starań, aby okazać się jak najlepszymi. W tej chwili czuję się uprawniony do powiedzenia tego, co ojcowie przekazaliby nam, pozostałym przy życiu, jako posłanie, jeśli mieliby zginąć, kiedy zagrozi im śmiertelne niebezpieczeństwo.

Ojcowska porada

Powiem wam zatem to, co wówczas usłyszałem od nich, a co oni – jak przypuszczam na podstawie ówczesnych wypowiedzi – sami teraz z przyjemnością by wam powiedzieli, gdyby było to w ich mocy. Ale to, co ja mogę powiedzieć, powinniście uważać za usłyszane jakby z ich własnych ust. Powiedzieli zaś to:

Dzieci, na to, że pochodzicie od szlachetnych ojców, wskazuje obecna sytuacja. My, choć moglibyśmy żyć niepięknie, raczej piękną wybraliśmy śmierć, zanim tak wam, jak i następnym pokoleniom przynieślibyśmy hańbę i zanim zbezcześcilibyśmy naszych ojców oraz wszystkich dawniejszych przodków, ponieważ żywiliśmy przekonanie, że dla kogoś, kto zhańbił swych krewnych, życie nie ma sensu i że taki człowiek nie ma żadnego przyjaciela ani wśród ludzi, ani wśród bogów, ani na ziemi, ani po śmierci pod ziemią. Trzeba zatem, jeśli będziecie się zajmowali czymkolwiek innym – pomni naszych słów – abyście robili to nie odstępując od cnoty, ze świadomością, że przy jej pominięciu wszelkie zdobycze i działania są szpetne i złe. Przecież ani bogactwo nie przynosi zaszczytu tchórzliwemu posiadaczowi, gdyż taki człowiek dla kogo innego bogaci się, a nie dla siebie, ani też piękno cielesne i siła nie wydają się stosowne u człowieka nikczemnego i złego, a przeciwnie – są niewłaściwe i tym bardziej zwracają uwagę na kogoś takiego oraz odsłaniają jego nikczemność. Wszelka wiedza nie połączona ze sprawiedliwością i innymi przejawami cnoty okazuje się szelmostwem, a nie mądrością. Z tych to powodów – po pierwsze, ostatnie i nade wszystko – starajcie się być

pod każdym względem gotowi do prześcignięcia nas i przodków piękną sławą. Jeśli zaś nie, to wiedzcie, że gdybyśmy przewyższyli was cnotą, to ta przewaga przynosi nam wstyd, a nasze niepowodzenie – szczęście. Szczególnie wówczas zostalibyśmy zwyciężeni, a wy zwycięzcami, gdybyście starali się w swoim postępowaniu nie korzystać ze sławy przodków, a tym bardziej jej nie roztrwonić, wiedząc, że dla człowieka znającego swoją wartość nie ma nic bardziej przykrego, niż przekonać się, że jest się szanowanym nie ze względu na własne zasługi, ale na sławę swoich przodków. Cześć bowiem, jaką cieszyli się rodzice, stanowi dla potomstwa piękny i wspaniały skarb, ale z braku własnego majątku i dobrej sławy korzystanie z tego skarbu i nieprzekazanie go potomkom jest rzeczą przynoszącą wstyd i niegodną męża. A jeżeli będziecie postępowali w myśl tych nakazów, to przyłączycie się do nas jak przyjaciele do przyjaciół, kiedy i was w stosownym momencie zabierze los. Jeśli zaś zlekceważycie nas i będziecie postępowali tchórzliwie, nikt nie zostanie przyjęty przychylnie. Te słowa niech będą wypowiedziane pod adresem dzieci.

Natomiast ojcom naszym i matkom trzeba dodać otuchy, żeby jak najmniej boleśnie znosili nieszczęście, gdyby się nam coś przytrafiło, i żeby nie lamentowali bez potrzeby**,** jako zadośćuczynienie w zupełności wystarczy los, jaki ich spotkał. Przeciwnie, należy ich pocieszać i uspokajać, przypominając, że bogowie wysłuchali już ich modlitw w najważniejszych sprawach, o które je zanosili. Nie modlili się bowiem o nieśmiertelność dla swoich dzieci, ale o to, żeby były dobre i okryły się szlachetną sławą. A zrządzeniem losu przypadło im

w udziale to, co zaliczane jest do najwyższych dóbr. W ogóle nie jest rzeczą łatwą, aby śmiertelny człowiek przeżył życie wedle swej myśli. W rzeczywistości ci, którzy dzielnie znosili przypadłości losu, będą uchodzili za ojców dzielnych synów, a równocześnie sami okażą się dzielni. Natomiast poddając się – ściągną podejrzenie, że albo nie są naszymi ojcami, albo kłamią ci, którzy nas chwalą. Ani jedno, ani drugie nie powinno się im przydarzyć. Ich postępowanie ma być dla nas źródłem chwały, kiedy – jak się wydaje – sami stanowią dowód, że są rzeczywiście ojcami prawdziwych mężczyzn. Zaiste pięknie zdaje się mówić stare powiedzenie: „Nic nad miarę". Faktycznie, to dobra rada.

Taki człowiek jest najlepiej przygotowany do życia, który wszystko, co wiedzie do szczęścia, uzależnia jedynie od siebie lub jest bliski tego i nie zależy od innych ludzi, których pomyślne lub niepomyślne działania skazują na niepewność także jego sprawy. On jest mędrcem, on jest człowiekiem dzielnym i rozsądnym. Taki człowiek, czy to będzie miał dzieci lub pieniądze, czy je straci, najlepiej zrealizuje to przysłowie**,** ponieważ ma do siebie zaufanie, nie okaże ani nadmiernej radości, ani zbytniego smutku. Za takich ludzi uważamy naszych bliskich i chcemy, aby takimi się okazali. My sami również okazujemy się teraz takimi bez lamentów i zbytnich obaw, nawet gdyby trzeba było wkrótce umrzeć. Prosimy zatem usilnie i ojców, i matki, aby resztę życia przepędzili z tym samym nastawieniem i aby wiedzieli, że nie ucieszą nas wcale, kiedy będą lamentować i opłakiwać nas. Jeśli zaś zmarli mają jakiś wgląd w świat ludzi żywych,

to postępujący w ten sposób, okazaliby się szczególnie niewdzięczni, ponieważ szkodziliby sobie i z trudem znosiliby przeciwności losu**,** szczególną wdzięczność mogliby natomiast okazać znosząc je z lekkim sercem i opanowaniem. Nasze sprawy będą miały najpiękniejszy, jaki trafia się ludziom, koniec, tak że stosowniejszą rzeczą jest dodać im raczej blasku aniżeli łez. Przez opiekę nad naszymi kobietami, wychowanie naszych dzieci i zwrócenie ku temu myśli najłatwiej mogliby zapomnieć o smutnym losie i żyć piękniej, słuszniej i milej naszemu sercu. Tyle mamy do przekazania naszym bliskim. Atenom zaś chcielibyśmy polecić, aby miały staranie o naszych ojców i synów, jednych układnie wychowując, drugich natomiast otaczając stosowną w starości opieką. Jesteśmy teraz pewni, że nawet bez naszej zachęty opieka miasta będzie wystarczająca.

Synowie i rodzice poległych! Takie oto posłanie polecili nam oni przekazać, a i ja czynię to z największą gorliwością. I sam, w ich imieniu, proszę, aby dzieci naśladowały ich, a rodzice byli dobrej myśli, ponieważ zarówno prywatnie, jak i na koszt państwa troszczyć się będziemy o waszą starość i opiekować się wami, gdziekolwiek jeden z nas zetknie się z kimkolwiek z was. Sami zapewne jesteście świadomi pieczy miasta i tego, iż troszczy się wedle nadanych praw i o dzieci, i o rodziców tych, którzy polegli na wojnie, jak też że najwyższe władze miasta – bardziej niż inni obywatele – mają polecenie strzec, aby ojcowie i matki poległych nie doznali niesprawiedliwości. Ich dzieci zaś wychowuje miasto w trosce o to, żeby nie towarzyszyła im świadomość sieroctwa, i jest dla nich niczym ojciec, póki są jeszcze

dziećmi. A kiedy dojdą do granicy wieku męskiego, odsyła je na ojcowiznę, wprzódy wyposażywszy każdego w pełne uzbrojenie hoplity, wyjawia i przypomina zwyczaje ojców oraz obdarowuje przymiotami ojcowskiej cnoty, pragnąc równocześnie, żeby pod dobrą wróżbą ruszał w drogę ku ojcowskiemu ognisku ten, kto – wyekwipowany – energicznie będzie sprawował rządy. Nigdy też nie zapominają Ateny uczcić poległych i co rok urządzają ustanowione zwyczajem wspólne dla wszystkich uroczystości, jakie każdemu z osobna urządza się prywatnie, a oprócz tego organizują agony gimnastyczne, hippiczne i wszelkiego rodzaju zawody muzyczne. W stosunku do tych, którzy polegli, miasto pełni po prostu rolę dziedzica i syna, w stosunku do synów – rolę ojca, w stosunku do rodziców – rolę opiekuna, otaczając wszystkich nieprzerwanie wszelaką troską. Trzeba, abyście biorąc to sobie do serca, łatwiej znosili wyroki losu. W ten sposób bowiem najlepiej możecie okazać wdzięczność wobec tych, którzy polegli, i tych, którzy pozostają przy życiu, oraz najpełniej okazywać cześć innym i doznawać jej samemu. Teraz zaś zarówno wy, jak i wszyscy pozostali, skoro zgodnie ze zwyczajem wspólnie opłakaliście poległych, odejdźcie.

Oto masz, Meneksenosie, mowę Aspazji z Miletu.

MENEKSENOS: Na Zeusa, Sokratesie, możesz nazwać Aspazję szczęśliwą, skoro jako kobieta potrafi układać takie mowy.

SOKRATES: Jeśli nie wierzysz, choć ze mną i posłuchaj, jak ona przemawia.

MENEKSENOS: Sokratesie, często miewałem okazję ją spotykać i wiem, co potrafi.

SOKRATES: Cóż więc? Czy nie podziwiasz jej i nie czujesz wdzięczności za mowę?

MENEKSENOS: I to wielką, Sokratesie, czuję wdzięczność za tę mowę czy to dla niej, czy dla niego, kimkolwiek jest ta osoba, która ci ją powiedziała. I za wiele innych rzeczy odczuwam dla mówcy wdzięczność.

SOKRATES: No to dobrze. Nie wydaj mnie, abym mógł ci znowu opowiadać wiele pięknych politycznych mów zasłyszanych od niej.

MENEKSENOS: Bez obawy, nie wydam. Tylko opowiadaj!

SOKRATES: Niechże i tak będzie.

PLATON

CHARMIDES

(W. Witwicki, 1937; red. A. H., 2020)

OSOBY DIALOGU:
CHAJREFONT, KRITIASZ,
CHARMIDES, SOKRATES

Wróciłem wczoraj wieczór z Potidai, z obozu, a że mnie tu dawno nie było, więc chętnie tam poszedłem, gdzie zwykle można było z kimś pogadać. No i tak zaszedłem też i do zakładu gimnastycznego Taureasa, tam naprzeciw świątyni Królewskiej, i tam zastałem bardzo wielu – niektórych nie znałem wcale – ale po większej części samych znajomych. Jak zobaczyli, że wchodzę, nieoczekiwany, zaraz mnie z daleka zaczęli witać – ten stąd, ten stamtąd. A Chajrefont, jak to on jest trochę narwany, skoczył, wyrwał się ze środka, przybiegł do mnie, chwycił mnie za rękę i powiada:

CHAJREFONT: Sokratesie, jakżeś ty cało wyszedł z bitwy?[2]

Bo niedługo przed moim odejściem rozegrała się była bitwa koło Potidai i oni tutaj dopiero co się byli o niej dowiedzieli. Więc ja mu odpowiadam:

SOKRATES: No, tak, jak widzisz.

---

[2] Bitwa między Ateńczykami i Potidojczykami odbyła się w 431 roku p.n.e.

CHAJREFONT: Tak; bo tu donoszą, że bitwa była bardzo ciężka i że w niej poginęło dużo znajomych.

SOKRATES: To słusznie, powiadam, donoszą, to prawda.

CHAJREFONT: A tyś był, powiada, w bitwie?

SOKRATES: Byłem.

CHAJREFONT: A to siadajże tu blisko i opowiadaj nam. Bo my tak dokładnie wszystkiego nie wiemy.

I równocześnie mnie sadowi, a zaprowadził mnie do Kritiasza, syna Kalajschra. Siadam sobie tedy obok i witam się z Kritiaszem i z innymi, i opowiadam im, co tam było w wojsku – o co mnie tylko który zapytał. A pytał jeden o to, drugi o tamto. Kiedyśmy już tego mieli dość, to znowu ja ich zacząłem pytać, co tutaj słychać, o ruch umysłowy, jak tam teraz, o młodych ludzi, czy nie przybyło między nimi takich, co by się odznaczali albo mądrością, albo pięknością, albo jednym i drugim. Kritiasz spojrzał w kierunku drzwi, zobaczył, że jacyś młodzi chłopcy wchodzą i kłóci się jeden z drugim, a inni ciżbą za nimi idą, więc powiada:

KRITIASZ: Jeżeli chodzi o pięknych chłopców, Sokratesie, to mam wrażenie, że zaraz będziesz coś o nich wiedział, bo ci właśnie, co wchodzą, to przednia straż zakochanych w jednym, który się wydaje najpiękniejszy – dziś przynajmniej. Mam wrażenie, że i on sam chyba już blisko, że już nadchodzi.

SOKRATES: A to jest, kto taki i czyj.on?

KRITIASZ: Znasz go chyba – no, ty z pewnością, powiada, ale jeszcze nie był dorosły, zanimeś odszedł; to Charmides, syn Glaukona, mego stryja, a mój stryjeczny brat.

SOKRATES: Znam go przecież, na Zeusa. Niezły chłopak był i wtedy, choć jeszcze mały. A teraz, to myślę, powinien chyba już być całkiem duży młodzieniec.

KRITIASZ: Zaraz, zobaczysz, i jaki duży, i jaki w ogóle urósł.

Równocześnie, kiedy on to mówił, wchodzi Charmides.

SOKRATES: Ja tam, przyjacielu, nie mam co oceniać. Po prostu jestem niezafarbowany sznur, kiedy idzie o pięknych chłopców.

Mnie się jakoś prawie każdy młody wydaje piękny. Więc też tak samo i wtedy on mi się przedziwny wydał i jeśli chodzi o wzrost, i jeśli o piękność, a wszyscy inni, wydało mi się, że się w nim kochają. Taki się między nimi zrobił popłoch i zamieszanie, kiedy wchodził. A wielu zakochanych było i w tej grupie poza nim. Że tam my, dorośli mężczyźni, to było mniej dziwne, ale ja i na małych chłopców zwracałem uwagę, że żaden z nich w inną stronę nie patrzył nawet z tych najmniejszych – tylko wszyscy w niego oczy wlepiali, jak w posąg.

A Chajrefont woła na mnie i powiada:

CHAJREFONT: Sokratesie, jak ci się wydaje ten młody człowiek? Czy nie ładna twarz?

SOKRATES: Nadzwyczajna, mówię.

CHAJREFONT: Ach on, naprawdę, gdyby się zechciał rozebrać, to będziesz miał wrażenie, że twarzy w ogóle nie ma. Takie ma przepiękne kształty!

Inni też mówili zupełnie to samo, co Chajrefont. Więc ja powiadam:

SOKRATES: Na Heraklesa, a cóż to za niezwyciężony mąż, powiadacie; jeżeli tylko ma w dodatku jeszcze jeden drobiazg. Nieduży.

KRITIASZ: Co?

SOKRATES: Jeżeli duszę ma dobrej rasy. On z pewnością, Kritiaszu, taki będzie; pochodzi przecież z waszej rodziny.

KRITIASZ: Ależ,bardzo jest piękny i taki, jak się należy – także i pod tym względem.

SOKRATES: Więc czemu by tak, nie obnażyć u niego właśnie tej strony i nie obejrzeć jej, zanim zobaczymy kształty? Przecież już jest taki duży, więc chyba lubi rozmawiać.

KRITIASZ: Nawet i bardzo; on się przecież garnie do mądrości i jak uważają inni, a on sam też, ma wielki talent poetycki.

SOKRATES: Ten piękny rys, kochany Kritiaszu, z dawnych czasów wam przysługuje, przez pokrewieństwo z Solonem. Ale może byś mi pokazał z bliska tego młodzieńca; zawołaj go może tu. Przecież, gdyby nawet był młodszy, nie przynosiłaby mu ujmy rozmowa ze mną w twojej obecności przecież: wychowawcy i stryjecznego brata zarazem.

KRITIASZ: Dobrze mówisz; zawołajmy go! Chłopcze, poproś Charmidesa; powiedz, że go chcę zapoznać z lekarzem w sprawie tej choroby, o której mi kiedyś tu mówił, że na nią cierpi. Niedawno

mówił mi, że mu trochę głowa ciąży, jak rano wstaje. Więc co ci to szkodzi: udaj wobec niego, że znasz jakieś lekarstwo na ból głowy.

SOKRATES: Nic nie szkodzi. Aby tylko przyszedł.

KRITIASZ: Już on przyjdzie.

I tak się też stało. Przyszedł bowiem i zrobił wielki śmiech. Bo każdy z nas, którzyśmy siedzieli, zaczął się cisnąć i odpychać gwałtownie sąsiada, aby Charmides mógł koło niego usiąść, aż jeden z tych, co na brzegu siedzieli, musiał wstać, a drugiegośmy przewrócili na bok. On zaś przyszedł i usiadł pomiędzy mną a Kritiaszem. Wtedy, naprawdę przyjacielu, ja się już zacząłem mieszać i gdzieś mi się podziała moja poprzednia śmiałość; zdawało mi się przecież, że bardzo łatwo będę z nim rozmawiał. Kiedy mu Kritiasz mnie wskazał, że to ja jestem ten, który zna lekarstwo, i ten na mnie oczy obrócił – takie jakieś nieopisane – i właśnie miał mi zadać pytanie, a ci wszyscy z gimnastyki otoczyli nas ze wszech stron jak bałwany morskie, wtedy – uważasz – zobaczyłem, co tam było pod płaszczem, i gorąco mi się zrobiło. Zatraciłem się zupełnie i uważałem, że w sprawach miłosnych najmądrzejszy jest Kritiasz, który powiedział, mając na myśli pięknego chłopca, a drugiemu radząc:

KRITIASZ: Niech się jelonek przed obliczem lwa strzeże; zwierz weźmie go, jak swoją część.

Miałem wrażenie, żem sam padł ofiarą takiego stworu. Z tym wszystkim, kiedy on mnie zapytał, czy znam lekarstwo na głowę, to z wielkim trudem, ale jakoś jednak odpowiedziałem, że znam.

CHARMIDES: Więc jakie ono jest.

Ja mówię, że to jest taki listek, ale że jest do tego lekarstwa przywiązana jedna modlitewka, którą jeśli ktoś odmawia przy zażywaniu, to lekarstwo całkowicie pomaga. A bez modlitewki listek się na nic nie przyda. A ten powiada:

CHARMIDES: To ja sobie odpiszę od ciebie tę modlitewkę.

SOKRATES: Czy tylko w tym wypadku, jeśli mnie do tego jakoś nakłonisz, czy też choćby i nie?

CHARMIDES: Jeżeli cię nakłonię, Sokratesie.

SOKRATES: No, dobrze. A imię moje ty znasz dobrze?

CHARMIDES: Jeżeli tylko się nie mylę. Przecież nie mało się o tobie mówi między moimi rówieśnikami, a przypominam sobie też i ze swoich chłopięcych lat, żeś obcował z Kritiaszem, z tym tutaj.

SOKRATES: To bardzo pięknie z twojej strony. Tym mniej się będę przed tobą krył z tą modlitewką, jaka też ona jest. Przed chwilą sam nie wiedziałem, jakby ci to pokazać jej potęgę. To jest, Charmidesie, coś takiego, co nie tylko głowę potrafi wyleczyć, ale tak, jak możeś już i ty słyszał o dobrych lekarzach: kiedy ktoś do nich przyjdzie z chorobą oczu, to podobno, mówią, że nie mogą się brać do leczenia samych tylko oczu, że trzeba się równocześnie zająć całą głową, jeżeli oczy mają być też w porządku. A znowu, jeżeli ktoś myśli, że głowę można jakoś wyleczyć samą dla siebie, bez względu na całe ciało, to też wielka głupota, powiadają. Więc też zaczynają od całości, podają przepisy na sposób życia dla całego ciała i naprzód zaczynają leczyć całość, a potem dopiero część. Czyś nie zauważył, że tak mówią i że to tak jest?

CHARMIDES: Owszem.

SOKRATES: Nieprawdaż, masz wrażenie, że to dobrze mówią, i przyjmujesz tę zasadę?

CHARMIDES: Ze wszech miar.

Kiedym usłyszał, że on to chwali, nabrałem na nowo otuchy, powoli zaczęła znowu wzbierać moja śmiałość i wstąpił we mnie z powrotem jakiś ogień życia. Powiedziałem tedy:

SOKRATES: Otóż tak samo rzecz się ma, Charmidesie, i z tą modlitewką. Ja się jej nauczyłem tam, na wojnie, od jednego z Traków; to był taki lekarz, spod znaku Zalmoksisa. Mówią, że oni mają sposoby nawet na nieśmiertelność. Więc ten Trak utrzymywał, że lekarze helleńscy dobrze mówią to, co ja w tej chwili przytaczałem. Ale nasz król Zalmoksis powiada, to jest bóg, i mówi, że tak, jak się nie trzeba brać do leczenia głowy bez względu na całe ciało, tak i ciała nie ma co próbować leczyć, zapominając o duszy. Właśnie dlatego lekarzom u Hellenów wymyka się tak wiele chorób, że nie znają tej całości, o którą troskliwie dbać potrzeba i która jeśli nie jest w porządku, to i część nie może się mieć dobrze. Bo wszystko, powiada, z duszy bierze początek – i złe i dobre, dla ciała i dla całego człowieka stamtąd spływa tak, jak z głowy na oczy. Więc o to przede wszystkim i najbardziej dbać potrzeba, jeżeli i głowa ma być w porządku, i całe ciało. A duszy dobrze robią, powiada, mój kochany, modlitewki pewne. Te modlitewki to są piękne myśli, wyrażone w słowach. Z takich myśli rośnie w duszy rozwaga, a gdy się zakorzeni i stale człowiekowi przysługuje, już wtedy łatwo o zdrowie dla głowy i dla reszty ciała.

Więc, kiedy mnie uczył tego lekarstwa i tych modlitewek, wówczas: „To sobie tylko pamiętaj, aby cię nikt nie nakłonił, żebyś mu tym lekarstwem głowę kurował, jeżeli ci naprzód duszy nie odda, abyś mu ją modlitewkami leczył. Teraz właśnie, to jest ten błąd rozpowszechniony między ludźmi, że bez jednego i bez drugiego niejeden próbuje być lekarzem". I bardzo mocno mi przykazywał, żeby mi się nie trafił nikt ani tak bogaty, ani z tak zacnego rodu, ani taki piękny, żeby mnie nakłonić potrafił do innego postępowania. Więc ja – przysiągłem mu przecież – muszę słuchać. Posłucham i ciebie, jeżeli zechcesz, według przykazań tego kogoś z obcych stron, naprzód duszę oddać na to, żeby na nią działał czar tych modlitw trackich – wtedy i przyniosę lekarstwo na głowę. A jeśli nie – to nic bym ci pomóc nie potrafił, kochany Charmidesie.

KRITIASZ: Sokratesie, toż to by było jak znalazł dla tego młodzieńca – ten ból głowy – gdyby się przez niego musiał i na duszy poprawić. Otóż ja ci powiadam, że Charmides wyróżnia się widocznie pośród rówieśników nie tylko postacią, ale właśnie tym, na co ty powiadasz, że masz czarodziejską modlitewkę. A mówisz, że na rozwagę. Czy prawda?

SOKRATES: Tak jest.

KRITIASZ: Więc żebyś wiedział, że bez żadnego porównania on się wydaje najbardziej rozważny między dzisiejszą młodzieżą, a pod innymi wszystkimi względami – stosownie do swojego wieku – też nikomu me ustępuje.

SOKRATES: Ano tak; przecież to nawet wypada, Charmidesie, żebyś się wyróżniał wszystkimi takimi rzeczami pośród innych. Bo myślę, że pośród tutejszych chłopców nie byle kto inny potrafiłby się poszczycić takimi dwoma domami ateńskimi, które by się razem zeszły i mogłyby wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wydawać potomków piękniejszych i lepszych, niż twoja rodzina. Przecież dom twojego ojca, dom Kritiasza, syna Dropidesa, znamy z dawnych pieśni pochwalnych Anakreonta i Solona, i z wielu innych poetów, jako sławny z piękności i dzielności, i z innego, jak to mówią, błogosławieństwa bożego. A znowu rodzina matki to samo. Przecież od twojego wuja Pyrilampa nikt na całym kontynencie nie uchodzi za piękniejszego ani za większego człowieka; on tyle razy posłował do króla perskiego i do niejednego z dworów azjatyckich w poselstwie jeździł. W ogóle, cały ten dom w niczym nie ustępuj e drugiemu. Skoro z takich pochodzisz, to wypada, żebyś był pierwszy do wszystkiego. Otóż, jeżeli chodzi o powierzchowność, kochany synu Glaukona, to mam wrażenie, że nikomu z przodków w niczym wstydu nie przynosisz. A jeżeli także rozwagą i innymi zaletami, jak on tu mówił, natura dostatecznie cię wyposażyła, to w szczęśliwej godzinie, mówię – kochany Charmidesie – powiła ciebie matka. To już tak jest. Jeżeli już posiadasz, jak tutaj Kritiasz mówi, rozsądną równowagę wewnętrzną, jeżeli jesteś dość rozważny, to ci już nie potrzeba ani modlitewek Zalmoksisa, ani Abarisa Hyperborejczyka – już można by ci wręczyć samo lekarstwo na głowę. Ale jeżeli masz wrażenie, że ci jeszcze tego brak, to trzeba jeszcze coś nad tobą odmawiać, zanim ci się lekarstwo poda. Więc ty

sam powiedz, czy się na to zgadzasz i czy sądzisz, że masz już dość rozwagi, czy też powiesz, że ci jej jeszcze brak.

Zaczerwienił się Charmides i naprzód wydał się jeszcze piękniejszy. Ta jego wstydliwość dobrze przystawała do jego wieku. A potem bardzo przyzwoicie odpowiedział:

CHARMIDES: W danej chwili nie jest łatwo ani się zgodzić, ani odpowiedzieć przecząco na to pytanie. Bo przecież, jeśli zaprzeczę i powiem, że nie jestem rozważny, to z jednej strony nie ma sensu mówić takich rzeczy samemu na siebie, a z drugiej – fałsz zadam Kritiaszowi tutaj i wielu innym, którym się wydaje, że właśnie jestem pełen rozwagi – tak on przynajmniej mówi. A jeżeli się zgodzę i sam siebie pochwalę, to może się wydać niesmaczne. Tak, że nie mam ci co odpowiedzieć.

SOKRATES: Słusznie, Charmidesie, odpowiadasz, moim zdaniem, a wydaje mi się też, że dobrze by było wspólnie to rozpatrzyć, czy posiadasz to, o co się dopytuję, czy nie, abyś i ty nie był zmuszony mówić tego, czego nie chcesz, ani też znowu ja żebym się bez rozpoznania nie brał do zabiegów leczniczych. Więc, jeżeli ci to odpowiada, to chętnie będę razem z tobą sprawę rozpatrywał. A jeżeli nie, to ci dam pokój.

CHARMIDES: Ależ nadzwyczaj nie mi to odpowiada, tak, że z tego właśnie względu tak rzecz rozpatruj, jak sam uważasz, że będzie najlepiej.

SOKRATES: Mnie się więc, takie rozpatrywanie tej rzeczy wydaje najlepsze. To jasne przecież, że jeśli posiadasz rozwagę, to potrafisz o

niej jakiś sąd wydać. Przecież, niewątpliwie, jeżeli ona w kimś jest, to przysługuje mu, musi wywoływać pewne spostrzeżenie, na podstawie którego mógłbyś sobie urobić sąd o niej, co to jest ta rozwaga i jakie to jest. Czy nie myślisz tak?

CHARMIDES: No, myślę.

SOKRATES: Więc właśnie to, co myślisz – umiesz przecież po helleńsku – właśnie to może byś powiedział, czym ci się to wydaje?

CHARMIDES: No może bym i powiedział.

SOKRATES: Więc, żebyśmy odgadli, czy ty to masz w sobie, czy nie, powiedziałem, powiedz to, czym jest rozwaga, wedle twego zdania?

On się zrazu wahał i nie bardzo chciał odpowiadać. A potem jednak powiedział:

CHARMIDES: Moim zdaniem, rozwaga to jest to, żeby porządnie i ładnie wszystko robić, a spokojnie – czy to ulicami chodzić, czy rozmawiać, czy cokolwiek innego robić w ten sam sposób. W ogóle, mam wrażenie, że to jest pewien spokój, to, o co pytasz.

SOKRATES: Ej, czy ty dobrze mówisz? Bo mówią tak nieraz, Charmidesie, o ludziach spokojnych, że to ludzie rozważni. Zobaczmy też, czy mówią do rzeczy. Powiedz mi, czy rozwaga nie należy do rzeczy pięknych?

CHARMIDES: Owszem.

SOKRATES: A czy na lekcji nauczyciela nie najpiękniej jest jednakowe litery wypisywać prędko, czy też spokojnie?

CHARMIDES: Prędko.

SOKRATES: A jakże czytać? Szybko, czy powoli?

CHARMIDES: Szybko.

SOKRATES: Przecież tak. I grać na kitarze szybko, i mocować się ostro o wiele piękniej niż spokojnie i powoli?

CHARMIDES: No, tak.

SOKRATES: No cóż – a bić się na kułaki i brać udział w zawodach złożonych – czyż nie tak samo?

CHARMIDES: Owszem, tak.

SOKRATES: A biegać i skakać, i wszystko, co ciało robi, czyż to nie piękniej wypada, jeśli się dokonywa ostro i szybko, a jeśli ociężale, z trudem i spokojnie, to brzydko?

CHARMIDES: Wydaje się, że tak.

SOKRATES: Więc nam się wydaje, powiedziałem, że przynajmniej co do ciała to nie: spokój, tylko: jak największa szybkość i ostrość jest czymś najpiękniejszym. Czy tak?

CHARMIDES: Tak jest.

SOKRATES: A rozwaga to coś pięknego?

CHARMIDES: Tak.

SOKRATES: Zatem, przynajmniej co do ciała, to nie spokój, ale szybkość będzie raczej wyższym stopniem rozwagi, skoro czymś pięknym jest rozwaga.

CHARMIDES: Zdaje się, że tak.

SOKRATES: No cóż; powiedziałem. A łatwo się uczyć to coś piękniejszego, czy trudno?

CHARMIDES: Łatwo się uczyć.

SOKRATES: A łatwo się uczyć, powiedziałem, to przecież znaczy: uczyć się szybko, a uczyć się trudno znaczy: uczyć się spokojnie i ociężale?

CHARMIDES: Tak.

SOKRATES: A uczyć kogoś – czyż nie piękniej, jeśli szybko i energicznie, niż jeśli spokojnie i powoli?

CHARMIDES: Tak jest.

SOKRATES: No cóż – a przypominać sobie i zapamiętywać, spokojnie i powoli, jest piękniej czy też mocno i szybko?

CHARMIDES: Mocno i szybko.

SOKRATES: A bystrość umysłu czy to nie jest pewna ostrość duszy, a nie: spokojność?

CHARMIDES: To prawda.

SOKRATES: Nieprawdaż, a rozumieć to, co się mówi w szkole i u nauczyciela muzyki, i gdziekolwiek indziej, to wszędzie nie jak najspokojniej, ale jak najszybciej jest piękniej?

CHARMIDES: Tak.

SOKRATES: A dopieroż, kiedy dusza czegoś szuka i namyśla się, wtedy nie najspokojniejszy, mam wrażenie, i nie ten, który się z trudem decyduje i znajduje wyjście, będzie pochwały godzien, tylko ten, który to robi najłatwiej i najprędzej.

CHARMIDES: Jest tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, Charmidesie, powiedziałem: wszystko, i jeśli o duszę chodzi, i jeśli o ciało, wszystko, co związane z prędkością

i ostrością, wydaje się nam piękniejsze, niż z powolnością i ze spokojem.

CHARMIDES: Gotowo tak być.

SOKRATES: Zatem nie spokojem jakimś będzie rozwaga, ani życie nacechowane spokojem to nie będzie życie pełne rozwagi, wedle tego przynajmniej wywodu. Bo ono musi być piękne, jeśli będzie rozważne. Zatem jedno z dwojga: albo nigdzie w ogóle, albo bardzo mało gdzie chyba, te spokojne i powolne działania w życiu nie okazały się piękniejsze, niż szybkie i mocne. Jeżeli więc, przyjacielu, czynności spokojnych – powiedzmy już najwięcej – jest równie dużo, jak gwałtownych i szybkich pomiędzy czynnościami piękniejszymi, to i z tego względu rozwaga nie będzie polegała raczej na spokojnym zachowaniu się niż na gwałtownym i szybkim; ani w chodzeniu, ani w mówieniu, ani nigdzie indziej, ani też życie spokojne nie będzie bardziej rozważne od niespokojnego, skorośmy w naszym wywodzie założyli, że rozwaga jest czymś pięknym, a oto pokazuje się, że to, co szybkie, bywa nie mniej piękne, jak to, co spokojne.

CHARMIDES: Mam wrażenie, Sokratesie, żeś dobrze powiedział.

SOKRATES: Więc na nowo, Charmidesie, spróbuj się lepiej skupić, zastanów się nad sobą samym i pomyśl, jakim ciebie robi ta rozwaga i jaka też ona musi być, żeby cię takim robić mogła. Wszystko to razem sobie zrachuj i powiedz, tak ładnie i po męsku, czym ona ci się wydaje.

Więc on zatrzymał się chwilę i bardzo po męsku się nad sobą zastanowiwszy powiada:

CHARMIDES: Wydaje mi się, że rozwaga powoduje to, że się człowiek wstydzi. Ona robi człowieka wstydliwym i to będzie tyle co wstyd, ta rozwaga.

SOKRATES: No, powiedziałem, a czyś nie przyznał przed chwilą, że rozwaga coś pięknego?

CHARMIDES: Owszem.

SOKRATES: Nieprawdaż; i że to ludzie dzielni, dobrzy – ci rozważni?

CHARMIDES: Tak jest.

SOKRATES: A czyżby to mogło być coś dobrego, co ludzi nie robi dobrymi?

CHARMIDES: No, nie – przecież.

SOKRATES: A to jest nie tylko piękne, ale i dobre?

CHARMIDES: Mnie się przynajmniej tak wydaj e.

SOKRATES: Jakże to, powiedziałem; a ty Homerowi nie wierzysz, że dobrze mówi, kiedy powiada:

„Wstyd to nie jest rzecz dobra, gdy kogoś nagli potrzeba".

CHARMIDES: No, owszem.

SOKRATES: A zatem wstyd, to bywa chyba coś niedobrego i coś dobrego.

CHARMIDES: Widocznie.

SOKRATES: A rozwaga to coś dobrego, skoro dobrymi robi tych, którym przysługuje, a złymi ich nie robi.

CHARMIDES: No, doprawdy, wydaje mi się, że jest tak, jak mówisz.

SOKRATES: Zatem rozwaga to nie będzie wstyd, skoro ona jest właśnie dobra, a wstyd bywa nie mniej dobry, jak bywa i zły.

CHARMIDES: No, mnie się przynajmniej wydaje, Sokratesie, że to dobrze powiedziane; ale weź pod uwagę taką myśl o rozwadze, jak ci się ona przedstawi. Bom sobie właśnie przypomniał, com już raz od kogoś słyszał. Ktoś mówił, że rozwaga to byłoby może tyle co: robić swoje. Weźże to pod uwagę, czy ci się wydaje, że słusznie mówił ten, o to powiedział.

SOKRATES: A ty urwiszu, toś ty to od Kritiasza słyszał, albo od kogoś innego z mądrych.

KRITIASZ: Zdaje się, że to od kogoś innego. Bo przecież nie ode mnie. Skądże?!

CHARMIDES: Ale co to za różnica, Sokratesie, od kogo ja to słyszałem?

SOKRATES: No, żadna różnica; w ogóle nie to należy brać pod uwagę, kto coś powiedział, tylko to, czy dane powiedzenie jest prawdziwe czy nie.

CHARMIDES: Teraz mówisz słusznie.

SOKRATES: Na Zeusa, ten, co to powiedział, nie myślał tak, jak te słowa brzmią, że rozwaga to tyle co: robić swoje. Czy ty myślisz, że nauczyciel w szkole nic nie robi, kiedy pisze, albo czyta?

CHARMIDES: Ja tam myślę, że on i wtedy coś robi.

SOKRATES: A czy myślisz, że nauczyciel tylko swoje własne imię pisze i czyta, czy też was, chłopców, uczy, i wyście nie mniej pisywali imiona nieprzyjaciół, jak i wasze własne, i przyjaciół?

CHARMIDES: Nie mniej.

SOKRATES: A czy to była jakaś drobiazgowa rozwlekłość brak rozwagi, kiedyście tak robili?

CHARMIDES: Nigdy w świecie.

SOKRATES: A przecież nie robiliście każdy swego, jeżeli pisać to znaczy robić coś, a czytać – też.

CHARMIDES: Ależ znaczy tak.

SOKRATES: No i leczyć kogoś, przyjacielu, i dom budować, i tkać, i z pomocą jakiejkolwiek sztuki jakiekolwiek dzieło sztuki wykonywać – to przecież zawsze znaczy: coś robić.

CHARMIDES: Owszem, tak.

SOKRATES: Więc cóż, czy myślisz, że państwo byłoby dobrze urządzone z pomocą takiego prawa, które by nakazywało, żeby każdy swój płaszcz sam robił i prał, i buciki sobie szył, i kubek sobie robił sam i skrobaczkę, i wszystkie inne rzeczy w ten sam sposób – cudzego żeby nie tykał, a tylko swoje żeby każdy wykonywał i robił?

CHARMIDES: Nie wydaje mi się.

SOKRATES: A prawda, że gdyby w państwie panowała rozwaga, to ono byłoby dobrze urządzone?

CHARMIDES: Jakżeby nie.

SOKRATES: Więc nie o to chodzi, mówię, żeby takie rzeczy i żeby w ten sposób swoje robić – nie może na tym polegać rozwaga.

CHARMIDES: Nie wydaje się.

SOKRATES: Więc ten ktoś widocznie zagadki układał, jakem ci przed chwilą mówił; ten, co to powiedział, że rozwaga to tyle co: robić

swoje. Przecież nie był taki naiwny. Alboś też jakiegoś durnia słyszał, Charmidesie, który coś takiego mówił.

CHARMIDES: Bynajmniej. Przeciwnie; wydawał się nawet bardzo mądry.

SOKRATES: A to najpewniej, mam to wrażenie, zadawał taką zagadkę, bo to bardzo trudno dojść, co to ma znaczyć takiego: robić swoje.

CHARMIDES: Może być..

SOKRATES: No, bo cóż by to mogło być, to: robić swoje? Potrafisz powiedzieć?

CHARMIDES: Ja nie wiem, na Zeusa! Cóż tam ja? Ale może nic nie przeszkadza, żeby i ten, co to mówił, sam też nie wiedział, co miał na myśli.

To mówiąc, uśmiechnął się nieznacznie i spojrzał na Kritiasza. Widać było już od chwili, że się Kritiasz z czymś zmaga i że mu zależy na dobrej opinii u Charmidesa i u całego towarzystwa. Aż dotąd z trudem panował nad sobą; teraz już nie mógł dłużej. Ja mam takie wrażenie, że to z pewnością prawda, com przypuszczał, a mianowicie, że to właśnie od Kritiasza Charmides usłyszał tę odpowiedź o rozwadze. Teraz Charmides nie chciał brać odpowiedzialności za tę myśl, podaną w odpowiedzi, na siebie; wolał, żeby tamten sam jej bronił; więc go prowokował i jawnie się tym popisywał, że jest pokonany. Więc tamten nie wytrzymał i miałem wrażenie, że się na chłopca gniewa, jak poeta na aktora, który mu jego wiersze źle mówi. Otóż popatrzył na niego i powiedział:

KRITIASZ: Tak sądzisz, Charmidesie, że skoro ty nie wiesz, co miał na myśli ten, który powiedział, że rozwaga polega na tym, żeby robić swoje, to i on sam też nie wiedział?

SOKRATES: Ależ, mój drogi, Kritiaszu – to przecież nic dziwnego, że on nie wie – ten mały. Ale ty chyba musisz wiedzieć – i taki duży, i taki wykształcony. Więc, jeżeli uważasz, że rozwaga polega na tym, co on mówi, i podejmujesz to zdanie, to ja bym o wiele chętniej z tobą rozważał, czy to prawda, czy nie.

KRITIASZ: Owszem, zgadzam się i podejmuję to stanowisko.

SOKRATES: To bardzo ładnie z twojej strony. Więc powiedz mi. Czy i to też przyjmujesz, o com przed chwilą pytał, że każdy robotnik coś robi?

KRITIASZ: O tak.

SOKRATES: A masz wrażenie, że oni zawsze tylko swoje robią, czy też i cudze też?

KRITIASZ: I cudze też.

SOKRATES: I bywają rozważni ci, którzy nie tylko swoje robią?

KRITIASZ: A dlaczegóżby nie? Cóż przeszkadza?

SOKRATES: Mnie tam nic, ale popatrz, czy coś nie przeszkadza temu, który naprzód założył, że rozwaga to znaczy robić swoje, a potem mówi, że nic nie przeszkadza, żeby ci też byli rozważni, którzy robią cudze.

KRITIASZ: A gdzież ja, gdzież ja się na to zgodziłem, żeby rozważni byli ci, którzy robią to, co do drugich należy, jeżelim się zgadzał, że tacy bywają ci, co wyrabiają nie swoje rzeczy?

SOKRATES: Powiedzże mi, to u ciebie nie jest to samo: wyrabiać coś i robić?

KRITIASZ: O, wcale nie. Ani też pracować i robić. Ja się tego nauczyłem u Hezjoda, który powiedział, że praca nie hańbi. Czy ty myślisz, że gdyby on takie rzeczy nazywał pracą i pracowaniem, i robieniem, jak te, które ty przed chwilą przytaczałeś, to byłby powiedział, że nikogo nie hańbi szycie butów, sprzedawanie rybek solonych, albo zajęcie w domu publicznym? Trzeba sądzić, że nie, Sokratesie, ale on też, uważam, odróżniał robienie od działania i pracy, i uważał, że robota czasem hańbi – kiedy w niej nie ma piękna – a praca to nie jest nigdy żadna hańba. Piękne i pożyteczne roboty nazywał pracami – tego rodzaju wytwory były u niego prace i czyny. I trzeba powiedzieć, że miał na myśli tylko dla każdego własne, swoje tego rodzaju rzeczy, a wszystko, co szkodliwe, uważał za obce, za nieswoje. Tak, że wypada mniemać, że i Hezjod i każdy rozsądny człowiek właśnie tego, co robi swoje, tego nazywa rozważnym.

SOKRATES: Kritiaszu, toż zaraz, jakeś tylko zaczął, zrozumiałem, że tym, co swoje i co własne, ty nazywasz to, co dobre, a robienie rzeczy dobrych nazywasz czynem. Toż ja u Prodikosa słyszałem setki takich rozróżnień słownych. Ja ci pozwalam używać każdego słowa, jak ci się podoba; powiedz tylko jasno za każdym razem, z czym wiążesz nazwę, której używasz. Więc teraz na nowo, od początku, daj jaśniejsze określenie. Więc czynienie dobrych rzeczy, czy robienie, czy jak tam chcesz to nazwać, ty to nazywasz rozwagą?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Więc nie jest rozważny ktoś, kto robi rzeczy złe, tylko ten, co dobre?

KRITIASZ: A tobie, najdroższy, tobie się tak nie wydaje?

SOKRATES: Mniejsza o to; nie to przecież, co się mnie wydaje, rozpatrujemy, tylko to, co ty mówisz teraz.

KRITIASZ: No więc ja, naprawdę, ja tego, co nie robi rzeczy dobrych, tylko złe, nie nazywam rozważnym; a kto robi rzeczy dobre, a nie robi rzeczy złych, ten jest rozważny. Ja ci daję jasne określenie: rozwaga to jest czynienie rzeczy dobrych.

SOKRATES: Może być, że nic ci nie przeszkadza, żebyś prawdę powiedział. A tylko to mi dziwne, mówię, że twoim zdaniem, ludzie rozważni nie wiedzą o swojej rozwadze.

KRITIASZ: To nie jest moje zdanie.

SOKRATES: A czyżeś przed chwilą nie mówił, że u robotników to nic nie przeszkadza i chociaż robią cudze, to mogą być jednak rozważni?

KRITIASZ: No mówiłem. Albo co?

SOKRATES: No nic. Tylko powiedz mi, czy uważasz, że lekarz jakiś, przyprowadzając kogoś do zdrowia, może robić coś pożytecznego i dla siebie, i dla tego, kogo leczy?

KRITIASZ: Owszem, uważam.

SOKRATES: Nieprawdaż – właśnie to, co trzeba robi ten, kto tak robi?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A kto robi, co trzeba, czyż nie jest rozważny?

KRITIASZ: Ależ jest rozważny.

SOKRATES: A czy lekarz musi także koniecznie wiedzieć, kiedy leczy z pożytkiem i kiedy nie? I każdy robotnik – kiedy ma zarobić na pracy, nad którą siedzi, i kiedy nie?

KRITIASZ: Może i nie musi.

SOKRATES: Przecież niekiedy, lekarz pożytecznie działa albo szkodliwie, a sam siebie nie zna z tej strony, jak działa właściwie. A jednak, jeśli działał pożytecznie, to według twego zdania, działał rozważnie. Czyżeś tak nie mówił?

KRITIASZ: Mówiłem.

SOKRATES: Nieprawdaż – to zdaje się, że nieraz pożytecznie działa i działa rozważnie i posiada rozwagę, a jednak sam siebie nie zna z tej strony, że jest rozważny?

KRITIASZ: O, to, Sokratesie, to nigdy nie może zajść. Ale jeśli ty uważasz, że z tego, na com się poprzednio zgodził, to z konieczności wynika, to ja bym może coś z poprzednich twierdzeń zmienił – nie wstydziłbym się przyznać się, żem coś niesłusznego powiedział raczej, niżbym się kiedy zgodził, że człowiek, który siebie samego nie zna, jest rozważny. Ja po prostu uważam, że to właśnie jest rozwaga: znać siebie samego. Ja się zgadzam z tym, który w Delfach taki napis położył u stóp Boga. Mam wrażenie, że ten napis pobożny to jest jakby słowo powitania ze strony Boga, skierowane do tych, którzy wchodzą, zamiast zwyczajnego „ciesz się". Bo to nie jest właściwe słowo to „ciesz się" i nie należy sobie nawzajem tego zalecać, tylko: rozwagi! Więc to Bóg tak się odzywa do tych, którzy wchodzą do świątyni –

inaczej nieco, niż się witają ludzie. To właśnie miał na myśli autor tego napisu, moim zdaniem. I mówi Bóg do każdego, który wchodzi, nie co innego, tylko: „Rozważny bądź!" powiada. Trochę zagadkowo się wyraża; jak wieszczbiarz. Bo to: „Poznaj siebie samego!" i to: „Rozważny bądź!" to jest jedno i to samo, jak mówią napisy i ja. Łatwo mógłby ktoś pomyśleć, że to o coś innego idzie. Mam wrażenie, że to się przytrafi autorom późniejszych napisów, jak ten: „Niczego nad miarę!" i ten: „Poręka a tuż nieszczęście". Im się zdawało, że „Poznaj siebie samego!" to jest pewna rada, a nie powitanie ze strony Boga, skierowane do wchodzących. Więc oni sami chcieli też nie mniej dobre rady złożyć u stóp bóstwa i stąd się wzięły te napisy. A dlaczego mówię to wszystko, Sokratesie, to jest taka rzecz: ja ci zostawiam i odstępuję to wszystko, co się poprzednio mówiło. Bo może być, żeś ty mówił o tych rzeczach coś słuszniejszego, może być, że ja, ale tak bardzo jasnego nie było nic w tym, cośmy mówili. A teraz ja mam stanowisko i mam ochotę bronić go wobec ciebie, jeżeli się nie zgadzasz, że rozwaga to jest poznanie siebie samego.

SOKRATES: Kritiaszu, ty się tak do mnie odnosisz, jakbym ja mówił, że sam dobrze wiem to, o co pytam, i jeżeli tylko zechcę, zgodzę się z tobą. A to nie tak jest – ja przecież za każdym razem szukam razem z tobą tego, co przed nami; szukam, bo sam nie wiem, jak to jest. Muszę się zastanowić i wtedy dopiero powiem, czy się zgadzam, czy nie. Więc poczekaj, niech się zastanowię.

KRITIASZ: Owszem, rozważ to sobie.

SOKRATES: Więc też ja, rozważam. Jeżeli rozwaga to jest poznanie czegoś, to jasna rzecz; że to musi być pewna wiedza i musi dotyczyć pewnego przedmiotu. Czy nie?

KRITIASZ: Owszem, dotyczy; siebie samego przecież.

SOKRATES: Nieprawdaż, istnieje też wiedza lekarska i dotyczy zdrowia?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Więc gdybyś mnie tak, zapytał: ta wiedza lekarska dotyczy zdrowia i na co się nam przydaje, i co nam wytwarza, to bym powiedział, że nam przynosi niemały pożytek. Wytwarza nam przecież zdrowie, a to piękny wytwór. Czy przyjmujesz to?

KRITIASZ: Przyjmuję.

SOKRATES: A gdybyś mnie zapytał o wiedzę architektów, która dotyczy budowania domów, jaki ona wytwór wyrabia moim zdaniem, to bym powiedział, że mieszkania. I tak samo o innych umiejętnościach. Więc tak samo musisz i ty o rozwadze powiedzieć. Skoro twierdzisz, że to jest wiedza dotycząca samego siebie, to musisz umieć odpowiedzieć na takie pytanie: Kritiaszu, rozwaga, będąc wiedzą o sobie samym, jaki też piękny wytwór nam przynosi – godny swojej nazwy? No, proszę cię, powiedz! Ach, Sokratesie, powiesz, ty niedobrze szukasz. Przecież ta wiedza ze swej natury nie jest podobna do innych, ani te inne nie są podobne jedna do drugiej. A ty tak się do rozważania bierzesz, jakby one były jednakie. Bo powiedz mi, mówi, np. nauka rachunków albo geometria jaki przynosi wytwór w tym rodzaju, jak dom, który daje wiedza architektów, albo płaszcz, dar

umiejętności tkackiej, albo inne takie wytwory, których wiele można by wskazać i odnieść do wielu umiejętności? Czy ty potrafisz wskazać jakiś taki wytwór i tych nauk? Nie potrafisz. A ja powiadam: Prawdę mówisz, ale to ci potrafię wskazać, czym się zajmuje każda z tych nauk, a co jest różne od samej nauki. Tak, na przykład, nauka rachunków zajmuje się ilościami parzystymi i nieparzystymi; tym, jakie one są same dla siebie i w stosunku do siebie nawzajem. Czy nie?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A prawda, że to, co parzyste i nieparzyste, to coś innego, niż sama nauka rachunków?

KRITIASZ: No, jakżeby nie.

SOKRATES: A znowu statyka zajmuje się ciężarami większymi i mniejszymi. A to, co ciężkie i co lekkie, jest czymś innym, niż sama statyka. Zgadzasz się?

KRITIASZ: Owszem.

SOKRATES: Więc powiedz i to: rozwaga jest wiedzą o czym właściwie – co by było różne od niej samej?

KRITIASZ: To jest właśnie to, Sokratesie. Właśnie do tego dochodzisz głębiej patrząc czym się różni od wszystkich dziedzin wiedzy rozwaga. A ty szukasz jakiegoś podobieństwa między nią i innymi naukami. A to tak nie jest, tylko wszystkie inne nauki są naukami o czymś innym, a o sobie samych nie. A ona jedna jedyna jest nauką o innych naukach i o sobie samej. Ty to przecież doskonale wiesz, tylko, mam wrażenie, że ty robisz właśnie to, czegoś się przed

chwilą wypierał: ty mnie usiłujesz zbijać, a zostawiasz na boku to, o czym mowa.

SOKRATES: A jakże ty myślisz, toż jeśli przede wszystkim ciebie zbijam, to czy robię to z jakiegoś innego powodu, a nie dlatego, przez co i siebie samego bym przeszukiwał i tropił, i uważał, co mówię: przecież ja się boję, żeby mi się nie zdawało, że coś wiem, choćbym nic nie wiedział, a nie byłbym świadom tego swego stanu. Więc teraz ja ze swojej strony oświadczam, że właśnie to robię – rozpatruję rzecz przede wszystkim ze względu na siebie samego, a może też i na innych znajomych. Czy nie myślisz, że to jest wspólne dobro prawie wszystkich ludzi, kiedy się wyjaśnia każda rzecz, jak się ma właściwie?

KRITIASZ: Owszem, Sokratesie. Co do mnie, to i owszem.

SOKRATES: Więc bądź dobrej myśli – szczęście z tobą – i odpowiadaj na pytania, jak ci się wydaje, a nie dbaj o to, czy tam Kritiasza zbijają czy Sokratesa. Na to jedno tylko zważaj, na samą myśl patrz, co też z niej wyjdzie w ogniu dyskusji.

KRITIASZ: Zrobię tak. Mam wrażenie, że mówisz, jak się należy.

SOKRATES: Więc powiedz, o rozwadze jak ty właściwie mówisz.

KRITIASZ: Mówię tedy, że ta jedna jedyna pośród innych rodzajów wiedzy jest wiedzą o samej sobie i o wszystkich innych wiedzach.

SOKRATES: Nieprawdaż, to ona będzie chyba też wiedzą i o niewiedzy, skoro zajmuje się wiedzą?

KRITIASZ: O, tak, powiada.

SOKRATES: Zatem jedynie tylko człowiek rozważny znać będzie siebie samego i potrafi zdać sprawę z tego, co właśnie wie i czego nie wie, i innych tak samo potrafi rozpatrywać z góry i dojrzeć, co ktoś wie, a co znów wydaje mu się tylko, że wie, a nie wie wcale – i tego nie dokaże nikt inny. To właśnie znaczy być rozważnym i to jest rozwaga: znać siebie samego i wiedzieć, co się wie i czego się nie wie. Czy ty to masz na myśli?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: W takim razie, na nowo – trzeci kielich dla Zeusa Zbawiciela – jakby od początku, rozpatrzmy najpierw, czy to możliwe, czy niemożliwe, żeby wiedzieć, co się wie i czego się nie wie, że się to wie i że się tego nie wie. Następnie, jeżeli to jest całkowicie możliwe, to jaki mielibyśmy pożytek z tej wiedzy.

KRITIASZ: Więc trzeba to rozpatrzyć.

SOKRATES: A więc, powiadam, Kritiaszu, zobacz no, czy może ty będziesz miał z tym mniejszy kłopot ode mnie. Bo ja drogi nie widzę. A z czym kłopot mam, ja ci pokażę. Dobrze?

KRITIASZ: Proszę bardzo.

SOKRATES: Więc jakże to, zatem wszystko razem by tak było: jeżeli jest tak, jakeś przed chwilą tutaj mówił, to istniałaby jedna jakaś wiedza, która nie dotyczy czegoś innego, tylko siebie samej i innych gałęzi wiedzy, a niewiedzy również ta sama?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: No zobaczże, przyjacielu, jakie my dziwactwo chcemy twierdzić. Bo jeżeli spróbujesz poszukać tego samego gdzieś indziej,

między innymi rzeczami, to zacznie ci się to wydawać niemożliwe. Tak myślę.

KRITIASZ: Jakie to i gdzie?

SOKRATES: W takich oto rzeczach: Zastanów się, czy masz wrażenie, że istnieje jakiś wzrok, jakieś widzenie, które nie odnosi się do rzeczy, danych także innym wzrokom, ale jest widzeniem samego siebie oraz innych widzeń, a niewidzeń tak samo. I ono barwy nie widzi żadnej, chociaż jest widzeniem, widzi tylko siebie samo i inne widzenia. Czy wydaje ci się, że istnieje jakieś takie widzenie?

KRITIASZ: Na Zeusa – wcale mi się tak nie wydaje.

SOKRATES: No cóż – a słuch, który głosu żadnego nie słyszy, a słyszy tylko sam siebie i słyszy inne słuchy, a niesłuchy tak samo?

KRITIASZ: I to nie.

SOKRATES: W ogóle weź pod uwagę wszystkie rodzaje spostrzeżeń, czy ci się któreś wyda spostrzeżeniem spostrzeżeń i siebie samego; takim, co to nie spostrzega nic z tych rzeczy, jakie spostrzegają inne spostrzeżenia?

KRITIASZ: Nie wydaj e mi się.

SOKRATES: pożądanie, myślisz, że istnieje jakieś takie, które nie jest pożądaniem jakiejś rozkoszy, tylko siebie samego i innych pożądań?

KRITIASZ: No nie, przecież.

SOKRATES: Ani woli takiej nie ma, która by się nie zwracała do żadnego dobra, tylko siebie samej chciała oraz innych chceń.

KRITIASZ: No nie.

SOKRATES: A miłość, powiedziałbyś, że istnieje taka jakaś, która nie kocha żadnego piękna, tylko siebie samą i inne kochania?

KRITIASZ: No nie, co do mnie...

SOKRATES: A strach jakiś taki zauważyłeś już kiedy, który się boi siebie samego oraz innych strachów, a nie boi się ani jednej rzeczy strasznej?

KRITIASZ: Nie zauważyłem.

SOKRATES: A sąd taki, który o sądach sądzi i o sobie samym, a nie sądzi nic o tym, o czym inne sądy sądzą?

KRITIASZ: Nigdy.

SOKRATES: Tylko zdaje się, że wiedzę jakąś przyjmujemy taką, która nie jest wiedzą o żadnym przedmiocie innym, tylko o sobie samej i o innych wiedzach?

KRITIASZ: Przyjmujemy.

SOKRATES: Prawda, że to dziwnego coś, jeżeli nawet i jest taka? No, nie spierajmy się, że jej nie ma, tylko patrzmy jeszcze, czy jest.

KRITIASZ: Słusznie mówisz.

SOKRATES: Więc proszę cię. Ta wiedza jest wiedzą o czymś i ma jakąś taką siłę, żeby mieć swój przedmiot? Czy tak?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Przecież o tym, co większe, mówimy też, że ma taką jakąś siłę, żeby mogło być od czegoś większe.

KRITIASZ: Ono też ma!

SOKRATES: Prawda, że od czegoś mniejszego, jeśli będzie większe?

KRITIASZ: Koniecznie.

SOKRATES: Więc, gdybyśmy znaleźli coś większego w tym rodzaju, że ono byłoby większe od rzeczy większych i od siebie samego, a nie byłoby większe od niczego innego, tak, jak to są inne rzeczy większe, to musiałoby mu przysługiwać to, że będąc większe od samego siebie, musiałoby równocześnie być od samego siebie mniejsze. Czy nie?

KRITIASZ: Musi tak być koniecznie, powiada, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, i jeśli coś jest dwa razy większe od innych rzeczy dwa razy większych i od siebie samego też, to będąc połową samego siebie, byłoby dwa razy większe od siebie i od innych. Nic nie jest przecież dwa razy większe od czegoś innego, jak tylko od połowy.

KRITIASZ: To prawda.

SOKRATES: Więc będąc większe od siebie samego, czyż nie będzie zarazem mniejsze, i cięższe zarazem i lżejsze, i starsze, a równocześnie młodsze, i pod każdym innym względem tak samo? Cokolwiek by swoją siłę do siebie samego zwracało, czyż nie będzie zarazem miało i tej istoty, do której siłę posiada? Ja coś takiego mam na myśli: na przykład słuch – powiemy – to nie czegoś innego jest słuchem, tylko głosu. Czy tak?

KRITIASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeżeli słuch ma słyszeć siebie samego, to sam musi mieć i głos. Inaczej by siebie nie usłyszał.

KRITIASZ: Koniecznie tak być musi.

SOKRATES: No a widzenie, mój drogi, jeśli ma widzieć siebie samo, to musi mieć koniecznie jakiś kolor, bo widzenie nigdy nie potrafi dojrzeć czegoś bez koloru.

KRITIASZ: Nie potrafi.

SOKRATES: Więc widzisz, Kritiaszu, że cośmy tylko przeszli, to jedno się nam w ogóle niemożliwe wydaje, a drugie mocno niewiarygodne, żeby swoją siłę mogło do samego siebie kierować. Bo żeby wielkości i ilości i tego rodzaju rzeczy to umiały, to w ogóle niemożliwe. Czy tak?

KRITIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A znowu słyszenie i widzenie, i jeszcze ruch zdolny samego siebie poruszać, i ciepło, które siebie samo ogrzewa, i wszystkie tego rodzaju rzeczy – w to jedni mogą nie uwierzyć, drudzy może i tak. Ale nam potrzeba jakiegoś wielkiego człowieka, który to należycie szczegółów rozpatrzy i powie, czy żaden byt swojej siły do siebie samego nie zwraca (oprócz wiedzy), tylko zawsze do czegoś innego, czy też jedne rzeczy to robią, a drugie nie. I jeśli są jakieś byty, które się same do siebie odnoszą, to czy do nich należy wiedza, którą my nazywamy rozwagą. Ja sobie nie dowierzam, żebym umiał to rozpatrzyć. Dlatego ani nie potrafię się o to spierać, czy może istnieć taka wiedza o wiedzy, ani, jeśliby nawet istniała, nie sądzę, żeby nią była rozwaga, zanim bym się nie przyjrzał, czy ona, będąc czymś takim, przynosiłaby nam jakiś pożytek, czy nie. Przeczuwam jakoś i zgaduję, jak wieszczek, że rozwaga to jest coś pożytecznego i dobrego. A ty, synu Kalajschra – ty mówisz, że ona jest czymś takim: wiedzą o wiedzy i o niewiedzy – to musisz naprzód dowieść, że to jest możliwe, jakem to przed chwilą mówił, a oprócz tego, że możliwe, jeszcze i tego

dowieść, że to pożyteczne. A ja ci zaraz pełną rację przyznam, żeś słusznie powiedział, czym jest rozwaga.

Kiedy Kritiasz to usłyszał i zobaczył, w jakim jestem kłopocie – wtedy, jak ci, co na ziewających patrzą, zaraz i sami zaczynają to samo robić, tak i on, miałem wrażenie, ode mnie się moim kłopotem zaraził i nie wiedział, którędy iść. A że ambitny był zawsze, więc wstydził się obecnych przy rozmowie i ani się ze mną zgodzić nie chciał, bo nie był w stanie przeprowadzić tych rozróżnień, do których go zachęcałem, tylko mówił coś tam niejasno, pokrywając kłopot. Więc, żeby naszą rozmowę pchnąć naprzód, powiedziałem:

SOKRATES: Jeżeli chcesz, Kritiaszu, to teraz zgódźmy się na to, że to jest możliwe, taka wiedza o wiedzy. Innym razem będziemy się zastanawiali, czy tak jest czy nie. Więc proszę cię, przypuśćmy, niechby to i było możliwe, to o ileż by to ułatwiało wiedzę o tym, co się wie i czego się nie wie? Bośmy przecież powiedzieli, że na tym polega poznanie siebie samego i rozwaga. Czy tak?

KRITIASZ: Owszem, tak, Sokratesie, i to się chyba dobrze trzyma razem. Bo jeżeli ktoś ma wiedzę, która samą siebie poznaje, to on będzie chyba i sam taki, jakie jest to, co on posiada. Tak, jak ktoś, kto ma szybkość, jest szybki, a kiedy ma piękność, jest piękny, a gdy ma poznanie, wtedy poznaje. Więc jeśliby kto miał wiedzę o sobie samej, to miałby poznanie siebie samego.

SOKRATES: O to się nie będę spierał, że jeśliby kto posiadał coś, co samo siebie poznaje, to i sam siebie by znał, ale gdyby to ktoś i miał, to czyż musiałby zarazem wiedzieć, co wie i czego nie wie?

KRITIASZ: Dlatego, Sokratesie, że to i tamto to jest jedno i to samo.

SOKRATES: Może być, ale ja bodaj że zawsze jestem taki sam. Bo znowu nie rozumiem, jakim sposobem to by było jedno i to samo: wiedzieć, co się wie, i wiedzieć, czego się nie wie.

KRITIASZ: Jak mówisz?

SOKRATES: W ten sposób, mówię: Taka wiedza o wiedzy czy potrafi rozróżnić coś więcej, jak tyle tylko, że z tych dwóch rzeczy to jest wiedza, a tamto nie jest wiedza?

KRITIASZ: No nie – tylko tyle właśnie.

SOKRATES: A czy to jest jedno i to samo: wiedza i niewiedza o zdrowiu oraz wiedza i niewiedza o tym, co sprawiedliwe?

KRITIASZ: Żadną miarą.

SOKRATES: Tylko to – myślę – będzie medycyna, tamto polityka, a to tutaj nic innego, tylko wiedza.

KRITIASZ: No, jakżeby nie?

SOKRATES: Nieprawdaż, gdyby ktoś, oprócz tego, w dodatku nie znał się na zdrowiu i na tym, co sprawiedliwe, a znałby tylko samą wiedzę, to mając tylko wiedzę o tym jednym, o wiedzy, umiałby, myślisz, poznawać u siebie i u drugich, że ktoś coś wie i że pewną wiedzę posiada? Czy tak?

KRITIASZ: Tak.

SOKRATES: A to, co się właściwie poznaje przez tę wiedzę, to jak i skąd on będzie wiedział? Przecież się poznaje zdrowie przez medycynę, a nie przez rozwagę, harmonię z pomocą teorii muzyki, a nie z pomocą

rozwagi, a budowę domów z pomocą nauki architektury, a nie z pomocą rozwagi, i wszystko w ten sposób dalej. Czyż nie?

KRITIASZ: No, pokazuje się.

SOKRATES: A z pomocą rozwagi, jeżeli to jest jedynie tylko wiedza o wiedzach, jakim sposobem ktoś będzie wiedział, że poznaje zdrowie albo że budowę domów?

KRITIASZ: No, nie sposób.

SOKRATES: Zatem nie będzie wiedział tego, co wie – ktoś, kto samej rzeczy znać nie będzie, a to tylko będzie wiedział, że wie.

KRITIASZ: Wydaje się.

SOKRATES: Zatem być rozważnym i rozwaga to nie będzie to: wiedzieć, się wie i czego się nie wie, tylko chyba to jedynie: wiedzieć, że się wie i że się nie wie.

KRITIASZ: Gotowo tak być.

SOKRATES: Zatem ani kogoś innego taki człowiek skontrolować nie potrafi, kogoś, kto powiada, że coś wie; przekonać się, czy on naprawdę wie to, co mówi, że jakoby wie, czy też wcale tego nie wie. Tyle tylko, zdaje się, pozna, że ktoś ma jakąś wiedzę, a o czym ta wiedza jest, tego mu rozwaga rozpoznać nie da.

KRITIASZ: Nie wygląda na to przynajmniej.

SOKRATES: Zatem ani tego, który udaje lekarza, a nie jest nim, ani tego, który naprawdę jest lekarzem, rozpoznać nie potrafi, ani nikogo innego z tych, co się znają na czymś, odróżnić od tych, co nie. Bo zastanówmy się nad tym: jeżeli taki rozważny albo kto bądź inny zechce rozpoznać prawdziwego lekarza i odróżnić go od tego, co nie

jest lekarzem, czyż nie tak postąpi: nie będzie z nim przecież rozprawiał o wiedzy medycznej, bo na tym się nic nie rozumie lekarz, jakeśmy mówili, tylko będzie z nim mówił o zdrowiu i o chorobie. Czy nie?

KRITIASZ: No tak.

SOKRATES: Przecież lekarz nic nie wie o wiedzy – myśmy oddali tę sprawę samej tylko rozwadze.

KRITIASZ: No tak.

SOKRATES: No, i o wiedzy medycznej też nic nie wie lekarz, bo i to przecież wiedza.

KRITIASZ: No, prawda.

SOKRATES: Więc tylko tyle, że ten ma jakąś tam wiedzę, tyle tylko rozpozna u lekarza ktoś rozważny. A jak będzie trzeba przekonać się i dojść, co to za wiedza, to cóż? Będzie musiał jednak zobaczyć to, o czym ona jest. Czyż nie tym się określa każda wiedza – nie tym tylko, że jest wiedzą, ale i jaką wiedzą, wiedzą o czym?

KRITIASZ: No, tym przecież.

SOKRATES: A wiedza medyczna jest określona jako inna od innych gałęzi wiedzy tym, że jest wiedzą o zdrowiu i o chorobie?

KRITIASZ: No tak.

SOKRATES: Więc na to musi patrzeć ten, który chce medycynę widzieć, na to, czym ona się zajmuje – przecież nie na to, co poza jej zakresem, czym ona się nie interesuje zgoła?

KRITIASZ: No, nie na to przecież.

SOKRATES: Zatem na terenie zdrowia i chorób będzie tropił lekarza, o ile też to lekarz, ktoś taki, kto dobrze szuka.

KRITIASZ: Zdaje się.

SOKRATES: Nieprawdaż, na jego słowa i na jego postępki w tym zakresie będzie patrzył i uważał, czy słowa będą prawdziwe, a postępki – słuszne?

KRITIASZ: Koniecznie.

SOKRATES: A czyż bez znajomości medycyny potrafiłby ktokolwiek śledzić jedno lub drugie?

KRITIASZ: Przecież nie.

SOKRATES: Ani też nie potrafi tego zrobić, zdaje się, nikt inny, tylko lekarz wcale nie ten rozważny. Musiałby być jeszcze lekarzem przy tej rozwadze.

KRITIASZ: Jest tak.

SOKRATES: Więc najprawdopodobniej, jeśli rozwaga jest tylko wiedzą o wiedzy i o niewiedzy, to ani lekarza rozpoznać nie potrafi i dojść, czy on się zna na swojej sztuce, czy się nie zna, tylko udaje albo mu się zdaje, że coś umie, ani nie rozpozna nikogo innego z tych, którzy choć coś trochę wiedzą, tylko rozezna uczestnika tej samej sztuki, tak samo, jak i inni rzemieślnicy.

KRITIASZ: Okazuje się.

SOKRATES: Więc jakiż pożytek, mówię, Kritiaszu, mielibyśmy jeszcze z rozwagi, gdyby ona była taka? Gdyby człowiek rozważny, jakeśmy to zakładali, wiedział, co wie i czego nie wie, o jednych rzeczach wiedział, że je zna, o drugich, że ich nie zna, i umiałby te

same stany rozpoznawać u drugich, to wielki by nam pożytek przynosiła rozwaga. Bobyśmy mogli przejść przez życie bez błędu – my sami, mający rozwagę, i wszyscy inni, którzy by byli pod naszymi rządami. Bo ani sami nie bralibyśmy się do działania w zakresie, na którym się nie rozumiemy, tylko byśmy wyszukiwali takich, co się znają i tym byśmy prace powierzali, anibyśmy swoim podwładnym nie polecali robić nic innego, jak tylko to, co by oni najsłuszniej robić mogli. A to by było to, o czym by posiadali wiedzę. W ten sposób mógłby pięknie kwitnąć dom, w którym by rozwaga panowała. Mogłoby kwitnąć państwo i wszystko, gdzie by tylko rządziła rozwaga. Bo po usunięciu błędu a za wskazówkami słuszności w każdym działaniu musi nas spotykać powodzenie, a za powodzeniem idzie szczęście. Czyż nie tak, powiadam, Kritiaszu, mówiliśmy o rozwadze, mówiąc, jak wielkim dobrem byłoby: wiedzieć, co ktoś wie i czego nie wie?

KRITIASZ: Tak jest, tak jest.

SOKRATES: A tymczasem, mówię, widzisz, że nigdzie się żadna tego rodzaju wiedza nie zjawia.

KRITIASZ: Widzę.

SOKRATES: A może przynajmniej takie oto dobro przynieść potrafi to, cośmy teraz jako rozwagę znaleźli, ta wiedza o wiedzy i o niewiedzy, że kto by ją posiadał, ten i łatwiej by się uczył, do jakiejkolwiek by się wziął nauki, i wszystko by mu się jaśniej przedstawiało, bo w każdej chwili miałby na oku nie tylko przedmiot studium, ale i naukę samą. Taki i drugim piękniej każdą rzecz wyłożyć

potrafi, której się sam nauczy, a ci, którzy będą wykładali bez tego, będą dawali wykłady słabsze, lichsze. Może to, przyjacielu, tylko coś w tym rodzaju potrafimy zyskać na rozwadze, a my z czymś większym patrzymy i szukamy, czy się tam nie znajdzie jakiś pożytek większy, niż jest naprawdę?

KRITIASZ: No, bardzo możliwe, że tak jest.

SOKRATES: Może być. A może być i to, że myśmy szukali czegoś nie do rzeczy. Dlatego, że jakoś mi się dziwacznie zaczyna przedstawiać ta rozwaga, jeżeli ona ma być taka. Zobaczmyż, jeśliś łaskaw; zgódźmy się i na to, że może istnieć wiedza o wiedzy i, cośmy od początku zakładali, że rozwaga polega na tym, żeby wiedzieć, co się wie i czego się nie wie; nie opuszczajmy tego stanowiska, tylko, dajmy na to, niechby tak było. Więc wszystko to przyjąwszy, zastanówmy się jeszcze lepiej, czy też się nam coś w tym rodzaju na cokolwiek przyda. Bo to, cośmy przed chwilą mówili, że wielkim dobrem byłaby rozwaga, gdyby była czymś takim i gdyby tak rządziła krajami i domami, i państwami, to – wiesz, Kritiaszu – nie podoba mi się jako ustalona teza.

KRITIASZ: Jakże to?

SOKRATES: Bo zbyt łatwo, zgodziliśmy się, że to by było jakieś wielkie dobro dla ludzi, gdyby każdy z nas to robił, na czym się zna, a na czym by się nie znał, oddawał to do roboty innym – znawcom.

KRITIASZ: Jakże to, więc to niedobrze, żeśmy się na to zgodzili?

SOKRATES: Nie mam wrażenia, żeby dobrze.

KRITIASZ: To są dziwactwa jakieś, naprawdę, Sokratesie.

SOKRATES: Na psa, i mnie się też tak samo zdaje. I w tej chwili i przedtem, kiedym tak patrzył, to mówiłem, że jakieś dziwactwa mi świtają przed oczami, i że się boję, abyśmy czasem nie zmylili drogi w rozważaniu. Bo, doprawdy, jeżeli – już niechby tam nawet – jeżeli rozwaga jest czymś takim, to ja zgoła nie widzę, jaki właściwie przynosi nam pożytek. Tak mi się wydaje.

KRITIASZ: Jakże to? Powiedzże, abyśmy wiedzieli, co masz na myśli.

SOKRATES: Mnie się zdaje, że plotę ni w pięć ni w dziewięć, a jednak trzeba rozpatrzyć to, co człowiekowi świta przed oczami, a nie przepuszczać lekkomyślnie przez palce, jeżeli ktoś o siebie dba choć trochę. Więc posłuchaj mojego snu – wszystko jedno, czy przyszedł przez rogową bramę, czy przez bramę z kości słoniowej. Otóż, gdyby nami całkowicie kierowała rozwaga i była zgodna z naszym obecnym określeniem, to wszystko by się robiło zgodnie z naukami i ani żaden taki, co się za sternika podaje, a wcale nim nie jest, w pole by nas nie wywodził, ani lekarz, ani wódz, ani żaden inny, który udaje, że wie coś, czego nie wie, nie ukryłby się przed naszymi oczami. A gdyby tak było, to nic innego, tylko bylibyśmy przez to zdrowsi na ciele, niż dziś jesteśmy, i z niebezpieczeństw na morzu i na wojnie łatwiej wychodzilibyśmy cało, i sprzęty i przyodziewek, i buty wszelkiego rodzaju, i w ogóle rzeczy wszystkie mielibyśmy prawidłowo zrobione, bo by je nam robili prawdziwi fachowcy. A jeżeli byś i wieszczbiarstwo chciał uważać za wiedzę o tym, co ma być, a na to się możemy zgodzić, to gdyby nad nią też stała rozwaga, to musieliby

sobie pójść precz szarlatani, a mielibyśmy prawdziwych proroków do przepowiadania tego, co ma być. Gdyby się tak urządził ród ludzki, to pojmuję, że zacząłby postępować i żyć zgodnie z nauką. Stałaby na straży rozwaga i nie pozwalałaby się niewiedzy wtrącać tu i tam, i mieszać się do naszych robót. Ale czy postępując zgodnie z wiedzą, postępowalibyśmy dobrze, i czy bylibyśmy szczęśliwi, tego jeszcze nie możemy wiedzieć, kochany Kritiaszu.

KRITIASZ: Ależ proszę cię, niełatwo znajdziesz jakąś inną drogę do szczęścia, jeżeli będziesz wiedzę lekceważył.

SOKRATES: W takim razie, poucz mnie w dodatku jeszcze o pewnym drobiazgu. Jaką wiedzę, powiadasz? Czy o szyciu butów?

KRITIASZ: Na Zeusa – nie tę przecież.

SOKRATES: Czy o obróbce brązu?

KRITIASZ: Nic podobnego.

SOKRATES: A to wełny, czy drzewa, czy innych tam takich rzeczy?

KRITIASZ: Przecież nie to.

SOKRATES: Więc jeszcze nie ustalamy, powiadam, tej zasady, że szczęśliwy jest ten, co żyje zgodnie z wiedzą. Bo ci, o których teraz mowa, mogą żyć wedle wskazań wiedzy, a ty się nie zgadzasz, żeby byli szczęśliwi; więc człowiek musi żyć zgodnie z wiedzą o czym właściwie, żebyś ty go określił jako szczęśliwego? Może ty masz na myśli to, o czym mówiłem przed chwilą – myślisz może o takim, który wie wszystko, co będzie, o wieszczbiarzu? Tego, czy kogoś innego masz na myśli?

KRITIASZ: Ja i o nim myślę, i o innym też.

SOKRATES: O kim? Chyba nie o takim, który by oprócz przyszłości znał także całą przeszłość i teraźniejszość, i nie miałby luk w swojej wiedzy; załóżmy, że jest ktoś taki. Myślę, że jeszcze większej wiedzy nie mógłbyś przyznać nikomu z żywych.

KRITIASZ: Nie mógłbym.

SOKRATES: Więc ja bym to jeszcze pragnął wiedzieć, która to wiedza robi go szczęśliwym. Czy wszystkie w jednakim stopniu?

KRITIASZ: Żadną miarą w jednakim.

SOKRATES: Więc któraż najbardziej? Która mu co poznawać daje i z teraźniejszości, i z przeszłości, i z przyszłości? Może ta, co warcaby?

KRITIASZ: Jakie tam warcaby.

SOKRATES: A może ta, co rachunki?

KRITIASZ: Nic podobnego.

SOKRATES: A może ta, co zdrowie?

KRITIASZ: Ta już raczej.

SOKRATES: A którą najwięcej mam na myśli, to ta, która dotyczy czego?

KRITIASZ: Która dotyczy dobra, zła.

SOKRATES: A ty niecnoto, tyle czasu mną w kółko kręcisz, a w sekrecie trzymasz, że to nie życie zgodne z wiedzą pozwala dobrze żyć i znaleźć szczęście, ani też to nie jest rzecz wszystkich innych nauk, tylko jedna jedyna wyłącznie jest taka; to ta o dobrym i złym. Bo jeśli, Kritiaszu, zechcesz ją usunąć z grona innych nauk, to i medycyna gotowa gorzej uzdrawiać i nauka szewstwa gorsze nam buty uszyje i

tkactwo da lichsze ubranie i wiedza sternika nas nie uchroni od śmierci na morzu, ani strategika na wojnie.

KRITIASZ: Wcale nie gorzej to będą robiły.

SOKRATES: Ależ kochany Kritiaszu – opuści nas dobro i pożytek, który one mają na celu, jeżeli nam tej wiedzy zabraknie.

KRITIASZ: To prawda.

SOKRATES: Ta wiedza, to chyba nie będzie rozwaga; tylko taka, która ma nasz pożytek na celu. To nie jest wiedza o wiedzach i niewiedzach, tylko o dobrym i złym. Tak, że jeśli ta właśnie i ta dopiero jest pożyteczna, to rozwaga gotowa wcale nie być użyteczna.

KRITIASZ: Jakże to? Więc ona się nie potrafi przydać? Przecież, jeśli jest wiedzą o wiedzach i stoi na czele innych nauk, to musi panować i nad tą nauką o dobrym i złym, i w ten sposób się nam przydawać musi.

SOKRATES: A czyż i zdrowie sprowadzać potrafi – ona właśnie, a nie medycyna? I inne wytwory sztuk czyż ona produkować potrafi, a nie musi każda sztuka swoich własnych dzieł wytwarzać? Czyżeśmy już dawno nie stwierdzili, że to jest tylko wiedza o wiedzy i o niewiedzy, niczym więcej? Czy nie tak?

KRITIASZ: Pokazuje się.

SOKRATES: Więc ona nie będzie wyrabiała zdrowia.

KRITIASZ: No nie.

SOKRATES: Bo zdrowie to wytwór innej sztuki. Czy nie?

KRITIASZ: No, innej.

SOKRATES: Ani pożytku, przyjacielu. Bośmy ten wytwór oddali znowu innej sztuce. Teraz właśnie, przed chwilą. Czy tak?

KRITIASZ: No tak.

SOKRATES: Więc jakże ma rozwaga być pożyteczna, skoro nic pożytecznego nie wyrabia?

KRITIASZ: Nie może być, Sokratesie. Tak się wydaje przynajmniej.

SOKRATES: Więc widzisz, Kritiaszu, jak ja się od dawna słusznie bałem i sprawiedliwe sobie robiłem wyrzuty, że do żadnego wyniku do rzeczy nie umiem dojść, kiedy chodzi o rozwagę. Gdybym ja się na coś mógł przydać w pięknym badaniu, nie byłoby się nam wydało czymś nieużytecznym to, co wszyscy zgodnie uważają za rzecz najpiękniejszą. A teraz cóż – klęska z każdej strony i nie możemy dojść, na jaki właściwie byt dawca nazw tę nazwę położył: rozwaga. Myśmy się na niejedno zgodzili, co jakoś nam nie wynikało w rozumowaniu. Toż zgodziliśmy się, że istnieje wiedza o wiedzy, choć na to nie pozwalał tok rozumowania, ani tego pomysłu nie potwierdzał. I zgodziliśmy się, że z pomocą tej wiedzy poznajemy też dzieła innych nauk, choć i na to nie pozwalał tok rozumowania; aż się nam wydawać zaczęło, że człowiek rozważny wie, że wie to, co wie, i wie, że nie wie tego, czego nie wie. Na to przecież była zgoda zupełnie uroczysta – nawet nam przez myśl nie przeszło, że to jest rzecz niemożliwa, żeby coś, czego się w ogóle nie wie, wiedzieć w jakimkolwiek sposobie. Przecież nasza wspólna teza powiada, że taki ktoś wie to, czego nie wie. A mam wrażenie, że trudno o głupstwo większe od tego. Jakoś się nam to dochodzenie nie udało. Byliśmy dzisiaj bardzo grzeczni i ustępliwi, a mimo to prawdy nie znajdujemy; to przecież są kpiny z prawdy: my tutaj od długiego czasu wspólnie i zgodnie lepimy coś i przyjmujemy

to jako rozwagę, a to jak na złość i na kpiny okazuje się czymś nieużytecznym. Jeżeli o mnie chodzi, to i mniej się tym martwię, ale przez ciebie, Charmidesie, powiedziałem, wielkie mam zmartwienie. Że ty, przy takiej powierzchowności, a do tego jeszcze taki bardzo rozważny, żadnego nie będziesz miał pożytku z tej rozwagi – ona ci się na nic w życiu nie przyda. A jeszcze większą mam zgryzotę z tą modlitewką, której mnie Trak nauczył, skoro ona nic nie warta, a ja się jej tak pilnie uczyłem. Ale ja sobie myślę, że to tak nie jest, tylko że ja sam jestem lichy poszukiwacz. Bo przecież rozwaga to wielkie dobro i jeżeli tylko je masz, toś szczęśliwy. Tylko zobacz, czy masz, a nie trzeba będzie modlitewki. Jeżeli je posiadasz, to tym bardziej – ja bym ci tak radził przynajmniej – myśl sobie, że ja jestem gaduła, który plecie trzy po trzy i nie potrafi na żaden temat rozumować porządnie, a ty, im bardziej jesteś rozważny, tym większe twoje szczęście.

CHARMIDES: Na Zeusa, Sokratesie, ja nie wiem ani tego, czy mam, ani tego, czy nie mam tej zalety. Bo jakżebym mógł coś wiedzieć o tym, czego wy też nie możecie dojść, co by to było właściwie. Tak przynajmniej mówisz. Zatem ja ci nie bardzo wierzę, Sokratesie, i mam wrażenie, że mi bardzo potrzeba modlitewki. Co do mnie, to nie ma żadnej przeszkody, żebyś je nade mną odmawiał dzień w dzień, aż pokąd sam nie powiesz, że dosyć.

KRITIASZ: Doskonale, Charmidesie, jeżeli tak zrobisz, to będzie dla mnie świadectwem, że jesteś rozważny; właśnie to, jeżeli się poddasz czarodziejskim praktykom Sokratesa i nie będziesz go odchodził na krok.

CHARMIDES: Już bądź pewny, że będę za nim chodził, i nie opuszczę go z pewnością. Byłoby bardzo brzydko z mojej strony, gdybym nie słuchał twoich wskazówek i nie robił tego, co mi każe opiekun.

KRITIASZ: Tak jest, ja nakazuję.

CHARMIDES: Więc tak będę robił, od dzisiejszego dnia począwszy.

SOKRATES: Ci dwaj, co właściwie zamierzają robić?

CHARMIDES: Nic, nic nie zamierzamy, tylkośmy już stanowili.

SOKRATES: Więc mi gwałt chcesz zadać i nawet mi czasu nie dasz do namysłu?

CHARMIDES: Ano, gwałt, skoro on nakazuje, a ty się namyśl, co zrobisz wobec tego.

SOKRATES: To nie ma rady i nie ma się co namyślać. Jak ty się do czegoś weźmiesz i zaczniesz gwałty robić, nie potrafi ci się oprzeć nikt z ludzi.

CHARMIDES: Więc i ty, ty się też nie opieraj.

SOKRATES: Więc już się nie będę opierał.

PLATON

LACHES

Spis treści

Nauczanie i żołnierski fach.....73
Dochodzenie w sprawie natury dzielności.....90

OSOBY DIALOGU:

LIZYMACH, MELEZJASZ, NIKIASZ,
LACHES, ARYSTYDES, SOKRATES

Nauczanie i żołnierski fach

LIZYMACH: Przypatrzyliście się temu mężowi, Nikiaszu i Lachesie, jak w pełnej walczył zbroi. Z jakiego zaś powodu ja i Melezjasz oto wezwaliśmy was, abyście mu się przypatrzyli razem z nami, tego wam wówczas nie powiedzieliśmy, ale powiemy teraz w myśli, żeśmy powinni być szczerymi wobec was. Są mianowicie ludzie, którzy się śmieją z takich rzeczy, a jeżeli ich kto na poradę wezwie, nie powiedzą, co myślą, ale odgadując myśl zasięgającego ich rady, wbrew własnemu przekonaniu co innego mówią. Ponieważ zaś o was sądzimy, że i rzecz zrozumieć potraficie, zrozumiawszy ją wypowiedzieć zdanie swoje bez ogródki, przybraliśmy sobie was do wspólnej narady w sprawie, której wam udzielić zamierzamy. Rzecz więc, do której dawno już tak długi

wstęp dodaję, jest następująca: My mamy oto synów: ten tutaj jest synem Melezjasza z imieniem dziada swojego Tukidydesa, a tamten jest moim synem, a i on ma imię dziadowskie ojca mojego, Arystydesem go nazywamy. Otóż jesteśmy takiego zdania, że należy jak najgorliwszą otoczyć ich opieką i nie czynić tak, jak większa część ojców, aby im pozwolić robić, co im się podoba, kiedy na młodzieńców wyrośli; owszem sądzimy, że teraz właśnie należy zacząć starać się o nich, ile tylko zdołamy — a wiedząc, że i wy macie synów, pomyśleliśmy sobie, że jeżeli komukolwiek innemu, to wam leży to na sercu, przez jakie prowadzenie mogliby zostać ludźmi najdzielniejszymi. A jeżeli, jak to zwykle bywa, nie zwróciliście na to uwagi, chcemy wam przypomnieć, że nie godzi się tego lekceważyć, i pragniemy was wezwać, abyście wspólnie z nami pomyśleli o jakiejś opiece nad synami. Skąd zaś powzięliśmy takie postanowienie, tego wysłuchać musicie, Nikiaszu i Lachesie, chociażby to cokolwiek dłużej trwać miało. Otóż ja i Melezjasz do tego samego zasiadamy stołu, a z nami jadają razem i młodzieńcy ci. Jak więc na początku mowy mojej wspomniałem, będziemy otwarcie mówili przed wami. Każdy z nas ma wiele pięknych czynów o swoim ojcu do opowiadania młodym tym ludziom, co zdziałali na wojnie i w domu, zarządzając sprawami sprzymierzeńców i sprawami państwa naszego — żaden jednak niema nic do powiedzenia o czynach swoich własnych. Tego więc wstydzimy się trochę przed nimi i obwiniamy naszych ojców, że nam leniwieć pozwalali, kiedyśmy już na młodzieńców wyrośli, a sami trudnili się sprawami innych. I na to właśnie wskazujemy młodym naszym synom

i powtarzamy im, że jeżeli zaniedbają się i nie będą nas słuchali, żadnej nie będą mieli sławy; a jeżeli dołożą starania, z łatwością mogą się stać godnymi imion, jakie noszą. Oni więc przyrzekają posłuszeństwo, a my oglądamy się za tem, przez jaką naukę i zatrudnienie mogliby zostać mężami jak najdzielniejszymi. Otóż wymienił nam ktoś i tę naukę, że to pięknie dla młodego nauczyć się walczyć w pełnej zbroi, i chwalił tego zapaśnika, któregoście teraz zobaczyli popisującego się, a następnie nalegał, aby mu się przypatrzyć. Pomyśleliśmy sobie zatem, że nam należy i samym pójść i oglądać tego męża, i was zabrać na współwidzów zarazem i na doradców i towarzyszów — jeżeli będziecie chcieli — w obmyśleniu opieki nad synami. Tego więc chcieliśmy wam udzielić, a waszą już teraz jest rzeczą poradzić, jak sądzicie i o tej nauce — czy należy ją sobie przyswoić, czy nie — i o innych, jeżeli macie do zalecenia młodemu człowiekowi bądź naukę jaką, bądź zatrudnienie — a powiedzieć także o naszej spółce, co z nią uczynicie.

NIKIASZ: Co do mnie, pochwalam myśl wasze, Lizymachu i Melezjasie, i gotówem przystąpić do tej spółki — a sądzę, że Laches oto również tak myśli.

LACHES: I sądzisz prawdziwie, Nikiaszu. To przynajmniej, co właśnie mówił Lizymach o ojcu swoim i o ojcu Melezjasza, bardzo mi się wydaje trafnie powiedzianem i ze względu na nich i na nas, i ze względu na wszystkich obywateli oddanych sprawom publicznym — bo im się to, jak on powiada, zdarza ogólnie, że sobie i dzieci i inne sprawy osobiste lekceważą i zaniedbują je. To słusznie mówisz,

Lizymachu — dziwię się tylko, że wzywając nas na doradców w sprawie wychowania tych chłopców, nie wzywasz do tego Sokratesa oto, skoro najprzód z tej samej i pochodzi gminy, a po wtóre w takich zawsze zabawia się miejscach, gdzie się niejedna znajdzie nauka albo zatrudnienie piękne, o jakie tobie właśnie chodzi dla młodzieńców.

LIZYMACH: Co mówisz Lachesie? Czy istotnie Sokrates trudni się czemś podobnem?

LACHES: Tak jest Lizymachu.

NIKIASZ: To samo i ja bym ci mógł potwierdzić niemniej jak Laches; bo i mnie samemu nastręczył on niedawno człowieka jednego dla mego syna na nauczyciela muzyki, to jest Damona, ucznia Agatoklesowego, który nie tylko bardzo biegłym jest muzykiem, ale i w innych umiejętnościach ze wszech miar uzdolnionym do nauczania młodzieńców w tym wieku.

LIZYMACH: Pojmujesz to zapewne, Sokratesie, i wy również, Nikiaszu i Lachesie, że ludzie w moim wieku nie znają już młodszych, zwłaszcza że po największej części przesiadują w domu dla starości. Więc jeżeli i ty, synu Sofroniska, masz co dobrego doradzić sąsiadowi swemu, powinieneś to uczynić — a to ci się godzi, bo przez swojego ojca jesteś przyjacielem naszym. Wszakże ja i twój ojciec byliśmy sobie dobrymi znajomymi i przyjaciółmi, i do śmierci jego w niczem się nie poróżniliśmy. Nawet przypominam sobie coś właśnie, jak ci chłopcy mówili — bo oni rozmawiając w domu ze sobą częstokroć wspominają imię Sokratesa i chwalą go niezmiernie — tylko nie zapytałem się ich nigdy, czy to o synu Sofroniska mówią. Więc

powiedzcie mi, chłopcy, czy to ten jest Sokrates, o którym często wspominacie?

ARYSTYDES: Tak jest ojcze — to on.

LIZYMACH: To pięknie, na Herę, Sokratesie, że chlubę przynosisz ojcu, temu najlepszemu człowiekowi, tak z innych względów, jak przez to szczególniej, że i my będziemy mieli przyjaciela w tobie i ty w nas.

LACHES: I nie odstępujże, Lizymachu, od tego człowieka, bom się o nim naocznie przekonał, że nie tylko ojcu ale i ojczyźnie chlubę przynosi. Oto w odwrocie spod Delion razem ze mną ustępował — i ja ci ręczę, że gdyby inni chcieli być tak mężnymi, silne by było nasze państwo i nie bylibyśmy doznali klęski tak wielkiej.

LIZYMACH: Sokratesie mój! To piękna zaprawdę pochwała, którą otrzymujesz teraz ze strony ludzi zasługujących na wiarę, zwłaszcza z tego względu, z jakiego ją oni podnoszą. Bądź że więc przekonany, że słysząc to, cieszę się dobrą twoją sławą, a ty policz mię także do najżyczliwszych ci ludzi. Powinieneś był zatem już pierwej przyjść do nas sam i uważać nas za swoich dobrych znajomych po słuszności: a przynajmniej teraz od dnia dzisiejszego, kiedyśmy się poznali wzajemnie, nie czyń inaczej, ale bądź razem i utrzymuj znajomość tak z nami, jak z młodzieńcami tymi, abyście i wy także dochowali przyjaźni naszej. Tak zatem uczynisz i ty, i my także później będziemy ci to przypominali.

SOKRATES: A cóż mówicie o rzeczy, od której zaczęliśmy? co wam się zdaje? czy ta nauka stosowną jest dla ludzi młodych, czy nie: nabyć biegłości w walczeniu w pełnej zbroi? Co do mnie, Lizymachu, to i w

tej mierze będę się starał dać jakąś radę, jeżeli zdołam, i uczynię wszystko w sprawie, do której mię wzywasz. Ponieważ jednak młodszym jestem od tych oto mężów i mniej doświadczonym, zdaje mi się rzeczą najsłuszniejszą posłuchać ich najprzód zdania i od nich się pouczyć; a jeżeli obok ich rady będę miał jeszcze co innego do powiedzenia, wtenczas dopiero będę ja uczył i starał się przekonywać i ciebie i ich. Więc niechaj zabiera głos jeden z was, Nikiaszu.

NIKIASZ: Nie mam nic przeciw temu, Sokratesie. Otóż poznanie tej nauki wydaje mi się z wielu względów dla ludzi młodych korzystne. Bo już nie zabawiać się czem innem, czem młodzi w wolnych chwilach zabawiać się zwykli, ale tą nauką zająć się dobrze jest, przez to i ciało mężnieć musi: wszak ona nie pośledniejszą jest od innych ćwiczeń gimnastycznych i nie mniejszego wymaga trudu, a zarazem przystoi najwięcej obywatelowi wolnemu zwinność ta zarówno jak sztuka jeżdżenia konno. W jaki bowiem walce jako szermierze występujemy, i wśród jakich warunków walka nas czeka, do takiej walki i wśród takich warunków wprawiają się jedynie ci, którzy ćwiczą się w używaniu tych narzędzi wojennych. Następnie przyda się na coś nauka ta i w czasie samejże walki, kiedy w szyku bojowym przyjdzie bić się obok innych wielu: największa jednak z niej korzyść, kiedy szyki rozbite i trzeba samemu tylko jednemu albo w pogoni na broniącego się nieprzyjaciela natrzeć, albo w ucieczce obronić się przed nacierającym. Ten, który taką posiada wprawę, nie dozna z pewnością sam na sam z nieprzyjacielem żadnego od niego szwanku, a podobno i od większej ich liczby, ale wszędzie przez to górą pozostanie. A jeszcze prócz tego

i do pięknych umiejętności budzi chęć taka nauka. Każdy bowiem nauczywszy się walczyć w pełnej zbroi, zapragnie i nauki z tem połączonej o ustawianiu szyków, a zapoznawszy się z nią i celując w niej, zwróci się ku całej sztuce, jaką wódz posiadać powinien; I jasną to, już jest rzeczą, że pozostające z tem w związku i nauki wszystkie i zatrudnienia, piękne są i wielką mają dla męża wartość, aby je sobie przyswoił i nimi się zajął — prowadzi zaś do nich ta nauka właśnie, o której mowa. A dodam do tego i tę okoliczność nie małej wagi, że umiejętność ta czyni każdego o wiele śmielszym i odważniejszym na wojnie, niżby był sam z siebie i nie wahajmy się powiedzieć, chociaż to niejednemu błahostką się wyda, że go także pozorniejszym czyni tam, gdzie się człowiek pozorniejszym także wydawać powinien, bo ta mi straszniejszym również wrogom się wyda przez ten swój pozór zewnętrzny. Mnie zatem, Lizymachu, zdaje się, jak mówię, że trzeba tego uczyć młodych ludzi tych, i powiedziałem, dlaczego: a jeżeli Laches doda coś nadto, chętnie bym go sam posłuchał.

LACHES: Trudno o to, Nikiaszu, utrzymywać o jakiejkolwiek umiejętności, że się jej uczyć nie trzeba, bo dobrze podobno wiedzieć wszystko. I tak też i sposób walczenia w pełnej zbroi, jeżeli jest istotnie umiejętnością, jaką go mienią nauczyciele i za jaką uważa go Nikiasz, powinien być rzeczą nauki: jeżeli jednak umiejętnością nie jest i łudzą nas ci, którzy tego nauczać się podejmują, albo jeżeli jest umiejętnością, ale by najmniej nie poważną — po cóż się tego uczyć? Mówię zaś tak ze względu na tę okoliczność, że gdyby to była umiejętność większego jakiegoś znaczenia, nie byłaby uszła zdaniem mojem uwagi

Lacedemończyków, którzy o nic najbardziej nie starają się w życiu, jak o śledzenie i badanie wszystkiego, czego nauczenie się i zbadanie zapewniłoby im we wojnie przewagę nad innymi. A jeżeli oni tego nie pomiarkowali, to nauczyciele owej sztuki miarkują to właśnie, że Lacedemończycy najbardziej z pomiędzy Hellenów wszystkich na takie rzeczy uwagę zwracają, i że jeżeliby u nich doszedł ktoś do znaczenia w tej mierze, taki i u innych zarabiałby najwięcej pieniędzy, jak u nas tragediopisarz mający sławę. I dlatego to każdy, który sądzi, że dobre pisze tragedie, nie popisuje się niemi dokoła po miastach w Attyce, poza Atenami, ale natychmiast tutaj z niemi przychodzi i przed Ateńczykami występuje — i słusznie. A ja widzę, że ci rycerze w pełnej walczący zbroi uważają Lacedemon za niedostępną świątynię, i noga ich tam nie stanęła, ale dookoła miasto to obchodzą i przed wszystkimi raczej innymi popisują się z tą sztuką swoją, a najwięcej przed takimi, którzy by nawet sami to przyznali, że wielu innych ma przed nimi pierwszeństwo w sprawach tyczących się wojny. Po wtóre nie z małą liczbą ludzi takich, Lizymachu, znajdowałem się wśród walki samej i widzę, co to za jedni. Możemy się o tem dowiedzieć zaraz: bo jak gdyby z umysłu żaden z tych zapaśników wyćwiczonych do walki w pełnej zbroi nie wysławił się nigdy na wojnie. A przecież we wszystkich innych zajęciach zdobywają sobie imię tacy, którzy jakiemuś zawodowi wyłącznie się poświęcili. Ci przeciwnie inaczej niż wszyscy inni bardzo wielkiego w tej mierze doznają niepowodzenia. Toż tego samego Stezylaosa, którego wraz ze mną wśród takiego natłoku podziwialiście popisującego się i prawiącego o sobie wielkie

owe rzeczy, jakie rozpowiadał, widziałem ja już gdzie indziej w rzeczywistości jeszcze piękniej popisującego się nie dobrowolnie zaprawdę! Kiedy bowiem zderzył się okręt nasz, na którym on w służbie był, z pewnym innym statkiem ładownym, walczył tam rodzajem włóczni opatrzonej kosą — a była to broń szczególna, zwłaszcza że i on sam wyszczególniał się wśród innych. Otóż nie ma co innego wspominać o tym człowieku, ale warto opowiedzieć, jak wypadła jego sztuczka z ową kosą przyczepioną do włóczni. Kiedy bowiem walczył, zaplątała mu się gdzieś pomiędzy liny statku i tam się uczepiła. Ciągnął ją Stezylaos chcąc wydobyć — i nie mógł, a okręt nasz przepływał właśnie obok statku: wśród tego więc biegł on wzdłuż po okręcie, szarpiąc włócznię ku sobie, a kiedy statek ów minął nasz okręt i porywał go za sobą dzierżącego się włóczni, puszczał ją po trochu przez rękę, aż już tylko sam koniec drzewca podtrzymywał. I powstał śmiech i klaskanie pomiędzy ludźmi na statku owym z postawy jego, a gdy ktoś rzucił mu kamień pod nogi na pokład, on zaś puścił włócznię. wtenczas już i na naszym trój-wiosłowcu nie mogli się ludzie wstrzymać od śmiechu, patrząc na sterczącą tę jego włócznię z kosą na poprzek. Może zatem jest coś na tem wszystkiem, jak utrzymuje Nikiasz, ale mnie taki właśnie zdarzył się widok, jak opowiedziałem. — Powtarzam więc, co na początku już rzekłem: jeżeli sztuka ta, pomimo że jest umiejętnością, tak małe przynosi korzyści, albo jeżeli, pomimo że mówią tak i zapewniają, umiejętnością nie jest, nie warto się jej uczyć. Bo zdaje mi się, że gdyby tchórz jaki chełpił się jej posiadaniem, to zuchwalszym przez nią zostawszy, tem jawniej

okaże, jakim jest istotnie; a mężny, chociażby mało tylko w czem chybił, ściągnie na siebie wielkie zarzuty pod bystrym wzrokiem ludzi: bo wznieca zazdrość ogłaszanie się z taką wiedzą, tak że jeżeli w nadzwyczajnym stopniu nie celuje męstwem między innymi, niepodobna mu uniknąć wystawienia się na śmieszność, gdyby utrzymywał, że wiedzę tę posiada. Takie jest zdanie moje, Lizymachu, co do starania się o tę naukę. A co już poprzednio wspomniałem, nie należy puszczać i Sokratesa oto, ale prosić go o poradę, jak jemu się wydaje rzecz ta, o której mowa.

LIZYMACH: Ja cię proszę więc o to, Sokratesie, bo myślę, że ta sprawa nasza wymaga jeszcze niby rozjemcy; i gdyby się ci obaj zgadzali ze sobą, bynajmniej nie byłoby potrzeba niczego takiego — obecnie jednak przeciwne objawili zdania Laches i Nikiasz: dobrze więc posłuchać i ciebie także, z którym z nich wspólnie głosujesz.

SOKRATES: Jak to Lizymachu? czy ty myślisz trzymać się tego na co większa część z pomiędzy nas się zgodzi?

LIZYMACH: A któż by inaczej czynił, Sokratesie!

SOKRATES: A czy i ty, Melezjasie, tak byś postąpił? A gdyby ci chodziło o wyćwiczenie syna do jakiej walki zapaśniczej na igrzyska, jak się ma wprawiać — czy szedłbyś za większością głosów naszych, czy za tym, który pod zapaśnikiem biegłym wykształcił się i wyćwiczył?

MELEZJASZ: Poszedłbym za nim naturalnie, Sokratesie!

SOKRATES: Jego zatem raczej słuchałbyś, niżeli nas czterech?

MELEZJASZ: Tak jest.

SOKRATES: Bo co dobrze ma być osądzone, musi być sądzone jak myślę na podstawie wiedzy, nie mnogości.

MELEZJASZ: Nie inaczej.

SOKRATES: A zatem i teraz trzeba przede wszystkiem na to tylko baczyć, czy jest ktoś pomiędzy nami z zawodu biegłym w tej sprawie, o której radzimy, czy nie; a jeżeli jest, jego jednego słuchać i na innych nie zważać — w przeciwnym zaś razie za jakim innym człowiekiem się oglądać. Czyż sądzicie, ty i Melezjasz, że o drobnostkę teraz wam idzie, a nie o największy skarb, jaki posiadacie? Bo według tego, czy synowie na ludzi uczciwych wyjdą, czy nie, cały także dom ojcowski taki rząd mieć będzie, jakimi staną się synowie.

MELEZJASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Wielką przeto trzeba mieć pieczę nad skarbem tym.

MELEZJASZ: Z pewnością.

SOKRATES: Wracam zatem do rzeczy, o której właśnie mówiłem: w jakiż sposób zastanawialibyśmy się, gdybyśmy się przekonać chcieli, który z nas jest najlepszym z zawodu w walkach igrzyskowych? Czyż to nie będzie ten, który się ich wyuczył i niemi się zajmował, i który dobrych miał nauczycieli w tej mierze?

MELEZJASZ: Zapewne.

SOKRATES: A jeszcze pierwej, czyż nie zastanowilibyśmy się czem jest rzecz, dla której nauczycieli szukamy?

MELEZJASZ: Jak to rozumiesz?

SOKRATES: Może się to w ten sposób lepiej wyjaśni: mnie się zdaje, że od początku nie stanęła na to zgoda między nami, czem jest

właściwie to, o czem radzimy, i z powodu czego zastanawiamy się, który z pomiędzy nas z zawodu biegłym jest w tym względzie i nauczycieli miał ku temu, a który nie.

NIKIASZ: Nie zastanawiamy się, Sokratesie, nad walką w pełnej zbroi, czy ci młodzieńcy mają się jej uczyć, czy nie?

SOKRATES: Bez wątpienia, Nikiaszu. Jeżeli jednak namyśla się ktoś nad maścią jaką na oczy, czy je nią nasmarować, czy nie smarować, to czy sądzisz, że wówczas namysł tyczy się maści, czy oczu?

NIKIASZ: Oczu.

SOKRATES: A jeżeli kto namyśla się nad uzdą, czy ją założyć koniowi, czy nie zakładać, i kiedy? — może i wówczas namysł ten tyczy się konia, a nie uzdy?

NIKIASZ: To prawda.

SOKRATES: Krótko zatem mówiąc: jeżeli kto zastanawia się nad rzeczą jakąś z powodu czegoś, to zastanowienie tyczy się właśnie owego »czegoś, « z powodu którego zastanawiał się, a nie owej rzeczy, którą badał z powodu czego innego.

NIKIASZ: Wynik konieczny.

SOKRATES: Trzeba zatem i doradcę także zbadać, czy on biegłym jest z zawodu w obchodzeniu się z tem, z powodu czego na naradę się zbieramy.

NIKIASZ: Niezawodnie.

SOKRATES: Czyż nie powiemy zatem, że naradzamy się teraz nad nauką z powodu duszy tych młodzieńców?

NIKIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Należy przeto zbadać tę okoliczność, czy jest który z pomiędzy nas biegłym z zawodu w obchodzeniu się z duszą i zdolnym wywiązać się z tego dobrze, i czy dobrych miał nauczycieli?

LACHES: Jak to, Sokratesie? Czy nie widziałeś nigdy ludzi, którzy bez nauczycieli nabyli w niektórych zawodach więcej biegłości, niż inni z pomocą nauczycieli?

SOKRATES: Tak, Lachesie — ale ty byś im nie chciał zaufać na gołe słowo, że są mistrzami dobrymi, gdyby ci się nie mogli wykazać jakiem dziełem sztuki swojej dobrze wykonanem, czy to jednem, czy większą ich liczbą?

LACHES: A — to prawdę mówisz.

SOKRATES: Skoro zatem Lizymach i Melezjasz wezwali nas na naradę względem synów swoich, pragnąc, aby ich dusze jak najlepszymi są stały, musimy i my, jeżeli możemy, wskazać im i na nauczycieli, jakich mieliśmy, którzy sami przede wszystkiem dobrymi byli i wiele dusz ludzi młodych wypielęgnowali, a następnie i nas widocznie wyuczyli; albo, jeżeli który z nas zaprzecza, jakoby miał nauczyciela, ale wymienić może prace swoje własne, to na nie wskazać też musi, którzy z pomiędzy Ateńczyków, albo cudzoziemców, bądź niewolnicy, bądź wolni, przez niego dobrymi się stali bezsprzecznie: jeżeli zaś na nic takiego odwołać się nie możemy, to musimy im polecić, aby szukali ludzi innych i nie ściągać na siebie ze strony najlepszych naszych znajomych tej winy największej, żeśmy się narazili na zepsucie synów przyjaciół naszych. Otóż ja, Lizymachu i Melezjasie, oświadczam o sobie pierwszy, że nauczycieli w tym

zakresie dla siebie nie miałem, jakkolwiek staram się o to od młodości począwszy. Sofistom nie mam czem płacić — a oni jedni zapowiadali mi, że mię uczynią człowiekiem szlachetnym i dzielnym — sam znowu nie zdołałem dotychczas sztuki tej zdobyć. Nie dziwiłbym się natomiast wcale, jeżeli ją zdobyli i posiadają Nikiasz i Laches, bo są i zamożniejsi ode mnie, aby jej się mogli byli nauczyć od innych, i wiekiem starsi, aby ją sobie sami byli zdobyli. Sądzę też, że oni potrafią człowieka wykształcić, bo nie byliby tak bez wahania objawiali zdań swoich względem zajęć dla młodego pożytecznych i szkodliwych, gdyby sobie nie ufali dostatecznie, że je znają. Ja wierzę im zresztą i tylko dziwi mię, że się zdaniami różni jeden od drugiego. O to zatem proszę cię wzajemnie, Lizymachu: jak przed chwilą zalecał ci Laches nie puszczać mnie i wypytywać, tak i ja teraz zalecam ci nie puszczać Lachesa ani Nikiasza, ale zadawać im pytania. Mów zaś tak do nich: »Sokrates utrzymuje, że się na tej rzeczy nie rozumie i rozsądzić nie potrafi, który z was mówi prawdę, bo niczego takiego ani sam sobie nie zdobył, ani od nikogo się tego nie nauczył.« Wy zaś, Nikiaszu i Lachesie, powiedzcie nam obaj, jakiego to tak biegłego nauczyciela mieliście w sprawie wychowania młodzieży, i czy posiadacie wiedzę tę nabywszy nauki od innego kogo, czyście ją sobie sami zdobyli; a jeżeli od kogoś innego, powiedzcie, kto był nauczycielem każdego z was i jacy są inni jeszcze współmistrze ich, abyśmy w razie, gdybyście z powodu spraw publicznych nie mieli czasu, do nich się udać mogli i nakłonili ich darami, albo słowem dobrem, albo obojgiem od razu do zaopiekowania się synami naszymi i

waszymi, by nie przynieśli wstydu przodkom swoim przez własną nieudolność. A jeżeli sztukę tę zdobyliście sobie sami, dajcież dowód, którzy to są, których wziąwszy w opiekę uczyniliście z nieudolnych szlachetnymi i dzielnymi. Bo jeżeli teraz dopiero po raz pierwszy zabieracie się do wychowania, trzeba zwrócić uwagę na to, że narażacie na niebezpieczeństwo nie Karyjczyka, ale synów własnych i dzieci przyjaciół — i wypada wam zgoła, jak to mówią pospolicie, poczynać garncarstwo od kadzi. Mówcie zatem, co z tego posiadacie i co do was należy, a co nie. O to, Lizymachu, pytaj się ich i nie puszczaj tych mężów.

LIZYMACH: Pięknie wydaje mi się mówić Sokrates, moi kochani czy macie jednak ochotę o takie rzeczy pytanymi być i sprawę z nich zdawać, to już sami osądźcie, Nikiaszu i Lachesie. Bo ja i Melezjasz oto cieszylibyśmy się oczywiście, gdyby każdy z was odpowiadać chciał na wszystkie Sokratesa pytania. Wszakże z góry zaraz od tego zacząłem, żeśmy was dlatego do narady wezwali, ponieważ sądziliśmy, że was obchodzą, jak słusznie, rzeczy takie, nie tylko z powodów innych, ale i przez to, że synowie wasi mają już prawie jak nasi wiek po temu, aby się kształcili. Jeżeli wam przeto nie stoi nic na zawadzie, powiedzcie i wspólnie z Sokratesem rozpocznijcie badanie, zdając sprawę i słuchając się wzajemnie: bo i ta uwaga jego jest trafna, że radzimy teraz o najważniejszych dla nas sprawach. Więc zastanówcie się, czy zdaniem waszem wypada to czynić.

NIKIASZ: Zdaje mi się, Lizymachu, że ty Sokratesa istotnie z ojca znasz tylko, ale z nim samym nigdy się nie ze szedłeś, chyba kiedy

jeszcze był chłopcem, jeżeli gdzie wśród współmieszkańców gminy w towarzystwie ojca zbliżył się do ciebie, albo w świątyni, albo na innem jakiem zebraniu ich — ale to rzecz widoczna, że odkąd starszym jest, nie byłeś nigdy razem z tym człowiekiem.

LIZYMACH: A z czegóż tak sądzisz, Nikiaszu?

NIKIASZ: Nie wydajesz mi się wiedzieć, że każdy, kto się znajdzie bardzo blisko Sokratesa i w rozmowę z nim się zapuszcza, musi, chociażby też zrazu o czem innem rozprawiać począł, dać się mu tak długo wodzić w rozmowie do koła, aż wpadnie na zdawanie sprawy o sobie samym, jak teraz żyje i jak przeszłe przepędził życie. A kiedy wpadnie na to, nie puści go Sokrates pierwej, aż zbada to wszystko gruntownie i dokładnie. Ja go też znam i wiem o tem, że się mu z konieczności trzeba w tym względzie dać powodować, a wiem także dobrze o tem, ze i sam tego doznam. Z przyjemnością jednak, Lizymachu, z tym człowiekiem rozmawiam i sądzę, że nie ma nic w tem złego pozwalać sobie przypominać, żeśmy sobie nie pięknie albo postąpili, albo obecnie postępujemy — owszem musi na przyszłość w życiu ostrożniejszym być taki, który tego nie unika, ale wedle słów Solona chce i pragnie uczyć się, jak długo żyje, a nie ma tego przekonania, że starość sama przez siebie rozum mu przyniesie. Dla mnie zatem nie jest to żadną nadzwyczajnością ani nieprzyjemnością być badanym przez Sokratesa — owszem od pierwszej chwili prawie na pewne o tem wiedziałem, że w obecności Sokratesa nie będziemy rozmawiali o młodzieńcach tych, ale o sobie. Co do mnie więc, jak

powiadam, nie waham się wcale rozprawiać z Sokratesem, jak sobie sam życzy — przekonaj się tylko, co Laches o tem myśli.

LACHES: Prosta jest myśl moja, Nikiaszu, o rozmowach — a jeżeli chcesz wiedzieć dokładnie, nie tak wprost pojedyncza, ale podwójna: bo raz mógłbym się komuś wydać miłośnikiem rozmów, drugi raz nieprzyjacielem ich. Kiedy bowiem słucham człowieka rozprawiającego o cnocie albo o mądrości jakiegoś rodzaju, ale człowieka, który w rzeczywistości mężem jest godnym słów tych, jakie wypowiada, cieszę się natenczas niezmiernie, widząc, jak mówiący i słowa przez niego wymawiane przystają do siebie wzajemnie i zgadzają się — taki człowiek wydaje mi się prawdziwym muzykiem wydobywającym najpiękniejszą harmonią, nie z liry ani z narzędzi muzycznych, ale z życia własnego, w którem istotnie współdźwięczne są słowa z czynami zupełnie w tonie doryckim, nie w jońskim, a jak myślę, nie we frygijskim również, ani w lidyjskim, ale w tonie, który sam jeden tylko stanowi harmonią helleńską. Taki człowiek sprawia mi przyjemność mową swoją — i wówczas może się każdemu zdawać, że jestem przyjacielem rozmów: tak uważnie przysłuchuję się mowom jego. Człowiek znowu przeciwnie postępujący sprawia mi przykrość tem większą, im piękniejszą wydaje się jego mowa — a wówczas może się zdawać, że jestem nieprzyjacielem rozpraw. Otóż nie są mi obce rozmowy Sokratesa — tylko żem czyny jego podobno wypróbował poprzednio i znalazłem go tam godnym słów pięknych i mającym prawo do wszelkiej wolności słowa. Jeżeli zatem i to posiada, zgadzam się z wolą tego człowieka i dam się takiemu najchętniej badać i nie

będę miał wstrętu do nauki, również Solonowi słuszność przyznając — z dołączeniem jednak tego tylko warunku, że pragnę bardzo uczyć się w starości, ale jedynie u ludzi zacnych. Niechże mi zrobione będzie to ustępstwo, że i nauczyciel sam ma być dobrym, ażebym się nie okazał niepojętnym przez niechęć do nauki — że zaś nauczający młodszym będzie, bądź bez powagi jeszcze, bądź bez innego przymiotu podobnego, o nie to mi bynajmniej chodzi. Wzywam cię przeto, Sokratesie, abyś mię uczył i dowodził mi, co ci się tylko podoba, i abyś nawzajem ode mnie się uczył, co ja umiem. Takie jest przekonanie moje o tobie od dnia owego, w którym wspólnie ze mną w niebezpieczeństwie się znalazłeś i dowód męstwa na sobie dałeś, jaki dawać powinien każdy, który go dać zamierza. Mów zatem, co chcesz, bez względu na wiek mój podeszły.

Dochodzenie w sprawie natury dzielności

SOKRATES: Was podobno nie będziemy obwiniali o brak gotowości do wspólnej narady i badania wspólnego.

LIZYMACH: Nasza to zatem rzecz, Sokratesie — ciebie bowiem za jednego z naszych uważam. Rozważ więc zamiast mnie, o co w sprawie tych młodzieńców pytać się mamy mężów tych, i rozprawiając z nimi sam podaj radę, bo ja dla wieku podeszłego zapominam już nawet o pytaniach, jakie mi na myśl przyjdą i o odpowiedziach, jakie posłyszę, a jeżeli wśród tego inne przypadną rozmowy, wcale już pamięć tracę. Mówcie zatem wy i rozprawiajcie sami między sobą,

cośmy sobie założyli — a ja przysłuchiwać się będę; wysłuchawszy zaś, wraz z Melezjaszem uczynię to, na co się i wy zgodzicie.

SOKRATES: Trzeba posłuchać Lizymacha i Melezjasza, Nikiaszu i Lachesie. co zatem teraz właśnie zamierzaliśmy roztrząsać, jakich my mieliśmy nauczycieli w nauce takiej, albo jakich ludzi innych lepszymi uczyniliśmy — nieźle to może zbadać siebie samych w tej mierze. Sądzę jednak, że i następujące badanie do tego samego prowadzi celu, a sięga prawie jeszcze głębiej do gruntu. Otóż jeżeli wiemy o czemkolwiek bądź, że ono przez przyłączenie do czegoś drugiego czyni lepszem to, do czego przyłączy się, a jeżeli nadto my przyłączyć je do tego czegoś potrafimy — to rzeczą jest jasną, że w takim razie posiadamy wiedzę o tem właśnie, w czem do porady zostalibyśmy wezwani, mianowicie, w jaki sposób mógłby je ktoś najłatwiej i najlepiej posiąść.

A może nie pojmujecie mnie, co mówię, więc pojmiecie łatwiej tak: jeżeli np. wiemy, że widzenie przyłączając się do oczu, czyni lepszemi oczy te, do których się przyłączy, a my nadto potrafimy je przyłączyć do oczu, rzeczą jest jasną, że mamy wiedzę o samem że widzeniu, czem ono jest, gdybyśmy względem niego do porady zostali wezwani, mianowicie, w jaki sposób mógłby je ktoś najłatwiej i najlepiej posiąść. Gdybyśmy bowiem nie wiedzieli tego nawet, czem jest widzenie samo, albo słyszenie, nie najlepszymi podobno bylibyśmy doradcami i lekarzami czy to oczu, czy uszu, chcąc podać sposób, w jaki mógłby ktoś najlepiej albo słuch albo wzrok uzyskać.

LACHES: Prawdę mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: A czyż i teraz nie wzywają nas, Lachesie, obaj ci mężowie do porady, w jaki by sposób cnota przyłączywszy się do duszy synów ich, młodzieńców tych lepszymi uczynić mogła?

LACHES: Tak jest.

SOKRATES: Czyż zatem nie należy mieć wiedzy, czem jest cnota. Wszakże gdybyśmy zgoła nawet nie wiedzieli, czem jest cnota, jakże moglibyśmy być czyimkolwiek doradcami w sprawne, jak jej nabyć najlepiej?

LACHES: Nie moglibyśmy być wcale, Sokratesie, jak sądzę.

SOKRATES: Utrzymujemy zatem, Lachesie, że wiemy czem ona jest?

LACHES: Utrzymujemy istotnie.

SOKRATES: A o czem wiemy, o tem i mówić potrafimy, czem ono jest?

LACHES: Niezawodnie.

SOKRATES: Nie zastanawiajmy się jednak, mój drogi, natychmiast nad cnotą w ogólności — bo to może za obszerna sprawa; zostańmy raczej przy pewnej części jej, czy dostateczną mamy o niej wiedzę, a badanie będzie naturalnie łatwiejsze dla nas.

LACHES: Więc uczyńmy tak, jak sobie życzysz, Sokratesie.

SOKRATES: Jakąż zatem część cnoty obierzemy sobie? — czy nie tę, z którą zdaje się pozostawać w związku nauka walczenia w pełnej zbroi? A zdaje się zdaniem ogólnem pozostawać w związku z męstwem — czy nie?

LACHES: Bez wątpienia.

SOKRATES: Starajmy się zatem, Lachesie, powiedzieć najprzód, czem jest męstwo, a potem dopiero zastanowimy się także i nad tem, w jaki sposób mogło by się dostać tym młodzieńcom, o ile przez ćwiczenie i naukę dostać się im może. Staraj się więc, jak mówię, dać określenie męstwa, czem ono jest.

LACHES: To nie trudno powiedzieć, na Zeusa, Sokratesie! Gdyby np. ktoś pozostając w szeregu, miał odwagę odpierać nieprzyjaciela i nie uciekać, bądź przekonany, że taki człowiek byłby mężnym.

SOKRATES: Dobrze w prawdzie mówisz, Lachesie — wszelako może ja jestem powodem, wyraziwszy się niedokładnie, że nie odpowiedziałeś na to, o co ja się zapytać chciałem, ale na co innego.

LACHES: Jak to Sokratesie?

SOKRATES: Wytłumaczę ci, o ile zdołam. Mężnym zapewne jest i taki, o jakim ty mówisz, który nie opuszczając szeregu walczy z nieprzyjacielem.

LACHES: Ja tak myślę przynajmniej.

SOKRATES: I ja również. Ale cóż znowu powiedzieć o takim, który bije się nie pozostając na stanowisku, ale wśród ucieczki walczy z nieprzyjacielem?

LACHES: Jak to wśród ucieczki?

SOKRATES: Podobnie jak np. o Scytach powiadają, że zarówno wśród ucieczki, jak wśród pogoni walczą. A Homer chwaląc gdzieś konie Eneasa rzekł, że bardzo rączo umieją tu i tam pędzić i uciekać, i z uwielbieniem wyraził się o umiejętności rozbudzania popłochu samegoż Eneasa i powiedział o nim, że jest »ucieczki podżegaczem.«

LACHES: I to bardzo trafnie, Sokratesie, bo mówił o rydwanach bojowych; a ty znowu o jeźdźcach Scytyjskich wspominasz, a ich jazda w ten sposób walczy hoplici zaś helleńscy tak, jak ja mówię.

SOKRATES: Z wyjątkiem podobno Lacedemońskich, Lachesie, bo o Lacedemończykach opowiadają, że kiedy pod Platejami spotkali się z tarczownikami, nie mieli ochoty w regularnym szyku z nimi walczyć, ale zaczęli uciekać kiedy szeregi Perskie rozbiegły się, oni odwrócili się i walczyli jak jeźdźcy, i tym sposobem bitwę ową wygrali.

LACHES: To prawda.

SOKRATES: Właśnie też zatem co dopiero sam sobie przypisywałem winę, żeś mi niedobrze odpowiedział, ponieważ ja nietrafne zadałem ci pytanie. Chciałem bowiem dowiedzieć się od ciebie nie tylko o hoplitach mężnych, ale i o mężnych jeźdźcach i w ogólności o żołnierzach mężnych we wszelkiej sprawie wojennej — i nie tylko żołnierzach mężnych na wojnie, ale i o ludziach, co mężnymi są wobec niebezpieczeństw na morzu i w chorobach i w ubóstwie i w sprawowaniu państwa również; a nadto nie tylko o takich, którzy w cierpieniach i trwogach mężnymi są, ale i z żądzami i z rozkoszami walczą dzielnie, stawiając im opór albo uciekając przed niemi — bo przecież są tacy, Lachesie, którzy w takiem położeniu są mężnymi?

LACHES: Bez wątpienia, Sokratesie.

SOKRATES: Wszyscy oni zatem są mężnymi, ale jedni wobec rozkoszy, inni wobec cierpień, inni wobec żądz, inni w trwogach okazują męstwo; drudzy przeciwnie zdradzają bojaźliwość w rzeczach tych samych.

LACHES: Tak jest.

SOKRATES: Chciałem się przeto dowiedzieć, czem jest to męstwo i bojaźliwość owa. Jeszcze raz zatem staraj się mi męstwie najprzód powiedzieć, co to jest, co we wszystkich przykładach zarówno występuje. A może jeszcze nie pojmujesz mię, o czem mówię?

LACHES: Nie zupełnie.

SOKRATES: Otóż myślę to tak, jak gdybym się o szybkość pytał, czem jest szybkość owa, którą i w bieganiu mamy w grze na cytrze i w mówieniu i w uczeniu się i w innych wielu rzeczach; a posiadamy ją prawie we wszystkiem, co godne wzmianki: czy to w czynnościach rąk czy nóg, czy też ust i głosu, czy w czynnościach myśli; — a ty nie sądzisz tak?

LACHES: I owszem — tak sądzę.

SOKRATES: Gdyby mi zatem ktoś pytanie zadał: »Co rozumiesz, Sokratesie, przez to, co we wszystkiem szybkością nazywasz?« — odpowiedziałbym mu, że szybkością mienię siłę, która w krótkiej chwili dokonywa wiele tak co do głosu, jak co do biegu i wszystkich innych rzeczy.

LACHES: I słusznie.

SOKRATES: Starajże się więc i ty, Lachesie, określić w ten sposób męstwo, co to za siła ta sama w rozkoszy i w smutku i we wszystkiem, w czem ją właśnie widzieliśmy, która męstwem się zowie?

LACHES: Otóż wydaje mi się ona pewnego rodzaju wytrwałością duszy, jeżeli należy wymienić wspólną we wszystkiem cechę męstwa.

SOKRATES: Niezawodnie należy, jeżeli istotnie na pytanie odpowiedzieć sobie chcemy. Sądzę wszelako, że nie każda wytrwałość podobno męstwem ci się wydaje — a wnoszę to stąd, bom prawie na pewne przekonany, że uważasz męstwo za coś bardzo pięknego.
LACHES: I wiedz o tem, że za coś najpiękniejszego.
SOKRATES: A czy wytrwałość połączona z rozumem nie jest piękną i szlachetną?
LACHES: Bez wątpienia.
SOKRATES: A wytrwałość połączona z nierozumem, czyż nie jest na odwrót szkodliwą i złą?
LACHES: Tak jest.
SOKRATES: Czy nazwiesz więc pięknem coś takiego, co złe jest i szkodliwe?
LACHES: To nie byłoby słusznie zaiste, Sokratesie!
SOKRATES: Nie zgodzisz się zatem, iżby wytrwałość taka była męstwem, skoro niepiękną jest, a męstwo pięknem?
LACHES: Prawdę mówisz.
SOKRATES: Według słów twoich zatem wytrwałość rozumna będzie męstwem?
LACHES: Oczywiście.
SOKRATES: Zastanówmy się przeto, w czem się okaże ta wytrwałość rozumna? — we wszystkiem? — zarówno w rzeczach wielkich jak małych? — Jeżeli ktoś np. z wytrwałością wydaje pieniądze rozumnie, wiedząc, że przez wydatki takie jeszcze więcej zyska, czy człowieka takiego będziesz nazywał mężnym?

LACHES: Takiego nie — na Zeusa!

SOKRATES: A gdyby np. lekarz jakiś, któremu syn zapadł na zapalenie płuc albo na inną jaką chorobę, nie dał się ugiąć jego prośbom o podanie napoju albo jedzenia i wytrwale się temu opierał?

LACHES: To i to nie byłoby wcale męstwem.

SOKRATES: A męża w boju wytrwale stojącego i walczącego chętnie, kiedy z wyrachowaniem sobie rozumuje, w tem przekonaniu, że mu przybędą na pomoc inni i że walczyć będzie przeciwko mniejszej liczbie i z gorszymi od tych. z którymi sam jest, a ma do tego jeszcze stanowisko lepsze — czy męża tego w taki sposób rozumującego i tak zabezpieczonego mężniejszym nazwał byś za jego wytrwałość, czy też przeciwnika jego z drugiego obozu, który chętnie wystawia się na niebezpieczeństwo i okazuje wytrwałość?

LACHES: Przeciwnika jego, sądzę, Sokratesie.

SOKRATES: Wszelako wytrwałość tego przeciwnika bez-rozumniejszą jest od wytrwałości tamtego?

LACHES: Prawdę mówisz.

SOKRATES: I tego, który znając sztukę jazdy konnej, wytrwale bije się w walce jezdnej, mniej nazwiesz mężnym od drugiego, który tej wiedzy nie posiada?

LACHES: Tak myślę.

SOKRATES: I również to samo powiesz o innym z wytrwałością walczącym, który zna sztukę rzucania z procy albo strzelania z łuku albo co innego?

LACHES: Tak jest.

SOKRATES: A ci którzy chętnie spuszczają się do studni i dając nurka okazują wytrwałość bądź w tym względzie, bądź w innym podobnym, a wprawy w tem nie mają, mężniejszymi według ciebie będą od innych wprawę taką posiadających?

LACHES: A któż by inaczej sądził, Sokratesie!

SOKRATES: Nikt, jeżeliby tylko takie miał przekonanie.

LACHES: A ja je mam właśnie.

SOKRATES: Wszelako z większym bezrozumem, Lachesie, narażają się ludzie tacy na niebezpieczeństwa i bez-rozumniej okazują wytrwałość niż ci, którzy czynią to ze znajomością rzeczy.

LACHES: Tak się zdaje.

SOKRATES: A czyż śmiałość bezrozumna i bezrozumna wytrwałość nie okazała się nam poprzednio szpetna i szkodliwa?

LACHES: Tak.

SOKRATES: Przeciwnie zgodziliśmy się, że męstwo czemś pięknem jest?

LACHES: Tak jest.

SOKRATES: A teraz znowu na odwrót utrzymujemy, że to, co szpetne, owa wytrwałość bezrozumna, męstwem jest.

LACHES: Tak się nam pokazuje.

SOKRATES: Czy zatem sądzisz, że dobrze mówimy?

LACHES: Ja — nie, klnę się na Zeusa, Sokratesie!

SOKRATES: Nie jesteśmy więc strojni harmonią, jak mówisz dorycką — ani ja, ani ty, Lachesie; rzeczywistość bo wiem nie zgadza się nam z słowami, i w istocie mógłby ktoś, jak się zdaje, powiedzieć o

nas, że posiadamy męstwo — ale w słowach, sądzę, że nie, gdyby usłyszał teraz rozmowę naszą.

LACHES: Największą mówisz prawdę

SOKRATES: I jakże? — czy ci się pięknem wydaje położenie nasze?

LACHES: Bynajmniej.

SOKRATES: Czy mamy zatem posłusznymi być zdaniu, które wy powiadamy — o tyle przynajmniej?

LACHES: O ile i jakiemu?

SOKRATES: Zdaniu, które rozkazuje być wytrwałym. Jeżeli sobie przeto życzysz, pozostańmy przy badaniu naszem wytrwajmy, aby nas i męstwo samo nie wyszydziło, że nie badamy go mężnie, skoro wytrwałość właśnie męstwem jest.

LACHES: Ja, Sokratesie gotów jestem nie odstępować od rzeczy, chociaż nie jestem wzwyczajony do rozpraw takich. I złość mię do pewnego stopnia porywa na wyrzeczenia moje i zniecierpliwiony jestem istotnie, że nie mogę wypowiedzieć tego co myślę. Wszakże zdaje mi się, że rozumiem, czem męstwo jest — i nie pojmuję, jak mi się mogło wyśliznąć przed chwilą, żem go nie pochwycił słowami i nie wypowiedział, czem jest.

SOKRATES: A czyż dobry myśliwy nie powinien pójść w pogoń za zwierzyną i nie puszczać jej?

LACHES: Powinien bezwarunkowo.

SOKRATES: Więc jeżeli chcesz, zawezwijmy i Nikiasza na łowy — a może cokolwiek zwinniejszym jest od nas.

LACHES: I owszem — dlaczegóż nie? Przybądźże zatem na pomoc, Nikiaszu, przyjaciołom miotanym burzą słów i znajdującym się w przykrem położeniu, jeżeli posiadasz jaką siłę — wszakże widzisz, kłopot nasz. Powiedz, za co uważasz męstwo, a taki nas z niemiłego wybawisz położenia, i sam ustalisz sobie w słowach to co myślisz.

NIKIASZ: Otóż mnie się zdaje, Sokratesie, że już od dawna nietrafnie określacie męstwo, nie posługując się tą myślą piękną, którą już nieraz słyszałem wypowiadaną przez ciebie.

SOKRATES: Cóż to za myśl, Nikiaszu?

NIKIASZ: Słyszałem cię mówiącego częstokroć, że każdy z nas wtem dobry jest, w czem wiedzę ma; w czem jej zaś nie ma, w tem zły jest.

SOKRATES: Prawdę mówisz Nikiaszu, jak mi Zeus miły!

NIKIASZ: Jeżeli więc mężny dobrym jest, to oczywiście ma i wiedzę.

SOKRATES: Słyszysz Lachesie?

LACHES: Słyszę, ale nie bardzo rozumiem, co mówi.

SOKRATES: A mnie się zdaje, że rozumiem, i sądzę, że on męstwo mieni mądrością pewnego rodzaju.

LACHES: Jaką mądrością, Sokratesie?

SOKRATES: Zapytaj się go zatem.

LACHES: Dobrze.

SOKRATES: Więc powiedzże mu, Nikiaszu, jaką to mądrością wedle słów twoich będzie męstwo? — przecież nie znajomością gry na flecie?

NIKIASZ: Wcale nie.

SOKRATES: I nie znajomością gry na cytrze?

NIKIASZ: Bynajmniej.

SOKRATES: Więc cóż to za wiedza i o czem?

LACHES: Bardzo go dobrze wypytujesz, Sokratesie — niechaj no powie, za jaką ją wiedzę uważa!

NIKIASZ: Za wiedzę, Lachesie, o tem, co groźne i o tem, na co się odważać można i na wojnie i w każdem innem położeniu.

LACHES: Cóż on za niedorzeczności prawi, Sokratesie!

SOKRATES: Z jakiego względu tak mówisz, Lachesie?

LACHES: Z jakiego? — przecież co innego mądrość, a co innego męstwo!

SOKRATES: A Nikiasz nie sądzi tak?

LACHES: Właśnie nie, na Zeusa! — i dlatego też bredzi.

SOKRATES: Czyż więc nie wypada go nam pouczyć, zamiast go obrażać?

NIKIASZ: To nie w celu obrazy, Sokratesie, tylko zdaje mi się, że Laches pragnie, aby się okazało, że mówię bez podstawy, ponieważ przed chwilą i na nim się to okazało.

LACHES: Bez wątpienia, Nikiaszu — i będę się też starał wykazać to, bo rzeczywiście mówisz bez podstawy. Wszakże nie szukając daleko, czyż w chorobach nie znają się lekarze na niebezpieczeństwach? Czy może mężni wydają ci się znawcami w tej mierze? a może ty lekarzy mienisz mężnymi?

NIKIASZ: Bynajmniej.

LACHES: I rolników także nie, jak sądzę. A przecież na niebezpiecznych dla rolnictwa rzeczach znają się oni zapewne i również i inni ludzie zawodowi jakiemuś oddani znają się na tem, co w

zawodzie każdego niebezpiecznym jest, a na co odważać się można — a dlatego przecież mężnymi nie są.

SOKRATES: Cóż sądzisz o słowach Lachesa, Nikiaszu? — zdaje się zaiste, że jest coś na tem.

NIKIASZ: Bo jest coś, ale to coś jest nieprawdą.

SOKRATES: Jak to?

NIKIASZ: Ponieważ sądzi, że lekarze coś więcej o chorych wiedzą nad to, jakiem jest zdrowie, a jaką choroba — a oni zaiste to jedynie wiedzą — czy zaś dla kogo niebezpieczniejszem jest zdrowie nad chorobę, sądzisz że ty, Lachesie, że o tem wiedzą lekarze? Czyż nie jesteś ty tego zdania, że lepiej jest dla wielu nie powstać z choroby, aniżeli powstać? Powiedz no, czy ty myślisz, że dla wszystkich lepiej jest żyć, i czy nie lepiej jest dla wielu umrzeć?

LACHES: Lepiej.

NIKIASZ: Czy sądzisz zatem, że dla tych, którym umrzeć lepiej jest, to samo niebezpiecznem jest, co dla tych, którym żyć jest lepiej?

LACHES: Bynajmniej.

NIKIASZ: Ale rozpoznanie tej okoliczności ty przypisujesz lekarzom, albo innemu jakiemu mistrzowi, tylko nie takiemu, który zna się na tem, co niebezpieczne, a co bezpieczne, a którego ja mężnym nazywam?

SOKRATES: Pojmujesz, Lachesie, co on mów i?

LACHES: Tak on wieszczków nazywa mężnymi, bo jakiż inny człowiek wiedzieć może, komu lepiej jest żyć, niż umierać?

SOKRATES: A ty, Nikiaszu, czy się za wieszczka uważasz, czy też ani za wieszczka, ani za człowieka mężnego?

NIKIASZ: Jak to? Czy ty sądzisz znowu, że to wieszczka jest rzeczą rozpoznawać to, co niebezpieczne i to, na co odważać się można?

LACHES: Tak — któż by to inny potrafił?

NIKIASZ: Taki raczej, o jakim ja mówię, mój najmilszy! — bo wieszczek ma tylko zadanie rozpoznawać znaki wskazujące o przyszłości, czy komu śmierć zagraża, czy choroba, czy utrata majątku; czy odniesie zwycięstwo, czy dozna klęski, bądź na wojnie, bądź w innych jakich zapasach: o ile zaś komu lepiej jest czegoś takiego doznać albo nie doznawać, dlaczegóż sąd w tej mierze przysłużać ma raczej wieszczkowi, niż komukolwiek innemu?

LACHES: Ja nie pojmuję go, Sokratesie, co chce powiedzieć. Wszakże utrzymuje, że ani wieszczek, ani lekarz, ani nikt inny mężnym nie jest — chyba samemu bogu jakiemu to przypisuje! Według mnie zatem nie chce Nikiasz przyznać się w sposób szlachetny, że mówi bez podstawy, ale i w lewo i w prawo nakręca, aby ukryć swoje zakłopotanie. A przecież i my między sobą, ja i ty, bylibyśmy mogli także tak kręcić przed chwilą, gdybyśmy byli chcieli zachować pozór, że nie sprzeciwiamy się w mowie sobie samym. I gdybyśmy jeszcze rozprawiali tak w sądzie byłby jakiś powód do takiego zachowania się; ale obecnie któż w takiem towarzystwie na czcze słowa sadzić się będzie bez celu!

SOKRATES: I ja sądzę, Lachesie, że nikt. Zastanówmy się jednak, czy Nikiasz w istocie nie ma na myśli mówić coś uwagi godnego, i czy

mówi tylko dlatego, aby cokolwiek bądź powiedzieć. Od niego samego zatem wywiedzmy się dokładniej, jaka jest myśl jego — a jeżeli okaże się, że jest coś na jego słowach, przyznamy mu słuszność; w przeciwnym razie pouczymy go.

LACHES: Ty zatem, Sokratesie, zadawaj mu pytania, jeżeli masz do tego ochotę — ja podobno już pod dostatkiem pytań zadałem.

SOKRATES: Nie mam nic przeciw temu i pytać się będę za siebie i za ciebie wspólnie.

LACHES: Dobrze.

SOKRATES: Powiedzże mi zatem, Nikiaszu, a raczej powiedz nam — bo to wspólne moje i Lachesa słowa — ty utrzymujesz, że męstwo wiedzą jest o tem, co niebezpieczne i o tem, na co odważyć się można?

NIKIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A rozeznać to — nie jest rzeczą człowieka pierwszego lepszego, skoro nie rozezna tego ani lekarz, ani wieszcz, i mężnym nie będzie, jeżeli nie przyswoi sobie tej właśnie wiedzy; — czy nie tak mówiłeś?

NIKIASZ: Tak, zupełnie.

SOKRATES: W istocie więc nie każda świnia, wedle przysłowia, będzie to pojmowała i męstwa nabędzie?

NIKIASZ: Nie.

SOKRATES: Rzecz jasna zatem, Nikiaszu, że i w męstwo owej krommionejskiej świni nie wierzysz. A mówię to nie w żarcie, alem przekonany, że kto takie ma zdanie, w żadnem zwierzęciu męstwa przypuszczać nie może, chyba by przyznał zwierzęciu jakiemuś tak

wielką mądrość, iżby twierdził, że to o czem niewielu wie tylko ludzi — ponieważ trudne jest do rozeznania — wie lew, albo pantera, albo dzik jaki — przeciwnie każdy zasadzający męstwo na tem, na czem ty je zasadzasz, musi powiedzieć, że zarówno lew, jak jeleń, zarówno byk, jak małpa na równi są, jeżeli mowa o męstwie.

LACHES: Jak mi bogowie mili, bardzo dobrze mówisz, Sokratesie! I istotnie odpowiedz nam na to, Nikiaszu, czy ty zwierzęta uważasz za mądrzejsze od nas, czy też ośmielasz się wbrew zdaniu wszystkich ludzi nawet mężnymi ich nie nazywać?

NIKIASZ: Nie, Lachesie bo ja mężnym nie nazywam ani zwierzęcia, ani żadnej innej istoty nie objawiającej trwogi w skutek nierozumu, ale je mienię nie płochliwym i bez rozumnym. Albo może ty sądzisz, że ja i dzieci nielękające się niczego przez nierozum, mężnymi nazywam? Ja jednakże myślę, że niepłochliwe a mężne to nie to samo, i jestem tego zdania, że męstwo i rozwaga bardzo tylko niewielu ludzi jest udziałem, junactwo przeciwnie i śmiałość i lekkomyślną nietrwożliwość objawia bardzo wielu i mężów i niewiast, dzieci i zwierząt. To zatem, co ty i większa część ludzi mieni męstwem, ja junactwem nazywam — mężnymi zaś, o jakich ja mówię, rozumnych tylko.

LACHES: Patrz, Sokratesie, jak on tą mową samego siebie doskonale wielbić zamyśla, a tych, których wszyscy jedno zgodnie mężnymi nazywają, czci tej pozbawić chce.

NIKIASZ: Ja — bynajmniej, Lachesie! Bądź spokojny — wszakże uważam za mądrego i ciebie i Lamacha, jeżeli tylko mężnymi jesteście, i bardzo wielu innych Ateńczyków.

LACHES: Nic na to nie odpowiem, chociażbym mógł, abyś nie sądził, że jestem na prawdę ajksonejczykiem.

SOKRATES: Nie odpowiadaj, Lachesie, bo nie spostrzegłeś także, zdaje mi się, że on tej mądrości nabył od naszego przyjaciela Damona, a Damon w bardzo bliskich jest stosunkach z Prodikosem, który podobno najtrafniej z pomiędzy sofistów nazwy tego rodzaju rozróżnia.

LACHES: Bo też, Sokratesie, sofiście więcej przystoi takimi łamigłówkami się zabawiać, niż mężowi, którego państwo zaszczyca oddaniem mu władzy nad sobą.

SOKRATES: Przystoi też jednak, mój najmilszy, aby ten, który najważniejszymi zawiaduje sprawami, największy również rozum posiadał: a zdaje mi się, że Nikiasza słowa zasługują na uwagę, w jakiem on znaczeniu bierze to słowo: męstwo.

LACHES: Sam więc badaj, Sokratesie!

SOKRATES: Tak też myślę uczynić, mój drogi — ale nie sądź, że cię uwolnię od współudziału w rozmowie, owszem dawaj baczność i wspólnie rozważaj, co się mówić będzie.

LACHES: Niechajże więc tak będzie, jeżeli to za konieczne uważasz.

SOKRATES: Za konieczne. A ty, Nikiaszu, powiedz nam jeszcze raz od początku: czy wiesz, żeśmy męstwo, rozpocząwszy rozmowę, za część cnoty wzięli?

NIKIASZ: Wiem.

SOKRATES: Czy więc i ty także odpowiedź swoje dałeś w tej myśli, że ono częścią jest taką wśród innych jeszcze części, które razem wszystkie cnotą nazwane są?

NIKIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A czy te same masz na myśli, jakie ja mam? Ja bowiem obok męstwa kładę rozumne umiarkowanie i sprawiedliwość i inne tym podobne zalety — czy ty także?

NIKIASZ: Także.

SOKRATES: Zaczekaj — bo, widzę, w tem się zgadzamy: zastanówmy się natomiast nad określeniem tego, co niebezpieczne i tego, na co odważać się można, abyś ty czego innego przez to nie rozumiał i my czego innego. Otóż powiemy ci, co my w tej mierze myślimy; a jeżeli ty innego będziesz zdania, dasz nam wyjaśnienie. My przez niebezpieczne rozumiemy to, co trwogę wznieca, a przez to, na co odważyć się można, to, co trwogi nie wznieca. Trwogi zaś nie wznieca ani złe przeszłe, ani obecne, ale złe oczekiwane, i trwoga jest to oczekiwanie złego przyszłego. Czyż nie sądzisz i ty, Lachesie, tak także?

LACHES: Zupełnie tak, Sokratesie.

SOKRATES: Otóż usłyszałeś zdanie nasze, Nikiaszu, że przez niebezpieczne rozumiemy złe przyszłe, a przez to, na co się odważyć można, coś, co w przyszłości nie będzie złem, albo co dobrem będzie — a ty czy o tem myślisz tak, czy inaczej?

NIKIASZ: Tak.

SOKRATES: I wiedzę o tem męstwem mienisz?

NIKIASZ: Tak istotnie.

SOKRATES: Jeszcze zatem nad trzecią tą okolicznością zastanówmy się, czy tak myślisz, jak my?

NIKIASZ: Nad jaką?

SOKRATES: Zaraz ci powiem. Mnie i Lachesowi zdaje się, że umiejętność jakakolwiek nie jest tego rodzaju, iż by była inną, jeżeli się odnosi do tego, co się stało, wykazując w jaki ono sposób się stało, a inną znowu, jeżeli się odnosi do tego, co się dzieje, wykazując, jak ono się dzieje, i znowu jeszcze inną, jeżeli chodzi o to, jakby coś najlepiej stać się mogło albo jak się stanie coś, co się jeszcze nie stało, ale że umiejętność ta w każdym tym względzie tą samą jest. Co do zdrowia np. żadna inna umiejętność jakaś, tylko sama jedna lekarska uwzględnia raz na zawsze to, co się dzieje, i co się stało, i co się dziać będzie, mówiąc, w jaki sposób ono dziać się będzie; a co do płodów ziemi znowu, umiejętność rolnictwa również taką jest; a co do spraw wojennych moglibyście i sami poświadczyć, że najlepiej strategika zajmuje się, pominąwszy resztę, okolicznością szczególnie tą, co ma stać się, i sądzi, że nie powinna ponieważ rozumie się lepiej na sprawach wojennych, jak one się dzieją i jak dziać się będą; a prawo rozkazuje tak, aby nie wieszczbiarz rządził wodzem, ale wódz wieszczbiarzem — Czy przyznamy to Lachesie?

LACHES: Przyznamy.

SOKRATES: A cóż ty, Nikiaszu, czy zgadzasz się z nami, że w tych samych rzeczach ta sama umiejętność rozumie się i na tem, co będzie, i na tem, co się dzieje, i na tem, co się stało?

NIKIASZ: Tak jest — tak myślę, Sokratesie.

SOKRATES: A męstwo, mój drogi, jest — jak utrzymujesz — umiejętnością tego, co niebezpieczne i na co odważyć się można — czy nie?

NIKIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A zgodziliśmy się, że niebezpieczne to tyle, co złe przyszłe, to zaś, na co się odważyć można to tyle, co dobre przyszłe?

NIKIASZ: Tak jest

SOKRATES: I że w tych samych rzeczach ta sama umiejętność zajmuje się i tem, co będzie, i tem, co w jakikolwiek sposób inaczej jest?

NIKIASZ: To prawda.

SOKRATES: Męstwo zatem nie tylko umiejętnością jest tego, co niebezpieczne, i na co odważyć się można, bo nie tylko rozumie się na tem, co w przyszłości dobrem albo złem będzie, ale i na tem, co jest, i co było niem, biorąc ogólnie, podobnie jak umiejętności inne?

NIKIASZ: Tak wypada.

SOKRATES: Twoją zatem odpowiedzią, Nikiaszu, objąłeś zaledwie trzecią część męstwa; a przecież w pytaniu chodziło o to, czem jest męstwo w całości: — a jak teraz z twojej mowy pokazuje się, jest męstwo wiedzą nie tylko o niebezpiecznem i o tem, na co się odważyć można, ale wiedzą o wszystkiem prawie dobrem i złem, biorąc ogólnie — jak obecne słowa twoje świadczą. Czy zatem odmienić chcesz określenie poprzednie, Nikiaszu, czy jak inaczej?

NIKIASZ: Odmienię, Sokratesie.

SOKRATES: A czy myślisz, mój miły, że nie dostawałoby co człowiekowi takiemu do cnoty, gdyby ze wszech miar wiedzę posiadał o wszystkiem dobrem, jak ono dzieje się i dziać się będzie i jak się stało — i wiedzę o złem również tak? Czyż sądzisz, że człowiek taki nie posiadałby także rozumnego umiarkowania, albo sprawiedliwości i bogobojności, skoro takiemu jedynie przypada rozumieć się dobrze na tem, co wobec ludzi i bogów niebezpieczne jest, a co nie, i skoro on tylko dobre przysparzać sobie umie, wiedząc, jak sobie w tej mierze postąpić najlepiej?

NIKIASZ: Zdaje mi się, Sokratesie, że słowa twoje mają znaczenie.

SOKRATES: To zatem, Nikiaszu, coś teraz powiedział, nie odnosiłoby się do jednej tylko części cnoty, ale do cnoty wziętej w całości.

NIKIASZ: Zdaje się.

SOKRATES: A przecież twierdziliśmy, że męstwo jest jedną z pomiędzy części cnoty?

NIKIASZ: Tak mówiliśmy.

SOKRATES: A wedle tego, jak się teraz mówi, inaczej się pokazuje.

NIKIASZ: Inaczej.

SOKRATES: Nie wykryliśmy więc, Nikiaszu, czem jest męstwo.

NIKIASZ: Podobno nie.

LACHES: A przecież ja, Nikiaszu miły, sądziłem, że ty to wykryjesz, kiedy z pogardą zwróciłeś się ku mnie, gdym Sokratesowi odpowiedź dał. Żywiłem więc niewzruszoną nadzieję, że ty odpowiedź tę znajdziesz z pomocą mądrości Damonowej.

NIKIASZ: Jak to dobrze dla ciebie, Lachesie, nie widzieć nic w tem złego, że sam zupełną nieświadomość przed chwilą istocie męstwa okazałeś, a odwoływać się na to, że ja podobnym tobie się okazuję: że zaś ani ty ani ja nie mamy wcale pojęcia o rzeczach, których wiedza powinna być udziałem ludzi za coś lepszego Uważających się — o to ci, jak widać, wcale nie chodzi. Wy dajesz mi się istotnie zupełnie pospolicie postępować:na siebie nie zwracasz uwagi wcale, natomiast drugich pilnujesz. A ja sądzę, żem powiedział teraz przynajmniej cokolwiek o sprawie, o której rozprawialiśmy; — jeżeli zaś w czem niedostatecznie się wyraziłem, sprostują to później i z pomocą innych, i z pomocą Dantona, którego ty za obowiązek sobie uważasz wyszydzać, chociaż go nigdy nawet na oczy nie widziałeś — A skoro ustalę sobie zdanie w tym względzie, dam i tobie wyjaśnienie i nie będę go chował zazdrośnie — bo zdaje mi się, że jeszcze bardzo nauki ci potrzeba.

LACHES: Boć ty mądrym jesteś Nikiaszu! — z tem wszystkim radzę ja Lizymachowi i Melezjaszowi, aby i mnie i ciebie nie trudzili sprawą wychowania swych synów, a niechaj, jak z początku mówiłem, Sokratesa tylko nie puszczają; — i gdyby moi także synowie mieli już wiek odpowiedni, zupełnie to samo bym uczynił.

NIKIASZ: Na to i ja się zgadzam, aby nikogo innego nie szukać, jeżeli tylko Sokrates będzie chciał zająć się młodzieńcami. Wszakże i ja Nikerata najchętniej jemu bym poruczył, gdyby miał chęć do tego, ale mi zawsze kogo innego podsuwa, kiedy mu o tem. wspomnę, a sam nie godzi się na to. Więc przekonaj się Lizymachu, czy może prędzej ciebie posłucha?

LIZYMACH: Bardzo słusznie, Nikiaszu — bo ja chętnie uczyniłbym wiele dla niego, czego bym nie uczynił bardzo wielom innym. — Jakże zatem Sokratesie? czy posłuchasz mnie i czy będziesz wspólnie starał się, aby ci młodzieńcy stali się jak najlepszymi?

SOKRATES: Byłoby to okropnie, Lizymachu, nie chcieć wspólnie starać się, aby ktoś drugi jak najlepszym stał się. Otóż gdybym w rozmowach dopiero co zakończonych był się okazał świadomym rzeczy, a tamci obaj nieświadomymi, byłoby słusznie mnie przede wszystkiem do sprawy tej wezwać; obecnie jednak wszyscy zarówno znaleźliśmy się w kłopocie. W jakimże celu zatem miałby nas ktokolwiek sobie wybierać? Mnie się zdaje, że nikt. A skoro rzeczy na tem stanęły, zastanówcie się, czy wam się nie wyda dobrą rada moja. Mnie się zdaje, moi kochani — tego wszakże rozgadywać nie ma potrzeby — abyśmy sobie wszyscy wspólnie dla siebie przede wszystkiem szukali nauczyciela jak najlepszego, bo nam go potrzeba — a potem dopiero dla tych młodzieńców, nie szczędząc pieniędzy ani niczego. Zostać zaś takimi, jakimi obecnie jesteśmy — nie radzę. A jeżeli kto śmiać się z nas będzie, że w tak dojrzałym wieku do szkoły jeszcze chodzić mamy ochotę, to mu słowa Homera trzeba przytoczyć, który powiedział, że człowiekowi znajdującemu się w potrzebie nie dobrze jest wstydzić się. I my zatem puściwszy mimo uszu, co kto mówić będzie, podejmiemy staranie wspólnie o siebie i o tych młodzieńców.

LIZYMACH: Mnie Sokratesie podoba się mowa twoja, i ja o ile starszym jestem, o tyle chętniej wspólnie z tymi młodymi ludźmi uczyć

się będę. Ale uczyń to dla mnie:, jutro z rana przyjdź do mnie do domu i nie zaniechaj, abyśmy o tych właśnie rzeczach pomówili — teraz zakończmy rozmowę.

SOKRATES: Uczynię tak, Lizymachu, i przyjdę do ciebie jutro, jeżeli bóg pozwoli.

PLATON

ION

(przekł. W. Witwicki, 1921; red. A. H., 2019)

OSOBY DIALOGU:
SOKRATES i ION

SOKRATES: Jak się Ion ma! Skądżeś do nas przyjechał? Pewnie z domu, z Efezu?

ION: Nic podobnego, Sokratesie: z Epidauru, ze świąt Asklepiosa.

SOKRATES: A, to turniej śpiewaczy urządza na cześć boga Epidauros?

ION: Naturalnie, i także innych dzieci muz.

SOKRATES: No i cóż? Stawaliśmy do zapasów, jakże się powiodło?

ION: Pierwszą nagrodę wzięliśmy, Sokratesie.

SOKRATES: To pięknie, no - teraz jeszcze, żebyśmy i na Panatenajach zwyciężyli!

ION: Jakoś to będzie, jak bogowie dadzą.

SOKRATES: Doprawdy ja nieraz, Ionie, zazdrościłem wam, śpiewakom, sztuki waszej. Bo takiemu artyście zawsze się i ubrać ładnie wypada i wyglądać bardzo pięknie, a przy tym mieć do czynienia z poetami, z wieloma rozmaitymi i dobrymi, a już najwięcej z Homerem, najlepszym i najbardziej boskim spośród poetów i wyuczać się jego myśli, nie tylko słów - o - to jest rzecz zazdrości

godna. Przecież nie wyjdzie na śpiewaka taki, który by nie rozumiał słów poety. Przecież śpiewak musi być dla słuchaczy tłumaczem myśli poety. A zrobić to dobrze nie rozumiejąc, co mówi poeta - niepodobna. Więc to wszystko jest godne zazdrości.

ION: Prawdę mówisz, Sokratesie. Ja też miałem najwięcej pracy z tą częścią sztuki, toteż zdaje mi się, że najlepiej z ludzi mówię o Homerze tak, ani Metrodor z Lampsaku, ani Stesimbrot z Tazos, ani Glaukon, ani nikt inny z jakichkolwiek czasów nie miał o Homerze tylu pięknych myśli do powiedzenia, ile ja mam.

SOKRATES: Pięknie mówisz, Ionie! Oczywiście, nie będziesz mi ich żałował i dowiedziesz, że tak jest.

ION: Doprawdy, warto posłuchać, Sokratesie, jak pysznie oddaję Homera, homerydzi powinni mnie złotym wieńcem nagrodzić. Myślę, żem tego wart.

SOKRATES: Tak, tak, ja się jeszcze postaram o jakąś wolną chwilę, żeby cię posłuchać. A teraz tyle mi tylko odpowiedz. Czyś ty tylko w Homerze taki tęgi, czy i w Hezjodzie, i w Archilochu?

ION: Nic podobnego. Tylko w Homerze. Myślę, że to całkiem wystarczy.

SOKRATES: A bywa, że Homer i Hezjod mówią o czymś jedno i to samo?

ION: Zdaje się, i to chyba nie o jednym.

SOKRATES: A z takich rzeczy, to piękniej byś wyjaśnił to, co Homer mówi, czy to, co Hezjod?

ION: Jednakowo, Sokratesie - takie rzeczy, o których mówią jedno i to samo...

SOKRATES: No cóż - a takie, o których nie mówią jednego i tego samego? Jak na przykład o sztuce wieszczbiarskiej mówi coś Homer i Hezjod także.

ION: Owszem.

SOKRATES: Więc cóż, to, co jednakowo i co rozmaicie o sztuce wieszczbiarskiej mówią, ci dwaj poeci, otóż, czy ty byś to piękniej potrafił wyjaśnić, czy też z wieszczków ktoś, z tych lepszych?

ION: Ktoś z wieszczków.

SOKRATES: A gdybyś ty był wieszczkiem, to prawda, że gdybyś umiał wyjaśniać powiedzenia podobne, to potrafiłbyś też i odmienne powiedzenia wykładać?

ION: Oczywiście, że tak.

SOKRATES: Więc czemuż jesteś tęgi tylko w Homerze, a w Hezjodzie nie, ani w innych poetach? Czy Homer mówi o czymś innym niż wszyscy inni poeci? Czyż nie o wojnie opowiada dużo i o tym, jak obcują ze sobą ludzie dobrzy i źli, tacy, którzy nic nie umieją, i którzy coś umieją i o bogach, jak obcują jedni z drugimi i z ludźmi, jak to między nimi bywa i co się w niebie dzieje, a co w Hadesie i narodziny bogów i bohaterów. Czyż nie to są rzeczy, które Homer wziął za przedmiot swojej poezji?

ION: Prawdę mówisz Sokratesie.

SOKRATES: Więc cóż? Czy inni poeci nie o tym samym śpiewają?

ION: Tak, Sokratesie, ale nie tak samo śpiewają jak Homer.

SOKRATES: Jak to? Gorzej?

ION: Znacznie gorzej.

SOKRATES: A Homer lepiej ?

ION: O! Lepiej, na Zeusa!

SOKRATES: Prawda? Ionie ukochana głowo, kiedy o liczbach mówi wielu ludzi, a jeden z nich najlepiej to przecież ktoś pozna tego, co najlepiej mówi?

ION: Przyznaję.

SOKRATES: A czy ten sam, który i źle mówiących, czy ktoś inny.

ION: Ten sam, przecież.

SOKRATES: Prawda? To jest ten, który posiada sztukę arytmetyki?

ION: Tak.

SOKRATES: A cóż, kiedy wielu mówi o zdrowotnych pokarmach, jakie też są, i jeden mówi najlepiej, to czy wtedy ktoś inny pozna się na tym, który mówi najlepiej, że on najlepiej mówi, a znowu ktoś inny na tym, co gorzej, że gorzej mówi, czy też zrobi to jeden i ten sam?

ION: Oczywista przecież, że jeden i ten sam.

SOKRATES: Któż taki jak on się nazywa?

ION: Lekarz.

SOKRATES: Prawda? W nagłówku sobie napiszemy, że jeden i ten sam pozna się zawsze, kiedy wielu ludzi mówi o jednym i tym samym, kto mówi dobrze i kto źle. Albo, jeśli się nie pozna na tym, kto źle mówi, to oczywiście i na tym się nie pozna, kto dobrze, ten sam przecież temat.

ION: Tak jest.

SOKRATES: Prawda? Ty powiadasz, że Homer i inni poeci, wśród których jest i Hezjod, i Archiloch, mówią o jednym i tym samym, chociaż nie w ten sam sposób, jeden mówi dobrze, a drudzy gorzej.

ION: I prawdę mówię

SOKRATES: Prawda? Jeżeli tego, co dobrze mówi, znasz, to powinien był poznać się i na tych, którzy gorzej mówią, że mówią gorzej?

ION: Zdaje się, że tak.

SOKRATES: Nieprawda, przyjacielu, jeżeli powiemy, że Ion jest równie tęgi w Homerze, jak w innych poetach, nie pobłądzimy, bo on się i sam zgadza, że jeden i ten sam człowiek będzie w sam raz odpowiednim sędzią wszystkich, którzy mówią o jednym i tym samym, a poeci prawie wszyscy robią właśnie to samo.

ION: Więc cóż to może być za przyczyna. Sokratesie, że ja, kiedy ktoś o innym poecie rozmawia. to nawet nie uważam, nie mogę ani dwóch słów dorzucić, o których warto by było mówić - więc ja po prostu zasypiam, a jak tylko ktoś wspomni Homera, natychmiast się budzę i uważam, i mam dużo do powiedzenia?

SOKRATES: To nie trudno zgadnąć, przyjacielu. Każdy pojmie, że umiejętnie i na podstawie wiedzy mówić o Homerze nie potrafisz. Bo, gdybyś umiał robić to umiejętnie, to potrafiłbyś mówić i o wszystkich innych poetach, wszystko to przecież poetyka. Czy nie?

ION: Tak.

SOKRATES: Prawda? Jeśli ktoś weźmie i inną jakąkolwiek sztukę jako całość, to przecież istnieje ta sama metoda badania każdej. A jak ja to rozumiem, chcesz posłuchać, Ionie?

ION: Ależ tak, na Zeusa, Sokratesie, chcę, bardzo chętnie słucham was - mędrców.

SOKRATES: Cieszyłbym się bardzo, gdyby to była prawda, Ionie. Ale mędrcy - to raczej wy, śpiewacy i aktorzy i ci, których wy poematy śpiewacie. A ja nic innego nie mówię, tylko prawdę, ot, jak taki sobie człowiek, co nic nie umie. Przecież i to, o com cię teraz pytał, zobacz, jakie to marne i nieumiejętne i dla każdego człowieka naturalne, com mówił, że jedno jest badanie każdej, jeżeli ktoś weźmie sztukę jako całość. Weźmy, tak, na rozum: malarska sztuka przecież, to jest pewna całość?

ION: Tak.

SOKRATES: Prawda? I malarzy wielu jest i było wielu dobrych i lichych?

ION: Oczywiście.

SOKRATES: A czyś ty widział już kogo, który by mówiąc o Polygnocie, synu Aglaofonta, znakomicie umiał wykazywać, co on dobrze maluje, a co nie, a o innych malarzach mówić nie potrafi. I, kiedy ktoś rozbiera dzieła innych malarzy - ten śpi i nie ma głosu i nie potrafi swoich trzech groszy dorzucić, a kiedy trzeba o Polygnocie, czy innym, jakim chcesz, malarzu jednym jedynym, zdanie wypowiedzieć, on się budzi i uważa i dobrze wie, co ma powiedzieć?

ION: No - nie, na Zeusa, przecież nie.

SOKRATES: Cóż tedy? A o rzeźbiarstwie, jużeś kiedyś widział takiego, co tęgi jest w wykładzie prac Dedala, syna Metiona, czy Epeijosa, syna Panopeusa, czy Teodora z Samos, czy innego jakiegoś rzeźbiarza jednego jedynego, powie, co dobrze zrobione, a co nie, a kiedy mowa o dziełach innych rzeźbiarzy, on jest w kłopocie i zasypia, bo nie ma nic do powiedzenia?

ION: Nie - na Zeusa i takiego nie widziałem.

SOKRATES: A pewnie, i mnie się tak zdaje, że i ze sztuką gry na flecie tak samo i na kitarze i ze śpiewem przy kitarze i bez kitary - nigdyś nie widział człowieka, który doskonale tłumaczy i omawia Olimposa i Tamyrasa, albo Orfeusza, czy Femiosa, śpiewaka z Itaki, a o Ionie z Efezu mówić by nie potrafił i nie umiałby od siebie dorzucić słówka, powiedzieć, co też on dobrze śpiewa, a co nie.

ION: Ja ci na to nie potrafię odpowiedzieć, Sokratesie, tylko z tego sobie sam przed sobą zdaję sprawę, że o Homerze, to ja najpiękniej ze wszystkich mówię i mam co i wszyscy inni powiadają, że ja o nim pięknie mówię, a o innych to nie. Więc zobacz to, co to jest takiego?

SOKRATES: Ja widzę, Ionie, i zaczynam ci wyjaśniać, co to jest, według mego zdania.

To jest to, że ty nie posiadasz sztuki, która by ci pozwalała dobrze i pięknie mówić o Homerze, jak przed chwilą powiedziałem, tylko w tobie mieszka, jakaś boska siła, która cię porusza tak, jak w tym kamieniu który Eurypides magnetytem nazwał, a szerokie koła zwą go Heraklejskim. Otóż ten kamień nie tylko, że sam przyciąga pierścionki żelazne, ale jeszcze taką siłę w nie wprowadza, że mogą znowu to

samo robić, co ten kamień: inne pierścionki przyciągać tak, że nieraz, bywa, długi łańcuch na nim zwisa z żelazek i pierścieni posczepianych, jedne z drugimi. A wszystkich tych kawałków siła zawisła od owego kamienia. Tak i muza sprawia, że bóg w kogoś wstępuje, przez nią naprzód, a za pośrednictwem tych, w których bóg naprzód wstąpił, tworzy się i zwisa od nich długi łańcuch innych entuzjastów. Bo wszyscy poeci, którzy dobre wiersze piszą, nie przez umiejętność to robią, nie przez sztukę: tylko bóg w nich wstępuje i oni w zachwyceniu wszystkie te piękne poematy mówią, a pieśniarze dobrzy tak samo: Jak korybanci nie przy zdrowych zmysłach tańczą, tak i pieśniarze nie przy zdrowych zmysłach piękne pieśni owe składają, tylko, kiedy jeden z drugim wpadnie w harmonię i w rytm, w rodzaj szału, w zachwycenie - to już, jak owe bachantki, miód i mleko z rzek czerpią w zachwycie, a przy zdrowych zmysłach nie, tak i pieśniarzy dusza sama to robi, co ich usta mówią.

Przecież mówią nam poeci, że z miodopłynnych źródeł i po jakichś ogrodach muz i dolinach zbierają pieśni i przynoszą je nam, jak pszczoły, i oni też tak latają. I prawdę mówią. Bo to lekka rzecz taki poeta, i skrzydlata, i święta. A nie prędzej potrafi coś zrobić, zanim bóg w niego nie wejdzie, zanim zmysłów nie straci i nie pozbędzie się rozumu. Jak długo ma ten majątek, nie potrafi żaden człowiek być poetą, ni wieszczem. Zatem to nie jest twórczość na umiejętności oparta, kiedy mówią wiele pięknych rzeczy o tym czy owym, jak na przykład ty o Homerze, tylko z bożej łaski to jedno każdy ładnie robić potrafi, do czego muza go popchnie, jeden dytyramby pisze, drugi

pochwały, tamten chóry mimiczne, ten heksametry, a ów jamby. Poza tym nic nie wart każdy z nich. Im tego przecież nie dyktuje sztuka, tylko siła bóstwa, bo przecież, gdyby o jednej rzeczy umieli mówić umiejętnie, umieliby też o wszystkich innych. A dlatego im bóg rozum odbiera i używa ich do swej posługi i wieszczów i wróżbitów boskich, abyśmy, słuchając, wiedzieli, że to nie oni sami mówią te bezcenne rzeczy, nie ci, których rozum odszedł, tylko bóg sam mówi i przez nich się do nas odzywa.

Największym świadectwem tego słowa Tynnichos z Chalkidyki, nigdy żadnego poematu nie napisał, o którym by warto wspomnieć, tylko ten jeden pean, który wszyscy śpiewają, bodaj że najpiękniejszy ze wszystkich pieśni, tak po prostu, jak sam powiada: muzy ten hymn wynalazły. Tutaj nam, uważam, najlepiej bóg wskazuje, żebyśmy nie wątpili, jako iż nie ludzkie są owe piękne poematy i nie od ludzi pochodzą, ale boskie są i od bogów. A poeci nie są niczym więcej, tylko tłumaczami bogów w zachwyceniu, każdego jakiś bóg w zachwyt wprawia. To właśnie chciał pokazać bóg, kiedy przez usta najlichszego poety najpiękniejszą pieśń wyśpiewał. Czyż nie myślisz, że prawdę mówię, Ionie?

ION: Tak, na Zeusa - ja - tak. Jakoś mnie słowami tak za serce chwytasz, Sokratesie, i mam wrażenie, że to z bożej łaski tak nam dobrzy poeci słowa bogów tłumaczą.

SOKRATES: Prawda? Wy znowu śpiewacy, poetów nam tłumaczycie?

ION: I to prawda, co mówisz.

SOKRATES: Więc jesteście tłumaczami tłumaczów?

ION: Ze wszech miar.

SOKRATES: Czekaj no, a to mi też powiedz, Ionie, a nie kryj, o cokolwiek bym cię zapytał. Kiedy tak dobrze wiersze mówisz i najwięcej strachem przejmujesz widzów, albo o Odyseuszu śpiewasz, jak na próg domu wskakuje, zjawia się nagle przed zalotnikami i strzały wysypuje pod nogi albo o Achillesie, jak godzi na Hektora, albo coś z tych łzawych rzeczy o losach Andromachy lub Hekaby, czy Priama - czy ty wtedy jesteś przytomny, czy też wychodzisz z siebie i gdzieś tam przy tym, ma wrażenie twoja dusza, że jest, o czym śpiewasz właśnie, bóg w niej siedzi, a rzecz się dzieje na Itace, czy w Troi, czy gdzie tam indziej poemat się rozgrywa?

ION: Wiesz - jakeś ty mi jasne świadectwo powiedział, Sokratesie, nie skryję, wszystko ci powiem: kiedy mówię coś smutnego, to mi się oczy łzami napełniają, a jak coś strasznego, okropnego, to mi włosy dębem na głowie stają ze strachu, a serce skacze tak mocno!

SOKRATES: Więc cóż powiemy, Ionie? Jest wtedy przytomny ten człowiek, który odziany w szatki pstre, z wieńcem złocistym na skroni, płacze podczas ofiar i obrzędów, chociaż nic nie zgubił, wszystko to ma na sobie albo się boi, stojąc pośród więcej niż dziesięciu tysięcy ludzi życzliwych i nikt go nie obdziera, ani mu krzywdy nie robi?

ION: No - nie, na Zeusa, nie bardzo, Sokratesie, żeby tak prawdę powiedzieć.

SOKRATES: A wiesz przecież, że i u niejednego z widzów wywołujecie zupełnie to samo?

ION: I bardzo dobrze wiem. Przecież zawsze patrzę na nich z góry, z estrady, jak płaczą i straszne spojrzenia ciskają i drżą od słów poematu. Ja też muszę dobrze na nich uważać, bo, jeżeli im łzy z oczu wycisnę, sam się będę śmiał: dostanę pieniądze, a jak śmiech, to będę płakał, bo mi pieniądze przepadną.

SOKRATES: Wiesz ty, że ten widz, to ostatni z pierścionków, o których ci mówiłem, że pod wpływem kamienia Heraklejskiego jeden od drugiego siłę bierze. Pośrednie ogniwo to ty, śpiewak i aktor, a pierwsze: sam poeta. A bóg przez nich wszystkich wlecze dusze ludzkie, dokąd zechce, zaczepił siłę jednych o drugich. I jak od owego kamienia, tak od tych ludzi zwisa długi łańcuch chórzystów i nauczycieli i młodszych nauczycieli, ci przyczepiają się z boku do tych pierścionków, które muza prosto trzyma. I jeden poeta u tej muzy wisi, a drugi u innej. A nazywamy to u niego zachwytem. I to bliskie, bo go coś chwyta i trzyma naprawdę. A poeta znowu także jeden na drugim wisi i boga z niego w siebie bierze, jedni z Orfeusza, drudzy z Muzajosa. A wielu z Homera czerpie natchnienie i jego się też trzymają. Jednym z nich jesteś ty, Ionie, i czerpiesz natchnienie z Homera, toteż, jeśli ktoś śpiewa innego poetę, śpisz i nie masz nic do powiedzenia, a niech tylko zabrzmi pieśń jaka tego poety, natychmiast się budzisz i dusza ci tańczyć zaczyna. O, wtedy ty wiele masz do powiedzenia.

Bo ty nie dzięki umiejętnej sztuce, dzięki wiedzy mówisz o Homerze to, co mówisz, tylko z bożej łaski i w zachwycie, jak korybanci tylko jedną słyszą pieśń doskonale, pieśń boga, z którego czerpią natchnienie

i do tej pieśni nie brak im ani gestów ani wyrazów, o inne pieśni nie dbają. Tak i ty, Ionie, niech tylko wspomni ktoś Homera, jesteś pan i u siebie, a gdy kogo innego - toś biedak. A pochodzi to stąd, jakeś mnie przedtem pytał, czemu cię na tyle stać o Homerze, a o innych nie, że ty nie dzięki sztuce, ale dzięki łasce bożej jesteś tęgim wielbicielem Homera.

ION: Dobrze mówisz, Sokratesie. A jednak dziwiłbym się, gdybyś aż tak dobrze mówił, żeby mnie przekonać, że ja w zachwyceniu i w szale niejako wielbię Homera. Myślę nawet, że nie miałbyś tego wrażenia, gdybyś słyszał, jak ja mówię o Homerze.

SOKRATES: Ja chcę słyszeć, doprawdy, ale nie prędzej, zanim nic odpowiesz mi na to: z tych rzeczy, o których Homer mówi, o czym ty dobrze umiesz mówić? Bo przecież chyba nie o wszystkich?

ION: Ale bądź przekonany, Sokratesie: nie ma takiej rzeczy, o której by nie!

SOKRATES: Przecież chyba nie i o tych rzeczach, na których się właśnie nie znasz, a Homer o nich mówi.

ION: A cóż to znowu będzie, o czym Homer mówi, a ja się na tym nie znam?

SOKRATES: Przecież i Homer nieraz wiele mówi. Na przykład o powożeniu końmi. Jeżeli sobie przypomnę wiersze, to ci powiem.

ION: Ależ ja powiem, ja przecież pamiętam.

SOKRATES: Powiedz mi, co mówi, Nestor synowi Antilochowi, kiedy mu radzi uważać na zakręcie podczas wyścigów na cześć Patroklosa.

ION:

Przechyl się trochę powiada,
na wozie wspaniale rzeźbionym w lewą stronę,
a konia pamiętaj zacinać prawego batem
i krzycz po imieniu, a lejce mu poddaj rękoma.

Metę, gdy będziesz miał blisko, lewego ściągnij ku sobie.
Nie myśl, że piasta zadraśnie brzeg koła gładko toczony.
Byleś tylko na kamień czasem nie trafił po drodze.

SOKRATES: Wystarczy. W tych wierszach, Ionie, czy Homer ma słuszność, czy nie, kto potrafi to lepiej poznać lekarz czy woźnica ?

ION: Woźnica, przecież.

SOKRATES: Czy dlatego, że posiada odpowiednią sztukę, czy dlaczegoś innego?

ION: No nie, tylko dlatego, że sztukę.

SOKRATES: Nieprawdaż? każdej sztuce pozwolił bóg rozumieć się na jakiejś robocie. Bo przecież co poznajemy z pomocą sztuki sternika, tego nie poznamy z pomocą sztuki lekarskiej.

ION: No, nie - przecież.

SOKRATES: Nieprawdaż? I podobnie ze wszystkimi innymi sztukami. Co poznajemy z pomocą jednej, tego nie poznamy z pomocą drugiej. Ale na to mi przedtem odpowiedz: Ty uznajesz, że jedna sztuka jest inna, a druga znowu inna.

ION: Tak.

SOKRATES: Więc tak, jak ja: na tej podstawie, że jedna jest wiedzą o innych rzeczach, a druga znowu o innych - dlatego też jedną sztukę nazywamy tak, a drugą inaczej. Otóż ty tak samo?

ION: Tak.

SOKRATES: Przecież gdyby to była jakaś wiedza o jednych i tych samych rzeczach, to po cóż byśmy mieli jedną tak nazywać, a drugą inaczej, skoroby się od jednej i drugiej można tego samego dowiedzieć. Tak, jak ja teraz, poznaj, że tych palców jest pięć i ty tak samo jak ja, to samo poznajesz. A gdybym cię zapytał, czy my tu z pomocą tej samej sztuki poznajemy jedno i to samo: z pomocą arytmetyki, ja i ty, czy też z pomocą innej sztuki, to byś pewnie powiedział, że z pomocą tej samej.

ION: Tak.

SOKRATES: Więc to, o co cię przed chwilą miałem zapytać, teraz mi powiedz: czy o wszystkich sztukach tak myślisz, że za pomocą tej samej sztuki musi się poznawać to samo, a z pomocą drugiej nie to samo, ale, skoro to jest inna sztuka - to i poznaje coś innego.

ION: Tak mi się zdaje, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, ktokolwiek nie posiada danej sztuki, ten nie potrafi, jak należy rozeznawać tego, co się o tej sztuce mówi, albo co się w niej robi.

ION: Prawdę mówisz.

SOKRATES: A tak w tych wierszach, któreś przytoczył, to, czy słusznie mówi Homer, czy niesłusznie, ty łatwiej poznasz, czy woźnica?

ION: Woźnica.

SOKRATES: Bo ty jesteś przecież śpiewak, a nie woźnica?

ION: Tak.

SOKRATES: A sztuka śpiewaka, to inna niż sztuka woźnicy ?

ION: Tak.

SOKRATES: Jeżeli więc inna, to jest też wiedzą o innych rzeczach?

ION: Tak.

SOKRATES: No cóż, a jak Homer powie, że zranionemu Machaonowi Hekameda, służąca Nestora, daje pić miksturę na posiłek, i powiada tak jakoś:

Wino pramnijskie - powiada - weź, na to sera koziego
utrzyj na tarce brązowej a napój przypraw cebulą!

Czy słusznie to Homer Mówi, czy nie - to lekarska sztuka rozpoznać jak należy, czy sztuka śpiewacka ?

ION: Lekarska.

SOKRATES: A cóż, kiedy Homer powie:

Ona, do kuli z ołowiu podobna, zapadła w głębiny,
która na róg bawołu nabita, co w polu nocował,
spada żarłocznym rybom, śmierć niosąc w morza otchłanie.

To znowu ocenić, powiemy, będzie rzeczą sztuki rybackiej, czy też sztuki śpiewackiej, co też Homer mówi i czy dobrze mówi, czy nie?

ION: Oczywiście, Sokratesie, że rybackiej.

SOKRATES: Przypatrzże się, gdybyś ty zadawał pytania i zapytał mnie tak: Sokratesie, jeżeli ty dla każdej sztuki wyszukujesz coś w Homerze, co jej wypada rozstrzygać, to proszę cię, znajdźże i coś dla wieszczka i dla sztuki wieszczbiarskiej - coś, co by wieszczkowi wypadało rozeznać, czy to dobrze napisane, czy źle - to popatrz, jak ja ci łatwo i jak prawdziwie odpowiem. Bo w wielu miejscach w Odysei mówi Homer, jak na przykład to, co powiada Teoklymen, wieszczek z rodu Melampodidów, do zalotników.

Bójcie się boga, jak straszny wasz los, wszak okropna
i czarna noc głowy wasze obwija i twarze, i członki skulone.
Jęk się straszny rozlega i łza wasze skrapia policzki,
mary się cisną w przedsionku, upiorów pełna świetlica,
lecą w przepaście Erebu i w ciemność.
Słońce na niebie zgasło na zawsze
i mroki ziemię zaległy grobowe.

A często w Iliadzie, na przykład podczas walki o mur mówi się przecież i tam:

Ptak się nad nimi ukazał, gdy chcieli się wedrzeć na mury:

Orzeł, mieszkaniec obłoków od lewej na wojsko napierał,
Węża sploty czerwone szponami ściskał ostrymi.
Straszny gad jeszcze drgał, jeszcze żył i zaciekłym ostatkiem sił
broniąc życia ostatków pierś orła ukąsił pod szyję,
wstecz się wygiąwszy w powietrzu.

Ptak męką zdjęty straszliwą puścił gada na ziemię.
Ten spadł między wojsko zdumione.
Orła krzyk rozdarł powietrze,
ptak wichrem poleciał w przestwory.

Otóż takie i tym podobne rzeczy, powiem, że wieszczek powinien i rozpatrywać, i oceniać.

ION: Prawda i to, co mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: I to, co ty mówisz, Ionie, to także prawda. Ale teraz ty mnie znowu tak, jak ja tobie wybrałem miejsca z Odysei i z Iliady: jedne odpowiednie dla wieszczka, drugie dla lekarza, inne dla rybaka, tak i ty mnie wybierz, przecież i lepiej się znasz na Homerze ode mnie, co by też tam było dla śpiewaka, Ionie, i dla sztuki śpiewackiej, co by się też śpiewakowi godziło i rozpatrywać, i rozsądzać raczej niż wszystkim innym ludziom?

ION: Ja mówię, Sokratesie, że wszystko w ogóle.

SOKRATES: Ależ, ty przecież nie mówisz, że wszystko w ogóle. Doprawdy. Chyba, że masz taką krótką pamięć. Przecieżby nawet nie wypadało, żeby taki mąż, śpiewak - miał krótką pamięć.

ION: A cóż ja zapominam?

SOKRATES: Zapominasz coś powiedział: że sztuka śpiewaków jest inna od sztuki woźniców.

ION: Przypominam sobie.

SOKRATES: Nieprawdaż, i zgodziłeś się, że będąc inną będzie też inne rzeczy rozeznawała.

ION: Tak.

SOKRATES: Zatem nie będzie rozeznawała wszystkiego w ogóle, wedle twego słowa, nawet śpiewak tego nie zrobi.

ION: Oprócz, może czegoś w tym rodzaju, Sokratesie.

SOKRATES: Ależ, "coś w tym rodzaju" mówisz, a to będzie mniej więcej to, co pozostanie poza przedmiotami innych sztuk. Więc na czym to się będzie śpiewak rozumiał, skoro nie na wszystkim?.

ION: Ja myślę, że na tym, co wypada powiedzieć mężczyźnie, a co przystoi mówić kobiecie, co niewolnikowi, co wolnemu, co poddanemu, a co panu.

SOKRATES: Co przystoi mówić panu, powiadasz, takiemu którego okręt burza pędzi po morzu - więc to będzie lepiej śpiewak wiedział, czy sternik?

ION: No - nie. Takie rzeczy, to sternik przecież.

SOKRATES: A co powinien powiedzieć pan niewolnika chorego, to śpiewak lepiej pozna i dojdzie, czy lekarz?

ION: Ani to nie jest rzecz śpiewaka.

SOKRATES: Ale, co przystoi niewolnikowi, powiadasz?

ION: Tak.

SOKRATES: Na przykład niewolnikowi, któremu się bydło gzić zaczyna, a on je ma uspokoić? Otóż taki co ma powiedzieć, to śpiewak lepiej rozezna czy hodowca wołów?

ION: No - nie to przecież.

SOKRATES: Ale to, co wypada mówić kobiecie, która przędzie: o przeróbce wełny.

ION: Nie.

SOKRATES: Ale może to rozezna, co wypada mówić wodzowi, kiedy przemawia do żołnierzy?

ION: Tak, na takich rzeczach zna się śpiewak.

SOKRATES: Jak to: sztuka śpiewaków to strategika?

ION: Już ja bym tam wiedział, co wódz powinien mówić.

SOKRATES: Więc może ty i wodzem jesteś. Ionie? A jednak, gdybyś był ujeżdżaczem a równocześnie kitarzystą, rozpoznawałbyś konie dobrze i źle ujeżdżone. Gdybym cię jednak zapytał, z pomocą której sztuki, Ionie, rozpoznajesz konie dobrze ujeżdżone, czy robisz to jako ujeżdżacz, czy jako kitarzysta? Cobyś mi odpowiedział?

ION: Że jako ujeżdżacz.

SOKRATES: Prawda, a rozpoznając tych, co dobrze grają na kitarze, zgodziłbyś się z pewnością, że robisz to z pomocą tej sztuki, która cię kitarzystą czyni, a nie z pomocą tej, przez którą jesteś ujeżdżaczem?

ION: Tak.

SOKRATES: A kiedy znowu sprawy wojskowe rozpoznajesz, to rozpoznajesz je z pomocą tej, która cię wodzem czyni, czy tej, przez którą jesteś śpiewakiem?

ION: Mnie się zdaje, że tu nie ma żadnej różnicy.

SOKRATES: Jak to, mówisz żadnej różnicy? Mówisz, że to jedna sztuka: śpiewactwo i strategika, czy też dwie sztuki?

ION: Mnie się zdaje, że jedna.

SOKRATES: I kto tylko jest dobrym śpiewakiem, ten jest już i dobrym wodzem.

ION: Bardzo dobrym, Sokratesie.

SOKRATES: Aha, I kto jest dobrym wodzem, ten jest już i dobrym śpiewakiem?

ION: Nie - to mi się znowu nie wydaje.

SOKRATES: A co ci się jednak wydaje, że kto jest dobrym śpiewakiem, ten jest też i dobrym wodzem?

ION: Tak jest.

SOKRATES: Prawda to, że ty jesteś najlepszym śpiewakiem między Hellenami?

ION: Bez żadnego porównania, Sokratesie.

SOKRATES: Ionie! a czyż i wodzem jesteś najlepszym spośród Hellenów?

ION: Żebyś wiedział, Sokratesie, i tego też nauczyłem się z Homera.

SOKRATES: Nie - cóż znowu! Na bogów, Ionie! W obu kierunkach, jesteś najznakomitszym spośród Hellenów i wodzem, i śpiewakiem, a włóczysz się po Helladzie i śpiewasz pieśni, zamiast dowodzić wojskiem, cóż, ty myślisz, że Hellada takiego śpiewaka ze złotym wieńcem na głowie bardzo potrzebuje, a wódz się jej na nic nie przyda?

ION: Sokratesie, nasze państwo zostaje pod rządami i pod dowództwem waszego, toteż zupełnie nie potrzebuje wodza, a wasze znowu państwo i spartańskie nie wybrałoby mnie wodzem. Wy uważacie, że wystarczacie sobie sami.

SOKRATES: Ionie - jesteś niezrównany. A nie znasz ty Apollodora z Kyzikos?

ION: Cóż to za jeden?

SOKRATES: Ateńczycy często obierali go wodzem, choć to człowiek obcy. I Fanostenesa z Andros i Heraklidesa z Kladzomenów, to wszystko przecież ludzie obcy, a jednak wykazali, że warto o nich mówić, więc ich nasze państwo i na strategie wprowadza i na inne urzędy. A Iona z Efezu miałoby nie wybrać i nie czcić go, jeżeli się pokaże, że warto o nim gadać? Cóż, czy wy z Efezu nie jesteście Ateńczykami z dawnych lat? A Efez nie jest przecież mniejszy od żadnego innego miasta!

Tymczasem ty, Ionie, jeżeli prawdę mówisz, że potrafisz Homera wielbić z pomocą sztuki i wiedzy - to popełniasz zbrodnię, boś mi przyrzekł to wykazać a robisz mi zawód i nie ma mowy o tym, żebyś mi to wykazał. I nie chcesz mi powiedzieć co to jest takiego w czym ty jesteś tęgi, choć ja cię od dawna o to błagam. Tylko tak, po prostu, jak Proteusz, wykręcasz się na wszystkie strony, wywijasz mi się tędy i owędy, a żeś mi w końcu uciekł i zjawiasz się w postaci wodza, byle tylko nie pokazać, żeś tęgi w mądrości dotyczącej Homera. Więc jeżeli posiadasz sztukę, jak mówiłem przed chwilą i przyrzekłszy mi wywód o Homerze, teraz mnie w błąd wprowadzasz i robisz zawód, toś zbrodniarz. A jeżeli nie posiadasz sztuki, tylko z łaski bożej i z Homera czerpiąc natchnienie, mówisz wiele pięknych rzeczy o tym poecie, choć nic nie wiesz - jeśli jest tak, jak ja o tobie powiedziałem - to jesteś zupełnie niewinny. Wybieraj więc - co wolisz, za co cię mamy uważać: człowiek zbrodniarz, czy mąż boski?

ION: To jest wielka różnica, Sokratesie, znacznie piękniej uchodzić za boskiego.

SOKRATES: Więc też to piękniejsze należy ci się od nas, Ionie: boski jesteś i wolny od umiejętności wielbiciel Homera.

DEFINICJE[1]

1. Wieczność: to, co w każdym czasie i uprzednio było, 411
nie ginie teraz [2].

2. Bóg: jestestwo nieśmiertelne, które samo sobie wystarcza do szczęścia; odwieczna rzeczywistość; przyczyna tego, co stanowi naturę dobra [3].

3. Stawanie się: ruch do bytu; przyjmowanie istnienia; przejście do istnienia [4].

4. Słońce: ●gień niebieski, który jedyny jest widzialny dla tych samych od świtu do wieczora; gwiazda dzienna; najpotężniejsze jestestwo odwieczne, ożywione [5].

5. Czas: ruch słońca· miara przesunięcia [6]. B

6. Dzień: bieg słońca od wschodu do zachodu; światłość przeciwna nocy.

7. Brzask: początek dnia; pierwsze światło ze słońca.

8. Południe: czas, w którym cienie ciał przyjmują najmniejszą długość.

9. Zachód: kres dnia.

10. Noc: mrok przeciwny dniowi; brak słońca.

11. Przypadek: przejście od niewiadomego do niewiadomego; nieumyślna przyczyna niezwykłego zdarzenia [7].

12. Starość: zanikanie sił jestestwa ożywionego spowodowana wiekiem. C

13. Wiatr: ruch powietrza wokół ziemi.

14. Powietrze: żywioł, którego wszystkie ruchy w przestrzeni są naturalne [8].

15. Niebo: ciało, które oprócz górnego powietrza otacza wszystkie rzeczy dostrzegalne zmysłami [9].

16. Dusza: to, co porusza samo siebie; przyczyna czynności życiowych jestestw ożywionych [10].

17. Siła: to, co działa samo przez się.

18. Wzrok: władza, która pozwala rozróżniać ciała.

19. Kość: szpik stwardniały od gorąca.

20. Żywioł: to, co wchodzi w skład i przyczynia się do rozkładu tego, co złożone [11].

21. Cnota: najszlachetniejsza postawa duchowa; dyspozycja jestestwa śmiertelnego sama przez się godna
D pochwały; dyspozycja, dzięki której mające ją nazywa się dobrym; ścisła zgodność z prawami; nastawienie, ze względu na które coś będące [jego] następstwem, nazywa się bezwzględnie szlachetnym; dyspozycja, która skłania do poszanowania praw [12].

22. Rozsądek: moc, która sama przez się czyni człowieka szczęśliwym; wiedza o tych rzeczach, które są dobre, i tych, które są złe; wiedza, która stanowi o szczęśliwości; umiejętność, dzięki której rozstrzygamy, co należy robić, a czego robić nie należy [13].

23. Sprawiedliwość: ład wewnętrzny duszy i należyte zestrojenie części duszy jednych względem drugich lub jednych obok drugich; umiejętność rozdzielania każdemu według zasługi; umiejętność, dzięki której ten, kto ją ma, jest sposobny do chętnego wyboru tego, co mu się widzi
E słuszne; dyspozycja do posłuszeństwa prawu w sprawach życiowych; równość społeczna; dyspozycja, która skłania do poddawania się prawom.

24. Umiarkowanie: powściągliwość duszy w odniesieniu do pragnień i żądz, które pochodzą od dyspozycji wrodzonych; zrównoważenie i stateczność duszy w odniesieniu do przyjemności i przykrości, które są wynikiem natural-

nego biegu rzeczy; usposobienie duszy, które polega na godzeniu [żądzy] władania i [obowiązku] podlegania władzy; niezależność duszy w działaniu zgodnym z naturą; ład duszy zgodny z rozumem; obeznanie duszy w tym, co piękne i szpetne; usposobienie, dzięki któremu ten, kto je ma, umie wybierać to, co należy wybierać, i wystrzegać się tego, czego należy się wystrzegać. 412

25. Męstwo: usposobienie duszy nieugiętej wobec tego, co budzi lęk; odwaga bojowa; obeznanie ze sprawami wojennymi; opanowanie duszy w obliczu rzeczy przerażających i strasznych; śmiałość posłuszna roztropności; odwaga w oczekiwaniu śmierci; usposobienie, które czyni zdolnym do zachowania zimnej krwi w obliczu niebezpieczeństw; siła zdolna sprostać niebezpieczeństwu; siła dążąca uparcie do cnoty; opanowanie ducha w obliczu rzeczy groźnych, zwłaszcza tych, które dla zdrowego rozsądku okazują się niegroźne; wyzwolenie od nieuzasadnionych wyobrażeń o rzeczach, które budzą lęk; doświadczenie wojskowe; postawa wierności dla prawa. B

26. Cierpliwość: moc do znoszenia udręki; posłuszeństwo dla prawego umysłu; niezłomne trwanie przy tym, co zostało uznane przez prawy umysł.

27. Samowystarczalność: pełnia posiadania dóbr; postawa tych, którzy dzięki niej sami sobą władają [14].

28. Pobłażliwość: ustępliwość w granicach tego, co godziwe i użyteczne; umiar w zawieraniu umów; powściągliwość umysłu w wydawaniu sądów, że coś jest piękne lub szpetne.

29. Wytrwałość: znoszenie udręki w celu szlachetnym; podejmowanie trudów w celu szlachetnym. C

30. Odwaga: nieliczenie się z możliwością zła; zimna krew wobec zagrożenia.

31. Pogoda ducha: usposobienie, dzięki któremu nie popadamy w zmartwienia.

32. Pracowitość: usposobienie, które skłania do wykonywania tego, co zostało zamierzone; wytrwałość w wysiłku; usposobienie, które się nie brzydzi trudem.

33. Powściągliwość: dobrowolne wyrzeczenie się pewności siebie, gdy to wyda się godziwe, a nawet najlepsze; dobrowolne oddanie się na służbę dobra; wystrzeganie się tego, co zasługuje na słuszną naganę.

D 34. Wolność: kierowanie biegiem życia; władanie samym sobą we wszystkim; moc nad tym, co w życiu zależy od nas samych; swoboda w korzystaniu z mienia i pozyskiwaniu go.

35. Szczodrobliwość: umiejętność obracania pieniędzmi w sposób godziwy; szafowanie mieniem i nabywanie go w sposób godziwy.

36. Łagodność: uśmierzanie wzruszenia, które podpada pod pojęcie gniewu; postawa duchowa pełna umiaru.

37. Wdzięk: chętne poddawanie się temu, co się okazuje najlepsze; opanowanie w ruchach ciała.

38. Szczęśliwość: dobro będące nagromadzeniem wszystkich dóbr; moc, dzięki której ktoś sam sobie wystarcza do dobrego życia; doskonałość w cnocie; zasoby dobra,
E dzięki którym jestestwo żyjące wystarcza samo sobie[15].

39. Dostojeństwo: poczucie własnej wartości, które towarzyszy rzetelnej wzniosłości umysłu.

40. Bystrość umysłu: wrodzona zaleta duszy, dzięki której ktoś nią obdarzony umie przewidzieć wszystko, co potrzeba; wnikliwość umysłu.

41. Zacność: prawość obyczajów połączona z rozwagą: stateczność obyczajów.

42. Doskonałość: usposobienie, które skłania do opowiadania się za tym, co jest najlepsze[16].

43. Wspaniałość: umicjętność wytwornego zachowania się w różnych okolicznościach; dostojeństwo duszy połączone z rozumem[17].

44. Przychylność: usposobienie, które skłania do zgodnego współżycia ze względu na przyjazne nastawienie do człowieka; usposobienie, które skłania do czynienia ludziom dobrze; świadczenie dobrodziejstw; poczuwanie się do tego, aby świadczyć dobrodziejstwa[18].

45. Zbożność: sprawiedliwość względem bogów; chętna gotowość do służenia bogom; należyte pojmowanie czci 413
bogów; wiedza dotycząca czci bogów[19].

46. Dobro: to, co samo jest tym, *dla czego*[20].

47. Nieustraszoność: usposobienie, dzięki któremu jesteśmy nieprzystępni dla bojaźni.

48. Obojętność: usposobienie, dzięki któremu jesteśmy nieprzystępni dla wzruszeń[21].

49. Pokój: uciszenie waśni wojennych.

50. Gnuśność: bezczynność duszy; zanik popędów.

51. Zręczność: dyspozycja, dzięki której ktoś nią obdarzony umie zmierzać do celu właściwego.

52. Przyjaźń: jednomyślność w sprawach szlachetnych i sprawiedliwych; wybór tego samego sposobu życia; jednomyślność w zamierzeniach i działaniach; jednomyślność we współżyciu, któremu towarzyszy życzliwość; B
wspólny udział w powodzeniach i niepowodzeniach.

53. Szlachetność: zaleta zacności obyczajowej; należyta postawa duszy w myślach i postępowaniu.

54. Wybór: należyte sprawdzenie zalet.

55. Życzliwość: przychylność dla człowieka płynąca z miłości dla człowieka[22].

56. Pokrewieństwo: wspólnota [pochodzenia z] tego samego rodu.

57. Zgoda: podzielanie zdania o wszystkim, co jest

prawdziwe: jednomyślność w zamierzeniach i przekonaniach.

58. Miłość: poświęcenie bez zastrzeżeń.

59. Polityka: wiedza dotycząca tego, co szlachetne i pożyteczne; wiedza o tym, jak urzeczywistniać sprawiedliwość w państwie.

c 60. Koleżeństwo: przyjaźń ze względu na współżycie między rówieśnikami.

61. Przezorność: wrodzona zaleta umysłu.

62. Wiara: szczere przekonanie, że coś tak jest, jak się komuś samemu wydaje; pewność moralna.

63. Prawda: dyspozycja, która dotyczy mówienia „tak“ i „nie“; wiedza o tym, co rzeczywiste [23].

64. Wola: dążenie zgodne z należytym poznaniem; pożądanie rozumne; naturalne dążenie, któremu towarzyszy poznanie.

65. Rada: pouczenie innego o postępowaniu, jak trzeba robić.

66. Na czasie: pomyślny układ okoliczności w chwili, w której wypadło znieść coś lub uczynić.

d 67. Przezorność: zabezpieczenie się przed złem; dbałość o bezpieczeństwo.

68. Porządek: zaprowadzenie równości w zbiorze rzeczy, które należą wzajemnie jedne do drugich; ład społeczny; przyczyna, która stanowi o wzajemnej przynależności rzeczy jednych do drugich; ład w treści nauczania.

69. Uwaga: wysiłek umysłu zmierzający do zrozumienia.

70. Zdolność: bystrość w uczeniu się; szlachetny wykwit natury; zaleta wrodzona.

71. Pojętność: zdolność do łatwego uczenia się.

72. Sąd: władcze rozstrzygnięcie w sprawie będącej przedmiotem sporu.

73. Prawo: rozstrzygnięcie dotyczące tego, co niegodziwe lub godziwe. E

74. Praworządność: posłuszeństwo dla zwierzchności w myśl godziwych praw.

75. Radość: zadowolenie z dzieł człowieka rozumnego.

76. Poważanie: przyznawanie dóbr należnych za czyny dzielności; uznanie dla dzielności; postawa onieśmielenia; przestrzeganie powinności wyrażania czci.

77. Gorliwość: przejawianie woli działania.

78. Uczynność: gotowość do świadczenia przysług; świadczenie dobra; przysługa w porę.

79. Zgoda: jednomyślność rządzących i rządzonych co do tego, jak należy sprawować władzę i słuchać władzy.

80. Rzeczpospolita: społeczność mnóstwa ludzi, mająca dostateczne środki do zapewnienia pomyślności; praworządna społeczność ludu.

81. Przewidywanie: przygotowanie na to, co się ma 414
zdarzyć w przyszłości.

82. Rada: rozważanie dotyczące przyszłości, co [mianowicie] będzie korzystne.

83. Zwycięstwo: wygrana siły w walce.

84. Obrotność w mowie: przekonywająca jasność w dowodzeniu.

85. Dar: rękojmia życzliwości.

86. Sposobność: czas dojrzały do osiągnięcia korzyści; czas sprzyjający osiągnięciu dobra.

87. Pamięć: uzdolnienie duszy do przechowywania prawdy, która jest w niej obecna.

88. Rozważanie: wysiłek umysłu.

89. Myślenie: zaczątek wiedzy.

90. Czystość: wystrzeganie się grzechów przeciw bogom; zgodne z naturą oddawanie czci Bogu. B

91. Wyrocznia: wiedza, która bez dowodzenia odsłania naprzód stan rzeczy.

92. Wieszczbiarstwo: wiedza badawcza o tym, co jest, i o tym, co się ma przydarzyć jestestwu śmiertelnemu.

93. Mądrość: wiedza dotycząca tego, co bezwzględne; wiedza dotycząca tego, co odwieczne; wiedza, która bada przyczyny rzeczy [24].

94. Filozofia: pożądanie wiedzy o bytach odwiecznych; nauka, która bada prawdziwe, w jaki sposób jest prawdziwe; dbałość o duszę zgodna z rzetelnym umysłem [25].

95. Wiedza: przekonanie umysłu nie dające się podważyć rozumowo; sprawność, dająca przekonanie o pewnej rzeczy lub o pewnych rzeczach, rozumowo niepodważalne; przekonanie prawdziwe, dla umysłu niepodważalne [26].

96. Mniemanie: przekonanie, dające się podważyć rozumowo; skłonność władzy poznawczej; myśl, która poddana sprawdzeniu rozumowemu przechodzi w fałsz lub prawdę [27].

97. Wrażenie zmysłowe: pobudzenie duszy; poruszenie umysłu; pojawiające się u ludzi raz po raz pobudzenie duszy za pośrednictwem ciała, sprawiające w duszy nierozumnej akt poznania za pośrednictwem ciała.

98. Przymiot duszy: dyspozycja duchowa, która stanowi o tym, jakimi jesteśmy.

99. Głos: strumień powietrza przez usta, nie mający znaczenia.

100. Wyrażenie: głos, który może być wyrażony w piśmie, zdolny do wyrażania jakiejkolwiek rzeczy; wypowiedź złożona z nazw i czasowników, niezależna od tonacji [28].

101. Nazwa: wyrażenie niezłożone, władne wyrazić to, o czym się orzeka jako o substancji, i wszystko to, co nie samo przez się bywa wyrażane [29].

102. Wypowiedź: głos ludzki, który może być wyrażony

w piśmie; znak, który oznacza coś ogólnego niezależnie od tonacji.

103. Zgłoska: człon mowy ludzkiej, który może być wyrażony w piśmie.

104. Definicja: wypowiedź złożona z różnicy i rodzaju.

105. Dowód: wykazanie tego, co nie jest oczywiste. E

106. Rozumowanie: wypowiedź prawdziwa wyrażająca wnioskowanie; wypowiedź, która wykazuje coś przez odgadywanie naprzód [*a priori*].

107. Głoska: brzmienie głosu niezłożone; to, dzięki czemu inne głosy są głosami.

108. Pożytek: przyczyna tego, że ktoś ma się dobrze.

109. Korzystne: to, co przynosi dobro.

110. Szlachetne: dobre.

111. Dobre: to, co służy zachowaniu bytów; przyczyna wszystkiego, co bywa celem; to, od czego zależy, że wybiera się rzeczy, które trzeba.

112. Panowanie nad sobą: ład duszy.

113. Sprawiedliwość: wymiar prawa, który stanowi o tym, co słuszne.

114. Dobrowolne: to, za czym się idzie z własnej chęci; 415
to, co się wybiera z własnej woli; to, co się wykonuje zgodnie z zamysłem.

115. Wolne: będące władcą nad samym sobą.

116. Umiar: pośrednie między przesadą a niedostatkiem, lecz wystarczające w danej potrzebie.

117. Umiarkowane: pośrednie między przesadą a niedostatkiem.

118. Nagroda: dar zaszczytny za dzielność, zasługujący, aby się ubiegać o niego dla niego samego.

119. Nieśmiertelność: istnienie ożywione i wieczne trwanie.

120. Zbożne: kult Boga; to, co miłe Bogu.

121. Święto: czas uświęcony mocą prawa.

122. Człowiek: stworzenie bezpiórc, dwunogie, o płaskich paznokciach; jedyne z jestestw zdolne do zdobycia wiedzy przez rozumowanie [30].

123. Żertwa: dar ze zwierzęcia ofiarnego złożony Bogu.

124. Modlitwa: prośba ludzi zwrócona do bogów o dobro [prawdziwe] lub mniemane.

125. Król: władca wolny od odpowiedzialności w obliczu prawa; zarządca w sprawach państwa.

126. Władza: dbałość o dobro ogółu.

127. Urząd: czuwanie nad prawem.

128. Prawodawca: twórca praw, zgodnie z którymi należy współżyć w państwie.

129. Prawo: uchwała zgromadzenia dotycząca spraw państwa, nie ograniczona do jakiegoś czasu.

130. a) Przesłanka: podstawa [dowodu], nie dająca się udowodnić.

b) Osnowa: streszczenie utworu [31].

131. Rozporządzenie: uchwała dotycząca spraw państwa, ograniczona do jakiegoś czasu.

c 132. Mąż stanu: obeznany ze stanem spraw państwa.

133. Państwo: obszar zamieszkały przez mnóstwo ludzi żyjących pod strażą wspólnych praw; mnóstwo ludzi podległych tym samym prawom.

134. Doskonałość państwa: ustrój państwa dobrze urządzonego.

135. Żołnierka: biegłość w sprawach wojskowych.

136. Przymierze: porozumienie wojskowe.

137. Wybawienie: ocalenie bez doznania uszczerbku.

138. Tyran: ten, kto włada państwem samozwańczo.

139. Sofista: chciwy zysku, płatny [nauczyciel], polujący na złotą młodzież [32].

140. Bogactwo: mienie odpowiednie dla zapewnienia

dobrobytu; dostatek majętności, które stanowią o dobrobycie.

141. Zastaw: oddanie czegoś jako rękojmi.

142. Oczyszczenie: oddzielenie rzeczy poślednich od lepszych.

143. Zwyciężyć: wziąć górę w sporze.

144. Człowiek szlachetny: ten, kto zdolny jest urzeczywistnić dobro na miarę ludzką.

145. Umiarkowany: ten, kto powściąga namiętności.

146. Opanowany: ten, kto włada nad tymi dziedzinami duszy, które podnoszą bunt przeciw należytemu rozumowi.

147. Znakomity: bezwzględnie dobry; ten, kto prawdziwie ma cnotę.

148. Troska: nastrój połączony z udręką, niezależny od umysłu.

149. Nieuctwo: ociężałość w nauce. E

150. Despotyzm: władza bez obowiązku odpowiedzialności, choć sprawiedliwa.

151. Brak zmysłu filozoficznego: usposobienie, które czyni niechętnym do rozmyślania i dyskusji.

152. Trwoga: wzruszenie duszy w oczekiwaniu zła.

153. Namiętność: gwałtowne wzruszenie nie kierowane rozumem; wzburzenie w tej warstwie duszy, która jest poza zasięgiem władzy rozumu.

154. Lęk: trwoga w oczekiwaniu zła.

155. Pochlebstwo: mowa dla sprawienia przyjemności bez liczenia się z zasadami dobra; nałóg mówienia dla sprawiania przyjemności, przekraczającego umiar.

156. Gniew: poruszenie władzy popędliwej do szukania zemsty.

157. Buta: bezprawie, które zmierza do poniżenia kogoś. 416

158. Niepowściągliwość: skłonność gwałtowna do tego,

co — na przekór słusznemu rozumowi — wydaje się przyjemne.

159. Dojutrkostwo: uchylanie się od podejmowania wysiłków.

160. Tchórzostwo: pierwsza przyczyna, która powstrzymuje od uderzenia na nieprzyjaciół.

161. Potwarz: poróżnienie przyjaciół przy pomocy mowy.

162. Sposobność: czas, w którym korzystne jest czynić coś lub stawić czemuś czoło.

163. Bezprawie: postawa pogardy dla praw.

164. Ubóstwo: niedostatek dóbr.

165. Wstyd: obawa przed groźbą niesławy.

166. Chełpliwość: skłonność do przypisywania sobie zalety lub zalet, których się nie ma.

167. Grzech: postępek sprzeczny z należytym rozumem.

168. Zazdrość: smutek z powodzenia przyjaciół, czy to obecnego, czy to przeszłego.

169. Bezwstyd: usposobienie, które czyni zdolnym do wystawienia się na niesławę dla zysku.

170. Zuchwalstwo: nadmiar odwagi wobec trwogi, gdy to niepotrzebne.

171. Rozrzutność: skłonność do nieliczenia się z żadnymi wydatkami, sprzeczna z rozsądkiem.

172. Przywara: zło moralne wrodzone; wada wrodzona w usposobieniu; ułomność wrodzona charakteru.

173. Nadzieja: oczekiwanie dobra.

174. Szaleństwo: stan [duchowy], który uniemożliwia ujmowanie prawdy.

175. Gadulstwo: bezmyślne nieopanowanie w mowie.

176. Przeciwieństwo: krańcowa niezgodność między bytami tego samego rodzaju, które się różnią pod jakimś względem.

177. Niedobrowolne: to, co się dokonało wbrew zamierzeniu.

178. Wychowanie: działanie, które kształtuje duszę.

179. Wychowywanie: przekazywanie tego, co stanowi o wychowaniu.

180. Prawoznawstwo: wiedza, która sprawia to, co jest pomyślne dla państwa.

181. Napomnienie: mowa wyrażająca naganę, zgodna z sumieniem; mowa, która ma na względzie odwieść od występków.

182. Ratunek: zapobieganie złu obecnemu lub zagrażającemu.

183. Kara: leczenie duszy z popełnionego grzechu[33].

184. Moc: siła w czynie i w mowie; własność, dzięki której ten, kto ją ma, jest mocny; tężyzna fizyczna.

185. Ocalić: uchronić od uszczerbku.

PLATON

Α Β Γ Δ Ε Ζ

KONTRA SOFIŚCI

PROTAGORAS

WIĘKSZY I MNIEJSZY

HIPPIASZ

EUTYDEM

GORGIASZ

KALLIKLES

PRZEŁOŻYŁ, WSTĘPEM, OBJAŚNIENIAMI I ILUSTRACJAMI OPATRZYŁ WŁADYSŁAW WITWICKI

PLATON

ZBIÓR DRUGI

KONTRA SOFIŚCI

PRZEŁOŻYŁ W. WITWICKI [1]

REDAKCJA: A. H., 2021

Spis treści

KONTRA SOFIŚCI..... 3

PROTAGORAS.....3

HIPPIASZ WIĘKSZY..... 98

HIPPIASZ MNIEJSZY..... 146

EUTYDEM..... 170

GORGIASZ..... 246

KALLIKLES..... 319

[1] przekł. W. Witwicki: 1921 (Hippiasz Większy i Mniejszy), 1922 (Gorgiasz/Kallikles), 1923 (Protagoras), 1957 (Eutydem)

PROTAGORAS

OSOBY DIALOGU:

ZNAJOMY SOKRATESA, SOKRATES, HIPPOKRATES, ALCYBIADES, KALIAS, KRITIASZ, HIPPIASZ, PRODIKOS, PROTAGORAS, SŁUGA KALIASA

Spis treści

WSTĘP.....3

SOKRATES I HIPPOKRATES.....5

W DOMU KALIASA..... 13

CZY DZIELNOŚCI MOŻNA SIĘ NAUCZYĆ?.....20

WIELKA MOWA PROTAGORASA..... 22

SOKRATES I PROTAGORAS, CZĘŚĆ I..... 35

KRÓTKA PAMIĘĆ SOKRATESA.....48

SOKRATES O POETACH.....55

SOKRATES I PROTAGORAS, CZĘŚĆ II..... 70

ZAKOŃCZENIE.....94

WSTĘP

ZNAJOMY: Skąd się, Sokratesie, zjawiasz? Albo — tak, oczywiście: z polowania na wdzięki Alcybiadesa? O tak, ja go też i kiedyś tutaj widziałem i jeszcze mi się ładnym chłopcem wydał, ale to już mężczyzna, Sokratesie, i tak, tylko pomiędzy nami mówiąc: broda już całkiem pełna!

SOKRATES: To i co z tego? A niby to ty nie jesteś wielbicielem Homera, który powiada, że męska uroda najmilsza wtedy, kiedy się broda puszcza; taka jak teraz Alcybiadesowi?

ZNAJOMY: Więc teraz co? Naprawdę od niego przychodzisz? Jakże tam ten chłopak z tobą?

SOKRATES: Dobrze; zdawało mi się; a nie najgorzej i dzisiaj; nawet i dużo mówił w mojej obronie: pomagał mi; właśnie też od niego idę. Ale to, wiesz, dziwna rzecz, co ci chcę powiedzieć. Byłem przy nim, a nie zwracałem na niego uwagi, a nawet zapominałem o nim chwilami.

ZNAJOMY: A cóż tam mogło takiego zajść pomiędzy nim a tobą? Toż, chyba, nie trafił ci się kto inny, ładniejszy; przynajmniej nie tu u nas w mieście?

SOKRATES: Owszem; nawet i o wiele!

ZNAJOMY: Co ty mówisz? Tutejszy ktoś czy obcy?

SOKRATES: Obcy.

ZNAJOMY: Skąd?

SOKRATES: Z Abdery.

ZNAJOMY: I taki ci się ładny ten ktoś obcy wydał, że ci piękniej wygląda niż syn Kleiniasa?

SOKRATES: Jakże ma, mój kochany, szczyt mądrości nie wyglądać piękniej?

ZNAJOMY: A, to ze spotkania z mędrcem jakimś, Sokratesie, przychodzisz do nas?

SOKRATES: Z największym przecież ze współczesnych, jeżeli uważasz, że największy mędrzec to Protagoras.

ZNAJOMY: Nie — co ty mówisz? Protagoras przyjechał?

SOKRATES: Nawet jest już trzeci dzień.

ZNAJOMY: I ty może w tej chwili od niego wracasz?

SOKRATES: Owszem, bardzo wielem z nim mówił i słyszałem się wiele od niego.

ZNAJOMY: A czyżbyś nam nie opowiedział tej rozmowy, jeżeli ci coś nie przeszkadza; siadajże tutaj o, a ten chłopak niech wstaje.

SOKRATES: I owszem; nawet będę wdzięczny, jeżeli posłuchajcie.

ZNAJOMY: Ależ i my; i my tobie, jeżeli opowiesz.

SOKRATES I HIPPOKRATES

SOKRATES: A, to byłaby wdzięczność obustronna. A więc posłuchajcie. Zeszłej nocy, tej o, dziś, jeszcze o wczesnym świcie, Hippokrates, syn Appolodora a brat Fazona, wali mi z całej siły laską do bramy, a kiedy mu ktoś otworzył, wpada w tej chwili do środka i na cały głos woła:

— Sokratesie, ty czuwasz czy ty śpisz? — Ja jego głos poznałem i powiadam:

— O, to Hippokrates; a ty co znów nowego powiesz?

— Nic, nic — powiada — Sokratesie; tylko same dobre rzeczy.

— To dobre słowo — powiadam. — Ale co się stało? I dlaczego o tej porze przychodzisz?

— Protagoras przyjechał — powiada, stając koło mnie.

— Przedwczoraj — mówię mu; a tyś się w tej chwili dowiedział?

— Na bogów — powiada — dopiero wieczorem Równocześnie namacał stołek, usiadł sobie u moich nóg i powiada: No tak przecież; wieczorem, bardzo późno wróciłem z Ojnoe; bo, wiesz, uciekł mi niewolnik; Satyros. Już dawno miałem ci powiedzieć, że będę go ścigał, ale przez coś tam innego zapomniałem. Więc kiedym wrócił i byliśmy już po kolacji i mieliśmy się już kłaść, wtedy mi brat powiada, że Protagoras przyjechał. Porwałem się

zaraz, żeby pójść do ciebie, ale potem mi się wydało, że już jest zbyt późno w noc. Ale skoro mnie tylko sen po tym utrudzeniu opuścił, natychmiast wstałem i zaraz tu przyszedłem.

— Ja, uważając, że on taki podniecony, taki niespokojny: No cóż ci to — powiadam — takiego? Chyba ci nic nie winien Protagors? A ten się śmieje i powiada: Owszem, na bogów, Sokratesie; bo on sam jeden jest mądry, a mnie takim nie robi.

— Ależ, na Zeusa — powiadam mu — jeżeli mu dasz pieniądze i uprosisz go. zrobi i ciebie mądrym.

— O gdybyż to — powiada — Zeusie i wszyscy bogowie, tylko o to szło! To już bym ani swojego mienia nie poszczędził, ani przyjaciół. Właśnie też w tej samej sprawie i teraz przychodzę do ciebie, abyś w moim interesie pogadał z nim. Ja sam, to i trochę za młody jestem, a przy tym ani nie widziałem Protagorasa nigdy, anim go nie słyszał. Jeszcze dzieckiem byłem, kiedy on tu pierwszy raz przyjechał. A tu, Sokratesie, wszyscy tego męża chwalą i powiadają, że najmądrzejszy, najmądrzej mówi. Więc czemuż, może byśmy poszli do niego, aby go w domu zastać; on mieszka, jak słyszałem, u Kaliasa, syna Hipponika. No, chodźmy. A ja powiadam: Jeszcze czas, kochanie, tam iść. Jeszcze wcześnie. Tymczasem tutaj, ja wstanę, pójdziemy na podwórze, tam się będziemy przechadzali i porozmawiamy, aż się rozwidni. Potem pójdziemy. Tym bardziej, że Protagoras jest przeważnie w domu; tak, że nie bój się. zastaniemy go na pewno.

— Potem wstaliśmy i przeszli na podwórze. I ja, chcąc popróbować sił Hippokratesa. zacząłem go badać i zapytałem:

— Powiedz mi, Hippokratesie, do Protagorasa teraz masz zamiar pójść i wypłacić mu pieniądze jako wynagrodzenie za swoją osobę, a niby jako do kogo pójdziesz do niego i jako ten, który czym ma zostać? Tak na przykład, gdybyś zamierzał pójść do swego imiennika, do Hippokratesa z Kos, tego z Asklepiadów i wypłacić mu pieniądze jako wynagrodzenie za swą osobę, a ktoś by cię zapytał: Powiedz mi. Hippokratesie, ty chcesz Hippokratesowi wypłacić wynagrodzenie jako komu właściwie? Cóż byś odpowiedział?

— Odpowiedziałbym — mówi — że jako lekarzowi.

— Jako ten, który ma czym zostać?

— Jako ten, który lekarzem — powiada.

— A gdybyś do Polyklejta z Argos albo do Fidiasza Ateńczyka miał zamiar pójść i wypłacić im wynagrodzenie za swoją osobę, a ktoś by cię zapytał: Ty te pieniądze wypłacić zamierzasz Polyklejtowi i Fidiaszowi jako komu właściwie?

— Odpowiedziałbym, że jako rzeźbiarzom.

— Jako że niby kim masz zostać?

— Jasna rzecz; rzeźbiarzem.

— No, dobrze — powiadam. — A teraz my oto do Protagorasa pójdziemy, ja i ty, i będziemy gotowi wypłacić mu pieniądze za ciebie, jeżeli tylko wystarczą nasze kapitały i jeśli nimi potrafimy

na niego wpłynąć — a jeśli nie, to dołożymy jeszcze pieniędzy przyjaciół. Otóż, kiedy my się tak za tym rozbijamy, a ktoś by nas zapytał: Powiedz no mi, Sokratesie i Hippokratesie, wy macie zamiar płacić pieniądze Protagorasowi dlatego, że on kim jest? Co byśmy mu odpowiedzieli? Jakie też to inne miano słyszymy o Protagorasie, jak o Fidiaszu mówią, że to rzeźbiarz, a o Homerze, że to poeta? Cóż to takiego słychać o Protagorasie?

— No przecież — powiada — mędrcem nazywają tego męża, Sokratesie.

— Więc, niby, jako do mędrca pójdziemy mu pieniądze płacić?

— Tak jest.

— A gdyby cię jeszcze i o to ktoś zapytał: A ty sam, to jako przyszły kto idziesz do Protagorasa?

— A on powiada, zaczerwieniwszy się — bo już trochę dnia zaczęło prześwitywać tak, że można go było dojrzeć: — Jeżeli jakoś tak, jak w tamtych wypadkach, to widać, że jako przyszły mędrzec.

— A ty — mówię mu na bogów, nie wstydziłbyś się przed Hellenami zostać zawodowym mędrcem, sofistą?

— Tak, na Zeusa, Sokratesie, jeżeli mam powiedzieć to, co myślę.

— Więc może, Hippokratesie, nie taką chyba myślisz od Protagorasa pobierać naukę, tylko taką, jak swojego czasu od nauczyciela języka albo gry na kitarze, albo gimnastyka? Każdej z tych rzeczy uczyłeś się nie dla fachu, jako przyszły zawodowiec,

tylko dla wykształcenia ogólnego, jak wypada człowiekowi prywatnemu, niezależnemu.

— Otóż tak właśnie — powiada — raczej tak mi się przedstawia nauka u Protagorasa.

— Więc wiesz ty, co właściwie myślisz teraz zrobić, czy nie wiesz?

— Z czym, niby?

— Bo zamierzasz duszę własną oddać, aby koło niej chodził człowiek, jak powiadasz: zawodowy mędrzec. Ale co to jest zawodowy mędrzec, bardzo bym się dziwił, gdybyś wiedział. A jednak, jeżeli tego nie wiesz, to i tego nie wiesz, komu duszę powierzasz, ani też, czy na dobrą, czy na złą sprawę.

— Zdaje mi się — powiada — że wiem.

— To powiedzże; jak myślisz, co to jest mędrzec?

— Ja — powiada — tak jak nazwa mówi, myślę, że to taki, który się na mądrych rzeczach rozumie.

— Nieprawdaż — mówię mu — to samo wolno powiedzieć i o malarzach i o cieślach, że to są ludzie, którzy się znają na mądrych rzeczach. Ale, gdyby nas ktoś pytał: A malarze A rozumieją się na jakich mądrych rzeczach, odpowiedzielibyśmy mu może, że na tym, co dotyczy wykonywania obrazów i tam dalej. A gdyby ktoś o tamto zapytał: A sofista jest mędrcem na jakim polu? Co byśmy mu odpowiedzieli? Na jakiej on się rozumie robocie?

— No, cóż? Powiedzielibyśmy, Sokratesie, że to taki, który się

rozumie na tym, jak kogoś zrobić tęgim mówcą.

— Może być — mówię mu — że powiedzielibyśmy prawdę, ale na tym nie koniec przecież. Bo ta nasza odpowiedź pociąga za sobą pytanie: a o czym to sofista uczy doskonale mówić? Jak na przykład, nauczyciel gry na kitarze uczy przecież doskonale mówić o tym samym, na czym się i rozumie: o grze na kitarze. Czy nie?

— Tak.

— No dobrze; a tak, sofista uczy mówić doskonale o tym, na czym się i rozumie?

— Zapewne.

— No więc, cóż to takiego, czym się sofista, i sam rozumie i ucznia robi znawcą w tym zakresie?

— Na Zeusa — powiada — ja ci jeszcze nie potrafię tego powiedzieć.

— Otóż ja powiedziałem potem: Wiesz jak to? A wiesz ty, na jakie niebezpieczeństwo idziesz wydać duszę? Czy też, jeśliby ci wypadało ciało komuś powierzyć, a zachodziłaby obawa, że ono albo się tęgie stanie, albo liche, bardzo byś się rozglądał i namyślał, czy je komuś powierzyć, czy nie i na naradę przyjaciół byś wołał i krewnych i ci by długie dni na rozważaniach trawili; a kiedy chodzi o duszę, którą wyżej cenisz niźli ciało, i w której całe twoje przyszłe szczęście albo nieszczęście złożone, zależnie od tego, czy się tęga stanie, czy licha — jej sprawą nie podzieliłeś się ani z ojcem, ani z bratem, ani z kimkolwiek z nas znajomych: czy powierzać, czy nie

powierzać duszy temu komuś, co przyjechał z obcych stron, tylkoś wieczorem usłyszał, jak powiadasz, a rano przychodzisz i o tym wcale nie myślisz i nie radzisz się, ani słówkiem, czy należy mu siebie samego powierzyć, czy nie, i gotów jesteś wyłożyć kapitały własne i przyjaciół, jak gdybyś już doszedł, że ze wszech miar należy pójść do Protagorasa, którego ani nie znasz, jak mówisz, aniś z nim nie rozmawiał nigdy, tylko sofistą go nazywasz, a co to jest sofista, tego, pokazuje się, nie wiesz, choć mu chcesz oddać siebie samego.

— A ten wysłuchał i powiada: — Tak to wygląda, Sokratesie; wedle tego, co mówisz.

— A czy to, Hippokratesie, sofista nie jest czasem hurtownikiem albo kramarzem towarów, którymi się dusza żywi? Bo mnie on się przynajmniej kimś takim wydaje.

— A żywi się dusza czym, Sokratesie?

— Naukami przecież — powiedziałem. — l oby tylko, przyjacielu, sofista nas w pole nie wyprowadził, jak zacznie zachwalać swój towar; podobnie jak ci, co pokarmy dla ciała sprzedają hurtem i po kramikach. I ci też na towarach, które mają na składzie, ani się sami nie rozumieją, nie wiedzą, co się ciału przyda, a co zaszkodzi, a zachwalają wszystko przy sprzedaży, ani też tego nic wiedzą ci. co u nich kupują, chyba że który jest przypadkiem specjalistą gimnastykiem albo lekarzem. Tak samo i ci, którzy po miastach jeżdżą z naukami i sprzedają je hurtem i na

małą skalę każdemu, kto tylko zechce, zachwalają wszystko, co tylko który ma na sprzedaż, a jednak może i między nimi ten czy ów nie zna się na tym; co sprzedaje, i nie wie, co się duszy przyda, a co jej zaszkodzi. A tak samo i ci, co od nich kupują, chyba że ktoś przypadkiem będzie znowu higienistą od duszy. Więc jeżeli ty się właśnie rozumiesz na tym, co pomaga, a co szkodzi, to nie bój się, możesz kupować nauki i u Protagorasa, i u kogo bądź innego. Ale. jeżeli nie, to patrzaj, poczciwa duszo, żebyś tego, co najdroższe, na kartę nie stawiał, bo to gra niebezpieczna. Toż przecie znacznie większe niebezpieczeństwo tam, gdzie się kupuje nauki, niż tam, gdzie środki spożywcze. Bo jeśli pokarmy czy napoje kupisz u kramikarza czy u hurtownika, to możesz je wziąć do jakichś innych naczyń i odnieść do domu, a zanim je do swego ciała wprowadzisz, pijąc czy jedząc, możesz je u siebie w domu złożyć i poradzić się kogoś i wezwać takiego, który się zna na rzeczy i wie, co jeść i pić. a czego nie i w jakich porcjach, i kiedy. Tak że przy tym kupnie niewielkie niebezpieczeństwo. Nauk natomiast niepodobna w innym naczyniu odnieść, tylko złożysz zapłatę a naukę brać musisz do samej duszy i z tą nauką iść, czy to szkodę odnosząc, czy pożytek. Więc nad tym się zastanawiajmy, i to ze starszymi od nas. Bo myśmy jeszcze za młodzi na to, żeby tak doniosłe sprawy rozstrzygać. A teraz to, jakeśmy zaczęli, chodźmy i posłuchajmy tego męża a potem, jak posłuchamy, opowiemy to drugim. Przecież tam jest nie tylko jeden Protagoras, ale i Hippiasz z Elis — a mam

wrażenie, że i Prodikos z Kos — i wielu innych mądrych ludzi.

W DOMU KALIASA

— Zgodziwszy się na to, poszliśmy. A kiedyśmy się znaleźli w przedsionku, zatrzymaliśmy się, rozmawiając o jakiejś kwestii, która nam się nasunęła po drodze. A żeby nie urywać przed końcem, chcieliśmy dalej rozmawiać aż do samego wejścia i tak zatrzymaliśmy się w przedsionku i rozprawiali, póki by nie nastąpiła zgoda pomiędzy nami. Otóż mam wrażenie, że odźwierny, eunuch jakiś, podsłuchał nas, a zdaje się, że dla mnogości sofistów patrzył krzywo na wszystkich gości domu. Dość, że kiedyśmy zapukali do drzwi, otworzył, zobaczył nas i „Oho, powiada, sofiści jacyś; pan nie ma czasu!" A równocześnie oboma rękoma drzwi tak gorliwie, jak tylko mógł, zatrzasnął. Myśmy znowu zapukali. A ten na to spoza drzwi zamkniętych: „Ludzie, powiada, czyście nie słyszeli, że pan nie ma czasu?"

— Ależ kochanie — powiadam mu; — my ani do Kaliasa nie przychodzimy, ani sofistami nie jesteśmy; udobruchaj się! Nie bój się! Myśmy przyszli zobaczać Protagorasa. Za czym dopiero z ciężką biedą nam ten człowiek drzwi otworzył. A skorośmy weszli do środka, właśnie Protagoras się w krużganku przechadzał, a szeregiem wraz z nim chodzili z jednej strony Kalias, syn Hipponika i brat jego przyrodni po matce, Paralos, syn Peryklesa i Charmides. syn Glaukona, a po drugiej drugi syn Peryklesa

Ksantippos i Filippides, syn Filomelosa, i Antimojros z Mend, który się największą sławą cieszy spośród uczniów Protagorasa i zawodowo się uczy jako przyszły sofista. Ci zaś z towarzystwa, którzy za nim szli, po większej części wyglądali na obcych, jak to ich prowadzi za sobą Protagoras z każdego miasta, przez które przeszedł, czarem głosu uwodząc jak Orfeusz, a ci za głosem idą — oczarowani. A było też i kilku z naszych, tutejszych, w tym chórze. Kiedym tak na ten chór patrzał, najwięcej mi się to podobało, jak oni się pięknie wystrzegali, żeby nigdy na drodze nie stanąć przed nosem Protagorasowi. tylko, skoro on sam zawracał i ci, co obok niego szli, wówczas się ci słuchacze jakoś tak ładnie i w porządku rozstępowali na tę i na tamtą stronę i w kółko zachodząc, zawsze się za jego plecami ustawiali bardzo pięknie.

— Potem zaś zaraz poznałem, powiada Homer, Hippiasza z Elis; siedział w podcieniu naprzeciw na wielkim fotelu.

— A naokoło niego na ławkach Eryksimachos, syn Akumenosa, i Fajdroa z Myrrinu i Andron syn Androtiona, a z obcych, jego współobywatele i kilku innych. Widać, że o coś przyrodniczego i o jakieś zjawiska napowietrzne i astronomiczne sprawy rozpytywali Hippiasza. a on na wyniosłym fotelu siedząc, każdemu z nich sprawę rozstrzygał i kolejno przechodził ich pytania.

— I kogo jeszcze widziałem; oto samego Tantala, boć przyjechał przecież Prodikos z Kos; siedział w jakiejś ubikacji, w której przedtem skarbiec miał Hipponikos. a teraz, z powodu

nawału przyjezdnych, Kalias go wypróżnił i oddał gościom na mieszkanie. Otóż Prodikos jeszcze leżał, pozawijany w jakieś owcze skórki i kołdry bardzo liczne, jak się zdawało. Obok niego siedzieli blisko na kanapach Pauzaniasz z Garncarskiego, a obok Pauzaniasza młody jeszcze jakiś chłopak, jak mi się wydaje, doskonałej urody i na wejrzeniu bardzo piękny. Zdawało mi się, że słyszałem jak go Agatonem nazywano i nie dziwiłoby mnie, gdyby był przypadkiem ulubieńcem Pauzaniasza. Był tedy ten chłopak i obaj Adejmantowie, syn Kepisa i syn Leukolofidesa, i kilku innych było widać. Ale o czym rozmawiali, nie mogłem, ja przynajmniej, wyrozumieć z zewnątrz, choć bardzo mi zależało na tym, żeby słyszeć Prodikosa — strasznie mi się mądry ten mąż wydaje i wygląda jak bóg — ale że ma niski głos, więc jakiś pogłos robił się po domu i zacierał wyrazistość słów. Myśmy tedy dopiero weszli, a tuż za nami przyszli jeszcze Alcybiades, ten piękny, jak powiadasz ty, a ja wierzę, i Kritiasz, syn Kallajschrosa.

— Otóż wszedłszy, jeszcześmy chwilkę tam zabawili, rozglądając się w tym wszystkim, a potem zbliżyliśmy się do Protagorasa i ja powiedziałem: Protagorasie, oto do ciebie przychodzimy; ja i ten oto Hippokrates.

— Czy tylko ze mną samym — powiada — chcecie rozmawiać, czy też i w towarzystwie?

— Nam — powiadam — to nie robi żadnej różnicy. Usłysz, dlaczegośmy przyszli, tedy sam rozważ.

— A cóż to jest takiego — powiada — co was sprowadza?

— Hippokrates, ten oto, tutejszy jest, syn Apollodora z rodu wysokiego i bogatego; sam, zdaje się, dorównywa rówieśnikom zdolnościami; a chce, uważam, dobić się znacznego stanowiska w mieście. Sądzi zaś, że najłatwiej mu to przyjdzie, jeżeliby mógł z tobą obcować. Otóż to już ty rozważ, czy o takich rzeczach trzeba, sądzisz, rozmawiać w cztery oczy, czy też można i w towarzystwie.

— Trafna — powiada — twoja troska, Sokratesie, o moją osobę. Bo taki człowiek z obcych stron, który do miast wielkich zjeżdża i tam namawia co najlepszych spośród młodzieży, żeby porzucili towarzystwo innych, czy to swoich, czy obcych, czy starszych, czy młodszych, a obcowali z nim, bo się przez to obcowanie z nim rozwiną i udoskonalą, taki się musi mieć na baczności przy tej pracy. Bo niemałe na tym tle powstają zawiści i objawy niechęci, i napaści podstępne. Ja też powiadam, że sztuka mędrców jest prastara, ale ci, którzy ją uprawiali, starożytni mężowie, bojąc się tego, co w niej zraża ludzi, okrywali się fałszywymi pozorami i jedni chowali się za parawan poezji, jak Homer, i Hezjod, i Simonides, drudzy za tajemnice święte i wyrocznie; ci z kół Orfeusza i Muzajosa, a niektórzy widziałem, że i za gimnastykę, jak Ikkos z Tarentu i dziś jeszcze żyjący, wcale niezgorszy mędrzec Herodikos z Selymbni, a pierwotnie z Megary. Z muzyki parawan sobie zrobił Agatokles, a to tęgi mędrzec, i Pytokleides z Ikkos, i innych wielu, Ci wszyscy, jak mówię, bojąc się zawiści ludzkiej, ze

sztuk tych tarcze ochronne sobie porobili. Ale ja się z nimi wszystkimi na tym punkcie nie zgadzam. Zdaje mi się, że oni wcale nie uzyskali tego, o co im szło; bo przecież ludzie, którzy mają wpływy i znaczenie w miastach, doskonale widzą, dlaczego te pozory; bo przecież szerokie koła, żeby się tak wyrazić, nic nie widzą, tylko, jak im tamci poddadzą, tak ci pieją. Otóż jeśli ktoś ucieka i nie potrafi uciec, tylko się demaskuje publicznie, to bardzo niemądrze się wziął do rzeczy i jeszcze więcej sobie musi ludzi narażać. Uważają przecież, że taki jest jeszcze szelmą, w dodatku: zdolnym do wszystkiego.

— Otóż ja poszedłem drogą wprost przeciwną niż tamci i wyznaję otwarcie, że jestem mędrcem i wychowuję ludzi; sądzę, że ta moja ostrożność lepsza jest od tamtej; ta, żeby raczej otwarcie się przyznawać, niż się zapierać. Prócz tej, zachowuję i inne; tak, że bogu dzięki, żadnej nie zaznałem przykrości z tego powodu, że przyznaję się do zawodu mędrca. A ja już długie lata pracuję w tym fachu, w ogóle już dużo lat mam za sobą. Nie ma tu chyba nikogo pomiędzy wami wszystkimi, którego bym z wieku ojcem być nie mógł. Więc mnie najprzyjemniej będzie, jeżelibyście zechcieli o tych wszystkich sprawach mówić otwarcie wobec wszystkich tutaj obecnych.

— Otóż ja — bo przypuszczałem, że on się zechce popisać przed Prodikosem i Hippiaszem i pochwalić, że oto niby nas miłość do niego przywiodła — no cóż — powiadam — a może by tak i

Prodikosa, i Hippiasza poprosić i tych koło niego, niechby i oni nas posłuchali. — Bardzo dobrze — powiada Protagoras.

— Więc jeżeli chcecie — mówi Kalias — to urządźmy posiedzenie, żebyście siedzący rozmawiali.

— Zgodzono się oczywiście. Zaczem my wszyscy, bardzo radzi usłyszeć ludzi mądrych, sami chwytamy za ławki i kanapy i ustawiamy je koło Hippiasza. bo tam już przedtem stały jakieś ławki. Na to nadeszli Kalias i Alcybiades, prowadząc Prodikosa, którego ściągnęli byli z łóżka, i jego najbliższe otoczenie. Więc skorośmy wszyscy razem posiadali, Protagoras: „No więc, Sokratesie — mówi — skoro i ci tu są obecni, powiedz no to, coś mi przed chwilą nadmienił o tym tutaj młodzieńcu". Więc ja powiadam, ,,Tak samo muszę zacząć, Protagorasie, jak przed chwilą to, z czym przyszedłem. Hippokrates, ten oto, chce właśnie z tobą obcować. A co mu z tego przyjdzie, jeżeli będzie z tobą obcował, powiada, że bardzo by się rad dowiedzieć. Taka krótka jest nasza sprawa".

— Podchwycił to Protagoras i powiada: — Młody człowieku, oto przyszłość twoja: jeśli będziesz ze mną obcował, to którego dnia będziesz u mnie, odejdziesz do domu lepszy, niżeś przyszedł, a na drugi dzień znowu to samo i każdego dnia będziesz postępował naprzód.

— Ja to usłyszałem i powiadam: Protagorasie, to przecież wcale nie dziwne, co mówisz; to rzecz naturalna. Przecież i ty,

chociażeś w tym wieku i taki mądry, to jednak, gdyby cię ktoś uczył czegoś, czego właśnie nie umiesz, postępowałbyś naprzód. Otóż nie tak, tylko tak, jakby na przykład ten tu Hippokrates zmienił zamiar i zapragnął obcować z tym młodzieńcem, który teraz niedawno przyjechał do nas, z Zeuksippem z Heraklei. Przyszedłby do niego jak teraz do ciebie i usłyszałby od niego to samo, co od ciebie, że obcując z nim każdego dnia, postąpi naprzód i skorzysta; gdyby go tedy znowu pytał; A w czym, powiadasz, postąpię naprzód, w czym skorzystam? Powiedziałby mu Zeuksippos, że w malarstwie. I gdyby do Ortagorasa Tebańczyka przyszedł i usłyszał od niego to samo, co od ciebie, i znowu go pytał, w czym postąpi każdego dnia, jeżeli z nim będzie obcował, odpowiedziałby mu tamten, że w grze na flecie. Otóż tak i ty powiedz temu młodzieniaszkowi i mnie, który cię o to pytam: Hippokrates ten oto, jeśli będzie obcował z Protagorasem, to którego tylko dnia przyjdzie do niego, odejdzie lepszy, niż przyszedł i każdego innego dnia tak samo będzie postępował naprzód i korzyść odniesie — w czym Protagorasie i pod jakim względem? Protagoras, usłyszawszy to ode mnie, powiada: — Ty ładnie pytasz, Sokratesie, a ja tym, którzy ładnie pytają, bardzo lubię odpowiadać. Otóż Hippokratesa, jeżeli do mnie przyjdzie, nie spotka to, co by go pewnie spotkało, gdyby poszedł do kogoś innego z mędrców. Inni haniebnie dręczą młodych ludzi. Ci przecież radzi, że uciekli od szkoły, a tu ich do nowej szkoły zaprzęgają i zasadzają gwałtem do rachunków i astronomii i

geometrii, i muzyki im się uczyć każą — tu z boku spojrzał na Hippiasza — a do mnie jak przyjdzie, nie będzie się niczego innego uczył, tylko tego właśnie, po co przyszedł. Ta nauka to: jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarował i w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach dotyczących państwa i działać i mówić.

— Nie wiem— powiadam— czy nadążam za twoją myślą. Zdaje mi się, że ty mówisz o umiejętności politycznej i obiecujesz porobić z ludzi dobrych obywateli?

— Właśnie to, właśnie to, Sokratesie — powiada — jest ogłoszenie, którym się ogłaszam.

CZY DZIELNOŚCI MOŻNA SIĘ NAUCZYĆ?

— O, to naprawdę piękny fach — powiadam — piękną umiejętność posiadasz, jeżeli tylko posiadasz. Ja jednak innego słowa nie powiem, do ciebie przecież mówię, tylko to, co myślę. Otóż ja, Protagorasie, nie myślałem, żeby tego można kogoś nauczyć. Ale skoro ty tak mówisz, nie mogę ci nie wierzyć. A skąd doszedłem do tego, że tych rzeczy nikogo nauczyć nie można, ani tego człowiek człowiekowi nie wpoi, mam obowiązek powiedzieć. Otóż o Ateńczykach ja, podobnie jak inni Hellenowie, mówię, że to mądry naród. Widzę zaś, że kiedy się zbieramy na Zgromadzenie Ludowe i miasto ma czegoś dokonać z zakresu budownictwa, wtedy się posyła po architektów, aby radzili w sprawach

budowlanych, a kiedy chodzi o budowę okrętów, po cieśli okrętowych. I w innych sprawach tak samo, o których tylko sądzą, że się ich samemu nauczyć można i można ich dupa nauczyć drugiego. Jeśli zaś ktoś inny próbuje im rad udzielać, którego oni nie uważają za fachowca, to choćby był bardzo piękny i bogaty, i znakomitego rodu, mimo to go nie słuchają, tylko wyśmiewają i hałasują tak długo, póki albo sam nie ustąpi przed krzykami z mównicy, albo go służba stamtąd nie ściągnie i nie wyrzuci na rozkaz prytanów. Więc tak postępują w sprawach, które tylko uchodzą za przedmioty fachu. Natomiast kiedy wypadają obrady nad czymś z gospodarki państwowej, wtedy wstaje i rad im udziela w takich rzeczach równie dobrze cieśla jak kowal, szewc, kupiec, dowódca okrętu, bogaty, biedny, z dobrej rodziny, czy byle kto. I takiemu nikt tego nie gani. jak tym poprzednim, że nigdzie się nie uczył i nie ma żadnego nauczyciela, a jednak sam się ośmiela głos zabierać w radzie. To przecież jasna rzecz; bo nie sądzą, żeby się tego można było nauczyć.

— I tak jest nie tylko z wielkimi sprawami całego państwa, ale nawet u siebie w domu najmądrzejsi i najlepsi z obywateli nie są w stanie dać z siebie drugim tej dzielności, którą sami posiadają.

— Toż przecie i Perykles, ojciec tych tutaj młodych ludzi, synów swoich w tym, co mogło przyjść od nauczyciela, wychował pięknie i dobrze; natomiast w tych rzeczach, w których sam jest mądry, ani sam ich nie kształci, ani ich nikomu na naukę nie oddaje,

tylko sobie wolno chodzą, niejako samopas, czy tam może gdzie który przypadkiem sam dzielności nie natrafi i nie nabędzie. A jeśli chcesz, to ten sam mąż, Perykles, będąc opiekunem Kleiniasa, młodszego brata tego oto tu Alcybiadesa, bał się o niego, żeby go Alcybiades nie popsuł. Zabrał go więc od niego i oddał go na wychowanie do domu Anfrona. Tymczasem nie minęło sześć miesięcy, a ten go odesłał, bo rady sobie z nim dać nie mógł. I innych bez liku mógłbym ci wymienić takich, którzy sami są dzielni ludzie, ale nikogo nigdy dzielniejszym nie zrobili ani ze swoich, ani z obcych. Więc ja, Protagorasie, patrząc na te wypadki, nie sądzę, żeby dzielności można kogokolwiek nauczyć. Skoro jednak słyszę, że ty tak mówisz, zaczynam się chwiać i myślę, że ty jednak coś mówisz, a nie co bądź, bo uważam, że ty masz doświadczenie w wielu sprawach i wiele umiesz, a niejedno też sam wynalazłeś. Jeśli tedy potrafisz jaśniej nam wykazać, że dzielności można kogoś nauczyć, to nie żałuj nam światła, tylko wykaż.

WIELKA MOWA PROTAGORASA

— Tak, Sokratesie — powiada — nie będę żałował, ale czy ja wam to. jako starszy młodszym opowiadaniem przypowieści mam wykazać, czy ścisłym wywodem?

— Otóż wielu z siedzących obok wpadło mu w słowo prosząc, żeby takim sposobem wykazywał, jaki mu się więcej podoba. Zdaje mi się — powiada — że przyjemniej będzie przypowieść wam

powiedzieć.

— Był tedy niegdyś czas, kiedy bogowie byli, a rodów śmiertelnych nie było. Kiedy więc i na te nadszedł czas przeznaczony powstania, rzeźbią je bogowie we wnętrzu ziemi, z ziemi i z ognia mieszając, a mieszaniny ognia i ziemi dodając. A kiedy je mieli wywieść na światło, polecili Protemeuszowi i Epimeteuszowi wyporządzić je i przydać zdolności każdemu należyte. Prometeusza tedy prosi Epimeteusz: „Ja sam podzielę. A gdy podzielę, powiada. ty przyjdź i zobacz".

— Tak go nakłonił i dzieli. A dzieląc, jednym dał siłę. nie dając im szybkości, a stworzenia słabsze szybkością wyposażył. Jedne uzbroił a drugim bezbronną dawszy naturę, inną im jakąś obmyślił zdolność gwoli ocalenia. Bo które z nich w drobną postać przyodział, tym lotne pióra dał do ucieczki albo im mieszkania podziemne wyznaczył. A które do znacznych rozmiarów powiększył, tym samym już je zabezpieczył. Wszystko inne tak samo. po równości każdemu, podzielił. A to obmyślił, mając się na baczności, żeby który ród nic wyginął.

— Skoro im więc ochronę przed wzajemnym zjadaniem się zapewnił, obmyślił im też osłonę przed porami roku, które Zeus daje. Przyodział je gęstym włosem i grubymi skórami, które od mrozu ochronić potrafią, a potrafią i od upałów, a gdy się na Spoczynek kłaść będą, aby każdemu wystarczyła już ta sama kołdra, swoja własna i samorodna. A u nóg jednym dał kopyta,

innym szpony i skóry tęgie i bez krwi. Następnie postarał się dla każdego o inne pożywienie, więc jednym o ziele z ziemi, drugim owoce z drzew, innym korzonki. A są i takie, którym inne zwierzęta na żer przeznaczył. Tym małą dał liczbę potomstwa, a tym, które padają ich ofiarą, wielką; tak zapewnił zachowanie gatunków.

— Ale że nie bardzo mądry byt Epimeteusz. więc nie zauważył. że już wszystkie zdolności porozdawał istotom nierozumnym. Pozostał mu jeszcze niewyposażony dotychczas ród ludzki. On nie wiedział, co z nim począć. W tym kłopocie, przychodzi do niego Prometeusz zobaczyć, jak wypadł przydział i widzi, że inne zwierzęta wszystkie zaopatrzone troskliwie, tylko człowiek goły i bosy, i nie okryty niczym, i bezbronny. A oto już i byt nadszedł przeznaczony dzień, w którym miał człowiek z ziemi wyjść na światło. Kłopotem tedy przyciśnięty Prometeusz, jakie by też zbawienie człowiekowi wyszukać, wykrada Hefajstosowi i Atenie mądrość, sztuk rodzicielkę, wraz z ogniem — bo niepodobna było, żeby ją ktokolwiek mógł posiąść bez ognia albo mieć z niej jakikolwiek pożytek — i tak obdarował człowieka.

— Zatem mądrość, potrzebną do życia, tym sposobem człowiek posiadł, ale mądrości politycznej nie miał. Ta była jeszcze u Zeusa. Prometeuszowi zaś na zamek, gdzie Zeus mieszkał. wchodzić nie było wolno. Tym bardziej że i straże Zeusa były straszliwe. Więc do Ateny i Hefajstosa mieszkania wspólnego, w którym ulubione sztuki uprawiali, po cichu się zakrada, kradnie

sztukę ogniową Hefajstosa oraz inne sztuki Ateny i człowieka nimi obdarza. Odtąd życie człowiekowi łatwo płynie; Prometeusza zaś potem przez Epimeteusza, jak mówią, kara za kradzież spotkała.

— Skoro człowiekowi jakaś cząstka losu boskiego przypadła, naprzód więc dzięki pokrewieństwu z bogiem, on jeden spośród zwierząt zaczął w bogów wierzyć i zaczął im ołtarze stawiać i posągi. A potem, prędko, z pomocą sztuki, rozczłonkował głos swój i porobił słowa, i wynalazł mieszkania, i ubrania, i obuwie, i pościel, i pożywienie z ziemi. Tak tedy wyposażeni ludzie zrazu mieszkali z osobna, tu i tam rozrzuceni, a miast nie było wcale. I ginęli od dzikich zwierząt, bo ze wszech miar byli od nich słabsi, a umiejętność rozlicznych robót pomagała im wprawdzie i wystarczała do tego, żeby się wyżywić, ale żeby ze zwierzętami dzikimi wojować, nie wystarczała. Bo umiejątności politycznej jeszcze nie mieli, a częścią jej jest umiejętność wojenna. Starali się więc gromadzić i chronić od zatraty, zakładając państwa. A zawsze gdy się skupili, krzywdził jeden drugiego bo nie mieli jeszcze umiejętności politycznej, zaczem się rozsypywali na nowo i ginęli.

— Zeus tedy, bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął ze szczętem, posyła Hermesa, aby ludziom przyprowadził Wstyd i Poczucie prawa; one miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać.

— Pyta więc Hermes Zeusa, w jaki by sposób chciał dać ludziom wstyd i poczucie prawa. Czy tak, jak są umiejętności

rozdane, tak i te mam podzielić? A rozdane są tak: jeden, który umiejętność lekarską posiada, wystarczy na wielu nielekarzy, a podobnie inni fachowcy. Więc i wstyd i poczucie prawa tak samo mam rozmieścić po ludziach, czy też je rozdzielić pomiędzy wszystkich?

— Pomiędzy wszystkich — powiada Zeus — i niechaj to każdy ma w sobie. Bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk. I prawo tam ustanów ode mnie, żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie.

— Tak tedy, Sokratesie, i dlatego to i inni Ateńczycy, kiedy mowa o sprawności architektonicznej albo innej jakiejś rzemieślniczej. uważają, że niewielu ma wtedy glos i gdyby wówczas głos zabierał ktoś stojący poza tymi nielicznymi, nie znoszą tego, jak powiadasz, a ja mówię, że słusznie robią. Kiedy zaś idą na narady, w których polityczna dzielność w grze, a ta się przecież w zupełności winna opierać na rozsądku, którym panujemy nad sobą, i na sprawiedliwości, słusznie wówczas każdego obywatela dopuszczają do głosu, boć wypada, żeby każdy te własne cnoty miał w sobie, alboby państw nie było. Oto, Sokratesie, jaka jest tego przyczyna.

— A żebyś nie myślał, że cię w błąd wprowadzam, jako iż istotnie wszyscy ludzie uważają, że każdy obywatel ma w sobie sprawiedliwość i inne dzietności polityczne, na to znów takie weź

pod uwagę świadectwo. Jeżeli o inne zalety chodzi, jak ty sam powiadasz, to jeśliby ktoś twierdził, że jest dobrym flecistą albo inną jakąś zaletę posiada, której wcale nie ma, wówczas albo go wyśmiewają, albo się oburzają na niego i kto mu tylko bliski, ten przychodzi i robi mu gorzkie uwagi, że oszalał. Jeżeli zaś idzie o sprawiedliwość i jakąkolwiek inną dzielność polityczną, to. jeśli o kimś wiedzą, że jest nieuczciwy, jednak jeżeliby on sam od siebie prawdę o tym mówił wobec wielu innych ludzi, wówczas to samo, co tam uważali za objaw roztropnego umiarkowania, a mianowicie mówienie prawdy, tutaj uważają za szaleństwo i powiadają, że każdy powinien twierdzić, że jest uczciwy, wszystko jedno, czyby był, czy nie; inaczej to jest człowiek chory na umyśle, taki, który nie udaje sprawiedliwości. Bo to niejako oczywiste, że nie ma takiego, który by — wszystko jedno jak — nie miał tego w sobie, albo niech nie należy do towarzystwa ludzkiego.

— Że więc słusznie każdego obywatela dopuszczają do głosu na radach, gdzie chodzi o tę dzielność, uważając, że ona przysługuje wszystkim, to jest moje twierdzenie. A że jej nie uważają za coś naturalnego ani za coś, co się samo bierze z niczego, tylko za rzecz do nauki, rzecz, którą sobie przez pilność zdobywać musi każdy, kto ją chce posiadać, to ci teraz spróbuję wykazać.

— O ile bowiem ludzie widzą u siebie nazwajem jakąś wadę, którą się ma od natury albo skutkiem zrządzenia losu, nikt się o taką rzecz nie gniewa ani o nią uwag nie robi, ani nie naucza, ani

nie karze takiego, który ją posiada, aby się zmienił, tylko się nad nim litują. Jak na przykład nad ludźmi brzydkimi czy małymi, czy słabymi. Któż by był tak dalece z rozumu obrany, żeby się o te rzeczy gniewał czy na kogoś oburzał. Ludzie wiedzą, uważam, że te wady ludzkie od natury i od losu pochodzą, podobnie jak i cechy przeciwne. Jeśli jednak uważają, że jakieś zalety osiąga się pilnością i ćwiczeniami, i nauką, to jeśliby ktoś takich dóbr nie posiadał, tylko wady im przeciwne, na takich dopiero sypią się gniewy i kary. i nagany. Jedną z takich wad jest i niesprawiedliwość, i bezbożność, i w ogóle wszystko, co się przeciwstawia dzielności obywatelskiej.

— Oto się każdy na każdego gniewa i gani; jasna rzecz, dlaczego; bo to można sobie zdobyć pilnością i nauką.

— A jeśli się zechcesz, Sokratesie, zastanowić nad karaniem przestępców, jaka leż jego moc. to cię pouczy, że ludzie przecież wierzą w możność zdobycia sobie dzielności.

— Nikt bowiem nie karze przestępcy — oczywista, człowiek myślący — za to. że on źle zrobił, chyba że się ktoś mści bezrozumnie jak dzikie zwierzę. Ale kto rozumnie karę myśli wymierzać, ten się nie będzie mścił za występek miniony, przecież czynu już dokonanego wymazać z przeszłości nie potrafi — tylko ze względu na czyn przyszły, aby drugi raz występku nie popełnił, ani sam ten przestępca, ani ktoś inny, kto jego karę zobaczy. Kto tak rozumuje, ten rozumie, że dzielność z wychowania płynie. Zatem karę wymierza, by odstraszyć. Takie stanowisko zajmują

wszyscy, którzy kary wymierzają czy to w prywatnym życiu, czy w publicznym. Kary zaś wymierzają i poskramiają tych, których za przestępców uważają wszyscy, a nie w ostatnim rzędzie i Ateńczycy. twoi współobywatele. Tak, że wedle tego wywodu, i Ateńczycy również sądzą, że dzielność można sobie zdobyć i można jej kogoś nauczyć.

— Że zatem słusznie dopuszczają do głosu twoi współobywatele i kowala, i szewca podczas obrad politycznych, i że dzielność uważają za coś do nabycia i do nauczania, to masz, Sokratesie, wykazane w sposób wystarczający, jak się przynajmniej mnie wydaje.

— Jest jeszcze jedna kwestia, która ci trudności nasuwała. a mianowicie sprawa ludzi dzielnych; dlaczego to mężowie dzielni każą uczyć swoich synów wszystkiego innego, co tylko można wziąć od nauczyciela, i robią z nich mądrych ludzi, a w tej dzielności, która ich własną wartość stanowi, nie doskonalą ich zupełnie. O tym powiem ci, Sokratesie Już nie przypowieść, ale ścisły wywód. Tak sobie to rozważ. Czy istnieje jakaś rzecz jedna, czy też nie istnieje, którą koniecznie musi każdy obywatel mieć w sobie, jeżeli w ogóle ma istnieć państwo? Bo jeżeli gdzie, to tutaj właśnie tkwi rozwiązanie lej twojej trudności. Otóż jeśli istnieje coś takiego, i tym czymś nie jest ani ciesielstwo, ani kowalstwo, ani garncarstwo, tylko sprawiedliwość i rozsądek, którym panujemy nad sobą, i zbożność. i w ogóle ten jeden jakiś pierwiastek, który

nazywam dzietnością obywatelską, otóż jeżeli to jest właśnie pierwiastek, który wszyscy powinni posiadać i on się przejawiać winien u każdego obywatela, czegokolwiek by się chciał uczyć, czy cokolwiek działać, zawsze w imię jego działając, a bez niego nie, a kto by go nie miał w sobie, tego nauczać i karać potrzeba, czy to chłopak będzie, czy mężczyzna dojrzały, czy kobieta, ażeby ich kara poprawiła, a kto by kary i nauki nie usłuchał, tego Jako nieuleczalnie chorego wyrzucić trzeba na wygnanie z państwa albo go uśmiercić; otóż, jeżeli tak się rzeczy mają, jeżeli przy tym stanie rzeczy obywatele dzielni uczą swoich synów wszystkiego innego, a tego właśnie nie, to zastanów się, jak dziwnie postępują ci ludzie dzielni. Bo, że uważają to za rzecz do nauczania i w życiu prywatnym "II' i w publicznym, wykazaliśmy. A skoro tego wyuczyć można i można to w kimś wypracować, oni, mimo to, wszystkiego innego synów uczą. uczą ich rzeczy, których nieznajomość wcale nie grozi karą śmierci, a tego. za co ich synom grozi kara śmierci i wygnanie, gdyby się nie nauczyli i nie wypracowano w nich dzielności, a oprócz śmierci, grozi za to utrata majątku i, krótko a ogólnie mówiąc, ruina całego domu, tego oni nie uczą i nie dbają o to z całą troskliwością, na jaką ich stać? Trzeba jednak przypuszczać, Sokratesie, że dbają.

— Od dziecka małego zacząwszy aż do końca życia i uczą, i uwagi robią. Skoro tylko ktoś zacznie rozumieć, co się do niego mówi, to już i niańka, i matka, i guwerner, i sam ojciec o to wojuje,

żeby chłopak był Jak najdzielniejszy; przy każdym postępku i za każdym słowem uczą i wskazówki dają. że to sprawiedliwe, a to niesprawiedliwe, to piękne, a to haniebne i to zbożne, a tamto bezbożne, i to rób, a tamtego nie rób. I on jeśli ma chęć, to słucha. A jeśli nic. wówczas go. jak drzewo spaczone i skręcone, prostują z pomocą gróźb i kijów. Potem go do szkoły posyłają i znacznie więcej polecają dbać o dobre obyczaje chłopców niż o czytanie i o grę na kitarze. A kiedy się chłopcy nauczą czytać i zaczynają rozumieć pisanie. jak przedtem słowa mówione, dają im na ławie szkolnej do ręki dzieła wielkich poetów do czytania i każą się wyuczać ich na pamięć; a tam są liczne uwagi przecież, liczne opowiadania, opisy i pochwały i panegiryki dawnych dzielnych mężów, aby się w chłopcu ruszyła ambicja, żeby ich naśladował, żeby się starał zostać takim samym jak oni. A kitarzyści znowu to samo; o rozsądek, o panowanie nad sobą dbają i aby chłopcy nie broili. Prócz tego, kiedy się chłopcy nauczą grać na kitarze, znowu biorą z nimi pieśni dobrych poetów: liryków. Podkładają je pod muzykę kitary. Wtedy sobie dusza chłopca musi przyswajać rytmy i harmonie, łagodnieć nieco, a nabierając taktu i harmonii stawać się zdolniejszą do słów i do czynów. Całe przecież życie ludzkie pewnego wymaga taktu i należytej harmonii.

— A potem jeszcze zapisują ich na gimnastykę, aby ciało mając lepiej rozwinięte, słuchać mogli rozsądku dobrze postawionego, a nie musieli ustępować i zmykać z pola skutkiem niedorozwoju ciał

zarówno na wojnie, jak i w innych czynach. Tak robią ci. którzy mogą najwięcej. A najwięcej mogą najbogatsi. Ich synowie najwcześniej zaczynają uczęszczać do szkoły, a najpóźniej ją opuszczają. A kiedy wyjdą ze szkół, wtedy znowu państwo ich zmusza do nauki praw i do życia zgodnego z prawem, wedle ustalonego wzoru, aby nie postępował każdy, jak mu się podoba, na chybił trafił, tylko po prostu tak, jak nauczyciele chłopcom, którzy jeszcze nietęgo pisać umieją, zarysowują naprzód rysikiem litery, tę tabliczkę dają dziecku do rąk i ono musi pisać, uważając na zakreślone unie, tak i państwo z góry prawa nakreśla, które dzielni, dawni prawodawcy wymyślili i tych się trzymać muszą rządzący i rządzeni. A kto poza nie wykroczy, tego państwo poskramia a nazywa się to poskromienie i u was, i w wielu innych stronach, ponieważ kara prostuje, prostowaniem urzędowym. Więc kiedy taka troska otacza dzielność i w życiu prywatnym, i w publicznym, ty się dziwisz, Sokratesie, i ty nie wiesz, czy można kogoś nauczyć dzielności? Toż temu się wcale dziwić nie należy — znacznie więcej, gdyby jej nauczyć nie można.

— Dlaczego więc nieraz dzielni ojcowie mają lichych synów? Tego znowu się dowiedz. W tym nie ma przecież nic dziwnego, jeżeli to prawda, co mówiłem poprzednio, że tej rzeczy: dzielności nikomu braknąć nie może, jeżeli ma państwo istnieć. Jeżeli bowiem naprawdę tak są rzeczy mają, jak mówię — a mają się właśnie akurat tak Jak mówię — to weź pod uwagę jakiekolwiek inne

zajęcie, czy naukę wybierz sobie, jaką chcesz. Gdyby nie mogło państwo istnieć, o ilebyśmy wszyscy nie byli flecistami, każdy tak, jak by tam umiał, to tego by prywatnie, i publicznie każdy każdego uczył i ganiłby takiego, co niełądnie gra, i nie skąpiłby tego nikomu tak, jak dziś nikt nie żałuje drugiemu i nie chowa przed nikim zazdrośnie tego. co sprawiedliwość dyktuje i prawo, tylko chowa inne umiejętności — przecież nam wszystkim wzajemny pożytek przynosi sprawiedliwość i dzielność każdego. Dlatego każdy każdemu chętnie mówi i poucza go o tym, co sprawiedliwość dyktuje i prawo. Gdybyśmy więc tak również i w sprawie gry na flecie chętnie i hojnie gotowi byli pouczać jeden drugiego, wówczas — powiada — sądzisz, Sokratesie, że raczej by dobrymi flecistami byli synowie dobrych flecistów, czy też synowie lichych? Ja sądzę, że nie: tylko czyj by się syn trafił najzdolniejszy do gry na flecie, ten by też na sławnego wyrósł flecistę, a czyj bez talentu, ten i bez sławy.

— I nieraz by dobremu fleciście wypadł syn lichy, a nieraz i lichemu dobry. A jednak flecistami jakimiś przecież byliby wszyscy, w stosunku do ludzi, którzy nie grają na niczym i nic się na flecie nie rozumieją.

— Tak samo uważaj i teraz, że człowiek, który ci się wydaje najmniej sprawiedliwy ze wszystkich, jacy się wychowali pośród ludzi i na tle praw, jest jednak sprawiedliwy, jest nawet zawodowcem w tym fachu, jeśliby go trzeba oceniać w porównaniu

z ludźmi, którzy ani wychowania nie mają, ani sądów, ani praw, ani konieczności nie znają żadnej, która by ich zmuszała przez całe życie dbać o dzielność; tylko takie dzikusy, jak to ich zeszłego roku poeta Ferekrates na scenie pokazał w Lenaje.

— Doprawdy, że między takimi znalazłszy się ludźmi, podobnie jak te tam odludki pomiędzy chórem, cieszyłbyś się. gdybyś spotkał choćby Eurybartosa czy Frynondasa i wyć zacząłbyś z tęsknoty za tą niegodziwością ludzi tutejszych. Ty dziś jesteś popsuty zanadto, Sokratesie; przecież wszyscy są nauczycielami dzielności; uczą, ile kto może, a ty nie dostrzegasz ani jednego.

— To podobnie, jakbyś szukał, kto właściwie jest nauczycielem greckiego, ani jednego byś nie znalazł, ani też, myślę, gdybyś dochodził, kto to może uczyć synów naszych rzemieślników tej ich sztuki, której się przecież od ojca nauczył, o ile tylko to było w mocy ojca i jego przyjaciół, uprawiających to samo rzemiosło: kto tych ludzie jeszcze mógł uczy, myślę, Sokratesie, że tutaj niełatwo wskazać nauczyciela; natomiast wskazać go u stojących z dala od wszelkiego zawodu łatwo. Tak samo z dzielnością i ze wszystkimi innymi rzeczami. A tymczasem, jeśli jest ktoś, kto choć trochę lepiej od nas podprowadzać potrafi na drodze dzielności, powinniśmy go cenić wysoko.

— Jednym z takich, uważam, jestem ja sam i potrafię w porównaniu z innymi ludźmi osobliwie przydać się komuś na

drodze do doskonałości. Zaczem godzien jestem wynagrodzenia, które pobieram, i jeszcze większego, co nawet sam uczeń później uznać musi. Toteż laki mam zwyczaj przy odbieraniu wynagrodzenia. Skoro ktoś u mnie ukończy naukę, jeśli chce, płaci tyle, ile ja stale biorę. Jeśli zaś nie, idzie do świątyni i przysięga, ile też jego zdaniem, warta była nauka, i tyle płaci. Tyle jest, Sokratesie, słów mojej przypowieści i wywodu ścisłego, że dzielności można uczyć i Ateńczycy są tego zdania i że nic w tym nie ma dziwnego, jeżeli dzielni ojcowie miewają lichych synów, a nic nie warci dzielnych, skoro i synowie Polikleta, równieśnicy tego tu Paralosa i Ksantypa są zerami w porównaniu do ojca, a podobnie inni innych fachowców. Ale tym tu jeszcze nie można czynić tego zarzutu. Jeszcze jest w nich nadzieja. Młodzi jeszcze.

SOKRATES I PROTAGORAS, CZĘŚĆ I

— Protagoras po takim długim wywodzie przestał mówić. A ja długi czas jeszcze pod urokiem zostając, patrzyłem w niego, może jeszcze co powie; chciałem słuchać. Dopiero gdym zauważył, że już naprawdę musiał przestać, z trudem pozbierałem się niejako i powiadam, patrząc na Hippokratesa:

— Synu Apollodora, jaki ja ci wdzięczny jestem, żeś mnie zachęcił, aby tu przyjść. Wielką przywiązuję wagę do tego, żem słyszał to, co usłyszałem od Protagorasa. Ja przecież przedtem myślałem, że to nie ludzkiej zapobiegliwości zasługa, że się ludzie

dobrzy stają dobrymi. A teraz jestem przekonany.

— Tylko mi drobiazg jakiś przeszkadza, który oczywiście Protagoras z łatwością dodatkowo usunie, skoro nas już tylu oto rzeczy nauczył.

— Gdyby tak ktoś na ten sam temat rozprawiał z którymkolwiek z mówców ludowych, pewnie by też takie słowa usłyszał — choćby z ust Peryklesa albo od kogokolwiek innego z tych, co umieją mówić. Gdyby jednak potem jeszcze zapytać takiego o cokolwiek, wtedy ten będzie jak książka: nic nie potrafi ani odpowiedzieć, ani sam zapytać, a jeśliby go kto i & drobiazg jaki z tego przemówienia dodatkowo zapytał, ten, jak kocioł miedziany, kiedy go uderzyć długo huczy i ciągnie, póki go kto nie chwyci; tak samo i mówcy, kiedy ich o drobiazg nawet zapytać, robią z rozmowy wyścig na daleką metę. Natomiast nasz Protagoras potrafi i długie a piękne mowy wygłaszać, jak ot z tego teraz widać, ale umie też i na pytania odpowiadać pokrótce, Tak sam zapyta, poczekać i przyjąć odpowiedź, a ten dar bardzo niewielu posiada.

— Więc teraz, Protagorasie, pewnego drobiazgu mi braknie a będę już miał wszystko, jeżelibyś mi tylko na to odpowiedział. Ty powiadasz, że dzielności można nauczyć, a ja, jeżelibym komukolwiek na świecie uwierzył, to przede wszystkim tobie.Otóż to, co mnie w twoim przemówieniu niepokoiło, to mi teraz w mojej duszy uzupełnij. Mówiłeś bowiem, że Zeus sprawiedliwość i wstyd miał posłać ludziom, a znowu w wielu miejscach mówiłeś podczas

wywodów, że sprawiedliwość i rozsądek, którym panujemy nad sobą i pobożność, i wszystko to w ogóle jest czymś jednym, jest to dzielność. Otóż to właśnie jasno mi przedstaw, czy dzielność jest czymś jednym, a cząstkami jej są sprawiedliwość i rozsądek, i pobożność, czy też te słowa, które w tej chwili powiedziałem, są tylko nazwami jednej i tej samej rzeczy. Oto jest to, czego mi jeszcze brak.

— Ależ łatwo. Sokratesie — powiada — na to przynajmniej, odpowiedzieć, że dzielność jest czymś jednym, a to, o co pytasz, to są jej cząstki.

— A czy te cząstki to są tak, jak cząstki twarzy: usta i nos,

— i oczy i uszy, czy też tak, jak cząstki złota: niczym się nie różnią ani od siebie nawzajem, ani od całości, jak tylko wielkością i małością?

— Tamto mi się wydaje, Sokratesie; one tak, jak cząstki twarzy, mają się do całej twarzy.

— A czy i ludzie — powiadam — osiągają te cząstki dzielności tak, że jeden osiąga tę, a inny tamtą, czy też koniecznie, jeżeliby ktoś jedną posiadł, musi wszystkie tym samym posiadać?

— Nigdy — powiada — przecież niejeden jest odważny, a nie jest sprawiedliwy, albo znowu sprawiedliwy jest, ale mądry nie jest.

— A więc to też są cząstki dzielności — powiadam mądrość i odwaga?

— Przecież przede wszystkim one — powiada — A największą

z tych cząstek jest mądrość.

— A każda z nich — mówię — jest czymś innym niż druga?

— Tak.

— A czy i zdolność każda z nich ma sobie tylko właściwą, podobnie jak cząstki twarzy? Bo oko to nie uszy, ani też zdolności ich nie są te same. Ani też z innych części twarzy żadna z nie jest taka jak druga, ani pod względem zdolności, ani pod innymi. Otóż, czy tak samo i cząstki dzielności: żadna nie jest taka jak inna; ani ona sama, ani jej zdolności? Oczywista przecież, że tak musi być, jeżeli przykład jest odpowiedni?

— Otóż, tak jest, Sokratesie — powiada. Więc ja na to: — Zatem żadna inna cząstka dzielności nie jest taka jak wiedza ani taka jak sprawiedliwość, ani jak odwaga, ani jak rozsądek, ani jak zbożność.

— Nie — powiada.

— Otóż, proszę cię, wspólnie rozpatrzmy, jaka też jest każda z tych cząstek. Naprzód tak mniej więcej: Sprawiedliwość — jest to coś czy też to nic nie jest? Ja myślę, że tak. A ty jak?

— I ja też — powiada.

— Więc cóż? Gdyby tak ktoś zapytał mnie i ciebie:

— Protagorasie i Sokratesie, powiedzcie mi, proszę: ta sprawa, którąście wymienili w tej chwili, ta sprawiedliwość, ona sama jest tym, co sprawiedliwe, czy też tym, co niesprawiedliwie? Ja bym mu odpowiedział, że tym co sprawiedliwe. A jaki byś ty głos odął? Taki

sam, jak ja, czy inny?

— Taki sam — powiada.

— Sprawiedliwość to może tyle, co być sprawiedliwym? Ja bym odpowiedział na pytanie, że tak. Nieprawdaż i ty także?

— Tak — powiada.

— Jeżeliby więc ktoś potem nas zapytał: Nieprawdaż; mówicie też, że jest jakaś pobożność? Przyznalibyśmy, jak sądzę.

— Tak — powiada Protagoras.

— Nieprawdaż; mówicie, że i to jest jakaś sprawa? Przyznalibyśmy. Czy też nie? Zgodził się i na to.

— A czy ta sprawa, ona sama, zdaniem waszym, wychodzi na to. co być bezbożnym, czy być pobożnym? Ja bym się, mówię, oburzył na takie pytanie i powiedziałbym: Nie obrażaj boga, człowiecze: toż przecie tym mniej cokolwiek innego może być pobożnym, jeżeli sama pobożność nie będzie tym, co pobożne. A co ty? Czy nie tak byś odpowiedział? — Owszem, tak — powiada.

— A gdyby ten ktoś potem powiedział, pytając nas: Zatem jakeście to przed chwilą mówili? Może ja was nie dosłyszałem dobrze? Zdawało mi się, że między cząstkami dzielności taki stosunek wzajemny stwierdzacie, że żadna z nich nie jest taka jak druga. Otóż ja bym mu odpowiedział, że: tamtą resztę toś dobrze słyszał, ale jeżeli myślisz, że ja powiedziałem i to ostatnie, to ci się przesłyszało. To przecież była odpowiedź naszego Protagorasa, a ja tylko pytałem. Więc gdyby powiedział: Czy on prawdę mówi,

"Protagorasie? Ty mówisz, że spośród cząstek dzielności żadna nie jest taka jak. druga. Czy to jest twoja myśl? Co byś mu odpowiedział?

— Oczywiście — powiada — Sokratesie, żebym przyznał.

— Zatem co mu odpowiemy, Protagorasie, skorośmy się na to zgodzili, gdyby nas dalej znowu pytał: Otóż zbożność to nie jest to, co być sprawiedliwym, ani sprawiedliwość to nie jest to, co zbożne, tylko to, co bezbożne? A pobożność to nie coś takiego jak sprawiedliwość, tylko pewnie jak niesprawiedliwość, a to przecież znowu bezbożność? Co my mu odpowiemy? Ja sam, w moim własnym imieniu przynajmniej, powiedziałbym, że i sprawiedliwość jest zbożna i zbożność jest sprawiedliwa. I nawet za ciebie, gdybyś mi pozwolił, to samo bym odpowiedział. Że bądź to jednym i tym samym jest sprawiedliwość i zbożność. bądź też czymś możliwie najbardziej podobnym i że na każdy sposób sprawiedliwość jest taka jak zbożność. a zbożność taka jak sprawiedliwość. Więc zobacz, czy nie pozwolisz mi tak odpowiedzieć, czy też i tobie się tak wydaje.

— Niezupełnie — powiada — Sokratesie; nie wydaje mi się ta rzecz laka prosta, żebym się mógł zgodzić, że sprawiedliwość to jest to, co zbożne, a zbożność to, co sprawiedliwe; wydaje mi się że tutaj tkwi jakaś różnica. Ale, o cóż chodzi — powiada. — Toż, jeśli chcesz, niech nam i sprawiedliwość będzie tym, co zbożne i zbożność tym, co sprawiedliwe.

— Dla mnie nie — powiedziałem. — Ja nie chcę rozprawy z

takim: „jeśli chcesz" albo „jeżeli ci się tak wydaje", tylko rozprawy pomiędzy mną a tobą. A to ,,pomiędzy mną a tobą" tak rozumiem, że zdaniem moim, dyskusja najlepiej wypadnie, jeżeli się z niej zupełnie usunie to „jeśli".

— Więc dobrze — powiada — sprawiedliwość jest w czymś podobna do pobożności. Zresztą wszystko jest do wszystkiego pod jakimś tam względem podobne. Białe i czarne mają też wzgląd, pod którym są podobne, a twarde i miękkie tak samo i wiele innych pozornych przeciwieństw, l to, o czym przed chwilą mówiliśmy, że różne zdolności posiada i że nie jest jedno jak drugie, te części twarzy pod jakimiś tam względami są jednak do siebie podobne i jedna jest przecież taka jak druga. Tak, że tym sposobem nawet i tego potrafiłbyś dowieść, jeżelibyś chciał, że wszystko w ogóle jest do wszystkiego podobne. Tymczasem nie godzi się nazywać pdobnymi takich dwóch rzeczy, które tylko mają cokolwiek podobnego, ani też niepodobnymi takich, które mają cokolwiek niepodobnego, chociażby to podobieństwo było bardzo małe.

— A ja, zdziwiony, powiadam do niego: — A więc u ciebie sprawiedliwość i pobożność tak się mają do siebie, że podobieństwo pomiędzy nimi jest tylko bardzo małe?

— Niezupełnie tak — powiada — ale też i nie takie znowu, jak, zdaje mi się, ty przypuszczasz.

— No tak — powiadam — ponieważ ciebie to trochę drażni, jak uważam, więc zostawmy to a rozpatrzmy inny punkt z twojego

przemówienia.

— Nierozsądkiem nazywasz coś? Przyznał.

— A jego zupełnym przeciwieństwem czyż nie jest mądrość?

— Zdaje mi się — powiada.

— A czy postępując słusznie i pożytecznie, ludzie, twoim zdaniem, objawiają. rozsądek, czy też coś wprost przeciwnego?

— Rozsądek — powiada.

— Nieprawdaż, rozsądkiem są rozsądni?

— Oczywiście.

— A prawda, że ci, co niesłusznie postępują, nierozsądnie postępują i nie objawiają rozsądku, postępując w ten sposób?

— Tak się i mnie wydaje — powiada.

— Więc to może przeciwieństwa: postępować nierozsądnie i rozsądnie? — Przyznał.

— A prawda, że nierozsądne postępki przez nierozsądek się dokonują, a rozsądne przez rozsądek? — Zgodził się.

— Nieprawdaż, jeżeli się coś dokonywa przez siłę, dokonywa się silnie, a jeśli przez słabość, słabo? Uważał, że tak.

— I jeżeli się coś dzieje z szybkością, to szybko, a jeśli z powolnością, to powoli? — Przyznał.

— I jeśli się coś dokonywa tak samo, dokonywa się

— przez to samo, a jeżeli coś wprost przeciwnie, to przez coś wprost przeciwnego? Zgodził się

— A proszę cię — powiedziałem — istnieje jakieś piękno?

Przytakiwał.

— A temu się przeciwstawia coś innego, czy też tylko brzydota?

— Nic innego.

— No cóż? A istnieje jakieś dobro?

— Istnieje.

— A jemu się przeciwstawia cokolwiek, czy też jedno tylko: zło?

— Nic innego.

— No cóż; a istnieje wysokość w zakresie głosów? Przyznał.

— A tej się nie przeciwstawia nic innego, tylko niskość? — Nic innego — powiada.

— Nieprawdaż więc — powiedziałem — Każdemu z przeciwieństw przeciwstawia się jedno tylko jedyne przeciwieństwo a nie większa ich ilość? — Zgodził się mną.

— A zatem proszę cię — powiedziałem — zestawmy i porównajmy to, na cośmy się zgodzili. Zgodziliśmy się, że jedno tylko istnieje przeciwieństwo każdej rzeczy, a więcej ich niema?

— Zgodziliśmy się.

— A co się dokonywa wprost przeciwnie, dokonywa się przez przeciwieństwa? Przyznał.

— I zgodziliśmy się, że to, co się dokonywa nierozsądnie, dokonywa się wprost przeciwnie temu, co się dokonywa rozsądnie?

— Przytaknął.

— A co się dokonywa rozsądnie, dokonywa się przez rozsądek, a co nierozsądnie, to przez nierozsądek? — Zgodził się.

— Nieprawdaż; jeśli się dokonywa wprost przeciwnie, to może przez przeciwieństwo?

— Tak.

— A jedno się dokonywa przez rozsądek, a drugie przez nierozsądek?

— Tak.

— Wprost przeciwnie?

— Tak jest.

— Nieprawdaż; dlatego że to przeciwieństwa?

— Tak.

— Zatem nierozsądek jest przeciwieństwem rozsądku?

— Okazuje się.

— A czy pamiętasz, jakeśmy się przedtem zgodzili, że nierozsądek jest przeciwieństwem mądrości? Zgodził się.

— A tylko jedno jedyne jest możliwe przeciwieństwo każdej rzeczy?

— Przyznaję.

— Więc od którego twierdzenia odstąpimy, Protagorasie? Zmażemy to, że jedno jedyne tylko może istnieć przeciwieństwo, czy tamto, które mówiło, że czymś innym jest rozsądek, a czymś innym mądrość, a jedno i drugie są to cząstki dzielności. I nie tylko każda jest czymś innym niż druga, ale nawet nie są podobne do siebie; one same ani ich zdolności. Podobnie, jak części twarzy. Otóż, które z dwóch twierdzeń zmażemy? Bo te dwa zdania razem

brzmią nie bardzo muzykalnie. Jakoś nie harmonizują ze sobą, nie pasują jedno do drugiego. Bo i jakże mają harmonizować, skoro koniecznie jednej rzeczy musi się tylko jedna jedyna przeciwstawiać, a więcej nie, a tu nierozsądkowi. choć on jest jeden, przeciwstawia się i mądrość i znowu pokazuje się, że i rozsądek. No tak, Protagorasie, czy też inaczej jakoś?

— Zgodził się, chociaż bardzo niechętnie.

— Nieprawdaż tedy: jednym i tym samym byłby i rozsądek, i mądrość? A przedtem nam się wydala zbożność i sprawiedliwość prawie że jednym i tym samym. Więc proszę cię — powiadam — Protagorasie. nie ustępujmy, choć to męka, tylko rozpatrzmy i resztę. Czy wydaje ci się, że którykolwiek człowiek niesprawiedliwy postępuje rozsądnie, jeśli niesprawiedliwie?

— Wstydziłbym się — powiada — Sokratesie, zgodzić się na coś podobnego, jakkolwiek wielu ludzi tak utrzymuje.

— Więc czyja mam do nich zwracać swoje wywody, czy do ciebie?

— Jeżeli chcesz, to może dyskutuj najpierw z tym stanowiskiem, które wyznaje wielu.

— Mnie to nie robi żadnej różnicy, bylebyś tylko ty odpowiadał; wszystko jedno, czy będziesz sam tego zdania czy (nie. Ja przecież przede wszystkim pewne stanowisko chcę rozświetlić; tylko zupełnie przypadkowo może przy tym światło paść i na mnie, który pytania zadaję, i na tego, który odpowiada.

— Otóż zrazu drożył się Protagoras i skarżył się, że dyskusja xxi i jest nieznośna, ale później zgodził się odpowiadać.

— A zatem — powiedziałem — od początku mi odpowiadają. Czy sądzisz, że niektórzy ludzie postępują rozsądnie, chociaż niesprawiedliwe?

— Niech będzie, że tak — powiada.

— A objawiać rozsądek, to znaczy dobrze sądzić? Przyznał.

— A czy dobrze sądzić, to i dobrze się decydować, choćby i niesprawiedliwie?

— Niech będzie — powiada.

— A czy to wówczas, gdy się dobrze powodzi niesprawiedliwemu, czy jeśli źle?

— Jeśli dobrze.

— A ty twierdzisz, ze istnieją jakieś dobra?

— Twierdzę.

— A czy może te rzeczy — powiadam — są dobrami, które pożytek ludziom przynoszą?

— Ależ, na Zeusa — powiada — choćby tam i ludziom nie przynosiły pożytku, ja przynajmniej niektóre rzeczy nazywam jednak dobrami..

— Zdawało mi się, że Protagoras robi się już nieco szorstki, niepokoi się i przybiera postawę bojową przy odpowiedziach. Widząc go w tym stanie, uważałem na siebie i zadawałem pytania z cicha a łagodnie.

— Powiedziałem więc: — czy ty mówisz, Protagorasie, o takich rzeczach, które nikomu z ludzi nie są pożyteczne, czy też myślisz o rzeczach, które w ogóle nie są pożyteczne i takie ty nazywasz dobrami?

— Nigdy — powiada. — Tylko, ja przynajmniej, znam wiele rzeczy, które dla ludzi są nieużyteczne: takie potrawy i napoje, i lekarstwa, i mnóstwo innych rzeczy; inne znowu pożyteczne. Inne znowu dla ludzi obojętne, a tylko dla koni. Inne znowu tylko dla wołów, inne dla psów. a inne ani dla tych, ani dla tamtych, tylko dla drzew, a inne znowu dla korzeni drzew dobre, ale dla liści najgorsze. Jak na przykład i gnój: dla korzeni wszystkich roślin dobry, jeżeli go podłożyć, ale jeżelibyś chciał obłożyć nim pędy i młode gałązki, przepadnie wszystko. Przecież i oliwa dla roślin wszystkich jest najgorsza ze wszystkiego i najwięcej szkodzi włosom wszystkich zwierząt, z. wyjątkiem włosów ludzkich, a włosom ludzkim pomaga i służy całemu ciału poza tym. Dobro to jest coś, co się tak dalece mieni różnymi barwami, coś tak różnorakiego, że i to tutaj dla zewnętrznych części ciała ludzkiego jest dobre, a dla wewnętrznych bardzo szkodliwe. l dlatego wszyscy lekarze nakazują chorym, żeby nie używali oliwy wcale, albo tylko jak najmniej do potraw, byle tylko zgasić to przykre wrażenie, jakie zmysł powonienia odbiera od pokarmów i napojów.

KRÓTKA PAMIĘĆ SOKRATESA

— Kiedy on to powiedział, obecni podnieśli szmer, że dobrze mówi. A ja powiadam: — Protagorasie, ja mam trochę krótką pamięć i jeżeli ktoś długo do mnie mówi, zapominam, o czym właściwie mowa. Więc tak, jakbym na przykład był przygłuchy, ty byś uważał za potrzebne, o ilebyś chciał ze mną rozmawiać, mówić do mniej głośniej niż do innych, tak i teraz, kiedyś natrafił na takiego, co zapomina, to poobcinaj dla mnie twoje odpowiedzi, poskracaj je trochę, jeżeli mam iść za tobą.

— Więc jak to mi każesz krótko odpowiadać? To mam ci odpowiadać krócej, niż potrzeba?

— Nigdy w świecie — powiedzialem.

— Więc tak jak potrzeba?

— Tak jest — powiadam.

— Ale czy mam tak długo odpowiadać, jako uważam, że potrzeba, czy tak, jak uważasz?

— No, ja przecież słyszałem — powiadam — że ty potrafisz i sam, i drugich tego umiesz nauczyć, żeby o jednym i tym ;i samym i długo mówić, jeżeli zechcesz; tak, żeby się mowa ~'\ nigdzie nie urwała, i znowu krótko też; tak, że nikt krócej od ciebie nie powie. Więc jeżeli chcesz ze mną rozmawiać, to tego drugiego używaj na mnie sposobu: tej zwięzłości.

— Mój Sokratesie — powiada — ja już z wieloma ludźmi staczałem dysputy, ale gdybym byt tak robił, jak ty chcesz, żeby mi

przeciwnik dyktował, jak ja mam dyskutować i ja miałbym tego słuchać — nie byłbym nikogo zwyciężył i nie byłbym sobie wyrobił dzisiejszego nazwiska między Hellenami.

— Otóż ja zauważyłem bowiem, że on się sam sobie nie podobał w tych poprzednich odpowiedziach i że już chyba nie będzie chciał odpowiadając dyskutować — sądziłem, że to wcale nie jest moja robota bywać na wszystkich dyskusjach, więc powiadam: — widzisz, Protagorasie, ja również nie obstaję przy tym, żebyśmy posiedzenie odbywali wbrew twoim przekonaniom i chęciom, więc tylko, jeżelibyś zechciał dyskutować tak, żebym ja potrafił nadążyć, pod tym warunkiem będę z tobą dyskutował. Ty przecież — tak mówią o tobie, a sam to również twierdzisz — potrafisz na posiedzeniach stosować i rozwlekłość i zwięzłość. Ty przecież jesteś mędrzec, a ja tym długim wywodom nie podołam, choć bardzo bym był rad, gdybym mógł. Już jednak tobie wypadało nam ustąpić; tobie, który potrafisz jedno i drugie — aby się mogło odbyć posiedzenie. Tymczasem skoro ty nie chcesz, a ja także nie mam dużo czasu i nie potrafiłbym odczekać, gdybyś zaczął ciągnąć długie wywody — bo ja mam gdzieś pójść teraz — więc idę. Już i tego zresztą bardzo mi było milo słuchać, co mówiłeś.

— Powiedziawszy te słowa powstałem, żeby zaraz pójść. Tymczasem, kiedym wstawał, chwyta mnie Kalias prawą ręką za rękę, a lewą za ten mój wytarty płaszcz i powiada: — nie puścimy cię, Sokratesie, przecież jeżeli ty wyjdziesz, nasze rozmowy będą

zupełnie nie takie. Więc proszę cię. zostań z nami. Toż ja nikogo z taką przyjemnością nie potrafiłbym słuchać, jak kiedy ty rozmawiasz z Protagorasem. Więc bądź łaskaw, zrób nam tę przyjemność — wszystkim.

— A ja powiedziałem — ajużem był wstał, do wyjścia— Synu Hipponika, ja zawsze podziwiałem twój zapał do wiedzy i w tej chwili bardzo to u ciebie piękne i bardzo dla mnie miłe; tak, że ogromnie rad bym ci zrobić tę przyjemność, gdybyś żądał ode mnie rzeczy możliwych. Tymczasem teraz, to zupełnie tak, jakbyś mnie prosił, żebym biegł równo z Krisonem z Himery, z tym znakomitym biegaczem, albo doganiał kogoś, co biega na daleką metę, albo biega na dni. Ja ci powiem, że jeszcze bardziej niż ty, ja sam od siebie tego chcę. żebym umiał zgonić każdego z tych biegaczów, ale nie mogę. Więc jeżeli chcesz oglądać, jak to ja i Krison biegamy w jednej linii, to jego poproś, niech się do mojego poziomu zniży. Bo ja nie umiem szybko biegać, a on umie powoli. I jeżeli chcesz słuchać mnie i Protagorasa, to jego proś, żeby tak. jak przedtem mi odpowiadał pokrótce i tylko na same pytania, niech tak i teraz odpowiada. Bo jeżeli nie, to jakaż to będzie rozmowa? Ja przynajmniej byłem tego zdania, że coś innego jest dyskutować z drugimi .na zebraniu, a coś innego przemawiać na zgromadzeniu.

— Ale widzisz, Sokratesie — powiada — słusznie, zdaje się. mówi Protagoras; on uważa, że jemu wolno rozprawiać tak, jak on chce, a tobie znowu tak, jak ty wolisz.

— Tu podchwycił Alcybiades i: — Niesłusznie — powiada — mówisz Kaliaszu. Bo nasz Sokrates przyznaje się. że długie mowy to nie jego specjalność i ustępuje na tym punkcie Protagorasowi, ale chciałbym to widzieć, czy on komukolwiek z ludzi ustąpi w sztuce dyskutowania, czy ktokolwiek lepiej od niego potrafi argumentować i przyjmować argumenty. Więc jeżeli i Protagoras zgadza się, że jest słabszy w dyskusji do Sokratesa — to to Sokratesowi wystarczy, A jeżeli staje dalej do zawodu, to niech rozprawia pytając i odpowiadając, a nie. żeby na każde pytanie długi wywód rozpoczynał, uniemożliwiał chwyty myślowe, nie chciał dawać argumentów, tylko ciągnął i ciągnął. aż niejeden ze słuchaczy zapomni, o co szło w zapytaniu. Za Sokratesa ja ręczę, że ten nie zapomni; inna rzecz, że on żartuje i powiada, że ma krótką pamięć. Więc mnie się zdaje, że raczej Sokrates ma słuszność. Zresztą, każdy powinien swoje zdanie w tej mierze wypowiedzieć otwarcie. Po Alcybiadesie zdaje mi się, że Kritiasz przemawiał:

— Prodikosie i Hippiaszu! Mam wrażenie, że Kalias silnie trzyma stronę Protagorasa, a Alcybiades zawsze się lubi spierać, do czego się tylko weźmie. Ale my nie mamy powodu brać udziału w tym sporze ani po stronie Sokratesa, ani po stronie Protagorasa, tylko wspólnie poprosić ich obu, żeby zebrania nie przerywali w samym środku.

— Kiedy on to powiedział, odezwał się Prodikos: — Uważam, że dobrze mówisz. Kritiaszzu. Bo obecni przy tego rodzaju

dyskusjach powinni obu dyskutujących słuchać wspólnie, ale nie obu zarówno. A to nie jest jedno i to samo. Bo wspólnie należy słuchać jednego i drugiego, ale nie równo każdemu poświęcać uwagi: mądrzejszemu więcej, a głupszemu mniej. Ja, z mojej strony, również uważam, Protagorasie i Sokratesie, że powinniście sobie ustąpić nawzajem i spierać się na dany temat, ale się nie sprzeczać. Bo spierają się i po dobremu przyjaciel z przyjacielem, a sprzeczają się ludzie poróżnieni z sobą i nieprzyjaciele. W ten sposób nasze zebranie może mieć przebieg bardzo piękny. I wy, którzy macie głos, możecie w ten sposób zdobyć sobie u nas słuchających największe uznanie, acz nie pochwałę — bo uznanie rodzi się w duszach słuchaczy i wolne jest od fałszu, a pochwała mieści się w słowach, nieraz wbrew przekonaniu, bo ludzie kłamią. — My znowu, słuchacze, największe na tej drodze zyskać możemy uradowanie, acz nie: — przyjemność. Bo uradowanie zyskujemy, ucząc się czegoś i przejmując myśli pewne samym tylko duchem, a przyjemność to, kiedy coś jemy lub jakiejkolwiek przyjemnej rzeczy doznajemy, samym tylko ciałem. Kiedy to powiedział Prodikos, bardzo wielu z obecnych przyjęło to z objawami uznania.

— Po Prodikosie zaś Hippiasz mędrzec powiedział: — Obywatele, was tutaj obecnych uważam za krewnych, za swoich, za współobywateli wszystkich razem, wedle natury; nie wedle prawa. Bo to, co podobne, to sobie pokrewne z natury, a tylko prawo tyranizuje ludzi i w wielu wypadkach gwałt zadaje naturze. Wstyd

więc, żebyśmy my, którzy naturę rzeczy znamy i najmądrzejsi jesteśmy z Hellenów, którzyśmy się w tym charakterze zeszli teraz tu w samym centrum Hellady, w samym ratuszu jej mądrości, w tym najświetniejszym i najsławniejszym domu w mieście, nie okazali się wcale godnymi tej godności, tylko byśmy się poróżnić mieli jak jakieś najlichsze osobniki ludzkie. Ja tedy proszę was i radzę. Sokratesie i Protagorasie, pogódźcie się, jakbyśmy my tu byli niejako rozjemcami, którzy wam pośrednią drogę znajdują; więc ani ty nie nastawaj na ten jasny i ścisły przebieg dialogu, na tę zbyt wielką zwięzłość, jeśli jej nie lubi Protagoras, tylko pozwól sobie, puść wodze słowom, żeby się nam trochę wspanialsze, trochę świetniejsze wydały, a znowu Protagoras niech nie rozpina wszystkich żagli i z wielkim wiatrem na pełne morze słów niech nic ucieka, kędy się ziemię z oczu traci, tylko jakoś tak. środkiem niech płynie jeden i drugi. Najlepiej tak zrobicie i posłuchajcie mnie — wybierzcie sobie sędziego; ten niech nad wami stanie, niby z berłem, jako przewodniczący, i będzie pilnował średniej długości przemówień jednego i drugiego.

— To się podobało obecnym, zewsząd zaczęły się odzywać pochwały, Kalias mówił, że mnie nie wypuści i żądano wyboru przewodniczącego. Ja jednak powiedziałem, że to brzydko będzie wybierać sędziego dla dyskusji. Bo jeżeli wybrany będzie mniej wart ód nas, to może niesłusznie, żeby ktoś lichszy miał pod sobą lepszych; jeżeli podobny, to i tak niedobrze. Bo podobny do nas.

będzie podobnie jak my postępował; tak, że nie warto go daremnie obierać. A więc lepszego od nas wybierzecie. Tymczasem nie potraficie wybrać kogoś naprawdę mądrzejszego, niż, oto, Protagoras. A jeśli wybierzecie kogoś wcale nie lepszego, a tylko powiecie, że on lepszy, to znowu wstyd dla Protagorasa, żeby nad nim sędziego z wyboru stawiać, jak nad jakimś lichym osobnikiem. Bo jeżeli o mnie chodzi, to dla mnie to nie stanowi żadnej różnicy. Ja chcę tak zrobić, żebyśmy, tak jak chcecie, mogli nie przerywać zebrania i prowadzić dalej rozmowę. Jeżeli Protagoras nie chce odpowiadać, to niech sam zadaje pytania, a ja będę odpowiadał; spróbuję mu pokazać, jak, moim zdaniem, należy dawać odpowiedzi, kiedy się odpowiada. A kiedy odpowiem na wszystkie pytania, jakie on mi zechce zadać, wtedy znowu niech tak samo on mnie odpowiada. A jeśliby się pokazało, że nie ma ochoty odpowiadać w sam raz na pytania, wtedy i ja. i wy razem ze mną będziemy go wspólnie prosili, tak jak wy mnie, żeby nie psuł zebrania. Wcale nie potrzeba na to jednego przełożonego nad wszystkimi; wszyscy razem będziecie przełożeni.

— Wszyscy się zgodzili, żeby tak postąpić, Protagoras zupełnie nie miał do tego ochoty, ale jednak go przymuszono i zgodził się zadawać pytania, a później znowu samemu odpowiadać w krótkich słowach. Zaczął tedy pytać tak jakoś:

SOKRATES O POETACH

— Sądzę — powiada — Sokratesie, że najważniejszy składnik kultury duchowej każdego człowieka to jego orientacja w dziedzinie utworów poetyckich. Ona polega na tym, żeby w tym, co poeci mówią, umieć ocenić, co jest dobrze powiedziane, a co nie, umieć dokonać rozbioru dzieła i odpowiadać na odnośne pytania. Otóż i teraz pytanie będzie dotyczyło tego samego tematu, o którym właśnie rozprawiamy, ja i ty, a mianowicie dzielności; tylko, że przeniesiemy go na teren poezji. To będzie jedyna różnica. Otóż powiada gdzieś Simonides do Skopasa, syna Kreonta z Tesalii, że — dzielnym zostać naprawdę: to tylko jest ciężko i trudno nad wyraz; Ręce i nogi mieć jak należy i głowę nosić na karku bez przygany.

— Ty znasz tę pieśń, czy mam ci całą przepowiedzieć?

— A ja powiadam, że nie potrzeba; ja ją znam i właśnie tą pieśnią bardzo się interesowałem.

— Dobrze mówisz — powiada. — A zatem czy wydaje ci się, że ta pieśń jest zrobiona pięknie i trafnie, czy nie?

— Bardzo — powiadam — pięknie i trafnie.

— A czy wydaje ci się, że to pięknie zrobione, jeżeli poeta zaprzecza sam sobie?

— Niepięknie — powiadam.

— Otóż, przypatrz się lepiej.

— Mój drogi; już ja się przyjrzałem dobrze.

— Więc wiesz — powiada — że w poprzednim ustępie pieśni

mówi w jednym miejscu poeta:

— Ani mi się ów zwrot nie podoba, choć to powiedzenie Pittaka: Pittakos mędrzec powiada: Być dzielnym. to ciężka robota,

— Otóż uważasz, że on, jeden i ten sam, i to mówi, i tamto przedtem?

— Wiem — powiedziałem.

— A wydaje ci się, że to się z tamtym zgadza? :— Wydaje mi się. — Ale równocześnie strach mnie zebrał, że może przecież coś jest w tym. co Protagoras mówił. Więc powiadam: — A tobie się tak nie wydaje?

— No, jakże mi się może wydawać wolnym od sprzczności wewnętrznej ktoś, kto to jedno i to drogie mówi? Przecież sam najpierw przyjął, że to jest trudna rzecz: dzielnym człowiekiem zostać naprawdę, a posunąwszy się nieco naprzód w poemacie zapomniał o tym i kiedy Pittakos mówi to samo, co i on, że być dzielnym to ciężka robota, on go gani i nie chce u niego przyjąć swego własnego zadania. Toż jeżeli gani kogoś, kto mówi to samo, co on, to jasna rzecz, że gani i siebie samego tak, że albo przedtem, albo później mówi niesłucznie.

— Kiedy to powiedział, odezwały się z wielu stron głośne pochwały obecnych. A mnie zrazu, jakby mnie dobry pięściarz uderzył, tak mnie zaćmiło i zawróciło mi się w głowie, kiedy ten to mówi, a oni chwalą z wielkim hałasem.

— Więc — żeby ci prawdę powiedzieć — chcąc zyskać na

czasie i zorientować się, co właściwie mówi poeta, zwracam się do Prodokosa i wołam go: — Prodikosie, — powiadam — toż Simonides to twój rodak. Powinieneś stanąć w obronie tego człowieka. Ja cię chyba tak wezmę na pomoc jak u Homera. Skamander, kiedy go Achilles gnębi, Simoenta woła na pomoc, mówiąc;

— Bracie mój drogi; wspólnymi sitami tę przemoc człowieka Wstrzymajmy

— Tak i ja ciebie wzywam, żeby nam Protagoras nie zdobył i nie zburzył Simonidesa. Tym bardziej że Simonidesa potrafi na nogi postawić jedynie tylko twoja muza, dzięki której rozróżniasz „chcieć" i „pożądać" i mówisz, ze to nie jedno i to samo, i teraz dopiero co powiedziałeś tyle pięknych rzeczy. I teraz zobacz, czy ci się tak samo wydaje jak mnie: mnie się widzi, że Simonides nie zaprzecza sam sobie. Ale ty, Prodikosie, objaw naprzód swoje zdanie. Wydaje ci się jednym i tym samym „zostać" i „być", czy też czymś innym?

— Czymś innym, na Zeusa — powiada Prodikos. A nieprawdaż — powiadam, że w pierwszym ustępie

— Simonides sam objawił swoje zdanie, że zostać mężem dzielnym, naprawdę jest rzecz trudna?

— Prawdę mówisz — powiada Prodikos A Pittakosa — powiadam — gani nie, jak sądzi Protagoras, za to, że mówi to samo, co on, tylko za coś innego. Bo Pittakos nie powiedział tego, że

ciężka robota zostać dzielnym, tak jak Simonides, tylko „być". A to nie jest jedno i to samo, Protagorasie, jak twierdzi nasz Prodikos: być i stać się. Więc jeżeli to nie jest jedno i to samo: być i stać się, to Simonides nie sprzeciwia się samemu sobie. I może być, że Prodikos nasz i wielu innych zechce powiedzieć z Hezjodem, że stać się dzielnym to rzecz ciężka, bo na drodze do dzielności bogowie znój położyli. Ale skorośjej szczyt raz osiągnął, potem już łatwo ci stąpać jej ścieżką, choć ciężko ją było zdobywać.

— Otóż Prodikos, usłyszawszy to, pochwalił mnie. A Protagoras powiada: — W tej twojej poprawce, Sokratesie, jest większy błąd niż w tym, co poprawiasz.

— A ja powiadam: — To, widać, nie udata mi się robota, Protagorasie, i śmieszny lekarz ze mnie: lekarstwem pogarszam chorobę.

— Ale tak jest — powiada.

— Jakże to? — mówię.

— Bo to by wielka była głupota ze strony poety, jeżeli powiada, że posiadanie dzielności jest czymś tak łatwym, co przecież jest rzeczą najcięższą ze wszystkich, jak wszyscy ludzie uważają. A ja powiedziałem: — Na Zeusa, jaki to szczęśliwy traf, że nasz Prodikos jest przy rozmowie. Kto wie, Protagorasie, czy mądrość Prodikosa też nie pochodzi gdzieś od bogów, z dawnych czasów i albo się od Simonidesa nie zaczęta, albo i jeszcze dawniej. Ty wiele innych mądrości masz w małym palcu, a tej jakbyś nie znal z

doświadczenia; nie tak jak ja przez to, że jestem uczniem naszego Prodikosa. I teraz mam wrażenie, nie wiesz, że tę ..ciężką rzecz" Simonides bierze, być może, nie tak, jak ty przypuszczasz, tylko tak Jak to Prodikos mi zawsze uwagi robi o słowo „straszny", kiedy ja chwalę ciebie albo kogoś innego i mówię, że Protagoras to strasznie mądry człowiek, on mnie pyta wtedy, czy ja się nie wstydzę nazywać tego, co dobre. strasznym. Bo to co straszne — powiada — to złe. Toteż nikt nie mówi o strasznym bogactwie ani o strasznym spokoju, ani o strasznym zdrowiu, tylko się mówi: straszna choroba i straszna wojna, i straszna bieda, bo co straszne, to złe. Więc może i mieszkańcy wyspy Kos. a z nimi Simonides, mówiąc „ciężka rzecz" mają na myśli coś złego albo coś innego, czego ty nie wiesz. Ano, zapytajmy Prodikosa. Przecież wypada o zwrot Simonidesa jego właśnie pytać. Prodikosie, jak to Simonides rozumiał słowo: „ciężko"?

— Tyle co: źle — powiada.

— A, to może i dlatego — mówię — Prodikosie, dlatego on i gani Pittakosasa, kiedy ten powiada: „być dzielnym ciężka robota", bo jemu to tak, jakby słyszał, że być dzielnym to zła robota?

— A cóż myślisz, Sokratesie, cóż innego mówi Simonides, jak nie to właśnie i łaje Pittakosa, że nie umiał dość subtelnie rozróżniać słów i dobierać, bo się urodził na Lesbos, a wychowywał się w niecywilizowanym dialekcie.

— Słyszysz, Protagorasie — powiadam — co nasz Prodikos

mówi? Masz coś przeciw temu?

— A Protagoras: Ależ nic podobnego, Prodikosie. Ja dobrze wiem, że Simonides rozumiał „to co ciężkie" tak samo jak my wszyscy: wcale niejako coś złego, tylko: coś, co nie jest łatwe, ale przychodzi dopiero po wielu trudach. — Ja też myślę, Protagorasie — powiedziałem — że Simonids to ma na myśli i nasz Prodikos to wie; tylko żartuje sobie i ciebie bierze na spytki, czy też potrafisz przeprzeć swoje stanowisko. A że u Simonidesa ciężki nie znaczy wcale zły, o tym doskonale świadczy zaraz następny zwrot. Powiada bowiem:

— Bóg jeden tylko posiada ten dar, a więc oczywiście nie ma na myśli tego: być dzielnym to rzecz zła. Przecież potem mówi. że to jedynie tylko Bóg może posiadać i samemu tylko bogu ten dar przyznaje. Więc może Prodikos mówi o jakimś rozpustniku Simonidesie, a zgoła nie o tym z wyspy Kos.

— A co, moim zdaniem, ma na myśli Simonides w tej pieśni, mam ochotę ci powiedzieć, jeżeli chcesz się przekonać, jak się przedstawia moja. jak ty powiadasz, orientacja w dziedzinie utworów poetyckich. Jeśli zaś wolisz, będę słuchał ciebie.

— Protagoras, usłyszawszy te słowa, powiada: — owszem, mów, jeśli chcesz. Sokratesie. A Prodikos i Hippiasz nastawał bardzo, a inni również.

— Więc ja spróbuję — tak zacząłem — przedstawić wam szerzej, jak się mnie przynajmniej ta pieśń wydaje.

— Otóż filozofia grecka najstarsza i najbardziej rozpowszechniona jest na Krecie i w Lacedemonie; i najwięcej na całym świecie sofistów jak tam właśnie. Tylko oni się tego zapierają i udają głupich, aby się nie pokazało, że przewyższają Hellenów mądrością, podobnie jak ci mędrcy, o których Protagoras mówił: chcą, by się wydawało, że oni sztuką wojenną i odwagą nad innymi górują. Oni sobie myślą, że gdyby się to wydało, w czym leży ich przewaga, wszyscy by to zaczęli uprawiać. A tak oni się z tym kryją i wywodzą w pole sympatyków Sparty po miastach. Ci sobie uszy rozbijają, naśladując ich zwyczaje, pięści sobie rzemieniami okręcają, gimnastykują się i noszą krótkie narzutki, jak gdyby w tym leżała przewaga Spartan nad Hellenami. A Spartanie tymczasem, kiedy chcą bez żenady obcować ze swoimi sofistami, a mają już dość obcowania z nimi w sekrecie, urzędowo wypędzają wszystkich obcych i tych sympatyków swoich pomiędzy nimi i innych obcjokrajowców, jeżeli tam który bawi, i chodzą do sofistów w tajemnicy przed obcymi i nikomu z młodzieży nie pozwalają na wyjazd za granicę, podobnie jak i K.reteńczycy. aby się tam młodzi ludzie nie oduczyli tego, czego ich oni sami uczą w domu. W tych dwóch państwach są nie tylko mężczyźni bardzo dumni ze swojej kultury, ale i kobiety.

— Że ja tu prawdę mówię i że kultura filozoficzna i kultura słowa stoi w Sparcie bardzo wysoko, możecie poznać po tym:

— Jeżeli się ktoś zechce spotkać z jakimś ostatnim nawet

Lacedemończykiem. zauważy zwykle, że ten jakoś bardzo licho mówi, 'ale potem, gdziekolwiek bądź w rozmowie, on wypali taki zwrot, że jest czego posłuchać: krótko i węzłowato, jakby tęgi chłop z luku wystrzelił; uczestnik rozmowy wcale się przy nim lepiej nie wyda niźli małe dziecko.

— Otóż to i dzisiejsi niektórzy zauważyli i dawni, że pierwiastek lakoński to przecie wszystkim filozofia, a nie filogimanstyka: wiedzą, że chcąc umieć takie zwroty rzucać, potrzeba stać u szczytu kultury. Do takich należał i Tales z Miletu. i Pittakos z Mytyleny. i Bias z Prieny, i nasz Solon, i Kleobulos z Lindos, i Myson z Chen, a jako siódmego wyliczano pomiędzy nimi Lacedemończyka Chilona. Oni wszyscy byli zazdrosnymi miłośnikami i uczniami kultury lakońskiej, a że ich mądrość była właśnie tego rodzaju, przekona się każdy, kto pozna zwroty zwięzłe a pamiętne, które każdy z nich wypowiedział. Oni to kiedyś zeszli się razem i z pierwocin swojej mądrości ofiarę złożyli Apollonowi, wypisując w świątyni delfickiej to. co przecież wszyscy śpiewają: „Poznaj siebie samego" i ..Niczego nad miarę".

— A czemu to mówię? Bo to był sposób filozofowania u dawnych: pewna zwięzłość lakońska. I tak też był w obiegu ów zwrot Pittakosa, który mądrzy ludzie chwalą, to: „Być dzielnym ciężka robota".

— Otóż Simonides, ambitny na punkcie swojej mądrości, poznał, że jeśli obali ten zwrot niby sławnego atletę i weźmie nad

nim górę, wtedy sam sobie sławę zdobędzie pomiędzy współczesnymi. Więc to przez ten zwrot i dla niego, chcąc go podstępnie zbić i powalić, zrobił całą tę pieśń, jak mi się zdaje.

— Zaczem rozpatrzmy ją wspólnie wszyscy, czy też ja mówi? prawdę. Już zaraz sam początek pieśni musiałby się wydawać bez sensu, gdyby poeta, chcąc powiedzieć, że każdemu stać się dzielnym jest trudno, wstawiał tam później wyraz „tylko". Przecież ono tam najwidoczniej do żadnego słowa nie przyczepione, jeśli się nie przyjmie, że Simonides mówi to przeciwko zwrotowi Pittaka; niejako w tonie sporu. Kiedy Pittakos powiada, że być dzielnym to ciężka robota, ten się spiera i powiada: wcale nie; tylko stać się dzielnym człowiekiem ciężko jest, Pittakosie, naprawdę. Nie: „dzielnym naprawdę". Nie dlatego mówi „naprawdę", jakoby istnieli jacyś ludzie naprawdę dzielni i inni dzielni też. ale nie naprawdę. To by wyglądało na naiwność; nie na robotę Simonidesa. Akcent w tym miejscu spoczywa na słowie „naprawdę" toteż należy je położyć na samym końcu zdania a dopowiedzieć sobie zwrot Pittakosa, jak gdybyśmy zakładali, że on mówi, a Simonides mu odpowiada od siebie. Ludzie; ciężka to robota być dzielnym człowiekiem! A ten odpowiada: Pittakosie; mówisz nieprawdę; przecież nie: być, tylko stać się; to tylko: zostać dzielnym człowiekiem, ręce i nogi mieć jak się należy i głowę nosić na karku bez przygany — to ciężka robota; naprawdę.

— W ten sposób widać, że i wyraz „tylko" jest do rzeczy i to

„naprawdę" słusznie położone na końcu. Cały dalszy ciąg świadczy, że to jest tak pomyślane. Można by się szeroko rozwodzić nad pięknem każdego szczegółu tej pieśni. Jest bardzo miła i opracowana troskliwie, ale to by nas za daleko zaprowadziło; więc rozpatrzymy tylko jej ogólny zarys i tendencję; którą jest polemika z aforyzmem Pittaka. przebijająca się w każdym słowie tego poematu.

— Otóż po tym ustępie, mówi poeta o kilka wierszy dalej, jak gdyby prozą, że zostać dzielnym człowiekiem ciężko jest naprawdę, ale można jednak — na jakiś czas. Kiedy się zaś ten stan osiągnie, to pozostać w nim i być dzielnym człowiekiem tak, jak ty mówisz, Pittaku, to rzecz niemożliwa i ponad ludzkie siły — chyba tylko bóg sam jeden posiada ten dar:

— Człowiek zaś nie może nie popadać w zło, Kiedy go nieporadna zwali z nóg godzina.

— A kogóż to nieporadna zwala z nóg godzina, gdy chodzi . o kierowanie statkiem? Jasna rzecz, że nie tego, który pojęcia nie ma o rzeczy, bo taki w ogóle nigdy na nogach nie stoi. Więc tak, jak nie można powalić kogoś, kto leży, a można tego tylko powalić, kto stoi. i spowodować to, żeby leżał, a leżącemu tego zrobić nie można; podobnie i tego, który sobie radzić umie, może kiedyś nieporadna godzina powalić, a który sobie i tak nigdy rady dać nie potrafi — tego nie.

— I na tęgiego sternika, kiedy wielki mróz nastanie,

nieporadna może przyjść godzina i na dobrego rolnika, kiedy zła pogoda przyjdzie, nie poradzi rolnik pogodzie, a tak samo i lekarz. Bo tylko to, co szlachetne, może moją wartość tracić, jak o tym i inny poeta świadczy, który powiedział:

— Dzielny człek bywa szlachetny; a bywa i zły, jak wypadnie.

— A kto jest zły, temu nie sposób dopiero stawać się złym; on już koniecznie i zawsze jest taki. Tak, że jeśli na człowieka inteligentnego, mądrego i dobrego, nieporadna godzina przyjdzie i z nóg go zwali, on nie może nie popaść w zło. Ty natomiast mówisz, Piltaku, że ciężko jest być szlachetnym, a to znaczy, że zostać nim jest ciężko, choć to rzecz możliwa; tylko być nim stale, to rzecz niemożliwa.

— Komu się dobrze powiedzie, ten dzielny, A lichy ten. komu źle.

— A na czymże polega powodzenie w zakresie pisania i jakie robi człowieka dobrym pisarzem? Jasna rzecz, że to wiedza dotycząca pisma. A jakie powodzenie stanowi o działalności lekarza? Jasna rzecz, że wiedza o tym, jak chodzić koło chorych. A lichy ten — komu źle. A któż może stać się lichym lekarzem? Oczywista, że ten, komu najpierw dane było w ogóle być lekarzem, a potem dobrym lekarzem. Bo taki może zostać i złym. A my, którzy stoimy z dala od zawodu lekarskiego, nie możemy mieć niepowodzeń lekarskich tak samo jak architektonicznych. ciesielskich ani innego tego rodzaju. A kto by w ogóle nie mógł

zostać lekarzem, tego żadne niepowodzenie nie zrobi złym lekarzem. Zatem jedynie tylko człowiek dobry, dzielny może się niekiedy stawać i złym; czy to pod wpływem czasu, czy trudu, czy choroby, czy innej jakiej przypadłości. Bo to jest jedno jedyne niepowodzenie: utrata wiedzy.

— A już zły człowiek nie może nigdy dopiero stać się złym. Jest zły zawsze. Jeśli się ma stać złym, musi naprzód zostać dobrym. Zatem i to miejsce pieśni do tego zmierza, że być dzielnym człowiekiem nie można, i to być trwale dzielnym, ale stać się dzielnym można, a potem stać się złym również.

— Wytrwać w dzielności i szczyt jej osiągnąć kto zdoła? Bogów kochanek.

— Otóż to wszystko jest powiedziane do Pittakosa, a z dalszej części pieśni widać to tym wyraźniej. Ona mówi:

— Toteż ja nigdy nie szukam — tego, co istnieć nie może;

— Złudna nadzieja mnie uwieść nie zdoła; wszak życia mi szkoda na mrzonki; Wiem. że człowieka bez wady nie znajdę, choćbym świat zeszedł szeroki. Jeśli go spotkam, obwieszczę.

— Tak mocno i tak przez całą pieśń atakuje ów zwrot Pittakosa

— Każdego chwale rad i kocham też każdego

— Z własnej woli i chęci, Kto rąk czynem haniebnym nie splamił;

— Konieczność rzecz inna — z nią walka daremna, jej nawet sam bóg się nie oprze. To znowu odnosi się do tego samego zwrotu.

Przecież taki niewykształcony nie był Simonides, żeby miał na myśli pochwałę dla kogoś, kto z własnej woli i chęci niczego złego nie zrobi. Jak gdyby istnieli ludzie, którzy z własnej woli i chęci robią źle. Ja przynajmniej sądzę. że żaden mądry człowiek nie wierzy Jakoby ktokolwiek grzeszył dobrowolnie albo się haniebnych. podłych czynów dopuszczał umyślnie; mądrzy doskonale wiedzą, że każdy, kto się hańbą okrywa i zbrodnie popełnia, postępuje mimo własnej woli. Toteż i Simonides nie mówi, że chwali tego. który by zrobił źle umyślnie, tylko te słowa: „z własnej woli i chęci" odnosi do siebie samego. Wiedział, że człowiek doskonały nieraz się zmuszać musi do tego, żeby kogoś kochał albo chwalił — jak to się nieraz komuś trafi matka albo ojciec niesamowity, albo ojczyzna, albo coś innego w tym rodzaju. Liche jednostki, kiedy im się coś takiego zdarzy, widzą to prawie że chętnie, głośno ganią, obnoszą i gorszą się wadami rodziców czy ojczyzny; udają, że ich to interesuje; inaczej by im ludzie za złe brali obojętność i przyganiali, że ich to nic me obchodzi. Zaczem ci się gorszą jeszcze więcej i do niechęci i tak nieuniknionej dodają drugą: dobrowolną. A poczciwi pokrywają takie rzeczy i zmuszają się. aby kochać to, co swoje, i chwalić. Nieraz, przypuszczam, musiał Simonides albo tyrana jakiegoś, czy kogoś innego z takich, chwalić i panegiryki dla niego układać nie z własnej woli i chęci, tylko z musu. Toteż Pittakowi powiada: „Ja, Pittaku, nie dlatego cię ganię, żebym był do nagany skory".

— Już to wystarczy mi, by nie by) całkiem zły, Zbyt nic opuszczai rąk i miał poczucie praw. Tym stoi OJCÓW gród. a słucha go, kto zdrów. Takiego ja ganić nie będę; Jam do nagany nieskory, Wszak błaznów ród nie wygasa. Tak, że jeśli ktoś lubi przygarnąć, będzie miał pod dostatkiem tematów do nagany. t; Wszak wszystko piękne jest, czego nie plami brud.

— To przecież nie znaczy, jak gdyby powiedział, że wszystko jest białe, co nie zawiera domieszki czarnego. To by przecież śmieszne było z wielu względów, tylko to powiada, że zadowoli się i przeciętną miarą i ganić jej nie będzie. Ja nie szukam, powiada, człowieka wolnego od wszelkich wad, bo go nie ma, jak świat długi i szeroki. Jeśli go znajdę, obwieszczę. Toteż za to właśnie nikogo chwalić nie będę. Mnie wystarczy i człowiek pośredniej miary, byle nic złego nie robił. Toteż ja każdego kocham i każdego chwalę rad — tu jest użyty zwrot lokalny; tak mówią w Mytiienie. Bo on do Pittakosa to mówi: Każdego chwalę rad i kocham też każdego z własnej woli i chęci (tu trzeba w czytaniu zrobić przecinek po wyrazie chęci), kto nie splamił rąk żadnym haniebnym czynem, bo są i tacy, których ja i wbrew własnej woli i chęci chwalę i kocham. Więc i ciebie, Pittakosie, nigdy bym nie byi ganił, gdybyś był mówił rzeczy przeciętnie słuszne i przeciętnie prawdziwe. Tymczasem ty się bardzo grubo mylisz w kwestiach największej wagi, a masz niby to mówić prawdę; za to też ja ciebie ganię.

— W tej myśli, Prodikosie i Protagorasie — powiedziałem —

sądzę, że w tej myśli Simonides napisał tę pieśń, A Hippiasz powiada: — Dobrze, zdaje mi się, Sokratesie, dobrze i tyś ten utwór omówił. Właściwie i ja mam dobrze ułożoną mowę na temat tej pieśni, którą wam przedstawię, jeżeli zechcecie.

— A na to Alcybiades: — Tak, powiada, Hippiaszu, na drugi raz — serio, A teraz należy się głos, wedle poprzedniej umowy, Protagorasowi i Sokratesowi. Jeżeli Protagoras chce jeszcze zadawać pytania, niech Sokrates odpowiada, a jeżeli raczej woli odpowiadać Sokratesowi, to niech on znowu zadaje pytania.

— A ja powiedziałem: — Co do mnie, to zostawiam, to Protagorosowi; niech wybiera, co woli. Ale. jeżeli laska, to tym pieśniom i wierszom dajmy pokój — natomiast tę kwestię, o której naprzód Cię pytałem, Protagorasie, bardzo chętnie bym do końca z tobą rozpatrzył. Mam wrażenie, że dyskusje o utworach poetyckich to zupełnie jak zabawy przy kieliszku w gorszych towarzystwach mieszczańskich. Ci ludzie także nie umieją nic sobie nawzajem dać z siebie w towarzystwie, przy winie, ani mówić własnym głosem i własnymi myślami, bo im brak kultury; więc cenią i przepłacają flecistki, wynajmują sobie obcy głos, dźwięki fletów i tym dopiero głosem obcują jedni z drugimi.

— Ale tam, gdzie piją ludzie pełni, o wysokiej kulturze, tam nie zobaczysz flecistek ani tancerek, ani kitarzystek; ich stać na to, żeby sami z sobą obcowali; bez tych błazeństw i zabawek — wystarcza im własny głos: każdy sam potrafi raz mówić, raz

słuchać drugiego — w porządku — choćby i bardzo dużo wina pili.

— Tak samo i takie zebrania, jak nasze; jeśli się zbiorą ludzie, za jakich się wielu z nas uważa, tam nie potrzeba obcego głosu ani poetów, których nawet zapytać niepodobna, o czym mówią właściwie, a z tych, którzy są nieraz na nich powołują w przemówieniach, jedni mówią, że poeta to miał na myśli, drudzy, że co innego i rozmowa schodzi na teren, na którym niczego dowieść nie potrafią. Więc takie rozprawy chętnie zostawiają innym, a każdy sam od siebie obcuje z drugimi; każdy własnymi słowami doświadcza drugiego i siebie samego próbować pozwala.

— Zdaje mi się, że takich ludzi raczej powinniśmy naśladować, ja i ty, a odłożyć na bok poetów; każdy sam od siebie niech do drugiego mówi, co myśli; warto spróbować doświadczeń nad prawdą i nad nami samymi.

— Więc jeśli tylko chcesz jeszcze zadawać pytania, to proszę — gotów ci jestem służyć odpowiedziami. A jeśli wolisz mnie się oddać na próby, to pozwól, może doprowadzimy do końca tę kwestię, którąśmy w środku przerwali!

SOKRATES I PROTAGORAS, CZĘŚĆ II

— Otóż, kiedy ja te i tym podobne rzeczy mówię, Protagoras nie objawiał jasno swego zdania, co właściwie wolałby zrobić.Więc Alcybiades powiedział, spojrzawszy na Kaliasa: Kaliaszu, powiada, czy ty uważasz, że Protagoras i teraz ładnie postępuje, kiedy nie

chce wyraźnie objawić swego zdania, czy będzie dawał odpowiedzi, czy nie? Bo ja wcale nie uważam. Przecież niech albo staje do rozmowy, albo niech powie, że nie chce rozmawiać, abyśmy to już o nim wiedzieli, a Sokrates może rozmawiać z kimś innym albo ktoś drugi z kim bądź, kto ma ochotę.

— Protagoras zawstydził się, tak się przynajmniej mnie wydawało, tych słów Alcybiadesa, a że i Kalias go prosić zaczął i inni, prawie wszyscy z obecnych, więc z trudem zdecydował się na rozmowę i kazał zadawać sobie pytania, a on będzie odpowiadał.

— Zatem ja powiedziałem: — Protagorasie. bądź przekonany, że gdy rozmawiam z tobą, wtedy do niczego innego nie zmierzam, tylko zawsze chcę to rozpatrzyć, co mi samemu sprawia trudność i kłopot. Mam to przekonanie, że Homer ma słuszność, kiedy mówi: Dwóch jeśli pójdzie na zwiady, jeden myśli, a drugi dostrzega.

— We dwójkę jakoś łatwiej nam, ludziom, idzie każda robota i słowo, i myśl, i poszukiwanie, a człowiek sam, kiedy co wymyśli, zaraz chodzi i szuka, póki nie znajdzie, komu by to pokazać i z kim by się utwierdzić w przekonaniu. Toteż i ja dlatego chętnie z tobą rozmawiam i z tobą raczej niż z kim innym, bo sądzę, że tyś się pewnie najlepiej rozejrzał w najrozmaitszych sprawach, w których się orientować powienien człowiek myślący, więc naturalnie i w kwestii dzielności. Któż by inny, jak nie ty? Ty nie tylko sam się uważasz za typ doskonały, jak to i niektórzy inni sami są zupełnie do rzeczy, ale drugich nie umieją do tego poziomu podnieść. A ty i

sam dzielny człowiek jesteś, i z innych potrafisz robić dzielnych ludzi, a taką masz wiarę w siebie, że kiedy inni kryją się z tą sztuką, ty się publicznie ogłaszasz po całej Helladzie, przybrałeś tytuł sofisty. podajesz się za nauczyciela kultury i dzielności i pierwszy uważasz za właściwe przyjmować za to honoraria. Więc jakże nie mam ciebie wzywać na pomoc do rozważania tych tematów, ciebie się pytać i radzić? Jakże nie?!

— Otóż i teraz ja bym rad wrócić do tego, o co poprzednio cię pytałem w tej kwestii: jedno byś mi przypomniał, a drugie byśmy razem rozpatrzyli. A pytanie było. zdaje mi się. takie. Chodziło o mądrość, rozsądek, odwagę, sprawiedliwość i pobożność, o to, czy to jest pięć nazw. które dotyczą jednej i tej samej sprawy, czy też pod każdą z tych nazw kryje się jakaś swego rodzaju istota. jakaś sprawa wyposażona w swoistą zdolność w każdym z pięciu wypadków i żadna z nich nie jest taka jak druga. Otóż ty mówiłeś, że to nie są różne nazwy jednej i tej samej rzeczy, tylko każda z tych nazw ma pod sobą inną sprawę osobliwego rodzaju: są to mianowicie cząstki dzielności; nie takie, jak części złota: podobne do siebie nawzajem i do całości, której są częściami. tylko takie, jak części twarzy: niepodobne ani do całości. ani do siebie nawzajem, a każda wyposażona w sobie tylko właściwą zdolność. Jeżeli ci się to jeszcze i teraz przedstawia tak samo, jak wtedy, powiedz, że tak: a jeżeli jakoś inaczej, określ to; ja ci nie będę tego liczył, jeżeli teraz powiesz jakkolwiek inaczej. Ja bym się nie dziwił, gdybyś to

przedtem był mówił tylko tak, żeby mnie wypróbować.

— Ależ ja ci — powiada — mówię, Sokratesie, że to wszystko są cząstki dzielności i cztery z nich są wcale bliskie siebie — tylko odwaga bardzo mocno się różni od nich wszystkich. A stąd poznasz, że prawdę mówię. Spotkasz wielu ludzi najniesprawiedliwszych w świecie i najskrajniej bezbożnych i bez śladu rozsądnego panowania nad sobą, i bez krzty mądrości, a odznaczających się niebywałą odwagą.

— Poczekajże — powiedziałem. — Toż ci wypada rozpatrzyć to, co mówisz. Czy ty przez odważnych rozumiesz tyle, co śmiałych, czy coś innego?

— Takich, co to gotowi pójść na to, na co się wielu innych boi iść.

— Pozwólże; dzielność, to powiadasz, coś pięknego i ty się poświęcasz nauczaniu jej jako czegoś pięknego?

— No, przecież to rzecz najpiękniejsza, jeżeli nie jestem ', z rozumu obrany.

— A czy — powiadam — coś w niej jest szpetnego i coś pięknego, czy też cała jest piękna?

— Całość przecież jest piękna; najbardziej, jak tylko być może.

— A wiesz, że niektórzy dają nurka w studnie bardzo śmiało?

— Wiem; nurkowie.

— Dlatego że znają się na tym, czy dlaczegoś innego?

— Dlatego że się znają.

— A którzy to śmiało walczą z koni na wojnie? Kawalerzyści, czy też ci, co nie umieją jeździć?

— Kawalerzyści.

— A którzy z małymi tarczami? Ci z lekkiej piechoty czy inni?

— Z lekkiej piechoty. I w ogóle, wszędzie tak jest przecież,

— jeżeli do tego zmierzasz — powiada — że ci, którzy się znają na rzeczy, są śmielsi od nie znających się na rzeczy i od siebie samych, kiedy się czegoś nauczą, w porównaniu do siebie wtedy, kiedy się jeszcze nie byli nauczyli.

— A czy jużeś kiedy widział takich, którzy się wcale nie znali na niczym z tych rzeczy, a śmiało się brali do każdej z nich?

— Widziałem; nawet i bardzo śmiało.

— Nieprawdaż więc; tacy śmiali są i odważni?

— W takim razie odwaga byłaby czymś brzydkim; bo to przecież ludzie niespełna rozumu.

— Więc co myślisz — powiadam — o tych odważnych. Czyż oni nie są śmiali?

— Owszem i teraz to myślę — powiada.

— Nieprawdaż jednak — powiedziałem — ci, którzy w ten sposób są śmiali, wyglądają nie na odważnych, tylko na obranych z rozumu? A przedtem tam znowu najmądrzejsi byli i najśmielsi, a przez to i najodważniejsi. Wedle tego toku myśli mądrość stanowiłaby odwagę.

— Niedobrze, Sokratesie, pamiętasz, com mówił, odpowiadając

ci przedtem. Tyś mnie pytał, czy ludzie odważni są śmiali i ja się zgodziłem, że tak. Ale czy i śmiali są odważni, o to nie byłem pytany. Gdybyś mnie był wtedy o to zapytał, byłbym odpowiedział, że nie wszyscy. A co do odważnych, że nie są śmiali, to ja się właśnie zgodziłem, że są, a tyś nigdzie nie wykazał, żebym się mylił.

— Potem; ty uważasz, że ci, którzy się znają na rzeczy, są śmielsi od siebie samych w poprzednim okresie i od innych, nie znających się na rzeczy i stąd wnosisz, że odwaga i mądrość wychodzi na jedno i to samo. W ten sposób postępując, mógłbyś myśleć, że i siła to mądrość. Bo tą samą metodą gdybyś mnie naprzód był zapytał, czy ludzie silni są mocni, powiedziałbym, że tak. Potem, czy znający się na walce na pięści są mocniejsi od nie znających tego sportu i od siebie samych, skoro się walki nauczą, w porównaniu do okresu, w którym się bić nie umieli, powiedziałbym, że tak. A gdybym to przyznał, wolno by ci było, powołując się na te same świadectwa, powiedzieć, że wedle mego przyznania, siła jest tym samym, co mądrość.

— Tymczasem ja nigdy, ani teraz nawet nie zgodzę się na to, żeby wszyscy mocni byli silni, a wszyscy silni mocni. Bo moc i siła to nie jest jedno i to samo, tylko moc może pochodzić i z wiedzy, i z szaleństwa, i z afektu, a siła od natury pochodzi i dobrego odżywienia ciała. Tak samo i tam nie na jedno wychodzi śmiałość i odwaga. Wypada więc, że odważni są śmiali, ale wcale nie wszyscy śmiali są odważni. Bo śmiałość daje człowiekowi czasem i sztuka, i

afekt, i szał, podobnie jak moc, a odwaga pochodzi od natury i od dobrego odżywienia dusz.

— A ty powiadasz, Protagorasie, że niektórzy ludzie xxx dobrze żyją, a niektórzy źle? Przyznał.

— A czy wydaje ci się, że człowiek żyłby dobrze, gdyby żył w zgryzocie i cierpieniu?

— Nie — powiada.

— Więc cóż? Gdyby przyjemnie życie przeżył i umarł, czy nie wydawałoby ci się, że żył dobrze?

— Owszem — powiada.

— Więc może przyjemnie żyć to dobrze, a nieprzyjemnie to

— Pewnie, byle tylko to, co piękne, bylo człowiekowi w życiu przyjemne.

— Cóż, Protagorasie; a czy ty. podobnie jak wielu innych ludzi, nie nazywasz niektórych rzeczy przyjemnych złymi, a niektórych cierpień dobrymi? Bo ja powiadam, że o ile coś jest przyjemne, to czyż przez to samo nie jest i dobre, byle tylko z niego nic innego nie wynikało? A z cierpieniami tak samo: o ile coś jest cierpieniem, czyż przez to samo nie jest czymś złym?

— Nie wiem. Sokratesie, czy mam odpowiedzieć tak po prostu, jak ty pytasz, że wszystko, co przyjemne, jest dobre, a każde cierpienie złe. Wydaje mi się. że bezpieczniej będzie, nie tylko na teraz, ale i na całe życie, odpowiedzieć, że bywają przyjemności, które nie są dobre, i bywają z drugiej strony cierpienia, które nie są

złe, choć są i takie, co są, a bywają i trzeciego rodzaju: ani złe, ani dobre.

— A przyjemnymi rzeczami nazywasz te, w których jest rozkosz, albo te, które dają rozkosz?

— Tak jest — powiada.

— Otóż i ja tak mówię: o ile coś jest przyjemne, czyż nie jest dobre, bo chodzi mi o rozkosz samą. czy ona nie jest dobrem.

— Zobaczmyż to — powiada — tak jak lv zawsze mówisz, Sokratesie: przyjrzyjmy się i jeżeli to przyjrzenie się wypadnie po myśli i wyda się nam jednym i tym samym to, co przyjemne, i to, co dobre, zgodzimy się. A jeśli nie, wtedy się już będziemy spierali.

— Więc czy ty — powiadam — chcesz być przewodnikiem przy tym przyglądaniu się, czy też ja mam prowadzić?

— Tyś powinien prowadzić — powiada. — Tyś zaczął tę kwestię.

— Więc może — powiedziałem — tym sposobem jakoś nam się to objawić zechce. To tak, jakby ktoś miał człowieka zbadać z wejrzenia, czyby to o zdrowie szło, czy o jakąkolwiek inną zdolność ciała, i widziałby tylko twarz i końce rąk, zaraz by powiedział: Proszę cię, odsłoń̇że mi jeszcze i pierś, i plecy i pokaż, abym się mógł przyjrzeć lepiej. Czegoś w tym rodzaju pragnę i ja dla naszego rozważania. Kiedym zobaczył, że taki jest twój stosunek do dobra i do rozkoszy, jak powiadasz, mam ochotę powiedzieć tak mniej więcej: Proszę cię, Protagorasie, odsłoń̇że mi jeszcze i ten punkt

swego intelektu: jaki jest twój stosunek do wiedzy? Czy i ona przedstawia ci się tak jak wielu ludziom, czy inaczej? A szerokie koła mają taki mniej więcej pogląd na wiedzę, że to nie jest w nas pierwiastek siły, to nie jest to, co nas prowadzi i co panuje i rządzi. Ludzie zupełnie tak nie myślą o niej. tylko, że wiedza nieraz bywa w człowieku, ale mimo to wiedza człowiekiem nie rządzi, tylko coś innego: raz afekt, raz rozkosz, raz ból. nieraz miłość, czasem strach, po prostu: uważają wiedzę za rodzaj niewolnika, którego wloką za sobą te wszystkie inne czynniki. Więc czy tobie ona się też jakoś tak przedstawia, czy też ci się wydaje czymś pięknym, czymś co potrafi władać człowiekiem i byle tylko człowiek miał poznanie tego. co dobre i co złe, wówczas nie potrafi ulec niczemu ani robić nic innego, tylko to, co mu wiedza dyktuje, bo rozum wystarczy człowiekowi zawsze do obrony w walce wewnętrznej?

— Wydaje mi się — powiada — tak jak ty mówisz, Sokratesie. Tym bardziej, że jeśli komu, to mnie wstyd i hańba nie uważać mądrości i wiedzy za największą potęgę w człowieku.

— Ładnie — powiadam — mówisz i prawdę szczerą. Wiesz jednak, że bardzo wielu ludzi nie podziela twojego i mojego zdania, tylko powiadają, że wielu wie, co jest najlepsze w danym wypadku, ale nie chcą tego robić, choćby mogli, tylko robią coś całkiem innego. A kogom się tytko pytał, jaka by też była tego przyczyna, każdy mówi, że to pokusom rozkoszy człowiek ulega albo bólowi, albo innemu któremuś z tych czynników, jakiem dopiero co

wymienił. Co bądź z tych rzeczy człowieka opanuje i dlatego człowiek robi to, co robi.

— Widzisz, Sokratesie, ja mam wrażenie, że ludzie mówią i wiele innych niesłusznych rzeczy.

— No to chodź; spróbuj razem ze mną ludzi nakłaniać i pouczać, co też to za stan u nich to tak zwane uleganie pokusom i nierobienie przez to tego, co najlepsze, mimo że się je zna doskonale. Bo może być, że gdybyśmy tak powiedzieli: Ludzie, nie macie słuszności, jesteście w błędzie — zapytano by nas: Protagorasie i Sokratesie, jeżeli ten stan to nie jest uleganie pokusom, to co też to jest i co właściwie wy o nim powiecie? Tak by się do nas odezwali.

— Co tam, Sokratesie, mamy zważać na opinię szerokich kół; ci ludzie mówią, co im ślina na język przyniesie.

— Ja mam wrażenie — powiadam — że nam coś z tego przyjdzie; łatwiej dojdziemy, jak to jest z odwagą i innymi cząstkami dzielności. Więc jeżeli zostajesz przy naszym projekcie sprzed chwili, żebym ja prowadził rozważanie w kierunku, w którym, ja przynajmniej, najładniejszego spodziewam się światła, chodź za mną. Jeżeli nie chcesz, to mniejsza o to; jak wolisz.

— Nie, nie — powiada. — Dobrze mówisz. Jedź dalej, jakeś zaczął.

— Więc znowu — powiadam — gdyby nas zapytali: Więc cóż wy mówicie o tym, co myśmy nazwali uleganiem pokusom

rozkoszy; powiedziałbym im, ja przynajmniej, tak: Słuchajcież ludzie, bo ja i Protagoras spróbujemy wam pokazać, co to jest. Przyznajecie, że w takich razach nie dzieje sią z wami nic innego niż gdy. jak to nieraz pokarm jakiś czy napój, czy Afrodyta kogoś opanuje (bo to przyjemne rzeczy są) i człowiek rozumie, że to rzeczy złe; a jednak to robi?

— Zgodziliby się.

— Nieprawdaż, zapytalibyśmy ich, ja i ty, znowu: A wy mówicie, że to rzeczy złe? Czy dlatego, że każda z nich daje rozkosz: taką doraźną, w danej chwili, i każda jest przyjemna, czy też dlatego, że w przyszłości powoduje choroby i niedostatki i inne tym podobne skutki za sobą pociąga? Czy też, jeśli która z tych rzeczy niczym w przyszłości nie grozi, tylko raduje serce na razie, to jednak byłaby zła dlatego, że doznając jej, cieszy się człowiek i byle czym i bez wyboru? Cóż myślisz, Protagorasie?

— Cóż by oni innego odpowiedzieli, jak nie to: że te rzeczy nie są złe dlatego, że wyrabiają rozkosz na razie, tylko dlatego, co po nich pochodzi, przez te choroby i tam dalej.

— Ja myślę — powiada Protagoras — że ludzie by właśnie tak powiedzieli.

— A nieprawdaż, że co choroby przynosi, to przynosi cierpienie, a co niedostatki przynosi, przynosi też cierpienie. Przyznaliby, jak sądzę.

— Zgodził się Protagoras.

— A czy nie .wydaje się wam, moi ludzie, że tak, Jakeśmy mówili, ja i Protagoras, przez nic innego te rzeczy nie będą złe, tylko przez to, że prowadzą w końcu do cierpienia i pozbawiają człowieka innych rozkoszy? Zgodziliby się? Tak się wydawało nam obu.

— Nieprawdaż; potem znowu byśmy ich na odwrót zapytali: słuchajcie ludzie; wy, którzy mówicie, że rzeczy dobre bywają nieznośne. Czy wy znowu nie macie rzeczy tego rodzaju, jak szkoły gimnastyczne i wyprawy wojenne, i zabiegi lekarskie, jak wypalanie i wycinanie, i lekarstwa i głodowe diety. To niby. są rzeczy dobre, ale nieznośne? Przyznaliby?

— Wydawało się, że tak; jednemu z nas i drugiemu.

— A czy wy to dlatego nazywacie dobrem, że na razie rzeczy te dają męki najokropniejsze i boleści, czy też dlatego, że w przyszłości zdrowie za nimi przychodzi i dobry stan fizyczny, i ocalenie państwa, i panowanie nad innymi, i bogactwo? Przyznaliby, jak przypuszczam?

— Zgoda była na to obopólna.

— Więc te rzeczy są dobre przez coś innego czy przez to, że kończą się wreszcie rozkoszą i usunięciem bólu i odwróceniem. Czy też możecie wskazać jakiś inny cel ku któremu spoglądając nazywacie te rzeczy dobrymi? Inny niż rozkosz i ból? Myślę, żeby nie znaleźli.

— I ja myślę, że nie — powiada Protagoras. , — Nieprawdaż,

do rozkoszy dążycie, bo to dobre, a bólu unikacie, bo to złe?

— Zgodziliśmy się obaj.

— Zatem uważacie za zło: ból, a za dobro: rozkosz? Skoro

— nawet samo radowanie się wtedy nazywacie złem, kiedy nas większych rozkoszy pozbawia, niż je samo w sobie zawiera, albo większy ból przynosi niźli rozkosz, którą samo ma w sobie. Jeżeli z jakiegokolwiek innego względu radość nazywacie złem i jakiś inny cel macie na oku, to może byście to mogli i nam powiedzieć? Ale nie potraficie.

— Ja też myślę, że nie potrafią — powiada Protagoras.

— A czyż znowu i z cierpieniem samym nie taka sama sprawa? Wtedy nazywacie samo doznawanie bólu czymś dobrym, kiedy ono bądź to usuwa bóle większe od danych w nim samym, bądź też pociąga za sobą rozkosze większe od bólów? Jeśli inny jakiś wzgląd macie na oku, kiedy samo doznawanie bólu nazywacie dobrem, aniżeli len, o którym ja mówię, to czy możecie go i nam wskazać? Nie potraficie.

— Prawdę mówisz — rzecze Protagoras.

— Kiedy tedy — powiedziałem — gdybyście mnie, ludzie, zapytali: Ale dlaczego ty właściwie tyle o tym mówisz i w takie rozmaite sposoby? Darujcie mi, powiedziałbym; ja przynajmniej. Naprzód bowiem nie jest łatwo pokazać, co to właściwie jest to, co wy nazywacie „uleganiem rozkoszy". A potem tu właśnie leży klucz całego powodzenia. Więc jeszcze i teraz wolno odwołać to czy owo,

jeżeli może potraficie nazwać jakieś dobro inne niż rozkosz albo zło jakieś inne niż ból. Czy też wystarcza wam przeżyć życie bez bólów? Jeśli wystarcza i nie umiecie wymienić żadnego innego dobra ani zła, które by w końcu na te dwa nie wychodziło, to posłuchajcie, co dalej. Bo jeżeli tak się rzeczy mają, to ja twierdzę, że wasze zdanie staje się śmieszne, ilekroć mówicie, że człowiek nieraz zna zło, wie, że coś jest złe, a jednak to złe robi, choćby go mógł nie robić; bo ulega ponętom rozkoszy i daje się zbić z tropu. I znowu mówicie, że z drugiej strony nieraz człowiek wie co dobre, a robić go nie chce pod urokiem doraźnych rozkoszy, które go z tropu zbijają.

— Że to jest śmieszne stanowisko, wyjaśni się zaraz, jeżeli nie będziemy się posługiwali wieloma wyrazami: przyjemny i nieznośny, i dobry i zły, ale ponieważ tu się dwa czynniki znalazły, więc nazwiemy je też dwoma wyrazami; naprzód weźmiemy: dobro i zło. Potem dopiero rozkosz i ból, Założywszy to, powiedzmy, że: człowiek, który zna zło i wie, że coś jest złe, jednak je popełnia

— jeżeliby ktoś nas zapytał: Dlaczego? Odpowiemy: Dlatego, że ulega. Czemu ulega? — zapyta nas ktoś.

— Nam już nie wolno odpowiedzieć, że ulega rozkoszy. Bo dobro przybrało teraz nazwę zamiast rozkoszy, nazwę: dobra. Zatem temu, który pyta. odpowiadamy, że człowiek ulega. Ale on zapyta: komu, czemu? Dobru ulega, odpowiemy. Na Zeusa! Jeżeli

się ten pytający nas trafi szelma, gotów się śmiać i powie:

— To wy naprawdę śmieszne rzeczy mówicie: że ktoś robi źle, choć wie, że to coś złego, i że tego robić nie powinien, ale jednak robi, bo ulega dobru? A czyż (tak on powie) dobro w nas nie jest zdolne przezwyciężyć zła, czy Jest zdolne?

— My odpowiemy: jasna rzecz, że nie jest zdolne. Bo inaczej by przecież nie był upadł ten, o którym mówiliśmy, że uległ pokusom rozkoszy.

— No tak — powie może ten człowiek — ale dlaczego to niekiedy dobro przezwyciężyć nie może zła albo zło dobra? Czy przez coś innego, czy też przez to, że jedno bywa większe lub mniejsze niż drugie? Albo jednego bywa więcej lub mniej niż drugiego? Nie potrafimy podać innego powodu — tylko ten.

— Więc to jasna rzecz, on powie, że wy przez to uleganie rozumiecie wybieranie większego zła zamiast mniejszego dobra. No — więc to tak.

— A znowu teraz zmieńmy nazwę tych samych rzeczy na przyjemność i ból i powiedzmy, że jakiś człowiek robi — przedtem mówiliśmy: coś złego, a teraz powiedzmy, że: coś bolesnego — wiedząc, że to bolesne, ale ulegając temu, co przyjemne i co oczywista, nie było zdolne zwyciężyć. Ale czymże innym może rozkosz zwyciężać ból i na odwrót jak nie przewyżką jednego w stosunku do drugiego lub niedomiarem? To znaczy tym. Że jedno może być większe lub mniejsze od drugiego i może go być więcej

lub mniej, i bardziej, i nie tak bardzo. A jeśliby ktoś mówił: To przecież wielka różnica, Sokratesie, czy rozkosz jest natychmiastowa, czy mająca dopiero później przyjść a tak samo i ból, powiedziałbym, że i to jest różnica o nic innego, tylko o jakiś ból i o jakąś rozkosz. Przecież nie może być, żeby o coś innego. Więc jako człowiek, który umie ważyć, zestawisz strony rozkoszne i zestawisz strony bolesne i to, co bliskie, i to, co późniejsze, postawisz na wadze i powiedz, po której stronie więcej?! Jeżeli będziesz miał na obu szalach strony rozkoszne, należy zawsze wybrać większe i te, których jest więcej. Jeżeli zaś po obu stronach bolesne, wtedy mniejsze i te, których mniej. Jeśli na jednej szali rozkosz, a na drugiej ból, wtedy czy to przyjemność przewyższy przykrość, czy też to, co ma przyjść, przeważy to, co bliskie, czy też to, co bliskie, przeważy przyszłość, taki czyn należy wykonać, w którym się znajdzie nadwyżka przyjemności. A jeśliby doza przykrości przewyższała przyjemność, czynu nie należy wykonywać.

— Przecież tak się te rzeczy mają, a nie inaczej, nieprawdaż, moi ludzie? Wiem, że nie potrafiliby powiedzieć, że jest jakkolwiek inaczej.

— Tak się i jemu zdawało.

— A skoro tak się rzeczy mają naprawdę — ja powiem — to odpowiedzcie mi na takie pytanie: Prawda, że waszemu wzrokowi jedna i ta sama wielkość z bliska wydaje się większa i z daleka

mniejsza; czy też nie?

— Owszem — przyznają.

— A grubość i ilość tak samo? I głosy jednakie z bliska wydają się większe, a z daleka mniejsze? — Przyznali — Więc jeśli w tym leży nasze powodzenie i szczęście żeby wielkie długości wybierać i w czyn wprowadzać, a małych unikać i wedle nich nie działać, to co stanowi nasze zbawienie w życiu? Umiejętność mierzenia czy potęga pozoru? Czy też ta musiałaby nas uwodzić tędy i owędy i człowiek by wciąż zmieniać musiał kierunek i raz to, raz tamto i znowu to samo chwytać i żałować własnych czynów i tego, że wybrał to, co mniejsze, zamiast dobra większego? Natomiast umiejętność mierzenia potrafiłaby odjąć wszelką moc tym pozorom, a objawiając to, co prawdziwe, zapewnić spokój duszy na łonie prawdy i przynieść ocalenie życiu? Cóż, zgodziliby się ludzie, że od tego by nas zbawiła umiejętność miernicza, czy też inna jakaś?

— Umiejętność miernicza — zgodził się Protagoras.

— No, cóż? A gdyby zbawienie naszego życia leżało w trafnym wyborze pomiędzy tym. co parzyste i nieparzyste i trzeba by wiedzieć, kiedy wybrać zbiór większy, a kiedy mniejszy, czy byłyby jednakie zbiory do wyboru, czy też różne, czy to bliższe czy dalsze — co by wtedy było dla nas zbawieniem w życiu? Czyż znowu niepewna wiedza? l może już nie miernicza, bo ta umiejętność dotyczy nadmiaru i niedomiaru? Ale, skoro teraz by szło o parzyste i nieparzyste, to czyż jakakolwiek inna, jeśli nie

arytmetyka? Zgodziliby się ludzie z nami? Czy nie? Zdawało się Protagorasowi, żeby się zgodzili.

— No, dobrze; moi ludzie! A skorośmy zbawienie życia zobaczyli w trafnym wyborze między rozkoszą i bólem, między tym, co większe, i tym, co mniejsze i tym, czego więcej, i tym czego mniej, i tym, co dalsze, a tym, co bliższe, to czyż przede wszystkim to rozpatrywanie i ocena nadmiaru i niedomiaru i równości wzajemnej nie wygląda na pewnego rodzaju miernictwo? Koniecznie przecież. A jeśli miernictwo, to przecież to, oczywiście, umiejętność i wiedza. [i. Zgodzą się.

— Jaka to jest ta umiejętność i wiedza, to na drugi raz rozpatrzymy, ale już i to teraz wystarczy jako dowód, ze to jest wiedza a było tego dowodu potrzeba i mnie, i Protagorasowi w odpowiedzi na wasze pytanie.

— Wyście pytali, jeżeli pamiętacie, kiedy myśmy się zgodzili, że nie ma większej potęgi niż wiedza i że ona wszędzie, gdzie się tylko zjawi, zwycięstwo odnosi i nad rozkoszą, i nad wszystkim innym, wyście wtedy powiedzieli, że rozkosz zwycięża nieraz nawet i takiego człowieka, który ma wiedzę, a gdy myśmy się nie zgodzili, wtedy wyście nam zadali pytanie". Protagorasie i Sokratesie; jeżeli nie na tym polega uleganie pokusom, to cóż to jest w takim razie i co wy o tym stanie powiecie? Takeście mówili. Otóż, gdybyśmy wam zaraz wtedy byli powiedzieli, że to jest brak wiedzy, głupota, bylibyście się z nas śmiali. A teraz, jeżelibyście się

śmiali z nas, będziecie się śmiali z siebie samych. Bo i wyście się zgodzili, że przez brak wiedzy błądzą w wyborze rozkoszy i bólów d, którzy błądzą. Rozkosz i ból, to dobro i zło. l nie tylko wiedzy, ale potem jeszcze zgodziliście się, że wiedzy mierniczej. A, że czyny, błędne przez brak wiedzy, dokonują się z głupoty, to przecież i wy sami wiecie. A więc co to Jest uleganie pokusom: głupota największa w świecie. Nasz Protagoras powiada, że jest lekarzem, specjalistą od niej a tak samo Prodikos i Hippiasz.

— Wam wydaje się, że to jest coś innego niż głupota i dlatego ani sami nie idziecie, ani waszych synów nie posyłacie do ludzi, którzy jej oduczają, do sofistów, jak gdyby się tego oduczyć nie można; natomiast troszcząc się o pieniądze, a nie dając ich tym oto, wyrządzacie szkodę i sobie samym, i państwu.

— Taką byśmy dali szerokim kołem odpowiedź. Ale ja was pytam wraz z Protagorasem; was, Hippiaszu i Prodikosie — weźcie przecież i wy udział w rozmowie — czy wydaje się wam, że mówię prawdę, czy się mylę? Nadzwyczajnie prawdziwe wydawało się wszystkim to, com powiedział.

— Więc wy się zgadzacie — powiadam — że rozkosz jest dobrem, a ból złem? Tylko ja bardzo naszego Prodikosa proszę, niech zanadto nie rozróżnia wyrazów. Bo czy powiesz rozkosz, czy przyjemność, czy radość, czy jak tam sobie zechcesz to nazwać, kochany Prodiku. odpowiedz mi tylko na to, o co mi chodzi. Roześmiał się Prodikos i zgodził się ze mną a inni też. Więc proszę

obywateli — powiadam — weźmy coś takiego — wszystkie czyny, które do tego zmierzają, do tego, żeby bez bólów żyć i przyjemnie, czyż one nie piękne? A piękny czyn jest dobry i pożyteczny?

— Zgodzili się ze mną.

— Więc jeżeli — powiadam — to co przyjemne i to co dobre jest jednym i tym samym, to nikt, Jeśli bądź to wie, bądź to myśli, że coś innego jest lepsze niż to, co on robi i ono jest mu dostępne, nie będzie robił źle, mogąc robić to, co lepsze. Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie, to przecież nic innego jak głupota, a panować nad sobą, to nic innego, tylko mądrość.

— Zgodzili się ze mną wszyscy.

— Cóż więc dalej? Głupotą nazywacie może coś w tym rodzaju: żywić błędne mniemanie i mieć mylny sąd, o rzeczach wielkiej wagi?

— I na to się wszyscy zgodzili.

— Więc ja powiadam: . Na to, co źle, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to. co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka, żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym. A gdyby trzeba koniecznie z dwojga złego wybierać jedno, nikt chyba nie wybierze zła większego, jeśli mu wolno wybrać mniejsze?

— Na to wszystko zgodziliśmy się wszyscy razem.

— Więc cóż? — powiadam — Wy nazywacie coś obawą, strachem? Ciekawym, czy to samo, co ja. Ja to do ciebie mówię, Prodikosie. Otóż dla mnie to jest pewne oczekiwanie zła, czy to

strachem zechcecie nazwać, czy obawą.

— Otóż Protagoras i Hippiasz uważali, że to jest i strach i obawa, a Prodikos, że to obawa, ale strach nie.

— No. mniejsza o to. Prodikosie. Chodzi o to, czy prawdą jest to przedtem; czy zechce ktokolwiek z ludzi pójść na to, czego się boi, mając iść w kierunku, skąd się niczego nie obawia. Czy też to niemożliwe wedle tego. na cośmy się zgodzili. Bo czego się człowiek boi. to, zgodziliśmy się, uważa za złe. A co ktoś uważa za złe, na to nikt ani nie pójdzie, ani nie weźmie tego z własnej woli i chęci. I to zdanie podzielali wszyscy. Kiedy takie mamy założenia, Prodikosie i Hippiaszu, powiedziałem, to niech nam teraz Protagoras broni swojej dawnej odpowiedzi; niech pokaże, że miał słuszność. Nie chodzi o odpowiedź pierwszą w ogóle. W tej on utrzymywał, że z pięciu cząstek dzielności żadna nie jest taka jak druga, ale każda ma zdolność sobie tylko właściwą. Ja nie o tej myślę; tylko o późniejszej. On później powiedział, że cztery cząstki są dość podobne jedna do drugiej, a tylko jedna bardzo mocno się różni od innych: odwaga. I mówił, że ja to poznam po takim świadectwie: „Spotkasz, Sokratesie, powiedział wielu ludzi najniesprawiedliwszych w świecie i najskrajniej bezbożnych i bez śladu rozsądnego panowania nad sobą i bez krzty mądrości a odznaczających się niebywałą odwagą. Stąd poznasz, że bardzo się różni odwaga od innych cząstek dzielności". Ja się zaraz wtedy bardzo dziwiłem tej odpowiedzi a jeszcze więcej teraz, kiedym z

wami przeszedł to rozważanie. Pytałem go więc, czy on odważnych nazywa śmiałymi. A on powiada, że tak, bo gotowi iść na wiele strasznych rzeczy. Czy pamiętasz — powiadam — Protagorasie, żeś tak odpowiadał? Przyznał.

— Więc proszę cię — powiedziałem — powiedz nam, na co to gotowi się rzucać ludzie odważni? Czy na to samo, co i bojaźliwi?

— Nie — powiada.

— Nieprawdaż, więc na coś innego?

— Tak — powiada.

— A może bojaźliwi gotowi iść na coś, czego się nie ma co bać, a odważni na to, co straszne?

— No, tak przecież powiadają ludzie, Sokratesie.

— Słusznie, aleja się nie o to pytam, tylko ty sam powiedz, na co to gotowi iść ludzie odważni? Czy na to, co straszne; i to iść w mniemaniu, że to straszne, czy też na to, co nie?

— Ależ to — powiada — zostało wykazane w twoim wywodzie przed chwilą, że to niemożliwe.

— Masz i tu rację — powiedziałem. — Jeżeli to zostało wykazane słusznie, to znaczy, że nikt się nie rzuca na coś, co sam uważa za straszne.

— Zgodził się

— A prawda, że jedni i drudzy gotowi są iść na to, czego się nie boją; i bojaźliwi i odważni. W tych warunkach jedni i drudzy gotowi iść na to samo.

— Ale gdzież tam, Sokratesie — powiada. — Przecież to właśnie wprost przeciwne jedno drugiemu: to, na co gotowi się rzucać odważni, i to. na co pójść potrafią bojaźliwi. Ot, już na wojnę jedni chcą iść, a drudzy nie chcą.

— A czy to rzecz piękna: iść na wojnę, czy szpetna?

— Piękna — powiedział.

— Nieprawdaż; jeśli piękna, to i dobra, jakeśmy się przedtem zgodzili?

— Prawdę mówisz, i mnie się też zawsze tak samo wydaje.

— To słusznie — powiadam. — Ale którzy to, mówisz, nie chcą iść na wojnę, choć to rzecz piękna i dobra?

— Bojaźliwi — powiada.

— A przecież — powiedziałem — jeśli to piękne i dobre, to i przyjemne?

— No, myśmy się tak zgodzili — powiada.

— Więc bojaźliwi świadomie, przy pełnej wiedzy, nie chcą iść w kierunku tego, co piękniejsze i lepsze i przyjemniejsze?

— Jeżeli się — powiada — na to zgodzimy, popsujemy nasze poprzednie stanowisko.

— A cóż człowiek odważny? Czyż on się też nie zwraca do tego, co piękniejsze i lepsze, i przyjemniejsze?

— Trzeba się zgodzić — powiada.

— W ogóle odważni nigdy nie żywią obaw haniebnych, ilekroć się boją, ani też ich otucha nie bywa haniebna?

— Tak jest — powiedział.

— A jeżeli nie haniebna, to może piękna? Zgodził się.

— A jeśli piękna, to i dobra?

— Tak.

— A prawda, że znowu bojaźliwi i zuchwali, i szalem wprost przeciwnie: żywią

— obawy haniebne i haniebna bywa ich otucha? Zgodził się.

— A oni mają otuchę do tego. co haniebne i złe, przez coś innego, czy przez nieświadomość, brak wiedzy, głupotę?

— Tak jest — powiedział.

— A to, przez co bojaźliwi są bojaźlwi, nazywasz tchórzostwem czy odwagą?

— Tchórzostwem — powiedział.

— A czy nie pokazało się. że ludzie bywają bojaźliwi przez to, że nie wiedzą, co jest naprawdę straszne?

— Tak jest — powiedział.

— I przez tę niewiedzę są bojaźliwi? Zgodził się.

— A zgodziłeś się już, że to, przez co oni są bojaźliwi, to jest tchórzostwo? Przytaknął.

— Zatem głupota, brak wiedzy o tym, co straszne i co niestraszne, to byłoby tchórzostwo?

— Skinął głową.

— A ja powiadam: Odwaga jest przeciwieństwem tchórzostwa?

— Przystał na to. _ A nieprawdaż, że wiedza o tym, co straszne

i co niestraszne, to przeciwieństwo głupoty na tym punkcie? I tu jeszcze kiwał głową.

— A głupota na tym punkcie, to tchórzostwo? Z wielkim trudem zdobył się na kiwnięcie głową. A zatem mądrość dotycząca tego, co straszne i co niestraszne, to jest odwaga; zupełne przeciwieństwo głupoty na tym punkcie?

— Tu już całkiem nie chciał kiwać głową, tylko milczał. — Więc ja powiadam: Cóż to, Protagorasie? Ani nie przytakujesz temu o co pytam, ani nie zaprzeczasz?

— Sam — powiada — jedź dalej.

— O jedno tylko jeszcze — powiedziałem — chciałbym cię zapytać: czy ci się jeszcze, tak jak zrazu, wydają niektórzy ludzie skrajnie głupi i skrajnie odważni zarazem?

— Ty się lubisz sprzeczać i upierać. Sokratesie — powiada — żebym koniecznie odpowiadał. Zrobię ci tę przyjemność i powiem, że. moim zdaniem, wobec lego, na cośmy się zgodzili, jest to rzecz niemożliwa.

ZAKOŃCZENIE

— Stanowczo — powiedziałem — z żadnego innego powodu nie zadaję ci pytań o to wszystko, tylko pragnę się przyjrzeć, jak to właściwie jest z tą dzielnością i co to właściwie jest ta dzielność.

— Wiem dobrze, że gdyby się nam to objawiło, to zupełnie byłoby jasne to, o czym każdy z nas taką długą mowę powiedział: ja.

twierdząc, że dzielności nauczyć nie można a ty, że można. Ten koniec naszej rozmowy wygląda mi jak człowiek, który nam zarzuty robi i obśmiewa nas, a gdyby miał głos ludzki, powiedziałby: Dziwni wy jesteście, Sokratesie i Protagorasie. Tyś zrazu mówił, że dzielności nie można nauczyć, a teraz sprzeciwiasz się sam sobie, dowodząc na gwałt, że wszystko, co kto chce, to wiedza, bo i sprwiedliwość, i rozsądek, i odwaga, wobec czego dzielność byłaby ze wszech miar czymś, czego można uczyć. Gdyby dzielność była czymś innym niż wiedzą, jak usiłował twierdzić Protagoras, jasna rzecz, że wtedy uczyć by jej nie można. Teraz jednak, jeśli się pokaże, że ona jest wiedzą, tak ty dowodzisz, Sokratesie, to trudno pojąć, dlaczego by jej uczyć nie można.

— Protagoras zaś przeciwnie; założywszy zrazu, że dzielności można uczyć, teraz jakby się do przeciwnego stanowiska przechylał; dzielność raczej mu się wszystkim innym wydaje niźli wiedzą. Jeżeli tak, to by znaczyło, że zgoła jej uczyć nie można. Więc ja. Protagorasie, kiedy tak patrzę na to z góry i widzę, jak to się strasznie chwieje wszystko, ogromnie bym pragnął, żeby się to jednak wyjaśniło i chciałbym, żebyśmy potem przeszli do rozpatrzenia samej dzielności, co to właściwie jest, a dopiero wtedy wrócili do rozważań nad tym, czyjej można uczyć, czy nie można. Aby nas nieraz Epimeteusz ten, co to za, późno myśli, w roztrząsaniach w błąd nie wprowadził i w pole nie wywiódł tak, jak nas zaniedbał przy podziale dóbr, jak ty twierdzisz.

— Mnie już i w przypowieści więcej się podobał Prometeusz.

— Ja za nim i, przed życiem myśląc nad życiem moim całym, wszystkim tym się zajmuję. Gdybyś zechciał, to, jak i na początku mówiłem, najchętniej bym razem z tobą te rzeczy — rozpatrywał.

— A Protagoras na to: — Ja, powiada, bardzo pochwalam,

— Sokratesie, twoje dobre chęci i twój sposób prowadzenia rozważań. Zresztą mam wrażenie, że ty i poza tym nie jesteś zły człowiek, a już zazdrości ty nie masz w sobie za grosz. Ja. o tobie już do niejednego mówiłem, ze z tych, których spotykam spośród rówieśników twoich, ciebie lubię najwięcej. I powiadam wprost, że nie dziwiłbym się, gdybyś kiedyś został mężem sławnym z mądrości.

— A o tych sprawach, to kiedyś innym razem pomówimy, jeżeli wola; teraz pora zająć się i czymś innym.

— No tak — powiadam. — Trzeba tak zrobić, jak uważasz. Mnie też już dawno czas iść tam, dokąd mówiłem, a zostałem tylko dzięki uprzejmości naszego pięknego Kaliasa.

— To powiedziawszy i usłyszawszy poszliśmy do domu.

HIPPIASZ WIĘKSZY

SOKRATES: Hippiaszu piękny i mądry jakże cię dawno me było u nas w Atenach!

HIPPIASZ: Bo czasu nie było, Sokratesie. Elis, ile razy ma jakiś interes do którego z państw, zawsze się naprzód do mnie zwraca spośród obywateli i wybiera na posła, bo uważa, że najlepiej potrafię osądzić i donieść słowa od każdego państwa pochodzące. Więc nieraz i do innych państw bywałem posłem, a najczęściej i w najliczniejszych, i największych sprawach do Lacedemonu. I dlatego też to, o co się pytasz: nieczęsto bywam w tych stronach.

SOKRATES: Tak to tak, Hippiaszu: być naprawdę mądrym i doskonałym człowiekiem. Bo ty i w prywatnym życiu potrafisz od młodych ludzi brać grube pieniądze, a jeszcze więcej im świadczyć, niż sam dostajesz, a w publicznym życiu potrafisz około własnego państwa kłaść zasługi, tak potrzeba, jeżeli chcesz, żeby ludzie na ciebie nie patrzyli przez ramię, ale żebyś miał sławę w szerokich kołach.[1]

Ale, wiesz, Hippiaszu, co to będzie za przyczyna, że owi starożytni, których imiona wielkie okrywa sława mądrości, taki Pittakos i Bias, i ci około Talesa z Miletu, i jeszcze ci potem aż do Anaksagorasa, że też oni wszyscy, albo wielu z nich, podobno, trzymali się z daleka od działalności politycznej?

HIPPIASZ: A cóż myślisz, Sokratesie, innego, jak nie to, że nie umieli, nie mieli na tyle zdolności, żeby nastarczyć rozumem na jedno i na drugie zarazem: na sprawy publiczne i prywatne?[2]

SOKRATES: Na Zeusa, więc niby tak, jak inne sztuki postąpiły naprzód i w porównaniu do dzisiejszych artystów i rzemieślników dawniejsi są partaczami, tak samo, powiemy, i wasza sztuka postąpiła naprzód: sztuka mędrców, i starożytni, ci od mądrości, to partacze w porównaniu do was?

HIPPIASZ: Bardzo słusznie mówisz.

SOKRATES: Więc, gdyby nam tak teraz, Hippiaszu, Bias powstał z grobu, słusznie byście się śmieli z niego tak, jak i o Dedalu powiadają rzeźbiarze, że gdyby się dziś urodził i robił takie rzeczy, jak te, za które został sławnym, to by się śmiać z niego potrzeba?

HIPPIASZ: Jest tak naprawdę, Sokratesie, jak ty mówisz. Co do mnie jednak, to zwykłem starożytnych i poprzedników, a poprzedników nawet więcej chwalić niż współczesnych, wystrzegam się zazdrości tych, co żyją, a obawiam się gniewu tych, co zmarli.[3]

SOKRATES: Pięknie ty, Hippiaszu, sądzisz i miarkujesz sobie, jak się przynajmniej mnie widzi. A ja bym ci przyświadczyć potrafił, że prawdę mówisz i że istotnie postąpiła wasza sztuka pod tym względem, żeby i publiczne sprawy umieć załatwiać obok swoich osobistych. Ot, przyjechał tu taki Gorgiasz, mędrzec z Leontiniów,

w charakterze urzędowym przybył z domu jako poseł, jako najzdolniejszy między obywatelami Leontiniów do załatwienia spraw publicznych, i na zgromadzeniu ludowym przemawiał, podobno bardzo pięknie, a znowu w charakterze prywatnym urządzał popisy retoryczne i obcował z młodymi ludźmi, na czym grube pieniądze zarobił i wziął z tego miasta.

A jeśli wolisz to mój przyjaciel Prodikos ten często i w inne strony jeździł w charakterze urzędowym, a w końcu niedawno był tutaj z ramienia państwa, przybył z Keos, przemawiał na Wielkiej Radzie, zdobył sobie wielkie uznanie i znowu prywatnie robił popisy oratorskie, i obcował z młodymi ludźmi, i wziął za to pieniędzy nieprawdopodobnie wiele.

A z tamtych, ze starożytnych żaden nigdy nie uważał za właściwe brać pieniędzy jako umówionej zapłaty, ani się swoim rozumem popisywać przed mieszaną publicznością, tacy byli naiwni, nie wiedział jeden z drugim, że pieniądze to rzecz bardzo cenna. A z tych dwóch każdy więcej pieniędzy zrobił na mądrości niż jaki bądź inny fachowiec na jakiejkolwiek innej sztuce. A jeszcze przed nimi Protagoras.

HIPPIASZ: Bo ty, Sokratesie, nic a nic nie wiesz o tym, co piękne na tym punkcie. Gdybyś ty wiedział, iłem ja pieniędzy zarobił, dopiero byś się dziwił. Już pomijam inne sposobności, ale kiedym raz przyjechał do Sycylii, to chociaż tam siedział Protagoras i miał wielką sławę, i starszy był ode mnie, to ja, choć

znacznie młodszy od niego w krótkim czasie zarobiłem znacznie więcej niż sto pięćdziesiąt min,[4] a z jednego tylko miasteczka bardzo małego, z Inykos, wywiozłem więcej niż dwadzieścia min. Przywiozłem to do domu i dałem ojcu, a on i inni obywatele osłupieli ze zdziwienia. Ja po prostu mam to wrażenie, żem więcej pieniędzy zarobił, niż którykolwiek z dwóch mędrców razem wziętych.

SOKRATES: Piękne to, Hippiaszu, co mówisz, i to wielkie świadectwo mądrości i twojej, i ludzi dzisiejszych w porównaniu do dawnych: jak bardzo się różnią.

Toż z twoich słów wynika wielka głupota ludzi dawnych, z czasów choćby Anaksagorasa. Bo powiadają, że Anaksagorasowi miało się trafić coś wprost przeciwnego niż wam. Kiedy dostał wielki majątek w spadku, zaniedbał go i stracił wszystko. Taki to był mędrzec bez rozumu. A powiadają podobne rzeczy i o innych starożytnych. Więc to, uważam, piękne świadectwo pokazujesz mądrości dzisiejszych w porównaniu do dawnych, wielu sądzi podobnie jak ty: że mędrzec powinien być przede wszystkim mądry dla siebie samego. A znaczy to chyba, żeby jak najwięcej pieniędzy zarobił.

Dość już o tym, ale o, to mi powiedz. Ty sam, gdzieś najwięcej pieniędzy zarobił, z tych miast, do których jeździsz? Z pewnością w Lacedemonie, bo tam i najczęściej bywasz?

HIPPIASZ: Nie, za Zeusa, Sokratesie.

SOKRATES: Jak mówisz? Więc najmniej?

HIPPIASZ: Otóż nic w ogóle, nigdy.[5]

SOKRATES: To cud opowiadasz przedziwny, Hippiaszu. A powiedzże mi: twoja mądrość nie potrafi, jeżeli ktoś z nią obcuje i uczy się, zrobić go lepszym, dzielniejszym?

HIPPIASZ: I bardzo, Sokratesie.

SOKRATES: Więc synów obywateli Inykos umiałeś zrobić lepszymi, a Spartiatów nie potrafiłeś?

HIPPIASZ: Daleko mi do tego.

SOKRATES: A, to pewnie Sycylijczycy chcą się stawać lepszymi, a Lacedemończycy nie?

HIPPIASZ: Owszem Sokratesie, i Lacedemończycy.

SOKRATES: To może z braku pieniędzy unikali obcowania z tobą?

HIPPIASZ: Ależ nie, oni mają dość.

SOKRATES: Więc cóżby to było, że choć chcą i mają pieniądze, a ty możesz im oddać nieocenione zasługi, nie odesłali cię z pełnym workiem? Chybaż przecie nie to, żeby Lacedemończycy lepiej od ciebie wychowywali swoich synów? Czy może powiemy tak, i ty się na to zgodzisz?

HIPPIASZ: Ani troszeczkę.

SOKRATES: Więc czyś młodych ludzi nie umiał nakłonić w Lacedemonie, że obcując z tobą więcej by w dzielność postąpili niż ze swymi najbliższymi, czy też ich ojców nie umiałeś namówić, że

raczej tobie powinni synów oddawać, niż się osobiście nimi zajmować, jeżeli im coś na synach zależy? Przecieżby nie żałowali własnym dzieciom możliwie największego postępu w dzielności

HIPPIASZ: Ja też nie myślę, żeby żałowali.

SOKRATES: Tak jest, przecież Lacedemon jest praworządny.

HIPPIASZ: Jakżeby nie?

SOKRATES: A w praworządnych państwach w największej czci zostaje dzielność.

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A ty jej udzielać drugiemu umiesz najpiękniej w świecie.

HIPPIASZ: I to bez żadnego porównania, Sokratesie.

SOKRATES: A przecież, kto by najpiękniej umiał udzielać hodowli koni, czyżby nie w Tesalii miał największe zachowanie z całej Grecji i największe by stamtąd brał pieniądze i skądinąd, gdzieby o tę rzecz poważnie dbano?

HIPPIASZ: Zdaje się.

SOKRATES: A kto umie udzielać najcenniejszych nauk w rzeczach dzielności, ten nie w Lacedemonie największą znajdzie część i największy zrobi majątek, jeżeli zechce: ani w innym praworządnym państwie greckim, tylko w Sycylii, raczej, uważasz przyjacielu, i w Inykos?

Będziemy w to wierzyli, Hippiaszu? Jak ty każesz, to trzeba wierzyć.

HIPPIASZ: Duch narodowy, Sokratesie, nie pozwala Lacedemończykom zmieniać praw, ani synów chować wbrew zwyczajom.

SOKRATES: Jak mówisz, Lacedemończykom duch narodowy nie pozwala postępować słusznie, tylko błądzić?

HIPPIASZ: Ja bym tego nie powiedział, Sokratesie.

SOKRATES: A przecież postępowaliby słusznie, chowając synów lepiej, a nie gorzej.

HIPPIASZ: Słusznie, ale obcego wychowania prawo u nich dawać nie pozwala, bądź przekonany: jeżeliby stamtąd ktokolwiek i kiedy bądź był wziął pieniądze za wychowanie, to i ja bym był wziął przede wszystkim. Bo mnie tam słuchają bardzo chętnie i chwalą, tylko, jak mówię, prawo nie daje.

SOKRATES: A prawo, powiadasz Hippiaszu, to szkoda, czy pożytek państwa?

HIPPIASZ: Nadają, moim zdaniem, prawo dla pożytku, ale niekiedy i szkodę przynosi prawo, jeżeli źle zostanie nadane.

SOKRATES: Jak to? Czyż nie jako dobro największe dla państwa nadają prawo prawodawcy i bez niego nie sposób mieszkać praworządnie?

HIPPIASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: I jeśli się z dobrem rozminą ci, co się biorą do nadawania praw, to się minęli i z tym, co prawne, i z prawem, czy jak mówisz?[6]

HIPPIASZ: Ściśle biorąc, Sokratesie, to tak jest, ale doprawdy, że ludzie nie zwykli tak rzeczy nazywać.

SOKRATES: Hippiaszu, czy ci, co znają rzecz, czy też ci, co się nie znają?

HIPPIASZ: Szerokie koła.

SOKRATES: A te znają prawdę, te szerokie koła?

HIPPIASZ: Ależ nie.

SOKRATES: A za to ci, co ją znają, uważają, że naprawdę prawem jest dla wszystkich raczej to, co większy pożytek przynosi, niż to, co więcej szkodzi. Czy też się nie zgadzasz?

HIPPIASZ: Tak, zgadzam się, że naprawdę, to tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jest tak i tak się rzeczy mają, jak sądzą ci, co się znają na rzeczy?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A Lacedemończykom, powiadasz, większy pożytek przynosi pobierać wychowanie od ciebie, choć ono nieswojskie, niż odbierać wychowanie ojczyste?

HIPPIASZ: I prawdę mówię.

SOKRATES: I że, co pożyteczniejsze, to też i bardziej prawne, to mówisz, Hippiaszu?

HIPPIASZ: A powiedziałem.

SOKRATES: Zatem, wedle Twego rozumowania, to i bardziej prawem jest, żeby się synowie Lacedemończyków wychowywali u Hippiasza, a mniej prawem, żeby u własnych ojców, jeżeli

naprawdę od ciebie więcej skorzystają.

HIPPIASZ: Ależ i jak skorzystają, Sokratesie!

SOKRATES: Zatem prawo łamią Lacedemończycy, kiedy ci złota nie dają i nie dają, i nie powierzają swoich synów?

HIPPIASZ: Ja się na to zgadzam. Mam wrażenie, że twoje argumenty przemawiają za mną i nie mam żadnego powodu, żeby się im sprzeciwiać.

SOKRATES: Bezprawie tedy, przyjacielu, znajdujemy u Lakonów i to największe u nich, gdzie zdawało się prawo najwyższej stoi.[7]

A oni ciebie chwalą, na bogów, Hippiaszu, i chętnie od ciebie słuchają czego? Naturalnie, że tego, co ty najlepiej umiesz tych rzeczy o gwiazdach i co się dzieje na niebie?

HIPPIASZ: Ani troszkę, tego to nawet znosić nie mogą.

SOKRATES: A to pewnie czegoś z geometrii chętnie słuchają.

HIPPIASZ: Nigdy, bo nawet rachować, powiem po prostu, wielu z nich nie potrafi.

SOKRATES: To trudno, żeby znieśli, jak ty wykładasz o rachunkach.

HIPPIASZ: Bardzo trudno, na Zeusa.

SOKRATES: A więc to, co ty najjaśniej i najściślej ze wszystkich umiesz rozbierać: o doniosłości głosek i zgłosek, o rytmach i harmoniach?

HIPPIASZ: O jakich tam, mój kochany, harmoniach i głoskach?

SOKRATES: Więc co to za rzeczy, który ch chętnie od ciebie słuchają i chwalą? Sam mi powiedz, skoro ja nie znajduję.

HIPPIASZ: O rodach, Sokratesie, bohaterach i zwykłych ludziach, i osadnictwach, jak to się dawnymi czasy zakładało państwa, i w ogóle całej archeologii najchętniej słuchają tak, że ja się przez nich musiałem wyuczyć i powykuwać na pamięć wszelkie tego rodzaju rzeczy.

SOKRATES: Na Zeusa, Hippiaszu, masz szczęście, że Lacedemończycy nie słuchają chętnie, jak im ktoś naszych archontów wylicza od Solona zacząwszy, inaczej miałbyś kłopot z nauką.

HIPPIASZ: Skądże, Sokratesie? Jak raz usłyszę, to pięćdziesiąt imion z pamięci powtórzę!

SOKRATES: Prawda, nie zmarkowałem, że ty posiadasz sztukę parnię tania. Ale tak, to rozumiem, że się, oczywista rzecz, Lacedemończycy tobą cieszą, bo dużo wiesz i taki z ciebie mają pożytek, jak dzieci ze starych babek. Przyjemne im bajki opowiadasz.

HIPPIASZ: I jeszcze, na Zeusa, Sokratesie, o zajęciach pięknych niedawno się tam bardzo podobał mój wykład, o tym, czym się młody człowiek zajmować powinien. Bo ja mam na ten temat napisaną bardzo piękną mowę. W ogóle dobrze zrobiona, a przede wszystkim dobór słów. A wstęp i początek mam taki: Kiedy Troję zdobyto, mówi podanie, że Neoptolemos miał zapytać Nestora,

jakie też są piękne zajęcia, do których by się za młodu brać należało, żeby mieć sławę w przyszłości. A potem tam mówi Nestor i przedkłada mu rozliczne zajęcia prawe i piękne bardzo. Więc to wziąłem na popis wtedy i tutaj mam zamiar ten sam popis urządzić za dwa dni w szkole Fejdostratosa, i innych wiele, których warto posłuchać. Bo mnie Eudikos zaprosił, syn Apemanta. Pamiętaj, żebyś przyszedł sam i innych przyprowadził takich, co potrafią, po wysłuchaniu, ocenić mowę.[8]

SOKRATES: Będziemy, jak Pan Bóg da, Hippiaszu. Ale teraz mi pokrótce coś o tym powiedz. Boś mi przypomniał piękno. A niedawno ktoś mnie, mój kochany, w kłopot wprawił, kiedym w jakimś rozumowaniu jedne rzeczy ganił jako szpetne, a drugie chwalił jako piękne ten mnie tak jakoś pyta, a bardzo zuchwale: Skądże ty, mój Sokratesie, wiesz, która rzecz piękna, a która szpetna, bo, proszę cię, mógłbyś mi powiedzieć, co to jest piękno? I ja, przez moje niedołęstwo, byłem w kłopocie i nie umiałem mu odpowiedzieć metodycznie. Więc odchodząc z tego zebrania, gniewałem się sam na siebie, łajałem się sam w duchu i odgrażałem, że jak tylko spotkam kogoś z was, mędrców, to będę słuchał, nauczę się, wykuję na pamięć i wrócę znowu do tego, co mnie pytał, odnowić walkę argumentów. Więc teraz, jak powiadam, w sam czas cię spotykam. Nauczże mnie, jak się należy, o pięknie samym, co to jest, i spróbuj mi możliwie najjaśniejsze dawać odpowiedzi, abym po raz drugi nie upadł w dyskusji i drugi raz na śmiech nie zasłużył.

Ty przecież wiesz to zupełnie jasno i chyba to będzie jakaś mała nauka spośród tych wielu, które ty posiadasz i znasz.[9]

HIPPIASZ: Mała, Sokratesie, doprawdy, i nic nie warta, żeby się tak wyrazić.

SOKRATES: Więc ja się łatwo nauczę i nikt mnie już więcej nie pobije w dyskusji?

HIPPIASZ: Nikt z pewnością. Inaczej licha by była moja robota i niefachowa.

SOKRATES: Dobrze mówisz, na Herę, Hippiaszu! Może pobijemy tego obywatela. A może to nie zaszkodzi, jeżeli ja go będę udawał i kiedy ty będziesz dawał odpowiedzi, ja będę argumenty zaczepiał z drugiej strony, abyś mnie wyćwiczył jak najwięcej, ja już trochę umiem tak podchwy tywać. Więc, jeżeli ci to nie zrobi różnicy, to będę cię zaczepiał, abym tym więcej sił nabrał przy lekcji.

HIPPIASZ: Ależ chwytaj! Przecież, jak mówię, to niewielkie pytanie, ja bym cię nauczył odpowiadać i na znacznie trudniejsze tak, żeby cię żaden człowiek zbić nie potrafił.

SOKRATES: Joj, jak ty dobrze mówisz. Więc dalej, skoroś taki łaskaw, to ja się zrobię jak najwięcej tamtym człowiekiem i będę cię próbował pytać. Bo gdybyś się przed nim popisywał tą mową, o której wspominasz, tą o pięknych zajęciach, to on by słuchał, a gdybyś skończył mówić, on by cię zaraz zapytał o nic innego, tylko o piękno, on już ma taki zwyczaj jakiś i powiedziałby: Gościu z Elis,

nieprawdaż, że ludzie sprawiedliwi są sprawiedliwością, sprawiedliwi? Odpowiadajże, Hippiaszu, tak, jakby cię tamten pytał.

HIPPIASZ: Odpowiem, że sprawiedliwością.

SOKRATES: Nieprawdaż, jest coś takiego: sprawiedliwość?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawda, że dzięki mądrości mądrzy są mądrymi, a dzięki dobru dobrem jest wszystko, co dobre?

HIPPIASZ: Jakżeby nie?

SOKRATES: I czymś są te rzeczy, bo przecież nie dzięki czemuś, co nie istnieje?

HIPPIASZ: Są naprawdę.

SOKRATES: I nieprawdaż, że i wszystkie piękne rzeczy dzięki pięknu są piękne?

HIPPIASZ: Tak, dzięki pięknu.

SOKRATES: I ono też czymś jest?

HIPPIASZ: No jest, ale o cóż chodzi?[10]

SOKRATES: Powiedzże, przybyszu, tak będzie mówił: co to Jest to piękno, Hippiaszu?

HIPPIASZ: Więc o nic innego nie chce się dowiedzieć ten pytający, tylko o to, co jest piękne?

SOKRATES: Zdaje mi się, że nie, tylko o to, co to jest piękno, Hippiaszu.

HIPPIASZ: Ale co mu na tym zależy?

SOKRATES: Ty myślisz, że to wszystko jedno?

HIPPIASZ: Ależ to zgoła wszystko jedno.

SOKRATES: No tak widać, że ty wiesz lepiej, a jednak przypatrz się mój kochany on cię pyta nie o to, co jest piękne, tylko czym jest piękno?

HIPPIASZ: Rozumiem, poczciwa duszo, i odpowiem mu, co to jest piękno, i nie dam się zbić żadną miarą. Otóż jest to, Sokratesie, dobrze sobie to spamiętaj, żeby tak naprawdę powiedzieć: ładna panna to piękno.[11]

SOKRATES: Piękną, Hippiaszu, dalipies i sławną dałeś odpowiedź. Więc jakże, jeżeli ja tak odpowiem, to załatwię się z odpowiedzią i to trafnie, i nie dam się zbić żadną miarą?

HIPPIASZ: Ależ jakbyś się miał dać zbić, kiedy tak sądzą wszyscy i przyświadczy ci każdy słuchający, że słusznie mówisz?

SOKRATES: Niechże będzie i tak. Pozwólże, Hippiaszu, że sobie w duchu rozbiorę to, co mówisz. Bo ten mnie zapyta tak jakoś: Proszę cię, mój Sokratesie, odpowiedz no: Jeżeli jest czymś piękno samo, to wszystkie rzeczy, które pięknymi nazywasz, byłyby takie dzięki niemu? A ja powiem, że jeśli ładna panna jest pięknem, przez które te rzeczy mają być piękne.

HIPPIASZ: A cóż ty myślisz, że on cię jeszcze będzie próbował zbijać, że to nie jest piękne, co mówisz, albo, jeśliby próbował, to się nie ośmieszy?

SOKRATES: Że będzie próbował, przedziwny człowieku, to ja dobrze wiem. A czy się tą próbą ośmieszy, to się dopiero pokaże. A

co będzie mówił, to ci spróbuję powiedzieć.

HIPPIASZ: Powiedzże.

SOKRATES: On powie: jakiś ty słodki, Sokratesie. A ładna kobyła, to nie piękna? Przecież ją i bóg w wyroczni pochwalił? Cóż odpowiemy Hippiaszu? Nic innego, tylko powiemy, że i kobyła jest piękna, jak ładna? Bo jakże byśmy śmieli zaprzeczać, że co piękne, to piękne?

HIPPIASZ: Prawdę mówisz, Sokratesie. I słusznie to bóg powiedział, przecież u nas się bardzo piękne klacze rodzą.

SOKRATES: Dobrze, ależ on powie: a cóż lira ładna? Czy to nie piękne? Zgodzimy się, Hippiaszu?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: To ów powie potem, ja dobrze wiem, co, bo ja znam jego zwyczaj: ,,Duszo ty dobra, a cóż ładny garnczek? Może to nie piękne?"

HIPPIASZ: Sokratesie, a cóż to za człowiek? To ktoś bez wychowania, kiedy śmie wymieniać takie grube słowa w poważnej dyskusji.

SOKRATES: Taki jeden, Hippiaszu, nie tyle elegant, ile obszarpaniec, który o nic innego nie dba, tylko o prawdę. A jednak trzeba odpowiedzieć temu człowiekowi i ja naprzód powiem, co. Gdyby garnek był robotą dobrego garncarza, gładki i okrągły, i pięknie wypalony, jak to byw ają nieraz piękne garnki, takie dwuuszne, co to sześć miar zawierają, bardzo ładne więc gdyby o

taki garnek pytał, to by się trzeba zgodzić, że piękny. Bo jakże byśmy mogli powiedzieć, że nie jest piękne to, co jest piękne?

HIPPIASZ: Nigdy, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, powie, że i garnek ładny, to rzecz piękna? Odpowiadaj!

HIPPIASZ: Tak, Sokratesie, tak się rzeczy mają, uważam. Ładne i to naczynie, jeśli pięknie wyrobione, ale o tym wszystkim nie warto mówić, że piękne w porównaniu do konia, albo panny i do wszystkich innych rzeczy pięknych.

SOKRATES: Dobrze. Rozumiem, Hippiaszu, że mu na te jego pytania trzeba odpowiedzieć tak: ,,Człowiecze, nie wiesz, że dobrze powiedział Heraklit: najpiękniejsza małpa jest szpetna w porównaniu z rodem ludzi i z garnków najpiękniejszy szpetny jest w porównaniu z rodem panien, jak powiada Hippiasz mędrzec". Czy nie tak, Hippiaszu?

HIPPIASZ: Tak jest, Sokratesie, bardzo słusznieś odpowiedział.

SOKRATES: Słuchajże. Potem doskonale wiem, że on powie: Jak to Sokratesie, a gdyby ród panien porównać z rodem bogów, czyż nie przedstawi się tak samo, jak rodzaj garnków w porównaniu z pannami? Czyż się wtedy znowu i najpiękniejsza panna nie wyda szpetną? I czy Heraklit, na którego się powołujesz, nie mówi tego samego, że najmądrzejszy z ludzi małpą się wyda w porównaniu do boga i co do mądrości, i co do piękności, i pod wszystkimi względami? Zgodzimy się, Hippiaszu, że najpiękniejsza

panna szpetna jest w porównaniu z rodem bogów?[12]

HIPPIASZ: Któż by temu przeczył, Sokratesie?

SOKRATES: Więc, jeżeli się na to zgodzimy, będzie się śmiał i powie: Sokratesie, pamiętasz, jakieś miał pytanie? Pamiętam, powiem, że pytanie było, co to jest piękno samo. Tak, a ty, powie, na pytanie o piękno podajesz w odpowiedzi coś, co, jak sam mówisz, nie jest ani odrobinę więcej piękne niż szpetne. Zdaje się, powiem. Albo co mi doradzisz, przyjacielu, odpowiedzieć?

HIPPIASZ: To właśnie, co do mnie przynajmniej. A doprawdy, że w porównaniu do bogów ludzki ród nie jest piękny, to przecież prawdę powie.

SOKRATES: Przecież, gdybym cię był z początku pytał, tak mi powie, co jest i piękne, i szpetne równocześnie, a ty byś mi był słusznie odpowiedział. I czyż jeszcze ci się zdaje, że piękno samo, przez które wszystkie inne rzeczy się zdobią i wydają się pięknymi, jeśli która z nich ma w sobie coś z tej istoty, myślisz, że to jest panna albo koń, albo lira?

HIPPIASZ: Ach tak, Sokratesie, jeżeli ci o to chodzi, to bardzo łatwo odpowiedzieć mu na pytanie, co to jest piękno, przez które się i wszystkie inne rzeczy zdobią i wydają pięknymi, jeśli która ma w sobie coś z niego. To przecież strasznie naiwny człowieczysko i nic się nie rozumie na rzeczach pięknych. Więc jeżeli mu odpowiesz, że to, o co pytasz: piękno, to nic innego jak złoto, zmiesza się i nie będzie próbował cię zbijać. Bo przecież wiemy

chyba wszyscy, że cokolwiek ma w sobie coś z niego, to, choćby się przedtem wydawało szpetne, wyda się pięknem, kiedy się je złotem ozdobi.[13]

SOKRATES: Ty nie znasz tego człowieka, Hippiaszu, jaka to bestia uparta i niczego łatwo nie przyjmie.

HIPPIASZ: Co tam, Sokratesie! Słuszne słowo musi przyjąć a jak nie przyjmie, to się ośmieszy.

SOKRATES: Ależ on z pewnością tej odpowiedzi nie tylko nie przyjmie, ale będzie ze mnie mocno drwił i powie: zarozumialcze ty, Fidiasz uważasz, złym był rzemieślnikiem? A ja chyba powiem, że ani trochę.

HIPPIASZ: Słusznie powiesz, Sokratesie.

SOKRATES: Słusznie, doprawdy. Więc tamten, kiedy ja się zgodzę, że dobry m rzemieślnikiem był Fidiasz, powie potem: cóż ty myślisz, że Fidiasz nie znał tego piękna, o który m ty mówisz? A ja powiem: Dlaczego właściwie? Bo, powie mi, Atenie nie zrobił oczu złotych, ani reszty twarzy, ani stóp, ani rąk, chociaż złote powinny by się były najpiękniejszymi wydawać, tylko z kości słoniowej. Widocznie, że ten błąd popełnił przez nieuctwo, nie wiedział, że złoto czyni wszystko pięknym, w czym się tylko znajdzie. Jeżeli on tak powie, co mu odpowiemy, Hippiaszu?

HIPPIASZ: Nic trudnego. Powiemy, że słusznie zrobił, bo i kość słoniowa, uważam, to ładna rzecz.

SOKRATES: A dlaczegóż, on mi powie, i środków oczu nie

zrobił z kości słoniowej, tylko z kamienia, wyszukawszy kamień możliwie najpodobniejszy do kości słoniowej? Czy i ładny kamień jest czymś pięknym? Przyznamy mu słuszność, Hippiaszu?

HIPPIASZ: Przyznamy, jeżeli tylko jest stosowny.

SOKRATES: A jeżeli niestosowny, to szpetny? Mam się zgodzić, czy nie?

HIPPIASZ: A zgódź się, jeżeli się tylko nie stosuje ...

SOKRATES: Jakże to? Kość słoniowa i złoto, powie, ty mędrcze jeden, kiedy jest stosowna, nadaje wygląd piękny, a kiedy nie, szpetny? Zaprzeczymy, czy zgodzimy się z nim, że słusznie mówi?

HIPPIASZ: Zgodzimy się, że co jest stosowne do jakiejś rzeczy, to też ją czyni piękną.[14]

SOKRATES: A on powie: a cóż będzie stosowne, kiedy by ktoś w tym garnczku, o którym przed chwilą mówiliśmy, w tym pięknym, gotował pełno pięknego grochu złota kopystka więcej się do tego stosuje, czy figowa?

HIPPIASZ: Na Heraklesa, a cóż to za człowiek, Sokratesie? Nie chciałbyś mi powiedzieć, kto to taki?

SOKRATES: Nie poznałbyś go, gdybym ci powiedział nazwisko.

HIPPIASZ: Ależ ja i teraz poznaję, że to jakiś dureń.

SOKRATES: Utrapieniec okropny, Hippiaszu. Ale przecież, co mu odpowiemy? Oczywista, że figowa. Bo naprzód jakiś lepszy zapach nadaje grochowi, a potem, przyjacielu, nie rozbije nam garnka, nie wyleje grochu, nie zgasi ognia i tych, którzy chcieli jeść,

nie pozbawi znakomitego śniadania. A tamta, złota, wszystko by to zrobiła, tak, że my chyba powiemy, że raczej stosowna będzie figowa niźli złota. Tak się mnie wydaje, chyba że ty będziesz może innego zdania.

HIPPIASZ: Stosowniejsza będzie, Sokratesie. Ale ja bym z człowiekiem, który o takie rzeczy pyta, w ogóle nie dyskutował.

SOKRATES: Słusznie, przyjacielu, to by nawet nie było stosowne, żebyś ty się miał takich słów nasłuchiwać, ty, tak pięknie ubrany i pięknie obuty, a sławny z mądrości między wszystkimi Hellenami. Ale mnie tam to wszystko jedno ocierać się o tego człowieka. Więc mnie naprzód poucz i zrób to dla mnie: dawaj odpowiedzi. Bo, widzisz, jeżeli serio stosowniejsza jest figowa od złotej, to ten człowiek powie, że figowa jest też i piękniejsza, skoroś się, Sokratesie, zgodził, że to, co stosowne, piękniejsze jest od tego, co niestosowne. Cóż więc, zgodzimy się, Hippiaszu, że figowa piękniejsza od złotej?

HIPPIASZ: Chcesz, Sokratesie, to ci powiem coś, co jeśli pięknem nazwiesz, uwolnisz się od tych wielu słów.

SOKRATES: Naturalnie, tylko nie prędzej, aż mi powiesz, na którą się mam zgodzić z tych dwóch kopystek, o którycheśmy przed chwilą mówili, że jest stosowna i piękniejsza.

HIPPIASZ: Ależ, jak chcesz, to mu odpowiedz, że ta zrobiona z figi.[15]

SOKRATES: Powiedzże teraz, coś właśnie miał powiedzieć. Bo

tamtą odpowiedzią, że piękno to złoto, zgoła chyba nie dowiodę, żeby złoto piękniejsze było od drewna figowego. A teraz to czym znowu, powiadasz, jest piękno?

HIPPIASZ: Ja ci powiem, bo zdaje mi się, że ty szukasz w odpowiedzi takiego piękna, które się nigdy nigdzie nikomu szpetnym nie wyda.

SOKRATES: Tak jest, Hippiaszu, i pięknie teraz przypuszczasz.

HIPPIASZ: Słuchajże. Bo przeciw temu, pamiętaj sobie, jeśliby kto miał co odpowiedzieć, to ja powiem, że się w ogóle na niczym nie rozumie.

SOKRATES: Mówże jak najprędzej, na bogów!

HIPPIASZ: Mówię tedy, że zawsze i dla każdego, i wszędzie, najpiękniejszą rzeczą jest zrobić majątek, mieć zdrowie i sławę u Hellenów, dożyć starości, rodziców zmarłych pięknie pochować, a własne dzieci, żeby człowieka pięknie i wspaniale pogrzebały.

SOKRATES: Oj, joj, Hippiaszu, jakie tu cudowne i wielkie, i godne ciebie słowa! I, na Herę, ja ciebie lubię, bo mi się zdaje, że ty tak poczciwie pomagasz mi, ile tylko potrafisz. Ale w tego człowieka nie trafimy, przeciwnie, on się dopiero teraz będzie z nas śmiał najwięcej. Bądź przekonany!

HIPPIASZ: Ale to szelmowski śmiech, Sokratesie. Bo, kiedy nie potrafi na to nic odpowiedzieć, a będzie się śmiał, to chyba z siebie samego i słusznie się z niego będą śmiali otaczający.

SOKRATES: Może i tak, a może znowu po takiej odpowiedzi,

jak ja się obawiam, gotów się śmiać nie tylko ze mnie.

HIPPIASZ: Ale cóż znowu?

SOKRATES: I jak będzie miał kij pod ręką, a ja nie umknę na czas, to mnie będzie gonił, aż miło.

HIPPIASZ: Co ty mówisz! To może twoim panem jest ten człowiek i czyż takim postępkiem nie ściągnie na siebie ciężkiej winy i kary? A może też tu u was w państwie nie ma karności i wolno się nawzajem tłuc niesprawiedliwie obywatelom?

SOKRATES: Ależ nie wolno, zgoła.

HIPPIASZ: A więc będzie karany, kiedy cię niesprawiedliwie obije.

SOKRATES: Nie zdaje mi się, Hippiaszu, nie, jeżelibym mu taką dał odpowiedź. Biłby sprawiedliwie, jak mi się zdaje.

HIPPIASZ: A, to i mnie się zdaje, skoro ty sam tak uważasz.

SOKRATES: A wolno ci powiedzieć, za co bym słusznie wziął w skórę po takiej odpowiedzi? Czy i ty mnie obijesz bez sądu? Czy też przyjmiesz wytłumaczenie?[16]

HIPPIASZ: Dopieroż by to było, żebym nie przyjął. Więc jak mówisz?

SOKRATES: Ja ci powiem w ten sam sposób, jak teraz, będę udawał tamtego, ale nie będę do ciebie używał słów takich, jak on do mnie, takich przykrych i niesamowitych. Ja ci mówię, on mnie zapyta: proszę cię, Sokratesie, ty uważasz, żeś może niesprawiedliwie wziął kije, ty, któryś taki długi hymn uroczysty

wyśpiewał, a tak niemuzykalnie, że śpiew daleko odbiegł od pytania. Jak to? powiem. Jak? powie, to nie potrafisz zapamiętać, żem cię o piękno samo pytał, o to, co niech się tylko w jakiejś rzeczy znajdzie, zaraz ona się robi piękna: i kamień, i drewno, i człowiek, i bóg, i każdy czyn, i każda nauka. Człowiecze, ja się pytam o piękność samą, czym ona jest, i tak daremnie krzyczę do ciebie, jakby przy mnie kamień siedział i to młyński, bez uszu i bez mózgu. Więc gdybym, przestraszony, dał na to taką odpowiedź, czyżbyś się nie gniewał, Hippiaszu? Doprawdy, sam Hippiasz powiedział, że to jest piękno. Chociaż ja go tak pytałem, jak ty mnie, co jest piękne dla wszystkich i zawsze. Więc jak mówisz? Nie pogniewa się, jeżeli ja tak powiem?

HIPPIASZ: A ja dobrze wiem, Sokratesie, że dla wszystkich piękne jest to, co powiedziałem, i pięknem się zawsze wyda.

SOKRATES: A nawet i będzie, powie tamten. Bo, co piękne, to zawsze piękne.

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: I zawsze było? powie.

HIPPIASZ: I było.

SOKRATES: A on powie: czy i dla Achillesa, zdaniem gościa z Elis, pięknem było zostać pogrzebanym po przodkach i dla dziadka jego Ajakosa, i dla innych, którzy się z bogów porodzili, i dla samych bogów?

HIPPIASZ: Cóż znowu? A niechże go licho porwie! Toż nawet

bluźniercze te pytania tego człowieka.[17]

SOKRATES: Jak to? N a zapytanie drugiego powiedzieć, że tak się rzeczy mają, to może znowu nie takie bluźnierstwo?

HIPPIASZ: Może być.

SOKRATES: A może ty sam jesteś taki, tak on powie, bo ty mówisz, że dla każdego i zawsze pięknem jest, jeżeli go dzieci pogrzebią, a on sam pochowa rodziców. Czyż jednym ze wszystkich nie był i Herakles, i ci wszyscy, o którycheśmy teraz mówili?

HIPPIASZ: Ale ja nie mówiłem, że i dla bogów.

SOKRATES: Ani też dla bohaterów, jak się zdaje.

HIPPIASZ: A nie, o ile byli dziećmi bogów.

SOKRATES: A tylko, jeśli nie?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż, wedle swego obecnego zdania, dla jednych bohaterów, jak Tantalos, Dardanos i Zetos będzie to straszne i bezbożne, i haniebne, a dla Pelopsa i dla innych, którzy się tak, jak on porodzili, piękne?[18]

HIPPIASZ: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: A więc tobie się wydaje to, czemuś przed chwilą przeczył, a mianowicie, że niekiedy i dla niektórych szpetną jest rzeczą, pochowawszy przodków, pogrzebionym być rękoma potomków. A jeszcze więcej chyba to, że to nie dla wszystkich możliwe ani piękne, a więc to tyle samo warte, co owe rzeczy przedtem: i panna, i garnek, a nawet jeszcze śmieszniej. Dla

jednych to jest piękne, a dla drugich niepiękne. Zatem i teraz jeszcze, tak mi on powie, nie umiesz, Sokratesie, odpowiedzieć mi, co to jest piękno. Te i tym podobne rzeczy będzie na mnie sypał słusznie, jeżeli mu tak odpowiem.

Nieraz on tak ze mną rozmawia, Hippiaszu, a czasem, jakby się o zlitował nad moją niewiedzą i brakiem kultury umysłowej, sam mi w pytaniu podaje coś na próbę, czy mi się czymś takim nie wydaje piękno, albo się mnie o co bądź innego pytając, albo o coś z tematu rozmowy.

HIPPIASZ: Jak to mówisz, Sokratesie?

SOKRATES: Ja ci powiem. Ty dziwaku, tak on mówi, Sokratesie, daj spokój tego rodzaju odpowiedziom. Bo one bardzo naiwne i łatwo je obalić. Ale na to popatrz, czy ci się nie wyda pięknem coś, czegośmy i teraz dotknęli w odpowiedzi, kiedyśmy mówili, że złoto, gdzie się stosuje, tam jest piękne, a gdzie nie, tam nie, i wszystkie inne rzeczy, w których ono występuje. Zastanówże się nad samą stosownością, nad jej naturą, czy to właśnie nie jest piękno. A ja zwykłem się zawsze zgadzać na takie słowa. Bo nie mam co powiedzieć. Otóż tobie się wydaje, że stosowność to piękno?[19]

HIPPIASZ: Ze wszech miar, Sokratesie.

SOKRATES: Przypatrzmy się, abyśmy zaś nie pobłądzili.

HIPPIASZ: A, to trzeba się przypatrzyć.

SOKRATES: Zobacz więc. Stosownym nazywamy to, co

dołączając się do jakiejś rzeczy sprawia, że się ta rzecz wydaje piękną, czy też, że jest piękną, czy może ani jedno, ani drugie?

HIPPIASZ: Mnie się zdaje.

SOKRATES: Więc czy to, co sprawia pozory piękności? Na przykład, jeżeli ktoś weźmie odzież, albo buciki stosowne, to choćby był śmieszny, wydaje się piękniejszy? Nieprawdaż, jeśli stosowność sprawia, że się dana rzecz wydaje piękniejszą, niż jest, to stosowność byłaby pewnym oszukaństwem w sprawie piękna i to by nie było to, czego szukamy, Hippiaszu. Bo myśmy szukali tego, dzięki czemu wszystkie rzeczy wielkie są wielkie dzięki przewyższaniu. Dzięki temu wszystko jest wielkie i choćby się która rzecz nie wydawała taką, a przewyższała inne, musi koniecznie być wielka. Więc tak samo, powiemy, i piękno, dzięki któremu wszystko jest piękne czy się tam wydaje takim, czy nie co by to było takiego? Bo stosowność to nie będzie. Ona sprawia, że się rzeczy wydają piękniejsze niż są, wedle twoich słów, a nie pozwala im wydawać się takimi, jak są. Ale to, co sprawia, że rzeczy są piękne, jak przecież teraz powiedziałem, wszystko jedno, czy się wydają takimi, czy nie to próbujemy powiedzieć, czym jest. Tego przecież szukamy, skoro szukamy piękna.

HIPPIASZ: Ależ stosowność, Sokratesie, sprawia, że rzeczy i są, i wydają się piękne, jeśli ona jest.

SOKRATES: I nie może być, żeby się coś naprawdę pięknego nie wydawało pięknym, skoro niby ma w sobie to coś, co mu

pozory piękna nadaje?

HIPPIASZ: To niemożliwe.

SOKRATES: Więc zgodzimy się na to, Hippiaszu, że wszystko, co istot nie piękne i prawe, np. zajęcia, te i uchodzą za piękne, i wydają się takimi zawsze i każdemu, czy też wprost przeciwnie: nie wie się o tym o i przede wszystkim o to właśnie toczą się spory i walki, prywatne między poszczególnymi jednostkami i publiczne między państwami?[20]

HIPPIASZ: Raczej tak, Sokratesie, nie wie się o tym.

SOKRATES: A nie byłoby tak, gdyby one miały w sobie pozór piękna. A miałyby go w sobie, gdyby stosowność była pięknem i sprawiała nie tylko to, że rzeczy są, ale i to, że się wydają pięknymi. Zaczym stosowność, jeśli sprawia, że przedmioty są piękne, to byłoby pięknem, którego szukamy, ale nie byłoby przyczyną pozoru piękna. A jeśli z drugiej strony przyczyną pozoru jest stosowność to nie może być pięknem, którego szukamy. Ono przecież sprawia, że przedmioty są piękne. A zrobić, żeby się coś wydawało i żeby było rzeczywiście nie tylko pięknem, ale i jakimkolwiek innym tego nie potrafi jedno i to samo. Więc wybierajmy, czy, zdaniem naszym, stosowność sprawia, że się rzeczy wydają, czy też, że są piękne?[21]

HIPPIASZ: Że się wydają, wedle mego zdania, Sokratesie.

SOKRATES: Oho, gdzieś nam uciekło i poszło sobie, Hippiaszu, poznanie piękna, czy ono jest, skoro stosowność okazała się czymś

innym niż piękno.

HIPPIASZ: Tak, na Zeusa, Sokratesie, to mi coś bardzo głupia rzecz.

SOKRATES: A jednak, przyjacielu, jeszcze go nie puszczajmy: jeszcze mam trochę nadziei, że się pokaże, co to jest piękno.

HIPPIASZ: Naturalnie, Sokratesie. To nawet nie tak trudno znaleźć. Ja wiem, że gdybym na chwilę odszedł i na osobności sam się nad tym zastanowił, to bym ci to jaśniej powiedział z wszelką ścisłością.[22]

SOKRATES: Ej, Hippiaszu, nie mów wielkich słów! Widzisz, jaki z nim już mamy kłopot. Gotowe się na nas pogniewać i jeszcze nam dalej ucieknie. Chociaż głupstwom palnął. Bo ty, pewnie, łatwo to znajdziesz, kiedy będziesz sam. Ale na bogów, znajdźże je tu, przy mnie, albo, jeśliś łaskaw, szukaj go razem ze mną, jak teraz. Jak znajdziemy, to będzie cudnie. A jak nie, to ja się chyba pogodzę z moim losem, a ty sobie pójdziesz i znajdziesz rzecz z łatwością. A jeżeli teraz znajdziemy, to z pewnością nie będę ci się naprzykrzał pytaniami, co to jest takiego, coś ty sam u siebie wynalazł. Ale teraz, zobacz no to znowu, czy ci się tym nie wyda piękno. Powiadam tedy, że ono jest a uważaj dobrze, żeby mi się jakie głupstwo nie przemówiło otóż niechaj nam pięknem będzie to, co jest przydatne. Powiedziałem to, opierając się na takiej podstawie. Piękne, powiadamy, są oczy nie takie, które tak wyglądają, jakby nie umiały patrzeć, tylko takie, które potrafią i przydatne są do widzenia. No

nie?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, i całe ciało tak samo nazywamy pięknym: jedno do biegu, drugie do walki na pięści i podobnie zwierzęta wszystkie, czy to koń piękny, czy kogut, czy przepiórka i przybory wszelkie, i środki lokomocyjne używane na ziemi i na morzu, statki i trójwiosłowce, i narzędzia wszelkie, czy to do muzyki, czy do jakiej innej sztuki, a jeśli chcesz, to i zatrudnienia, i prawa bodajże wszystko to nazywamy pięknem w ten sam sposób, patrzymy za każdym razem, jak dana rzecz urosła, albo jak jest zrobiona, w jakim stanie zostaje, patrzymy, czy przydatna i czym, i do czego przydatna, i kiedy, i to nazywamy pięknem, a coś, co pod tymi wszystkimi względami nieprzydatne, to szpetne. Czy się i tobie tak samo nie wydaje, Hippiaszu?[23]

HIPPIASZ: I mnie tak.

SOKRATES: Więc słusznie teraz mówimy, że na wszelki sposób to, co przydatne, jest piękne?

HIPPIASZ: Słusznie, doprawdy, Sokratesie.

SOKRATES: A nieprawdaż, że to, co zdolne coś zrobić, jest i przydatne do tego, do czego jest zdolne, a co niezdolne, to nieprzydatne?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Zatem moc to piękno, a niemoc to brzydota?

HIPPIASZ: Bardzo stanowczo tak! Różne okoliczności,

Sokratesie, świadczą, że tak jest, a między innymi i polityka, bo w polityce i w państwie własnym mieć moc, to najpiękniejsza rzecz ze wszystkich, a nie mieć mocy, to najszpetniejsza ze wszystkich.

SOKRATES: Dobrze mówisz. A może, na bogów, Hippiaszu, i mądrość jest dzięki temu najpiękniejszą rzeczą ze wszystkich, a głupota największą ze wszystkich hańbą?[24]

HIPPIASZ: A co myślisz, Sokratesie?

SOKRATES: Cicho, przyjacielu kochany, jak ja się boję, co my też mówimy!

HIPPIASZ: Czemu się znowu boisz, Sokratesie, skoro ci rozumowanie teraz tak ślicznie poszło?

SOKRATES: Ja bym rad, ale zastanów no się razem ze mną: czy zrobi ktoś rzecz, której by ani nie znał, ani w ogóle nie mógł?

HIPPIASZ: Nigdy, jakżeby zrobił coś, czego by nie mógł?

SOKRATES: Więc ci, którzy błądzą i źle robią, i działają źle niechcący cóż oni gdyby nie mogli tego robić, nigdy by też nie robili?

HIPPIASZ: Oczywista.

SOKRATES: A prawda, że dzięki mocy mogą ci, którzy mogą. Boć przecież nie dzięki niemocy.

HIPPIASZ: Ależ nie.

SOKRATES: A którzy coś robią, ci mogą robić to, co robią?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A złego znacznie więcej, niż dobrego robią wszyscy ludzie od dziecięcego wieku zacząwszy i błądzą mimo woli?

HIPPIASZ: Jest tak naprawdę.

SOKRATES: Cóż tedy? A tę moc i zdolność, i te rzeczy przydatne, które się przydają do zrobienia czegoś złego, czy powiemy, że one są piękne, czy też daleko do tego?

HIPPIASZ: Daleko, zdaje mi się, Sokratesie.

SOKRATES: Jakże, Hippiaszu, toż u nas to, co zdolne i przydatne, zdaje się, jest pięknem?

HIPPIASZ: Tak, Sokratesie, jeżeli jest do dobrego zdolne i do dobrego przydatne.[25]

SOKRATES: Więc tamto sobie idzie precz: jakoby piękne było to, co zdolne i przydatne po prostu. Ale może dusza nasza, Hippiaszu, pragnęła to powiedzieć, że to, co jest przydatne i zdolne do zrobienia czegoś dobrego, że to jest piękno?[26]

HIPPIASZ: Mnie się tak wydaje.

SOKRATES: Ależ to przecież jest to, co pożyteczne! Czy nie?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: W ten sposób przecież i piękne ciała, i piękne prawa, i mądrość, i to wszystko, cośmy teraz wymieniali, piękne jest, bo pożyteczne.

HIPPIASZ: Oczywista, że tak.

SOKRATES: Więc to, co pożyteczne, wydaje się nam tym, co piękne, Hippiaszu?

HIPPIASZ: Ze wszech miar, Sokratesie.

SOKRATES: A to co pożyteczne, to jest to, co robi dobro?

HIPPIASZ: A jest.

SOKRATES: A to, co robi coś, to nic innego, tylko przyczyna. Nie?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Więc piękno to przyczyna dobra?

HIPPIASZ: Jest tak, jest.

SOKRATES: Słuchajże, Hippiaszu, a przyczyna czegoś, to co innego niż to, czego przyczyna jest przyczyną? Boć przecie przyczyna nie będzie przyczyną przyczyny. Ale tak sobie pomyśl: czyż przyczyna nie zdaje się być czymś czynnym?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż, coś czynnego czyni coś, co powstaJe, a me coś, co czyni?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż, że coś innego jest coś, co powstaje, a coś innego coś, co czyni?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: I prawda, że przyczyna nie jest przyczyną przyczyny, ale czegoś, co pod jej wpływem powstaje.

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Więc, jeśli piękno jest przyczyną dobra, to chyba powstaje pod wpływem piękna to, co dobre. I dlatego, chyba, troszczymy się tak poważnie o roztropność i inne wszystkie rzeczy piękne, że wytwór ich i to, co się z nich rodzi dobro, godne jest

zachodu, i z tego, cośmy znaleźli, bodajże wynika to, że piękno ma w sobie coś jakby z istoty ojca względem dobra.

HIPPIASZ: Tak jest. Pięknie mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, i to pięknie mówię, że ani ojciec nie jest synem, ani syn ojcem.

HIPPIASZ: Pięknie, doprawdy.

SOKRATES: Ani przyczyna nie jest czymś powstającym, am coś, co powstaje, przyczyną?

HIPPIASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Na Zeusa, duszo dobra, więc ani piękno nie jest dobrem, ani dobro pięknem. Czy też wydaje ci się, że to możliwe, wedle tego, cośmy powiedzieli?

HIPPIASZ: Nie, na Zeusa, nie wydaje mi się.[27]

SOKRATES: Więc podoba się nam to i gotowi byśmy powiedzieć, że piękno nie jest dobrem, ani dobro pięknem?

HIPPIASZ: Nie, na Zeusa, nie bardzo mi się to podoba.

SOKRATES: Tak, na Zeusa, Hippiaszu, mnie się to najmniej podoba ze wszystkich myśli, któreśmy wypowiedzieli.

HIPPIASZ: Zdaje się, że tak.[28]

SOKRATES: Więc jakoś może nie tak, jak się nam przed chwilą wydawało, że to najpiękniejsze twierdzenie, jako iż pięknem jest to, co pożyteczne i przydatne, i to, co zdolne uczynić coś dobrego, nie tak więc mają się rzeczy, ale, jeśli to być może, to obecna teza jest jeszcze śmieszniejsza niż owe pierwsze, w których pannę

uważaliśmy za piękno i te wszystkie rzeczy, któreśmy przedtem wymieniali.

HIPPIASZ: Zdaje się.

SOKRATES: I ja, Hippiaszu, nie wiem jeszcze, w którą się stronę obrócić mam kłopot, a ty masz co powiedzieć?

HIPPIASZ: Nie tak, w tej chwili, ale, jak dopiero co powiedziałem: po zastanowieniu dobrze wiem, że znajdę.

SOKRATES: Ale mnie się zdaje, że ja, przez żądzę wiedzy, nie potrafię czekać na ciebie, choć chcesz. Tym bardziej że doprawdy, jakieś, zdaje mi się, w tej chwili znalazłem wyjście. Bo zobacz: Jeśli to, co nas cieszy, ale nie wszystkie przyjemności, tylko to, co przez uszy i oczy przechodzi, jeślibyśmy to nazwali pięknem, to jakżebyśmy się jeszcze mogli spierać. Przecież piękni ludzie, Hippiaszu, i różnobarwne wzory wszelakie, i obrazy figuralne, i rzeźby cieszą nasze oczy, o ile są piękne. I dźwięki piękne, i muzyka wszelka, i słowa mądre, i opowieści również to samo wywołują, tak, że gdybyśmy owemu śmiałkowi odpowiedzieli: słuchaj no ty łepaku: piękne jest to, co jest za pośrednictwem słuchu i wzroku przyjemne, to nie myślisz, żebyśmy go w tej jego śmiałości powstrzymali?[29]

HIPPIASZ: Mnie się też zdaje, Sokratesie, że to dobrze powiedziane, czym jest piękno.

SOKRATES: Ależ jak to? A zajęcia piękne i prawa, Hippiaszu, to powiemy, jako za pośrednictwem słuchu i wzroku przyjemne,

piękne jest, czy też to ma jakąś inną istotę?

HIPPIASZ: Tobyć może, Sokratesie, to może ujdzie uwagi tego człowieka.

SOKRATES: Na psa, Hippiaszu, nie tego, którego bym ja się najbardziej wstydził, bredząc i udając, że mówię do rzeczy, a mówiąc od rzeczy.

HIPPIASZ: Kogóż takiego?

SOKRATES: Sokratesa, syna Sofroniska: ten by mi nie darował, że tak łatwo mówię o rzeczach niezgłębionych, jak gdybym wiedział to, czego nie wiem.

HIPPIASZ: Istotnie tak, mnie się i samemu, skoroś to powiedział, wydaje, że z prawami rzecz się ma jakoś inaczej.

SOKRATES: Cicho no, Hippiaszu! Bodaj, żeśmy w tę samą biedę wleźli w sprawie piękna, w tę teraz przecież, a zdaje się nam, żeśmy znaleźli jakąś inną drogę wyjścia.

HIPPIASZ: Jak to mówisz, Sokratesie?

SOKRATES: Ja ci powiem, co mi świta, może coś od rzeczy. Bo, co się tych praw tyczy i zajęć, to jednak mogłoby się pokazać, że to przecież ma coś wspólnego z wrażeniami, jakie właśnie odbieramy za pomocą słuchu i wzroku. Ale zaryzykujmy to twierdzenie, że co przyjemne na tej drodze, to jest piękne, a nie tykajmy na razie kwestii praw. Otóż, gdyby nas tak zapytał albo ten, o który m mówię, albo ktokolwiek inny: Jakże to, Hippiaszu i Sokratesie, określiliście przyjemność tego rodzaju, jak mówicie, jako piękno, a

przyjemności związanej z innymi wrażeniami odbieranymi od pokarmów i napojów, i w sprawach seksualnych, i w innych wszystkich tego rodzaju rzeczach tej nie nazywacie pięknem? Alboż to nie przyjemne, i wy powiadacie, że w tego rodzaju rzeczach zupełnie nie ma przyjemności, ani też w czymkolwiek poza widzeniem i słyszeniem? Cóż powiemy, Hippiaszu?

HIPPIASZ: Owszem, Sokratesie, powiemy, że i gdzie indziej są bardzo wielkie przyjemności.

SOKRATES: Więc jakże to, powie, skoro to są przyjemności, równie dobre jak i tamte, wy im to imię odrywacie i pozbawiacie je tego, żeby były piękne? Bo, odpowiemy, śmiałby się z nas, kto by tylko chciał i nie chciał, gdybyśmy powiedzieli, że nie: przyjemnie jest jeść, tylko pięknie, i przyjemny zapach czuć nie: przyjemnie, tylko pięknie. A o sprawy seksualne, to wszyscy by z nami walczyli, że to rzecz najmilsza na świecie, ale jeśli to już kto robi, to tak to trzeba robić, aby nikt nie widział, bo to bardzo szpetny widok. Gdybyśmy to mówili, Hippiaszu, wówczas on by pewnie powiedział: wiem i ja, że od dawna wstydzicie się mówić o tych przyjemnościach, że są piękne, bo się ludziom tak nie wydaje. Ale ja się nie o to pytałem, co się szerokim kołom wydaje pięknem, ale o to, czym ono jest. Odpowiemy, przypuszczam, to, cośmy przyjęli, że my tę cząstkę przyjemności, która powstaje za pośrednictwem wzroku i słuchu, nazywamy pięknem. Masz tedy co począć z tym twierdzeniem, czy jeszcze i coś innego powiemy, Hippiaszu?[30]

HIPPIASZ: Koniecznie, Sokratesie, na to potrzeba nie inaczej, tylko tak powiedzieć.

SOKRATES: A on powie: pięknie, doprawdy, mówicie. A nieprawdaż, że jeśli to, co przyjemne przez wzrok i przez słuch jest pięknem, to jasna rzecz, że wszelka inna przyjemność nie może być pięknem. Zgodzimy się?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A to, co przyjemne przez wzrok, powie on, jest przyjemne przez wzrok i słuch zarazem, czy też to, co przez słuch przyjemne, jest przyjemne równocześnie przez słuch i wzrok? Nigdy w świecie, powiemy toż to, co jest skutkiem jednego i drugiego z dwojga, byłoby skutkiem jednego. Bo to, zdaje mi się, mówisz. A myśmy mówili, że i każda z tych dwóch rodzajów przyjemności sama w sobie jest piękna obie razem. Czy nie tak odpowiemy?

HIPPIASZ: Ależ naturalnie.

SOKRATES: A on powie: Czyż się jakakolwiek przyjemność różni od jakiejkolwiek innej pod tym względem właśnie, że jest przyjemnością? Bo nie o to, czy większa jakaś przyjemność, czy mniejsza, czy silniejsza, czy słabsza, ale czy się jakaś przyjemność różni tym oto właśnie od innej, że jedna jest przyjemnością, a druga nie jest przyjemnością? Nie zdaje się nam. Czy nie?

HIPPIASZ: No, nie zdaje się przecież.

SOKRATES: Nieprawdaż, powie on, przez coś innego, czy też

przez to, że są przyjemnościami, wybraliście re przyjemności przed innymi i spośród innych, boście na nich obu coś takiego zauważyli, co je od innych odróżnia i patrząc na to coś, mówicie o nich, że są piękne? Boć przecie nie dlatego piękna jest przyjemność, która przez oczy przychodzi, że przez oczy idzie! Bo gdyby tu była przyczyna jej piękności, nie byłaby piękna ta druga, która przez uszy idzie, bo ona nie jest przyjemnością wzrokową. Prawdę mówisz, powiemy?

HIPPIASZ: Powiemy.

SOKRATES: Ani znowu przyjemność przez uszy przychodząca nie jest piękna dlatego właśnie, że przez uszy płynie. Boby w takim razie nie była piękna znowu ta, która idzie przez oczy, bo ta nie jest przyjemnością słuchową. Prawdę mówi, Hippiaszu, człowiek, który to mówi?

HIPPIASZ: Prawdę.

SOKRATES: A mimo to, jedna i druga jest piękna, jak twierdzicie. Twierdzimy przecież?

HIPPIASZ: Twierdzimy.

SOKRATES: Więc może mają coś identycznego, co je czyni pięknymi, coś wspólnego, coś, co i obie razem cechuje i każdą z osobna. Przecież w przeciwnym razie nie byłyby piękne obie razem i każda z osobna.

Odpowiadaj mi tak, jakby tamtemu.

HIPPIASZ: Odpowiadam i zdaje mi się, że tak się rzeczy mają,

jak mówisz.

SOKRATES: A może, jeśli te przyjemności obie razem mają jakąś cechę, a każda z osobna nie, to, chyba, nie mogą być dzięki temu właśnie znamieniu piękne.

HIPPIASZ: Ależ jakby to mogło być, Sokratesie, żeby żadna z nich nie nosiła jakiejś cechy, wszystko jedno jakiej, a potem by tę cechę, której żadna z dwu nie posiada, miały nosić obie?[31]

SOKRATES: Nie wydaje ci się?

HIPPIASZ: Bo zgoła bym nie pojmował ani natury tych rzeczy, ani jak to rozumieć, co się teraz mówi!

SOKRATES: To dopiero przyjemne, Hippiaszu. Ale mnie się może tylko zdaje, że coś widzę w tej chwili: coś, co jak ty powiadasz, być nie może i może nic nie widzę.

HIPPIASZ: Nie ma obawy, Sokratesie, tylko ty umyślnie niedowidzisz.

SOKRATES: Ach, doprawdy, tyle mi takich rzeczy jasno staje przed oczyma duszy, ale im nie dowierzam, bo się nie zjawiają tobie, mężowi, który największe pieniądze zrobił na mądrości spośród współczesnych, tylko mnie, którym nigdy nic nie zarobił. I w duchu sobie myślę, przyjacielu, czy ty aby nie żartujesz ze mnie i umyślnie mnie w błąd nie wprowadzasz. Tak wyraźnie i tyle rzeczy jasno widzę.

HIPPIASZ: Sokratesie, nikt lepiej od ciebie nie będzie wiedział, czy żartuję czy nie, jeśli spróbujesz powiedzieć to, co ci

tak świta przed oczyma. Pokaże się przecież, że mówisz nie do rzeczy. Bo za nic w świecie nie znajdziesz takiej cechy, której bym ani ja nie nosił, ani ty, a nosilibyśmy ją obaj razem.

SOKRATES: Jak ty mówisz, Hippiaszu? Może mówisz do rzeczy, tylko ja nie rozumiem. Posłuchajże mnie jaśniej, co chcę powiedzieć. Bo mnie się widzi, że znamię, którego ani ja nie noszę, ani tym czymś nie jestem, ani ty tym nie jesteś, to znamię obaj razem nosić możemy. A inne znowu cechy nosimy obaj, a żaden z nas tym czymś nie jest.

HIPPIASZ: Cuda niby znowu odpowiadasz, Sokratesie, jeszcze większe niż twoja odpowiedź przed chwilką. Bo zobacz: Czy jeśli obaj jesteśmy sprawiedliwi, czy nie musi takim być i ten, i drugi, albo jeśli jeden i drugi niesprawiedliwy, czy nie muszą znowu i obaj, albo jeśli zdrowi, to czyż nie jeden i drugi? Albo: jeśliby chory, czy ranny, czy zbity, czy jakąkolwiek inną cechą dotknięty był każdy z nas dwóch, to czyż nie musielibyśmy być nią dotknięci i obydwaj? I toż samo, gdybyśmy ze złota, czy ze srebra, czy z kości słoniowej byli, czy, jeśli chcesz, byli właśnie dzielni, czy mądrzy, sławni, czy starzy, naprawdę, czy młodzi, czy co tylko chcesz z ludzkich znamion, gdybyśmy obaj nosili, to czyż nie zachodzi bezwzględna konieczność, żeby i każdy z nas dwóch tym był?

SOKRATES: Ze wszech miar, przecież.

HIPPIASZ: Otóż to jest, Sokratesie, że ty nie obejmujesz wzrokiem całości sprawy, ani ci, z którymi zwykłeś dyskutować,

brutalnie odrywa jeden z drugim piękno i każdy byt tak samo, i rżnie na kawałki w rozważaniach. Dlatego nie widzicie, jak się wam wymykają tak wielkie i tak doniosłe człony bytu. I teraz ty takiej wielkiej rzeczy nie zobaczyłeś i zdaje ci się, że jest albo znamię jakieś, albo byt, który dotyczy wprawdzie tych obu rzeczy razem, a nie dotyczy każdej z osobna, albo znowu dotyczy każdej z osobna, a obu razem nie. Tak nierozumnie, tak bezkrytycznie i naiwnie, i nierozważnie wszystko traktujecie.[32]

SOKRATES: U nas już tak, Hippiaszu, nie, jakby człowiek chciał, jak to powiadają, tylko tak, jak potrafi, ale ty nam zawsze oddajesz przysługę zbawiennymi napomnieniami. Ot i teraz, zanim od ciebie dostałem to napomnienie za naszą naiwność, czyż mam ci jeszcze pokazać i powiedzieć, cośmy o tych rzeczach myśleli, czy nie mówić?

HIPPIASZ: Będziesz, Sokratesie, mówił takiemu, co wie. Ja tych wszystkich, którzy się rozważaniami bawią, doskonale znam. Ale wszystko jedno, jeżeli ci to przyjemność sprawia, to mów.

SOKRATES: Sprawia, doprawdy. Bo myśmy, kochanie, tacy byli do niczego, zanim żeś ty to stwierdził, żeśmy żywili mniemanie o mnie i o tobie, jako, iż każdy z nas dwóch jest jeden, a tym czym jest każdy z nas, nie jesteśmy obaj. Bo przecież nie jesteśmy jeden, tylko dwaj, tacyśmy byli naiwni. A teraześmy się już od ciebie poduczyli, że jeśli obaj jesteśmy dwaj, to i każdy z nas musi być dwa, a jeśli każdy z nas jest jeden, to i obaj muszą być jednym.

Albowiem niepodobna, żeby wedle doniosłego prawa bytu, jak powiada Hippiasz, mogło być inaczej, tylko tak, że czymkolwiek są obaj, tym samym jest i każdy z dwóch, a czymkolwiek jest każdy z dwóch, tym samym i obaj. Zupełnie teraz przekonany przez ciebie tutaj siedzę. Ale naprzód jeszcze, Hippiaszu, przypomnij mi, czy ja i ty jesteśmy jednym, czy też ty jesteś dwóch i ja dwóch?

HIPPIASZ: Co ty mówisz, Sokratesie?

SOKRATES: To, co powiadam. Ja się boję mówić jasno, bo ty się na mnie gniewasz, kiedy ci się zdaje, że mówisz do rzeczy. A jednak, jeszcze mi powiedz: czy nie jest każdy z nas dwóch jednym i nie ma tej cechy: bycia jednym?

HIPPIASZ: Ależ tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli jest jednym, to i nieparzystym być musi każdy z nas dwóch. Czy też nie uważasz jednostki za coś nieparzystego?

HIPPIASZ: Owszem, tak.

SOKRATES: A to z pewnością i my obaj jesteśmy czymś nieparzystym, choć nas jest dwóch.

HIPPIASZ: Ależ nie może być, Sokratesie.

SOKRATES: Więc czymś parzystym my obaj, tak?

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: A czy przypadkiem dlatego, że obaj razem jesteśmy czymś parzystym i każdy z nas z osobna nie jest parzysty?

HIPPIASZ: Ależ nie.

SOKRATES: Zatem nie ma bezwzględnej konieczności, jak przecież teraz sam mówiłeś, żeby i każde z dwóch było tym, czym są oba, ani żeby oba były tym samym, czym każde z dwóch.[33]

HIPPIASZ: No nie, w takich rzeczach, ale w takich, jak ja przedtem mówiłem.

SOKRATES: Wystarczy, Hippiaszu, miłe i to, skoro widać, że jedne rzeczy tak się mają, a drugie nie tak. I ja też mówiłem, jeśli pamiętasz, skąd to rozważanie poszło, że przyjemność przychodząca przez oczy i ta, która przychodzi przez uszy, nie przez to znamię są piękne, które każda z nich z osobna nosi, a obie razem nie, albo obie tak, a każda z osobna nie, tylko przez coś, przez co obie razem i każda z osobna, i dlategoś się zgodził, że i one obie są piękne, i każda z osobna. I dlatego też, dzięki istocie, która idzie za obiema, sądziłem, jeśli obie są piękne, a nie dzięki tej, która z jedną z nich nie ma nic wspólnego, i jeszcze teraz jestem tego samego zdania. Ale mi powiedz tak, jak na początku: przyjemność wzrokowa i słuchowa jeśli one obie są piękne i każda z osobna, to czyż to, co je pięknymi czyni, nie kryje się i za obiema, o i za każdą z osobna?[34]

HIPPIASZ: Tak jest.

SOKRATES: Więc czy dlatego, że przyjemnością jest każda i one obie razem, czy dlatego może są piękne? Czy też dlatego i wszystkie inne mogłyby nie mniej od tych być piękne, boć przecież okazały się przyjemnościami zgoła nie mniej niż te, jeśli pamiętasz.

HIPPIASZ: Pamiętam.

SOKRATES: Ale dlatego, że te idą przez oczy i uszy, dlatego mówiło się, że one są piękne?

HIPPIASZ: A powiedziało się tak.

SOKRATES: Zobaczże, czy mówię prawdę. Bo mówiło się, o ile pamiętam, że to jest piękno: przyjemność, nie wszelka jednak, ale ta, która przychodzi przez wzrok i słuch.

HIPPIASZ: Prawda.

SOKRATES: Nieprawdaż, ta cecha idzie za obiema, ale za każdą z osobna nie? Bo, jak się przedtem mówiło, każde z nich nie jest wynikiem obojga, ale oboje wynikiem obojga, a każde z osobna nie. Jest tak?

HIPPIASZ: Jest.

SOKRATES: Może więc nie dzięki temu, piękne jest każde z nich dwojga, co nie idzie za każdym z osobna, bo „oboje" nie idzie za każdym z dwojga. Tak że obie te rzeczy nazwać pięknymi wedle założenia wolno, ale każdej z dwóch nie wolno, czy jak powiemy? Niekoniecznie?

HIPPIASZ: Zdaje się.

SOKRATES: Więc powiemy, że obie są piękne, a o każdej z osobna tego nie powiemy?

HIPPIASZ: A cóż nam przeszkadza?

SOKRATES: To, mój kochany, przeszkadza, moim zdaniem, żeśmy mieli cechy tak przysługujące każdemu przedmiotowi, że

jeśli przysługują obu, to i każdemu z dwóch i jeśli każdemu z dwóch, to i obu, te wszystkie, które to przytoczyłeś, prawda?

HIPPIASZ: Tak.

SOKRATES: A te znowu, które ja przytoczyłem, te nie, i do tych należało i samo bycie każdym z dwóch, i bycie oboma. Jest tak?

HIPPIASZ: Jest.

SOKRATES: Którymże więc z dwojga wydaje ci się piękno, Hippiaszu? Czy jedna z tych rzeczy, któreś ty przytaczał: jeślim ja mocny i ty, to i obaj, i jeślim ja sprawiedliwy i ty, to i my obaj, a jeśli obaj, to i każdy z dwóch. Otóż tak samo, jeślim ja piękny i ty, to i obaj, a jeśli obaj, to i każdy z dwóch? Czy też nic nie przeszkadza, żeby tak, jak oba jakieś przedmioty są parzyste, a każdy z dwóch jest nieparzysty, to znów parzysty, albo znowu każde z dwojga: nie da się wymówić, a wnet oboje razem: dadzą się wymówić, to znów nie dadzą, i setki innych podobnych przykładów, o których ja znowu mówiłem, że mi świecą przed oczyma, do któr y ch tedy zaliczasz piękno? Czy tak, jak się mnie co do niego rzecz przedstawia, tak i tobie? Bo mnie się wydaje wielkim głupstwem, żeby śmy my obaj: byli pięknymi, a każdy z nas dwóch nie: albo żeby każdy z dwóch był, a obaj razem nie. Albo cokolwiek innego z tego rodzaju rzeczy, ty tak bierzesz, jak ja, czy w tamten drugi sposób?

HIPPIASZ: Ja tak, Sokratesie.

SOKRATES: Dobrze robisz, doprawdy, Hippiaszu, abyśmy się

też zbyli dalszego dochodzenia. Bo jeśli piękno należy do tego rodzaju rzeczy, to nie może być pięknem przyjemność, która przychodzi przez wzrok i słuch. Bo to przychodzenie przez „wzrok i słuch" czyni pięknymi obie przyjemności razem, a każdej z osobna nie. A to było niemożliwe, jakeśmy się z tobą zgodzili, Hippiaszu.[35]

HIPPIASZ: A zgodziliśmy się.

SOKRATES: Więc może niepodobna, żeby przyjemność przychodząca przez wzrok i słuch, miała być pięknem, skoro piękno powstające nastręcza coś z niemożliwości.

HIPPIASZ: Jest tak.

SOKRATES: Więc mówcie na nowo od początku, powie tamten, skoroście nie trafili w sedno. Czym jest, powiecie, to piękno, które na obu tych przyjemnościach leży, przez coście te dwie przed innymi uczcili i nazwali je pięknymi? Koniecznie, Hippiaszu, zdaje mi się, powiedzieć potrzeba, że te właśnie są najmniej szkodliwe spośród przyjemności i najlepsze i obie razem, i każda z dwóch, a może ty potrafisz coś innego powiedzieć, czym się one od drugich różnią?

HIPPIASZ: Nigdy, one w istocie są najlepsze.

SOKRATES: Więc to, powie, nazywacie pięknem: przyjemność pożyteczną? Zdaje się, że tak, odpowiem ja przynajmniej. A ty?[36]

HIPPIASZ: I ja.

SOKRATES: Nieprawdaż, powie, to, co pożyteczne, to jest to, co robi dobro, a to, co robi, i to, co jest robione okazało się, no teraz

przecież, czymś różnym, i oto do pierwszego zdania powraca nasze rozważanie, bo ani dobro nie może chyba być pięknem, ani piękno dobrem, jeśli każde z nich jest czymś innym niż drugie. Pewnie, że raczej tak powiemy, Hippiaszu, jeżeli się spokojnie zastanowimy, nie wypada przecież nie zgodzić się z tym, co słusznie mówi.[37]

HIPPIASZ: I, proszę cię, Sokratesie, co to wszystko razem warte, jak sądzisz? Tożci to są opiłki i obrzynki myśli, rozmienianych na drobne, jakem przed chwilą powiedział. A co piękne i cenne nade wszystko, to umieć dobrze i pięknie mowę ułożyć przed sądem, czy w radzie, czy wobec innej jakiej władzy, do której by się mowa odnosiła, nakłonić ją i pójść, a wziąć, nie najmniejszą, ale największą z nagród, bo całość własnej osoby i majątku własnego, i przyjaciół. Tego się chwytać i trzymać należy, a dać pokój takim, o, drobiazgom, aby człowiek nie zaczął za wielkiego durnia uchodzić, gdyby się tak, jak teraz, bawił czczymi gadaniami.[38]

SOKRATES: Hippiaszu kochany, tobie dobrze mówić, skoro wiesz, do czego się człowiek brać powinien, a tyś się nabrał dosyć, jak powiadasz. Ale we mnie jakieś chyba licho siedzi nieodparte i błąkam się ciągle, i rady sobie dać nie mogę, a jeśli swoją biedę odsłaniam przed wami, mędrcami, to mnie błotem obrzucacie w rozważaniach, jeśli mi się dowód uda. Mówicie o mnie tak, jak i ty teraz mówisz, że mnie głupstwa interesują i drobiazgi, i rzeczy nic niewarte. A jeżeli się wam dam nakłonić i mówię tak, jak wy, że

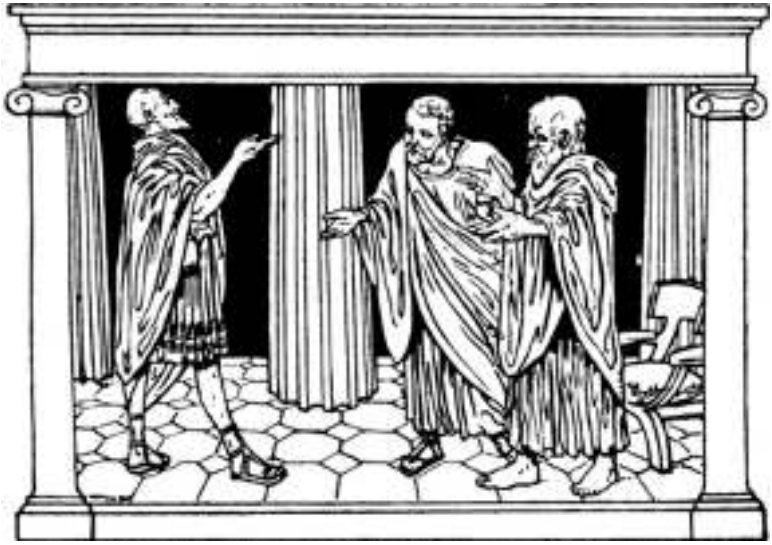
najlepsza rzecz ze wszystkich, to umieć mowę dobrze i pięknie ułożyć, i mieć powodzenie w sądzie, czy w innym jakim zebraniu, to ze strony innych ludzi tutaj i z ust tego, wiesz, człowieka, co to mnie zawsze zbija i hańbi, najgorszych rzeczy muszę wysłuchiwać. A to jeszcze mój bliski krewny i mieszka razem ze mną. Więc, kiedy przyjdę do domu, do siebie, a on usłyszy, że ja tak mówię, to się pyta, czy mi nie wstyd z takim człowiekiem rozprawiać o pięknych zajęciach, skorom się tak oczywiście dał przekonać w sprawie piękna, że nawet tego oto nie wiem, czym ono jest. A jakże ty, powiada, będziesz wiedział, albo która mowa pięknie ułożona, a która nie, czy jakakolwiek inna robota, skoro piękna nie znasz? A skoroś taki, to uważasz, że ci lepiej żyć raczej, czy umrzeć?

Trafiało mi się, jak powiadam, słuchać od was gorzkich uwag i obelżywych, i gorzkich rzeczy od niego. Ale chyba już potrzeba jakoś znosić to wszystko. Nie zdziwiłbym się nawet, gdybym na tym skorzystał. Bo mnie się zdaje, Hippiaszu, że ja korzystam na obcowaniu z wami oboma. Przynajmniej znaczenie przysłowia, które mówi, że piękno jest rzeczą trudną, zdaje mi się, że rozumiem.[39]

Hippiasz Mniejszy

OSOBY DIALOGU:

EUDIKOS, SOKRATES i HIPPJASZ



EUDIKOS: A ty; dlaczego ty milczysz, Sokratesie, po takim I wielkim popisowym wykładzie Hippjasza i albo razem z drugimi nie chwalisz czegoś z mowy, albo nie zbijasz, jeśli ci się coś nie wydaje trafnie powiedzianem? Tem bardziej, żeśmy sami zostali; my, którzybyśmy mogli mieć największe pretensje do udziału w rozprawach filozoficznych.

SOKRATES: Tak, Eudikosie; jest coś takiego, o cobym chętnie zapytał Hippjasza; coś z tych rzeczy, które właśnie mówił o Homerze. Bo ja już od twojego ojca, Apemanta, słyszałem, że Iljada ma być piękniejszym poematem Homera, niż Odysseja; a o tyle piękniejszym, o ile lepszym ma być Achilles od Odysseusa.

Bo z obu tych poematów jeden, powiada, poświęcony jest Odysseusowi a drugi Achillesowi. Więc o tobym się chętnie, jeżeli Hippjasz łaskaw, rozpytał, jakie też ma zdanie o tych dwóch mężach; którego z dwóch nazywa lepszym, skoro nam tyle różnych pięknych rzeczy pokazał i o poetach wogóle i o Homerze.

EUDIKOS: Ależ, oczywiście, że Hippjasz nie poskąpi II odpowiedzi, jeżeli go o coś zapytasz. Prawda, Hippjaszu, że jeśli Cię o co zapyta Sokrates, to odpowiesz? Czy co zrobisz?

HIPPJASZ: Przecieżby to, Eudikosie, bardzo było z mojej strony dziwne i niewłaściwe, gdybym ja, który do Olimpji na uroczystość wszechhelleńską, ilekroć są igrzyska, zawsze z domu, z Elidy jeżdżę do świątyni i poświęcam się mówieniu, o czem tylko kto zechce z tych rzeczy, którem sobie na popis przygotował i służę każdemu odpowiedzią na dowolne zapytanie, miał teraz uciekać przed pytaniem Sokratesa.

SOKRATES: Doskonale ty się musisz czuć, Hippjaszu, jeśli każdej olimpjady z takim spokojem o swoją duszę na punkcie mądrości przybywasz do przybytku bóstwa; jabym się dziwił, gdyby nawet który z zapaśników ciałem pracujących tak bez obawy i z takiem zaufaniem do ciała przyjeżdżał tam na zapasy, jak ty powiadasz, że ufasz swemu rozumowi.

HIPPJASZ: Naturalnie, Sokratesie, że się tak czuję. Bo, odkąd zacząłem brać udział w igrzyskach olimpijskich, nigdym nie natrafił na nikogo, ktoby mnie przewyższył pod jakimkolwiek względem.

SOKRATES: Pięknie mówisz, Hippjaszu, i dla miasta Elis III

to jest klejnot mądrości: sława twoja; i dla rodziców twoich. Ale co też ty nam powiesz o Achillesie i Odysseusie? Którego z nich nazywasz lepszym i pod jakim względem? Bo kiedy nas tam tylu było w sali, a tyś miał wykład popisowy, straciłem wątek twoich wywodów, a wahałem sie pytać na nowo, bo tłum gęsty był w środku i nie chciałem ci przeszkadzać w popisie. Ale teraz, kiedy nas jest mniej, a ten Eudikos namawia, żeby się pytać, to powiedz i poucz nas jasno, coś mówił o tych dwóch mężach? Jakeś ich rozróżniał?

HIPPJASZ: Otóż ja ci, Sokratesie, chcę jaśniej jeszcze niż wtedy, wyłuszczyć to, co mówię i o tych, i o innych. Bo ja powiadam, że Homer zrobił Achillesa mężem najlepszym z tych, którzy pod Troję przybyli, najmądrzejszym Nestora, a najobrotniejszym Odysseusa.

SOKRATES: Ajajaj, Hippjaszu; a czy mógłbyś mi zrobić tę łaskę i nie śmiać się ze mnie, kiedy z trudnością pojmuję to, co się mówi i często się pytam na nowo? A próbuj mi może łagodnie i uprzejmie odpowiadać.

HIPPJASZ: Tożby to wstyd był, Sokratesie, gdybym ja, który innych w tem właśnie kształcę i uważam za właściwe brać za to pieniądze, kiedy ty mnie samego będziesz pytał, nie wybaczał ci i nie odpowiadał łagodnie.

SOKRATES: Bardzo pięknie mówisz. Bo ja, wiesz, kiedyś IV mówił, że Achilles jest przedstawiony w poemacie jako najlepszy, myślałem, że rozumiem, o co ci idzie, i kiedyś mówił, że Nestor najmądrzejszy.

Ale kiedyś powiedział, że poeta miał Odysseusa zrobić

najobrotniejszym, to tego, żeby ci prawdę powiedzieć, zgoła nie rozumiem, jak ty to myślisz. Więc mi powiedz; może się stąd nieco lepiej nauczę. To Achillesa nie maluje Homer obrotnym?

HIPPJASZ: Zgoła nie, Sokratesie, tylko zupełnie naiwnym, skoro przecież i w Prośbach posłów, kiedy im Homer każe rozmawiać ze sobą, to mówi u niego Achilles do Odysseusa:

Z Boga zrodzony Laertiadesie, przebiegły Odyssie!
Muszę ci twego żądania odmówić zupełnie poprostu,
Tak, jak myślę naprawdę i jak się stanie z pewnością,
(Byście mi tu nie ćwierkali nad głową to jeden to drugi).
Wstrętny mi bowiem jest taki, tak samo jak bramy Hadesu,
Który inaczej w swej głębi zamyśla a mówi inaczej.
Ja ci powiem natomiast to, co się stanie napewne.

Maluje w tych słowach charakter jednego i drugiego męża; pokazuje, że Achilles jest prawdomówny i prosty, a Odysseus obrotny i fałszywy, bo w poemacie Achilles do Odysseusa kieruje te słowa.

SOKRATES: Teraz, Hippjaszu, gotówem zrozumieć, co masz na myśli. Doprawdy. Przez obrotnego rozumiesz fałszywego, jak widać.

HIPPJASZ: Tak jest, Sokratesie, bo takim wymalował Homer Odysseusa w wielu miejscach i w Iljadzie i w Odyssei.

SOKRATES: Więc zdaje się, że Homerowi jeden z tych dwóch mężów wydawał się prawdomówny a drugi fałszywy, a nie jeden i ten sam.

HIPPJASZ: Jakżeby mogło być inaczej, Sokratesie?

SOKRATES: A czy się i tobie samemu tak wydaje, Hippjaszu?

HIPPJASZ: Ze wszech miar; dziwneby było, gdyby nie.

SOKRATES: No, to Homerowi dajmy pokój, tem bardziej, V
że, niepodobna dziś pytać go na nowo, co też sobie myślał, kiedy pisał ten poemat. Ale, skoro ty zdajesz się podejmować jego sprawę i zdaje ci się też tak samo, jak twierdzisz, że Homer mówił, więc odpowiadaj równocześnie za Homera i za siebie.

HIPPJASZ: Będzie tak; zatem pytaj pokrótce, o co chcesz.

SOKRATES: Ludzie fałszywi, powiadasz, to niby niezdolni do zrobienia czegoś, jakby chorzy, czy też to zdolni do zrobienia czegoś?

HIPPJASZ: Zdolni, mówię ci i to bardzo mocno do wielu różnych rzeczy, a między innemi do oszukiwania ludzi.

SOKRATES: Zatem zdolni, zdaje się, będą wedle twego zdania, i ludzie obrotni. Czy tak?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A oni są obrotni i oszukują z głupoty i nierozsądku, czy z szelmostwa i rozsądku pewnego?

HIPPJASZ: Z szelmostwa przedewszystkiem i z rozsądku.

SOKRATES: Więc są rozsądni, jak się zdaje?

HIPPJASZ: Tak; na Zeusa; i bardzo nawet!

SOKRATES: A jeśli są rozsądni, to nie wiedzą, co robią, czy wiedzą?

HIPPJASZ: I bardzo dobrze wiedzą i dlatego też źle robią.

SOKRATES: A jeśli wiedzą to, co wiedzą, czy są głupcami, czy ludźmi mądrymi?

HIPPJASZ: Mądrzy są przecież, właśnie w tem, w oszukiwaniu.

SOKRATES: Poczekajże; przypomnijmy sobie, co ty VI mówisz. Powiadasz, że ludzie fałszywi są zdolni i rozsądni i

mają wiedzę i mądrzy są w tem, w czem są fałszywi?

HIPPJASZ: A powiadam przecież.

SOKRATES: A ludzie prawdomówni i fałszywi są różni od siebie i skrajnie przeciwni jedni drugim?

HIPPJASZ: Mówię to.

SOKRATES: Więc proszę Cię; to ludzie fałszywi będą, wedle twego zdania, należeli chyba do zdolnych i mądrych.

HIPPJASZ: Ależ naturalnie.

SOKRATES: A kiedy mówisz, że ludzie fałszywi są zdolni i mądrzy pod tym samym względem, to czy mówisz, że zdolni są kłamać, kiedy chcą, czy też niezdolni na tym punkcie, na którym kłamią?

HIPPJASZ: Ależ zdolni, powiadam.

SOKRATES: Więc, niby krótko mówiąc: ludzie fałszywi są mądrzy i zdolni do kłamania?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A człowiek niezdolny do kłamania i głupiec nie mógłby być fałszywym?

HIPPJASZ: Tak się rzeczy mają.

SOKRATES: Otóż zdolny, to jest, chyba, każdy taki, który robi co chce wtedy, kiedy chce; więc, powiadam, że nie pod wpływem chorobliwego podniecenia, ani tym podobnych, tylko tak, jak ty: zdolny jesteś napisać moje imię, kiedy zechcesz; tak mówię.

Czyż każdego, który to ma do siebie, nie nazywasz zdolnym?

HIPPJASZ: Tak.

SOKPATES: A powiedz mi, Hippjaszu; prawda, że ty się znasz na rachunkach i na sztuce rachowania?

HIPPJASZ: Najlepiej ze wszystkich, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, i gdyby cię nawet kto zapytał: trzy razy siedmset, jak wielka to liczba? to, gdybyś chciał, najszybciej i najlepiej ze wszystkich powiedziałbyś prawdę w tej sprawie?

HIPPJASZ: Naturalnie.

SOKRATES: Czy dlatego, że jesteś najzdolniejszy i najmądrzejszy pod tym względem?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A czy ty jesteś tylko najmądrzejszy i najzdolniejszy, czy też i najlepszy w tym kierunku, w którym jesteś najzdolniejszy i najmądrzejszy a mianowicie: w rachunkach?

HIPPJASZ: I najlepszy przecież, Sokratesie.

SOKRATES: Więc prawdę powiedzieć w tej sprawie ty najlepiej potrafisz. Tak?

HIPPJASZ: Mnie się tak zdaje.

SOKRATES: A cóż jest z fałszem w tej samej sprawie? I tak mi szczerze i wspaniałomyślnie odpowiedz, Hippjaszu, jak przedtem. Gdyby Cię ktoś zapytał: trzy razy siedmset, ile to jest, toczy ty b y ś najlepiej kłamał i zawsze taką samą nieprawdębyś mówił o tem, gdybyś c h c i a ł kłamać i ani razu prawdy nie odpowiedzieć, czy też człowiek głupi w rachunkach potrafiłby lepiej kłamać, niż ty, gdybyś chciał. Czy też głupi nieraz, choćby c h c i a ł skłamać, to prawdę powie mimowoli, jeżeli mu się trafi, bo on nie ma wiedzy, a ty, mędrzec, jeślibyś chciał kłamać, zawszebyś kłamał w jeden i ten sam sposób?

HIPPJASZ: Tak, tak się rzecz ma, jak ty mówisz.

SOKRATES: A człowiek fałszywy, to może kłamie w innych sprawach, a nie, kiedy chodzi o liczbę i możeby nie kłamał rachując?

HIPPJASZ: Ależ tak, na Zeusa; i w liczbach.

SOKRATES: Założymy tedy i to, Hippjaszu, że w zakresie rachunku i liczby j e s t jakiś człowiek fałszywy?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A cóżby to musiał być za jeden? Nieprawdaż; jeśli ma być fałszywy, to, jakeś przed chwilą przyznał, musi być z d o l n y do kłamania. Bo człowiek niezdolny do kłamstwa, jeśli pamiętasz, mówiłeś, że nigdyby nie został kłamcą.

HIPPJASZ: Ależ pamiętam i mówiło się tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; i przed chwilą okazałeś się ty najzdolniejszym do kłamstwa w rachunkach?

HIPPJASZ: Tak; mówiło się i to.

SOKRATES: A czy też i najzdolniejszy jesteś do mówienia prawdy w rachunkach?

HIPPJASZ: Naturalnie.

SOKRATES: Nieprawdaż więc; zatem jeden i ten sam człowiek jest najzdolniejszy do mówienia prawdy i fałszu w rachunkach. A tym jest człowiek tęgi w tych rzeczach: dobry rachmistrz.

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Więc któż inny bywa kłamcą w rachunkach, Hippjaszu, jak nie człowiek d o b r y? Bo on jest równocześnie i zdolny. A równocześnie on i prawdę potrafi.

HIPPJASZ: Widocznie.

SOKRATES: Widzisz więc, że jeden i ten sam człowiek kłamie w tych sprawach i mówi prawdę i wcale nie lepszy ten, który prawdę mówi od tego, co kłamie? Boć to przecie jeden i ten sam a nie skrajnie przeciwny, jakeś ty uważał przed chwilą.

HIPPJASZ: No nie, przynajmniej na tym punkcie.

SOKRATES: Chcesz, to popatrzmy i na inne?

HIPPJASZ: Ach, jeśli chcesz.

SOKRATES: Nieprawdaż, że ty znasz się i na geometrji?

HIPPJASZ: Ja, tak.

SOKRATES: Cóż więc. Czyż i w geometrji nie ma się rzecz tak samo? Jeden i ten sam najzdolniejszy jest do kłamania i do mówienia prawdy o figurach geometrycznych; geometra?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: W tych zaś rzeczach tęgim jest inny ktoś, czy ten właśnie?

HIPPJASZ: Nie inny.

SOKRATES: Nieprawdaż, więc: dobry i mądry geometra najzdolniejszy jest do jednego i drugiego? I jeśliby ktoś wogóle był kłamcą w zakresie figur geometrycznych, to właśnie on: geometra. Bo taki to najlepiej potrafi, a lichy nie potrafiłby kłamać. Tak, że nie może być kłamcą, kto nie jest zdolny do kłamstwa, jakeśmy się zgodzili.

HIPPJASZ: Tak jest.

SOKRATES: To popatrzmy jeszcze na trzeciego, na astronoma. Ty uważasz, że się na tej sztuce jeszcze lepiej rozumiesz, niż na poprzednich; czy tak, Hippjaszu?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, że i w astronomji znowu to samo.

HIPPJASZ: Zdaje się, Sokratesie.

SOKRATES: Zatem i w astronomji, jeżeliby kto wogóle był kłamcą, to właśnie dobry astronom; ten potrafi kłamać. Przecież nie ten, który nie potrafi, bo wiedzy nie posiada.

HIPPJASZ: Tak to wygląda.

SOKRATES: Zatem i w astronomji jeden i ten sam będzie i rzetelnym i kłamcą?

HIPPJASZ: Zdaje się.

SOKRATES: Słuchajże, Hippjaszu, spojrzyj tak szeroko po wszystkich umiejętnościach, czy jest gdzieś inaczej, a nie tak. Przecież ty w tak wielu sztukach jesteś najmądrzejszy ze wszystkich ludzi, jak to ja ciebie raz słyszałem, jakeś się chwalił i z takiem uwielbieniem dla siebie samego opowiadałeś o swej nieprzebranej mądrości na rynku, koło straganów. Mówiłeś, jakeś to raz przybył do Olimpji, a wszystko, coś miał na sobie, było twojej własnej roboty; więc naprzód sygnet — bo od tego zacząłeś — któryś miał na palcu, twojem był dziełem, bo umiesz cyzelować pierścionki i drugą pieczątkę miałeś własnej roboty i grzebień i flakonik z uchem, któryś sam wyrobił. I jeszcze buciki, któreś miał, mówiłeś, żeś sam uszył i zarzutkę utkał i koszulkę. A co się wszystkim wydawało najdziwniejsze i uchodziło za okaz największej mądrości, to kiedyś powiedział, że pasek na chitonie, któryś miał na sobie, miał być z tych zbytkownych, jak to perskie paski bywają, a tyś go sam uplótł. A prócz tego, przyjechałeś z poematami i z eposami, z tragedjami, z dytyrambami i prozą wiele mów rozmaitych miałeś ułożonych. I przyjechałeś jako osobliwy znawca tych właśnie sztuk, o których przed chwilą mówiłem i rytmów i harmonij i poprawności literackiej i bardzo wielu innych rzeczy pozatem; jak, zdaje mi się, pamiętam, chociaż zapomniałem o twojej sztuce pamiętania, sztuce, której jesteś, jak sądzisz, mistrzem najświetniejszym. Zdaje się, że i wiele, wiele innych sztuk twoich zapomniałem, ale, jak powiadam, i na własne sztuki spojrzyj (dość ich przecież), i na cudze i powiedz mi potem, na cośmy się zgodzili ja z tobą, czy znajdziesz gdziekolwiek taką, w której jeden jest rzetelny, a drugi fałszywy i to ktoś inny, a nie jeden i ten sam? W jakiej chcesz mądrości to rozpatrz, czy w szelmostwie, czy jak to tam wolisz nazwać; nie znajdziesz, przyjacielu; bo tego niema; ty

sam powiedz!

HIPPJASZ: No, nie mogę, Sokratesie; tak zaraz, teraz...

SOKRATES: I nie będziesz mógł, jak mi się zdaje. A jeśli ja mówię prawdę, to pamiętasz, co nam z tego twierdzenia wynika, Hippjaszu?

HIPPJASZ: Coś nie bardzo miarkuję, Sokratesie, co mówisz.

SOKRATES: No, w tej chwili nie potrzeba aż sztuki pamiętania. Widać przynajmniej, że ty tej potrzeby nie uważasz. Ale ja ci przypomnę. Wiesz, żeś Achillesa nazywał rzetelnym, a Odysseusa fałszywym i obrotnym.

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A teraz nie widzisz, że jeden i ten sam okazuje się i kłamcą i rzetelnym. Tak, że, jeśliby kłamcą był Odysseus, to będzie i rzetelnym a jeśli rzetelnym Achilles to i kłamcą. I ci ludzie nie różnią się od siebie i nie są sobie przeciwni, tylko podobni?

HIPPJASZ: Sokratesie, ty zawsze jakoś tak kręcisz; odrywasz sobie najbardziej pochwytliwe słowo, tego się trzymasz i czepiasz się drobiazgów, a nie walczysz o całą kwestję, o którą chodzi. Tak i teraz; jeśli chcesz, dowiodę ci w sposób wystarczający na podstawie szeregu miejsc, że Homer wymalował Achillesa tęższym od Odysseusa i wolnym od fałszu, a tamtego podstępnym i fałszywym na wielu punktach i lichszym od Achillesa.

Jeśli chcesz, to powiedz dla porównania drugą mowę, że tamten jest tęższy. Wtedy będą ci tutaj lepiej wiedzieli, który z nas dwóch lepiej mówi.

SOKRATES: Hippjaszu, ja się z tobą zgoła nie spieram o to, żeś ty mądrzejszy, niż ja. Ale ja mam zawsze taki zwyczaj, kiedy ktoś coś mówi, uważać na to, szczególniej, jeżeli mi się

mówca mądrym wydaje; i pragnąc się nauczyć i rozumieć to, co on mówi, rozpytuję się i znowu rozpatruję i krok w krok idę za słowami, abym się nauczył. A jeśli mi się mówca wydaje lichy, to ani się drugi raz nie pytam, ani mi nie zależy na tem, co on mówi. Po tem poznasz, kogo uważam za mądrego. Zauważysz, że chciwie chwytam każde słowo takiego człowieka i dowiaduję się u niego, abym się czegoś nauczył i skorzystał. Ot i teraz uważałem, jakeś mówił i w tych słowach, któreś przed chwilą powiedział, kiedyś dowodził, że Achilles przemawia do Odysseusa jako do blagiera, to dziwnie mi się nie wydaje, żebyś prawdę mówił, bo nie widać, żeby Odysseus gdziekolwiek skłamał, ten obrotny, a Achilles jakoś się obrotnym wydaje wedle twojego wywodu. Bo przecież kłamie. Przecież powiedział naprzód te słowa, któreś i ty przed chwilą przytoczył:

„Wstrętny mi bowiem jest taki, tak samo jak bramy Hadesu,
Który inaczej w swej głębi zamyśla a mówi inaczej “.

I niedługo potem mówi, że ani się nakłonić nie da Odysseusowi i Agamemnonowi, ani wogóle pod Troją nie zostanie:

Jutro, powiada, dla wszystkich bogów i Zeusa ofiary złożywszy
Wyładuję porządnie okręty i znów je na morze zaciągnę;
Ujrzysz, jeżeli zechcesz i jeśli ci na tem zależy,
Rano wcześnie na rybny Helespont płynące okręty.
W środku ludzi zobaczysz, jak dzielnie robią wiosłami.
Jeśli mi dobrą żeglugę dać raczy bóg ziemią trzęsący,
Dnia trzeciego do Ftyi przybędę, gdzie plony obfite.

A jeszcze przed temi słowami, łając Agamemnona, powiedział:

Teraz już jadę do Ftyi, bo znacznie lepiej mi będzie
Jechać do domu w okrętach wygiętych i zgoła nie myślę
Siedzieć tu dalej bez sławy a tobie bogactwa gromadzić.

To powiedział raz wobec wojska całego, drugi raz wobec swoich przyjaciół, a jednak nigdzie nie widać, żeby albo przygotowania robił, albo próbował ściągać okręty na morze, żeby odpłynąć do domu; przeciwnie, on bardzo szczerze lekceważy sobie mówienie prawdy. Więc ja, Hippjaszu, i od początku cię pytałem, bom nie wiedział, który z tych dwóch mężów jest piękniej wymalowany u poety i myślałem, że oni obaj są najlepsi, a nie da się rozstrzygnąć, któryby z nich dwóch lepszy był i w kłamstwie i w rzetelności i w innej dzielności. Obaj bowiem są sobie na tym punkcie bliscy.

HIPPJASZ: To nietrafnie miarkujesz, Sokratesie. Bo, kiedy Achilles kłamie, to widać, że nie z zamiaru, ale mimowoli. Klęska w obozie zmusza go, żeby pozostał i pomagał. A kiedy Odysseus kłamie, to umyślnie i z zamiarem.

SOKRATES: W pole mnie wywodzisz, Hippjaszu kochany, i sam Odysseusa udajesz.

HIPPJASZ: Nigdy, Sokratesie! A ty myślisz, że gdzie i jak?

SOKRATES: Bo powiadasz, że Achilles nie z zamiaru złego kłamie a to był taki kuglarz i zdrajca, oprócz blagi, którą go wyposażył Homer, że, widać, i samego Odysseusa przewyższa sprytem w pokrywaniu swej blagi do tego stopnia, że miał odwagę sprzeciwiać się wobec niego sobie samemu, co uszło uwagi Odysseusa. I pokazuje się, że Odysseus nic mu nie powiedział na to, coby świadczyło, że spostrzegł jego kłamstwo.

HIPPJASZ: O jakiem ty miejscu mówisz, Sokratesie?

SOKRATES: Nie wiesz, że Achilles, mówiąc potem, nibyto do Odysseusa, powiada, że równo z jutrznią odpłynie, a znowu do Ajasa nie mówi, że odpłynie, tylko mówi coś innego?

HIPPJASZ: Gdzież to?

SOKRATES: W tem miejscu:

Prędzej bowiem do bitwy krwawej nie myślę się zabrać,
Zanim mądrego Pryjama syn, Hektor ów boski
Pod okręty nie przyjdzie i Myrmidonów namioty

W pień wycinając Argiwów, ze szczętem paląc okręty.
Już koło mego namiotu i przy okręcie czarniawym
Hektor, choć w boju zażarty, z pewnością się chwilę zatrzyma.

Więc czy ty, Hippjaszu, sądzisz, że taką krótką pamięć miał syn Tetydy a wychowanek bardzo mądrego Chejrona, że na chwilę przedtem łajał blagierów ostatniemi słowy, a tu zaraz sam powiada do Odysseusa, że odpłynie, a do Ajasa, że pozostanie i to robi bez złego zamiaru i nie myśli, że Odysseus jest stary, zaczem on go tem właśnie: podstępem i kłamstwem przewyższy?

HIPPJASZ: Nie tak mi się zdaje, Sokratesie. Tylko znowu to samo; on z naiwności i rozmyśliwszy się inaczej, do Ajasa mówi co innego, niż do Odysseusa. A Odysseus, ile razy mówi prawdę, to zawsze z podstępnym zamiarem, a ile razy kłamie, to tak samo.

SOKRATES: To zdaje się, że lepszy jest Odysseus od Achillesa.

HIPPJASZ: Ależ bynajmniej, Sokratesie.

SOKRATES: Jakto; czyż się dopiero co nie pokazało, że ci, którzy umyślnie kłamią, są lepsi, niż ci, co nieumyślnie?

HIPPJASZ: Ależ jakim sposobem, Sokratesie; jakżeby mogli ci, którzy umyślnie występki popełniają i umyślnie zdrady knują i źle robią, być lepszymi od tych, którzy nieumyślnie; takim się przecież chyba wiele wybacza, jeśli ktoś nieświadomie występek popełni, czy skłamie, czy innego co zrobi złego. I p r a w a przecież znacznie surowiej traktują rozmyślnych przestępców i kłamców, niż nieumyślnych.

SOKRATES: Widzisz, Hippjaszu, że to prawda, com powiedział, żem ja taki zażarty na pytanie ludzi mądrych. I bodaj że to jedno tylko mam dobre, bo reszta u mnie bardzo licha. Ciągle mi się rzeczywistość wymyka, nigdy nie wiem, jak się

rzeczy mają naprawdę. Najlepiej to widać z tego, że, skoro się spotkam z kimś z was, sławnych z mądrości, którym i wszyscy Hellenowie mądrość przyświadczają, zaraz po mnie widać, że nic nie wiem. Nigdy mi się to samo nie zdaje, co i wam, żeby powiedzieć poprostu. A jakież większe świadectwo niewiedzy, jak nie to: różnić się w zdaniu z ludźmi mądrymi. I tylko to jedno mam dobro przedziwne, które mnie ratuje: nie wstydzę się uczyć się! Więc się dowiaduję i pytam i wielką wdzięczność żywię dla tego, który mi odpowiada; nigdym żadnemu nie został winien wdzięczności. I nigdym się nie wyparł, żem się czegoś nauczył, tak sobie naukę przywłaszczając, jakbym ją znalazł. A chwalę takiego, który mnie czegoś nauczył, jako że mądry jest, i pokazuję, czegom się od niego nauczył.

Otóż i teraz w tem, co ty mówisz, nie zgadzam się z tobą, ale się różnię bardzo gwałtownie. A wiem, że to wszystko przezemnie; przez to, że taki jestem, jak jestem, żebym już o sobie czegoś grubszego nie powiedział. Bo mnie się wydaje, Hippjaszu, coś całkiem przeciwnego, niż ty mówisz. Ci, którzy szkodzą ludziom i krzywdzą ich i oszukują i uchybiają prawu rozmyślnie a nie mimowoli, ci mi się wydają lepsi niż ci, co mimowoli. Niekiedy znowu wydaje mi się wprost przeciwnie; więc błąkam się na tym punkcie; oczywista, dlatego, że nie mam wiedzy. Ale teraz, w tej chwili, jakby mnie coś napadło i wydają mi się rozmyślni przestępcy lepsi pod jakimś względem od mimowolnych. Winę mego obecnego stanu przypisuję poprzednim roztrząsaniom; dlatego mi się teraz na razie wydaje, że ci, którzy wszystko to robią mimowoli, gorsi są, niż ci, co umyślnie. Więc bądźże łaskaw i racz uleczyć duszę moją. Znacznie większe mi wyrządzisz dobrodziejstwo, usuwając niewiedzę z duszy, niż gdybyś ciału chorobę odbierał. Ale jeśli

długą mowę chcesz powiedzieć, to zapowiadam ci, że mnie tem nie wyleczysz — nie potrafię nadążyć — ale tak, jak teraz, jeźli zechcesz mi odpowiadać, wielką mi zrobisz przysługę, a myślę, że i tobie samemu to nie zaszkodzi. Słusznie też mógłbym się i do ciebie uciec, synu Apemanta, boś ty mnie zachęcił i dodał odwagi do rozmowy z Hippjaszem. Więc teraz, gdyby mi Hippjasz nie raczył odpowiadać, wstaw się za mną do niego.

EUDIKOS: Ależ, Sokratesie, myślę, że Hippjasz nie będzie czekał naszych próśb. Czyż nie powiedział sam przedtem, że nie umiałby unikać pytań żadnego człowieka? Prawda Hippjaszu? Nie toś powiedział?

HIPPJASZ: Ja tak; ale Sokrates, Eudikosie, zawsze robi zamieszanie w wywodach i tak wygląda, jakby na złość przekręcał.

SOKRATES: Hippjaszu najzacniejszy; przecież ja umyślnie tego nie robię. Bobym wtedy był mądry i dobry, wedle twego zdania, tylko nieumyślnie, więc mi wybacz. Powiadasz przecież, że jeśli ktoś źle robi niechcący, to mu trzeba przebaczyć.

EUDIKOS: No nie, Hippjaszu, nie rób inaczej, ale przez wzgląd na nas i na to, coś przedtem powiedział, odpowiadaj Sokratesowi na pytania.

HIPPJASZ: Będę odpowiadał, kiedy prosisz; więc pytaj, o co chcesz.

SOKRATES: Ja bardzo pragnę, Hippjaszu, rozpatrzyć to, co teraz właśnie mówimy: którzy też lepsi są: ci, którzy błądzą umyślnie, czy ci, którzy nieumyślnie. A myślę, że najprościej tą drogą dojść do rozpatrzenia. Tylko odpowiadaj. Nazywasz kogoś dobrym biegaczem?

HIPPJASZ: Tak jest.

SOKRATES: I złym?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż: dobry ten, co biega dobrze, a zły ten, co źle?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawda; ten, który powoli biegnie, biega źle, a który prędko, ten dobrze?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: W biegu bowiem i w bieganiu szybkość jest dobrem a powolność złem?

HIPPJASZ: Ale o cóż chodzi?

SOKRATES: Więc który biegacz lepszy: ten, co umyślnie powoli biegnie, czy ten, co nieumyślnie?

HIPPJASZ: Ten, co umyślnie.

SOKRATES: A czy to nie jest pewna czynność: bieganie?

HIPPJASZ: No, czynność.

SOKRATES: A jeśli czynność, to i robota pewna?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Więc, kto źle biegnie, ten coś lichego i brzydkiego robi tam na placu wyścigowym?

HIPPJASZ: Lichego; jakżeby nie?

SOKRATES: A źle biegnie ten, który powoli biegnie?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, więc dobry biegacz umyślnie to, co złe, robi, i co brzydkie, a lichy nieumyślnie?

HIPPJASZ: No — zdaje się.

SOKRATES: Więc może na wyścigach gorszym jest ten, co nieumyślnie źle robi, niż ten, co umyślnie?

HIPPJASZ: Tak; na wyścigach!

SOKRATES: A jakże jest w zapasach? Któryż zapaśnik lepszy: ten, co umyślnie upada, czy ten, co nieumyślnie?

HIPPJASZ: Ten, co umyślnie, chyba.

SOKRATES: Bo gorsza rzecz w zapasach i brzydsza: paść, niż zwalić drugiego?

HIPPJASZ: Paść.

SOKRATES: Więc i w zapasach może ten, który umyślnie źle robi i brzydko, lepszym jest zapaśnikiem, niż ten, co nieumyślnie.

HIPPJASZ: Zdaje się, że tak.

SOKRATES: A cóż we wszelkiem wogóle zajęciu cielesnem? Czyż człowiek lepszy fizycznie nie potrafi robić jednego i drugiego: i tego co o sile świadczy i co o słabości i tego co brzydkie i tego, co piękne? Tak, że jeśli robi coś fizycznie złego, robi to umyślnie człowiek lepszy fizycznie, a lichszy nieumyślnie?

HIPPJASZ: Zdaje się, że gdzie o siłę chodzi, to tak się rzeczy mają.

SOKRATES: A cóż tam, gdzie o przyzwoity wygląd, Hippjaszu? Czyż nie potrafi lepsze ciało umyślnie przybierać wyglądu brzydkiego i lichego, a liche robi to mimowoli? Czy jak myślisz?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Zatem i lichy wygląd, jeden jest umyślny i świadczy o dzielności, a drugi mimowolny i świadczy o niższej wartości ciała.

HIPPJASZ: Widocznie.

SOKRATES: A cóż powiesz o głosie? Który lepszy, powiesz: ten, co fałszuje umyślnie, czy ten, co nieumyślnie?

HIPPJASZ: Ten, co umyślnie.

SOKRATES: A lichszy ten, co nieumyślnie?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A tybyś wolał mieć raczej coś dobrego, czy coś

złego?

HIPPJASZ: Coś dobrego.

SOKRATES: A wolałbyś mieć nogi takie, które kuleją umyślnie, czy nieumyślnie?

HIPPJASZ: Umyślnie.

SOKRATES: A kalectwo, czy to nie jest podłość nóg i wygląd lichy?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: No cóż; a słaby wzrok to podłość oczu?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Więc którebyś oczy wolał mieć i z któremi mieć do czynienia: czy te, któremi ktoś umyślnie może widzieć niewyraźnie i niedowidzieć, czy te, któremi nieumyślnie?

HIPPJASZ: Któremi umyślnie.

SOKRATES: Więc za lepsze u siebie uważasz to, co umyślnie źle robi, czy to, co mimowoli?

HIPPJASZ: Tak; w takich rzeczach.

SOKRATES: Nieprawdaż wszystkie, bo i uszy i nos i usta i wszelkie zmysły jedna zasada obejmuje: te, które mimowoli źle robią, tych mieć nie warto, bo liche, a które umyślnie, te mieć warto, bo dobre.

HIPPJASZ: Tak mi się zdaje.

SOKRATES: No cóż; a narzędziami, któremi lepiej się posługiwać: któremi ktoś umyślnie źle robi, czy któremi nieumyślnie? Naprzykład ster lepszy taki, którym mimowoli ktoś źle będzie sterował, czy ten, którym umyślnie?

HIPPJASZ: Ten, którym umyślnie.

SOKRATES: Czy nie tak samo łuk i lira i flety i wszystko inne?

HIPPJASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: No cóż; a co lepiej: posiąść w swoim koniu: duszę taką, że się przez nią umyślnie źle jeździ, czy taką, przez którą nieumyślnie?

HIPPJASZ: Przez którą umyślnie.

SOKRATES: Więc taka lepsza?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Więc przez lepszą duszę konia może człowiek umyślnie wywoływać jej liche postępki, a przez lichą będzie to mimowoli robił?

HIPPJASZ: Naturalnie.

SOKRATES: Nieprawdaż; i z psem i z innemi wszelkiemi zwierzętami tak samo?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A cóż proszę Cię; człowieka duszę posiąść: łucznika; lepiej taką, która umyślnie chybia celu, czy taką, która mimowoli?

HIPPJASZ: Tę, która umyślnie.

SOKRATES: Nieprawdaż; ta jest lepsza w sztuce strzelania z łuku?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A dusza, która mimowoli chybia, lichsza niż ta, co umyślnie?

HIPPJASZ: Tak; w sztuce strzelania z łuku.

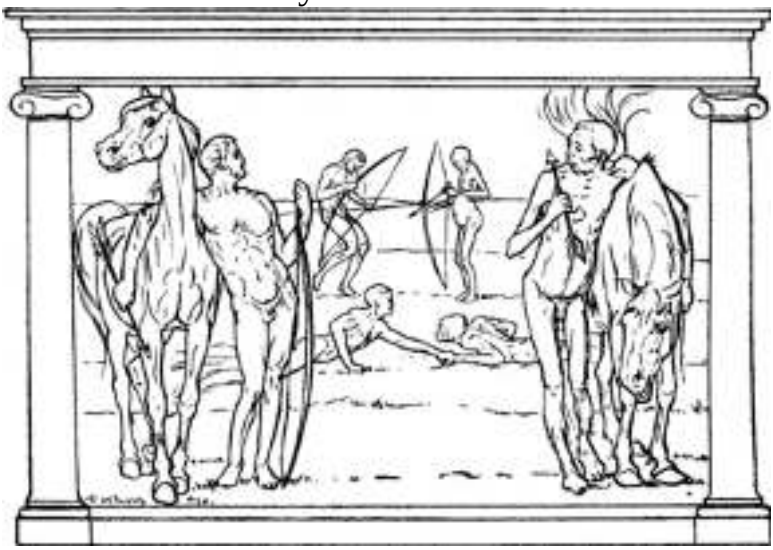
SOKRATES: A cóż w sztuce lekarskiej; czyż ta, która umyślnie coś złego robi ciałom, nie stoi wyżej w sztuce lekarskiej?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Więc ona może lepsza w tej sztuce od tej, która nie?

HIPPJASZ: Lepsza.

SOKRATES: No cóż; a ta, która wyżej stoi w sztuce gry na gitarze i na flecie i we wszystkich



innych sztukach i umiejętnościach; czyż nie lepsza umyślnie źle robi i brzydko i błądzi, a lichsza mimowoli?

HIPPJASZ: Widocznie.

SOKRATES: A tak, niewolników naszych dusze wolelibyśmy mieć raczej takie, które umyślnie, czy takie, które nieumyślnie błądzą i źle robią, jako lepsze pod tym względem?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: No cóż; a naszej własnej duszy nie chcielibyśmy mieć jak najlepszej?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: A czyż nie będzie lepszą, jeśliby umyślnie źle robiła i błądziła, niż gdyby nieumyślnie?

HIPPJASZ: A toby ładnie było, Sokratesie, jeżeli rozmyślni przestępcy mają być lepsi od mimowolnych!

SOKRATES: Ależ to wynika z tego, co się powiedziało!

HIPPJASZ: Dla mnie, wcale nie!

SOKRATES: A ja myślałem, Hippjaszu, że i dla ciebie wynikło. Ale znowu odpowiadaj! Sprawiedliwość, nie jestże to albo zdolność pewna, albo wiedza, albo jedno i drugie? Czyż nie musi przynajmniej czemś jednem z tych rzeczy być sprawiedliwość?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; jeśli zdolnością duszy jest sprawiedliwość, to dusza zdolniejsza jest sprawiedliwsza? Bo się nam przecież lepszą okazała, kochanie, taka dusza.

HIPPJASZ: A okazała się.

SOKRATES: A cóż, jeśli to wiedza? Nie będzież dusza mądrzejsza sprawiedliwszą, a głupsza bardziej niesprawiedliwą?

HIPPJASZ: Tak. SOKRATES: A cóż, jeśli to jedno i drugie? Czyż nie będzie sprawiedliwszą ta, która ma jedno i drugie, a głupsza będzie raczej niesprawiedliwa?

Czy nie tak musi być?

HIPPJASZ: Widocznie.

SOKRATES: Nieprawdaż, zdolniejsza i mądrzejsza, ta się lepszą okazała i raczej zdolną do robienia jednego i drugiego: i tego co piękne i tego, co brzydkie w każdej robocie?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Więc kiedy robi coś brzydkiego, robi to umyślnie dzięki zdolności i umiejętności; a to będą cechy sprawiedliwości, albo obie, albo przynajmniej jedna z dwóch.

HIPPJASZ: Zdaje się.

SOKRATES: Nieprawdaż; dusza zdolniejsza i tęższa, ile razy występek popełni, popełnia go umyślnie, a licha dusza niechcący?

HIPPJASZ: Tak to wynika.

SOKRATES: Nieprawdaż: dobry człowiek to ten który ma dobrą duszę, a lichy lichą?

HIPPJASZ: Tak.

SOKRATES: Zatem dobrego człowieka cechuje to, że występki popełnia umyślnie, a lichego to, że mimowoli, skoro dobry mąż dobrą ma duszę.

HIPPJASZ: A tak, ma przecież.

SOKRATES: Więc, jeśli kto umyślnie występki popełnia i brzydko i niesprawiedliwie postępuje, Hippjaszu, jeśli tylko istnieje ktokolwiek taki, to nie będzie nikt inny, tylko człowiek dobry.

HIPPJASZ: Sokratesie; ja się nie umiem z tobą na to zgodzić.

SOKRATES: Ani nawet ja sam ze sobą, Hippjaszu. Tylko tak nam to teraz przynajmniej koniecznie wypadło z rozważań. Ja tak, wiesz, jakem dawno powiedział, błąkam się w tych rzeczach tędy i owędy i nigdy mi się jedno i to samo nie wydaje. Ale, że ja się błąkam, to nic dziwnego, albo inny tam jaki nieuk i partacz. Ale jeśli i wy się błąkać zaczniecie, wy mędrcy, to już i z nami będzie bieda, jeżeli nawet do was człowiek przyjdzie, a błąkać się nie przestanie.

PLATON

EUTYDEM

(przekł. W. Witwicki, 1957; red. A. H., 2020)

Osoby dialogu:

Kriton, Sokrates, Eutydem, Dionizodor, Kleiniasz, Ktezyp

SPIS TREŚCI

RELACJA SOKRATESA..... 2

DWIE PRÓBY.....8

O DOBRACH, CZĘŚĆ PIERWSZA..... 13

O STAWANIU SIĘ MĄDRYM I O KŁAMSTWIE..... 24

O DOBRACH, CZĘŚĆ DRUGA..... 36

ODPOWIEDŹ EUTYDEMA I DIONIZODORA.....46

RELACJA NAOCZNEGO ŚWIADKA..... 72

RELACJA SOKRATESA

KRITON: Kto to był, Sokratesie, ten, z którym wczoraj rozmawiałeś w Likejonie? Doprawdy, gęsty tłum was otaczał, tak że ja chciałem posłuchać, bom przyszedł, a nic wyraźnego usłyszeć nie mogłem. Stanąłem na palcach i spojrzałem z góry; wydało mi się, że to był ktoś nietutejszy, z którym rozmawiałeś. Któż to był?

SOKRATES: A o którego ty się pytasz, Kritonie? Bo to nie jeden, tylko dwóch ich tam było.

KRITON: Ten, o którym mówię, z prawej strony trzeci od ciebie siedział. A między wami był chłopak Aksjocha. Miałem wrażenie, że bardzo dojrzał i wiekiem jakoś nie bardzo się różni od mojego Kritobula, tylko że tamten jest wątły, a ten nad wiek dojrzały i znakomicie wygląda.

SOKRATES: To jest Eutydem, Kritonie, ten, o którego pytasz. A ten, co przy mnie siedział z lewej strony, to jego brat, Dionizodor. Brał i on udział w rozmowie.

KRITON: Ani jednego, ani drugiego nie znam, Sokratesie. To znowu jacyś nowi sofiści − widocznie. Ale z których stron? I jaka specjalność?

SOKRATES: Ci, jeżeli chodzi o pochodzenie, to zdaje mi się, że są skądeś tutaj, z Chios, a wyemigrowali do Turioi. Wygnani stamtąd, wiele już lat przebywają w tych stronach. A o co ty pytasz, ta ich specjalność − przedziwna jest, Kritonie. Znają się po prostu na wszystkim; ja w ogóle przedtem nie wiedziałem, co to są zapaśnicy

wszechstronni. Ci są specjalistami w każdym bez wyjątku rodzaju walki − nie tak, jak tamta para zapaśników wszechstronnych, jak ci bracia z Akarnanii. Tamci potrafią tylko ciałem walczyć. A ci dwaj naprzód w walce ciał są groźni i zdolni pokonać każdego, bo doskonale sami umieją potykać się w pełnej zbroi i potrafią tego nauczyć każdego, kto tylko zapłaci. A poza tym, na terenie sądowym i sami są świetnymi zapaśnikami, i drugiego potrafią nauczyć wygłaszać i pisać mowy takie, jak to w sądach. Przedtem odznaczali się tylko w tym zakresie, a teraz ukoronowali swą umiejętność zapaśniczą, bo i ten jeszcze rodzaj walki, który dotąd zostawiali odłogiem, wykonują teraz tak, że nikt na nich nawet i palca nie podniesie. Tacy się straszni zrobili w walce na słowa i w zbijaniu wszystkiego, co ktoś powie − wszystko jedno, czy to będzie fałsz czy prawda. Więc ja, Kritonie, noszę się z myślą, żeby się tym ludziom oddać na naukę. Przecież oni mówią, że w krótkim czasie potrafią i kogoś innego, byle kogo, uczynić mistrzem w tym samym zakresie.

KRITON: Czyżby, Sokratesie? A nie boisz się późnego wieku? Abyś nie był już za stary?

SOKRATES: Bynajmniej, Kritonie. Ja się powołuję na to i to mnie pociesza, żebym się nie bał: przecież oni sami obaj już jako starcy, żeby tak powiedzieć, zaczęli się uczyć tej mądrości, której ja też pragnę: sztuki wygrywania w dyskusji. Rok temu czy dwa jeszcze nie byli tacy mądrzy. Ja się tylko jednego boję, abym znowu na tych dwóch cudzoziemców złych języków nie ściągnął, jak na Konnosa, syna

Metrobiosa, kitarzystę, który mnie jeszcze i dziś uczy grać na kitarze. Chłopcy, którzy razem ze mną do niego chodzą na lekcje, śmieją się ze mnie, a Konnosa nazywają nauczycielem staruszków. Więc żeby ktoś i tym dwóm przyjezdnym takiego przytyku nie zrobił. A oni się też gotowi bać właśnie tego i bodaj że nie zechcą mnie przyjąć na naukę. A ja tam, Kritonie, kilku starszych panów namówiłem, żeby ze mną razem chodzili − a tutaj innych będę próbował namówić − czemu byś może i ty ze mną nie chodził? A może tak, na przynętę, zaprowadźmy do nich twoich synów. Jak się do nich wezmą, to wiem, że i nas zaczną kształcić.

KRITON: No, nic nie przeszkadza, Sokratesie, jeżeli ty jesteś tego zdania. Ale naprzód opisz mi naukową specjalność tych dwóch ludzi, jaka też ona jest, abym wiedział, czego się będziemy uczyli.

SOKRATES: Zaraz usłyszysz. Ja nie mógłbym powiedzieć, żem nie uważał na to, co obaj mówili. Ja bardzo uważałem i pamiętam, i tobie spróbuję od początku wszystko opowiedzieć.

Jakiś bóg tak zrządził, żem siedział tam, gdzieś ty mnie widział, w garderobie, sam jeden, i jużem chciał wstać. Ale kiedym wstawał, dał mi się odczuć ten mój zwyczajny znak − ten od bóstwa. Więc usiadłem znowu i niedługo potem wchodzą ci dwaj: Eutydem i Dionizodor, i razem z nimi wielu innych − to, myślę, uczniowie. Jak weszli, tak zaczęli się przechadzać w krytym krużganku. I jeszcze nie byli obeszli krużganka dwa albo trzy razy, kiedy wchodzi Kleiniasz, o którym ty mówisz, że bardzo dojrzał, i to jest prawda. A za nim zakochanych

bardzo wielu różnych, a wśród nich Ktezyp, taki jeden chłopak z Pajanii, bardzo szlachetny − tyle tylko, że harda sztuka, jako że młody. Więc Kleiniasz, kiedy mnie zobaczył od wejścia, że tak sam siedzę, podszedł prosto ku mnie i usiadł sobie z prawej strony, jak i ty powiadasz. Kiedy go zobaczyli Dionizodor i Eutydem, naprzód przystanęli i rozmawiali z sobą, raz po raz spoglądając w naszą stronę − ja bardzo na nich uważałem − a potem przyszli i jeden usiadł sobie obok chłopaka − to Eutydem, a drugi tuż przy mnie, po mojej lewej ręce. Inni − jak tam któremu wypadło.

Więc ja przywitałem ich obu, bo dawnom ich nie widział. I potem powiedziałem do Kleiniasza: Mój Kleiniaszu, ci dwaj panowie, Eutydem i Dionizodor, to specjaliści nie w małej sprawie, tylko w rzeczach wielkich. Bo na wszystkim, co dotyczy wojskowości, rozumieją się tak jak człowiek, który ma zostać dobrym wodzem, na sprawianiu szyków i dowodzeniu armią, i na nauce walki w pełnej zbroi. A potrafią też uczynić człowieka zdolnym do tego, żeby sobie przed sądem dawał rady, jeżeliby go kto ukrzywdził.

Kiedym to powiedział, ściągnąłem na siebie ich pogardę, więc też roześmiali się, patrząc jeden na drugiego. I Eutydem powiada: My się już tym, Sokratesie, nie zajmujemy poważnie; traktujemy to jako zajęcia uboczne.

Ja się zdziwiłem i mówię: To jakieś piękne musi być wasze zajęcie główne, jeżeli tak wielkie sprawy, to dla was tylko zajęcia uboczne. Na bogów, powiedzcie mi, co to za piękno takie.

− Dzielność − powiada − Sokratesie, uważamy, że zdolni jesteśmy wyrabiać najlepiej spośród wszystkich ludzi i najszybciej.

− O Zeusie − zawołałem − co też wy mówicie i gdzieście wy coś takiego znaleźli?! Ja o was dotąd jeszcze myślałem tak, jak w tej chwili powiedziałem, że przede wszystkim jesteście mistrzami w tej walce w pełnej zbroi, i to o was mówiłem. Bo kiedyście tu pierwszy raz przyjechali, przypominam sobie, żeście się z tym ogłaszali. Jeżeli wy teraz naprawdę posiadacie tę umiejętność, to bądźcie dla mnie łaskawi. Bo ja do was po prostu jak do bogów mówię i proszę, żebyście mi przebaczyli to, com przedtem powiedział. Tylko patrzcie, Eutydemie i Dionizodorze, czyście prawdę powiedzieli. Bo treść obietnicy jest taka wielka, że niedowierzanie nie jest dziwne.

Ależ bądź przekonany, Sokratesie − powiedzieli − że to tak jest.

No to ja wam gratuluję tego skarbu − więcej, niż Wielkiemu Królowi jego państwa. A tyle tylko mi powiedzcie, czy zamierzacie popisywać się tą umiejętnością, czy jakie macie zamiary?

− Właśnie potośmy przyjechali, Sokratesie, żeby urządzać popisy i uczyć, jeżeli ktoś zechce brać lekcje.

− Ach, że zechce każdy, kto tej sztuki nie posiada, za to ja wam ręczę; ja pierwszy, potem ten oto Kleiniasz, oprócz nas ten tu Ktezyp i ci inni tu − powiedziałem wskazując mu zakochanych w Kleiniaszu. Ci już nas byli obstąpili. Bo pierwotnie Ktezyp siedział daleko od Kleiniasza − przypadkiem, mam wrażenie. Otóż kiedy Eutydem ze mną rozmawiał i

pochylił się w przód, zasłonił Ktezypowi widok Kleiniasza, który siedział między nami. Więc Ktezyp, chcąc widzieć ukochanego, a równocześnie on lubi słyszeć, co się mówi, więc poderwał się i pierwszy stanął przed nami. Więc tak i inni, widząc go, obstąpili nas − zakochani w Kleiniaszu oraz towarzysze Eutydema i Dionizodora. Otóż tych pokazałem i powiedziałem Eutydemowi, że wszyscy są z pewnością gotowi brać lekcje.

Ktezyp zgodził się z wielkim zapałem i inni też, i wszyscy razem zaczęli ich obu prosić, żeby im zademonstrowali potęgę swej specjalności.

Ja tedy powiedziałem: Tak jest, Eutydemie i Dionizodorze, koniecznie, i tym tu zróbcie przyjemność, i ze względu na mnie też urządźcie popis. Jasna rzecz, że taki popis wszechstronny, to nie mała robota. Ale to jedno mi powiedzcie: czy wy potraficie zrobić dzielnym człowiekiem tylko kogoś takiego, który już jest przekonany, że trzeba u was brać lekcje, czy też i takiego, który jeszcze nie jest o tym przekonany, bo w ogóle nie wierzy, żeby tej rzeczy, dzielności, można było kogoś nauczyć, albo też was nie uważa za jej nauczycieli? Więc proszę was, czy to należy do tej samej specjalności przekonać takiego człowieka i o tym, że dzielności można się nauczyć, i to najlepiej właśnie od was, czy też to już należy do umiejętności innej?

− Do tej samej, Sokratesie − powiedział Dionizodor.

− Więc wy − mówię − Dionizodorze, wy ze wszystkich współczesnych najlepiej potrafilibyście zachęcać do filozofii i do dbania o dzielność?

− Tak w każdym razie uważamy, Sokratesie.

− Więc inne pokazy − powiedziałem − na drugi raz nam odłóżcie, a ten właśnie popis nam urządźcie. Tego tutaj chłopaka przekonajcie, że trzeba się zajmować filozofią i o dzielność dbać; zróbcie tę przyjemność i mnie, i tym tutaj wszystkim. Bo z tym chłopcem jest taka sprawa. Ja i ci tutaj wszyscy pragniemy, żeby on się stał jak najlepszy. To jest syn Aksjocha i wnuk Alcybiadesa starszego a stryjeczny brat Alcybiadesa dzisiejszego. Nazywa się Kleiniasz. Młody jest. Więc boimy się o niego, jak to naturalne, że o młodego − aby ktoś was nie uprzedził i nie zwrócił jego duszy w innym kierunku i żeby się chłopak nie popsuł. Więc wy przychodzicie w sam czas. Zatem, jeżeli wam to nie robi różnicy, to popróbujcie chłopaka i pogadajcie z nim przy nas!

Kiedym te mniej więcej słowa powiedział, Eutydem bardzo odważnie i ochoczo powiada: Ależ nie robi nam to żadnej różnicy, Sokratesie. Byle tylko młody człowiek zechciał odpowiadać.

− Ależ naturalnie − powiedziałem − do tego przecież jest przyzwyczajony. Przecież do niego ci tutaj przychodzą i wiele pytań mu zadają, i dyskutują z nim, tak że nabrał już śmiałości w odpowiadaniu.

DWIE PRÓBY

SOKRATES: To, co potem, Kritonie, jakby ci to dobrze opowiedzieć? Bo to nie mała rzecz: powtórzyć i przejść po kolei te mądrości nieogarnione. Ja powinienem, tak jak poeci, na początku opowiadania

wezwać pomocy Muz i Mnemozyny. Więc zdaje mi się, że Eutydem jakoś tak zaczął:

− Kleiniaszu, ci spośród ludzi, którzy się uczą, to są ci mądrzy, czy też ci głupi?

Chłopak, ponieważ to było wielkie pytanie, zarumienił się, nie wiedział, co powiedzieć, i patrzył na mnie. Ja, widząc jego zakłopotanie, powiedziałem:

− No, uszy do góry, Kleiniaszu, i odpowiadaj śmiało, jak ci się wydaje − może ci się to przydać nadzwyczajnie.

W tym momencie Dionizodor nachyla mi się odrobinę do ucha, cała twarz mu się śmieje i mówi:

− Wiesz, Sokratesie, ja ci z góry mówię, że jakkolwiek chłopak odpowie, zostanie zbity.

Podczas gdy on to mówił, Kleiniasz właśnie dał odpowiedź. Tak że nawet nie miałem kiedy powiedzieć chłopcu, żeby uważał. On odpowiedział, że ci, którzy się uczą, to są ci mądrzy.

A Eutydem mówi: Ty nazywasz niektórych ludzi nauczycielami, czy nie?

Zgodził się.

− Nieprawdaż, nauczyciele są nauczycielami tych, którzy się uczą. Tak jak kitarzysta i bakałarz byli przecież nauczycielami twoimi oraz innych chłopców, a wyście byli uczniami?

Przyznał.

− Więc prawda, że kiedyście się uczyli, to jeszcze nie wiedzieliście tego, czegoście się uczyli?

− Nie − powiada.

− Więc czyście byli mądrzy, kiedyście tego nie wiedzieli?

− Ano nie − mówi.

− Nieprawdaż, więc jeśli nie mądrzy, to głupi?

− Tak jest.

− Więc wy ucząc się, czegoście nie wiedzieli, uczyliście się jako głupi?

Chłopak skinął głową.

− Więc głupi uczą się na mądrych, Kleiniaszu, a nie mądrzy, jak tobie się wydaje.

Kiedy on to powiedział, w tej chwili jakby chór na znak dyrygenta zaczęli równocześnie wykrzykiwać i śmiać się ci, co to przyszli z Dionizodorem i z Eutydemem. I zanim chłopak zdołał dobrze odetchnąć, wziął go w obroty Dionizodor i: Jak to, Kleiniaszu? − powiada − kiedy wam bakałarz coś dyktował, to którzy chłopcy wyuczyli się tego, co było dyktowane: ci mądrzy, czy też ci głupi?

− Ci mądrzy − powiada Kleiniasz.

− Więc mądrzy uczą się, a nie głupi, i niesłusznie przed chwilą odpowiedziałeś Eutydemowi.

Teraz już bardzo głośno zaczęli się śmiać i hałasować wielbiciele obu tych panów, oddając hołd ich mądrości. A my, inni, milczeliśmy stropieni. Eutydem widząc, że myśmy tacy zgaszeni, a chcąc, żebyśmy go jeszcze bardziej podziwiali, nie puścił chłopaka, ale zadał mu pytanie i tak, jak to dobrzy tancerze kiedy drugi raz się okręcają, zaczął dublować pytania o jedno i to samo, i powiedział: Czy uczący się uczą się tego, co wiedzą, czy też tego, czego nie wiedzą?

A Dionizodor znowu z cicha do mnie szepce: To też, Sokratesie, drugie takie pytanie, jak to pierwsze.

− O Zeusie! − powiedziałem − już i to pierwsze wam wypadło popisowo.

− My same takie zadajemy, Sokratesie, nasze wszystkie pytania są bez wyjścia.

− Toteż − odparłem − dlatego, zdaje się, macie dobrą opinię u uczniów.

W tym czasie Kleiniasz Eutydemowi odpowiedział, że uczący się uczą się tego, czego nie wiedzą.

A ten pytał go dalej tak samo, jak przedtem. Jak to − powiada − czy ty nie znasz liter?

− Znam − powiada.

− Nieprawdaż, wszystkie?

− Przyznał.

− Więc kiedy ktoś to lub owo dyktuje, czyż on nie dyktuje liter?

− Zgodził się.

− Zatem dyktuje coś takiego, co ty znasz, skoro znasz wszystkie litery?

− I na to się zgodził.

− Więc jakże, czy więc nie uczysz się tego, co ktoś dyktuje, a tylko ten się uczy, który nie zna liter?

− Nie − powiada − ja się uczę.

− Nieprawdaż − mówi − uczysz się tego, co wiesz i co znasz, skoro znasz wszystkie litery.

− Zgodził się.

− W takim razie nie odpowiedziałeś słusznie − powiada.

Zaledwie to skończył mówić Eutydem, a oto Dionizodor, jakby piłkę od niego odebrał, zabrał głos, zaczął znowu celować w chłopaka i powiedział: Nabiera cię Eutydem, Kleiniaszu, bo powiedz mi, uczyć się, czy to nie znaczy przyjmować wiedzę o tym, o czym się ktoś uczy?

Zgodził się Kleiniasz.

− A wiedzieć coś − powiada − to jest coś innego, czy też to znaczy: mieć już wiedzę?

Zgodził się.

− A «nie wiedzieć» to znaczy: jeszcze nie mieć wiedzy?

Zgodził się z tym.

− Więc ci, którzy przyjmują coś, to są ci, co już to mają, czy też ci, co nie?

− Ci, co nie mają.

− Nieprawdaż, zgodziłeś się, że do nich należą i ci, co nie wiedzą − do tych, co nie mają?

Skinął głową.

− Więc do biorących należą ci, co się uczą, a nie do posiadających?

Zgodził się.

− Zatem niewiedzący − powiada − uczą się, Kleiniaszu, a nie ci, którzy wiedzą.

O DOBRACH, CZĘŚĆ PIERWSZA

Jeszcze i do trzeciego złożenia się z chłopcem zabierał się Eutydem, jak na arenie, kiedy ja, widząc chłopczynę takiego pogrążonego, chciałem, żeby sobie odetchnął i żeby od nas wystraszony nie uciekł; powiedziałem więc, dodając mu ducha: Kleiniaszu, nie dziw się, jeżeli ci się te rozmowy wydają niezwyczajne. Bo może nie dostrzegasz, co ci nasi goście robią około ciebie. Oni robią to samo, co Korybanci podczas święceń odprawiają nad tym, któremu chcą święceń udzielić, posadziwszy go pośrodku na tronie. Tam się także harce jakieś około

takiego odprawia i zabawki. A możeś i ty wtajemniczony? Ci więc panowie teraz nic innego nie robią, tylko tańczą koło ciebie i chóry wodzą na żart, aby cię dopiero potem wtajemniczyć i wyświęcić. Powiedz więc sobie, że teraz słyszysz obrzędy wstępne w karierze sofisty. Przecież naprzód, jak mówi Prodikos, trzeba się nauczyć o właściwym używaniu słów. Panowie przyjezdni pokazują ci, żeś nie wiedział, co ludzie nazywają uczeniem się, manthanein. Na przykład coś takiego, kiedy ktoś zrazu nie ma żadnej wiedzy o jakiejś sprawie, a później nabiera wiedzy o tym. A tego samego wyrazu używają, kiedy ktoś ma już wiedzę i z pomocą tej wiedzy tę właśnie sprawę ujmuje − czy to jako zadanie praktyczne, czy tylko w słowach. Raczej nazywają to drugie rozumieniem niż uczeniem się, ale czasem też i o tym mówią: manthanein. A tyś nie zwrócił uwagi na to, że ten sam wyraz oznacza stan ludzi o cechach wprost przeciwnych, i tych, co mają wiedzę, i tych, co nie.

Podobne było i to w drugim pytaniu. Pytali ciebie, czy uczą się ludzie tego, co wiedzą, czy tego, co nie. To są takie naukowe żarty. Dlatego też ja mówię, że ci panowie się z tobą bawią. A że to są zabawki, to mówię dlatego, że choćby się ktoś dużo takich chwytów albo i wszystkich wyuczył, to o rzeczywistości nie dowie się niczego więcej, jaka ona jest, a potrafi tylko żartować sobie z ludzi z pomocą dwuznacznych słów, podstawiać im nogę i przewracać. Tak, jak ci, co to stołki wyrywają spod tych, którzy chcą usiąść. Cieszą się i śmieją, kiedy widzą, że się ktoś przewrócił na wznak i leży jak długi. Więc uważaj, że to była zabawka ze strony tych panów.

A potem, oczywiście, oni cię będą uczyli poważnie. I ja im przypomnę, żeby dotrzymali obietnicy, którą mi dali. Mówili przecież, że urządzą pokaz swej sztuki zachęcania i pobudzania. A teraz, mam wrażenie, uważali, że naprzód trzeba z tobą pożartować. Więc to, Eutydemie i Dionizodorze, to były wasze zabawki. Ale może ich już dość, a teraz pokażcie, jak będziecie zachęcali chłopaka, jak to się trzeba garnąć do wiedzy i do dzielności. A naprzód ja wam pokażę, jak ja sobie to wyobrażam i co bym chciał usłyszeć. A jeżeli się wam wyda, że ja to robię niefachowo i śmiesznie, to nie śmiejcie się ze mnie. Bo ja pragnę posłuchać, co wy umiecie, i dlatego ośmielam się na tę improwizację w waszej obecności. Więc powstrzymajcie śmiech, jak będziecie słuchali. I wy, i wasi uczniowie. A ty, synu Aksjocha, odpowiadaj.

Prawda, że my wszyscy ludzie pragniemy, żeby nam było dobrze? Ale może to pytanie należy do tych śmiesznych, których się bałem przed chwilą? To nawet głupio pytać o coś takiego. Bo któryż człowiek nie chce, żeby mu było dobrze?

− Nie ma takiego − odpowiedział Kleiniasz.

− No, tak − mówię. − A potem, kiedy chcemy, żeby nam było dobrze, to jak potrafimy to osiągnąć? Może w ten sposób, że będziemy mieli dużo dóbr? Czy też to jeszcze głupsze od poprzedniego? Bo przecież chyba i to jasne, że tak jest.

Zgodził się.

− Więc proszę cię, dobra to są dla nas na przykład jakie rzeczy? To też nietrudna sprawa i nie wymaga głębokiego znawcy, żeby to znaleźć. Przecież każdy potrafi nam powiedzieć, że **bogactwo** to jest pewne dobro. Czy nie?

− Tak jest − powiada.

− Nieprawdaż, i **zdrowie** też, i **piękność**, i inne cechy ciała, żeby były w porządku?

Przyznał.

− A także **związki** rodzinne, i **wpływy**, i **zaszczyty** w swoim państwie − to jasne, że to są pewne dobra?

Zgodził się.

− Więc jakież nam − powiedziałem − jeszcze dobro pozostaje? Co to jest: być **rozważnym** i **sprawiedliwym** i **odważnym**? Na Zeusa, Kleiniaszu, czy ty uważasz. że jeśli te rzeczy przyjmiemy jako dobra, to założenie będzie słuszne, czy też, jeśli nie? Bo może się ktoś będzie z nami spierał. A tobie jak się wydaje?

− To są dobra − powiada Kleiniasz.

− No zgoda − mówię. − A **mądrość** gdzie w szeregu umieścimy? Pomiędzy dobrami, czy jak uważasz?

− Pomiędzy dobrami.

− Zastanówże się, żebyśmy jakiegoś dobra nie pominęli, o którym warto by mówić.

− Zdaje mi się, że nie pomijamy żadnego − mówi Kleiniasz.

− A ja sobie przypomniałem i mówię,.że na Zeusa, bodaj żeśmy pominęli dobro największe.

− Jakież to? − powiada.

− Powodzenie w przedsięwzięciach, Kleiniaszku. Wszyscy mówią, i co najlichsi też, że to jest największe dobro.

− To prawda − powiedział.

− Ja znowu myślą wstecz wróciłem i mówię, że o włos a skompromitowalibyśmy się przed gośćmi, ja i ty, synu Aksjocha.

− Bo co takiego? − powiada.

− To, żeśmy to powodzenie między poprzednimi dobrami umieścili, a teraz znowu o tym samym mówimy.

− Więc co takiego?

− Przecież to śmiesznie: coś, co dawno leży przed nami, kłaść to znowu na stół i dwa razy mówić jedno i to samo.

− Jak to rozumiesz? − powiada.

− Przecież to mądrość − mówię − stanowi o powodzeniu. To nawet dziecko zrozumie.

− A on się zdziwił. Taki jeszcze jest młody i naiwny. Ja, widząc, że on się dziwi, mówię: Czy ty nie wiesz, Kleiniaszu, że w posługiwaniu się fletem największe powodzenie mają fleciści?

Przyznał.

− Nieprawdaż − mówię — w pisaniu liter i w odczytywaniu − bakałarze?

− Tak jest.

− A wobec niebezpieczeństw na morzu − chyba nie przypuszczasz, żeby ktoś miał powodzenie większe niż mądrzy sternicy, żeby tak ogólnie powiedzieć?

− Oczywiście, że nie.

− A na wojnie z kim chętniej byś dzielił niebezpieczeństwa i niepewne losy − z mądrym wodzem, czy z nieumiejętnym?

− Z mądrym.

− A w chorobie pod czyją opieką wolałbyś przeżywać niebezpieczeństwo: lekarza mądrego, czy nieuka?

− Mądrego.

− Czy dlatego − powiedziałem − że raczej spodziewasz się powodzenia z człowiekiem mądrym niż z głupim?

Zgodził się.

− Zatem mądrość wszędzie przynosi ludziom powodzenie. Przecież nigdy nikt nie chybia celu z winy mądrości; siłą rzeczy musi iść właściwą drogą i trafiać, gdzie trzeba; inaczej to by nie była mądrość.

SOKRATES: Zgodziliśmy się w końcu, sam nie wiem jak, na to stanowisko zasadnicze: jeżeli ktoś jest mądry, takiemu w dodatku jeszcze i powodzenia nie potrzeba. A skorośmy to uzgodnili, ja go znowu zacząłem pytać o to, cośmy poprzednio ustalili, jakby się nam to przedstawiało.

− Zgodziliśmy się − powiedziałem − że gdybyśmy mieli wiele dóbr, to bylibyśmy szczęśliwi i dobrze by się nam powodziło.

Przyznał.

− Więc czy bylibyśmy szczęśliwi przez te dobra posiadane, gdyby one się nam na nic nie przydawały, czy też, gdyby się przydawały?

− Gdyby się przydawały − powiedział.

− A czy przydawałyby się nam na coś, gdybyśmy je tylko posiadali, a nie używalibyśmy ich wcale? Na przykład, gdybyśmy mieli wiele środków żywności, a nie jedlibyśmy, albo napoju dużo, a nie pilibyśmy − czy moglibyśmy mieć z tego jakiś pożytek?

− No chyba że nie − powiada.

− A rzemieślnicy wszyscy, gdyby każdy miał przygotowane wszystko, czego mu potrzeba do roboty, a nie używałby tego, czy mieliby powodzenie dzięki temu posiadaniu − posiadaliby przecież wszystko,

co powinien posiadać rzemieślnik. Na przykład cieśla, gdyby miał pod ręką wszystkie narzędzia i drzewa pod dostatkiem, a ciesiołki by nie uprawiał, to czy mógłby mieć jakiś pożytek z tego posiadania?

− W żaden sposób − powiada.

− No a gdyby ktoś posiadał bogactwo i te wszystkie dobra, o których mówimy, a nie używałby ich, czy byłby szczęśliwy dzięki posiadaniu tych dóbr?

− Oczywiście, że nie, Sokratesie.

− Więc trzeba, zdaje się, nie tylko posiadać tego rodzaju dobra, jeżeli ktoś ma być szczęśliwym, ale trzeba się też nimi posługiwać. Bo z samego posiadania nie ma żadnego pożytku.

− Prawdę mówisz.

− A więc, Kleiniaszu, czy to już wystarczy, żeby kogoś zrobić szczęśliwym, jeżeli będzie posiadał dobra i będzie się nimi posługiwał?

− Mnie się zdaje.

− A czy w tym tylko wypadku, jeżeliby się ktoś nimi posługiwał w sposób właściwy, czy też i wtedy, jeśliby nie?

− Jeżeliby w sposób właściwy.

− To dobrze mówisz − powiadam − bo z dwóch ewentualności to znacznie gorsza rzecz, jeżeli się ktoś czymkolwiek posługuje w sposób

niewłaściwy, niż gdy w ogóle daje pokój. Bo to pierwsze to zło, a to drugie to ani zło, ani dobro. Czy nie tak powiemy?

− Zgodził się.

− A przy obróbce drzewa i posługiwaniu się nim, czy coś innego pozwala człowiekowi posługiwać się nim w sposób właściwy, czy też umiejętność ciesielska?

− Nic innego − powiada.

− A jeżeli chodzi o obchodzenie się z narzędziami, to znowu chyba pewna wiedza decyduje o ich właściwym używaniu.

Przyznał.

− A jeżeli chodzi o posługiwanie się tymi dobrami, o których żeśmy przedtem mówili: bogactwem i zdrowiem i pięknością − to żeby się w sposób właściwy wszystkimi takimi rzeczami posługiwać, do tego prowadzi wiedza i ona normuje działanie człowieka, czy też coś innego?

− Wiedza − powiedział.

− Zatem nie tylko powodzenie, ale i postępowanie właściwe, jak się zdaje, a z nim i szczęście zapewnia ludziom wiedza w każdym wypadku posiadania i działania.

Zgodził się.

− Więc, na Zeusa − powiedziałem − jestże jakikolwiek pożytek z innych dóbr bez rozsądku i mądrości? Czy skorzystałby człowiek, który

by posiadał wiele i wiele działał, a głowy by nie miał na karku? Czy też raczej, gdyby mało posiadał i mało działał? A tak popatrz. Czy nie prawda, że im mniej by działał, mniej by chybiał, a gdyby mniej chybiał, mniej by mu przydarzało się złego, a gdyby mu mniej przydarzało się złego, mniej byłby nieszczęśliwy?

− No tak − powiada.

− A czy mniej by człowiek działał, gdyby był ubogi, czy **bogaty**?

− Ubogi − powiedział.

− Czy słaby, czy **mocny**?

− Słaby.

− A czy wysoko postawiony, czy nie **cieszący się sławą**?

− Nie cieszący się sławą.

− A czy odważny i **rozważny** mniej by działał, czy bojaźliwy?

− Bojaźliwy.

− Nieprawdaż? I nie pracujący raczej niż **pracowity**.

− Zgodził się.

− I powolny raczej niż **prędki**? I ten o słabym **wzroku i słuchu** raczej niż ten o **bystrym**?

SOKRATES: Na wszystkie takie rzeczy zgodziliśmy się z sobą.

− W ogóle − powiedziałem − Kleiniaszu, bodaj że te wszystkie dobra, któreśmy przedtem wymienili, nie ten mają sens, żeby same przez się były dobrami, ale zdaje się, że to tak jest. Jeżeli nimi kieruje głupota, to są większym złem niż ich przeciwieństwa, bo lepiej mogą służyć temu, co nimi rządzi a jest złe. A jeśli rozsądek i mądrość, stają się większymi dobrami. A samo przez się żadne z nich nic nie jest warte.

− Zdaje się − powiada − że jest tak, jak ty mówisz.

− Więc co nam wynika z tego, co się powiedziało? Nic innego chyba, tylko to, że z innych rzeczy żadna nie jest ani dobrem, ani złem, a tylko z tych dwóch rzeczy jedna, mądrość, jest dobrem, a głupota − złem.

Zgodził się.

− Więc jeszcze − ciągnąłem − rozpatrzmy sobie to, co pozostało. Skoro szczęśliwi chcemy być wszyscy, a pokazało się, że stajemy się tacy dzięki posługiwaniu się rzeczami, i to jeżeli się nimi właściwie posługujemy, tę zaś umiejętność, a wraz z nią i powodzenie daje nam wiedza, to trzeba przecież, tak się wydaje, żeby na każdy sposób każdy człowiek o to dbał, żeby był jak najmądrzejszy. Czy nie?

− Tak − powiada.

− I kto tak uważa, ten i po ojcu to raczej powinien wziąć niż pieniądze, i od swoich kierowników i przyjaciół, i od innych, i od tych, którzy mówią, że się w nim kochają, i obcych i swoich powinien prosić i błagać, aby mu użyczali mądrości; nie ma wstydu, Kleiniaszu, i nikomu tego nie trzeba ganić, jeżeli się ktoś za to wysługuje i oddaje w niewolę,

i zakochanemu i każdemu człowiekowi gotów jest wszelkie godziwe służby oddawać dlatego, że pragnie być mądry. Czy nie wydaje ci się − dodałem − że to tak jest?

− Tak jest − powiada − zdaje mi się, że bardzo dobrze mówisz.

− Jeżeli tylko, Kleiniaszu, mądrości można się nauczyć i jeżeli ona nie przysługuje ludziom tak, sama z siebie. Nad tym się musimy jeszcze zastanowić i tegośmy jeszcze nie uzgodnili, ja i ty.

− Ależ mnie się wydaje, Sokratesie, że jej się można nauczyć.

Ja się ucieszyłem i powiedziałem: Dobrze mówisz, naprawdę, mężu znakomity; to doskonale, żeś mnie uwolnił od długiego rozważania, właśnie nad tym, czy można, czy nie można nauczyć się mądrości. Więc teraz, skoro uważasz, że można się jej nauczyć i że ona jedna jedyna robi człowieka szczęśliwym i daje mu powodzenie, to czy nie przyznasz, że koniecznie trzeba się brać do filozofii i że sam masz zamiar to zrobić?

− Tak jest, Sokratesie − powiedział − najbardziej jak tylko można.

O STAWANIU SIĘ MĄDRYM I O KŁAMSTWIE

Ja to z radością usłyszałem i mówię: Dionizodorze i Eutydemie, mój przykład, który miał pokazać, jakich bym pragnął słów zachęty, jest taki. Może być, że niefachowy i za dużo było gadania. Ale teraz który bądź z was niech to samo zrobi fachowo − to będzie dla nas popis. A jeżeli tego nie chcecie, to stąd, gdzie ja skończyłem, dowiedźcie chłopcu, czy

on powinien zdobyć sobie wszelką mądrość, czy też jest jakaś jedna, którą trzeba posiąść, żeby być szczęśliwym i dzielnym człowiekiem. I co ona za jedna. Bo jak na początku mówiłem, bardzo nam zależy na tym, żeby się ten chłopiec zrobił mądry i dobry.

SOKRATES: Więc ja tak powiedziałem, Kritonie. A na to, co miało nastąpić potem, bardzo pilnie uważałem i zastanawiałem się, w jaki też sposób oni się do tej rozmowy wezmą i od czego zaczną zachęcać chłopaka, żeby się w mądrości i w dzielności ćwiczył. Otóż starszy z nich, Dionizodor, pierwszy zaczął mówić, a myśmy wszyscy patrzyli w niego, bo mieliśmy zaraz usłyszeć jakieś słowa przedziwne. I to się nam też udało. Bo jakąś dziwną ten mąż, Kritonie rozpoczął rozmowę, której warto, żebyś posłuchał, jaka to była zachęta na drodze do dzielności.

− Proszę cię, powiedz mi, Sokratesie, i wy tutaj inni, którzy, jak słyszę, pragniecie, żeby ten chłopak był mądry, czy wy to mówicie na żart, czy też pragniecie tego serio i poważnie wam na tym zależy?

SOKRATES: Mnie przyszło na myśl, że oni pewnie przedtem myśleli, że ja żartuję, kiedym ich prosił, żeby z chłopcem porozmawiali, i oni dlatego z nim żartowali i nie mówili serio. Więc to wziąwszy pod uwagę, tym bardziej powiedziałem, że mi o to chodzi najzupełniej serio. A Dionizodor powiada:

− Uważaj, Sokratesie, żebyś się nie wyparł tego, co teraz mówisz.

− Uważam − mówię − i nie zaprę się tego nigdy w świecie.

− No więc − powiada − wy niby to chcecie, żeby on się stał mądry?

− Tak jest.

− A w tej chwili − powiada − Kleiniasz jest mądry czy nie?

− Jeszcze nie, on chyba powie; on przecież nie jest samochwał.

− A wy − powiada − chcecie, żeby on się stał mądry, a nieukiem żeby nie był?

− Zgadzamy się.

− A więc chcecie, żeby się stał takim, jakim nie jest, a tym, czym jest, żeby już nie był?

Kiedym to usłyszał, zafrasowałem się. A ten, podchwytując moją troskę, powiada: Jakże to? **Jeżeli chcecie, żeby on tym, czym jest teraz, wcale nie był, to chcecie, widać, żeby zginął.** To ładni przyjaciele i zakochani, którzy nade wszystko by chcieli, żeby ich ukochany zginął!

Kiedy to usłyszał Ktezyp, zirytował się, bo szło o jego ukochanego, i powiedział: Panie przyjezdny z Turioi, gdyby to nie było pewną niegrzecznością powiedzieć, to bym ci powiedział prosto w twarz: Jakim prawem śmiesz tak kłamać na mnie i na tych innych − rzecz, której się nawet mówić nie godzi, że ja bym chciał, aby ten chłopak zginął?!

− Ach, cóż tam, Ktezypie − powiedział Eutydem − czy ty myślisz, że kłamstwo jest możliwe?

− Na Zeusa, tak! − powiedział − jeżelim nie zwariował.

− Kiedy się mówi o tym, o czym mowa, czy kiedy się nie mówi?

− Kiedy się mówi − powiedział.

− Nieprawdaż, jeżeli ktoś o czymś mówi, to nie mówi niczego innego, jak tylko to, co właśnie mówi.

− Jak to? − powiada Ktezyp.

− Przecież to jest coś, to, co ktoś mówi, coś, co jest czymś poza wszystkim innym.

− Tak jest.

− Nieprawdaż? Kto mówi to, ten mówi coś, co jest?

− Tak.

− A przecież kto mówi coś, co jest, ten mówi prawdę. Tak że Dionizodor, skoro mówi to, co jest, to mówi prawdę i wcale na ciebie nie kłamie.

− Tak − powiada.

− Ale kto to mówi, Eutydemie − powiedział Ktezyp − ten nie mówi tego, co jest.

A Eutydem na to: Coś, co nie jest, to przecież nie istnieje?

− Nie istnieje.

− Więc to, co nie istnieje, nie istnieje nigdzie?

− Nigdzie.

− Więc czy to możliwe, żeby z czymś, co nie istnieje, mógł ktoś cokolwiek zrobić tak, żeby to było czymś − to, co nie istnieje nigdzie?

− Myślę, że nie − powiedział Ktezyp.

− Więc cóż? Mówcy, przemawiając do ludu, nie działają wcale?

− Działają oczywiście − powiada − Nieprawdaż? Jeśli działają, to i robią coś?

− Tak.

− Mówić − to znaczy działać i robić coś?

− Zgodził się.

− Zatem tego, co nie istnieje, nie mówi nikt. Bo już by wtedy coś robił, a tyś się zgodził, że czegoś, co nie istnieje, nikt w ogóle robić nie może. Tak że według twego stanowiska nikt nie mówi nieprawdy, ale skoro coś mówi Dionizodor, to mówi prawdę i mówi coś, co jest.

− Na Zeusa − powiedział Ktezyp − Eutydemie, on tam jakoś mówi coś, co jest, ale zgoła nie tak, jak jest.

− Jak mówisz, Ktezypie? − powiedział Dionizodor − a czy są tacy, którzy mówią o rzeczach tak, jak one są?

− Są tacy, doprawdy − powiada − to są ci szlachetni i ci, co mówią prawdę.

− No a rzeczy dobre − powiada − czy nie są dobre, a rzeczy złe czy nie są złe?

Zgodził się.

− A ty się zgadzasz, że ludzie szlachetni mówią o rzeczach tak, jak one są?

− Zgadzam się.

− Więc ci ludzie dobrzy, Ktezypie, mówią źle o rzeczach złych, skoro mówią o nich tak, jak one są.

− Na Zeusa − powiada − nawet i bardzo źle, na przykład o ludziach złych. Do których ty będziesz uważał, żeby nie należeć, jeślibyś mnie posłuchał. Żeby o tobie dobrzy ludzie nie mówili źle! Bo wierz mi, że o złych dobrzy ludzie mówią źle.

− A czy i o wielkich − powiada Eutydem − mówią wielce a o gorących gorąco?

− O tak − powiada Ktezyp − i o niesmacznych z niesmakiem, i twierdzą, że niesmaczne są ich wywody.

− To są impertynencje, Ktezypie − powiedział Dionizodor − to są już impertynencje!

− Na Zeusa, nie! − powiada − Dionizodorze, bo ja ci jestem życzliwy, tylko ci robię uwagi po przyjacielsku; staram się nakłonić cię, żebyś nigdy wobec mnie nie mówił rzeczy tak nietaktownych jak to, że ja chcę, aby zginęli ci, na których mi zależy nade wszystko.

SOKRATES: Ja, widząc, że wilkiem patrzy jeden na drugiego, zażartowałem do Ktezypa i powiedziałem: Mnie się zdaje, Ktezypie, że

powinniśmy od naszych gości przyjąć, co mówią, byle tylko chcieli dawać, i że słówek się czepiać nie trzeba. Jeżeli oni umieją tak ludzi wytracać, że ze złych i niemądrych robią dobrych i rozumnych, i to albo sami tę sztukę wynaleźli, albo się od kogoś innego nauczyli takiego zabijania i zatracania, że zniszczą człowieka niedobrego a dobrym go znowu pokażą − jeżeli oni to umieją, na to jasne, że umieją, przecież twierdzili, że to jest ich specjalność nowo wynaleziona, żeby ludzi dobrych robić z niedobrych, to przyznajmy im to. Niech nam zatracą chłopaka a zrobią go rozumnym. I nas wszystkich innych też. A jeżeli się wy, młodzi, boicie, to niech ja się narażę na to niebezpieczeństwo; będę jak ten tani Karyjczyk. Ja już jestem stary i gotów jestem narazić się, i oddaję się Dionizodorowi jak Medei z Kolchidy. Niech mnie zabije, a jeżeli chce, to niech mnie nawet ugotuje, niech robi, co chce, aby tylko ze mnie zrobił porządnego człowieka.

A Ktezyp powiada: Ja sam też, Sokratesie, gotów jestem oddać się naszym gościom, nawet jeżeli zechcą drzeć ze mnie skórę jeszcze bardziej niż teraz, aby się tylko z tej skóry nie zrobił pusty worek, jak ze skóry Marsjasza, ale dzielność. Chociaż Dionizodorowi się zdaje, że ja się na niego gniewam. A ja się nie gniewam. Ja się tylko przeciwstawiam temu, co uważam, że niedobrze powiedział pod moim adresem. Ty, Dionizodorze zacny, nie nazywaj sprzeciwiania się impertynencją. Bo impertynencja to co innego.

A Dionizodor powiada: Ty tak mówisz, Ktezypie, jakby istniały jakieś stanowiska sprzeczne.

− Oczywista rzecz przecież − powiada. − Bardzo mocno jestem tego zdania. A ty, Dionizodorze, nie sądzisz, że bywają stanowiska sprzeczne?

− Ty w każdym razie − powiada − nie potrafisz dowieść, żebyś kiedykolwiek słyszał dwóch ludzi zajmujących dwa stanowiska sprzeczne jedno z drugim.

− No dobrze − powiada − ale teraz ci tego dowodzę, bo przecież słyszę, jak się Ktezyp sprzecza z Dionizodorem.

− A może przyjmiesz objaśnienie, jak się to dzieje?

− Bardzo proszę − powiada.

− A więc czy każdy stan rzeczy ma swoje określenie słowne?

− Tak jest.

− Które mówi, jaki ten stan rzeczy jest, czy jaki nie jest?

− Jaki jest.

− Jeżeli pamiętasz, Ktezypie, to już przed chwilą wykazaliśmy, że nikt nie mówi o czymś inaczej, niż jest. Bo pokazało się, że nikt nie mówi tego, czego nie ma.

− No to i cóż? − powiedział Ktezyp − Niemniej sprzeczamy się, ja i ty. Czy nie?

− A czy moglibyśmy się sprzeczać, gdyby jeden i drugi używał określenia właściwego temu samemu stanowi rzeczy? Czy też w takim wypadku mówilibyśmy obaj jedno i to samo?

Zgodził się.

− A gdyby ani jeden, ani drugi nie używał określenia właściwego danemu stanowi rzeczy − czy wtedy zajmowalibyśmy stanowiska sprzeczne? Czy też w takim wypadku żaden z nas dwóch nie tykałby nawet danej sprawy?

I na to się zgodził.

− Ale może, kiedy ja używam określenia właściwego danemu stanowi rzeczy, a ty innego, właściwego jakiemuś innemu, czy wtedy zajmujemy stanowiska sprzeczne? Albo kiedy ja mówię o pewnej rzeczy, a ty w ogóle nic nie mówisz? Jeżeli ktoś nie mówi, jak może zajmować stanowisko sprzeczne ze stanowiskiem tego, kto mówi?

Ktezyp zamilkł, ale mnie ten wywód zadziwił, więc powiedziałem: Jak ty to mówisz, Dionizodorze? Bo ja ten tok myśli z wielu ust już i nieraz słyszałem, a zawsze go podziwiam. Mocno się nim posługiwano w otoczeniu Protagorasa i jeszcze dawniej. Mnie się on zawsze jakiś przedziwny wydaje: on i inne wywody wywraca, i siebie samego też. Myślę, że u ciebie najlepiej się dowiem, czy jest prawdziwy, czy nie. Zatem: mówić nieprawdy nie można? Taki jest sens twego twierdzenia. Czy tak? I albo ktoś mówi, i wtedy mówi prawdę, albo nie mówi całkiem?

Zgodził się.

− A może to tylko mówić nieprawdy nie można, a być błędnego mniemania można?

− Ani być błędnego mniemania − powiada.

− Jak to? − mówię − Więc błędne mniemanie nawet nie istnieje w ogóle?

− Nie − powiada

− Ani niewiedza, ani ludzie niewiedzący? Czyż nie to byłoby niewiedzą, gdyby istniało: być w błędzie co do rzeczywistości?

− No tak − powiada.

− Ale tego nie ma w ogóle − mówię.

− Nie − powiada.

− Dionizodorze, czy ty tak mówisz, aby mówić, aby powiedzieć coś oryginalnego, czy też ty naprawdę myślisz, że nie ma na świecie człowieka niewiedzącego?

− Proszę cię − powiada − zbij moje stanowisko.

− A czyż to jest w ogóle możliwe według twojego wywodu, skoro nikt nie zostaje w błędzie?

− Nie jest możliwe − powiada Eutydem.

− A czyż nie prosił mnie w tej chwili Dionizodor − powiedziałem − żeby go zbić?

− O coś, co nie istnieje, jak ktoś może prosić? A ty prosisz?

− Bo ja się, Eutydemie, jakoś nie bardzo orientuję w tych mądrościach i wspaniałościach − ja jakoś ciężko myślę. Więc może być, że powiem coś mniej przyzwoitego. Ale przebacz mi i zobacz tylko. Bo jeżeli nie można ani mówić nieprawdy, ani żywić mylnych mniemań, ani być niewiedzącym, to i chybiać nie można, kiedy ktoś coś robi? Bo jak ktoś coś robi, to nie chybia tego, co właśnie robi. Czy nie tak mówicie?

− Tak jest − powiada.

− Więc oto jest już − powiedziałem − to nieprzyzwoite pytanie. Bo jeżeli nie chybiamy ani w działaniu, ani w mówieniu, ani w myśleniu, to wy, na Zeusa, jeżeli to tak jest, czego uczyć wy przyjeżdżacie? Czyżeście dopiero co nie mówili, że dzielności udzielacie najpiękniej z wszystkich ludzi każdemu, kto tylko zechce brać lekcje?

− A z ciebie, Sokratesie − Dionizodor na to − taki już Kronos, że to, cośmy na początku mówili, przypominasz teraz i jeżelim coś zeszłego roku powiedział, ty i to przypomnisz teraz, a z tym, co się mówi w tej chwili, nie potrafisz sobie dać rady?

− Bo też to − powiedziałem − trudne rzeczy bardzo. Nic dziwnego, skoro to mówią specjaliści. Nawet z tym, co mówisz na końcu, bardzo trudno sobie poradzić. Bo jak ty to rozumiesz, Dionizodorze, że ja «nie umiem sobie dać rady»? Jasna rzecz, że: nie potrafię tego zbić? Powiedzcie mi, cóż innego u ciebie ma na myśli to powiedzenie, to: «nie umiem sobie dać rady z tym, co się mówi»?

− Ale z tym, co ty mówisz − powiada − niezbyt trudno dać sobie rady. Odpowiadaj.

− Zanim ty mi odpowiesz − odparłem − Dionizodorze?

− Nie odpowiadasz? − mówi.

− A czy to w porządku?

− Oczywiście, że w porządku − mówi.

− Wedle jakiej zasady? − powiedziałem − Jasna rzecz, że wedle tej, że teraz ty przyjeżdżasz do nas jako pierwszy specjalista od dyskusyj i ty wiesz, kiedy trzeba odpowiadać, a kiedy nie. Więc teraz nie odpowiadasz ani słówkiem, bo rozumiesz, że nie trzeba?

− Ach, pleciesz − powiada − zamiast odpowiadać, ale posłuchaj mnie, dobra duszo, i odpowiadaj, tym bardziej, że uważasz mnie za specjalistę.

− No, to trzeba słuchać − powiedziałem − i nie ma wyjścia, zdaje się. Ty decydujesz. Więc pytaj.

− Zatem czy na myśli miewają coś istoty mające duszę, kiedy myślą, czy też istoty bezduszne również?

− Istoty mające duszę.

− A czy ty znasz − mówi − jakieś powiedzenie mające duszę?

− Na Zeusa, ja nie znam.

− A czemuś się przed chwilą pytał, co ma na myśli moje powiedzenie?

− No, cóż innego? − mówię − Nic, tylkom się pomylił, bo taki ciężki jestem. A możem się i nie pomylił, tylkom to dobrze powiedział mówiąc, że powiedzenia mają coś na myśli? Czy ty powiesz, żem tu chybił, czy nie? Bo jeżelim nie chybił, to i ty tego nie zbijesz, chociażeś specjalista, i nie dasz sobie rady z tym zwrotem. A jeżelim chybił, w takim razie nie masz racji twierdząc, że chybiać nie można. To mówię nie przeciwko czemuś, coś ty mówił przed rokiem. Tylko, zdaje się − powiedziałem − Dionizodorze i Eutydemie, że ten cały wywód nie rusza z miejsca i wciąż po staremu: naprzód kogoś obali, a potem sam upada i lekarstwa na to jakoś nawet wasza sztuka nie wynalazła, chociaż jest taka przedziwna, jeżeli chodzi o ścisłość wyrażenia.

A Ktezyp na to: Rzeczywiście − powiada − panowie z Turioi czy z Chios, czy skąd tam i jak wolicie się nazywać, dyskutujecie tak cudownie, że palnąć niedorzeczność to dla was mucha.

O DOBRACH, CZĘŚĆ DRUGA

Ja się przestraszyłem, żeby się impertynencje nie zaczęły, więc znowu zacząłem uspokajać Ktezypa i powiedziałem: Ktezypie, tak jak przed chwilą mówiłem do Kleiniasza, tak teraz i do ciebie to samo mówię, że nie poznajesz się na mądrości naszych gości, która jest przedziwna. Ale oni obaj nie chcą urządzić nam popisu na serio, tylko udają Proteusza, sofistę egipskiego, i czary na nas rzucają. Więc my naśladujmy Menelaosa i nie puszczajmy tych panów, aż nam pokażą, co właściwie biorą serio. Ja myślę, że się u nich pokaże coś bardzo pięknego, jak zaczną mówić serio. Więc prośmy ich i zachęcajmy i błagajmy, żeby

zaczęli dawać światło. Ja może i sam spróbuję znowu pokazać, jakimi pragnąłbym ich zobaczyć, i od tego miejsca, w którym poprzednio wątek przerwałem, spróbuję, jak potrafię ciągnąć dalej to, co z kolei potem przychodzi − może ich jakoś sprowokuję, może się zlitują nade mną i żal im się mnie zrobi, że się tak natężam i tak serio biorę do roboty, więc i oni zaczną być poważni.

− A ty, Kleiniaszu − mówię − przypomnij mi, na czymeśmy wtedy urwali, bo mnie się zdaje, że jakoś od tego miejsca. Zgodziliśmy się na końcu, że trzeba się brać do filozofii. No, nie?

− Tak − powiada.

− A filozofia to zdobywanie wiedzy. Czy nie tak? − powiedziałem.

− Tak − powiada.

− Do jakiej więc teraz wiedzy powinniśmy dążyć, by dążenie to było słuszne? Czy to nie prosta rzecz, że do tej, która się nam przyda?

− Tak jest − powiada.

− A czyby się nam to na coś przydało, gdybyśmy się nauczyli i umieli przechodząc rozpoznawać, gdzie jest w ziemi najwięcej zakopanego złota?

− Może być − powiada.

− Ale przedtem − mówię − tośmy sobie wywiedli, że nie większy mielibyśmy z tego pożytek, niż gdybyśmy nawet bez kłopotów i bez kopania ziemi wszystko złoto posiedli. Gdybyśmy nawet umieli robić

skały złote, to nic by ta wiedza nie była warta. Bo jeżeli nie będziemy umieli używać tego złota, to pokazało się, że żadnego pożytku z niego nie będzie. Czy nie pamiętasz? − mówię.

− Tak jest − powiada − pamiętam.

− I bodaj że z żadnej innej wiedzy też pożytku nie ma żadnego, ani z umiejętności robienia majątku, ani z umiejętności lekarskiej, ani z żadnej innej, która umie coś wykonywać, a nie umie używać tego, co wykona. Czy nie tak?

Zgodził się.

− Nawet jeżeli istnieje jakaś wiedza, która by ludzi nieśmiertelnymi robić umiała, a nie umiałaby z nieśmiertelności korzystać, to i z tej, zdaje się, pożytek byłby żaden, jeżeli mamy się powoływać na to, na cośmy się poprzednio zgodzili. Co do tych wszystkich punktów byliśmy jednego zdania. Więc jakiejś takiej nam potrzeba wiedzy, piękny chłopcze − powiedziałem − w której by się zbiegało równocześnie wykonywanie i umiejętność posługiwania się tym, co się wykona.

− Widocznie − powiada.

− Więc, zdaje się, daleko do tego, żebyśmy mieli zostać wykonawcami lir i mieli się brać do jakiejś wiedzy w tym rodzaju. Bo tu osobno umiejętność, która wytwarza, a osobno ta, która się posługuje wytworem − one się dzielą, choć dotyczą jednego i tego samego.

Umiejętność wykonywania lir i umiejętność gry na nich różnią się bardzo jedna od drugiej. Czy nie tak?

Przyznał.

− A umiejętności robienia fletów też, jasna rzecz, że nam nie potrzeba. Bo ta znowu jest taka sama jak tamta.

Zgodziliśmy się.

− Ale, na bogów! Gdybyśmy się wyuczyli sztuki robienia mów − może to właśnie ta, której nam było potrzeba do szczęścia?

− Nie sądzę − odparł Kleiniasz.

− Na jakie się powołujesz świadectwo? − mówię.

− Ja widzę − powiada − niektórych takich, którzy mowy robią, a nie umieją się posługiwać mowami, które sami wykonują − zupełnie jak fabrykanci lir − lirami, i tylko inni, także i w tym wypadku, umieją się posługiwać tym, co oni robią − ludzie, którzy sami nie potrafią mów pisać. Więc jasna rzecz, że jeśli idzie o mowy, to osobno chodzi umiejętność robienia mów a osobno posługiwania się nimi.

− Zdaje mi się − powiedziałem − że dostateczne podajesz świadectwo, że to nie umiejętność układania mów jest tą, którą zdobyć trzeba, żeby być szczęśliwym. Chociaż zdawało mi się, że gdzieś tutaj pokaże się ta wiedza, której od dawna szukamy. Mnie się ci panowie sami, ci układacze mów, w osobistym zetknięciu wydają nadzwyczajnie mądrzy, Kleiniaszu, i sztuka ich wydaje mi się jakaś niesamowita i wzniosła. No,

nic dziwnego. Przecież to jest pewna cząstka sztuki zaklinania − mało co tylko od niej słabsza. Bo sztuka zaklinania to rzucanie czaru na węże, tarantule, skorpiony i inne zwierzęta, i zamawianie chorób, a ta polega na rzucaniu czaru na sędziów i członków zgromadzeń i innych tłumów, i na zagadywaniu ich.

− Czy tobie się to − dodałem − przedstawia jakoś inaczej?

− Nie. Właśnie tak mi się to przedstawia jak ty mówisz.

− Więc dokądbyśmy się mogli jeszcze zwrócić? Do jakiej umiejętności?

− Ja drogi nie widzę − powiada.

− A ja mam wrażenie, żem znalazł − mówię.

− Jaką? − powiada Kleiniasz.

− **Umiejętność dowodzenia wojskiem** − mówię − wydaje mi się chyba najbardziej tą sztuką, która potrafi dać szczęście temu, co ją zdobędzie.

− Mnie się tak nie wydaje.

− Jak to? − mówię.

− Przecież to jest pewnego rodzaju sztuka polowania na ludzi.

− No więc co? − powiedziałem.

− Żadna − odparł − **odmiana sztuki łowieckiej** nic więcej nie potrafi, jak tylko upolować i dostać w ręce. A jak dostaną w ręce to, co upolowali, nie umieją się tym posługiwać, tylko myśliwi i rybacy

oddają połów kucharzom; a ci, co uprawiają **geometrię i astronomię i rachunki** − to są też łowcy: oni sami nie wytwarzają tych układów i kombinacyj, o których mówią, − oni tylko odkrywają te, które są, a że nie wiedzą, co z nimi począć, tylko na nie polować umieją − więc oddają te swoje odkrycia na **użytek dialektyków**, o ile tylko do cna nie są obrani z rozumu.

− Niechże tak będzie − powiedziałem − Kleiniaszu mój ty piękny i mądry. To tak jest naprawdę?

− Tak jest. I wodzowie − powiada − w ten sam sposób, jeżeli albo państwo jakieś upolują, albo armię, oddają to politykom. Bo sami nie umieją posługiwać się tym, co upolowali. Tak samo, mam wrażenie, jak łowcy przepiórek oddają swój połów hodowcom przepiórek. Więc jeżeli − powiada − potrzebujemy takiej sztuki, która potrafi się też posługiwać tym, co zdobędzie, wykonując to lub na polowaniu znajdując, i taka dopiero zrobi nas szczęśliwymi, to trzeba − mówi − szukać innej umiejętności, a nie strategiki.

KRITON: Co ty mówisz, Sokratesie! Ten chłopiec tak się odezwał ?

SOKRATES: Ty nie wierzysz, Kritonie?

KRITON: Na Zeusa, chyba nie. Bo mam wrażenie, że jeśli on to powiedział, to już mu ani Eutydema, ani żadnego innego człowieka nie potrzeba do zaokrąglenia studiów.

SOKRATES: A może być, na Zeusa; może to i Ktezyp powiedział, tylko ja nie pamiętam?

KRITON: Jaki tam Ktezyp?

SOKRATES: To tylko dobrze wiem, że ani Eutydem, ani Dionizodor tego nie powiedział. A może, miły bogom Kritonie, może tak i ktoś większej miary był przy tym, i to jego słowa? Ale, żem to słyszał, to dobrze wiem.

KRITON: Na Zeusa, Sokratesie! Ja mam wrażenie, że to był naprawdę ktoś większej miary, i to o wiele! Ale potem jeszcze jakiej szukaliście umiejętności? I znaleźliście ją, czyście nie znaleźli tej, którejście szukali?

SOKRATES: Ale gdzieśmy tam znaleźli, dobra duszo. Byliśmy bardzo zabawni − zupełnie jak mali chłopcy, którzy dzierlatki gonią. Wciąż się nam zdawało, że zaraz złapiemy jakąś naukę, a one nam wciąż uciekały spod rąk, to jedna, to druga. Dużo tego było, ale co ci tam wszystko będę opowiadał? A kiedyśmy doszli do umiejętności królowania i rozpatrywać ją zaczęli, czyby to nie była ona właśnie tą, co to daje szczęście i szczęście wytwarza, wtedyśmy jakby do labiryntu wpadli. Zdawało się nam, że już jesteśmy u końca, a tuśmy zakręcili i pokazało się, że jesteśmy znowu na początku drogi i tego samego nam brak, czegośmy od początku szukali.

KRITON: No jakże wam na to zeszło, Sokratesie?

SOKRATES: Zaraz powiem. Wydało się nam, że sztuka rządzenia państwem i sztuka królowania to jedna i ta sama.

KRITON: No więc cóż?

SOKRATES: Tej sztuce i strategika i inne umiejętności oddają swoje dzieła, aby rządziła tym, co one wytwarzają, bo ona jedna umie się tym posługiwać. Więc jasno się nam wydawało: że to jest ta umiejętność, którejśmy szukali, i że ona jest przyczyną tego, że się dobrze dzieje w państwie, i po prostu, według tych jambów Ajschylosa, ona jedna siedzi na rufie państwa, steruje wszystkim i nad wszystkim panując, wszystko robi pożytecznym.

KRITON: No i czy niesłusznie się wam wydawało, Sokratesie?

SOKRATES: Ty sam osądzisz, Kritonie, jeżeli zechcesz posłuchać i tego, co się nam później zdarzyło. Bo znowuśmy zaczęli rzecz roztrząsać tak jakoś: „Proszę cię, ta nad wszystkim panująca umiejętność królowania wytwarza dla nas jakieś dobro, czy żadnego?", „W każdym razie wytwarza" − mówiliśmy jeden do drugiego. Czy i ty byś tak nie powiedział, Kritonie?

KRITON: Powiedziałbym.

SOKRATES: A jakiż, powiedziałbyś, jest jej wytwór? Tak na przykład, gdybym cię pytał o sztukę lekarską − ona, panując nad wszystkim, co jej podlega, jaki wytwór nam daje? Czy nie powiedziałbyś, że zdrowie?

KRITON: Powiedziałbym.

SOKRATES: A ta wasza umiejętność uprawy roli, panując nad wszystkim, co jej podlega, jaki produkt wytwarza? Czy nie powiedziałbyś, że dostarcza nam pożywienia z ziemi?

KRITON: Powiedziałbym.

SOKRATES: A teraz umiejętność królowania: panując nad wszystkim, co jej podlega, cóż ona właściwie wytwarza? Może ci nie bardzo łatwo o odpowiedź?

KRITON: Na Zeusa, niełatwo, Sokratesie.

SOKRATES: Nam też nie było łatwo, Kritonie. Ale tyle przynajmniej wiesz, że jeśli to jest ta umiejętność, której szukamy, to powinna być pożyteczna.

KRITON: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż? Jakieś dobro powinna by nam dawać?

KRITON: Koniecznie, Sokratesie.

SOKRATES: A myśmy się tam z Kleiniaszem byli zgodzili, że dobro to nic innego, jak tylko pewien rodzaj wiedzy.

KRITON: Tak, tak mówiłeś.

SOKRATES: Prawda, że inne wytwory, które mógłby ktoś przypisywać umiejętności rządzenia państwem − a tych byłoby dużo, jak na przykład bogacenie się obywateli i wolność, i brak rozterek wewnętrznych − to wszystko okazało się ani dobrem, ani złem. Ona by powinna obywateli robić mądrymi i udzielać im wiedzy, jeżeliby miała być tą umiejętnością, która przynosi pożytek i daje szczęście.

KRITON: Tak jest. Takeście się przedtem zgodzili, takeś ty mi waszą dyskusję zreferował.

SOKRATES: A czy umiejętność królowania robi ludzi mądrymi i dobrymi?

KRITON: A czemuż by nie, Sokratesie?

SOKRATES: Jak to, więc wszystkich dobrymi i pod każdym względem? I każdą wiedzę, więc i szewską, i ciesielską, i inne wszystkie ta umiejętność daje?

KRITON: Nie zdaje mi się, Sokratesie.

SOKRATES: Więc jaką wiedzę właściwie? Która się nam na co przyda? Bo ona nie musi wykonywać żadnych wytworów takich, co to ani złe, ani dobre, a **wiedzę żeby dawała nie inną, jak tylko siebie samą!** Więc powiedzmyż raz, co to za umiejętność i na co nam się przyda? Chcesz, Kritonie, żebyśmy powiedzieli, że to ta, z pomocą której zrobimy drugich dobrymi?

KRITON: Tak jest.

SOKRATES: Którzy nam będą pod jakim względem dobrzy i do czego pożyteczni ? Czy też powiemy jeszcze raz, że oni innych takimi zrobią, a ci inni znowu innych? A pod jakim względem dobrzy, tego nie widzimy, skorośmy zlekceważyli te wytwory, które się przypisuje sztuce rządzenia. Dlatego wciąż się powtarza jedno i to samo, jak to przysłowiowe «Korintos syn Zeusa». I, jak mówiłem, jest nam wciąż

równie daleko, a może i jeszcze dalej od wiedzy, co to za umiejętność, która by nas potrafiła uczynić szczęśliwymi.

KRITON: Na Zeusa, Sokratesie, w wielkieście kłopoty popadli, jak się zdaje.

SOKRATES: Ja też, Kritonie, i sam, kiedym wpadł w ten odmęt, to już głos natężałem ze wszystkich sił, prosząc naszych gości, modliłem się do nich jak do Dioskurów, aby nas ratowali, mnie i chłopaka, z nawałności tej naszej myśli, żeby na wszelki sposób rzecz traktowali poważnie i pokazali nam, co to za wiedza, którą jeśli osiągniemy, to godnie potrafimy przejść resztę życia.

ODPOWIEDŹ EUTYDEMA I DIONIZODORA

KRITON: No i cóż? Raczył wam coś pokazać Eutydem?

SOKRATES: Jakżeby nie? Więc zaczął, mój drogi, tonem bardzo z wysoka mówić w ten sposób:

− Czy ja ciebie, Sokratesie, tej wiedzy, z którą od dawna macie taki kłopot, mam nauczyć, czy też pokazać, że ty ją już posiadasz?

− Człowieku − powiadam − a jestże to w twojej mocy?

− Tak jest − powiada.

− No to, na Zeusa, pokaż, że ją posiadam. To przecież łatwiejsza sprawa, niż żeby się uczyć miał człowiek w tym wieku.

− Więc proszę cię − mówi − odpowiadaj! Czy jest coś, co ty wiesz?

− Tak jest − powiadam. − I dużo nawet, ale to same drobiazgi.

− To wystarczy − powiada − A czy sądzisz, że cokolwiek może nie być tym samym, czym właśnie jest?

− Ależ na Zeusa, ja nie sądzę.

− Nieprawdaż, ty powiedziałeś, że wiesz coś?

− Powiedziałem.

− Zatem jesteś wiedzącym, skoro wiesz? No tak, właśnie o tych samych rzeczach. Nic nie szkodzi. Ale czy nie musisz wiedzieć wszystkiego, skoro przecież jesteś wiedzącym?

− Na Zeusa − mówię − przecież ja wielu innych rzeczy nie wiem.

− No, ale jeżeli czegoś nie wiesz, to jesteś nie wiedzący?

− No, właśnie tego, mój drogi, czego nie wiem.

− Niemniej chyba jesteś nie wiedzący? A przed chwilą mówiłeś, że jesteś wiedzący. W ten sposób jesteś taki, jaki jesteś, i taki jaki nie jesteś, pod tym samym względem i równocześnie.

− Poczekajże − mówię − Eutydemie. Bo, jak to mówią, wszystko pięknie ładnie, ale jakim sposobem ja niby to posiadam tę wiedzę, którejśmy szukali? Że niby nie może jedno i to samo być i nie być. I jeżeli wiem jedno, to wiem wszystko, bo nie mógłbym być wiedzącym i nie wiedzącym równocześnie. A jeżeli wiem wszystko, to i tę wiedzę posiadam. Czy ty tak mówisz i to jest to mądre?

− Przecież już samego siebie zbijasz, Sokratesie.

− Jakże to − mówię − Eutydemie? A czy ty nie jesteś w tym samym położeniu? Bo ja, gdybym jakikolwiek los dzielił z tobą i z tym tutaj Dionizodorem, ukochaną głową, nie bardzo bym się mógł gniewać. Powiedzże mi, wy dwaj także, czy nie jest tak, że jedne rzeczy wiecie, a drugich nie wiecie?

− Bynajmniej, Sokratesie − mówi Dionizodor.

− Jak mówicie? − powiedziałem. − Więc może wy nic nie wiecie?

− Nawet bardzo wiele − powiada.

− Więc wy wiecie − mówię − wszystko, jeżeli wiecie cośkolwiek?

− Wszystko − powiada − I ty tak samo, jeżeli choćby jedno wiesz, to wiesz wszystko.

− O Zeusie! − powiedziałem. − Co ty za dziwy opowiadasz i co to za dobro wielkie godne objawienia. A czy inni ludzie też wszystko wiedzą, albo nic?

− To przecież pewne − powiada − nie jest tak, żeby jedne rzeczy wiedzieli, a drugich nie, i żeby byli równocześnie wiedzący i nie wiedzący.

− Tylko jak? − powiadam.

− Wszyscy − powiada − wszystko wiedzą, jeżeli wiedzą choćby tylko jedno.

− Na bogów − mówię − Dionizodorze! Bo już widzę, że jesteście poważni, a z taką trudnością was do tego namówiłem. Czy wy istotnie wszystko wiecie? Na przykład, znacie się na ciesielstwie i szewstwie?

− I jak jeszcze − powiada.

− A łatać buty potraficie też?

− Na Zeusa − mówi − nawet i zelówki dawać.

− I wiecie takie rzeczy, jak to, ile jest gwiazd i piasku?

− Tak jest − powiada − A cóż ty myślisz, że się do tego nie przyznamy?

Tu wmieszał się do rozmowy Ktezyp i mówi: Na Zeusa, Dionizodorze, pokażcie mi jakiś symptom tego, taki, żebym wiedział, że prawdę mówicie.

− Co ci mam pokazać? − powiada.

− Czy ty wiesz, ile zębów ma Eutydem, a Eutydem czy wie, ile ty?

− A nie wystarcza ci − mówi − usłyszeć, że wszystko wiemy?

− Nigdy w świecie − powiada. − Tylko to jedno jeszcze nam powiedzcie i pokażcie, że prawdę mówicie. Jeżeli powiecie, ile każdy z was ma zębów, i pokaże się, że wiecie, bo my je policzymy, to już wam uwierzymy i we wszystko inne.

SOKRATES: Oni uważali, że sobie Ktezyp z nich żartuje, więc nie chcieli, ale utrzymywali zgodnie, że wiedzą wszystkie rzeczy, kiedy ich Ktezyp szczegółowo pytał o każdą rzecz z osobna. Ktezyp bez żadnych

osłonek nie oszczędzał im żadnego pytania, w końcu i o najbardziej wstydliwe rzeczy pytał, czyby i to wiedzieli. A oni z największą odwagą szli naprzeciw tych pytań, odpowiadając, że wiedzą − zupełnie jak dziki, które się pchają na oszczep. Tak, że już i ja sam, Kritonie, wierzyć nie mogłem i musiałem w końcu zapytać, czy i tańczyć umie Dionizodor. A on odpowiada, że tak.

− Ale chyba nie umiesz przewracać koziołków na miecze i wirować na kole, w tym wieku? Tak daleko w mądrości nie zaszedłeś?

− Nie ma tego − powiada − czego bym nie wiedział.

− A czy wy − mówię − tylko teraz wszystko wiecie, czy i zawsze?

− I zawsze − powiada.

− I kiedyście małymi dziećmi byli i zaraz po urodzeniu wiedzieliście?

− Wszystko − powiedzieli obaj razem.

Nam się ta rzecz wydawała niewiarygodna. Więc Eutydem powiada:

− Ty nie wierzysz, Sokratesie?

− Tyle tylko − mówię − że wyście najwidoczniej ludzie wielkich zdolności.

− Jeżeli − powiedział − zechcesz mi dawać odpowiedzi, ja to pokażę, że i ty się zgadzasz na te rzeczy dziwne.

− Ależ proszę bardzo − mówię − ja się najchętniej dam zbić na tym punkcie. Bo jeżelim sam nie wiedział dotąd, jaki jestem mądry, a ty

pokażesz, że ja wiem wszystko i zawsze, to jakiż większy skarb mógłbym gdzieś znaleźć w całym swoim życiu?

− Zatem dawaj odpowiedzi − powiada. No pytaj; będę odpowiadał.

− Czy ty, Sokratesie − mówi − jesteś kimś wiedzącym coś, czy nie?

− Jestem.

− A czy dzięki temu, przez co jesteś wiedzącym, ty wiesz coś, czy też przez coś innego?

− Przez to, przez co jestem wiedzący, bo ja przypuszczam, że ty masz na myśli duszę. Czy nie to myślisz?

− Czy nie wstydzisz się, Sokratesie, na pytania odpowiadać pytaniami?

− No, niech ci będzie − mówię − ale co mam począć? Już będę robił tak, jak ty każesz. Kiedy nie będę wiedział, o co się pytasz, każesz mi jednak odpowiadać, byłem tylko nie zadawał nowego pytania?

− Przecież coś tam przypuszczasz − powiada − co ja mam na myśli.

− Przypuszczam − mówię.

− Więc na to odpowiadaj, co przypuszczasz.

− A co wtedy, kiedy zadajesz pytania przy innym założeniu milczącym, a ja będę przypuszczał, że przy innym, i przy takim założeniu odpowiem, to wystarczy ci to, jeżeli dam odpowiedź nie do rzeczy?

− Mnie wystarczy − powiada − tylko mam wrażenie, że tobie nie.

− No to, na Zeusa, nie będę odpowiadał, zanim się nie dowiem, o co chodzi.

− W ogóle − mówi − nie będziesz odpowiadał przy założeniach, które byś rozumiał, bo pleciesz bez ustanku i staroświecki jesteś więcej niż trzeba.

SOKRATES: Ja zrozumiałem, że on się na mnie gniewa, że ja tu uważam na znaczenia wyrazów, a on mnie chce upolować, więc mnie wyrazami obstawia. I przypomniałem sobie Konnosa, że ten się też zawsze na mnie gniewa, kiedy mu nie ustępuję, i potem mniej dba o mnie, bo jestem niepojętny. A ponieważ zamierzałem i do tego tutaj też chodzić na lekcje, pomyślałem sobie, że trzeba mu ustąpić, aby mnie nie uznał za tępego i nie odmówił mi przyjęcia. Więc powiedziałem:

− Jeżeli uważasz, Eutydemie, że tak trzeba, to trzeba tak zrobić. Ty przecież w ogóle umiesz lepiej dyskutować, niż ja, ty jesteś specjalista, a ja fuszer. Więc pytaj na nowo od początku.

− Ty więc – mówi – odpowiadaj na nowo. Czy ty czymś wiesz to, co wiesz, czy nie?

− Tak jest − powiedziałem − duszą.

− Ach, ten znowu − żachnął się − co odpowiada więcej, niż go pytają. Ja się przecież nie pytam, czym, tylko o to, czy wiesz czymś.

− Ja − mówię − odpowiedziałem więcej, niż potrzeba, bo nie jestem wykształcony. Przebacz mi. Ja już będę odpowiadał po prostu, czy wiem czymś to, co wiem.

− A czy − powiada − zawsze tym samym, czy też raz tym, a raz czymś innym?

− Zawsze − odpowiedziałem − ile razy wiem, to tym samym.

− Czy nie przestaniesz − mówi − wciąż coś dodawać w odpowiedziach?

− To dlatego, żeby nas może w błąd nie wprowadziło to «zawsze».

− Nas nie − powiada − ale jeżeli kogo, to ciebie. Więc odpowiadaj! Czy zawsze tym samym wiesz?

− Zawsze − powiedziałem − skoro już trzeba opuścić to «ile razy».

− Nieprawdaż więc, zawsze tym wiesz. A wiedząc zawsze, czy wiesz jedne rzeczy tym, czym wiesz, a inne czymś innym, czy też właśnie tym wszystko?

− Tym właśnie − powiedziałem − wszystko razem, co tylko wiem.

− Znowu to samo − powiada − wraca ten sam dodatek.

− Więc odejmuję ten dodatek: «co tylko wiem».

− Ależ nic − powiada − nie odejmuj, ja cię wcale o to nie proszę; tylko mi odpowiadaj. Czy mógłbyś wiedzieć wszystko razem, gdybyś nie wiedział każdej rzeczy z osobna?

− To by cud był − powiedziałem.

− Teraz już dodawaj, co chcesz. Bo zgadzasz się, że wiesz wszystko.

− Zdaje się − powiedziałem − skoro żadnej mocy nie ma ten mój dodatek: «co tylko wiem», a tylko, że wiem wszystko.

− Nieprawdaż, zgodziłeś się też, że zawsze wiesz tym, czym wiesz, czy tam «ile razy wiesz», czy jak tam chcesz. Zgodziłeś się, że zawsze wiesz i wszystko razem. Więc jasna rzecz, że i dzieckiem będąc wiedziałeś, i kiedyś się rodził, i kiedyś się poczynał, i zanimeś się urodził, i zanim powstało niebo i ziemia wiedziałeś wszystko, skoro wiesz zawsze. I, na Zeusa − powiada − ty także i zawsze będziesz wiedział, i wszystko wiedział, jeżeli ja zechcę.

− Obyś tylko zechciał − powiedziałem − Eutydemie najczcigodniejszy, jeżeli istotnie prawdę mówisz. Ale ja nie bardzo ufam, żebyś ty to potrafił, jeżeli ci nie pomoże twój brat, ten tu Dionizodor. A jeżeli, to może być. Więc powiedzcież mi − mówię − bo poza tym nie mam sposobu, wy jesteście tacy niebywali, jeżeli chodzi o mądrość, więc nie mam jak was przekonać, że nie wiem wszystkiego, skoro wy tak twierdzicie. Ale coś takiego na przykład, jak mam przyznać, że wiem, Eutydemie, że ludzie dobrzy są niesprawiedliwi? Proszę cię, powiedz, czy ja to wiem, czy tego nie wiem?

− Naturalnie że wiesz − powiada.

− A co? − mówię.

− Że ludzie dobrzy nie są niesprawiedliwi.

− Tak jest − mówię. To wiem od dawna. Ale ja się nie o to pytam. Tylko, że dobrzy są niesprawiedliwi − gdzie ja się tego nauczyłem?

− Nigdzie − powiedział Dionizodor.

− Więc ja tego nie wiem − powiedziałem.

A Eutydem mówi do Dionizodora: Ty psujesz cały wywód, bo pokaże się, że on tutaj, skoro nie wie, to jest równocześnie wiedzącym i nie wiedzącym − Dionizodor się zaczerwienił.

− A ty − mówię − Eutydemie, co ty mówisz? Masz wrażenie, że niesłusznie się odzywa twój brat wszystkowiedzący?

− A czyż ja jestem bratem Eutydema? − podchwycił prędko Dionizodor.

A ja powiedziałem: Pozwól, mój drogi, aż mnie Eutydem nauczy, że ja wiem o ludziach dobrych to, że są niesprawiedliwi. Nie zabieraj mi lekcji.

− Uciekasz, Sokratesie − powiada Dionizodor − i nie chcesz dawać odpowiedzi.

− Naturalnie − mówię − jestem przecież słabszy nawet od każdego z was z osobna, więc trudno, żebym nie uciekał przed obydwoma. I ja chyba o wiele słabszy jestem od Heraklesa, który nie mógł sobie dać rady w walce z hydrą, bo to była sofistka i taka mądra, że jak jej kto jedną głowę w dyskusji obciął, to wypuszczała wiele głów zamiast jednej. I z jednym rakiem też nie mógł sobie poradzić − to był drugi

sofista, który zdaje mi się, że dopiero co przypłynął i od strony morza się zjawił. Ten mu dokuczał, kiedy się od lewej ręki odzywał i kąsał, więc Herakles swego bratanka Jolaosa zawołał na pomoc i ten mu dobrze pomógł. A mój Jolaos gdyby tu przyszedł, to jeszcze by tylko zaszkodził.

− Więc odpowiadaj − powiedział Dionizodor − kiedy ci już przyszło na te bajeczki. Czy Jolaos był raczej bratankiem Heraklesa, czy twoim?

− Więc już najlepiej dla mnie, Dionizodorze − powiedziałem − żebym odpowiadał tobie, bo mnie nie przestaniesz zasypywać pytaniami, ja to dobrze wiem, tak ci zazdrość i chcesz mi przeszkodzić, żeby mnie Eutydem nie nauczył tamtej mądrości.

− Ależ odpowiadaj − mówi.

− Odpowiem − powiedziałem − że Jolaos był bratankiem Heraklesa, a moim, jak uważam, ani odrobiny. Bo jego ojcem nie był Patrokles, mój brat, tylko z imienia trochę podobny Ifikles, brat Heraklesa.

− A twój − powiada − jest Patrokles?

− Tak jest, z tej samej matki, ale nie z tego samego ojca.

− Zatem on jest twoim bratem i nie jest bratem.

− Nie z tego samego ojca, mój drogi; bo jego ojcem był Chajredem, a mój był Sofronisk.

− A ojcem był − powiada − Sofronisk i Chajredem?

− Tak jest − powiedziałem. − Tamten był mój, a ten jego.

− Nieprawdaż − mówi − Chajredem był kimś innym niż ojciec?

− Niż mój ojciec − powiedziałem.

− Czyż więc był ojcem, będąc kimś innym niż ojciec? Czy ty jesteś tym samym co kamień?

− Boję się − powiadam − żebyś ze mnie kamienia nie zrobił, ale na razie zdaje się, że nie jestem.

− Nieprawdaż − mówi − jesteś czymś innym niż kamień?

− Czymś innym, doprawdy.

− Więc, będąc czymś innym niż kamień, nie jesteś kamieniem? I będąc czymś innym niż złoto, nie jesteś złotem?

− Tak jest.

− Nieprawdaż więc − powiada − że i Chajredem, będąc kimś innym niż ojciec, nie może być ojcem?

− Zdaje się − powiedziałem − że nie jest ojcem.

Tu Eutydem zabrał głos i mówi: Przecież, jeśli Chajredem jest ojcem, to znowu Sofronisk, będąc kimś innym niż ojciec, nie jest ojcem. Tak, że ty, Sokratesie, nie masz ojca.

A Ktezyp na to: A czy z waszym ojcem nie ta sama sprawa? On przecież jest kimś innym niż mój ojciec, czy nie?

− Wcale nie − powiada Eutydem.

− Więc jak to − mówi ten − to ten sam?

− Ten sam. Oczywiście.

− Nigdy bym nie myślał. A czy on, Eutydemie, jest tylko moim ojcem, czy innych ludzi też?

− Innych ludzi też − powiada. − Czy sądzisz, że ktoś, jeden i ten sam, będąc ojcem, może nie być ojcem?

− Tak sądziłem − powiada Ktezyp.

− Jak to − mówi − będąc złotem, nie być złotem? Albo człowiekiem będąc, nie być człowiekiem?

− Ej, czy ty − powiada Ktezyp − czy ty, Eutydemie, z piasku bicza nie kręcisz, jak to mówią, bo ty niesłychane rzeczy opowiadasz: że twój ojciec jest ojcem wszystkich.

− A bo jest − mówi.

− Czy tylko ludzi? − dorzucił Ktezyp − czy i koni także, i wszystkich innych istot żywych?

− Wszystkich − powiada.

− A matka znowu, jest matką?

− I matka też.

− Więc twoja matka − powiada − jest też matką jeżowców morskich?

− I twoja też − powiada.

− A więc ty jesteś bratem cieląt i szczeniąt i prosiąt?

− I ty też − mówi.

− A wobec tego twoim ojcem jest pies?

− I twoim też.

− Jeżeli tylko będziesz mi odpowiadał, Ktezypie − powiedział Dionizodor − to zaraz się na to zgodzisz. Bo powiedz mi, masz ty psa?

− I to bardzo złego − powiedział Ktezyp.

− A czy on ma szczenięta?

− Jeszcze jakie, takie same jak on.

− Nieprawdaż, ojcem ich jest pies?

− A toż sam go widziałem − powiada − jak się dobierał do psicy.

− No a czy nie twój jest pies?

− Tak jest − powiada.

− No więc? Ojcem jest i twoim jest, zatem twoim ojcem jest pies i ty jesteś bratem szczeniątek. Czy nie tak?

I prędko dalej rzecz prowadząc, aby nie dać Ktezypowi dojść do słowa, mówi Dionizodor:

− Jeszcze mi tylko jeden drobiazg powiedz. Czy ty bijesz tego psa?

A Ktezyp się roześmiał i mówi: Na bogów, tak, bo nie mogę ciebie.

− No, to swojego ojca bijesz − powiada.

− Ja bym lepiej waszego ojca obił, to by było słuszniej, bo jakie licho mu nadało, że takich mądrych synów spłodził? Rzeczywiście, Eutydemie − dodał Ktezyp − dużo dobrego przyszło z tej waszej mądrości ojcu was dwóch i tych szczeniątek.

− Och, wcale nie potrzeba dużo dobrego, Ktezypie, ani jemu, ani tobie.

− A tobie by się nie zdało, Eutydemie − samemu?

− Ani komukolwiek innemu z ludzi. Bo powiedz mi, Ktezypie, czy ty nie uważasz za dobro, żeby chory pił lekarstwo, czy też wydaje ci się to niedobre, kiedy jest potrzebne? Albo na wojnę kiedy się idzie, żeby iść z bronią raczej, czy bez broni?

− No, dobrze − powiada − teraz, spodziewam się, powiesz coś ładnego.

− Najlepiej sam zobaczysz. Odpowiadaj tylko. Skoro zgadzasz się, że to dobra rzecz pić lekarstwo, kiedy człowiekowi potrzeba, to czy tego dobra nie trzeba wypijać jak najwięcej i to będzie bardzo dobrze, jeśli sobie ktoś zmiesza i przyrządzi ciemierzycy pełny wóz?

A Ktezypos powiada: To bardzo dobrze, Eutydemie, jeżeliby miał pić ktoś taki duży, jak ten posąg w Delfach.

− No a na wojnie − mówi − jeśli to dobra rzecz mieć broń przy sobie, to trzeba mieć jak najwięcej włóczni i tarcz, skoro to jest dobra rzecz?

− Tak jest − powiada Ktezypos. − A ty myślisz, Eutydemie, że nie, tylko że wystarczy jedna tarcza i jedna włócznia?

− Tak jest.

− A czy i Gerionesa i Briareosa ty byś tak uzbroił? Ja myślałem, że jesteś tęższy − przecież zawodowo walczysz w pełnej zbroi i ten twój kolega też.

Eutydem zamilkł. A Dionizodor w związku z dawniejszą odpowiedzią Ktezypa zapytał:

− No a złoto mieć wydaje ci się rzeczą dobrą?

− Tak jest − powiada Ktezypos. − I to dużo.

− No cóż, a coś dobrego czy nie sądzisz, że trzeba mieć zawsze i wszędzie?

− Bardzo stanowczo − powiada.

− A prawda, że i złoto uważasz za dobro?

− Uważam − powiada.

− A więc zawsze trzeba je mieć i wszędzie, i jak najbardziej w sobie? I najszczęśliwszy byłby ktoś, kto by miał trzy talenty złota w brzuchu, jeden talent w czaszce, a po jednym staterze w każdym oku?

− Mówią, Eutydemie − powiada Ktezypos − że pośród Scytów ci są najszczęśliwsi i najlepsi, którzy w czaszkach mają dużo złota, w swoich czaszkach − tak samo ty przed chwilą mówiłeś o tym psie, moim ojcu −

i co jeszcze dziwniejsze, oni nawet piją ze swoich czaszek pozłacanych i oglądają je od środka, mając w rękach wierzchy swoich głów.

− A czy i Scytowie − powiada Eutydem − i inni ludzie też widzą takie rzeczy, które mogą widzieć, czy też takie, co do których to jest niemożliwością?

− Takie, które mogą widzieć, oczywiście.

− Nieprawdaż? I ty też tak samo?

− I ja też.

− Więc ty widzisz nasze suknie?

− Tak.

− Więc one mogą widzieć?

− I to pierwszorzędnie − powiedział Ktezypos.

− A co mianowicie? − powiada.

− Nic. A może ty nie sądzisz, że one widzą? Taki figlarz z ciebie. − Ale ja mam wrażenie, Eutydemie, że ty zasypiasz nie śpiąc, i jeżeli można mówić, a nic nie powiedzieć, to i ty to robisz.

− A czyż nie można mówić tak, by było zachowane milczenie? − powiedział Dionizodor.

− Ani trochę − odparł Ktezypos.

− Ani milczeć tak, żeby się mówiło?

− Jeszcze mniej − powiada.

− A kiedy mówisz: «kamienie» i «drewno» i «żelaziwo», to czy to nie zachowuje milczenia, to co mówisz?

− Wcale nie − powiada − bo jak chodzę po kuźniach, to żelaziwo nie milczy, tylko głos wydaje i krzyczy bardzo mocno, jeżeli go kto dotknie. Tak że to ci się nie udało i nie zauważyłeś, że nic z tego; takiś mądry. Ale jeszcze mi i to drugie pokażcie, jak to można milczeć tak, żeby się mówiło.

− Miałem wrażenie, że Ktezypos był bardzo podniecony, jako że to jego najdroższy był przy tym.

− Kiedy milczysz − powiada Eutydem − czy nie o wszystkim milczysz?

− No tak − powiada.

− Więc pogrążone w milczeniu jest wtedy i to, co mówi, bo przecież «to, co mówi» to część «wszystkiego». Więc można być pogrążonym w milczeniu, a jednak mówić.

− Jak to? − powiada Ktezypos − czyż nie wszystko w ogóle zachowuje milczenie?

− No nie − mówi Eutydem.

− A może, mój ty najzacniejszy, mówi wszystko?

− Owszem, to co mówi.

− Ależ − powiada − nie o to się pytam, tylko czy wszystko milczy, czy wszystko mówi?

− Ani jedno, ani drugie, oraz i jedno i drugie − powiedział Dionizodor, przecinając dyskusję. Wiem dobrze, że z tą odpowiedzią nie dasz sobie rady.

A Ktezypos, jak to on zwykle, roześmiał się bardzo głośno i powiada:

− Eutydemie, twój brat ucieka w sprzeczność i przepadł − jest pobity.

Kleiniasz bardzo się ucieszył i śmiał się. Także Ktezypa jakby kto na sto koni wsadził. Ta szelma Ktezypos u nich samych to podsłuchał, bo nie ma dzisiaj na świecie innych takich mądrych, jak ci.

Ja powiedziałem: Czemu się śmiejesz, Kleiniaszu? To są sprawy tak poważne i piękne.

− A tyś już kiedy widział, Sokratesie, jakąś rzecz piękną? − zapytał Dionizodor.

− Widziałem − mówię − i niejedną, Dionizodorze.

− Czy one były różne od piękna, czy też identyczne z pięknem?

Ja się zmieszałem, bom nie wiedział, co odpowiedzieć. Zdawało mi się, że słusznie mi się to dzieje za to, żem pomrukiwał, powiedziałem jednak:

− One są różne od piękna samego. A tylko każda z nich ma przy sobie pewne piękno.

− A jeżeli − powiada − będzie przy tobie wół, to będziesz wołem, a że teraz ja przy tobie jestem, to ty jesteś Dionizodorem?

− Zmiłuj się, nie mów czegoś takiego − powiedziałem.

− Więc w jakiż sposób − powiada − kiedy się coś innego przy czymś znajdzie, miałoby się coś stawać innym, niż jest?

− Czy masz z tym kłopot? − powiedziałem, chcąc już naśladować mądrość tych dwóch ludzi, takem jej pragnął.

− Jakże nie mam być z tym w kłopocie − powiada − i ja, i wszyscy inni ludzie, kiedy tego w ogóle nie ma.

− Co ty mówisz, Dionizodorze? − powiedziałem. − Czy to, co piękne, nie jest piękne, a to, co brzydkie − brzydkie?

− Jeżeli mi się tak spodoba − powiedział.

− A podoba ci się?

− Tak jest − odpowiada.

− Nieprawdaż? A więc i to, że to samo jest to samo, a coś innego to coś innego? Bo przecież coś innego, to nie to samo. Ja myślałem, że nawet i dziecko nie miałoby z tym trudności i nie wątpiłoby, czy coś innego jest czymś innym. Tylko ty, Dionizodorze, pomijasz to umyślnie, podczas gdy poza tym mam wrażenie, że jak majstrowie, którzy do doskonałości doprowadzają to, co każdemu z nich robić wypada, tak i wy sztukę dyskusji doprowadzacie do najwyższej doskonałości.

− A ty wiesz, co wypada robić każdemu majstrowi? Naprzód, kto jest do kucia w metalu?

− Wiesz?

− Wiem; kowal.

− A kto do robienia garnków?

− Garncarz.

− A czyją jest rzeczą zarzynanie, obdzieranie ze skóry, krajanie na kotlety, gotowanie i pieczenie?

− Kucharza − powiedziałem.

− Nieprawdaż? − mówi − I gdyby ktoś robił to, co jest jego rzeczą, ten postąpi słusznie?

− Naturalnie.

− Kucharza zatem zarzynanie i obdzieranie ze skóry jest postępowaniem słusznym? Zgodziłeś się na to, czy nie?

− Zgodziłem się − mówię − ale przepraszam bardzo.

− Zatem jasna rzecz − ciągnął dalej − że gdyby ktoś kucharza zarżnął, ugotował i upiekł, ten postąpi słusznie. I gdyby ktoś kowala wykuł, a z garncarza zrobił garnek, to i ten postąpi należycie.

− O Pozejdonie − zawołałem − otóż i koronę nakładasz mądrości! Czy też ja kiedykolwiek ją posiądę tak, żebym się z nią oswoił?

− A czy ty byś ją potrafił, Sokratesie, uznać za swoją?

− Jeżeli ty zechcesz − mówię − to oczywiście.

− No cóż − powiada − ty myślisz, że wiesz, co twoje?

− Jeżeli ty nie powiesz, że jest jakoś inaczej. Od ciebie przecież zaczynać potrzeba, a kończyć na tym tutaj Eutydemie.

− Więc czy ty uważasz, że masz to, co jest w twojej mocy, i wolno ci tego używać, jak ci się podoba? Na przykład wół i owca − czy uważałbyś, że te z nich są twoje, które by ci wolno było i sprzedać, i darować, i ofiarować któremukolwiek bogu? A z którymi byłoby nie tak, te nie byłyby twoje?

Ja myślałem już, że z tych pytań wynurzy się może coś ładnego, i chciałem to jak najprędzej usłyszeć, więc mówię:

− Tak jest; to tak jest. Tylko takie rzeczy mam.

− No − powiada − a żywymi istotami czy nie te nazywasz, które mają duszę?

− Tak − powiedziałem.

− Zgadzasz się zatem, że spośród istot żywych masz tylko te, z którymi wolno ci zrobić to wszystko, com w tej chwili powiedział?

− Zgadzam się.

A on się bardzo ironicznie zatrzymał, jakby się nad czymś doniosłym zastanawiał, i mówi:

− Powiedz mi, Sokratesie, masz ty Zeusa, boga ojców?

Ja przypuszczałem, że dyskusja tak samo pójdzie, jak ta, która chwilę przedtem się zakończyła, więc rzuciłem się do ucieczki bez wyjścia i zacząłem się kręcić już tak, jakby mnie w sieć schwytano.

− Nie mam, Dionizodorze − powiedziałem.

− Toś ty nędzarz i nawet nie Ateńczyk; nie masz bogów ojczystych ani świętości, ani nic pięknego ani dobrego.

− Zostawże, Dionizodorze − powiedziałem − nie mów takich słów i nie czyń mi tak bolesnym tego wstępu do twoich nauk. Bo mam ja i ołtarze i świętości domowe i ojczyste i inne, tak samo jak inni Ateńczycy mają takie rzeczy.

− A czyż inni Ateńczycy nie mają Zeusa, boga ojców?

− Nie mają − powiedziałem − tego przydomka w zwyczaju Jończycy w ogóle. Ani ci, którzy z tego tu państwa wyemigrowali, ani my. U nas się Apollon nazywa bogiem ojców, dlatego, że zrodził Ijona. Zeus się u nas nie nazywa bogiem ojców, tylko bogiem naszych progów i bogiem naszych rodów, i tak samo Atena boginią rodów.

− To wystarczy − powiada Dionizodor. − Bo, jak z tego widać, masz Apollona i Zeusa i Atenę.

− Tak jest − powiedziałem.

− I to − powiada − mają być twoi bogowie. Czy tak?

− To przodkowie − powiedziałem − i panowie.

− Ale twoi przecież − powiada − Czyżeś się nie zgodził, że ich masz?

− Zgodziłem się − mówię − co mam począć?

− Nieprawdaż? − mówi − I to są istoty żywe, ci bogowie. Zgodziłeś się przecież, że co ma duszę, to jest istotą żywą. Czy ci bogowie nie mają duszy?

− Mają − powiedziałem.

− Zatem są istotami żywymi. Czy nie tak?

− Istotami żywymi — powiedziałem.

− A spośród istot żywych zgodziłeś się, że te są twoje, które ci wolno darowywać i sprzedawać i zabijać na ofiarę dla któregokolwiek boga?

− Zgodziłem się − mówię. − Nie ma dla mnie wyjścia, Eutydemie.

− Więc proszę cię − mówi − natychmiast mi powiedz wiedz: skoro zgadzasz się, że masz Zeusa i innych bogów, czy wolno ci ich sprzedawać albo darowywać, albo robić z nich jakikolwiek dowolny użytek, tak jak z innych istot żywych?

Wiesz, Kritonie, te słowa mnie trafiły jak obuchem, więc leżałem bez głosu. A Ktezypos ruszył mi na pomoc i powiada:

− Hohoho! Heraklesie! Co za piękny wywód!

A Dionizodor mówi:

− Czy to Herakles jest hoho, czy też hoho jest Heraklesem?

Ktezypos odpowiedział: O Pozejdonie! Co za słowa piorunujące! Ja odstępuję. Nie ma walki z tymi dwoma panami.

SOKRATES: Wtedy, Kritonie kochany, nie było już doprawdy nikogo pośród obecnych, kto by nie wynosił pod niebiosa tej dyskusji i tych dwóch mężów; cieszyli się i klaskali i z uciechy mało ducha nie wyzionęli. Przedtem co chwila bardzo pięknie przyklaskiwali poszczególnym krokom w rozmowie sami tylko wielbiciele Eutydema, a teraz omal że i kolumny w Likejonie nie oklaskiwały ich obu i nie brały udziału w ogólnej radości. Ja sam też tak byłem nastrojony i zgodziłem się, żem nigdy nie widział takich mądrych ludzi, i w ogóle, zmożony ich mądrością, zacząłem ich obu chwalić i uwielbiać i powiedziałem:

− Szczęśliwiście wy obaj z tymi waszymi przedziwnymi darami natury: tak wielką rzecz takeście sobie prędko, w tak krótkim czasie wypracowali. W waszych słowach, Eutydemie i Dionizodorze, było wiele rzeczy pięknych, a między nimi to było nad wyraz wspaniałe, że na szerokich kołach, choćby i ludzi poważnych i uchodzących za nie byle co, nic wam nie zależy, tylko na tych, którzy są do was podobni.
Ja dobrze wiem, że te wywody mogą się podobać bardzo mało komu − ludziom takim jak wy. Inni tak na nie patrzą, że więcej by się wstydzili zbijać takimi sposobami drugich, niż gdyby ich samych tak zbijano.
A to znowu jest drugi rys ludzki jakiś i ujmujący w waszych wywodach, że kiedy twierdzicie, że nie ma nic pięknego ani dobrego, ani białego,

ani nic innego w tym rodzaju, ani nic innego od rzeczy innych, to po prostu, istotnie, zamurowujecie ludziom usta i do tego się przyznajecie głośno. Że jednak nie tylko drugim to robicie, ale pozwalacie, żeby i wam również usta zamykać, to jest rys bardzo sympatyczny i to odbiera kolce waszym wywodom. Najlepsze jednak jest to, że tej waszej metody, tak fachowo wypracowanej, może się każdy w bardzo krótkim czasie wyuczyć. Przekonałem się o tym także, patrząc uważnie na Ktezypa, jak on prędko was, bez przygotowania, potrafił naśladować. Wasza metoda, jeżeli chodzi o to, żeby jej prędko wyuczać, jest doskonała − żeby z ludźmi dyskutować, do tego mniej się nadaje. Gdybyście mnie posłuchali, to byście się wystrzegali dyskusji publicznych, bo ludzie to prędko podchwycą i nie będą wam wdzięczni. Najlepiej dyskutowalibyście sami tylko z sobą nawzajem, a jeżeli z kimś trzecim, to już z takim, który wam zapłaci. I jeśli będziecie rozważni, to doradzicie to samo swoim uczniom, aby nigdy nie dyskutowali z nikim, tylko z wami samymi, albo ze sobą nawzajem. To, co rzadkie, Eutydemie, to jest w cenie. Woda jest najtańsza, choć Pindar mówi, że najlepsza. A teraz proszę, przygotujcie się na przyjęcie i mnie, i tego tu Kleiniasza na uczniów.

SOKRATES: Takeśmy sobie, Kritonie, i jeszcze tam coś niecoś pokrótce pogadali i poszli. Więc popatrz, czy będziesz z nami chodził do nich obu; oni twierdzą, że potrafią wyuczyć każdego, kto zechce im zapłacić, i ani charakter żaden, ani wiek nie stanowi przeszkody, a, co cię najwięcej będzie interesowało, to oni mówią, że zajmowanie się

interesami wcale nie przeszkadza nikomu w łatwym nabyciu ich mądrości.

RELACJA NAOCZNEGO ŚWIADKA

KRITON: Tak jest, Sokratesie. Ja lubię słuchać i chętnie bym się czegoś uczył, ale bodaj że i ja należę do tych niepodobnych do Eutydema; tyś też o nich mówił, że woleliby raczej, gdyby ktoś ich takimi metodami zbijał, niż żeby sami kogoś tak zbijali. Śmieszne mi. się wydaje to, żebym ja tobie przestróg udzielał, ale, com usłyszał, to ci chcę opowiedzieć. Bo wiesz, kiedym się przechadzał, przystąpił do mnie ktoś, kto był odszedł od waszego towarzystwa; uważał się za bardzo mądrego. To ktoś z tych, co to umieją pisać mowy sądowe. I powiada:

− Kritonie, ty wcale nie słuchasz tych mądrości?

− Nie, na Zeusa − mówię. − Nie mogłem nic dosłyszeć. Stanąłem tam przy nich, ale ścisk był.

− A bo doprawdy − powiada − warto było posłuchać.

− A mianowicie? − mówię.

− Byłbyś słyszał, jak dyskutują najwięksi współcześni specjaliści w tego rodzaju wywodach.

A ja mówię: No i jacy ci się wydali?

− Jacy? − powiada − Co dzień można takich usłyszeć; plotą ni to, ni owo, i zbyt poważnie traktują rzeczy zgoła niepoważne.

Jakoś tak mówił i tymi słowami. A ja mówię:

− No jednak to przyjemna rzecz: filozofia.

− Jaka tam przyjemna, mój ty przezacny − powiada − funta kłaków nie warta. A gdybyś był przy tym, to byś się z pewnością musiał bardzo wstydzić za swego przyjaciela. Głupstwo zrobił; zechciało mu się zadawać z ludźmi, którym wcale nie zależy na tym, co mówią, a czepiają się każdego słowa. A ci, jak powiedziałem, należą do największych specjalistów współczesnych. Ale to, Kritonie ta cała robota i ci ludzie, którzy się nią bawią, licha warci i śmiechu godni.

KRITON: Wiesz, Sokratesie, mnie się wydawało, że on samą rzecz gani niesłusznie. Ani on, ani jeżeli ją gani ktoś inny. Ale wdawanie się w rozmowy z takimi panami w obecności wielu ludzi − to, zdaje mi się, zganił słusznie.

SOKRATES: Kritonie, to są dziwni ludzie. Ale ja jeszcze nie wiem, co mam powiedzieć. Do których należał ten, co do ciebie przystąpił i tak się źle wyrażał o filozofii? Czy to był ktoś z występujących czynnie na arenie sądowej, mówca jakiś, czy też jeden z tych, którzy mówców na arenę wysyłają, jakiś pisarz mów, którymi walczą mówcy?

KRITON: Ależ na Zeusa, wcale nie mówca. Mam wrażenie, że on nawet nigdy na mównicę w sądzie nie wstępował, tylko mówią, że on się rozumie na tej robocie, na Zeusa, i tęgi jest i świetnie mowy układa.

SOKRATES: Już rozumiem. O tych ja też i sam chciałem mówić w tej chwili. Bo to są ci, Kritonie, o których Prodikos powiedział, że stoją na pograniczu filozofa i męża stanu, a mają się za ludzi najmądrzejszych. A oprócz tego, wydaje im się, że i opinię mają dobrą w szerokich kołach, tak że do zgodnego wzięcia u wszystkich nie przeszkadza im nikt, tylko ci od filozofii. Więc uważają, że jeśli tym wyrobią opinię, że są do niczego, wtedy już ich samych czeka niesporna palma mądrości od wszystkich. I że naprawdę to oni sami są najmędrsi, a kiedy im się przy osobistych zetknięciach zdarzy ulec w jakiejś dyskusji, to że winni są tacy właśnie Eutydemowie. Że się uważają za bardzo mądrych, to zrozumiałe: myślą sobie, nie bez niejakich racji, że w miarę filozofując i w miarę uprawiając politykę biorą z jednego i drugiego, ile trzeba, i że w ten sposób nie narażając się na niebezpieczeństwa i walki zrywają sam owoc mądrości.

KRITON: No więc jak? Czy ty myślisz, Sokratesie, że mają rację? Trudno chyba zaprzeczyć, że w stanowisku tych ludzi jest jakiś pozór słuszności.

SOKRATES: Tak jest, właśnie tak, Kritonie: pozoru więcej niż prawdy. Tylko trudno jest ich przekonać, że i ludzie, i wszystko inne, co tylko stoi na pograniczu dwóch rzeczy i ma w sobie coś z jednej i coś z drugiej, że to wszystko, jeśli się składa z czegoś złego i z czegoś dobrego, staje się lepsze od jednego a gorsze od drugiego. A co się składa z dwóch pierwiastków dobrych, ale które nie służą temu samemu celowi, to się robi gorsze od jednego i gorsze od drugiego w stosunku

do obu tych celów, do których nadawał się każdy z owych pierwiastków składowych z osobna. A tylko rzeczy pośrednie, złożone z dwóch pierwiastków złych i służących dwom celom różnym — te tylko stają się lepsze od każdego z tych dwóch składników, z których coś mają w sobie. Jeżeli więc działalność filozofów jest czymś dobrym, i działalność polityków też, a każda z nich służy innemu celowi, oni zaś mają w sobie coś z jednej i coś z drugiej i stoją na pograniczu, to wtedy nie mają racji: bo gorsi są w obu punktach. Jeżeli jedna jest dobra, a druga zła, to są lepsi od jednych a gorsi od drugich. Tylko jeśli obie są złe, wtedy mogliby mieć trochę racji; inaczej w żaden sposób. Ja myślę, że oni się nie zgodzą, żeby jedno i drugie było złe, ani że jedno złe, a drugie dobre. Tak że istotnie oni, mając udział w jednym i w drugim, są w obu punktach gorsi w stosunku do tych celów, ze względu na które polityka i filozofia są cenne. Naprawdę stoją na trzecim miejscu, a chcą uchodzić za pierwszych. Trzeba im to pragnienie wybaczyć i nie gniewać się na nich, ale mieć ich za takich, jakimi są. Trzeba się cieszyć każdym człowiekiem, który mówi coś rozsądnego, choćby cokolwiek, który trudzi się i odważnie idzie swą drogą.

KRITON: Tak jest, Sokratesie. Ja sam też z moimi synami, jak ci to zawsze mówię, mam kłopoty i nie wiem, co z nimi robić. Bo ten młodszy jest jeszcze mały, ale Kritobulos już ma swoje lata i potrzebuje jakiegoś kierownika. Ja, kiedy z tobą obcuję, to taką mam postawę, że wydaje mi się szaleństwem, jeżeli idzie o synów, tak poważnie się troszczyć o wiele innych rzeczy, i na małżeństwo uważać, aby byli z jak najdorodniejszej matki, i o pieniądze dbać, aby byli jak najbogatsi, a o

ich wychowaniu nie myśleć. A kiedy spojrzę na kogoś z tych, co to mówią, że potrafią człowieka wychować, to strach mnie zbiera, i jak tak patrzę, to każdy mi się z nich wydaje jakiś niesamowity i do niczego, żebym ci tak prawdę powiedział. Więc nie mam jak zachęcać chłopaka do filozofii.

SOKRATES: Kochany Kritonie, czy ty nie wiesz, że w każdym zawodzie ludzi lichych i do niczego jest dużo, a wartościowych mało, i że ci są bez ceny? Czyż gimnastyka nie wydaje ci się czymś pięknym i biegłość w interesach, i retoryka, i strategia?

KRITON: To bardzo piękne rzeczy przecież.

SOKRATES: No a czyż nie widzisz w jak śmieszny sposób, na każdym z tych pól, większość ludzi się bierze do rzeczy?

KRITON: Na Zeusa. Wielką prawdę mówisz.

SOKRATES: A czy dlatego i sam będziesz unikał wszelkich zajęć, i synowi ich zabronisz?

KRITON: To przecież niesłuszne, Sokratesie.

SOKRATES: Więc nie rób, Kritonie, tego, co nie trzeba, i nie dbaj o tych, którzy się zajmują filozofią, czy tam oni są do czegoś, czy do niczego, tylko samą rzeczą się zajmij porządnie i jeżeli ci się ona wyda czymś lichym, to każdego od niej odwracaj, nie tylko synów. A jeżeli ci się przedstawi tak, jak ja o niej myślę, to ze spokojem w duszy bierz się do niej i uprawiaj ją, jak to mówią, «i ty sam, i twoje latorośle».

GORGIASZ

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES, CHAJREFONT, GORGIASZ, POLOS, KALLIKLES

MŁODE WINO

Mamy przed sobą rzecz Platona, którą znawcy uważają za dzieło jego młodych lat. Wierzą, że Gorgjasz nie powstał później jak w pięć, najwyżej dziesięć lat po śmierci Sokratesa, za życia jeszcze sławnej osobistości, wymienionej w tytule, przed pierwszą podróżą zamorską autora [1]). Echa śmierci Sokratesa w dziele bardzo głośne, widoczna apologja mistrza i walna rozprawa między nim, a przedstawicielami tego świata, który go życia pozbawił. Atakują Sokratesa, urągają mu i padają w dyskusji z nim dwaj mowcy i polityk. Atakują, bo ich Sokrates wyzwał i dobierał się im do skóry, do serca i nerek tak nieznośnie, jak to sam o sobie mówi w obronie przed sądem, urągają, bo Sokrates się nie cofa przed tak śmiałemi nawet konsekwencjami, że dla nich one już paradoksem zanoszą, a w zastosowaniu praktycznem narażałyby swego wyznawcę na śmiech, jeżeli nie na śmierć niepotrzebną; rozmawiającym trudno się

[1]) U. Wilamowitz-Moellendorff. Platon. I. B. Berlin 1920.

utrzymać w dyskusji, bo znaleźli we własnem wnętrzu poczucia, które im kazały przyznawać rację Sokratesowi w zasadach, a nie umieli błędów znaleźć w jego metodzie.

O CO CHODZI W DIALOGU

Przedmiotem dyskusji jest na pierwszy rzut oka wymowa, jej istota i wartość. Od tego się rzecz zaczyna. Dopiero w toku rozprawy pokazuje się, dlaczego mówiono o wymowie.

Wymowa przecież była jedyną bramą do karjery politycznej, a karjera polityczna wydawała się i za czasów Platona szczytem marzeń dla młodych, zdolnych ludzi, o ile się któryś nie poświęcał robieniu pieniędzy na drodze wyłącznie prywatnej.

Prawie niedostępnym i w Atenach zakazanym szczytem karjery życiowej, o którym tylko najwybitniejsi marzyć mogli w sekrecie, wydawała się pozycja tyrana, samowładcy, albo, dla mniej śmiałych, pozycja konstytucyjnego, żeby się tak po dzisiejszemu wyrazić, kierownika nawy państwowej. Taka pozycja dawała absolutną lub prawie absolutną niezależność, dawała władzę, pieniądze, objawy czci i pozwalała zaspokajać najbardziej wyszukane kaprysy i namiętności. Nawet i dla mniej wybitnych talentów być czemś w państwie, mieć wpływy i znaczenie, oto, dlaczego warto było żyć i kończyć wyższe studja w instytucie sofisty.

Platon, siostrzeniec Kritiasa, a potomek Kodrosa i Solona, nie mógł być i sam w swych wczesnych latach młodzieńczych daleki od myśli o karjerze politycznej — trudno też przypuścić, żeby nigdy o niej nie myślała dla niego arystokratyczna rodzina. W la-

tach męskich podjął przecież próby w tym kierunku, próbował podobno eksperymentów społecznych na Sycylji i organizował idealną rzeczpospolitą w myślach i na papierze. Jednakże odwrócił się od rzeczywistego życia na rynku ateńskim i nie wchodził nigdy na mównicę.

Niewątpliwie, jednym z czynników, które go od czynnego życia politycznego odwracały, musiał być wielki, umęczony cień Sokratesa i żywe wspomnienie rozmów, jakie z nim w młodych latach prowadził.

I oto, skąd się wziął temat dialogu p. t. Gorgjasz. Analiza, roztrząsanie pytań: czem jest właściwie i co warta jest retoryka i co warte to, do czego wymowa bramy otwiera: wpływowe stanowisko w państwie, brak odpowiedzialności, pieniądze, zwycięstwo w walce o dobra życiowe, niekrępowane zaspokajanie potrzeb. Platon pyta ustami Sokratesa, czy jest szczęście i dobro w tem, w czem je szerokie koła widzą i dokonywa wielkiego odwrócenia wartości powszechnie uznawanych.

W toku dialogu rozgrywa się walka między dwoma przeciwnymi poglądami na życie i jego wartości, na dobro i zło, a żadne z dwóch sprzecznych stanowisk nie przebrzmiało i dziś. Stąd dysputy Sokratesa z ludźmi „tego świata“ posłucha z zajęciem i nie uniknie osobistego udziału w niej nikt, kto sobie sam formuje pogląd na wartości życia i szuka prawdy na tem polu.

Rozprawa tem ciekawsza, że biorą w niej udział nie martwe maski, ale żywi ludzie. Każdy z nich

AUTOR SAM W OSOBACH DIALOGU

wypowiada w dyskusji siebie samego; mówi tak, jak najgłębiej czuje i nie potrafi inaczej. Słychać w rozmowie nietylko treść, ale słychać tętno padających słów. Przeciwnicy Sokratesa mówią chwilami też tak szczerze i tak niekiedy trudno im odmówić słuszności, a zawsze tak się dobrze ich słowa rozumie, że się pytanie nasuwa, skąd Platon brał te akcenty żywej wiary przy wypowiadaniu sprzecznych stanowisk. Czy tylko z obserwacji przeciwników Sokratesa i z pamięci, czy też i on sam nie nosił w sobie samym takiego przeciwnika i Sokratesa i własnego; zaczem dyskusja, którą usłyszymy, rozgrywała się naprzód we własnej duszy Platona, zanim ją przeniósł w wyobraźni pod kolumny portyku, czy sali wykładowej w Atenach.

AKCESORJA LOKALNE I CHAJREFON

Rzecz dzieje się niewiadomo dobrze kiedy, w jakimś lokalu publicznym; może w gimnazjum, bezpośrednio po odczycie popisowym Gorgjasza. Sokrates szukał r o z m o w y ze sofistą — nie spieszył się też zbytnio na jego prelekcję publiczną — przybywa już po wszystkiem, kiedy publiczność zachwycona wychodzi, w towarzystwie wiernego Chajrefonta, którego znamy z Obrony i z Chmur Arystofanesa. Towarzysz Sokratesa jest zakochany w swoim mistrzu, patrzy na niego z czcią i widać, że pojął jego metodę lepiej nawet, niż jego samego; rozumnie go wyręcza na początku rozmowy. Później milknie.

KTO JEST POLOS

Przy boku Gorgjasza stoi również uczeń, młody i zapatrzony w swego mistrza: Polos, retor, postać autentyczna z sycylijskiego miasta Akragas, dorabiający się dopiero sławy i znaczenia pod opieką Gorgjasza, jakkolwiek ma już za sobą własną pracę

opublikowaną p. t. Sztuka. Oczywiście, sztuka retoryczna. Zbiór recept na ozdoby stylowe, o których Sokrates rozmawia z Fajdrosem, kiedy retorykę współczesną nicują. Jest pełen temperamentu i tak śmiały i pewny siebie w dyskusji, tak napastliwy chwilami w stosunku do Sokratesa, a tak naiwny przy swej zadzierżystości, że staje się przez to śmieszny i Sokrates urządza sobie z nim zabawkę, traktując go jak niegrzeczne dziecko w rozmowie, podczas gdy do Gorgjasza odzywa się z szacunkiem i poważnie, starając się ukryć, ile możności, ironiczny uśmiech, który go nawet w obcowaniu z samym sobą nie opuszczał.

JAK WYGLĄDA GORGJASZ

Mistrz Polosa, Gorgjasz, to postać powszechnie szanowana, nawet czcigodna. W dialogu pomyślany jako uroczysty starzec, starszy od Sokratesa, odświętnie ubrany, w purpurze i pozłacanych sandałach w przeciwstawieniu do bosego i nieco oberwanego Sokratesa i Chajrefonta. Być może, przyjechał niedawno w poselstwie od Leontinjów i uzyskał od Aten pomoc pożądaną; zachwycił wszystkich urokiem pełnej ozdób mowy. Jednakże tu, kiedy rozmawia, nie używa swych sztuczek oratorskich; robi to, zamiast niego, Polos na początku dialogu, póki się Sokrates wyraźnie przeciw temu nie zastrzeże. W tem, co mówi Gorgjasz, nie słyszy się wcale mistrza paradoksu, autora pracy: O naturze rzeczy, czyli o tem, czego niema; sofista robi wrażenie raczej kogoś myślącego po prostu i jak cały świat.

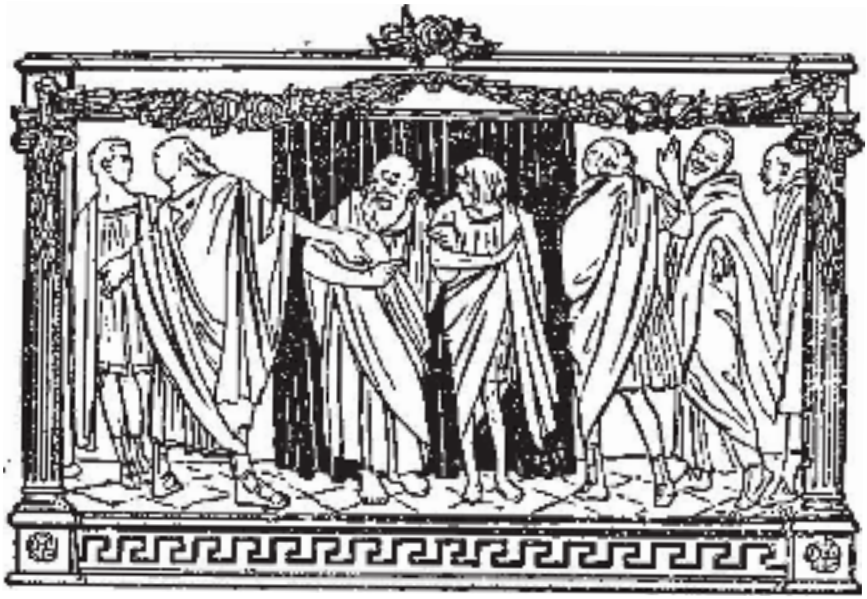
Do Sokratesa odnosi się Gorgjasz łaskawie i przychylnie, nie obraża się o kłopotliwe pytania, jakkol-

wiek w jednem miejscu radby się z honorem wycofał z całej sytuacji, którą zagraża sławie jego niezrównanej obrotności logicznej. Nazwisko jego widnieje na tytułę dialogu, bo jemu, jako najgłośniejszemu i najpoważniejszemu retorowi, wypadło w nim reprezentować wymowę, ale rolę swą kończy prędko, odstępując obronę stanowiska gwałtownemu Polosowi.

GŁÓWNY PRZECIWNIK SOKRATESA

Kiedy i ten pada w dyskusji, występuje na plac Kallikles, mąż dojrzały i zrównoważony, polityk, który wymowy nie uczy, ale z jej pomocą żegluje na falach czynnego życia publicznego. Człowiek czynu i praktyk, niechętny teoretyzowaniu dla teorji, człowiek o ustalonym i niezachwianym poglądzie na wartości życiowe, na dobro i zło, skrajnie przeciwny stanowisku Sokratesa. To jest główny i poważny przeciwnik; ten Sokratesowi ustępuje niekiedy tylko z niecierpliwości i z nudów, z tym Sokrates napotyka na prawdziwe trudności, a słowa jego niejednemu czytelnikowi utkwią w pamięci głębiej, niż słowa mistrza Platona. Do takich czytelników Gorgjasza należał między innymi Fryderyk Nietzsche.

Sokrates umie go zwalczyć jedynie tylko z tamtego świata, dopiero opartszy jedną nogę za grób. Kallikles obiema stoi tu, na ziemi. Stąd walkę tych dwóch zapaśników śledzi czytelnik z największem napięciem. Ale posłuchajmy ich samych, jak mówią.



KALLIKLES: Na wojnę, Sokratesie i do bitwy, powiadają, dobrze jest tak: „w sam czas“ przychodzić.

SOKRATES: Ano, jak to mówią, po nabożeństwie śmy przyszli i spaźniamy się.

KALLIKLES: I to, po bardzo ładnem nabożeństwie, bo mnóstwo pięknych rzeczy dał nam przed chwilą Gorgjasz w swoim popisie.

SOKRATES: Temu, widzisz Kalliklesie, winien ten o, Chajrefon; na mieście nas przemocą zatrzymał w rozmowie.

CHAJREFON: Nic się nie stało, Sokratesie; bo ja też i poradzę. Przecież Gorgjasz ze mną w przyjaźni, więc dla nas popis urządzi — może zaraz; a jak wolisz, to może na drugi raz.

KALLIKLES: Cóż to, Chajrefoncie? Pragnie Sokrates posłuchać Gorgjasza?

CHAJREFON: Toż właśnie potośmy przyszli.

KALLIKLES: A no, to możebyście raczyli zajść do mnie, do domu, bo u mnie Gorgjasz mieszka i popis wam urządzi.

SOKRATES: Dobrze mówisz, Kalliklesie; tylko, czy onby tam zechciał z nami rozmawiać? Bo ja się chcę od niego dowiedzieć, co też potrafi sztuka tego męża i co to jest, co on głosi i czego naucza. A ten drugi popis, to innym razem, jak ty powiadasz, niech urządzi.

KALLIKLES: Najlepiej zapytać go samego, Sokratesie. To nawet jest jeden z punktów jego popisu. Pozwolił, o, właśnie przed chwilą, zadawać mu pytania, jakieby tylko chciał ktokolwiek z obecnych wewnątrz i mówił, że odpowie na każde.

SOKRATES: Dobrze mówisz, naprawdę; Chajrefoncie, zadajże mu pytanie!

CHAJREFON: O co zapytać?

SOKRATES: Kto on jest.

CHAJREFON: Jak to myślisz?

SOKRATES: Tak, jak gdyby, naprzykład, był wykonawcą butów, toby ci przecież odpowiedział chyba, że jest szewcem. Czy nie rozumiesz, jak myślę?

CHAJREFON: Rozumiem i zapytam. Powiedz
II mi, Gorgjaszu, prawdę mówi ten tu, Kallikles, że ty przyrzekasz odpowiedzieć na wszystko, o co cię ktokolwiek zapyta?

GORGJASZ: Prawdę, Chajrefoncie; toż właśnie przed chwilą to samo zapowiedziałem i twierdzę, że

nikt mnie nigdy o nic nowego nie zapytał, już od wielu lat.

CHAJREFON: A, to ty tam z pewnością łatwo odpowiesz, Gorgjaszu.

GORGJASZ: Wolno taką próbę, mój Chajrefoncie, urządzić.

POLOS: Na Zeusa; jeśli tak chcesz, Chajrefoncie, to ze mną się spróbuj. Zresztą Gorgjasz, zdaje mi się i zmęczony; tyle przecież mówił przed chwilą.

CHAJREFON: A to co, Polosie? Ty myślisz, że odpowiadasz może piękniej, niż Gorgjasz?

POLOS: Ach, cóż tam; byle tobie odpowiedzi wystarczyły.

CHAJREFON: No, nic tam; ale skoro ty chcesz to odpowiadaj.

POLOS: Pytaj!

CHAJREFON: Więc pytam: Gdyby Gorgjasz był przypadkiem mistrzem tej sztuki, której brat jego Herodikos, to kimbyśmy go powinni nazywać? Czy nie tak, jak i tamtego?

POLOS: Tak jest.

CHAJREFON: Więc mówiąc, że jest lekarzem, dobrzebyśmy mówili?

POLOS: Tak.

CHAJREFON: A gdyby był obyty w tej sztuce, w której Aristofon, syn Aglaofonta, albo brat jego, to kimbyśmy go słusznie nazywali?

POLOS: Oczywiście, że malarzem.

CHAJREFON: A teraz, skoro jest mistrzem której sztuki, kim powinnibyśmy go słusznie nazywać?

POLOS: Mój Charefoncie; wiele jest sztuk na świecie, które ludziom doświadczenie doświadczalnie odkryć pozwoliło. Bo doświadczenie sprawia, że nasz żywot słucha zawsze sztuki głosu; niedoświadczenie nas rzuca na igraszkę losu. A każdej z tych sztuk inny zwykł się imać inaczej. A co najlepszej ten, kto sam najlepszy. Takim jest i nasz Gorgjasz tutaj; jego udziałem najpiękniejsza z sztuk.

III SOKRATES: Pięknie, widać, Gorgjaszu, Polos przygotowany do wygłaszania mów, ale tego, co obiecał Chajrefontowi, nie spełnia.

GORGJASZ: Co, Sokratesie?

SOKRATES: Na pytanie przecież jakoś niebardzo odpowiedział.

GORGJASZ: A, to ty go zapytaj, jeśli chcesz.

SOKRATES: Nie; jeślibyś ty sam był łaskaw odpowiedzieć, to o wiele chętniej ciebie. Bo Polos, widzę, nawet z tego, co teraz powiedział, więcej się zajmował tak zwaną sztuką wymowy, niż dyskusji.

POLOS: Cóż znowu, Sokratesie?

SOKRATES: Dlatego, Polosie, że, kiedy cię Chajrefon zapytał, której sztuki mistrzem jest Gorgjasz, ty chwalisz jego sztukę, jak gdyby ją ktoś ganił, a która to jest, nie odpowiedziałeś.

POLOS: Więc nie odpowiedziałem, że jest najpiękniejsza?

SOKRATES: Ależ tak; tylko nikt cię nie pytał, j a k a jest sztuka Gorgjasza, tylko k t ó r a to jest i kim potrzeba nazywać Gorgjasza. Tak jak przedtem ci to poddawał Chajrefon i odpowiadałeś mu

dobrze i krótko, tak i teraz powiedz, co to za sztuka i kim mamy nazywać Gorgjasza? A lepiej, Gorgjaszu, sam nam powiedz, kim ciebie trzeba nazywać, jako iż mistrzem jesteś której sztuki?

GORGJASZ: Wymowy, Sokratesie.

SOKRATES: Więc mowcą należy cię nazywać?

GORGJASZ: I to dobrym, Sokratesie, jeśli mnie naprawdę chcesz nazywać tem, czem, jak Homer powiada, jestem i tem się szczycę.

SOKRATES: Otóż chcę.

GORGJASZ: To nazywaj.

SOKRATES: Nieprawdaż i to powiemy, że ty i innych takimi robisz?

GORGJASZ: Przecież ja to ogłaszam nietylko tutaj, ale i gdzie indziej.

SOKRATES: A nie zechciałbyś tak, Gorgjaszu, tak jak teraz rozmawiamy, pozostać w dalszym ciągu przy pytaniach i odpowiedziach, a takie długie przemówienia, jakie i Polos rozpoczął, odłożyć na inny raz? I jak przyrzekłeś, nie rób nam zawodu, tylko bądź łaskaw pokrótce odpowiadać na pytania.

GORGJASZ: Bywają jednak, Sokratesie, takie odpowiedzi, przy których dłużej mówić musisz; ale nie — ja spróbuję możliwie najkróciej. Toż to znowu jeden z moich punktów; mówię, że nikt króciej odemnie nie powie tego, co ja.

SOKRATES: Tak jest; tego potrzeba, Gorgjaszu. Właśnie tem się popisz przedemną: zwięzłością; a rozwlekłością na drugi raz.

GORGJASZ: Tak; zrobię to, a przyznasz, żeś nikogo zwięźlejszego nie słyszał.

IV SOKRATES: Więc proszę; powiadasz tedy, że jesteś mistrzem wymowy i potrafiłbyś i kogo innego zrobić mowcą. A wymowa dotyczy w sam raz którego przedmiotu, tak jak tkactwo dotyczy wyrabiania sukien. Czy nie?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, a muzyka tworzenia pieśni?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Na Herę, Gorgjaszu, podziwiam te odpowiedzi, serjo; toż ty odpowiadasz możliwie najkróciej!

GORGJASZ: I zdaje mi się, Sokratesie, że wcale nieźle to robię.

SOKRATES: Dobrze mówisz; więc proszę cię, odpowiedz mi tak i o wymowie; ona jest wiedzą o którym z przedmiotów?

GORGJASZ; O mowach.

SOKRATES: O jakichże to, Gorgjaszu; czy o tych, które chorym wyjaśniają, jaki sposób życia byłby dla nich zdrowy?

GORGJASZ: Nie.

SOKRATES: Zatem nie wszystkich mów chyba dotyczy sztuka wymowy?

GORGJASZ: O nie — zgoła.

SOKRATES: Ale czyni człowieka zdolnym do mówienia?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, i do rozumienia tego, o czemby mówił?

GORGJASZ: Jakżeby nie?

SOKRATES: A czy ta, którąśmy nadmienili, o, w tej chwili, sztuka lekarska, nie czyni człowieka zdolnym do rozumienia i do mówienia o chorych?

GORGJASZ: Koniecznie.

SOKRATES: Więc może i lekarska sztuka dotyczy mów?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Tych, prawda, o przypadkach chorobowych.

GORGJASZ: Naturalnie.

SOKRATES: Nieprawdaż; i gimnastyka dotyczy mów: tych o dobrym i lichym stanie ciał?

GORGJASZ: Tak jest.

SOKRATES: Ależbo i z innemi sztukami, Gorgjaszu, tak samo. Każda z nich dotyczy mów tych, których przedmiot jest właśnie ten sam, co przedmiot danej sztuki.

GORGJASZ: Widocznie.

SOKRATES: Więc czemuż ty innych sztuk nie nazywasz wymowami, skoro tę nazywasz wymową, która niby dotyczy mów?

GORGJASZ: Dlatego, Sokratesie, że w innych sztukach cała wiedza polega na pewnych zabiegach ręcznych i tego rodzaju praktykach, a w wymowie niema żadnego takiego zabiegu ręcznego, tylko cała praktyka i wykonanie polega na słowach. Dlatego ja uważam, że wymowa dotyczy mów i twierdzę, że mam słuszność.

SOKRATES: Czy ja wiem, jak ty ją chcesz nazwać? Ale zaraz będę jaśniej wiedział. Więc odpowiadaj. Posiadamy sztuki. Nieprawdaż? V

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: A pośród wszystkich sztuk, uważam, w jednych wszystko polega na robocie i mało im potrzeba słów, a niektórym ich wogóle nie potrzeba i dzieło sztuki można skończyć nawet w milczeniu, jak naprzykład malarstwo i rzeźbiarstwo i wiele innych. Takie, zdaje mi się, masz na myśli i do nich, powiadasz, wymowa nie należy? Czy nie?

GORGJASZ: Otóż bardzo słusznie przyjmujesz, Sokratesie.

SOKRATES: A są znowu inne sztuki, które słowem dokonują wszystkiego, a roboty nie wymagają, poprostu powiedziawszy, albo żadnej, albo krótkiej bardzo, jak np. arytmetyka teoretyczna i rachunki i geometrja i znowu warcaby i wiele innych sztuk, z których jedne tyle samo, mniej więcej, wymagają słów, ile roboty, a niejedna więcej i wogóle cała ich czynność i wykonanie, cała rzecz polega w nich na słowach. Zdaje mi się, że za jedną z takich uważasz wymowę.

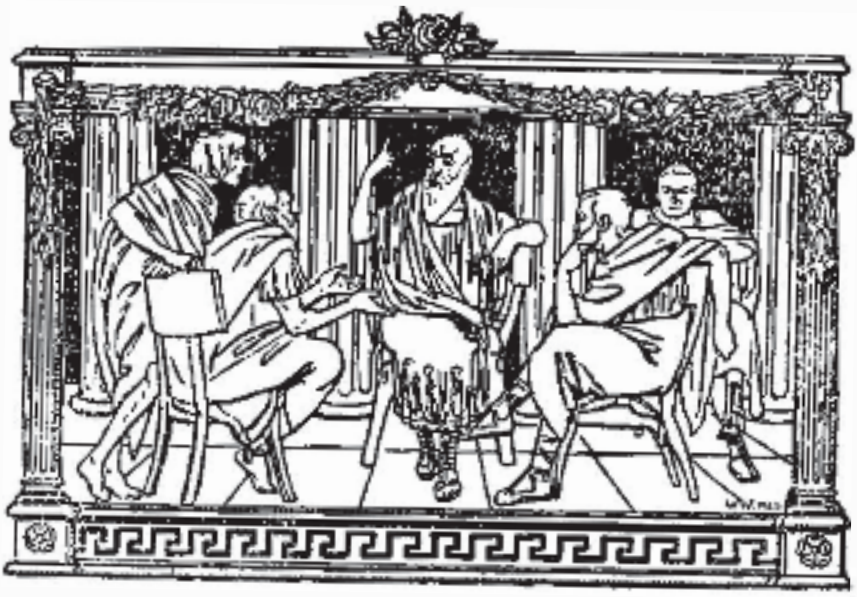
GORGJASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: A jednak zdaje mi się, że ty przecież nie chciałeś żadnej z nich nazywać wymową, choć niby takie słowa powiedziałeś, że sztuka, która się dokonywa słowami, jest wymową i gdyby się ktoś chciał o słowa spierać, to gotówby przyjąć, że ty arytmetykę nazywasz wymową, Gorgjaszu. Ale ja nie myślę, żebyś ty albo arytmetykę, albo geometrję nazywał wymową.

GORGJASZ: To słusznie myślisz, Sokratesie, i sprawiedliwie przyjmujesz.

SOKRATES: Zatem proszę cię, skończże i ty tę odpowiedź na moje pytanie. Bo jeśli wymowa należy gdzieś właśnie do tych sztuk, które się przeważnie słowem posługują, a są i inne takie sztuki, to spróbuj powiedzieć, jaki to przedmiot z pomocą słów opracowująca sztuka jest wymową? Tak, jakgdyby mnie ktoś pytał o którąkolwiek z tych sztuk, o których w tej chwili mówiłem: Sokratesie, która to jest sztuka arytmetyki? powiedziałbym mu tak, jak ty przed chwilą, że jest jedną z tych, w których cała rzecz na słowach polega. A gdyby mnie dalej pytał: ale na słowach o czem? odpowiedziałbym, że o tem, co parzyste i nieparzyste, jak wielkie jedno i drugie. A gdyby znowu pytał: a rachunki, to która sztuka? Odpowiedziałbym, że i ta się we wszystkiem słowami posługuje; a gdyby dalej pytał: słowami, o czem? odpowiedziałbym tak, jak ten, co na zgromadzeniu ludowem tekst ustawy dyktuje, że, poza tem, to rachunki są takie same jak arytmetyka, bo dotyczą tego samego przedmiotu: tego, co parzyste i nieparzyste, a różnią się o tyle, że rachunki rozpatrują jeszcze wzajemne i niewzajemne stosunki ilościowe tego, co parzyste i nieparzyste. I gdyby ktoś o astronomję zapytywał, gdybym ja mówił, że i ona słowami wszystko załatwia, a onby powiedział: Sokratesie, a te słowa astronomji, o czem mówią? — odpowiedziałbym, że o ruchu gwiazd i słońca i księżyca, w jakim stosunku zostają ich szybkości. VI

GORGJASZ: I słuszniebyś powiedział, Sokratesie.



SOKRATES: A więc i ty, powiedz, Gorgjaszu — proszę cię, więc wymowa należy do sztuk, które wszystko wykonują i przeprowadzają z pomocą słów? Czy tak?

GORGJASZ: Jest tak.

SOKRATES: A powiedzże, o jakim przedmiocie? Jakiego bytu dotyczą te słowa, któremi się wymowa posługuje?

GORGJASZ: Największe sprawy ludzkie, Sokratesie, i najlepsze.

VII SOKRATES: Ależ, Gorgjaszu, wątpliwe i to, co mówisz i zgoła niejasne. Musiałeś przecież słyszeć, jak to ludzie przy stole śpiewają tę piosnkę, w której śpiewający wylicza, że zdrowym być to rzecz najlepsza, drugie to być pięknym, a trzecie, jak powiada autor wierszyka, zrobić majątek uczciwie.

GORGJASZ: Słyszałem przecież; ale do czego to mówisz?

SOKRATES: Bo zarazby koło ciebie stanąć mogli zawodowi wykonawcy tych rzeczy, które autor wierszyka pochwalił: lekarz i nauczyciel gimnastyki i dorobkiewicz i naprzód lekarz powiedziałby: Sokratesie, ciebie w błąd wprowadza Gorgjasz; bo jego sztuka nie dotyczy największego dobra ludzkiego, tylko moja. Więc gdybym ja go pytał: a ty to mówisz jako co za jeden? Odpowiedziałby z pewnością, że jako lekarz. Więc co ty mówisz? Dzieło twojej sztuki jest największem dobrem? Jakżeby nie, powiedziałby zapewne, Sokratesie, toż to zdrowie; a jakież jest większe dobro ludzkie, niżeli zdrowie? A gdyby znowu po nim nauczyciel gimnastyki powiedział, że „Dziwiłbym się bardzo, Sokratesie, i ja również, gdyby ci Gorgjasz potrafił pokazać większe dzieło swojej sztuki, niż ja mojej" tobym znowu i do niego powiedział: A tyś tak co za jeden, człowiecze; i jaka twoja robota? „Nauczyciel gimnastyki, a moja robota, to wytwarzać piękność i siłę ciał ludzkich". A po nauczycielu gimnastyki mówiłby pewnie dorobkiewicz, jak przypuszczam, z wielką pogardą dla wszystkich: „Sokratesie, przypatrzże się tak, czy ci się wyda coś większem dobrem, niż bogactwo, czy to u Gorgjasza, czy u kogokolwiek innego"; powiedzielibyśmy więc do niego: Albo co; ty może jesteś zawodowcem w tym dziale? Przyznałby. A jako kto niby? Jako dorobkiewicz. Więc cóż? Ty sądzisz, że największem dobrem dla ludzi jest bogactwo? powiemy mu; a on odpowie: jakżeby nie?

A jednak utrzymuje Gorgjasz, ten oto, że jego sztuka jest przyczyną większego dobra, niż twoja, takbyśmy mu powiedzieli, a on, oczywiście, zapytałby potem: A cóż to za dobro? Niechże odpowie Gorgjasz. Więc proszę cię, Gorgjaszu; uważaj, że cię pytają i oni i ja i odpowiadaj, co to jest, co ty nazywasz największem dobrem dla ludzi, a siebie mienisz wykonawcą, zawodowcem od tego?

GORGJASZ: Coś, co jest, Sokratesie, naprawdę największem dobrem i dzięki czemu człowiek jest wolny sam, a równocześnie panuje nad drugimi; każdy w swojem państwie.

SOKRATES: Więc o czemże ty takiem mówisz?

GORGJASZ: Umieć na ludzi przekonująco działać słowami, wedle mego zdania; w sądzie skłaniać sędziów, a w radzie radców, a na zgromadzeniu publicznem publiczność i na każdem innem zebraniu, jakie tylko bywają zebrania obywatelskie. Toż, jeśli taką moc posiadasz, to niewolnikiem będziesz miał lekarza, niewolnikiem i nauczyciela gimnastyki, a ów dorobkiewicz, pokaże się, że się dla kogoś innego dorabia: nie dla siebie, tylko dla ciebie, który potrafisz mówić i nakłaniać tłumy.

VIII SOKRATES: Teraz, mam to wrażenie, Gorgjaszu, najdokładniej objawiłeś, za jaką sztukę uważasz wymowę i jeżeli ja coś rozumiem, to powiadasz, że wymowa to jest wytwarzanie przekonań i cała jej robota i wszystko w niej wogóle do tego zmierza; czy też możesz powiedzieć, że wymowa potrafi coś więcej, niż przekonanie słuchaczom w duszy wyrabiać?

GORGJASZ: Nigdy, Sokratesie; owszem, uważam, że określasz, jak należy. To istotnie jest jej główny i ostateczny cel.

SOKRATES: Słuchajże, Gorgjaszu. Bo ja, uważasz, mam to przekonanie, że, jeśli ktokolwiek z drugim rozmawia, chcąc poznać ten przedmiot sam, o którym mowa, to ja jestem właśnie jednym z takich, a sądzę, że i ty.

GORGJASZ: No, więc co, Sokratesie?

SOKRATES: Ja powiem zaraz. To od wymowy pochodzące przekonanie, co ono za jedno, to, o którem ty mówisz i których spraw dotyczy to przekonanie, tego ja, wierz mi, nie wiem jasno; doprawdy; tylko się tak domyślam, o którem ty chyba mówisz i czegoby ono dotyczyło. Niemniej jednak, ja się ciebie zapytam, jakie to przekonanie masz na myśli, to od retoryki i czego ono się tyczy. Więc czemu znowu, chociaż się sam domyślam, ciebie jednak zapytam, a nie powiem sam? To nie przez wzgląd na ciebie, tylko przez wzgląd na rozmowę, aby tak dalej szła, żeby w niej możliwie najjaśniej wystąpiło to, o czem mowa. Bo zobaczno, czy twojem zdaniem, ja ci słusznie znowu zadaję pytanie. Tak naprzykład, gdybym cię pytał, który to z malarzy jest Zeuksis, a tybyś mi powiedział, że to ten, co obrazy maluje, czyż nie słuszniebym cię pytał, co też on maluje i gdzie?

GORGJASZ: Tak jest.

SOKRATES: Pewnie dlatego, że są i inni malarze, którzy malują wiele różnych rzeczy?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: A gdyby tak nikt inny nie malował, tylko Zeuksis, twoja odpowiedź byłaby dobra.

GORGJASZ: Jakżeby nie.

SOKRATES: Więc proszę cię, i o wymowie powiedz, czy ci się wydaje, że przekonania wywołuje tylko jedna wymowa, czy i inne sztuki? Ja mówię niby tak: ktokolwiek uczy czegoś, ten przekonywa o tem, czego uczy, czy nie?

GORGJASZ: No nie, Sokratesie; przecież przedewszystkiem przekonywa.

SOKRATES: A to wróćmy do tych sztuk znowu, do tych, co przed chwilą. Arytmetyka, czy nie uczy nas o tem, co dotyczy liczb i człowiek zajmujący się arytmetyką?

GORGJASZ: Tak jest.

SOKRATES: A czyż i nie przekonywa?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Zatem wytwarzanie przekonań to i arytmetyka?

GORGJASZ: Widać.

SOKRATES: Nieprawdaż; a kiedy nas ktoś zapyta, jakich przekonań i o czem, odpowiemy mu chyba, że tych, które uczą o tem, co parzyste i nieparzyste, jak wielkie to jest; i o innych wszystkich sztukach, któreśmy wymieniali przed chwilą, potrafimy dowieść, że wytwarzają przekonania i jakie i o czem. Czy nie?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Więc może nie jedna tylko jedyna wymowa trudni się wytwarzaniem przekonań?

GORGJASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Więc skoro nie ona jedna dokonywa tego dzieła, ale i inne, to słusznie moglibyśmy tak, jak o malarza, zapytać potem tego, co mówi: a jakichżeto przekonań sztuką i o czem mówiących jest wymowa? Czy nie wydaje ci się słusznem to dalsze pytanie? IX

GORGJASZ: Wydaje mi się.

SOKRATES: To odpowiedzże, Gorgjaszu, skoro i tobie się tak wydaje.

GORGJASZ: Otóż tych przekonań powiadam, Sokratesie, które się w sądach wywołuje i w innych tłumach, jak przed chwilą mówiłem, a na temat: tego, co jest sprawiedliwe i niesprawiedliwe.

SOKRATES: I ja też domyślałem się, że ty o takich przekonaniach mówisz i na ten temat. Otóż, żebyś się nie dziwił, jeżeli ja niezadługo o coś takiego znowu cię zapytam, co się jasne wydaje, a ja pytam na nowo. Bo, jak mówię, tylko ze względu na porządek w dyskusji pytam; nie ze względu na ciebie, tylko, żebyśmy się nie przyzwyczajali domyślać się zgóry, co drugi powie i gwałtem słowa drugiego uprzedzać, tylko — ty swoje zdanie zgodnie ze swojem założeniem, jak chcesz, prowadź do końca.

GORGJASZ: I słusznie, zdaje mi się, robisz, Sokratesie.

SOKRATES: Więc proszę cię i to rozpatrzmy. Ty nazywasz coś słowem: „nauczyć się"?

GORGJASZ: Nazywam.

SOKRATES: No cóż; a „uwierzyć"?

GORGJASZ: Ja, tak.

SOKRATES: Otóż, czy ci się wydaje jednem i tem samem: nauczyć się i uwierzyć; nauka i wiara, czy też to coś innego?

GORGJASZ: Ja myślę, Sokratesie, że to coś innego.

SOKRATES: To pięknie myślisz. A poznasz to stąd: Gdyby cię ktoś zapytał: Gorgjaszu, czy istnieje jakaś wiara fałszywa i prawdziwa? Tobyś przyznał, jak myślę.

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: No cóż? A wiedza istnieje fałszywa i prawdziwa?

GORGJASZ: Nigdy.

SOKRATES: A, to widać, że to nie jedno i to samo.

GORGJASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Ale prawda, że i ci tam, którzy się nauczyli czegoś, są przekonani i ci, co uwierzyli?

GORGJASZ: Jest tak.

SOKRATES: Więc, jak chcesz, to przyjmijmy dwa rodzaje przekonania; jedno daje nam wiarę bez wiedzy, a drugie wiedzę.

GORGJASZ: Dobrze.

SOKRATES: Więc który rodzaj przekonania wywołuje wymowa w sądach i w innych tłumach na temat tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe; czy ten, z którego się rodzi wiara bez wiedzy, czy ten, z którego wiedza?

GORGJASZ: Toż przecie jasna rzecz, Sokratesie, że ten, z którego wiara.

SOKRATES: Więc wymowa, zdaje się, trudni się wytwarzaniem przekonań tych, co stanowią wiarę,

a nie dają nauki o tem, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe.

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Zatem i nie naucza mowca sędziów i innych tłumów o tem, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, ale je pociąga tylko i nakłania. Boćby przecie i nie potrafił tłumu takiego w krótkim czasie nauczyć takich wielkich rzeczy.

GORGJASZ: A no, nie.

SOKRATES: A to, proszę cię, zobaczmyż, co X
też my to i mówimy o wymowie. Bo ja, wiesz, jakoś i sam nie umiem dojść, co właściwie powiadam. Kiedy w sprawie wyboru lekarzy miasto odbywa zgromadzenie, albo cieśli okrętowych, albo innego jakiegoś gatunku fachowców, to nieprawdaż, że wtedy mowca nie będzie doradcą. Boć, oczywista, w każdym wyborze potrzeba wybierać najlepszego majstra. Ani, jeśliby szło o budowanie murów, albo urządzenie portów, lub doków — tylko architekci.

Ani znowu, kiedy w sprawie wyboru wodzów, albo w sprawie jakiegoś szyku przeciw nieprzyjaciołom, albo w sprawie obsadzenia pewnych punktów będzie narada — tylko ci będą wtedy doradcami, którzy się rozumieją na sztuce wojennej, a nie mowcy. Czy jak mówisz, Gorgjaszu, o tej sprawie? Bo, skoro ty powiadasz, że i sam jesteś mowcą i z drugich robisz mowców, to najlepiej się u ciebie dowiadywać o to, co twojej sztuki dotyczy.

I zważ, że ja teraz dbam i o twój interes. Bo kto wie, może tu między gośćmi właśnie ktoś chce zostać twoim uczniem; ja tam już takich widzę i to

nawet niejednego, który się pewnie wstydzi zadawać ci pytania; więc kiedy ja cię pytam, ty sobie pomyśl, że i oni ci te pytania zadają: Gorgjaszu, co z nami będzie, jeżeli zaczniemy z tobą przestawać. W jakich sprawach potrafimy państwu rad udzielać? Czy tylko w przedmiocie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, czy też i w tych, o których teraz Sokrates mówił? Więc spróbuj im odpowiedzieć!

GORGJASZ: Otóż ja ci spróbuję, Sokratesie, jasno objawić wymowy moc całkowitą. Boś mi to sam doskonale poddał. Wiesz przecież, chyba, że te doki tutaj i mury Aten i budowa portu wyszła z porady Temistoklesa, a mury z rady Periklesa, a nie z porady fachowców.

SOKRATES: Mówią to, Gorgjaszu, o Temistoklesie. A Peryklesa, to i sam słyszałem, jak miał u nas mowę w sprawie tego muru przez środek.

GORGJASZ: I kiedy się jakiś wybór odbywa tych, o których w tej chwili mówiłeś, Sokratesie, widzisz, że mowcy są doradcami i zwyciężają zdanie innych w tych sprawach.

SOKRATES: Ja się też temu dziwię, Gorgjaszu i oddawna się pytam, co też to za siła siedzi w wymowie. Bo mnie się przynajmniej ona jakąś nadludzką wydaje, kiedy tak na jej wielkość patrzę.

XI GORGJASZ: A — gdybyś ty dopiero, Sokratesie, wszystko wiedział — że ona tak, poprostu powiedziawszy, wszystkie siły wogóle razem w sobie skupia. Powiem ci coś, co o tem znakomicie świadczy. Bo ja już nieraz, bywało, z bratem, albo z innym jakim lekarzem przyszedłem do kogoś chorego, który

nie chciał, albo mikstury pić, albo pozwolić lekarzowi, żeby mu coś uciął, albo wypalił i kiedy lekarz nie mógł go nakłonić, ja go, bywało, nakłoniłem; nie zapomocą innej sztuki, tylko z pomocą wymowy. A powiadam, że i do państwa, jakiego chcesz, jeśliby przyszedł mowca i lekarz, to, gdyby potrzeba było rozprawić się przemówieniami na zgromadzeniu ludowem, czy w innem jakiem zebraniu, kogo należy wybrać na lekarza, to lekarz zgołaby się nie wydał, a wybranyby został ten, co mówić umie, gdyby tylko chciał. I gdyby współzawodniczyć miał z innym jakimkolwiek fachowcem, to, żeby samemu zostać wybranym, mowca łatwiej do tego doprowadzi, niż ktokolwiek inny. Bo niema tematu, na któryby nie umiał bardziej przekonująco mówić mowca, niż jakikolwiek inny fachowiec, wobec tłumu.

Otóż tak wielka i taka jest moc tej sztuki.

A tylko trzeba, Sokratesie, posługiwać się wymową, jak każdą inną sztuką zapaśniczą. Przecież i innej wszelkiej sztuki zapaśniczej nie powinno się zaraz przeciwko wszystkim ludziom stosować dlatego, że się ktoś nauczył bić na pięści i chodzić za pasy i walczyć w zbroi tak, że mocniejszy jest od przyjaciół i od nieprzyjaciół. Dlatego jeszcze nie należy przyjaciół bić i kłuć i mordować. Ani też, na Zeusa, jeśliby ktoś do szkoły gimnastycznej był chodził, rozwinął się fizycznie i wyszedł na mistrza w walce na kułaki, a potemby ojca bił i matkę, albo kogo innego z krewnych, czy z przyjaciół, toż z tego powodu nie należy nauczycieli gimnastyki, ani tych, którzy uczą walki w pełnej zbroi, nienawidzieć, ani

ich z miasta na wygnanie skazywać. Bo tamci mu swoją sztukę dali na to, żeby jej sprawiedliwie używał: przeciwko nieprzyjaciołom i zbrodniarzom; do obrony, a nie do zaczepki. A ten się obraca i używa siły i sztuki niegodziwie. Toż nie nauczyciele są niegodziwcy, ani sztuka, ani na niej wina nie cięży, ani zbrodnia, tylko na tych, myślę, którzy się nią nie posługiwali godziwie.

Otóż tak samo ma się rzecz i z wymową.

Bo mowca potrafi wprawdzie przed wszystkimi i o wszystkiem mówić tak, że będzie zawsze miał tłum po swojej stronie; krótko mówiąc: w każdej sprawie, w której tylko zechce; ale z tego powodu zgoła nie musi zaraz lekarzom sławy zabierać — dlatego tylko, że potrafiłby tego dokonać — ani innym fachowcom, ale s p r a w i e d l i w i e posługiwać się wymową, podobnie jak i zapaśnictwem. A jeżeliby kto, powiedzmy, został mowcą, a potemby tej mocy i sztuki na złe używał, wówczas nie nauczyciela potrzeba nienawidzieć i na wygnanie skazywać. Bo on mu dał na sprawiedliwy użytek, a ten na wspak używa. Więc tego, co niesłusznie używa, nienawidzieć się godzi i wygnaniem karać i śmiercią, a nie nauczyciela.

XII SOKRATES: Myślę, Gorgjaszu, że i tyś w niejednej bywał dyskusji i zauważyłeś coś takiego, że ludziom niełatwo, kiedy się wezmą do roztrząsania jakiegoś tematu, rozgraniczyć swoje stanowiska, dowiedzieć się, czego chce drugi, powiedzieć swoje zdanie i na tem skończyć rozmowę; tego nie umieją, tylko jeśli się o coś spierają i powie który, że drugi albo nie ma racji, albo nie mówi jasno, gniewają się

i myślą, że to zazdrość przeciw nim słowa takie dyktuje, byle się tylko spierać, a nie szukać tego, co jest przedmiotem dyskusji; i bywa, że się nieraz wkońcu najgorzej rozchodzą; padają grubsze słowa; jeden ciska na drugiego i nawzajem odbiera takie, że i obecnym przy tej rozmowie niemiło ze względu na siebie samych; przykro im, że uważali za właściwe przysłuchiwać się rozmowie takich panów.

A czemu, niby, ja to mówię? Bo teraz mi się zdaje, że w twoich słowach jedno nie bardzo wynika z drugiego i nie całkiem się zgadza z tem, coś przedtem mówił o retoryce. Ale boję się zbijać cię, abyś mnie nie podejrzywał, że się nie do sprawy zapalam, aby się wyjaśniła, tylko przeciw tobie. Więc ja, jeżeli i ty należysz do takich ludzi, jak ja, to chętniebym cię rozpytał. A jeżeli nie, to dałbym pokój. A ja do jakich należę? Do takich, którzy chętnie ulegają w dyskusji, jeżeli mówię coś, co nie jest prawdą, a chętnie też kładą drugich, jeżeli ktoś drugi powie coś, co nie jest prawdą, ale zgoła niemniej chętnie ulegają, niż kładą; bo to ja uważam za większe dobro; podobnie, jak większem dobrem jest pozbyć się samemu największego zła, niż je usunąć u drugiego. A niema, zdaje mi się, dla człowieka większego zła, niż mylne mniemanie o tem, o czem właśnie rozmawiamy. Otóż, jeśli i ty powiadasz, że należysz do takich ludzi, to rozmawiajmy. A jeśli uważasz, że trzeba to zostawić, to dajmy już temu pokój i zamknijmy doskusję.

GORGJASZ: Ależ, oczywiście, Sokratesie, jeżeli o mnie chodzi, to przyznaję, że i ja sam jestem taki,

jak ty mówisz. Ale potrzeba też może mieć wzgląd i na obecnych. Bo ja tu już dawno, jeszcze, nimeście wy przyszli, miałem długi wykład dla nich, więc teraz możeby to zadługo trwało, gdybyśmy nawiązali rozmowę. Potrzeba się i z nimi liczyć, abyśmy kogoś nie zatrzymywali; może ktoś ma i inne jakieś zajęcie.

XIII CHAJREFON: Ależ hałas taki, Gorgjaszu i Sokratesie; słyszycie przecież sami, jaki robią ci ludzie, chcąc słuchać, jeżeli będziecie coś mówili. A i ja sam bodajem nigdy nie miał takiego zajęcia, żebym sobie musiał odmówić takiej i tak prowadzonej rozmowy, a miał coś innego, pilniejszego do roboty.

KALLIKLES: Na bogów, Chajreloncie; przecież i ja już niejedną rozmowę słyszałem, a nie wiem, czym się którą tak cieszył, jak teraz. Tak, że, co do mnie, to, choćbyście cały dzień chcieli dyskutować, zrobicie mi tylko przyjemność.

SOKRATES: No tak, Kalliklesie; z mojej strony niema przeszkody, jeżeli tylko chce Gorgjasz.

GORGJASZ: To zgoła brzydki wynik, Sokratesie, że właśnie ja nie chcę, ja, którym sam zapraszał, żeby mnie każdy pytał, o co zechce. Otóż, skoro ci tutaj są za tem, to dyskutuj i pytaj, o co chcesz.

SOKRATES: Otóż posłuchaj, Gorgjaszu, co mi się dziwnem wydaje w tem, co mówisz. A może być, że ty mówisz słusznie, tylko ja niesłusznie pojmuję. Powiadasz, że potrafisz uczynić kogoś mowcą, jeżeli się ktoś zechce u ciebie uczyć?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, na każdy temat; tak, że przekonywać będzie tłum, nie nauczając go, tylko nakłaniając?

GORGJASZ: A no, tak.

SOKRATES: Mówiłeś też, o, teraz, że i na temat zdrowia bardziej przekonująco od lekarza mówić będzie mowca?

GORGJASZ: A mówiłem; oczywista: przed tłumem.

SOKRATES: Aha; to: przed tłumem, to znaczy: przed tymi, którzy nie znają rzeczy? boć chyba przed tymi, którzy rzecz dobrze znają, nie będzie bardziej przekonujący od lekarza.

GORGJASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeżeli będzie bardziej przekonujący niż lekarz, to będzie bardziej przekonujący niż ten, który rzecz zna?

GORGJASZ: Oczywiście.

SOKRATES: Sam przytem nie będąc lekarzem; nie tak?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Kto nie jest lekarzem, ten się przecież nie zna na tem, na czem się zna lekarz.

GORGJASZ: Naturalnie.

SOKRATES: A zatem ktoś, kto się na rzeczy nie zna, będzie przed forum tych, którzy się na rzeczy nie znają, bardziej przekonujący od tego, który się na rzeczy zna, skoro mowca ma być bardziej przekonujący od lekarza. To wynika, czy coś innego?

GORGJASZ: A to; niby w tym wypadku, wynika.

SOKRATES: Nieprawdaż; i do innych sztuk wszystkich tak samo się odnosi mowca i retoryka; na rzeczy samej zgoła się znać nie potrzebuje, zgoła wiedzieć, jak się rzecz ma, a tylko wynaleźć jakiś środek na przekonywanie tak, żeby się człowiek wydał w oczach tych, którzy się na rzeczy nie znają, lepszym znawcą rzeczy, niż ci, którzy się znają.

XIV GORGJASZ: Nieprawdaż, Sokratesie, że to wielkie ułatwienie: tak, nie nauczywszy się innych sztuk, tylko tej jednej, zgoła nie gorzej wychodzić na tem, niż fachowcy?

SOKRATES: Czy tam gorzej wychodzi na tem, czy nie gorzej wychodzi od innych mowca dzięki temu, że tak się z nim rzeczy mają, to zaraz zobaczymy, jeżeli się nam to na coś w rozważaniach przyda. Ale w tej chwili przedewszystkiem to weźmy pod uwagę, czy do tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe i haniebne i piękne i dobre i złe tak samo odnosi się mowca, jak do tego, co zdrowe i do innych rzeczy, które stanowią przedmiot innych sztuk: na rzeczy samej się nie zna, nie wie, czem jest dobro, czem zło, czem jest piękno, czem hańba, czem sprawiedliwość, a czem niesprawiedliwość, a tylko powymyślał sobie sposoby przekonywania ludzi w tych sprawach tak, że w oczach słuchaczów nieznających się na rzeczy, chociaż sam się na tem nie zna, wydaje się znawcą większym, niż ci, którzy te rzeczy znają? Czy też musi się znać na rzeczy i musi naprzód posiadać wiedzę o tem wszystkiem i dopiero przychodzić do ciebie, jeżeli się chce nauczyć retoryki? Bo jeżeli nie, to ty, nauczyciel retoryki, o tych

rzeczach zgoła nie pouczysz nowego adepta — to przecież nie twoja robota — ty tylko to zrobisz, że on w szerokich kołach będzie się wydawał znawcą tych rzeczy, chociaż się na nich nie zna i będzie uchodził za tęgiego, chociaż nim nie będzie? Czy też wogóle nie potrafisz go nauczyć retoryki, jeżeli naprzód nie będzie znał prawdy o tych rzeczach? Czy jak to jest Gorgjaszu? I tak, na Zeusa, jakeś powiedział, objawże mi wymowy moc, co to za moc, powiedz!

GORGJASZ: Ja, wiesz, myślę, Sokratesie, że, gdyby się tam przypadkiem kto na tem nie znał, to i tego się odemnie nauczy.

SOKRATES: Czekajże; bo pięknie mówisz. Jeżeli ty kogoś masz zrobić mowcą, to on się musi znać na sprawiedliwości i niesprawiedliwości, bo się tego naprzód, albo potem od ciebie nauczy?

GORGJASZ: Oczywiście.

SOKRATES: Jakto? Kto się budownictwa nauczył, jest budowniczym. Czy nie?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, a kto muzyki, ten muzykiem?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: A kto lecznictwa, ten lekarzem. I z innemi rzeczami taki sam porządek. Ktokolwiek się czegoś nauczył, jest takim, jakim go dana umiejętność robi?

GORGJASZ: Oczywiście.

SOKRATES: Nieprawdaż; wedle tego wywodu, to i ten, który się sprawiedliwości nauczył, jest sprawiedliwy?

GORGJASZ: Ależ naturalnie.

SOKRATES: A sprawiedliwy, chyba, postępuje sprawiedliwie?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż więc, że mowca musi być sprawiedliwy, a sprawiedliwy musi chcieć postępować sprawiedliwie?

GORGJASZ: Widocznie.

SOKRATES: Więc człowiek sprawiedliwy nigdy nie będzie chciał postępować niesprawiedliwie?

GORGJASZ: Z konieczności.

SOKRATES: A mowca, wedle tego wywodu, musi być sprawiedliwy?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Zatem mowca nigdy nie będzie chciał popełnić zbrodni.

GORGJASZ: Widać, że nie.

XV SOKRATES: A pamiętasz ty, jakeś przed chwilą mówił, że nie powinno się nauczycieli gimnastyki obwiniać, ani ich na wygnanie skazywać, jeżeliby się zapaśnik niełądnie sztuką zapaśniczą posługiwał i zbrodnię popełniał. I tak samo, gdyby się mowca retoryką niesprawiedliwie posługiwał, nie należy wtedy jego nauczyciela obwiniać, ani go na wygnanie skazywać, tylko tego z b r o d n i a r z a; tego, który się n i e s ł u s z n i e retoryką posługuje? Mówiło się tak, czy nie?

GORGJASZ: Mówiło się.

SOKRATES: No, a teraz się pokazuje, że ten sam człowiek, niby mowca, nigdyby zbrodni nie popełnił. Czy nie?

GORGJASZ: Pokazuje się.

SOKRATES: I przecież na początku naszych rozważań, Gorgjaszu, mówiło się, że retoryka zajmuje się mowami nie o tem, co parzyste i nieparzyste, ale o tem, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe. Czy tak?

GORGJASZ: Tak.

SOKRATES: Otóż ja, kiedyś ty to mówił, myślałem wtedy, że retoryka nigdy nie może być niesprawiedliwą, robotą skoro ciągle wyrabia mowy o sprawiedliwości. Ale kiedyś w chwilę potem powiedział, że mowca mógłby i nieuczciwie retoryki używać, tom się tak zadziwił i myśląc, że się coś w tych słowach nie zgadza, powiedziałem te słowa, że, jeślibyś uważał za korzystne dać się przekonać, tak jak ja, to warłoby było dyskutować, a jeśli nie, to dać pokój. I w naszych dalszych rozważaniach, toż i sam widzisz, znowu się zgadzamy, że mowca nie potrafi niesprawiedliwie posługiwać się wymową i chcieć zbrodnię popełnić. Więc to wszystko, jak to tam jest właściwie, to, dalipies, Gorgjaszu, nad tem niekrótko potrzebaby razem posiedzieć, żeby to rozpatrzyć, jak należy.

POLOS: Coż znowu, Sokratesie? Czy i ty masz takie zdanie o retoryce, jak teraz mówisz? Czy też myślisz, że się Gorgjasz wstydził nie przyznać ci, że się retor zgoła nie rozumie na tem, co sprawiedliwe i co piękne i dobre i jeśliby do niego przyszedł ktoś, kto tego nie umie, on go tego sam nie nauczy — a potem z tego nibyto przyznania wyszła jakaś sprzeczność w wywodzie. Otóż to jest, co ty XVI

lubisz; zawsze sam ciągniesz do takich pytań. Bo któż, myślisz, zaprzeczy, że się sam zgoła na sprawiedliwości nie rozumie, ani drugich tego nie nauczy? Ale doprowadzać do czegoś podobnego, to jest wielkie grubijaństwo w dyskusji.

SOKRATES: Polosie prześliczny! Tożci umyślnie na to robimy sobie przyjaciół i synów, abyście, kiedy się kto z nas starszych pomyli, wy młodsi, przy tem obecni, poprawiali nasze życie i w czynach i w słowach. I teraz też, jeżeli ja i Gorgjasz popełniamy jakiś błąd w rozumowaniu, to ty jesteś przy tem; popraw! Masz prawo! Ja chcę z tego, na cośmy się zgodzili, jeżeli ci się coś wyda niesłusznie przyznanem, cofnąć, co tylko zechcesz, byleś mi tylko jednego pilnował.

POLOS: Cóż to, myślisz?

SOKRATES: Tę rozwlekłość, Polosie, gdybyś powściągnął, którąś się zrazu zaczął posługiwać.

POLOS: Cóż to? nie wolno mi mówić, ile mi się spodoba?

SOKRATES: Strasznaby ci była krzywda, kochanie, doprawdy, gdybyś do Aten przyjechał, gdzie jest największa w Helladzie wolność słowa, a potembyś tutaj ty sam jeden miał się nią nie cieszyć. Ale przedstaw sobie rzecz z drugiej strony: gdybyś ty długo mówił i nie chciał na pytania odpowiadać, to czyż nie straszna znowu dla mnie byłaby krzywda, gdyby mi nie było wolno pójść sobie precz i nie słuchać ciebie? Więc, jeżeli ci coś zależy na tem, cośmy tu mówili, i radbyś to sprostował, to, jak powiadam, cofnij, co ci się podoba; naprzemian pytając i odpowiadając na pytania; tak jak ja i Gorgjasz; przekonuj i daj się przekonywać. Powiadasz przecież, że i ty umiesz to samo, co i Gorgjasz. Czy nie?

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; i ty każesz sobie zawsze zadawać pytania, jakie tylko kto zechce, bo umiesz odpowiadać?

POLOS: Oczywiście.

SOKRRATES: Więc i teraz rób, co wolisz: jedno, albo drugie. Pytaj, albo odpowiadaj.

POLOS: A zrobię tak. A ty mi odpowiadaj, Sokratesie! Ponieważ ci się zdaje, że Gorgjasz jest w kłopocie na temat retoryki, to ty powiedz, za co ją masz? XVII

SOKRATES: Ty się może pytasz, za którą sztukę ją uważam?

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: Za żadną jej nie uważam, Polosie, żeby ci tak prawdę powiedzieć.

POLOS: Więc czem ci się wydaje retoryka?

SOKRATES: Rzeczą, o której ty mówisz, że robi sztukę; w rozprawce, którąm niedawno czytał.

POLOS: Co to ty masz na myśli?

SOKRATES: Ja — doświadczenie pewnego rodzaju.

POLOS: Więc doświadczeniem wydaje ci się retoryka?

SOKRATES: Mnie się wydaje, chyba, że jesteś może innego zdania.

POLOS: W czem doświadczeniem?

SOKRATES: W wyrabianiu pewnych ponęt i przyjemności.

POLOS: No więc, czyż nie wydaje ci się retoryka czemś pięknem: tak móc robić ludziom przyjemność?

SOKRATES: Cóż to, Polosie, jużeś się odemnie dowiedział, za co ją uważam, że się o drugą rzecz pytasz: czy mi się nie wydaje piękna?

POLOS: Czyż nie dowiedziałem się, że ją uważasz za pewnego rodzaju doświadczenie?

SOKRATES: A nie zechciałbyś, skoro tak cenisz robienie ludziom przyjemności, zrobić i mnie pewną małą przyjemność?

POLOS: Ja, owszem.

SOKRATES: Zapytaj mnie teraz o kucharstwo, jaką mi się ono sztuką wydaje.

POLOS: Otóż zapytuję: co to za sztuka: kucharstwo?

SOKRATES: Żadna, Polosie.

POLOS: Tylko co; mów!

SOKRATES: Mówię: doświadczenie pewnego rodzaju.

POLOS: W czem? Mów!

SOKRATES: Mówię: w wyrabianiu pewnych ponęt i przyjemności, Polosie.

POLOS: Więc jednem i tem samem jest kucharstwo i retoryka?

SOKRATES: Nigdy przecież; tylko częścią jednego i tego samego zajęcia.

POLOS: Jakiegożto, powiadasz?

SOKRATES: Żeby tylko nie było trochę niegrzecznie prawdę powiedzieć. Waham się mówić ze względu na Gorgjasza, aby nie myślał, że przedrwiwam jego zajęcie. Ale ja, czy to jest ta retoryka, którą Gorgjasz uprawia, ja tego nie wiem. A przed chwilą z rozważań naszych jakoś nic jasno nie wynikło, co on właściwie myśli. Ale, czem ja nazywam retorykę, oto: cząstką pewnej rzeczy, która zgoła nie należy do pięknych.

GORGJASZ: Jakiej rzeczy, Sokratesie? powiedz; zgoła się mną nie krępuj!

XVIII

SOKRATES: Otóż wydaje mi się, Gorgjaszu, że istnieje pewne zajęcie, które ze sztuką nie ma nic wspólnego, ale wymaga duszy dowcipnej, tęgiej, posiadającej już z natury dar obcowania z ludźmi. Na-

zywam je w ogólności schlebianiem. Tego zajęcia, uważam, istnieje wiele różnych cząstek; jedną z nich jest i kucharstwo. Ono się wydaje sztuką, ale, wedle mego zdania, nie jest sztuką, tylko doświadczeniem i rutyną.

Cząstkami jego nazywam i retorykę i kosmetykę i sofistykę; cztery takie cząstki dla czterech różnych spraw. Więc, jeżeli się Polos chce dowiedzieć, niech się dowiaduje. Bo jeszcze się nie dowiedział, jaką ja cząstką schlebiania nazywam wymowę; zupełnie o tem zapomniał, żem mu na to nie odpowiedział. On się znowu pyta, czy jej nie uważam za piękną. A ja mu nie pierwej odpowiem, czy retorykę mam za piękną, czy za szpetną, zanim wpierw nie odpowiem, czem ona jest. Tak się nie godzi, Polosie; tylko, jeżeli chcesz, pytaj: jaką cząstką schlebiania jest mojem zdaniem retoryka.

POLOS: Więc pytam; odpowiadaj: jaką cząstką?

SOKRATES: Nie wiem, czy będziesz mądry z odpowiedzi. Bo retoryka jest, wedle mego zdania, cząstki politycznej upiorem.

POLOS: Więc co? Powiadasz, że jest czemś pięknem, czy brzydkiem?

SOKRATES: Czemś brzydkiem, co do mnie; przecież rzeczy złe nazywam szpetnemi; skoro ci odpowiadać potrzeba, jak gdybyś już wiedział, co ja mówię.

GORGJASZ: Na Zeusa, Sokratesie; toż nawet i ja sam nie rozumiem, co to ty mówisz.

SOKRATES: No pewnie, Gorgjaszu; przecież ja zgoła nie mówię jasno, a ten Polos jest niepodkuty, a ostry.

GORGJASZ: No, to jemu daj pokój, a mnie powiedz: jak to mówisz, że cząstki politycznej upiorem jest retoryka?

SOKRATES: Więc ja sprobuję wskazać, czem mi się wydaje retoryka. A jeśli ona nie jest właśnie tem, to Polos mnie tu zaraz przekona. Ciałem chyba nazywasz coś i duszą?

GORGJASZ: Jakżeby nie?

SOKRATES: I uważasz, że istnieje jakiś stan zdrowia dla obojga, w którym się dobrze mają jedno i drugie?

GORGJASZ: Tak jest.

SOKRATES: No cóż, a stan zdrowia pozornego, a nie rzeczywistego? Ot to, naprzykład, mówię: Niejeden wydaje się zdrów na ciele tak, że niktby się łatwo nie domyślił, że się źle ma, chyba tylko lekarz, albo ktoś z gimnastyków.

GORGJASZ: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Mówię, że coś takiego jest i w ciele i w duszy, co nadaje pozory zdrowia i ciału i duszy, a one się wcale dobrze nie mają.

GORGJASZ: Jest tak.

SOKRATES: Poczekajże, ja ci, jeśli potrafię, jaśniej wytłumaczę, co mówię. Ponieważ dwa są przedmioty, więc dwie, powiadam, istnieją sztuki. Tę, która duszy dotyczy, nazywam polityką, a tej, która ciała, jednem imieniem nazwać ci nie mogę, ale powiadam, że istnieją dwie części jednej służby około ciała: jedna, to gimnastyka, druga, to lecznictwo. A w zakresie polityki gimnastyce odpowiada prawodawstwo, a lecznictwu odpowiada sprawiedliwość. Co XIX

dwie z nich mają ze sobą coś wspólnego, bo odnoszą się do tego samego przedmiotu; lecznictwo ma pewną wspólność z gimnastyką, a sprawiedliwość z prawodawstwem. Równocześnie różnią się pod pewnym względem od siebie. Otóż, podczas gdy tych jest cztery i zawsze z najlepszym celem na oku obsługują te dwie ciało, a tamte duszę, spostrzega je żyłka do schlebiania; nie: poznaje, powiadam, tylko odgaduje niejako na oślep i sama się dzieli na cztery części, podszywa się pod płaszczyk każdej z tamtych czterech i udaje, że jest tem, pod co się podszyła. I o to, co najlepsze, zgoła nie dba, a za tem, co zawsze najprzyjemniejsze, goni bezmyślność ludzka i oszukuje tak, że się wydaje najzacniejszą. I tak się pod płaszczyk lecznictwa podszyło kucharstwo i udaje, że się zna na pokarmach najlepszych dla ciała tak, że gdyby miał przed sądem dzieci pójść w zawody kucharz i lekarz, albo i przed sądem mężów tak bezmyślnych, jak dzieci o to, kto się lepiej rozumie na pokarmach do rzeczy i podłych: lekarz, czy kucharz, to z głoduby umrzeć musiał lekarz. Otóż pochlebstwem to nazywam i powiadam, że to jest coś brzydkiego, Polosie — bo to do ciebie mówię — albowiem ono zawsze szuka tego, co przyjemne bez względu na to, co najlepsze. I nie nazywam tego sztuką, tylko doświadczeniem, bo ono nie ma żadnego zrozumienia dla tego, co przynosi, nie pojmuje, czem to jest ze swej natury tak, że nie potrafi podać przyczyny żadnego. A ja sztuką nie nazywam czegoś, co jest nieprzemyślaną robotą. W tej mierze, jeżeli jesteś innego zdania, gotówem ci służyć argumentami.

Otóż pod płaszczykiem lecznictwa kryje się, jak powiadam, schlebianie kucharskie, a pod maską gimnastyki w ten sam sposób chodzi kosmetyka szelmowska i oszukańcza, nieszlachetna i podła, która kształtami i barwami i gładkim wyglądem i strojem oszukuje tak, że ludzie obcem pięknem przyodziani zaniedbują własnego, któreby im gimnastyka dać mogła. XX

Otóż, żeby nie mówić rozwlekle, powiem ci tak, jak matematycy — wtedy mnie może już pojmiesz — że, czem jest kosmetyka w stosunku do gimnastyki, tem kucharstwo w stosunku do lecznictwa. A lepiej tak, że, czem jest kosmetyka w stosunku do gimnastyki, tem jest sofistyka w stosunku do prawodawstwa i że, czem jest kucharstwo w stosunku do lecznictwa, tem jest retoryka w stosunku do sprawiedliwości.

Otóż, jak powiadam, tak się rzeczy dzielą z natury. Ale ponieważ są sobie bliskie, mieszają się i kłócą o jedno i to samo sofiści i retorowie i nie mogą sobie dać rady ani sami z sobą, ani drudzy ludzie z nimi. I gdyby dusza nie panowała nad ciałem, ale ono samo władało sobą, gdyby dusza nie oglądała i nie rozróżniała kucharstwa i lecznictwa, a tylkoby ciało samo sądziło wedle miary przyjemności odbieranych, wieleby ważyło owo zdanie Anaksagorasa, kochany Polosie — tyś z tem obeznany — wszystkieby się rzeczy razem w jedno mieszały i niktby nie odróżnił tego, co lecznicze i co zdrowotne i co kucharskie. Więc, za co ja uważam retorykę, słyszałeś. Za odpowiednik kucharstwa w duszy; tak, jak ono w ciele.

Możem niełądnie postąpił, że, nie pozwoliwszy ci długich mów wygłaszać, sam mówiłem tak długo. Ale wypada mi przebaczyć. Bo, kiedym krótko mówił, nie rozumiałeś mnie, nie umiałeś sobie rady dać z odpowiedziami, którem ci dawał i potrzeba ci było dłuższego wywodu. Otóż, jeżeli ja nie będę wiedział, co począć z twojemi odpowiedziami, mów i ty długo — a jeślibym wiedział — to zostaw — dam sobie rady. Tak będzie słusznie. A teraz z tą odpowiedzią, jeżeli wiesz, co począć, to poczynaj.

XXI POLOS: A zatem co mówisz? Schlebianiem wydaje ci się retoryka?

SOKRATES: Schlebiania cząstką, tak przynajmniej powiedziałem; że też ty nie pamiętasz, a takiś młody, Polosie? Cóż ty potem będziesz robił?

POLOS: Zatem wydaje ci się może, że jako takiemu pochlebcy w państwach za coś lichego uchodzi być dobrym mowcą?

SOKRATES: Czy ty to jako pytanie zadajesz, czy też wygłaszasz początek jakiejś mowy?

POLOS: Ja się pytam.

SOKRATES: Nawet nie uchodzi, zdaje mi się.

POLOS: Jakto „nie uchodzi"? Czy nie najwięcej mogą mowcy w państwach?

SOKRATES: Nie, jeżeli przez móc rozumiesz być czemś dobrem dla tego, który może.

POLOS: Ależ naturalnie; rozumiem tak.

SOKRATES: A to najmniej, mojem zdaniem, w państwie mogą mowcy.

POLOS: Cóż znowu? Czyż nie pozbawiają życia, jak tyrani, kogo tylko chcą i nie zabierają mie-

nia i nie skazują na wygnanie, kogo się im tylko podoba?

SOKRATES: Dalipies, nigdy nie wiem, Polosie, ile razy się odezwiesz, czy ty sam to mówisz i własne zdanie objawiasz, czy też mnie pytasz.

POLOS: Nie; ja się ciebie pytam.

SOKRATES: Dobrze, kochanie; w takim razie pytasz mnie naraz o dwie rzeczy.

POLOS: Jakże o dwie?

SOKRATES: Czyżeś przed chwilą nie mówił tak jakoś: czy to nie pozbawiają życia mowcy, kogo tylko chcą, jak tyrani i nie zabierają mienia i nieskazują na wygnanie, kogo się im tylko podoba?

POLOS: No tak.

SOKRATES: Otóż ja mówię, że to są dwa pytania i odpowiadam ci na jedno i drugie. Powiadam bowiem, Polosie, że i mowcy i tyrani mogą w państwach najmniej, jak dopieroco mówiłem. Bo nie robią zgoła tego, czego chcą, żeby się tak wyrazić, a robią to, co się im najlepszem wydaje. XXII

POLOS: Więc czyż to nie jest: móc wiele?

SOKRATES: Nie, jak powiada Polos.

POLOS: Ja mówię, że nie? Ależ ja mówię, że tak.

SOKRATES: Dalip... no ty przecież nie, bo ty przez „móc wiele“ rozumiesz: być czemś dobrem dla tego, który może.

POLOS: No, tak przecież mówię.

SOKRATES: Więc ty może uważasz za coś dobrego, jeżeli ktoś robi to, co mu się najlepszem wydaje, a nie ma rozumu i to ty nazywasz: móc wiele?

POLOS: Ja nie.

SOKRATES: A więc dowiedziesz, że mowcy mają rozum i retoryka jest sztuką, a nie schlebianiem, i przekonasz mnie! A jeśli mnie zostawisz nieprzekonanym, to mowcy, którzy w państwach robią, co im się wydaje i tyrani, nic na tem dobrego nie zyskają, jeśli moc jest naprawdę, jak ty powiadasz, czemś dobrem, a robić bez rozumu, co się komu wydaje, to i ty uważasz za zło. Czy nie?

POLOS: Ja — tak.

SOKRATES: Więc jakże mają mowcy wiele móc w państwach, albo tyrani, jeżeli Polos nie przekona Sokratesa, że oni robią to, czego chcą?

POLOS: Ach — z tym człowiekiem —

SOKRATES: Ja powiadam, że oni nie robią czego chcą; więc mnie przekonaj.

POLOS: Czyżeś się dopieroco nie zgodził, że robią to, co im się najlepszem wydaje, no, przed chwilą?

SOKRATES: Ja i się teraz zgadzam.

POLOS: Więc czyż nie robią, czego chcą?

SOKRATES: Nie zgadzam się.

POLOS: A robią, co im się wydaje?

SOKRATES: Zgadzam się.

POLOS: Ty straszne rzeczy mówisz i niesłychane, Sokratesie!

SOKRATES: Nie oskarżaj, najmilszy kolosie, Polosie, żebym do ciebie przemówił po twojemu. Ale, jeżeli potrafisz mnie pytać, wykaż, że się mylę; a jeżeli nie, to sam odpowiadaj.

POLOS: Ależ ja wolę odpowiadać, żebym się raz dowiedział, co ty twierdzisz.

SOKRATES: Otóż czy ci się wydaje, że ludzie zawsze tego chcą, co w każdym wypadku czynią; czy też tego, dla czego czynią, cokolwiek czynią? Jak, naprzykład, ci, którzy piją lekarstwa przepisane przez lekarzy; czy myślisz, że oni chcą tego, co czynią: pić lekarstwo i cierpieć, czy też chcą zdrowia, tego, dla czego piją? XXIII

POLOS: Jasna rzecz, że zdrowia, dla którego piją.

SOKRATES: Nieprawdaż; i żeglarze i inni zbijacze pieniędzy nie tego chcą, co robią za każdym razem. Bo któż chce płynąć i narażać się na niebezpieczeństwa i mieć kłopoty? Tylko tego chcą, myślę sobie, dla czego płyną: chcą bogactwa. Bo dla bogactwa podejmują podróże morskie.

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: A czyż inaczej ma się rzecz i ze wszystkiem innem? Jeżeli ktoś czyni coś dla jakiegoś celu, nie tego chce, co czyni, tylko tego, dla czego to czyni?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A czy istnieje jakiś przedmiot, któryby ani dobry nie był, ani zły, ani był czemś pośredniem: ni dobrem, ni złem?

POLOS: No, żadną miarą.

SOKRATES: A nieprawdaż: dobrem nazywasz mądrość i zdrowie i bogactwo i inne takie rzeczy, a złem nazywasz ich przeciwieństwa?

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: A przez ni dobro ni zło, rozumiesz może takie rzeczy, które raz mają w sobie coś z dobra, raz coś ze zła, a raz ani z jednego, ani z dru-

giego, jak np. siedzieć, chodzić, biegać, pływać, albo znowu coś takiego jak: kamienie, drzewa i inne takie rzeczy? Czy nie to masz na myśli? Czy może coś innego nazywasz ani dobrem, ani złem?

POLOS: No nie; właśnie to.

SOKRATES: Więc czy te pośrednie rzeczy robią ludzie dla tych dobrych, ilekroć czynią coś, czy też to, co dobre, dla czegoś pośredniego?

POLOS: No przecież te pośrednie dla dobrych.

SOKRATES: Dobra zatem szukając i chodzimy, kiedy chodzimy, uważając to za lepsze i przeciwnie stoimy, kiedy stajemy, dla tego samego, dla dobra. Czy nie?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż i na śmierć skazujemy, jeżeli kogo skazujemy, i posyłamy na wygnanie i zabieramy majątek, uważając, że nam lepiej będzie tak uczynić, niż nie?

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: Zatem dla dobra wszystko to czynią ci, którzy to czynią.

POLOS: Przyznaję.

SOKRATES: Nieprawdaż, zgodziliśmy się, że,
XXIV jeśli robimy coś dla czegoś innego, nie chcemy tego, co robimy, tylko tego, dla czego to robimy?

POLOS: Doskonale.

SOKRATES: Zatem nie chcemy mordować, ani wyganiać z państwa, ani zabierać mienia poprostu ot tak; tylko, jeśliby to było pożyteczne, chcemy to czynić, a jeśli szkodliwe, nie chcemy. Bo rzeczy dobrych chcemy, jak przyznajesz ty, a tych, co ani

dobre, ani złe, nie chcemy, ani też rzeczy złych. No nie? Masz to wrażenie, że prawdę mówię, Polosie, czy nie? Czemu nie odpowiadasz?

POLOS: Prawdę.

SOKRATES: Nieprawdaż, skoro się na to zgadzamy, to, jeśli ktoś zabija drugiego, albo wygania z miasta, albo zabiera mu mienie, czy to tyran czy mowca, uważając to za lepsze dla siebie, a to jest właśnie zło, taki przecież robi, co mu się wydaje.

POLOS: Tak.

SOKRATES: A czy i to, czego chce, skoro to jest właśnie zło? Czemu nie odpowiadasz?

POLOS: No; nie zdaje mi się, żeby robił to, czego chce.

SOKRATES: I czy może być, żeby taki człowiek wiele mógł w tem państwie, jeżeli móc wiele jest czemś dobrem wedle twego przyznania?

POLOS: Nie może być.

SOKRATES: Zatem prawdę mówiłem, twierdząc, że może człowiek robić w państwie, co mu się wydaje, a nie móc wiele, ani nie robić tego, czego chce?

POLOS: A niby ty sam, Sokratesie; tybyś nibyto nie wolał, żeby ci wolno było robić, co ci się podoba w państwie, raczej niż nie i nie zazdrościłbyś, gdybyś widział, że ktoś albo zabija, kogo mu się podoba, albo zabiera majątek, albo do więzienia wtrąca.

SOKRATES: Sprawiedliwie, myślisz, czy niesprawiedliwie?

POLOS: Jakkolwiekby postępował, to czyż to w obu wypadkach nie jest godne zazdrości?

SOKRATES: Bójże się boga, Polosie!

POLOS: Albo co!

SOKRATES: Bo ani tym zazdrościć nie należy, którym niema czego zazdrościć, ani nędznikom, tylko się litować nad nimi.

POLOS: Jakto? Uważasz, że tak stoi sprawa z tymi ludźmi, o których ja mówię?

SOKRATES: No, jakżeby nie?

POLOS: Więc kto na śmierć skazuje, kogo mu się wydaje, a skazuje sprawiedliwie, ten ci się wydaje nędznikiem i politowania godnym?

SOKRATES: Mnie nie, ale też i niema mu czego zazdrościć.

POLOS: Czyżeś dopieroco nie mówił, że to nędznik?

SOKRATES: To ten, przyjacielu, który niesprawiedliwie skazuje i politowania godny do tego, a kto sprawiedliwie, temu niema czego zazdrościć.

POLOS: Ej, raczej ten, który ginie niesprawiedliwie jest politowania godny i nędznik.

SOKRATES: Mniejszy niż ten, co zabija, Polosie, i mniej niż ten, który sprawiedliwie ginie.

POLOS: Jakimże sposobem, Sokratesie?

SOKRATES: Takim, że największem złem jest właśnie zadawać krzywdy.

POLOS: Ej, czy też to największe? Czy nie większe: znosić?

SOKRATES: Bynajmniej.

POLOS: Ty może chciałbyś raczej krzywd doznawać, niż je wyrządzać?

SOKRATES: Nie chciałbym ja ani jednego, ani drugiego. Ale jeśliby konieczne było, albo krzywdę wyrządzić, albo ją ponieść, to wolałbym raczej krzywdę znieść, niż wyrządzić.

POLOS: Więc tybyś się tyranem nie zgodził zostać?

SOKRATES: Nie, jeśli przez: „być tyranem" rozumiesz to samo, co ja.

POLOS: No, ja to rozumiem, co przed chwilą, żeby wolno było człowiekowi w państwie, co mu się tylko spodoba, robić to: i zabijać i wypędzać i wszystko czynić wedle swego mniemania.

SOKRATES: Poczciwa duszo; ja ci coś po- XXV
wiem, a ty mnie chwyć za słowo. Wiesz, gdybym ja tak w tłumie ludzi na rynku wziął nóż pod pachę i powiedział do ciebie: Polosie, mnie się właśnie dostała w udziale jakaś moc i przedziwna władza tyrana. Bo jeśli mi się wyda, że ktoś z tych ludzi tutaj, których widzisz, powinien natychmiast, w tej chwili umrzeć, to umrze, który mi się spodoba. A jeżeli mi się wyda, że któryś z nich powinien mieć łeb rozbity, będzie miał rozbity w tej chwili, a jeśli ma mieć chiton rozdarty, będzie rozdarty. Tak wiele ja mogę w tem państwie. Gdybyś mi nie wierzył, pokazałbym ci nóż, a tybyś pewnie, zobaczywszy go, powiedział: Sokratesie, w ten sposób, to każdyby mógł mieć wielką moc; choćby nawet i z dymem poszedł w ten sposób, dom, któryby ci się tylko podobał i doki ateńskie i trójrzędowce i statki wszystkie i publiczne i prywatne. Toteż nie na tem polega wielka moc, żeby robić, co się komu podoba. Nie wydaje ci się?

POLOS: No, nie przecież; nie w ten sposób.

SOKRATES: A potrafisz powiedzieć, dlaczego ganisz moc tego rodzaju?

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: Cóż to; mów!

POLOS: Bo przecież, kto tak postępuje, ten musi ponieść karę.

SOKRATES: A ponieść karę, to nie zło?

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż więc, mężu osobliwy, że wielką moc znowu widzisz tam tylko, gdzie czyn dowolny wychodzi na czyn pożyteczny i taka moc jest dobra i to chyba dopiero znaczy: móc wiele. A jeżeli nie, to znaczy źle i mało móc. A zobaczmy i to. Nieprawdaż, zgadzamy się, że niekiedy lepiej jest to robić, cośmy teraz mówili: za-

bijać i wypędzać ludzi i zabierać im mienie, a niekiedy nie?

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: Na to się chyba i ty zgadzasz i ja?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Otóż, kiedy ty powiadasz, że lepiej jest to robić? Powiedz, jakie określenie przyjmujesz?

POLOS: A, to już ty Sokratesie; odpowiedz ty sam na to.

SOKRATES: Otóż ja powiadam, Polosie, jeśli to wolisz odemnie usłyszeć, że jeśli to ktoś sprawiedliwie robi, to jest lepiej, a jeśli niesprawiedliwie, to gorzej.

XXVI

POLOS: Ciebie jest trudno zbijać, Sokratesie; ale czyżby cię i dziecko nawet nie potrafiło teraz przekonać, że nie mówisz prawdy?

SOKRATES: Bardzo będę temu dziecku wdzięczny, a zarówno i tobie, jeżeli mnie przekonasz i pozbędę się pustych frazesów. Nie żałuj sił, bo to do brodziejstwo będzie dla przyjaciela. Więc przekonuj!

POLOS: Serjo, Sokratesie. Zgoła cię nawet nie potrzeba dawnemi dziejami przekonywać; wystarczy to, co się wczoraj i przedwczoraj stało, żeby cię zbić i wykazać, że jest wielu zbrodniarzy szczęśliwych.

SOKRATES: Cóż to takiego?

POLOS: Widzisz przecież Archelaosa, tego syna Perdykkasa, władcę Macedonji!

SOKRATES: Może i nie, ale słyszę o nim.

POLOS: Więc szczęśliwym ci się wydaje, czy nędznikiem?

SOKRATES: Nie wiem, Polosie; nie zetknąłem się nigdy z tym człowiekiem.

POLOS: Cóż z tego? To zetknąwszy się, poznałbyś, a inaczej: stąd nie poznajesz, że jest szczęśliwy?

SOKRATES: Na Zeusa; przecież nie.

POLOS: A to widzę, Sokratesie, że ty nawet o królu perskim powiesz, że nie wiesz, czy jest szczęśliwy.

SOKRATES: I prawdę powiem; nie wiem przecież, jak tam z jego kulturą, co ze sprawiedliwością.

POLOS: Jakto? W tem jest całe szczęście?

SOKRATES: Mojem zdaniem, przynajmniej, Polosie. Bo pięknego i dobrego męża i kobietę nazywam ludźmi szczęśliwymi, a niesprawiedliwych i zbrodniarzy nędznikami.

POLOS: Więc nędznikiem jest ten Archelaos, wedle twego zdania?

SOKRATES: Jeśli jest, przyjacielu, niesprawiedliwy.

POLOS: Ależ jak ma nie być niesprawiedliwy? Toż jemu się nie należało nic zgoła z władzy, którą dzisiaj posiada. Jego matka była niewolnicą Alketesa, brata Perdykkasa i po sprawiedliwości on był niewolnikiem Alketesa i gdyby był chciał postępować sprawiedliwie, byłby niewolnikiem u Alketesa i byłby szczęśliwy, wedle twego zdania. A teraz, strach, jakim się stał nędznikiem, kiedy się największych zbrodni dopuścił, bo naprzód posłał po tego właśnie pana i wuja, pod pozorem, że mu chce oddać władzę, którą mu Perdykkas zabrał, ugościł

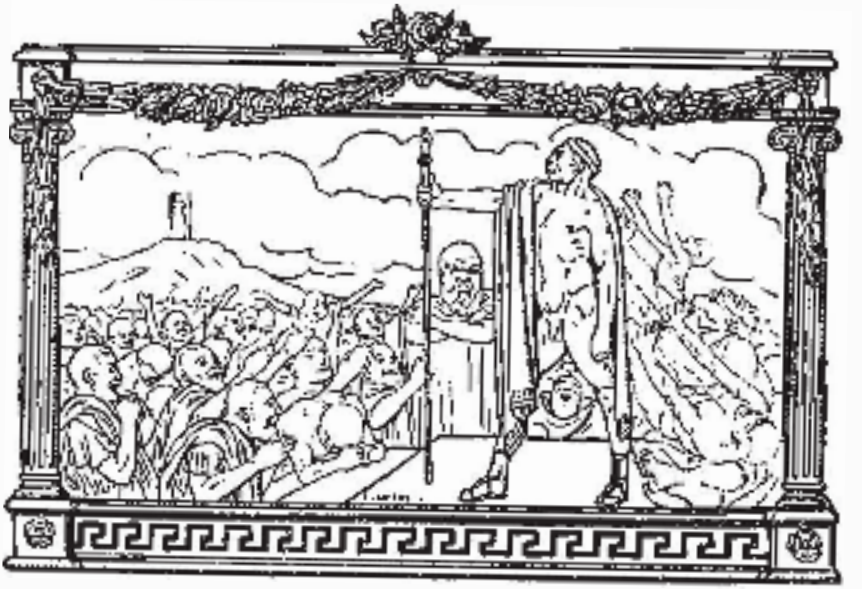
go, spoił jego i jego syna Aleksandra, własnego kuzyna i prawie rówieśnika, wsadził ich na wóz, wywiózł w nocy, sprzątnął i zatarł wszelki ślad po jednym i drugim. Po tej zbrodni całkiem nie zauważył, że się stał ostatnim nędznikiem i nie było mu żal, ale niedługo potem brata znowu, prawego syna Perdykkasa, chłopaka coś siedmioletniego, któremu się tron należał po sprawiedliwości, nie chciał wychowywać, żeby się tym sposobem stać szczęśliwym i oddać mu władzę należną, tylko go do studni wrzucił i utopił, a matce jego Kleopatrze powiedział, że chłopak gonił gęś, wpadł do studni i zginął.

Tożci on teraz, jako największy zbrodniarz w Macedonji jest największym nędznikiem ze wszystkich Macedończyków, a nie najszczęśliwszym człowiekiem. A jest może jeden człowiek w Atenach, od ciebie samego zacząwszy, któryby wolał być kimkolwiek innym z Macedończyków, a nie Archelaosem? XXVII

SOKRATES: Ja ciebie już na początku dyskusji, Polosie, chwalilem, że mi się wydajesz doskonale przygotowany na retora, a do ćwiczeń w dyskusji musiałeś się mniej przykładać. I teraz to ma być ta mowa, którąby mnie i dziecko potrafiło przekonać i ty sam nibyto teraz, jak ci się wydaje, zbiłeś tą mową moje twierdzenie, że zbrodniarz nie jest szczęśliwy? Ale skądże znowu, kochanie? Doprawdy, ja się ani na jedno z tego, co ty mówisz, nie zgadzam.

POLOS: Bo nie chcesz, ale myślisz tak samo, jak i ja.

SOKRATES: Duszo poczciwa; ty mnie retorycznie próbujesz zbijać tak, jak ci w sądach, którym



się zdaje, że kogoś przekonują. Przecież i tam jednemu się zdaje, że drugiego przekonał, kiedy na świadectwo swoich słów świadków wielu dostarczy i to ogólnie poważanych, podczas gdy przeciwnik na jednego się jakiegoś powołuje, albo i żadnego. Ale taki dowód nie jest nic wart w obliczu prawdy. I niejednego, bywa, zmogą fałszywe świadectwa jednostek licznych i uchodzących za niebyleco. I teraz temu, co ty mówisz, przyświadczą bez mała wszyscy Ateńczycy i obcy, jeżeli mi zechcesz świadkami wykazywać, że nie mówię prawdy. Przyświadczą ci, jeżeli zechcesz, Nikjasz, syn Nikeratosa, razem ze swymi braćmi, których trójnogi szeregiem stoją w gaju Dionizjosa, a jeśli chcesz, to Aristokrates, syn Skellosa, który znowu w Pytho ma to piękne wotum, a jeśli chcesz, to cały dom Periklesa, czy inna fa-

milja, którąbyś sobie chciał z tutejszych wybrać. A ja się z tobą nie zgodzę, chociaż jestem sam jeden. Bo mnie nie zmuszasz do tego, tylko licznych fałszywych świadków przeciwko mnie stawiasz i chcesz mnie wyrzucić z istoty rzeczy i z prawdy. A ja, jeżeli ciebie jednego jedynego nie postawię na świadka, któryby się zgadzał na to, co mówię, to uważam, że mi się nic godnego zastanowienia nie udało w tej kwestji, o której mówimy. A myślę, że i tobie, jeżeli ja ci sam jeden nie przyświadczę — a ty tym innym wszystkim dasz pokój.

Jest niby i taki sposób dowodzenia, jaki ty uważasz za właściwy i innych wielu, ale jest i drugi, który ja wolę. Więc porównajmy je i zobaczmy, czy się czemś różnią od siebie.

Tożci to, o co się różnimy, to zgoła niemała rzecz, ale to jest poprostu coś, o czem wiedzieć jest rzeczą najpiękniejszą, a nie wiedzieć rzeczą zgoła haniebną. Główna rzecz w tem: albo się wie, albo się nie wie, kto jest szczęśliwy, a kto nie. I stąd najpierw — teraz się właśnie o tem mówi, ty twierdzisz, że może być szczęśliwym człowiek, który krzywdy wyrządza i jest zbrodniarzem, skoro Archelaosa masz za zbrodniarza, a uważasz go za szczęśliwego. Nieprawdaż więc: przyjmiemy, że takiego jesteś zdania?

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: A ja mówię, że to być nie może. I o to się jedno spieramy. Ale zbrodniarz będzie szczęśliwy, jeśli go spotka sprawiedliwość i kara? XXVIII

POLOS: Bynajmniej. Przecież wtedy byłby największym nędznikiem.

SOKRATES: A tylko jeśli kara nie spotka zbrodniarza, to, wedle twego zdania, on będzie szczęśliwy?

POLOS: Tak twierdzę.

SOKRATES: A podług mego zdania, Polosie, zbrodniarz i krzywdziciel nędznikiem będzie w każdym wypadku; ale większym wtedy, jeżeli go nie dotknie sprawiedliwość i on nie poniesie kary za zbrodnię; mniejszym zaś nędznikiem wtedy, jeżeli poniesie karę i dostąpi sprawiedliwości z ręki bogów i ludzi.

POLOS: Nonsensy, doprawdy, Sokratesie, chcesz twierdzić.

SOKRATES: Spróbuję i ciebie, przyjacielu, doprowadzić do tego, żebyś to samo mówił, co i ja. Mam cię przecież za przyjaciela. Otóż teraz różnimy się tylko na tym punkcie. Zobaczże i sam. Ja powiedziałem przedtem, że krzywdy wyrządzać jest gorzej, niż ich doznawać.

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: A ty, że doznawać?

POLOS: Tak.

SOKRATES: I o zbrodniarzach powiedziałem, że są nędznikami i tyś mnie przekonał, że nie?

POLOS: Tak, na Zeusa.

SOKRATES: Jak ci się przynajmniej zdaje, Polosie.

POLOS: Ale mi się prawdziwie zdaje; chyba!

SOKRATES: A tyś o zbrodniarzach mówił, że szczęśliwi, jeśli nie ponoszą kary.

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: A ja powiadam, że to najwięksi nędznicy, a ci, którzy karę ponoszą, to mniejsi. Chcesz i to zbijać?

POLOS: Ach, Sokratesie; to jeszcze trudniej zbić, niż tamto!

SOKRATES: O nie, Polosie; to nawet niemożliwe; bo prawdy nigdy zbić nie można.

POLOS: Jak mówisz? Jeśli kogoś, kto zbrodniczymi sposobami dążył do władzy tyrańskiej, schwytają, wezmą go w więzieniu na tortury, zrobią z niego rzezańca, wypalą mu oczy, zaczną go dręczyć i hańbić w niezliczone sposoby i każą mu patrzeć na męki i hańbę jego dzieci i żony, a wkońcu go na krzyż wbiją, albo smołą obleją i spalą — to ten będzie szczęśliwszy, niż gdyby tego uniknął, wstąpił na tron tyrana, władał państwem aż do śmierci i robił, co chciał, a zazdrościliby mu i nazywaliby go szczęśliwym współobywatele i ludzie z obcych stron? Tego, powiadasz, nie podobna zbić żadną miarą?

SOKRATES: Teraz znowu strachy pokazujesz, chwacki Polosie, a nie przekonywasz. Przed chwilą odwoływałeś się na świadków. A jednak przypomnij mi jeden drobiazg. Jeśli kogoś, kto zbrodniczymi sposobami, powiedziałeś? XXIX

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: A to szczęśliwszym nigdy nie będzie żaden z tych dwóch, ani ten, który się zbrodniczymi sposobami dorwał tyranji, ani ten, którego schwytano. Bo między dwoma nędznikami niepodobna znaleźć szczęśliwszego. Ale większy nędznik ten, któremu się udało przemknąć i zostać tyranem. Cóżto, Polosie, ty się śmiejesz? To może znowu pewien rodzaj dowodu: kiedy ktoś coś powie, śmiać się, zamiast zbijać?

POLOS: A cóż ty myślisz, Sokratesie, że nie jesteś zbity na całej linji, kiedy mówisz takie rzeczy, którychby nie przyznał żaden człowiek; no, przecież zapytaj kogoś z tych tutaj!

SOKRATES: Polosie; ja nie jestem politykiem; ot, zeszłego roku los na mnie padł do Wielkiej Rady; kiedy służba przyszła na moją grupę i mnie wypadało zarządzić głosowanie, ośmieszyłem się i nie umiałem zarządzić głosowania. Więc i teraz nie każ mi zarządzać głosowania między obecnymi, ale, jeżeli nie masz lepszego dowodu niż ten, jak też przed chwilą mówiłem, to mnie samemu udziel głosu, żebym spróbował dowodu, jaki j a uważam za potrzebny. Bo ja na swoje słowa umiem jednego tylko świadka postawić: tego, do którego mówię, a o innych nie dbam i jednemu umiem kazać głosować, a z szerokiemi kołami nawet nie gadam. Więc zobacz, czybyś nie zechciał dać mi sposobności do obrony i odpowiadać na pytania. Bo ja doprawdy myślę, że i ja i ty i inni ludzie uważają, że wyrządzać krzywdy to rzecz gorsza, niż je znosić, a uniknąć kary rzecz gorsza, niż ją ponieść.

POLOS: A ja twierdzę, że ani ja, ani żaden inny człowiek. Przecież, czy ty wolałbyś raczej doznać krzywdy, niż ją wyrządzić?

SOKRATES: I ty nawet i wszyscy inni.

POLOS: O wcale nie! Ani ja, ani nikt inny.

SOKRATES: Więc b ę d z i e s z odpowiadał, nieprawda?

POLOS: Ależ owszem; przecież chcę wiedzieć, co też ty powiesz.

SOKRATES: No to powiedz mi, a będziesz wiedział; więc tak, jakbym cię od początku pytał: co ci się wydaje, Polosie, gorszem: wyrządzać krzywdy, czy ich doznawać?

POLOS: Mnie — doznawać.

SOKRATES: A co bardziej brzydkie? wyrządzać krzywdę, czy ich doznawać; odpowiedz!

POLOS: Wyrządzać.

SOKRATES: Nieprawdaż więc; to i gorsze, XXX jeśli brzydsze.

POLOS: Wcale nie.

SOKRATES: Rozumiem; ty nie uważasz za jedno i to samo: tego co piękne i tego, co dobre, oraz tego, co złe i tego, co brzydkie.

POLOS: Nie; zgoła.

SOKRATES: A cóż naprzykład to: Wszystko, co piękne, jak ciała i barwy i kształty i głosy i zajęcia, nazywasz za każdym razem pięknemi, nie mając względu na nic? Ot, naprzód ciała piękne, czyż nie bądźto ze względu na ich użytek nazywasz pięknemi; na ten, do którego się każde nadaje, do tego celu, albo ze względu na przyjemność jakąś, jeśli daje radość w oglądaniu tym, którzy na nie patrzą. Czy masz coś poza tem do powiedzenia o pięknie ciała?

POLOS: Nie mam.

SOKRATES: Nieprawdaż i wszystko inne tak samo; i kształty i barwy: albo ze względu na przyjemność pewną, albo ze względu na pożytek, albo ze względu na jedno i drugie nazywasz pięknem?

POLOS: Ja — tak.

SOKRATES: A czy i głosy i to co do muzyki wszystko, tak samo?

POLOS: Tak.

SOKRATES: I tak to, co z prawami w związku, i zajęcia; to przecież nie poza tymi względami jest piękne, tylko albo jest pożyteczne, albo przyjemne, albo jedno i drugie.

POLOS: Zdaje mi się.

SOKRATES: A czyż i piękność nauk nie w tem samem?

POLOS: Owszem. I ty teraz pięknie rzecz określasz, Sokratesie, kiedy do przyjemności i dobra ograniczasz piękno.

SOKRATES: Nieprawdaż; a brzydota to coś przeciwnego: to ból i zło?

POLOS: Z konieczności.

SOKRATES: A więc, jeśli z dwóch rzeczy pięknych jedna jest piękniejsza, to albo pod jednym z tych dwóch względów przewyższa drugą, albo pod oboma i dlatego jest piękniejsza: albo jako przyjemność, albo jako pożytek, albo jako jedno i drugie.

POLOS: Owszem, tak.

SOKRATES: A kiedy z dwóch rzeczy brzydkich jedna jest brzydsza, to albo bolem, albo złem przewyższa drugą i dlatego jest brzydsza. Nie musi tak być?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A proszę cię. Jak się to teraz mówiło o zadawaniu krzywd i doznawaniu? Czyżeś nie mówił, że doznawanie krzywd jest gorsze, a wyrządzanie brzydsze?

POLOS: Mówiłem.

SOKRATES: Nieprawdaż; jeśli wyrządzanie brzydsze jest, niż doznawanie krzywd, to albo jest bardziej bolesne i bolem przewyższa tamto i dlatego jest brzydsze, albo złem, albo jednem i drugiem? Czyż tak nie musi być?

POLOS: Jakżeby nie?

SOKRATES: Więc naprzód zobaczmy, czy bo- XXXI
łem góruje wyrządzanie krzywd nad ich doznawaniem i czy cierpią więcej zbrodniarze, niż ich ofiary?

POLOS: Ależ nigdy, Sokratesie, to przecież!

SOKRATES: Więc ono bolem nie góruje.

POLOS: Pewnie, że nie.

SOKRATES: Nieprawdaż, że, jeśli bolem nie, to i pod oboma względami równocześnie także górować nie może?

POLOS: No, chyba nie.

SOKRATES: Nieprawdaż; zostaje tylko to drugie?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Zło?

POLOS: Zdaje się.

SOKRATES: Nieprawdaż; więc złem góruje wyrządzanie krzywd nad doznawaniem i dlatego jest gorsze?

POLOS: Widocznie tak.

SOKRATES: A prawda, że i wielu innych ludzi i ty zgodziłeś się ze mną poprzednio, że brzydsze jest wyrządzanie krzywd niż doznawanie?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A teraz ono się gorszem okazało?

POLOS: Zdaje się.

SOKRATES: Więc czy tybyś wolał raczej to, co gorsze i brzydsze, niż to, co mniej? Nie bój się odpowiedzieć, Polosie; nic ci się złego nie stanie; odważnie się argumentom, niby lekarzowi, oddaj, odpowiadając, i albo przyznaj, albo nie: to, o co pytam.

POLOS: Więc jabym nie wolał, Sokratesie.

SOKRATES: A może jakiś inny człowiek?

POLOS: Nie wydaje mi się, wedle tego toku myśli.

SOKRATES: A więc ja prawdę mówiłem, że ani ja, ani ty, ani żaden inny człowiek nie wolałby raczej krzywdy wyrządzać, niż ich doznawać. Bo to jest rzecz gorsza.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: Otóż widzisz, Polosie; porównaj jeden dowód z drugim, jaki ten zgoła inny; z tobą się wszyscy inni zgadzali, oprócz mnie, a mnie ty wystarczasz sam jeden i jako opinja zgodna i jako świadectwo; ja tobie jednemu każę głosować, a o innych mniejsza.

Więc tak, tobyśmy już mieli.

A teraz zastanówmy się nad naszym drugim punktem spornym, czy kara, kiedy ją zbrodniarz ponosi, jest większem złem, jak ty myślałeś, czy też gorsze to, żeby jej nie ponosił, jak znowu ja myślałem. A rozpatrzmy to tym sposobem: ukarać, a sprawiedliwie powściągnąć swawolę zbrodniarza, to uważasz za jedno i to samo?

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: A czy mógłbyś powiedzieć, że

wszystko, co sprawiedliwe, nie jest piękne, o ile jest sprawiedliwe? Tak; zastanów się i powiedz.

POLOS: Zdaje mi się, że tak, Sokratesie.

SOKRATES: A zobaczno i to: czy, jeśli ktoś coś robi, czyż nie musi istnieć i coś, co doznaje czegoś ze strony tego, który robi? XXXII

POLOS: Tak, zdaje mi się.

SOKRATES: Czy tego doznaje, co robiący robi i tak, jak robi robiący; ja to myślę: jeśli ktoś bije, to musi być coś bitego?

POLOS: Koniecznie.

SOKRATES: I jeżeli mocno bije, albo szybko ten, który bije, to tak i to bite jest bite?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Więc takiego stanu doznaje to bite, jaki mu zrobi ten, co bije?

POLOS: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż i jeśli pali ktoś, to musi się coś palić?

POLOS: Jakżeby nie?

SOKRATES: I jeśli mocno pali, albo boleśnie, to tak się też pali to, co się pali, jak pali ten, co pali?

POLOS: Naturalnie.

SOKRATES: Nieprawdaż, i jeśli tnie ktoś, to ten sam rachunek; bo przecież coś jest cięte.

POLOS: Tak.

SOKRATES: I jeśli wielkie, albo głębokie cięcie, albo bolesne, to takie cięcie znosi to, co cięte, jakiem go utnie ten, co tnie?

POLOS: Oczywiście.

SOKRATES: Więc jedno z drugiem wziąwszy, patrz, czy się zgadzasz na to, com przed chwilą powiedział o wszystkich przedmiotach, że, jakie działałanie tego, co działa, takie też i doznawanie tego, co doznaje.

POLOS: No, ja się zgadzam.

SOKRATES: Skoro się na to zgadzasz, to: ponosić karę jest to doznawać czegoś, czy robić?

POLOS: Oczywista, Sokratesie, że doznawać.

SOKRATES: Nieprawdaż, ze strony kogoś, kto działa?

POLOS: Jakżeby nie? Ze strony tego, który powściąga swawolę.

SOKRATES: A kto słusznie powściąga, ten sprawiedliwie powściąga?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Sprawiedliwie działając, czy nie?

POLOS: Sprawiedliwie.

SOKRATES: Nieprawdaż; to i ten, co ponosi karę, sprawiedliwie jej doznaje?

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: A co sprawiedliwe, to chyba piękne? Zgadzamy się?

POLOS: Owszem, tak.

SOKRATES: Zatem, u jednego z nich dwóch działanie jest piękne, a u drugiego doznawanie; u tego, co ponosi karę.

POLOS: Tak.

XXXIII SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli piękne, to dobre; bo albo przyjemne, albo pożyteczne.

POLOS: Koniecznie.

SOKRATES: Zatem czegoś dobrego doznaje człowiek, który ponosi karę?

POLOS: Zdaje się.

SOKRATES: Ma więc z tego pożytek?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Może ten pożytek, który ja przyjmuję: staje się lepszym na duszy, jeśli go sprawiedliwa kara spotyka?

POLOS: Może być.

SOKRATES: Uwalnia się więc od tego, co stanowi zło duszy, ten, który karę ponosi?

POLOS: Tak.

SOKRATES: I czyż nie od największego uwalnia się zła? A tak popatrz: gdy chodzi o zrobienie majątku, czy w tym zakresie dostrzegasz jakieś inne zło człowieka, jeśli nie ubóstwo?

POLOS: No nie; tylko ubóstwo.

SOKRATES: A cóż, gdy chodzi o wyrobienie ciała? Tambyś złem nazwał słabość i chorobę i brzydotę i tym podobne?

POLOS: Ja, tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jest i w duszy jakaś podłość; jak myślisz?

POLOS: Jakżeby nie?

SOKRATES: A czy nie nazywasz jej niesprawiedliwością i głupotą i tchórzostwem i tam dalej?

POLOS: O, tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; majątek i ciało i dusza, to trzy rzeczy i dlatego trzy wymieniłeś podłości: ubóstwo, chorobę, niesprawiedliwość?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A któraż z tych podłości jest najbrzydsza? Chyba niesprawiedliwość i wogóle podłość duszy?

POLOS: Tak, bez żadnego porównania.

SOKRATES: A jeśli najbrzydsza, to i najgorsza?

POLOS: Jakto mówisz, Sokratesie?

SOKRATES: O tak: Zawsze to, co najbrzydsze, albo ból największy sprawia, albo szkodę największą przynosi, albo jedno i drugie i dlatego jest najbrzydsze, wedle tego, na cośmy się poprzednio zgodzili.

POLOS: Bardzo słusznie.

SOKRATES: A że najbrzydsza jest niesprawiedliwość i wogóle podłość duszy, na to się przecież teraz zgadzamy?

POLOS: Zgadzamy się.

SOKRATES: Nieprawdaż; więc albo jest najprzykrzejsza i dlatego, że męką góruje nad innemi, albo szkodą, albo jednem i drugiem; dlatego jest z nich najbrzydsza?

POLOS: Koniecznie.

SOKRATES: A czy to więcej boli, niż ubóstwo i choroba: jeśli się jest niesprawiedliwym i rozpasanym i tchórzem i głupcem?

POLOS: Nie zdaje mi się, Sokratesie, wedle tego przecież.

SOKRATES: Więc jakąś olbrzymią szkodą i złem strasznem górować musi nad innemi podłość duszy, skoro jest najbrzydsza ze wszystkich, wobec tego, że nie góruje męką, wedle twego zdania.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: Więc może też być, że to, co największą szkodą góruje nad innemi, jest największem złem na świecie?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A więc niesprawiedliwość i swawola i inna podłość duszy, jest największem złem na świecie?

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: A która to sztuka uwalnia od ubóstwa? Czy nie sztuka robienia majątku? XXXIV

POLOS: Tak.

SOKRATES: A która od choroby? Czy nie lecznictwo?

POLOS: Koniecznie.

SOKRATES: A któraż od podłości i niesprawiedliwości? Jeśli nie masz odpowiedzi pod ręką, to tak zobacz: Dokąd wiedziemy i do kogo tych, którzy chorują na ciele?

POLOS: Do lekarzy, Sokratesie.

SOKRATES: A dokąd zbrodniarzy i wyuzdanych?

POLOS: Do sędziów, myślisz?

SOKRATES: Nieprawdaż; żeby karę ponieśli.

POLOS: Przyznaję.

SOKRATES: Otóż czy nie posługują się do pewnego stopnia sprawiedliwością ci, którzy słusznie kary zadają?

POLOS: Oczywiście.

SOKRATES: Więc sztuka robienia majątku uwalnia od ubóstwa, lecznictwo od choroby, a spra-

wiedliwość karząca od wyuzdania i niesprawiedliwości.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: A któraż z nich najpiękniejsza?

POLOS: Z których, myślisz?

SOKRATES: Z groszoróbstwa, lecznictwa, sprawiedliwości karzącej?

POLOS: Bez żadnego porównania sprawiedliwość karząca.

SOKRATES: Nieprawdaż; więc albo przyjemność daje największą, albo pożytek, albo jedno i drugie, skoro jest najpiękniejsza?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A czy być w ręku lekarza, to przyjemnie? i cieszą się ci, których lekarz obrabia?

POLOS: Nie zdaje mi się.

SOKRATES: Ale to pożytecznie. Czy nie?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Bo się człowiek od wielkiego zła uwalnia, tak, że się opłaci znieść ból i być zdrowym?

POLOS: Jakżeby nie?

SOKRATES: Otóż, czy nie tak co do ciała; czy ten jest najszczęśliwszy, kogo lekarz uleczył, czy też ten, który nawet nie chorował wogóle?

POLOS: Oczywiście, że ten, co nawet nie chorował.

SOKRATES: Bo nie w tem szczęście, żeby się pozbyć zła, ale, żeby się go wogóle nie nabawić.

POLOS: Jest tak; jest.

SOKRATES: Cóż więc; z dwóch ludzi, którzy mają zło w ciele, albo w duszy, który większy nę-

dznik: ten uleczony, który się od zła uwolnił, czy ten, którego nie uleczono i on je ma w sobie?

POLOS: Widocznie ten, którego nie uleczono.

SOKRATES: Nieprawdaż; ponieść karę to było uwolnić się od największego zła, od podłości?

POLOS: A było.

SOKRATES: Bo ona zmusza do opanowania się i sprawiedliwszym robi człowieka i lekarstwem jest na podłość, ta sprawiedliwość karząca.

POLOS: Tak.

SOKRATES: Więc najszczęśliwszy ten, który nie ma zła w duszy, skoro to zło okazało się złem największem.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: A potem chyba ten, który się zła pozbył.

POLOS: Zdaje się.

SOKRATES: A to będzie ten, który odbiera napomnienia i nagany i ponosi karę.

POLOS: Tak.

SOKRATES: Więc najgorzej żyje ten, który ma w sobie niesprawiedliwość i nie uwalnia się od niej.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: Nieprawdaż; to będzie właśnie ten, któryby największe zbrodnie popełniał, a najgorszą się niesprawiedliwością kierując, doprowadził do tego, żeby go nikt nie upominał, ani wyuzdania jego nie powściągał, ani mu kary nie zadawał; tak, jak ty powiadasz, że się Archelaos urządza i inni tyrani i mowcy i potężni władcy?

POLOS: Zdaje się.

XXXV SOKRATES: Bo tacy, widzisz, kochanie, to prawie do tego już doszli, jakgdyby ktoś największemi chorobami był złożony, a doprowadził do tego, żeby nie ponosić kary za grzechy swojego ciała z ręki lekarzy i nie dać się leczyć, bo się boi, niby małe dziecko, wypalania i wycinania, bo to boli. Czy nie wydaje się i tobie tak samo?

POLOS: Mnie tak samo.

SOKRATES: Bo taki nie wie z pewnością, co to jest zdrowie i dzielność ciała. Zdaje się, podług tego, na cośmy się teraz zgodzili, że coś takiego robią i ci, którzy unikają sprawiedliwości karzącej, Polosie; patrzą tylko na ból, który im z jej ręki grozi, a na pożytek są ślepi i nie wiedzą, o ile większa nędza, niźli z ciałem niezdrowem, z niezdrową duszą chodzić, zgniłą, niesprawiedliwą i bezbożną. Stąd też i wszystko możliwe robią, żeby nie ponosić kary i nie uwolnić się od największego zła; i majątek zbijają i o przyjaciół dbają i o to, żeby umieć mówić w sposób najbardziej przekonujący. Tymczasem, jeśli prawdą jest to, na cośmy się zgodzili, Polosie, to czy widzisz, co wynika z rozważań? Chcesz — zbierzmy krótko wyniki.

POLOS: Ach, jeśli tak myślisz.

SOKRATES: Czyż więc nie wynikło, że największem złem jest niesprawiedliwość i wyrządzanie krzywd?

POLOS: Tak wypadło.

SOKRATES: A uwolnieniem się od tego zła okazało się: ponoszenie kary?

POLOS: Chyba tak.

SOKRATES: A nie ponoszenie kary, to trwanie zła?

POLOS: Tak.

SOKRATES: A drugiem co do wielkości złem jest wyrządzanie krzywd. A bezkarność zbrodniarza to ze wszystkich największe i pierwsze zło.

POLOS: Widocznie.

SOKRATES: Czyżeśmy się nie o to spierali, przyjacielu; tyś szczęśliwym nazywał Archelaosa, który największe zbrodnie popełnił, a żadnej kary nie poniósł, a ja byłem zdania przeciwnego, że czy to Archelaos, czy ktokolwiek inny zbrodnię popełnia, a kary nie ponosi, temu wypada być nędznikiem przed innymi ludźmi i zawsze większy nędznik ten, co wyrządza krzywdy, niż ten, co ich doznaje i ten, którego kara nie spotyka, niż ten, który ją poniesie? Czyż nie to mówiłem?

POLOS: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; wykazało się, żem prawdę mówił?

POLOS: Teraz widać.

SOKRATES: No to dobrze; ale, jeżeli to prawda, Polosie, to gdzież jest ten wielki pożytek z retoryki? Bo, wedle tego, na cośmy się teraz zgodzili, to każdy sam siebie najwięcej strzec powinien, żeby krzywdy nikomu nie wyrządził, bo będzie w sobie miał t y l e zła! Czy nie? XXXVI

POLOS: A tak.

SOKRATES: A jeśliby krzywdę komu wyrządził, czy on sam, czy ktoś inny z tych, na których

mu zależy, to sam dobrowolnie powinien iść tam, gdzie jak najprędzej karę poniesie: do sędziego się powinien śpieszyć, jakby do lekarza, aby się w nim nie zastarzała choroba niesprawiedliwości, nie przejadła mu duszy do cna, do nieuleczalności. Czy jak powiemy, Polosie, jeśli stoimy przy tem, na cośmy się przedtem zgodzili? Czyż nie oczywiście w ten tylko sposób to się będzie z tamtem zgadzało, a inaczej nie?

POLOS: No; cóż na to powiemy, Sokratesie?

SOKRATES: Więc na to, żeby bronić zbrodni własnej, albo rodziców, albo przyjaciół, albo dzieci, albo ojczyzny niesprawiedliwej, na to nam się wymowa zgoła nie przyda, Polosie; chybaby raczej mógł ktoś przyjąć, że przeciwnie: skarżyć potrzeba przedewszystkiem na siebie, a potem i na rodzinę i przyjaciół i na innych, o ileby ktoś z bliskich zbrodnię miał popełnić i nie ukrywać krzywdy, ale ją na światło wydobywać, aby winny poniósł karę i ozdrowiał i trzeba zmuszać siebie i drugich do tego, żeby się nie bać, ale z zamkniętemi oczami i odważnie oddawać się karzącej skrawiedliwości, niby lekarzowi, który tnie i wypala, mieć tylko dobro i piękno na oku, a nie brać w rachubę bolu; jeśliby zbrodnia zasługiwała na plagi, to nadstawiać grzbietu, a jeśli na więzienie, to brać kajdany, a jeśli na grzywnę, to płacić, a jeśli na wygnanie, to iść, a jeśli na śmierć, to umierać i samemu być pierwszym oskarżycielem i siebie samego i swoich najbliższych i do tego celu posługiwać się retoryką, żeby się wyjawiły ich przestępstwa, a oni się pozbyli największego zła: nie-

sprawiedliwości. Powiemy, że tak, Polosie, czy powiemy, że nie?

POLOS: To sensu niema, doprawdy, Sokratesie; tak mi się zdaje, ale z tem, co przedtem, pewnie ci się zgadza.

SOKRATES: Nieprawdaż, więc albo tamto odpaść musi, albo to koniecznie wyniknie?

POLOS: Tak; to tak jest.

SOKRATES: A odwracając rzecz na drugą stronę, to znowu, jeżeliby trzeba komuś zaszkodzić, czy nieprzyjacielowi, czy komu tam, byleby samemu od nieprzyjaciela krzywdy nie doznać; bo tego potrzeba się strzec; ale, jeśli nieprzyjaciel skrzywdzi kogoś innego, to trzeba się wszelkimi sposobami starać i czynem i słowem, żeby nie poniósł kary i nie przyszedł przed sędziego. A gdyby przyszedł, to robić, co tylko można, żeby go kara nie spotkała, ale żeby uciekł, albo jeśliby był złota ukradł wiele, żeby go nie oddawał, ale wydał na siebie i swoich, niesprawiedliwie i bezbożnie, a jeśliby zbrodnię gardłową popełnił, żeby nie umarł; o, to nigdy; niechby nieśmiertelny był w swej zbrodni, a jeśli nie, to niech przynajmniej jak najdłużej żyje w tym stanie. Do takiego celu, Polosie, retoryka wydaje mi się przydatną, bo, jeśli kto nie ma zamiaru nikomu krzywdy wyrządzać, to ona mu się chyba nie na wiele przyda, jeśli się ona wogóle na cokolwiek przyda, chociaż dotychczas żadnegośmy z niej pożytku nie znaleźli.

KALLIKLES

Spis treści

KALLIKLES KRYTYKUJE FILOZOFIE..... 320
MOWA SOKRATESA..... 368
SĄD DUSZ..... 397

KALLIKLES KRYTYKUJE FILOZOFIE

KALLIKLES: Proszę cię, Chajrefoncie, czy Sokrates to serjo mówi, czy żartem?

CHAJREFON: Mnie się zdaje, Kalliklesie, że w najwyższym stopniu serjo. Ale najlepiej jego samego zapytać.

KALLIKLES: Na bogów, ja muszę. Sokratesie, proszę cię, powiedz mi, czy mamy to teraz uważać za słowa serjo, czy za żarty? Bo jeżeli to serjo mówisz i jeżeli to przypadkiem prawda, co powiadasz, to chyba nic innego, tylko nasze życie płynie naodwrót; życie ludzkie; i my robimy, zdaje się, wszystko akurat naodwrót, niż potrzeba?

SOKRATES: Mój Kalliklesie! Gdyby nie istniały u ludzi jedne i te same stany wewnętrzne, choć u jednego inny jakiś, a u drugiego inny, ale gdyby ktoś z nas jakiegoś, j e m u tylko właściwego, stanu doznawał, i n n e g o niźli inni ludzie, nie łatwo byłoby drugim okazać, czego sami doznajemy. Mówię to z uwagi na okoliczność, że właśnie ja i ty przeżywamy jeden i ten sam stan wewnętrzny: każdy z nas kocha się w dwóch. Ja w Alkibjadesie, synu Kleinijasa, i we filozofji, a ty w Demosie ateńskim i w synu Pyrilampa. Otóż nieraz uważam, że, choć jesteś człowiek tęgi, to jednak, cokolwiek powie twój ukochany i jakkolwiek powie, że się rzeczy mają, ty nie umiesz powiedzieć, że nie, tylko się kręcisz na wszystkie strony. Na zgromadzeniu, jeżeli coś mówisz, a Demos ateński powie, że nie tak jest, obracasz się na

miejscu i mówisz to, czego on chce, a w stosunku do chłopaka Pyrilampa, tego pięknego, znowu czegoś podobnego doznajesz. Chęciom i słowom kochanków nie umiesz się sprzeciwiać, tak, że, gdyby ktoś kiedy słyszał to, co pod ich wpływem mówisz, i dziwiłby się jakie to głupie, tybyś mu może powiedział, gdybyś chciał prawdę mówić, że, jak długo ktoś twoich kochanków nie zmusi, żeby tak mówić przestali, to i ty nie przestaniesz tak mówić. Otóż uważaj, że i odemnie musisz podobnych rzeczy słuchać i nie dziw się, że to ja mówię, tylko spraw, żeby filozofja, moja ukochana, te słowa mówić przestała. Bo ona, przyjacielu miły, mówi zawsze to, co dziś odemnie słyszysz i jest mi w porównaniu do innych kochanków znacznie mniej kapryśna. Bo syn Kleinijasa, ten tutaj, dziś jest tego zdania, a jutro innego; filozofja zawsze jednego. A mówi rzeczy, którym ty się teraz dziwisz; zresztą byłeś i sam, jak mówiła. Więc albo ją przekonaj, jak powiadam, że nie: wyrządzanie krzywd, ani bezkarność zbrodniarza największem jest na świecie złem, albo, jeśli jej na tym punkcie nie przekonasz, to, na Psa, na boga Egipcjan, nie zgodzi się z tobą Kallikles, Kalliklesie, ale będzie między nim a tobą rozdźwięk przez całe życie. A przecież zdaje mi się, mężu dzielny, że wolałbym, niechby mi raczej lira była niestrojna i fałszywie brzmiała, niechby tam raczej chór, któremubym przodował, niechby się ze mną większość ludzi nie zgadzała, a twierdziła przeciwnie niż ja, aniżelibym ja sam, jedną jednostką będąc, miał nosić w sobie rozdźwięk wewnętrzny i sprzeczne myśli wygłaszać.

KALLIKLES: Mój Sokratesie, mnie się zdaje, XXXVIII
że ty sobie na figle pozwalasz, jak młodzik; ty, serjo, jesteś mowca ludowy. Przecież to teraz to jest dla galerji mówione, a Polos znalazł się w tej samej sytuacji, o którą posądzał wobec ciebie Gorgjasza. Przecież powiedział, że, kiedyś Gorgjaszowi zadał pytanie, czy, gdyby do niego przyszedł ktoś, kto się nie zna na sprawiedliwości, a chciałby się nauczyć retoryki, to czy nauczy go Gorgjasz, on się miał zawstydzić i powiedział, że nauczy; tak; ze względu na ludzi, bo byliby szemrali, gdyby powiedział, że nie. I dzięki temu, że się na to zgodził, musiał potem powiedzieć coś, co było z nim samym sprzeczne, a ty właśnie to lubisz. Polos śmiał się z ciebie, jak uważam, bardzo słusznie wtedy. Teraz znowu sam się znalazł w tej samej sytuacji. Ja Polosa już choćby za to samo nie kocham, że się z tobą zgodził, że wyrządzanie krzywd jest brzydsze, niż ich doznawanie. Toż skutkiem tego przyznania sam wpadł w twoje sieci logiczne i zamknąłeś mu usta, bo się wstydził powiedzieć, co myśli.

Ty, istotnie, Sokratesie, lubisz ciągnąć do takich ciężkich i dobrych dla tłumu efektów, mówiąc, że prawdy szukasz, efektów, które z natury nie są piękne, tylko wedle prawa opinji. A w większości wypadków to jest jedno drugiemu przeciwne: natura z jednej strony, a prawo opinji z drugiej. Więc, jeżeli się ktoś wstydzi i nie śmie powiedzieć, co myśli, to musi mówić rzeczy, z których jedna się drugiej sprzeciwia. Tyś ten sekret zauważył i teraz sobie używasz w rozmowach; jeżeli ktoś mówi wedle prawa, ty mu podsuwasz sens wedle natury, a je-

śli on wedle natury, to ty wedle prawa.

Naprzykład zaraz tutaj w tej kwestji wyrządzania krzywd i doznawania, kiedy Polos mówił o tem, co brzydsze wedle prawa, tyś to brał niby wedle natury. Z natury przecież wszystko jest brzydsze, co lichsze, więc: doznawanie krzywd, a wedle prawa: wyrządzanie.

Zresztą to nawet nie jest stan godny człowieka: doznawanie krzywd, tylko niewolnika jakiegoś, któremuby lepiej umrzeć, niż żyć, którego krzywdzą i poniewierają, a on nawet nie potrafi dać sobie rady, ani pomóc komuś drugiemu, na którymby mu zależało.

Ja mam wrażenie, że ci, co prawa układają, to są ludzie słabi, to ci, których jest wielu. Oni dla siebie, dla swojej własnej korzyści ustanawiają prawa, ustalają pochwały, formułują nagany, bo się boją zwawszych jednostek z pośród ludzi, takich, którzyby potrafili więcej mieć niż oni — boją się, żeby ci nie posiedli więcej od nich, więc mówią, że brzydką i niesprawiedliwą rzeczą jest wyprzedzać drugich własnym majątkiem i to jest krzywdzenie drugich: starać się posiadać więcej, niż oni. Oni sami lubią, podobno, mieć tyle tylko, co drudzy, bo są lichszemi jednostkami.

Dlatego też prawo opinji powiada, że czemś niesprawiedliwem i czemś brzydkiem jest starać się mieć więcej, niż ci, których jest wielu i nazywają to krzywdzeniem drugich. Tymczasem natura sama pokazuje, że sprawiedliwie jest, aby jednostka lepsza miała więcej, niż gorsza i potężniejsza więcej, niż słabsza. A objawia to na wielu miejscach, że tak jest, i w stosunkach między zwierzętami innemi i u ludzi między całemi państwami i rodami, że tak XXXIX

się osądza to, co sprawiedliwe: aby człowiek silniejszy władał nad słabszym i posiadał więcej niż on. Bo jakiej sprawiedliwości zażył Kserkses, kiedy się wyprawił na Helladę, albo ojciec jego na Skytów? Albo innych takich wypadków bez liku mógłby ktoś przytoczyć. Ja uważam, że ci ludzie dokonują tych czynów wedle natury sprawiedliwości i, na Zeusa, wedle prawa, ale prawa natury; oczywiście, że może nie wedle tego prawa, które my sobie ustalamy i urabiamy wedle niego najlepsze i najżwawsze jednostki z pośród nas; już za młodu je bierzemy, jak lwięta, poddajemy urokowi pięknych słów, czarem kuglarskich sztuczek ujarzmiamy je, mówiąc, że trzeba mieć tyle, co drudzy i to jest to, co piękne i co sprawiedliwe.

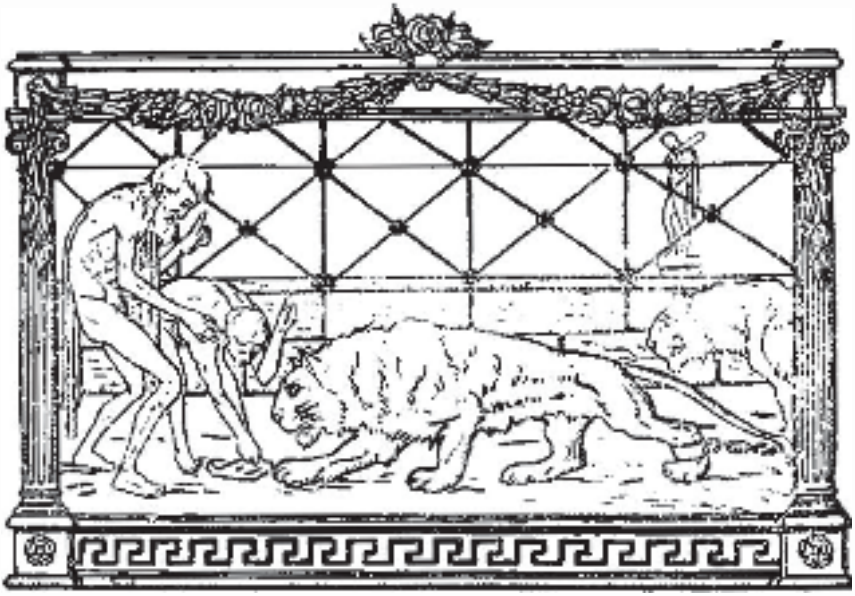
Ale, jeśli się trafi mąż z odpowiednią naturą, to wszystko to strząśnie z siebie, przełamie, wyrwie się i podepce nasze formułki i kuglarskie sztuczki i łagodne uroki świętych słów i prawa przeciwne naturze wszystkie; powstanie i ukaże się jako pan nasz; on, niewolnik; wtedy rozbłyśnie sprawiedliwość natury. Zdaje mi się, że i Pindar wskazuje na to, co ja mówię; w pieśni, gdzie powiada:

Prawo króluje nad światem
Śmiertelnych i nieśmiertelnych

i ono, przecież, powiada:

Gwałt największy sprowadza
Dłonią wszechmocną i usprawiedliwia.
O tem czyny niech świadczą
Heraklesa; on przecież nie kupił —

Jakoś tak powiada; ja już tej pieśni nie pamiętam; ale mówi, że, chociaż nie kupił, ani nie dostał



od Gerjona, a jednak zabrał jego krowy jak swoje, jak własność „sprawiedliwego z natury", bo i krowy i wszelkie inne dobra gorszych i słabszych należą do lepszych i mocniejszych.

Otóż prawda tak wygląda. Zrozumiesz to, jeżeli XL
się do większych rzeczy weźmiesz, a filozofji dasz już raz pokój. Bo filozofja, to, wiesz, Sokratesie, rzecz wcale miła, jeśli się nią ktoś w miarę pobawi za młodu. Ale, jeśliby kto w niej tkwił dłużej, niż potrzeba, to gotowe zepsucie człowieka. Bo gdyby nawet miał naturę dzielną, to, jeśliby zbyt długo w życiu filozofował, żadną miarą nie nabędzie doświadczenia w niczem z tych rzeczy, z któremi musi być obyty każdy, kto ma zostać dobrym i pięknym i zaszczytnie znanym obywatelem. Nie nabiera się przecież żadnego doświadczenia w zakresie praw,

wedle których płynie życie w państwie, nie nabiera się wprawy w słowach, których potrzeba w obcowaniu i w stosunkach z ludźmi i prywatnych i publicznych — wogóle: znajomość życia zanika wtedy w zupełności. I niech się który weźmie do jakiejkolwiek czynności publicznej, czy prywatnej, robi się śmieszny, zupełnie tak samo, jak, wyobrażam sobie, śmieszny będzie polityk, gdyby przyszedł na wasze dyskusje i rozstrząsania.

Wychodzi na to, co Eurypides powiada: Świetny jest każdy w tem

> i do tego ciągnie
> i na to też najwięcej godzin w dniu poświęca,
> w czem siebie sam przewyższa niewątpliwie.

A w czem jest lichy, od tego ucieka i wygaduje na to, a to drugie chwali pod wpływem miłości własnej; ma wrażenie wtedy, że sam siebie chwali.

Otóż mnie się zdaje, że najsłuszniej jest skosztować jednego i drugiego. Filozofji o tyle, o ile ze względu na wykształcenie pięknie jest mieć z nią coś wspólnego, i nic złego, jeżeli chłopak filozofuje. Ale, jeśliby starszy człowiek ciągle jeszcze filozofował, to robi się rzecz śmieszna, Sokratesie, i na mnie człowiek filozofujący robi zupełnie takie wrażenie, jak ten, co się jąka i sepleni i zabaweczki potrzebuje. Bo, jeżeli widzę małe dziecko (któremu przystoi tego rodzaju rozmowa), i ono się jąka, sepleni i potrzebuje zabawki, to przyjemnie mi i wydaje mi się to miłe i szlachetne, swobodne i odpowiednie do wieku dziecka; przeciwnie, jak usłyszę dziecko, które rozmawia wyraźnie i jasno, mam ja-

kieś przykre wrażenie, to mi razi uszy i wydaje mi się czemś wymęczonem, czemś niewolniczem. Otóż, kiedy ktoś usłyszy, jak się dojrzały mąż jąka i sepleni, albo go zobaczy z zabawką w ręku, to się śmieszną rzeczą wydaje; niegodną mężczyzny, a godną kijów. Więc takie same na mnie wrażenie robią ci filozofujący. Kiedy widzę, że chłopak filozofuje, to mi się podoba, wydaje mi się czemś właściwem i uważam, że to jakiś szlachetny typ, ten człowiek, a taki, co nie filozofuje, to typ podlejszy, który się nigdy nie będzie czuł godnym żadnej pięknej, wielkiej sprawy. Ale kiedy widzę, że starszy człowiek filozofuje i jeszcze się z tego nie wyłamał, to już mi się widzi, że kija potrzeba na takiego jegomościa, Sokratesie. Bo, jak w tej chwili powiedziałem, taki człowiek, choćby to nawet była natura bardzo dzielna, nigdy nie zostanie człowiekiem, jak mężczyzna być powinien, będzie unikał środka miasta i publicznych placów, na których, jak powiedział poeta, obywatel się blaskiem okrywa, ale gdzieś w kącie się będzie krył całe życie i szeptał w towarzystwie trzech czy czterech młodzików, a nigdy z jego ust nie wyjdzie żadne słowo wolne, ani wielkie, ani męskie.

Ja ciebie dosyć lubię, Sokratesie; więc zdaje mi się, że tak się do ciebie odnoszę, jak Dzetos do Amfiona u Eurypidesa, któregom wspomniał. Doprawdy, i mnie te same słowa do ciebie na myśl przychodzą, które on do brata mówi, „że nie dbasz“, Sokratesie, o to, o co dbać potrzeba i „dzielną naturę duszy swej dziecinną jakąś wystrajasz maska- XLI

radą" i ani tam, gdzie o sprawiedliwości sędziowie nasi radzą, tybyś nie umiał mądrego słowa dorzucić, aniby się tam twoje słowa wydały, aniby nie przekonały nikogo, anibyś w cudzej sprawie męskiego głosu na szalę sprawy nie rzucił. A jednak, kochany Sokratesie; nie gniewaj się na mnie, bo z życzliwości to mówię do ciebie, czy nie wydaje ci się rzeczą szpetną być takim, jak ja ciebie widzę i tych innych, którzy ciągle i zawsze jeszcze filozofują?

Przecież dzisiaj, gdyby cię kto wziął, czy innego takiego, i do więzienia kazał zaprowadzić, mówiąc, żeś zbrodnię popełnił, choćbyś był całkiem niewinny — to wiesz, że nie umiałbyś sobie dać rady, tylkoby ci się w głowie kręciło i z otwartemi ustami stałbyś, słowa nie umiejąc powiedzieć; a w sądzie się znalazłszy, choćby ci się oskarżyciel trafił lichy i bałwan ostatni, wyrok śmiercibyś dostał, gdyby mu się podobało proponować dla ciebie śmierć.

I cóż to za mądrość, Sokratesie, jeżeli jakaś sztuka zdolnego człowieka gorszym robi tak, że ani sam sobie pomóc nie potrafi, ani nie wyratuje z największych niebezpieczeństw siebie samego, ani z innych nikogo, a nieprzyjaciele z całego mienia go obedrą i poprostu bez czci w swem państwie będzie żył? Takiego przecież wolno, jeślibym i grubszego słowa użyć miał, bezkarnie w pyski bić!

Więc, duszo dobra, słuchaj mnie i daj dyskusjom pokój; ćwicz się w harmonji ludzkich spraw, a rób to tak, by ciebie mądrym każdy zwał, a inni niech gawędzą; czy tam gadaniną czczą, czy bredniami nazwać potrzeba te figlarne popisy, z których

pustkami świeci dom. Nie tych naśladuj mężów, którzy się o te drobnostki spierają, ale tych, którzy i życie mają jakie takie i sławę i inne dobra niezliczone.

SOKRATES: Gdybym ja tak przypadkiem, Kalliklesie, ze złota duszę miał, to, czy nie myślisz, żebym się cieszył, znalazłszy jeden z tych kamieni, którym próbują złoto? Najlepszy niechby był; jabym duszę do niego przyłożył i gdyby mi kamień przyznał, że ona dobrze wygląda, jabym napewne wiedział, że duszę mam w porządku i nie potrzeba mi już innej próby? XLII

KALLIKLES: Ale na co właściwie ty się o to pytasz?

SOKRATES: Ja ci powiem; dzisiaj ciebie spotkałem i mam wrażenie, że mi się właśnie coś takiego w tobie znaleźć trafiło.

KALLIKLES: Cóż znowu?

SOKRATES: Ja wiem dobrze, że, jeśli ty się zgodzisz ze mną na to, w co moja dusza tylko wierzy, to już to będzie sama prawda. Bo myślę sobie, że kto ma być dobrym probierzem na to, czy jakaś dusza słusznie żyje, czy nie, ten musi posiadać trzy przymioty, które ty w sobie łączysz: wiedzę, życzliwość i otwartość. Ja przecież wielu spotykam takich, którzy mnie nie potrafią wypróbować, bo nie są mądrzy tak, jak ty. *Inni* są mądrzy, ale mi nie chcą prawdy powiedzieć, bo im na mnie nie zależy tyle, co tobie. A ci dwaj obcy tutaj: Gorgjasz i Polos mądrzy są i są mi życzliwi, ale im nieco brak otwartości i krępują się wobec mnie więcej niż potrzeba.

No, jakże nie? Toż oni się do tego stopnia delikatności posunęli, że przez delikatność śmie jeden i drugi sprzeciwiać się sobie samemu i to wobec wielu ludzi i to na temat tak bardzo doniosły. A ty masz to wszystko, czego oni nie posiadają. Bo wykształcenie masz należyte, jakby wielu powiedziało Ateńczyków, i jesteś mi życzliwy.

A na jakiem się opieram świadectwie? Ja ci powiem. Wiem, Kalliklesie, że was czterech łączy związek mądrości: ciebie, Tizandra z Afidny, Androna, syna Androtiona i Nausikydesa z Cholargów. Otóż raz podsłuchałem, jakeście się naradzali, do jakiej granicy należałoby posuwać się w mądrości i wiem, że była między wami taka jakaś opinja, że nie należy we filozofowaniu dochodzić do ostatnich granic jasnej myśli; przeciwnie, przestrzegał jeden drugiego, żeby tylko nie przebierać miary w mądrości, bo się człowiek gotów popsuć niepostrzeżenie. Otóż, kiedy słyszę, że ty mi to samo doradzasz, co swoim najlepszym przyjaciołom, to dla mnie dostatecznie świadczy, że mi naprawdę dobrze życzysz.

A znowu, że potrafisz być otwarty i nie krępować się niepotrzebnie, to sam powiadasz i to potwierdza twoja mowa, którąś przed chwilą wygłosił.

Więc jest tak naprawdę; jasna rzecz, że teraz tak.

Zatem, jeżeli ty się ze mną na coś w dyskusji zgodzisz, to już będzie wypróbowane dostatecznie i z mojej strony i z twojej i już tego nie będzie potrzeba do innej próby odnosić. Bo przecież byś się nie zgodził ze mną ani z braku mądrości, ani ze zbytku delikatności, ani też, żeby mnie w błąd wpro-

wadzać. Boś mi rad przecież, jak i sam powiadasz. Więc naprawdę to, na co się ja i ty zgodzimy, to będzie już prawda ostateczna.

A najpiękniejsze rozważanie to ten temat, Kalliklesie, którego dotyczył twój zarzut przeciw mnie: jakim powinien być człowiek i czem się zajmować i do jakiego kresu, czyto starszy, czy młodszy. Bo ja, jeżeli coś nie dobrze robię w mojem życiu, to bądź przekonany, że nie umyślnie grzeszę, tylko z głupoty, tej mojej. Więc ty, jakeś zaczął mnie napominać, tak mnie nie odstępuj, ale wskaż, jak się należy, co to jest to, czemem się zajmować powinien i jakim sposobem mógłbym to osiągnąć.

A jeślibyś mnie na tem schwycił, że teraz się z tobą zgadzam, a później nie postępuję tak, jakem się był zgodził, to miej mnie za wielkie ladaco i już mnie więcej nie napominaj, bo widać, żem tego nie wart.

Więc znowu od początku weź to, proszę cię, pod uwagę, jak to jest z tem, co sprawiedliwe wedle natury; i twojem zdaniem i Pindara? To na tem polega, żeby mocniejszy gwałtem zabierał własność słabszych, lepszy, żeby panował nad gorszymi, a tęższy miał więcej, niźli człowiek lichy? Nie tak powiedziałeś, że wygląda sprawiedliwość; jeżeli dobrze pamiętam?

KALLIKLES: A tak; powiedziałem i wtedy i teraz tak mówię. XLIII

SOKRATES: Więc, czy ty tego samego nazywasz lepszym, którego mocniejszym? Bo ja cię już i wtedy nie mogłem wyrozumieć, co właściwie my-

ślisz. Czy ty mocniejszych fizycznie nazywasz silniejszymi i powinni słuchać mocniejszego fizycznie słabsi, jak, zdaje mi się, i wtedy wskazywałeś, mówiąc, jak to większe państwa urządzają wyprawy na mniejsze wedle sprawiedliwości naturalnej, bo silniejsze są i mocniejsze fizycznie, a to, co silniejsze i mocniejsze fizycznie i lepsze, to jedno i to samo, czy też można być lepszym, a słabszym i mniej mocnym fizycznie i znowu być silniejszym, a gorszym. Czy jest ten sam zakres tego, co lepsze i tego, co silniejsze?

To właśnie jasno mi rozgranicz: czy jest jednem i tem samem, czy też czemś różnem: być silniejszym i być lepszym i być mocniejszym fizycznie?

KALLIKLES: Ależ ja ci jasno mówię, że to jest jedno i to samo.

SOKRATES: Nieprawdaż; ci, których jest wielu, silniejsi są, niż jednostka; wedle natury? I ci też prawa nakładają jednostce, jakeś przed chwilą powiedział?

KALLIKLES: Jakżeby nie?

SOKRATES: Zatem prawa tłumu to są prawa silniejszych?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż; zatem i lepszych, bo silniejsi są lepsi, wedle twego zdania.

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; bo ich prawa są piękne z natury, bo oni są przecież silniejsi?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: A czyż nie ci, których jest wielu, uważają, jakeś przed chwilą powiedział, że sprawie-

dliwie jest mieć tyle, co inni i szpetniej jest krzywdy wyrządzać, niż ich doznawać? Jest tak, czy nie? Tylko uważaj, żebyś się czasem teraz ty zbytnio nie krępował. Uważają, czy nie, ci, których jest wielu, że mieć tyle, co drudzy, a nie: „mieć więcej" jest rzeczą sprawiedliwą i bardziej szpetnie jest krzywdy wyrządzać, niż je znosić. Dajże mi koniecznie odpowiedź, Kalliklesie, abym, jeśli mi przyznasz rację, mógł się oprzeć na twojem świadectwie, że to mi przyświadczył rzeczoznawca pierwszorzędny.

KALLIKLES: Otóż ci, których jest wielu, są tego zdania.

SOKRATES: Więc może nietylko wedle prawa szpetniej jest wyrządzać krzywdy, niż je znosić, i sprawiedliwie jest mieć tyle, co inni, ale i wedle natury. Tak, że gotowo nie być prawdą to, coś przedtem mówił i może niesłusznieś mnie oskarżał, mówiąc, że prawo i natura to przeciwieństwa; ja to zauważyłem i pozwalam sobie w dyskusji. Jeśli ktoś mówi wedle natury, ja ciągnę do prawa, a jeśli ktoś wedle prawa, kieruję do natury.

KALLIKLES: Nie, ten człowiek nie przestaje XLIV
bredzić. Sokratesie, czy ty się nie wstydzisz w tym wieku łapać ludzi za słowa? I niech się komu niewłaściwe słówko wymknie, ty się cieszysz, jakbyś niewiadomo co znalazł?

Czy ty myślisz, że ja przez „silniejszych" rozumiem coś innego niż: „lepszych"? Czyż ci nie mówię oddawna, że uważam za jedno i to samo: być lepszym i być silniejszym? Czy ty myślisz, że, mojem zdaniem, jeśli się zleci zbiegowisko niewol-

ników i bóg wie jakich tam nicponiów i skąd, którzy chyba tylko siłą fizyczną górują nad innymi i oni będą mieli coś do powiedzenia, to to będzie prawo?

SOKRATES: Kalliklesie; tyś mądry; poczekajże, ty tak mówisz?

KALLIKLES: Tak jest; tak.

SOKRATES: Bójże się boga; ja się już oddawna domyślam, że ty jakoś tak rozumiesz to: być lepszym i ciągle się pytam, bo muszę jasno wiedzieć, co masz na myśli. Przecież chyba ty dwóch nie uważasz za coś lepszego od jednostki, ani twoich niewolników za coś lepszego od ciebie dlatego, że są mocniejsi, niż ty. Więc znowu od początku, powiedz, jak ty rozumiesz tych „lepszych", skoro przecież nie silniejszych fizycznie? Tylko, mistrzu osobliwy, łagodnie mnie poduczaj, abym ci nie uciekł ze szkoły.

KALLIKLES: To jest ironja; Sokratesie!

SOKRATES: Nie, na Dzetosa, Kalliklesie; sameś mnie z jego pomocą ironizował przed chwilą; no proszę cię, powiedzże, których ludzi nazywasz lepszymi?

KALLIKLES: Tych lepszych przecież.

SOKRATES: A widzisz, że ty sam frazesy mówisz, a nie wyjaśniasz niczego. Nie powiesz, czy może przez lepszych i silniejszych nie rozumiesz rozsądniejszych, czy innych jakich?

KALLIKLES: Ależ na Zeusa, tych mówię i to bardzo stanowczo tak.

SOKRATES: A to często jeden rozsądny mocniejszy jest od dziesięciu tysięcy nierozsądnych, we-

dle twego pojęcia, i ten powinien panować, a oni podlegać i więcej powinien mieć ten panujący, niż poddani; bo to, zdaje mi się, chcesz powiedzieć — ja nie chwytam za słowa — jeżeli jeden jest silniejszy od dziesięciu tysięcy?

KALLIKLES: Otóż to właśnie myślę; bo to uważam, jest sprawiedliwe z natury, żeby lepszy i rozsądniejszy i panował i miał więcej niż podlejsi.

SOKRATES: Czekajże tu! Cóż ty znowu teraz powiadasz? Gdybyśmy tak na jednem miejscu byli zgromadzeni, jak n. p. teraz, w wielkiej ilości i mielibyśmy wspólnie wiele pokarmów i napojów, a bylibyśmy różnoracy: jedni mocni fizycznie, drudzy słabi, a jeden z nas byłby rozsądniejszy na tym punkcie, jako lekarz i byłby, rzecz naturalna, od jednych mocniejszy, od drugich słabszy — to nieprawdaż, że on, będąc rozsądniejszym od nas, będzie i lepszy i silniejszy na tym punkcie? XLV

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Więc czy z tych pokarmów on powinien dostawać więcej, niż my, dlatego, że jest lepszy, czy też jako panujący powinien rozdzielać wszystko, ale, jeśli chodzi o użytkowanie, o zużycie dla swojej osoby, nie powinien mieć więcej, niż drudzy, jeśli nie ma zasłużyć na karę, tylko powinien mieć więcej, niż jedni, a mniej niż inni, a jeśliby przypadkiem był najsłabowitszy ze wszystkich — to czyż nie najmniejby wypadało na niego, najlepszego, Kalliklesie? Czyż nie tak, kochanie?

KALLIKLES: O pokarmach mówisz i napojach i o lekarzach i o głupstwach; a ja nie o tem mówię.

SOKRATES: Więc czy nazywasz rozsądniejszego lepszym? Powiedz tak, albo nie.

KALLIKLES: Ja, tak.

SOKRATES: A tylko: lepszy nie powinien mieć więcej?

KALLIKLES: Przecież nie pokarmów, ani napojów.

SOKRATES: Rozumiem; a to może sukien i powinien ten, co się najlepiej rozumie na tkaniu, mieć największy płaszcz i chodzić w największej ilości i najpiękniejszych ubrań?

KALLIKLES: Jakich ubrań?

SOKRATES: Albo butów, oczywiście, najwięcej powinien mieć ten, który się na nich najlepiej rozumie i jest na tym punkcie najlepszy. Szewc powinien, pewnie, mieć największe buty i najwięcej par butów powinien nosić.

KALLIKLES: Jakie tam buty znowu; ten ciągle bredzi!

SOKRATES: A jeżeli tak nie mówisz, to może tak jakoś, że dobry agronom, rozumiejący się na glebie i doskonały na tym punkcie, powinien mieć nasienia najwięcej i najwięcej go zużywać na swoim gruncie?

KALLIKLES: Że też ty wciąż jedno i to samo mówisz, Sokratesie!

SOKRATES: Nie tylko to, Kalliklesie, ale jeszcze i o tem samem.

KALLIKLES: Na bogów; no, poprostu, ciągle o szewcach i sukiennikach i o kucharzach mówisz i o lekarzach, bez ustanku, jakgdybyśmy o nich mieli dyskutować.

SOKRATES: Nieprawdaż; ty chcesz powiedzieć, że w czem kto jest silniejszy i rozsądniejszy, ten sprawiedliwie posiada więcej, niż drudzy, jeżeli ma tej rzeczy więcej, niż inni? Czy też, ani nie pozwolisz, żebym ja ci to poddał, ani sam nie powiesz?

KALLIKLES: Ależ ja to już oddawna mówię. Tylko, przedewszystkiem, mówiąc o silniejszych, nie mam na myśli szewców, ani kucharzy, ale takich ludzi, którzyby o sprawach państwa rozsądnie myśleć nmieli, w jakiby je sposób dobrze zagospodarować i nietylko myśleć, ale którzyby i odwagę mieli i zdolności po temu, żeby dokonać tego, co pomyślą, a nie ustać po drodze z braku hartu duszy!

XLVI

SOKRATES: Widzisz, Kalliklesie najlepszy, że nie to samo ty mnie zarzucasz, co ja tobie. Ty powiadasz, że ja wciąż to samo mówię i gniewasz się na mnie. A ja tobie coś wprost przeciwnego: że nigdy nie mówisz tego samego o tem samem, tylkoś zrazu tych lepszych i silniejszych określił jako mocniejszych fizycznie, potem znowu jako rozsądniejszych, a teraz znowu coś innego podajesz. Odważniejsi, czy jacyś tam, powiadasz, będą silniejsi i lepsi. Więc, panie dobry, powiedzże już raz nareszcie, których to nazywasz lepszymi i silniejszymi i na jakim punkcie?

KALLIKLES: Ależ, ja już powiedziałem, że rozsądnych na punkcie spraw państwa i odważnych. Tym przystało władać państwami i sprawiedliwość wymaga, żeby ci mieli więcej, niż inni; panujący więcej, niż opanowani.

SOKRATES: A cóż, jeśli nad sobą samym, przyjacielu? Panujący, czy opanowani?

KALLIKLES: Jak to rozumiesz?

SOKRATES: Tak rozumiem, że każdy panuje sam nad sobą; czy też tego całkiem nie potrzeba: panować nad sobą; tylko nad innymi?

KALLIKLES: Co znaczy: panować nad sobą?

SOKRATES: Nic osobliwego; ot tak, jak ci, których jest wielu: mieć zdrowy rozsądek i umiarkowanie w sobie, panować nad rozkoszami i żądzami, które są w człowieku.

KALLIKLES: To słodki chłopczyna! Ci durnie, mówisz, ci mają rozum?

SOKRATES: Jakżeby nie? Każdy przecież musi zrozumieć, że tak mówię.

KALLIKLES: To wielcy durnie, Sokratesie; bo jak może być szczęśliwy człowiek, który jest niewolnikiem czyimkolwiek. Nigdy; tylko to jest piękne i sprawiedliwe z natury, co ja ci teraz otwarcie mówię, że człowiek, który ma żyć jak należy, powinien żądzom swoim puścić wodze; niechaj będą jak największe i nie powściągać ich. A kiedy będą jak największe, wystarczą wtedy wiosła odwagi i rozsądku, żeby mieć pełno, po brzegi, wszystkiego, ku czemu się żądza kiedykolwiek ruszy.

Tylko tego, uważam, nie potrafią ci, których jest wielu. Dlatego ganią takie typy, bo im wstyd; pokrywają nieudolność własną i powiadają, no, naturalnie, że niepowściągliwość to brzydka rzecz; tak, jak przedtem mówiłem; ujarzmiają typy co lepsze z natury i sami niezdolni zaspokoić głodu rozko-

szy, chwalą niemęskim głosem rozumne panowanie nad sobą i sprawiedliwość.

A tymczasem, jeśli się ktoś szczęśliwym trafem, urodził synem królewskim, albo miał zdolności i dorwał się jakiegoś berła, czy tronu tyrana, czy autokraty, to cóżby u takiego człowieka mogło być brzydszem i gorszem, niż panowanie nad sobą? Toż wolno mu używać dobra wszelakiego, a onby sobie samemu pana miał nakładać w postaci prawa i mniemania i szemrania tłumu? Czyż nie musiałoby go nędznikiem zrobić to całe piękno sprawiedliwości i panowania nad sobą, gdyby zgoła nie przydzielał więcej własnym przyjaciołom, niż wrogom i to, będąc panem we własnem państwie? Nie, Sokratesie; tak jest na prawdę, prawdę, której ty szukasz, jak mówisz. Bujne, szerokie życie, bez hamulca i bez pana nad sobą, byle było skąd, to jest dzielność i szczęście, a ta reszta, to świecidełka, to ludzkie konwenanse przeciw naturze, to głupstwa, o których i mówić nie warto.

XLVII

SOKRATES: Wcale postawnie się prezentujesz w tym ataku otwartych słów; ty teraz jasno mówisz to, co i inni myślą, ale powiedzieć tego nie chcą. Więc proszę cię, nie ustawaj teraz żadną miarą, aby się istotnie wyjaśniło, jak żyć. I powiedz mi: żądz, mówisz, zgoła powściągać nie należy, jeźli ktoś ma być, jak potrzeba, tylko im pozwolić, niech będą jak największe, a zaspokojenia im szukać, wszystko jedno skąd, i na tem polega dzielność?

KALLIKLES: Tak — ja tak twierdzę.

SOKRATES: Więc niesłusznie powiadają, że szczęśliwi są ci, którzy niczego nie potrzebują?

KALLIKLES: A, toby kamienie na taki sposób i trupy były najszczęśliwsze.

SOKRATES: Ba, ależbo i tak, jak ty mówisz, straszne życie. To też nie dziwiłbym się, gdyby Euripides prawdę mówił, kiedy powiada:

Kto wie, czy życie to nie śmierć,
A śmierć, czy nie jest życiem?

I może myśmy istotnie umarli; ja to już słyszałem od jednego mędrca, że myśmy teraz pomarli i ciało to nasz grób. A ta część duszy, w której żądze mieszkają, taka jest, że ulega wpływom i chwieje się tam i sam.

Obrazowo ją przedstawił pewien dowcipny mąż, pewnie ze Sycylji ktoś, albo z Italji i, naciągając brzmienie greckich słów, ponieważ się poddaje wpływom i wiarę ma na dnie, nazwał ją beczką, a o tych, którym brak rozumu, mówił, że święceń nie mają. A u tych bez święceń ta część duszy, w której żądze są, ta niepowściągliwość jej i nieszczelność wygląda jakby beczka dziurawa i napełnić jej niepodobna.

I on całkiem przeciwnie, jak ty, Kalliklesie, wykazuje, że w ciemnościach Hadesu — choć to istotnie ciemna sprawa — ci są największymi nędznikami, ci bez święceń, i nosić mają do dziurawej beczki wodę innem takiem dziurawem sitem. A sito, powiada — tak mi mówił ten, co ze mną rozmawiał — to dusza. A duszę do sita przyrównał tych nierozumnych ludzi, jako iż jest dziurawa i nic nie zatrzyma w sobie, bo nie pojmie, a zapomni.

To jest, oczywiście, trochę zabawne wszystko, ale rzuca światło na to, co ja ci chcę wykazać, jeśli tylko potrafię cię nakłonić, żebyś zmienił zdanie i wybrał zamiast życia, którego napełnić nie podobna, żywot przystojny, któremu wystarcza to, co człowiek ma w danej chwili i nie potrzeba mu więcej. Tylko, czy ja tam ciebie przekonam i czy ty zmienisz zdanie w tym kierunku, że szczęśliwsi są ludzie porządni, niż rozpasani — czy też może, choćbym i wiele innych takich porównań opowiedział, zgoła raczej zdania nie zmienisz?

KALLIKLES: Raczej to drugie prawda, Sokratesie.

SOKRATES: Więc proszę cię; ja ci inny obra- XLVIII
zek powiem z tej samej szkoły, z tej teraz. Bo przypatrzże się, czy nie powiesz czegoś takiego o jednym i o drugim żywocie, o tym z rozumem i o rozpasanym, jakby naprzykład dwóch ludzi było i każdy z nich miał dużo beczek — jeden miałby zdrowe: jedną pełną wina, drugą miodu, trzecią mleka i innych wiele z rozmaitymi napojami, a źródeł tych wszystkich rzeczy byłoby mało; trudno dostępne i tylko po wielkich i licznych mozołach wydostaćby je można.

Otóż jeden z nich, napełniwszy je raz, aniby więcej nie dolewał, aniby się o nic nie troszczył, tylkoby miał z tem spokój. A dla drugiego byłyby źródła, podobnie jak i dla tamtego, dostępne wprawdzie, ale z trudnością, a naczynia byłyby dziurawe i zgniłe — zaczem musiałby je ciągle i w dzień i w nocy napełniać, alboby mu było strasznie przykro. Więc jeśli taki jest żywot jeden i drugi, to po-

wiesz, że żywot człowieka niepowściągliwego szczęśliwszy jest, niż porządnego? Jakże; przekonywam cię tem opowiadaniem i zgodzisz się, że porządne życie lepsze jest, niż rozwiązłe, czy nie przekonywam?

KALLIKLES: Nie przekonywasz, Sokratesie. Bo ten, napełniony, nie ma nigdy przyjemności żadnej; to jest tak, jak przed chwilą mówiłem, życie jakiegoś kamienia, bez radości i bez przykrości. Przyjemność życia w tem, żeby napływało jak najwięcej.

SOKRATES: Nieprawdaż; to potrzeba, jeśli ma dużo napływać, żeby i odchodziło dużo i duże niechby były otwory na odpływ.

KALLIKLES: A pewnie.

SOKRATES: To znowu niby kaczki jakiejś żywot głosisz zamiast trupa, albo kamienia. No powiedzże mi; ty coś takiego myślisz, jak być głodnym i będąc głodnym jeść?

KALLIKLES: Ja, tak.

SOKRATES: I mieć pragnienie i mając pragnienie pić.

KALLIKLES: Myślę, żeby i inne żądze wszelkie mieć, móc je nasycać, cieszyć się tem i żyć szczęśliwie.

XLIX SOKRATES: Doskonale, duszo dobra. Ciągnijże dalej, jakeś zaczął, a tylko się nie zawstydź i nie odstąp. A trzeba może, żebym i ja nie ustąpił ze wstydu. Więc naprzód, powiedz, czy, gdyby ktoś miał parchy i skrobał się, a mógłby się skrobać dowoli i takby się całe życie drapał, byłoby to życie szczęśliwe?

KALLIKLES: Ach, jakiś ty niesmaczny, Sokratesie, i poprostu mowca ludowy.

SOKRATES: Toteżem, Kalliklesie, i Polosa i Gorgjasza zastraszył i wstydem okrył, ale ty się nie przestraszysz, ani nie zarumienisz, boś odważny. Więc odpowiadaj tylko!

KALLIKLES: A więc powiadam, że ten, któryby się skrobał, żyłby przyjemnie.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli przyjemnie, to i szczęśliwie?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: A czy gdyby go tylko głowa świerzbiała, czy też mam cię jeszcze o coś zapytać? Pomyśl, Kalliklesie, co odpowiesz, jeżeliby cię ktoś o dalsze części ciała pytał; jedną po drugiej. A kiedy się tak rzeczy mają, to wiesz, co z tego: życie lampartów tych, czyż nie straszne i nie brzydkie i nędzne? Czy też śmiałbyś powiedzieć, że oni są szczęśliwi, jeśli poddostatkiem mają tego, czego im potrzeba?

KALLIKLES: Ty się nie wstydzisz, Sokratesie, doprowadzać rozmowy do takich tematów?

SOKRATES: Czy to ja doprowadzam do nich, mężu dzielny, czy ten, który poprostu powiada, że komu tylko przyjemnie, ten jest szczęśliwy i nie robi różnicy między przyjemnościami, nie odróżnia dobrych i złych. Więc powiedz jeszcze i teraz, czy nazwiesz jednem i tem samem przyjemność i dobro, czy też przyznasz, że jest jakaś przyjemność, która nie jest dobrem.

KALLIKLES: Tak jest; żebym nie miał sprze-

czności w wywodzie, jeżeli powiem, że to co innego, więc powiadam, że to jest jedno i to samo.

SOKRATES: Psujesz, Kalliklesie, to, coś przedtem powiedział i żadną miarą nie będziesz ze mną rzeczy rozpatrywał jak należy, jeżeli będziesz mówił wbrew temu, co myślisz.

KALLIKLES: A ty także, Sokratesie.

SOKRATES: A to, ani ja słusznie nie postępuję, jeżeli tak robię, ani ty. Ale, duszo dobra, przyjrzyj się, może jednak nie to jest dobrem: przyjemność, wszystko jedno, jaka. Bo te przecież teraz osobliwe następstwa liczne i brzydkie, zdaje się, wynikną, jeżeli to tak jest, i innych wiele.

KALLIKLES: Jak się przynajmniej tobie zdaje, Sokratesie.

SOKRATES: A ty istotnie, Kalliklesie, podtrzymujesz to twierdzenie?

KALLIKLES: O, ja tak. L

SOKRATES: Więc mamy się brać do niego tak, jakbyś ty je serjo brał?

KALLIKLES: I bardzo stanowczo.

SOKRATES: A to proszę cię, jeżeliś łaskaw, rozróżnij te rzeczy: wiedzą chyba nazywasz coś?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A czy nie powiedziałeś przed chwilą, że i odwaga bywa z wiedzą?

KALLIKLES: A mówiłem.

SOKRATES: I nieprawdaż; jako, iż coś innego odwaga, a co innego wiedza, przeto o nich dwóch mówiłeś.

KALLIKLES: Ależ stanowczo.

SOKRATES: No cóż; a przyjemność i wiedza to jedno i to samo, czy coś innego?

KALLIKLES: To przecież coś innego, mędrcze ty jeden.

SOKRATES: A to i odwaga jest czemś innem, niż przyjemność?

KALLIKLES: A jakżeby nie?

SOKRATES: Więc proszę cię, żebyśmy to zapamiętali, że Kallikles Acharnejczyk powiedział, że przyjemność i dobro to jedno i to samo, a wiedza i odwaga to nie jest jedno i to samo, a zarazem jest to coś innego, niż dobro.

KALLIKLES: A Sokrates z Alopeków nie zgadza się z nami na to, czy też się zgadza?

SOKRATES: Nie zgadza się, a myślę, że ani nawet Kallikles, kiedy sam siebie zobaczy, jak należy.

Bo powiedz mi, nie myślisz, że ludzie szczęśliwi doznają stanu wprost przeciwnego, niż nieszczęśliwi?

KALLIKLES: Ja, tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; jeżeli to są rzeczy wprost przeciwne, to musi z niemi być tak, jak się rzecz ma ze zdrowiem i z chorobą. Bo przecież człowiek nie jest zarazem zdrów i chory, ani też nie pozbywa się zarazem zdrowia i choroby.

KALLIKLES: Jak mówisz?

SOKRATES: O tak: weź naprzykład jakie chcesz ciało zosobna i przypatrz się. Prawda, choruje nieraz człowiek na oczy i to się nazywa zapalenie oczu?

KALLIKLES: Jakżeby nie?

SOKRATES: Wtedy chyba nie jest zarazem zdrów na oczy?

KALLIKLES: Ani mowy!

SOKRATES: A cóż? Kiedy się zapalenia oczu pozbędzie, czy się wtedy i zdrowia oczu pozbywa i wkońcu traci jedno i drugie?

KALLIKLES: Bynajmniej przecież.

SOKRATES: Bo toby dziwne było i głupie; czy nie tak?

KALLIKLES: Nawet i bardzo.

SOKRATES: Tylko naprzemian chyba; to jedno, to drugie nabywa i traci.

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: A nieprawda, że i z siłą i słabością tak samo?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: I z szybkością i z powolnością?

KALLIKLES: No tak.

SOKRATES: A czy wszystko, co dobre, i szczęście i przeciwieństwo tych rzeczy: zło i nieszczęście naprzemian osiąga człowiek i traci; to jedno, to drugie?

KALLIKLES: Ależ naturalnie.

SOKRATES: Więc, jeżeli znajdziemy coś, co człowiek zarazem traci i posiada, to jasna rzecz, że to nie będzie dobro i zło. Zgadzamy się na to? Dobrze się zastanów i odpowiedz.

KALLIKLES: Ależ doskonale, jeszcze jak się zgadzam!

SOKRATES: A proszę cię, weźno to, na cośmy się przedtem zgodzili. Głód nazwałeś czemś przyjemnem, czy czemś nieznośnem? Ja myślę: samo to: być głodnym. LI

KALLIKLES: Nieznośne, co do mnie przynajmniej. A będąc głodnym jeść, to przyjemnie.

SOKRATES: Dla mnie też. Rozumiem. Ale niby samo to: być głodnym, to nieznośne. Czy nie?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Nieprawdaż; i mieć pragnienie?

KALLIKLES: Nawet i bardzo.

SOKRATES: Więc, czy mam cię jeszcze dalej pytać, czy też zgadzasz się, że każdy brak i żądza jest nieznośna?

KALLIKLES: Zgadzam się; więc nie pytaj.

SOKRATES: No dobrze. A tylko pić, kiedy się ma pragnienie to, powiadasz, jest przyjemne?

KALLIKLES: Ja, tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, w tem, co mówisz,

to: „kiedy się ma pragnienie“ znaczy: „kiedy się doznaje przykrości“?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A picie, to zapełnienie braku i przyjemność?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; o ile ktoś pije, doznaje przyjemności, powiadasz?

KALLIKLES: Naturalnie.

SOKRATES: Kiedy ma pragnienie?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Kiedy doznaje przykrości?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Uważasz tedy, co wynika; że o tym, który doznaje przykrości, powiadasz, że doznaje przyjemności zarazem, jeśli mówisz, że spragniony pije. Czyż nie dzieje się to równocześnie w tem samem miejscu i czasie, czy to w ciele, czy też, wolisz, w duszy? Bo to, chyba, nie stanowi różnicy. Jest tak, czy nie?

KALLIKLES: Jest.

SOKRATES: A tymczasem powiedziałeś, że niepodobna być równocześnie szczęśliwym i nieszczęśliwym.

KALLIKLES: I tak twierdzę.

SOKRATES: A że doznawać przyjemności można, kiedy komuś jest nieznośnie, na toś się zgodził?

KALLIKLES: Widocznie.

SOKRATES: Zatem doznawanie przyjemności nie jest szczęściem, ani przykrości nieszczęściem;

tak, że czemś innem będzie przyjemność, a czemś innem dobro.

KALLIKLES: Ja nie wiem, co to za za mędrkowanie twoje, Sokratesie.

SOKRATES: Ty wiesz, tylko udajesz niemądrego, Kalliklesie. Ale idźno jeszcze naprzód.

KALLIKLES: To wiem, że ty wciąż bredzisz.

SOKRATES: Abyś wiedział, jak mądrze mnie do porządku doprowadzasz. Czyż nie równocześnie przestaje każdy z nas pragnąć i przyjemności doznawać przez to, że pije?

KALLIKLES: Ja nie wiem, co ty mówisz.

GORGJASZ: No nie; przecież, Kalliklesie. Odpowiadaj jednak i ze względu na nas, żeby dyskusję doprowadzić do końca.

KALLIKLES: Ale Sokrates jest zawsze taki, Gorgjaszu: jakieś drobiazgi nic nie warte pytaniami wydobywa i zbija.

GORGJASZ: No, co ci to szkodzi; przecież ty na tem zgoła nie tracisz, Kalliklesie; pozwól Sokratesowi, niech cię przekona, jak tylko sam zechce.

KALLIKLES: No, to pytaj o te drobiazgi i głupstwa, jeżeli Gorgjasz tak uważa.

SOKRATES: Szczęśliwyś ty, Kalliklesie, żeś LII
wielkich święceń dostąpił przed małemi. Bo ja uważałem, że się tak nie godzi. Więc stąd, gdzieś przerwał, odpowiadaj: czy nie równocześnie przestaje pragnąć każdy z nas i doznawać przyjemności?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Prawda, że i głód i inne żądze ustają równocześnie z przyjemnościami?

KALLIKLES: Jest tak.

SOKRATES: Nieprawdaż: i przykrości i przyjemności ustają równocześnie?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: No, a przecież dobro i zło nie ustaje równocześnie, jakeś się zgodził. A teraz się niezgadzasz?

KALLIKLES: Ależ tak; więc co?

SOKRATES: To, że nie jest tem samem, przyjacielu, dobro i rozkosz, ani zło tem samem, co przykrość. Bo tamto ustaje równocześnie, a to nie, jako iż jest czemś różnem. Więc jakżeby mogła przyjemność być tem samem, co dobro, albo przykrość tem samem, co zło?

A jeśli chcesz, to i tak popatrz; bo zdaje mi się, że ci i tak dobrze nie wypadnie. Przyjrzyj się: dobrych nazywasz dobrymi, czy nie dlatego, że mają w sobie dobro, podobnie jak pięknymi tych, w których jest piękno?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Cóż tedy? Dobrymi ludźmi nazywasz głupców i tchórzów? Przed chwilą przynajmniej nie; tylko odważnych i rozsądnych tak nazywałeś. Czyż nie tych nazywasz dobrymi?

KALLIKLES: Ależ tak.

SOKRATES: No cóż? A chłopca głupiego, a ucieszonego widziałeś kiedy?

KALLIKLES: Ja, tak.

SOKRATES: A mężczyzny jeszcześ nie widział głupiego, a zadowolonego?

KALLIKLES: Myślę, że tak; ale co z tego?

SOKRATES: Nic; tylko odpowiadaj.

KALLIKLES: Widziałem.

SOKRATES: No cóż; a człowieka z rozumem smutnego i zadowolonego?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: A którzy się więcej cieszą i smucą: rozsądni, czy głupi?

KALLIKLES: Ja przynajmniej myślę, że to chyba nie stanowi wielkiej różnicy.

SOKRATES: No, wystarcza i to. A na wojnie widziałeś kiedy tchórza?

KALLIKLES: Jakżeby nie?

SOKRATES: No cóż; kiedy nieprzyjaciel odszedł, którzy ci się wydawali bardziej zadowoleni: tchórze, czy odważni?

KALLIKLES: Bardziej — jedni i drudzy. A jeżeli nie, to prawie tak samo.

SOKRATES: Nic nie szkodzi. Więc przyjemności doznają i tchórze?

KALLIKLES: Nawet i wielkiej.

SOKRATES: I głupcy, zdaje się.

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A kiedy się nieprzyjaciel zbliża, doznają przykrości tylko tchórze, czy także i odważni?

KALLIKLES: Jedni i drudzy.

SOKRATES: Czy w równym stopniu?

KALLIKLES: Może w wyższym tchórze.

SOKRATES: A kiedy nieprzyjaciel odejdzie, nie doznają wtedy większej przyjemności?

KALLIKLES: Może być.

SOKRATES: Nieprawdaż więc: przykrości i przyjemności doznają i głupcy i rozsądni i tchórze i odważni prawie tak samo, jak ty powiadasz, a w wyższym stopniu tchórze, niż odważni?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: A przecież rozsądni i odważni są dobrzy, a tchórze i głupcy źli?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Zatem prawie takie same przyjemności i przykrości mają dobrzy i źli?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Czyż więc prawie tak samo dobrzy i źli są ludzie dobrzy i ludzie źli? Czy może nawet w wyższym stopniu dobrzy i źli są ludzie źli?

LIII KALLIKLES: Ależ, na Zeusa; ja nie wiem, co ty mówisz.

SOKRATES: Nie wiesz, że dobrych nazywasz dobrymi za to, że mają w sobie dobro, a źli zło? A dobro to przyjemność, a zło przykrość?

KALLIKLES: Wiem.

SOKRATES: Nieprawdaż więc; kto się cieszy, ten ma dobro: przyjemność, jeżeli się cieszy?

KALLIKLES: Jakżeby nie?

SOKRATES: Nieprawdaż więc; skoro ma dobro, to jest dobry ten, który się cieszy?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: No cóż; a komu przykro, czyż taki nie ma zła: przykrości?

KALLIKLES: Ma.

SOKRATES: A dlatego, że mają zło w sobie, ty złych nazywasz złymi? Czy wcale nie nazywasz?

KALLIKLES: Nazywam.

SOKRATES: A więc dobrzy są ci, którzy się cieszą, a źli ci, którzy cierpią?

KALLIKLES: A tak jest.

SOKRATES: I którzy więcej, ci więcej, a którzy mniej, ci mniej, a którzy prawie tak samo, ci prawie tak samo?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A nieprawdaż; twierdzisz, że prawie tak samo cieszą się i cierpią rozsądni i głupi i tchórze i odważni; a nawet jeszcze więcej tchórze?

KALLIKLES: Twierdzę.

SOKRATES: To zbierz tak razem ze mną, co też nam wynika z tego, na cośmy się zgodzili. Toż i dwa i trzy razy, powiadają, warto coś ładnego powiedzieć i zobaczyć. Dobrym jest człowiek rozsądny i odważny. Twierdzimy tak, czy nie?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A zły jest głupi i tchórz?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: A dobry znowu ten, który ma przyjemność?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A zły ten, co cierpi?

KALLIKLES: Koniecznie.

SOKRATES: A cierpi i przyjemności doznaje dobry i zły zarówno; a może nawet więcej zły?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Więc czyż nie jest w równej mierze zły i dobry człowiek zły tak samo, jak i dobry, a nawet i więcej dobry będzie człowiek zły? Czy nie to wynika i tamto przedtem, jeżeli ktoś powie, że przyjemność i dobro jest jednem i tem samem? Czy nie musi tak być, Kalliklesie?

LIV KALLIKLES: Ja cię już od dłuższego czasu słucham, Sokratesie, i przytakuję, bo uważam, że, choćby ci kto nawet żartem przyznał cokolwiek, ty się cieszysz i chwytasz się tego, jak dziecko. Cóż, ty serjo myślisz, że albo ja, albo jakikolwiek inny człowiek nie uważa jednych przyjemności za lepsze, a drugich za gorsze?

SOKRATES: Oj, oj, Kalliklesie; a to szelma z ciebie i ty się ze mną tak bawisz, jak z małem dzieckiem: raz powiadasz, że tak jest; drugi raz, że inaczej i durnia ze mnie robisz. A przecież ja zrazu nie przypuszczałem, żebyś mnie miał świadomie w błąd wprowadzać, boś mi rad. A terazem się oszukał i chyba już będę musiał, jak stare przysłowie powiada, poprzestać na tem, co mam i brać to, co dajesz. Więc jest naprawdę chyba tak, jak teraz mówisz, że przyjemności jedne są dobre, a drugie złe. Czy nie?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Czy może dobre są te pożyteczne, a złe te, które szkodzą?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: A pożyteczne te, które coś dobrego robią, a złe te, które coś złego?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Więc może takie masz na myśli, jak naprzykład te co do ciała, któreśmy teraz wymieniali, te związane z jedzeniem i piciem. Czy jedne z nich wyrabiają zdrowie w ciele i siłę i inne dzielności fizyczne i te są dobre, a które coś wprost przeciwnego, te złe?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż; i cierpienia tak samo; jedne są coś warte, a inne podłe?

KALLIKLES: Jakżeby nie?

SOKRATES: Nieprawdaż tedy; które coś warte przyjemności i cierpienia, te i wybierać należy i wyrabiać?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: A tych podłych nie?

KALLIKLES: Oczywiście.

SOKRATES: Bo niby dla dobra wszystko się robić powinno, jeżeli pamiętasz, jak się mnie i Polosowi wydawało. Czy i tobie się razem z nami tak nie wydaje, że celem wszystkich czynów jest dobro i ze względu na nie powinno się wszystko inne robić, a nie dobro dla czegokolwiek innego? Oddasz z nami i twój trzeci głos?

KALLIKLES: Oddam.

SOKRATES: Zatem dla dobra powinno się wszystko wogóle, a więc i to, co przyjemne, robić, a nie to, co dobre, dla przyjemności?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: A czy to każdy człowiek potrafi wybrać, które przyjemności są dobre, a które złe, czy też do każdej potrzeba fachowca?

KALLIKLES: Fachowca.

LV SOKRATES: A przypomnijmy też sobie to, com ja powiedział do Polosa i Gorgjasza. Bo powiedziałem, jeżeli pamiętasz, że są urządzenia jedne, które tylko do rozkoszy sięgają, przyjemność tylko przyrządzają, a nie mają poznania tego, co lepsze i tego, co gorsze. Inne zaś poznają, co jest dobre i co jest złe. I postawiłem pomiędzy temi od przyjemności: kucharskie doświadczenie; nie sztukę. A pomiędzy temi od dobra: sztukę lekarską.

I, na Patrona przyjaźni, Kalliklesie, ani sam nie uważaj za stosowne żartować ze mną, ani nie próbuj czasem odpowiadać wbrew własnemu zdaniu, ani znowu moich słów nie bierz za żarty. Bo widzisz, mówimy o kwestji, nad którą niema chyba poważniejszej dla człowieka nawet bardzo przeciętnego intellektualnie, mówimy o tem, jaki sposób życia obrać należy: czy ten, do którego ty mnie wzywasz, to postępowanie naprawdę godne męża, te mowy na zgromadzeniach i ćwiczenia retoryczne i polityka taka, jaką wy teraz uprawiacie, czy też tamten: żywot filozofa i czem się jeden żywot różni od drugiego.

Więc może najlepiej tak, jak przed chwilą próbowałem rozróżniać, a przeprowadziwszy rozróżnienie i pogodziwszy się na tym punkcie, czy to są te dwa żywoty, popatrzeć, czem się też różnią od siebie i który nam wybrać wypadnie. A może ty jeszcze nie wiesz, co ja mówię.

KALLIKLES: Jeszcze nie.

SOKRATES: To ja ci powiem jaśniej. Skorośmy

się zgodzili ja i ty, że jest jakieś dobro i jest jakaś przyjemność, a czem innem jest przyjemność, niż dobro, a istnieje też pewna troska o jedno i o drugie i zabiegi zmierzające do ich osiągnięcia, jest gonitwa za rozkoszą z jednej strony, a za dobrem z drugiej — a tylko naprzód, albo zgódź się ze mną na ten tutaj punkt, albo go zaprzecz. Cóż; zgadzasz się?

KALLIKLES: Tak, przyznaję.

SOKRATES: A więc proszę cię: co do tego, LVI
co do nich tutaj mówiłem, oświadcz się, czyś uważał wtedy, że mówię prawdę? Powiedziałem bowiem jakoś tak, że kucharstwo nie wydaje mi się sztuką, tylko doświadczeniem, a lecznictwo, powiedziałem, to i naturę zna tego, czemu się poświęca i przyczynę podać potrafi tego, co czyni i potrafi zdać sprawę z każdego z tych czynników sztuka lekarska.

A ta druga od przyjemności, choć do przyjemności skierowuje wszystkie swe zabiegi, przystępuje do niej bez żadnej poprostu sztuki; ani się nad naturą przyjemności nie zastanawia, ani nad przyczynami; nie poddaje jej żadnej przeróbce intellektualnej, nie przelicza, żeby się tak wyrazić, niczego; idzie tylko za rutyną i doświadczeniem; pamięć tylko zachowuje tego, co się dziać zwykło i przez to też wywołuje przyjemności.

Więc to najpierw zobacz, czy ci się słusznem słowem wyda, że są pewne i duszy dotyczące zajęcia rozmaite takie: jedne z nich mają charakter sztuk; wymagają pewnego przewidywania i zrozumienia dla tego, co najlepsze dla duszy, a inne o to

nie dbają, a patrzą, podobnie jak tam, tylko tego, co dla duszy przyjemne, jakimby sposobem jej to zdobyć można; a która z przyjemności lepsza, a która gorsza, o tem nie myślą, ani im nie zależy na niczem więcej, jak tylko na wywołaniu rozkoszy; czy to lepszej, czy gorszej.

Otóż ja,¶ Kalliklesie, mam to wrażenie, że są takie i ja twierdzę, że taka rzecz to jest schlebianie i w odniesieniu do ciała i do duszy i do czegokolwiek innego, czemuby ktoś przyjemności przysparzał, nie patrząc na to, co lepsze, a co gorsze.

Otóż, czy masz w tej sprawie zdanie wspólne ze mną, czy też jesteś zdania przeciwnego?

KALLIKLES: No nie; ja się zgadzam, abyś mógł skończyć swoje słowo i chcę przyjemność zrobić Gorgjaszowi.

SOKRATES: I czy jesttak w odniesieniu do jednej duszy, a w odniesieniu do dwóch lub do wielu niejesttak?

KALLIKLES: No nie: i w odniesieniu do dwóch i do wielu.

SOKRATES: Nieprawdaż; i tłumowi dusz można przyjemność sprawiać; zgoła nie patrząc na to, co najlepsze?

KALLIKLES: Tak mi się zdaje.

LVII SOKRATES: A potrafisz powiedzieć, które zajęcia to robią? A lepiej, jeśliś łaskaw, to ja cię będę pytał. a jeśli ci się które takiem wyda, przyznaj; a jeśli nie, zaprzecz. Więc naprzód zobaczmy grę na flecie. Nie wydaje ci się, Kalliklesie, że to coś takiego; nic, tylko przyjemności naszej szuka, a o nic innego nie dba?

KALLIKLES: Zdaje mi się.

SOKRATES: Nieprawdaż; i inne wszystkie w tym rodzaju, jak naprzykład gra na kitarze na igrzyskach?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: No cóż; a ćwiczenie chórów i pisanie dytyrrambów nie wydaje ci się czemś podobnem? Czy też myślisz, że się Kinesias, syn Melesa, troszczył o to, żeby powiedzieć coś takiego, przez coby się słuchacze lepszymi stawali, czy też o to tylko, coby się podobało tłumowi widzów?

KALLIKLES: Oczywiście, że to, Sokratesie, jeżeli chodzi o Kinesiasa.

SOKRATES: No cóż; a ojciec jego, Meles, myślisz, że miał na oku to, co najlepsze, kiedy grywał na kitarze? Czy też on nawet tego nie miał, co najprzyjemniejsze? Przecież męczył śpiewem swoich słuchaczów. Więc przypatrzże się! Czyż ci się nie wydaje, że cała gra na kitarze i pisanie dytyrrambów, to wynalazek obliczony wyłącznie na przyjemność?

KALLIKLES: Mnie tak.

SOKRATES: A cóż owa uroczysta i przedziwna twórczość w zakresie tragedji; o co tej idzie? Czy cała jej robota i usiłowanie zmierza, jak ty uważasz, jedynie tylko do przyjemności widzów, czy też i do walki o coś: jeżeliby coś widzom było miłe i przyjemne, a złe, żeby tego nie powiedzieć; a jeśli coś nie jest właśnie miłe, ale pożyteczne, ona to i powie i śpiewać to będzie; wszystko jedno, czy się to widzom podoba, czy nie? Jakże ci się pod tym

względem przedstawia twórczość w zakresie tragedji?

KALLIKLES: Jasna rzecz, Sokratesie, że ona więcej wychodzi na przyjemność i przypodobanie się widzom.

SOKRATES: Nieprawdaż; a myśmy taką rzecz, Kalliklesie, nazwali dopieroco schlebianiem?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Otóż proszę cię; gdyby ktoś poezji całej odjął melodję i rytm i miarę, to czy zostanie z niej coś więcej, jak tylko słowa?

KALLIKLES: Oczywiście.

SOKRATES: Nieprawdaż; do licznego tłumu, do ludu mówi się te słowa?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Zatem poeta jest niejako mowcą ludowym?

KALLIKLES: Widocznie.

SOKRATES: A czy nie jest retorem mowca ludowy? Czy nie uważasz, jak się w retorów bawią poeci w teatrach?

KALLIKLES: Uważam.

SOKRATES: Więc teraześmy znaleźli pewną retorykę, skierowaną do ludu takiego, który się z dzieci składa zarówno jak i z kobiet i z mężów i z niewolników i z wolnych; nie bardzo ją kochamy, bo ją nazywamy schlebianiem.

KALLIKLES: Tak jest.

LVIII SOKRATES: No dobrze; a cóż ta skierowana do ludu ateńskiego retoryka, albo do innego w jakiemś państwie, ludu złożonego z wolnych mężów;

czemże ona jest, naszem zdaniem? Czy myślisz, że mowcy zawsze przemawiają w duchu najwyższego dobra, zmierzając do tego, żeby się przez ich mowy obywatele stawali jak najlepszymi, czy też i oni wychodzą na przypodobanie się obywatelom i swojem tylko własnem zajęci, nie dbają o pospolite i niby z dziećmi małemi obcują z tłumami, przyjemność im tylko chcąc sprawić a, czy tłum będzie przez to lepszy, czy gorszy, na tem im nic nie zależy?

KALLIKLES: To nie jest prosta rzecz to, o co się pytasz. Bo zdarzają się tacy, którym troska o obywateli dyktuje to, co mówią, a bywają i tacy, jak ty mówisz.

SOKRATES: Wystarczy. Bo jeśli i tu są dwa wypadki, to chyba mamy w jednym z nich schlebianie i brzydką retorykę ludową, a w drugim rzecz piękną: pracę nad udoskonaleniem dusz współobywateli i walkę, która zawsze mówić każe to, co najlepsze; wszystko jedno, czy to będzie miłe, czy niemiłe słuchaczom. A tylkoś ty nigdy takiej retoryki nie spotkał. Albo, jeśli potrafisz wskazać choć jednego takiego mowcę, to czemuś mi go jeszcze nie pokazał; co to za jeden?

KALLIKLES: No, na Zeusa; ja przynajmniej nie mogę ci wymienić ze współczesnych mowców nikogo.

SOKRATES: No cóż; a z dawnych możesz kogoś wymienić, za którego przyczyną Ateńczycy staliby się lepszymi, odkąd on zaczął do ludu przemawiać, podczas gdy poprzednio byli gorsi? Bo ja nie wiem, kto to taki.

KALLIKLES: No cóż; nie słyszysz, że Temistokles miał być dzielnym mężem i Kimon i Miltiades i Periklesa naszego, przecież dopieroco umarł, czyżeś i ty sam nie słyszał?

SOKRATES: Tak — jeśli to naprawdę jest dzielność, coś ty przedtem mówił: zaspokajać żądze własne i żądze drugich. Jeżeli jednak nie to, tylko to, na cośmy się później musieli zgodzić, że zaspokajanie jednych żądz czyni człowieka lepszym i te należy zaspokajać, a które gorszym, tych nie; i to jest pewną sztuką; otóż, żeby takim człowiekiem był któryś z tych, możesz to powiedzieć?

KALLIKLES: Co do mnie, to jakoś nie mogę powiedzieć.

LIX SOKRATES: Ale, jeśli tylko poszukasz, jak należy, znajdziesz. No, popatrzmy tak spokojnie; przyjrzyjmy się, czy któryś z nich był taki. Bo, proszę cię, dzielny mąż, który mówi zawsze z myślą o tem, co najlepsze, nie będzie mówił tak czegobądź, tylko będzie miał jakiś cel na oku. Podobnie jak i inni fachowcy, wszyscy mają dzieło swoje na oku i każdy z nich nie cobądź wybiera i do dzieła dokłada, ale pracuje na to, żeby mu postać pewną przybrało to, co wykonuje. Zobacz naprzykład takiego malarza, albo cieślę, który dom buduje lub okręt; weź jakiegokolwiek innego rzemieślnika, którego chcesz; jak każdy z nich do pewnego porządku doprowadza wszystko to, co tylko przynosi do dzieła i musi mu się koniecznie jedno do drugiego stosować i pasować szczelnie, pokąd nie powstanie całość: dzieło porządne i ładne; tak postępuje każdy robo-

tnik i tak samo ci, którycheśmy niedawno przytaczali; ci, którzy koło ciała chodzą: nauczyciele gimnastyki i lekarze tak doprowadzają do porządku ciało i układają je. Zgodzimy się, że tak się te rzeczy mają, czy nie?

KALLIKLES: Może być, że tak.

SOKRATES: Więc jeśli w domu porządek i ład panuje, dom będzie, jak należy, a jeśli nieporządek, to dom licha wart?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Nieprawdaż; i okręt łak samo?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: I prawda, że i o ciałach naszych tak powiemy?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: No, a jakże dusza? Jeśli się nieporządek w niej rozgości, będzie taka jak należy; czy też, jeśli porządek i ład jakiś?

KALLIKLES: Oczywiście, że, jeśli się przyznało to przedtem, potrzeba się zgodzić i na to.

SOKRATES: A jakże się nazywa w ciele to, co się rodzi z porządku i ładu?

KALLIKLES: Zdrowie i siłę zapewne masz na myśli.

SOKRATES: A jak znowu to, co w duszy wyrasta z porządku i ładu. Spróbuj znaleźć i powiedzieć to słowo, podobnie, jak tamto.

KALLIKLES: A czemu ty sam nie powiesz, Sokratesie?

SOKRATES: Ależ, jeśli wolisz, to ja powiem. A ty, jeśli będziesz uważał, że dobrze mówię, przy-

znaj; a jeśli nie, to zbij mnie, a nie przepuść. Bo mnie się zdaje, że porządkom ciała na imię: zdrowotność. Z niej się rodzi zdrowie i wszelka inna dzielność ciała. Jest tak, czy nie jest tak?

KALLIKLES: Jest.

SOKRATES: A porządki i reguły duszy to poczucie prawa i prawo, przez co ludzie stają się prawi i porządni. A to jest sprawiedliwość i rozum w panowaniu nad sobą. Przyznajesz, czy nie?

KALLIKLES: Niech ci będzie.

LX SOKRATES: Nieprawdaż więc, to mając na oku, mowca ów fachowy i dobry i mowy będzie duszom przynosił, jeśli mówić będzie, i czyny wszelkie i dary, jeśli im jakie przyniesie, będzie je przynosił i jeśli im co zabierze, będzie zabierał; na to zawsze myśl mając skierowaną, żeby jego współobywatelom sprawiedliwość w duszach urosła, a niesprawiedliwość wyszła i panowanie nad sobą w nich wrosło, a rozpasanie wyszło i wszelka inna dzielność w nich wrosła, a złość sobie poszła precz. Zgadzasz się, czy nie?

KALLIKLES: Zgadzam.

SOKRATES: Bo co za pożytek, Kalliklesie, jeśli ciało chore i podłe leży, pokarmy liczne mu podawać i co najmilsze, albo napoje, albo cokolwiek innego, co mu nieraz pożytku nie przyniesie ani odrobinę większego, niż rzeczy wprost przeciwne, a, prawdę powiedziawszy, to nawet i mniejszy? Jest tak?

KALLIKLES: Niech ci będzie.

SOKRATES: Bo myślę, że, kiedy ciało podłe,

żyć człowiekowi nie warto. Bo i życie takie musi być podłe; czy nie tak?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A prawda, że i żądze zaspokajać, jak naprzykład jeść, kiedy się jest głodnym, ile człowiek zechce i zaspokajać pragnienie zdrowemu pozwalają lekarze zazwyczaj, a choremu poprostu nigdy nie dają do sytości tego, czego pożąda. Zgadzasz się na to, czy nie?

KALLIKLES: No tak.

SOKRATES: A duszy odpowiada, przyjacielu, czy nie ta sama metoda? Jak długo jest podła, bo rozumu nie ma, i rozpasana jest i niesprawiedliwa i bezbożna, powstrzymywać ją potrzeba od żądz i nie pozwalać czynić nic innego, jak tylko to, od czego stałaby się lepszą. Przyznasz to, czy nie?

KALLIKLES: Przyznaję.

SOKRATES: Bo tak dla niej lepiej; dla duszy

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: A czyż powstrzymywać ją od tego, czego pożąda, nie znaczy to powściągać?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Więc jeśli się duszę powściąga, to może lepsze dla niej, niż rozpasanie, jak ty dopieroco myślałeś.

KALLIKLES: Ja nie wiem, co ty mówisz, Sokratesie; pytaj lepiej kogoś innego.

SOKRATES: Ten mąż nie może wytrzymać, kiedy mu się dobrze robi i kiedy sam doznaje tego, o czem mowa: powściągania.

KALLIKLES: Nawet nic mnie to nie obchodzi,

co mówisz; już nawet i te odpowiedzi dawałem ci tylko przez wzgląd na Gorgjasza.

SOKRATES: No dobrze. Ale cóż zrobimy? Tak w środku przerwiemy dyskusję?

KALLIKLES: To już sam będziesz widział.

SOKRATES: Toż nawet i mytu, powiadają, nie godzi się przerywać w połowie, tylko mu głowę nasadzić, aby nie chodził bez głowy. Więc odpowiadaj już i na resztę pytań, aby nasze rozważania dostały głowę.

LXI KALLIKLES: Ach, jakiś ty utrapiony, Sokratesie; a jeżelibyś mnie posłuchał, to dałbyś spokój temu rozważaniu, albobyś rozmawiał z kim innym.

SOKRATES: Więc kto inny ma ochotę? Aby dyskusji niedokończonej nie urywać.

KALLIKLES: A ty sambyś nie mógł powiedzieć mowy; mów sam za siebie i odpowiadaj sobie samemu!

SOKRATES: Żeby mi tak wypadło, jak Epicharmos powiada: co przedtem dwóch ludzi mówiło, na to ja sam jeden wystarczę. A tymczasem gotowo nie być innego wyjścia.

Ale, jeżeli tak zrobimy, to ja przynajmniej myślę, będzie nam wszystkim gwałtownie zależało, żeby się dowiedzieć, co jest prawdą w naszej kwestji, a co fałszem. Bo to jest wspólne dobro dla nas wszystkich, żeby się ta rzecz wyjaśniła. Zatem ja to rozwinę tak, jak się m n i e wydaje, że jest. Ale, jeżeliby kto z was miał wrażenie, że się zgadzam z sobą na coś, czego niema, to trzeba zganić i zbić. Boć ja przecież nie mówię tego, co mówię, dlatego, jakobym

wiedział, tylko szukam razem z wami tak, że, jeśli widocznie coś do rzeczy powie mój przeciwnik, ja się pierwszy z nim zgodzę. A mówię teraz dlatego, bo wy uważacie, że trzeba dokończyć dyskusji. Ale jeżeli nie chcecie, to, serjo, dajmy pokój i chodźmy do domu.

GORGJASZ: O, mnie się nie wydaje, Sokratesie, żeby się wypadało rozejść, czy jak; tylko tyś powinien wygłosić szerszy wywód. Uważam też, że i inni są tego zdania. Co do mnie, to i ja sam chcę usłyszeć, jak ty będziesz rozwijał tę resztę.

SOKRATES: A no tak, Gorgjaszu, bardzobym chętnie był jeszcze z naszym Kalliklesem rozprawiał, ażbym mu był oddał powiedzenie Amfiona za owo zdanie Zetosa. Ale skoro ty, Kalliklesie, nie chcesz mi do końca towarzyszyć w dyskusji, to tylko słuchając, pamiętaj mnie zaczepić, jeżeli ci się będzie wydawało, że coś powiem nie do rzeczy. A jeśli mnie zbijesz, nie będę się gniewał na ciebie tak, jak ty na mnie; przeciwnie, będziesz u mnie zapisany, jako największy dobroczyńca.

KALLIKLES: Mówno, kochanie, sam i kończ!

SOKRATES: Słuchajże tedy od początku, jak LXII
ja znowu nawiązuję wywód.

Czy przyjemność i dobro to jedno i to samo? Nie to samo, jakem się na to z Kalliklesem zgodził. A czy rzeczy przyjemne należy robić dla dobra, czy też to, co dobre, dla przyjemności? To, co przyjemne, dla tego, co dobre. A przyjemne jest to, co jeśli mamy, cieszymy się? A dobre to, co jeśli mamy, jesteśmy dobrzy? Tak jest. A no, dobrzy

przecież jesteśmy i my i wszystko inne, co tylko jest dobre, dzięki posiadaniu jakiejś dzielności? Mnie się to oczywiste wydaje, Kalliklesie. A no tedy, dzielność każdej rzeczy i sprzętu i ciała i duszy także i każdej istoty żywej nie bierze się tak prześlicznie ni stąd ni zowąd, tylko wymaga porządku i należytego stanu i sztuki, która każdemu z nich odpowiada. Czy jest tak? Bo ja mówię, że tak. Zatem doprowadzenie do pewnego porządku i ładu stanowi dzielność każdej rzeczy? Jabym przyznał. Bo jakiś ład wewnętrzny, tkwiący w każdym przedmiocie i właściwy każdemu, czyni go dobrym? Mnie się tak zdaje. Zatem i dusza, która ma w sobie ład swoisty, lepsza od nieuporządkowanej? Koniecznie. A przecież ta, co ma w sobie ład, to porządna? No jakżeby nie? A porządna ta, co rozumnie panuje nad sobą? Najoczywiściej. Więc dusza, rozumnie panująca nad sobą, dobra. Ja przynajmniej nie mam przeciw temu nic do powiedzenia, kochany Kalliklesie; a ty, jeśli masz, to dawaj!

KALLIKLES: Mówno, kochanie.

MOWA SOKRATESA

SOKRATES: A to mówię, że, jeśli rozumnie panująca nad sobą jest dobra, to znajdująca się w stanie przeciwnym rozumnemu panowaniu nad sobą jest zła. A to jest dusza nierozumna i rozpasana? No tak. A kto rozumnie panuje nad sobą, ten będzie pewnie postępował, jak należy i w stosunku do bogów i do ludzi, boby nie był rozumny, gdyby postępował, jak nie należy? Oczywiście, to musi tak być. A znowu, postępując jak należy w stosunku do ludzi, będzie musiał postępować sprawiedliwie,

a w stosunku do bogów: zbożnie. A kto postępuje sprawiedliwie i zbożnie, musi być sprawiedliwy i zbożny? Jest tak. A znowu przecież i odważny być musi. Bo to przecie nie jest rzecz człowieka rozumnie panującego nad sobą ani gonić, ani uciekać przed czem nie należy, ale przed czem należy; czy to o czyny chodzi, czy o ludzi, czy o szukanie i unikanie przyjemności i przykrości, o zniesienie czego i wytrwanie tam, gdzie potrzeba.

Tak, że najoczywiściej, Kalliklesie, człowiek rozumnie panujący nad sobą, jakeśmy to przeszli, będąc sprawiedliwym i odważnym i zbożnym, będzie mężem dobrym w całej pełni, a będąc dobrym, będzie wszystko dobrze i pięknie czynił, cokolwiekby robił, a kiedy mu się tak pięknie będzie wiodło, będzie miał święte życie i szczęśliwy będzie, a zbrodniarz i ten, co będzie żył źle, będzie nędznikiem. Nędznikiem będzie człowiek usposobiony wprost przeciwnie, niż ów rozumnie panujący nad sobą, człowiek rozpasany, któregoś ty pochwalał.

Otóż ja tak tę kwestję stawiam i powiadam, że LXIII
to prawda. A jeżeli to prawda, to chyba człowiek, który ma być szczęśliwy, powinien rozumnego panowania nad sobą szukać i ćwiczyć się w niem a przed rozpasaniem uciekać, co ma siły w nogach każdy z nas i nadewszystko o to dbać, żeby zgoła nie potrzebował kary, która powściąga, a, jeśliby jej potrzebował albo sam, albo ktoś inny z jego bliskich, albo człowiek prywatny, albo państwo, to nakładać karę i powściągać, jeżeli chodzi o szczęście. Tak mi się przedstawia cel, który ciągle na oku mając,

żyć potrzeba i wszystkie osobiste zabiegi i do tego skierowywać i państwowe, żeby sprawiedliwość zamieszkała i rozumne panowanie nad sobą tam, gdzie ma mieszkać szczęście; ustawicznie dbać o to, a nie pozwalać na rozpasanie żądz i jeszcze im dogadzać na wszelkie sposoby; to nieuleczalne zło i życie godne złoczyńcy. Toż ani drugiemu człowiekowi miły nie będzie ktoś taki, ani bogu. Bo do wspólności niezdolny. A z kim wspólności niema, z tym i przyjaźni nie będzie.

Powiadają mędrcy, Kalliklesie, że i niebo i ziemię i bogów i ludzi wspólność utrzymuje w związku i przyjaźń i porządek i rozum i sprawiedliwość. Dlatego się to wszystko razem układem świata nazywa, przyjacielu, a nie rozkładem, ani rozpustą. A ty, mam wrażenie, nie zwracasz na to uwagi; takiś mądry człowiek, a nie dostrzegasz, że równość geometryczna i u bogów i u ludzi wielką moc posiada. A ty myślisz, że trzeba się ćwiczyć w posiadaniu więcej, niż drudzy. Za mało pamiętasz o geometrji. No, tak. Otóż musimy albo zbić to twierdzenie i dowieść, że nie: posiadanie sprawiedliwości i powściągliwości rozumnej stanowi szczęście szczęśliwych, a podłość jest nędzą nędzników, albo, jeśli to twierdzenie prawdziwe, potrzeba się przyjrzeć, co stąd wynika.

To wszystko wynika, co i przedtem, Kalliklesie, o coś się mnie pytał, czy to serjo mówię, kiedym mówił, że powinno się skargi wnosić i na siebie samego i na syna i na przyjaciela, jeśli zbrodnię popełni, i posługiwać się do tego celu retoryką, i to

na co się Polos, uważałeś, ze wstydu zgodził, było chyba prawdą, że wyrządzanie krzywd, o ile jest brzydsze od ich doznawania, o tyle też i gorsze. I kto ma być mowcą, jak należy, ten musi być sprawiedliwy i musi się rozumieć na sprawiedliwości, na co się znowu Gorgjasz, jak Polos powiada, zgodził pod wpływem wstydu.

A jeśli się tak te rzeczy mają, zobaczmy, co też LXIV
to jest, co ty mnie wyrzucasz; czy to słuszne słowa, czy nie, że niby ja nie potrafię sobie samemu dać rady, ani pomóc komukolwiek z przyjaciół, czy z bliskich, ani ich wyratować z największych niebezpieczeństw, a jestem w mocy pierwszego lepszego, niby człowiek pozbawiony czci i, kto tylko zechce, będzie mnie mógł, pamiętasz ten twój mocny zwrot: bezkarnie w pyski bić, jeśliby chciał bić, a jeśliby wolał, to majątek zabrać, a jeśli, to wyrzucić z miasta, a jeśli ostateczność, to i o śmierć przyprawić. A w takim stanie zostawać, to hańba największa ze wszystkich, wedle twojego zdania. A wedle mojego, które już nieraz było powiedziane, ale nic nie przeszkadza powtórzyć go raz jeszcze: Nie zgadzam się, Kalliklesie, żeby po twarzy brać niesprawiedliwie największą było hańbą, ani jeśliby kto ranił ciało moje, albo mi oderżnął mieszek — przeciwnie, gdyby ktoś bił i mnie i moich niesprawiedliwie i ranił, toby i brzydsze było i gorsze, podobnie jak i kradzież i zaprzedawanie wolnego w niewolę i rabunek i wogóle jakakolwiek zbrodnia popełniona na mnie i na moich bliskich i gorsza i bardziej haniebna jest dla zbrodniarza, niż dla mnie, którybym jej był ofiarą.

To się nam tam przedtem w dyskusji pokazało, że jest tak, jak mówię, i to się trzyma mocno, okute, jeśli to nie za silny zwrot, w argumenty żelazne i stalowe; tak to przynajmniej wygląda; jeśli ich nie złamiesz ty, albo jakiś zuch większy od ciebie — niepodobna, żeby ktoś, kto będzie mówił inaczej, niż ja w tej chwili, miał mówić do rzeczy. Bo ja zawsze zostaję przy tem samem, że, a tego nie wiem, jak to jest, ale z tych, których spotkałem, jak naprzykład wy teraz, nikt nie potrafi twierdzić inaczej i nie narazić się na śmiech. Dlatego ja znowu zakładam, że to się tak ma. A jeżeli się tak ma i największem złem jest zbrodnia dla zbrodniarza, a jeszcze od tego największego zła większem, jeśli to być może, jest bezkarność zbrodni, to jakiej pomocy musiałby sobie człowiek nie umieć znaleźć, żeby był śmieszny naprawdę? Czyż nie tej, która największą odwraca od nas szkodę? Toż najoczywiściej to najszpetniejsza pomoc: nie móc pomóc ani sobie samemu, ani przyjaciołom swoim, ani bliskim; druga, ta od drugiego zła, a trzecia od trzeciego i tam dalej tak samo. W miarę, jak rośnie wielkość każdego zła, tak i piękność wzrasta tego, żeby móc poradzić na każde i hańba stąd, jeżeli nie. Czyż inaczej, czy nie tak, Kalliklesie?

KALLIKLES: Nie inaczej.

LXV SOKRATES: Otóż, skoro dwa istnieją zła: wyrządzanie krzywd i doznawanie, większem złem nazywamy wyrządzanie krzywdy, a mniejszem doznawanie. Otóż, co sobie przygotować musi człowiek, żeby sobie pomóc potrafił i miał te oba pożytki:

jeden stąd, że nie wyrządzi krzywdy, a drugi stąd, że jej nie dozna? Cóż; jakąś moc, czy wolę? Niby tak mówię: czy, jeśliby nie chciał doznawać krzywdy, wtedy jej nie będzie doznawał, czy też: jeśli się postara o moc potrzebną do tego, żeby jej nie doznawać, wtedy jej nie dozna?

KALLIKLES: No, to przecież jasna rzecz, że wtedy, jeśli moc.

SOKRATES: A cóż, jeśli wyrządzać? Czy, jeśliby nie chciał krzywd wyrządzać, to już wystarczy — już nie będzie krzywd wyrządzał — czy też i do tego celu potrzeba się o pewną moc i sztukę postarać tak, że, jeśliby się tego kto nie nauczy i w tem nie wyćwiczył, to będzie krzywdy wyrządzał? Czemu mi przedewszystkiem na to nie odpowiesz, Kalliklesie; czy masz to wrażenie, żeśmy się słusznie musieli zgodzić w poprzedniej dyskusji, ja z Polosem, czy nie, kiedyśmy się zgodzili, że nikt umyślnie krzywdy nie wyrządza, tylko mimowoli zbrodniarz każdy popełnia zbrodnię?

KALLIKLES: Niech ci będzie, Sokratesie: tak; byleś skończył wywód.

SOKRATES: Więc chyba i do tego celu potrzeba się postarać o moc pewną i sztukę, żebyśmy krzywd nie wyrządzali?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Więc co to za sztuka i przygotowanie, żeby nie doznawać żadnej krzywdy, albo możliwie najmniej? Zobaczno, czy ci się wydaje tak, jak mnie. Bo mnie się wydaje, że to tak: Albo samemu potrzeba panować w mieście,

albo i być tyranem, albo być stronnikiem danego rządu.

KALLIKLES: Widzisz, Sokratesie, jak ja cię gotów jestem chwalić, jeżeli coś powiesz do rzeczy. To, uważam, bardzoś do rzeczy powiedział.

LXVI SOKRATES: A zobaczno i to, czy będziesz uważał, że i to mówię do rzeczy. Przyjacielem możliwie najlepszym wydaje mi się zawsze, jak dawni mędrcy powiadają, każdy dla sobie podobnego. Czy i tobie się tak wydaje?

KALLIKLES: I mnie.

SOKRATES: Nieprawdaż; gdzie tyran jest władcą, dziki i niewykształcony, a byłby w państwie ktoś o wiele lepszy od niego, bałby się go z pewnością tyran i dla niego nie mógłby nigdy być przyjacielem z całej duszy.

KALLIKLES: Jest tak.

SOKRATES: Ani też, gdyby to był ktoś o wiele podlejszy; także i ten nie. Bo takim gardziłby tyran i nigdyby o niego nie dbał, jak o przyjaciela.

KALLIKLES: I to prawda.

SOKRATES: Więc o tamtych mówić nie warto, a pozostaje jako możliwy przyjaciel dla takiego jedynie tylko człowiek, któryby, podobnego będąc charakteru, to samo, co on, ganił i chwalił, a chciałby się poddać i słuchać władcy; takiby wielką moc miał w tem państwie; takiegoby nikt bezkarnie nie krzywdził. Czy nie tak?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Otóż, gdyby się tak w tem państwie ktoś z młodych ludzi zastanawiał: „W jaki też

ja sposób mógłbym osiągnąć wielką moc i żeby mnie nikt nie skrzywdził", dla takiego, zdaje się, jedyna droga: przyzwyczajać się zaraz od najmłodszych lat do tego, żeby się cieszyć i smucić tem samem, co jego pan i starać się być możliwie najpodobniejszym do niego. Czy nie tak?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; takiemu się uda nie doznawać krzywdy i mieć wielką moc w państwie, jak wy powiadacie.

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: A czy i nie wyrządzać? Czy też daleko do tego, jeśli podobny będzie do władcy, zbrodniarza i u niego będzie miał wielki wpływ? Ja myślę raczej, wprost przeciwnie: dzięki takiemu przygotowaniu potrafi najwięcej krzywd wyrządzać, a wyrządzając nie ponosić kary. Czy nie?

KALLIKLES: Zdaje się.

SOKRATES: Nieprawdaż; toż największe zło będzie jego udziałem. Duszę będzie miał podłą i sponiewieraną przez naśladowanie despoty i moc?

KALLIKLES: Ja nie wiem, w którą ty stronę kierujesz, Sokratesie; zawsze kręcisz to tędy, to owędy. Cóż; ty nie wiesz, że ten naśladowca potrafi zabić takiego, któryby nie naśladował, jeżeli zechce, i zabierze mu wszystko, co ma?

SOKRATES: Wiem, Kalliklesie dobry; bom przecie chyba niegłuchy i słyszę, co ty mówisz i Polos dopieroco, tyle razy i inni, bodaj że wszyscy, na mieście. Ale i ty mnie posłuchaj: tak; zabije

go, jeśli zechce, ale on, zbrodniarz, zabije człowieka pięknego i dobrego.

KALLIKLES: Czyż właśnie to nie jest oburzające?

SOKRATES: Nie; dla człowieka myślącego; jak wykazują argumenty. Czy też uważasz, że powinien o to dbać człowiek, żeby żył jak najdłuższy czas i wyuczać się takich sztuk, które nas zawsze z niebezpieczeństw ratują, jak ta, której ty mnie radzisz się wyuczyć: ta retoryka, która ludzi po sądach ratuje?

KALLIKLES: Tak, na Zeusa; już ja ci dobrze radzę.

LXVII SOKRATES: Ależ, mój drogi, jak to? czyż i umiejętność pływania wydaje ci się czemś czcigodnem?

KALLIKLES: Na Zeusa; mnie nie.

SOKRATES: No, a przecież i ona ratuje ludzi od śmierci, jeśli popadną w warunki, które tej umiejętności wymagają. A jeżeli ta ci się wydaje małą, ja ci przytoczę większą od niej: umiejętność sternika, która nietylko życie ratuje, ale i ciało i mienie; z największych niebezpieczeństw; zupełnie jak retoryka. A jednak ona jest skromna i przyzwoita; nie zadziera nosa, nie robi wielkich min, jakgdyby niewiadomo jakich dzieł dokazywała, tylko, dokonawszy tego samego, co wymowa sądowa, jeżeli kogo z Ajginy tutaj cało przeniesie, bierze za to, zdaje mi się, dwa obole, a jeśli z Egiptu, albo z Pontu, to, jeśli już bardzo dużo chce za to tak wielkie dobrodziejstwo, bo jak mówię, przenosi cało

i człowieka samego i dzieci i pieniądze i kobiety, wysadza w porcie na ląd i bierze za to: dwie drachmy.

I ten sam, który posiada umiejętność i który tego dokazał, wysiada z okrętu i chodzi sobie koło niego nad brzegiem morza z miną bardzo skromną. Uważam, że umie rachować i miarkuje, że to nie jest jasna rzecz, którym gościom oddał przysługę, nie pozwalając im się utopić, a którym zaszkodził. On wie, że ich ani o włos lepszymi nie wysadził, aniżeli wsiedli na okręt; ani co do ciała, ani co do duszy. Więc myśli sobie, że, jeśli kogoś wielkie i nieuleczalne choroby trapiły na ciele, a nie utopił się po drodze, ten jest wielki nędznik, skoro nie umarł; temu sternik żadnej nie oddał przysługi. A jeśli ktoś w tem, co jest od ciała cenniejsze,

w duszy liczne choroby nosi i nieuleczalne, takiemu nibyto warto żyć i takiemuby się przysłużył, gdyby go z morza, czy ze sądu, czy skąd tam inąd wyratował? On przecież wie, że podłemu człowiekowi lepiej nie żyć. Bo złe musi być jego życie.

LXVIII I dlatego też nie ma prawa pysznić się sternik, chociaż nam życie ocala. Ani nawet, mężu osobliwy, maszynista wojskowy, który niemniejsze rzeczy niż wódz naczelny, a nietylko sternik, albo ktokolwiek inny ocalić potrafi. Bywa nieraz, że i miasta całe ocala. Nie wydaje ci się, żeby dorównywał obrońcy sądowemu? A przecież, jeśliby chciał mówić, Kalliklesie, to samo, co wy i podnosić swój zawód wysoko, zasypałby was słowami, mówiąc i namawiając, żeby koniecznie zostać maszynistą, bo wszystko inne to nic. Dość miałby do mówienia. A jednak ty spoglądasz na niego z góry i na jego sztukę i bodajże pogardliwie możesz do niego mówić: „maszynisto“ i synowi jego córkibyś nie oddał, anibyś swojemu jego córki wziąć nie pozwolił. A jednak, jeśli tak swoje chwalisz, na jakiej słusznej podstawie gardzisz maszynistą i innymi, o których właśnie mówiłem? Wiem, co powiesz: żeś lepszy i z lepszego rodu. Ale jeśli to lepsze nie jest tem, co ja powiadam, tylko dzielność polega właśnie na tem, żeby ocalać siebie samego i swoje mienie, wszystko jedno, jakimby człowiek był, to śmieszne twoje lekceważenie i dla maszynisty i dla lekarza i dla innych sztuk, które wynaleziono gwoli ocalania.

Więc, duszo poczciwa, patrzaj, czy aby szlachetność i dobro nie jest czemś innem, niż ocalanie

drugich i siebie. A nawet i to nie, żeby żyć. A jak długi czas, o tem prawdziwy mężczyzna nie myśli i nie kocha życia nadewszystko; bogu tę sprawę zostawia i wierząc w to, co kobiety mówią, że przeznaczenia swego nikt nie ujdzie, na to drugie patrzy: w jakiby sposób ten czas, który przeżyć ma, mógł przeżyć jak najlepiej; czy może upodabniając się do rządu tego państwa, w któremby mieszkał; i teraz ty możeś powinien stać się możliwie najpodobniejszym do ludu w Atenach, jeśli masz mu być miły i wielką moc mieć w państwie? Zobacz, czy ci to wyjdzie na dobre i mnie; byleśmy tylko, bój się boga, nie wyszli tak, jak powiadają o czarownicach tessalskich, które księżyc na ziemię ściągają: tem, co najdroższe, gotowiśmy przypłacić tę moc i wpływy w państwie. A jeśli myślisz, że ci kiokolwiek z ludzi dać potrafi taką jakąś sztukę, która cię mocnym i wpływowym uczyni w tem państwie, choć nie będziesz do jego rządu podobny; czyto, żeś zbyt dobry na to, czy zanadto zły, to, mojem zdaniem, niedobrze myślisz, Kalliklesie.

Bo nietylko naśladowcą być potrzeba, ale z natury być do nich podobnym, jeśli masz czegoś znacznego dokonać i zdobyć sobie miłość u ludu ateńskiego i, na Zeusa: u syna Pyrilampa w dodatku. Więc kto cię do nich najpodobniejszym uczyni, ten z ciebie zrobi, (tak, jak chcesz być politykiem) polityka i mowcę. Bo ludzie z przyjemnością słuchają mów wypowiedzianych w ich własnym duchu, a jeśli duch im obcy — słuchać przykro.

Chyba, że będziesz może innego zdania, uko-

chana głowo. Powiemy coś przeciw temu, Kalliklesie?

LXIX KALLIKLES: Ja nie wiem, Sokratesie, jakim sposobem mam wrażenie, że dobrze mówisz, a jednak jest mi tak, jak niejednemu: nie przekonywasz mnie całkiem.

SOKRATES: To miłość ludu, Kalliklesie, siedzi w twojej duszy i ta mi opór stawia. Ale, jeżeli częściej, a może i lepiej to samo będziemy rozpatrywali, przekonasz się.

Otóż przypomnij sobie, że dwa istnieją przygotowania, obliczone na służbę około ciała i duszy; jedno zmierza do przyjemności, drugie do tego, co najlepsze; nie: zabieganie o względy, ale walka i droga przebojem. Czy nie tośmy przedtem określili?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż, to pierwsze, obliczone na przyjemność, podłe jest i to nic innego, jak: schlebianie; czy nie?

KALLIKLES: Niech ci tak będzie, jak chcesz.

SOKRATES: A drugie dąży do tego, żeby jak najlepsze było to, około czego chodzimy, czyto będzie ciało, czy dusza?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Więc czy w ten sposób powinniśmy się brać do służby około państwa i około obywateli, żeby ich robić możliwie najlepszymi? Bo bez tego, jak to w poprzednich rozważaniach znajdujemy, niewarto żadnego innego dobra świadczyć, jeżeli nie będzie piękna i dobra dusza tych, którzy

albo mają pieniądze wielkie zyskać, albo władzę nad czemś osiągnąć, albo inną moc jakąkolwiek. Załóżymy, że tak jest?

KALLIKLES: Owszem, jeżeli chcesz.

SOKRATES: Więc gdyby jeden z nas zachęcał drugiego, Kalliklesie, nato, żeby się pracy publicznej poświęcić, do przedsiębiorstw budowlanych, do budowania murów, doków, czy świątyń, czy innych wielkich gmachów, czyż nie powinnibyśmy się zastanowić sami nad sobą i wybadać najpierw, czy się rozumiemy, czy nie rozumiemy na sztuce architektury i od kogośmy się jej nauczyli. Potrzebaby, czy nie?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż; a potem pomyśleć nad tem, czyśmy już kiedy jaki gmach zbudowali prywatnie; albo komu z przyjaciół, albo sobie samym i czy ten gmach jest piękny, czy brzydki. I jeśli przy tem badaniu znajdziemy, że nauczycieli mieliśmy dobrych i sławnych i gmachów wiele i pięknych pod kierunkiem nauczycieliśmy wznieśli, a wiele i my sami, kiedyśmy już wyszli ze szkoły; otóż, gdyby z nami tak było, to, jako ludzie myślący, możemy się brać do robót publicznych.

Gdybyśmy jednak nie umieli wskazać naszego nauczyciela, a gmachy nasze byłyby albo nic, albo wiele ich wprawdzie, ale nic niewartych — to tak, przecież, nie byłoby sensu brać się do przedsięwzięć publicznych i zachęcać się nawzajem do tego. Przyznamy, że to słuszne słowa, czy nie?

KALLIKLES: Tak jest.

LXX SOKRATES: Nieprawdaż; i tak wogóle ze wszystkiem. I gdybyśmy się do służby publicznej brali i jedenby drugiego zachęcał niby tęgiego lekarza, z pewnościąbyśmy popatrzyli ja na ciebie, a ty na mnie: No proszę cię, dla bogów; a sam Sokrates jakże się ma na zdrowiu, co do ciała? Czy się już kto kiedy za sprawą Sokratesa pozbył choroby; czy to niewolnik, czy wolny? I ja, myślę, że nad tobą i inne takie czyniłbym uwagi badawcze.

I gdybyśmy znaleźli, że się przez nas nikt nie zrobił lepszym na ciele, ani z obcych, ani z miejscowych obywateli, ani mężczyzna, ani kobieta — na Zeusa, Kalliklesie — czyż to nie śmiech naprawdę: zgłupieć do tego stopnia, żeby człowiek, zanim mu się w życiu prywatnem trafi, dokonać czegokolwiek i naprawić niejedno i wyćwiczyć się w sztuce, jak należy, próbował, jak to mówią, garncarstwa się uczyć na stągwi i sam się do spraw publicznych zabierał i drugich do tego namawiał? Czy nie wydaje ci się, że niema sensu takie postępowanie?

KALLIKLES: No, mnie tak.

SOKRATES: Więc teraz, mężu przezacny, skoroś ty sam właśnie zaczął zajmować się sprawami państwa, a mnie do tego namawiasz i ganisz, że się tem nie zajmuję, możebyśmy się tak przyjrzeli jeden drugiemu: proszę; czy Kallikles już zrobił lepszym kogoś z obywateli? Czy jest ktoś taki, ktoby przedtem był zły, bo niesprawiedliwy, rozpasany i głupi, a przez Kalliklesa zrobił się piękny i dobry; czy to obcy, czy z miasta kfoś, czy niewolnik, czy wolny? Powiedz mi, jeżeliby cię ktoś o te rzeczy

badał, Kalliklesie, co powiesz? Kogo z ludzi, powiesz, zrobiłeś lepszym przez obcowanie z tobą? Wahasz się odpowiadać, jeśli jest jakie dzieło twoje z czasów, kiedyś jeszcze był prywatnym człowiekiem, zanimeś się jeszcze do spraw publicznych zabrał?

KALLIKLES: Ty się zawsze musisz sprzeczać, LXXI Sokratesie.

SOKRATES: Ale ja się nie z przekory pytam, doprawdy; tylko, serjo, chcę wiedzieć, jaki sposób działalności publicznej uważasz u nas za potrzebny. Czyż będziesz u nas o cokolwiek innego dbał, wziąwszy się do spraw państwa, jak nie o to, żebyśmy my, obywatele, byli jak najlepsi? Czyż już nieraz nie zgodziliśmy się na to, że o to się powinien starać człowiek pracujący w polityce? Zgodziliśmy się, czy nie? Odpowiedz! Zgodziliśmy się, ja za ciebie odpowiem. Więc, jeśli o to powinien dbać dzielny mąż dla swego państwa, to teraz przypomnij sobie i powiedz mi o tych mężach, których przed chwilą wspomniałeś, czy uważasz, że dobrymi obywatelami byli Perikles, Kimon i Miltiades i Temistokles?

KALLIKLES: Uważam.

SOKRATES: Nieprawdaż; jeśli dobrymi, to jasna rzecz, że każdy z nich lepszymi zrobił obywateli zamiast, żeby gorszymi. Zrobił, czy nie?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż więc; kiedy Perikles zaczął przemawiać na zgromadzeniach, gorsi byli Ateńczycy, niż, kiedy ostatni raz przemawiał?

KALLIKLES: Może być.

SOKRATES: Nie: może być, tylko musi tak być, kochanie; wedle tego, na cośmy się zgodzili, jeśli on był naprawdę dobrym obywatelem.

KALLIKLES: No, więc co z tego?

SOKRATES: Nic; tylko to mi teraz powiedz: czy o Ateńczykach mówią, że się przez Periklesa stali lepszymi, czy wprost przeciwnie, że się przez niego popsuli. Bo ja takie rzeczy słyszę, że Perikles zrobił z Ateńczyków leniuchów i tchórzów; nic, tylkoby gadali i brali pieniądze, odkąd wprowadził pensje za wszystko.

KALLIKLES: To od tych, którzy mają uszy pogniecione, słyszysz takie rzeczy, Sokratesie.

SOKRATES: Ależ ja to nietylko słyszę, ale i wiem jasno i ja i ty, że z początku miał dobrą sławę Perikles i żadnego brzydkiego oskarżenia nie podnosili przeciw niemu Ateńczycy, jak długo byli gorsi; a kiedy się przez niego zrobili piękni i dobrzy, przy końcu życia Periklesa wnieśli przeciw niemu skargę o kradzież i omal go na śmierć nie skazali; widać, że był ladaco.

LXXII KALLIKLES: Jakto? więc dlatego zły był Perikles?

SOKRATES: No, gdyby się tak był osłami, końmi, albo wołami zajmował, powiedzianoby, że zły; gdyby w chwili, kiedy je dostał, nie umiały wierzgać, ani bóść, ani kąsać, a onby do tego doprowadził, że wszystkoby to robiły przez dzikość. Nie uważasz, że to zły kierownik jakikolwiek, jakiejkolwiek żywej istoty, który dostaje łagodniejszą, a robi z niej dziksżą, niż wziął. Uważasz, czy nie?

KALLIKLES: No tak, tak; żeby ci zrobić przyjemność.

SOKRATES: To zróbże mi i tę przyjemność i odpowiedz, czy i człowiek jest jedną z żywych istot, czy nie?

KALLIKLES: No, jakżeby: nie?

SOKRATES: A prawda, że Perikles kierował ludźmi?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: No więc; czy nie powinni byli, jakeśmy się dopieroco zgodzili, stać się za jego sprawą sprawiedliwsi, zamiast mniej sprawiedliwi, jeśli on nimi kierował, a politykiem był tęgim?

KALLIKLES: No, tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; a sprawiedliwi, to łagodni, jak powiada Homer. A ty co powiadasz; nie tak?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: A tymczasem on ich zrobił dzikszymi, niż ich wziął i to w stosunku do siebie samego, w którymby najmniej był tego chciał.

KALLIKLES: Chcesz, żebym się z tobą zgodził?

SOKRATES: Tak, jeżeli naprawdę uważasz, że mam słuszność.

KALLIKLES: No, to niech ci będzie, że tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; jeśli dzikszymi, to niesprawiedliwszymi i gorszymi?

KALLIKLES: No, niech.

SOKRATES: Więc byłże dobrym politykiem Perikles, wedle tego wywodu?

KALLIKLES: No, ty powiadasz, że nie.

SOKRATES: Na Zeusa; ani ty przecież, wedle tego, coś mi przyznał. A znowu powiedz mi o Kimonie. Czyż nie usunęli go sądem skorupkowym ci sami, którym służył, aby przez dziesięć lat głosu jego nie słyszeć? A Temistoklesowi nie zrobili tego samego i nie skazali na wieczne wygnanie w dodatku? A Miltiadesa, tego z pod Maratonu, w przepaść kazali wrzucić i byłby tam poszedł, gdyby nie prytan. A przecież ci ludzie, gdyby byli mężami dobrymi, jak ty powiadasz, nigdyby byli tego nie doznali. Przecież dobrzy woźnice z samego początku nie spadają z wozów, a kiedy podchowają konie i sami się lepszymi woźnicami staną, wtedyby mieli spadać! Nie — tak nie bywa ani w zawodzie woźnicy, ani w żadnej innej robocie. Ty myślisz, może, że tak?

KALLIKLES: Ja nie.

SOKRATES: Więc, chyba, prawdziwe były słowa poprzednie, że nie znamy żadnego dobrego polityka w tem państwie. Ty się zgadzasz, że przynajmniej z dzisiejszych żadnego, ale zato z dawniejszych, i wybrałeś przed innymi tych właśnie ludzi. A ci się pokazali takimi samymi, jak dzisiejsi, tak, że jeśli byli mowcami, to ani się prawdziwą retoryką nie posługiwali — nie byliby z wozu wypadli — ani tą, która schlebia.

LXXIII KALLIKLES: Ależ, Sokratesie, daleko do tego, żeby kto z dzisiejszych dokazał takich czynów, jakich dokonał pierwszy lepszy z tych.

SOKRATES: Bójże się boga; przecież i ja ich

nie ganię za to, że byli posługaczami państwa; owszem, uważam, że lepszymi byli posługaczami, niż dzisiejsi i lepiej się umieli starać dla państwa o to, czego mu się chciało. Ale, żeby skierowywać w inne koryto żądze i nie dogadzać im, a nakłaniać i zmuszać do tego, z czegoby się obywatele stawali lepszymi; na tym punkcie, można powiedzieć, że wcale się od współczesnych nie różnili. A to jedno przecież cechuje dobrego obywatela. A do tego, żeby się o okręty starać i mury i doki i wiele innych tym podobnych rzeczy, tu i ja ci przyznam, że tamci byli tęższi.

Ale zabawna rzecz, co też my robimy w dyskusji, ja i ty; cały czas, kiedyśmy rozmawiali, nic, tylko ciągle wracamy do jednego punktu i jeden nie wie, co drugi mówi. Ja przecież mam wrażenie, żeś ty się niejeden raz zgodził i poznał, że jest jakieś takie dwojakiego rodzaju zajęcie i około ciała i około duszy. I jedno jest posługą, która wymaga zdolności potemu, żeby się postarać, o ile łaknie ciało nasze, o pokarm, a jeżeli pragnie, o napój, jeżeli marznie, to o suknie, koce czy inne rzeczy, których ciało zapragnie.

I umyślnie ci mówię temi samemi obrazami, ażebyś łatwiej zrozumiał. Więc zajmować się dostarczaniem tych rzeczy czyto w roli kronikarza, czy grosisty, być fachowcem w tych rzemiosłach: piekarzem, kucharzem, tkaczem, szewcem czy garbarzem, to nie jest osobliwa sztuka. Ani też będąc takim, wydawać się sobie samemu i drugim opiekunem i stróżem ciała; każdemu, który nie wie, że

istnieje, obok tych wszystkich, sztuka gimnastyki i lecznictwa, która istotnie ma straż i opiekę nad ciałem i która też powinna panować nad wszystkiemi tamtemi sztukami i posługiwać się ich wytworami, bo ona jedna wie, co jest przydatne, a co szkodliwe z pośród pokarmów i napojów ze względu na dzielność ciała, a tamte inne wszystkie zgoła tego nie wiedzą. I dlatego też tamte są godne niewolników i posługaczów; niema nic szlachetnego w tem ich zainteresowaniu się ciałem — inne natomiast są sztukami. A gimnastyka i lecznictwo berło nad niemi mają po sprawiedliwości.

Otóż powiadam, że zupełnie tak samo ma się rzecz i z duszą i raz mam wrażenie, że ty rozumiesz, co mówię, i zgadzasz się, jakgdybyś wiedział, co mam na myśli. A za małą chwilę przychodzisz i mówisz, że ludzie doskonali bywali obywatelami w państwie a, kiedy ja się pytam, którzy to, mam wrażenie, że wydobywasz zupełnie takie typy polityczne, jakgdybyś na moje pytanie z pola gimnastyki: kto był, lub jest dobrym kierownikiem i znawcą rozwoju fizycznego, odpowiadał mi z wielką powagą: Tearion, ten, co chleb wypieka, albo Mitajkos, który podręcznik kucharski napisał wydany na Sycylji, albo Sarambos, ten, sklepikarz; że to są urodzeni i znakomici kierownicy i znawcy rozwoju fizycznego, bo jeden daje przedziwnie doskonałe bułki, drugi potrawy, a trzeci wino.

LXXIV Więc możebyś się gniewał, gdybym ja ci na to powiedział, że ty się człowieku nic nie rozumiesz na gimnastyce. Pachołków mi przytaczasz i posługaczy,

którzy się starają ludziom o zaspokojenie żądz, a nie rozumieją się zgoła na tem, co piękne i dobre na tem polu; którzy, bywa, wypakowują i rozpychają ludziom brzuchy, za co od nich pochwały zbierają, a zato marnują jeszcze ich poprzednie mięśnie. A ci znowu, niedoświadczeni, nie będą tych swoich gospodarzy winić o choroby i utratę dawnych mięśni, ale, kto im się wtedy na placu trafi i cokolwiek im będzie doradzał, to, kiedy im przeładowanie przyjdzie i prędko za sobą chorobę przyprowadzi, a do tego dojdzie bez uwagi na zdrowie, wówczas oni tych będą winić i ganić i co złegoby im zrobili, gdyby mogli, a tych pierwszych, tych winowajców złego, pochwałami będą okrywali.

I ty teraz, Kalliklesie, robisz zupełnie to samo. Chwalisz ludzi, którzy tym tutaj uczty zastawiali i raczyli ich wszystkiem, czego się im tylko chciało, a dziś ludzie powiadają, że oni zrobili państwo wielkiem. A, że ono puchnie i gnije dzięki onym dawnym, tego nie widzą. Bo oni, bez względu na rozumne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, portami i dokami i murami i cłami i daninami i tym podobnemi głupstwami obepchali państwo. To też, kiedy przyjdzie atak tej choroby, będą obwiniać tych, którzy wtenczas będą ich doradcami, a Temistoklesa i Kimona i Periklesa będą chwalili, choć oni winni złemu. I do ciebie się może zabiorą i do mego druha Alkibjadesa, kiedy stracą nawet i to, co zdawna mieli, nie mówiąc o tem, co nabyli, choć wy nie będziecie złemu winni, a chyba tylko współwinni.

I ja, wiesz, uważam, że i teraz głupia rzecz się

dzieje i słyszę to samo o dawnych mężach. Bo spostrzegam, że, ilekroć państwo dostanie w swoje ręce kogoś z polityków jako zbrodniarza, ten się oburza i narzeka, że go straszny los spotyka. Wiele dobrodziejstw państwu wyświadczył, więc, nibyto, niesłusznie ginie z jego ręki, jak powiada. A to wszystko kłamstwo. Bo naczelnik ani jeden chyba jeszcze nie zginął niesprawiedliwie z ręki tego państwa, na którego stał czele.

I zdaje się, że na jedno wychodzi, czy się ktoś za polityka podaje, czy za mędrca. Przecież i sofiści, choć pozatem tacy mądrzy, to samo głupstwo popełniają. Powiadają o sobie, że są nauczycielami dzielności, a nieraz wnoszą skargi na uczniów, mówiąc, że ich krzywdzą: nie płacą honorarjów i wogóle nie okazują wdzięczności za dobro, którego zaznali. A jakaż może być większa niedorzeczność nad tę, żeby ludzie, którzy się dobrymi i sprawiedliwymi stali, którzy u nauczyciela wyrzucili z siebie niesprawiedliwość, a posiedli sprawiedliwość, mieli krzywdy wyrządzać tem, czego nie posiadają? Nie wydaje ci się to głupie, przyjacielu? Doprawdy, Kalliklesie, wymusiłeś ze mnie mowę jak na zgromadzeniu, boś sam nie chciał odpowiadać.

LXXV KALLIKLES: A tybyś nie potrafił mówić, gdyby ci ktoś nie odpowiadał?

SOKRATES: Zdaje się, że nie; tylko teraz tak długo mówiłem, skoro ty mi nie chcesz odpowiadać. Ale, duszo dobra, powiedz mi, na patrona przyjaźni: nie wydaje ci się rzeczą głupią, żeby ktoś, kto powiada, że poprawił drugiego, potem się na

niego gniewał, że ten, stawszy się pod jego wpływem lepszym, jest potem zły?

KALLIKLES: Mnie się tak zdaje.

SOKRATES: A nie słyszysz, że takie rzeczy mówią ci, którzy powiadają, że wychowują ludzi do dzielności?

KALLIKLES: Słyszę, ale co tam mówić o typach bez żadnej wartości?

SOKRATES: A cóżbyś o tych powiedział, którzy powiadają, że stoją na czele państwa i dbają o to, żeby było jak najlepsze, a tu je oskarżają, jak się trafi, jako iż jest najgorsze? Myślisz, że ci się czemś od tamtych różnią? Jedno i to samo, poczciwa duszo, jest taki mędrzec i retor, albo: coś bardzo bliskiego i podobnego, jak ja mówiłem do Polosa. A ty przez nieświadomość rzeczy myślisz, że jedno jest bardzo piękne: retoryka, a tem drugiem gardzisz. A po prawdzie, to piękniejsza jest sofistyka od retoryki o tyle, o ile prawodawstwo od sądownictwa, a gimnastyka od lecznictwa. A tylko, uważałem, że mowcom ludowym i sofistom nie można pozwolić na skargi na coś, co sami kształcą i chowają, jako iż źle się względem nich zachowuje, albo też skarga i na nich samych spada, że się na nic nie przydali tym, którym rzekomo korzyść przynoszą. Czy nie tak?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: I za darmo świadczyć dobrodziejstwa, nie brać za robotę pieniędzy tym właśnie wyłącznie wypada. Bo ktoś, ktoby inne jakie dobrodziejstwo odebrał od nauczyciela, jak np. szybkość

w nogach, mógłby raczej przepaść z honorarjum, gdyby mu na to pozwolił nauczyciel i, umówiwszy się z nim naprzód o zapłatę, zawsze tego nie pilnował, żeby w miarę jak mu szybkości udziela, brać równocześnie pieniądze. Bo nie powolnością, uważam, wyrządzają ludzie krzywdy, ale niesprawiedliwością. Czy nie tak?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; jeżeli ktoś to właśnie zabiera: niesprawiedliwość, dla tego niema obawy, żeby kiedykolwiek krzywdy doznał; on jeden może bezpiecznie dobrodziejstwa tego udzielać za darmo, jeśliby ktoś istotnie umiał robić ludzi lepszymi. Czy nie tak?

KALLIKLES: Przyznaję.

LXXVI SOKRATES: Dlatego też, zdaje się, że innej porady udzielać za pieniądze, naprzykład w sprawach architektury, czy innych sztuk nie jest zgoła brzydko.

KALLIKLES: Zdaje się, przecież.

SOKRATES: A natomiast w tych sprawach, kiedy chodzi o to, w jakiby sposób ktoś mógł się stać najlepszym i jak najlepiej własnym domem rządzić, albo państwem, za szpetną rzecz uchodzi odmówić porady, jeżeli ci ktoś nie da za to pieniędzy. Czy nie?

KALLIKLES: Tak.

SOKRATES: Przyczyna, oczywiście, leży w tem, że jedynie to dobrodziejstwo budzi w obdarowanym potrzebę odwdzięczenia się. Tak, że za najlepsze świadectwo uchodzi to, czy wyświadczający dobro-

dziejstwo, nawzajem dozna dobrego. A jeśli nie, to nie. Mają się tak rzeczy?

KALLIKLES: Mają.

SOKRATES: Więc do której mnie namawiasz służby około państwa; powiedz mi jasno i wyraźnie! Do walki z Ateńczykami o to, żeby byli jak najlepsi? mam być lekarzem, czy mam być pachołkiem, który ma z nimi obcować dla ich przyjemności? Prawdę mi powiedz, Kalliklesie. Wypada ci przecież tak, jakeś zaczął, być wobec mnie otwartym i mówić dalej to, co myślisz. I teraz powiedz, jak należy, a szlachetnie.

KALLIKLES: Mówię tedy, że pachołkiem.

SOKRATES: Więc do tego, żebym schlebiał, ty mnie namawiasz; szlachetności!

KALLIKLES: Wolno ci nawet ostatnim fagasem takiego nazwać, Sokratesie; ale, jeżeli tego nie będziesz robił —

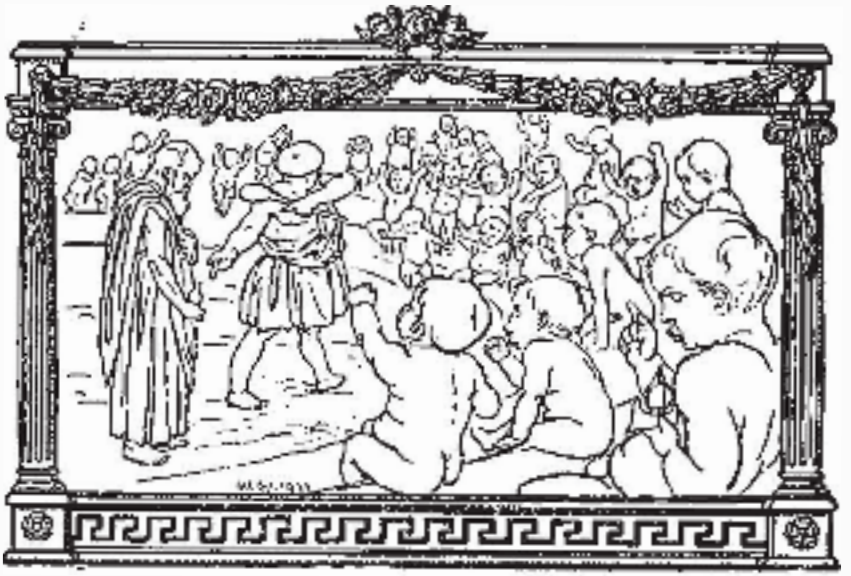
SOKRATES: Nie mówże tego, coś już raz i drugi powiedział, że zabije mnie pierwszy lepszy, abym znowu i ja nie powiedział, że przecież on zbrodniarz zabije człowieka dobrego. I nie mów, że mi zabierze, jeżeli co mam, abym znowu ja nie powiedział, że, choć zabierze, nie będzie miał co z tem począć, tylko, jak niesłusznie zabrał, tak i niesłusznie będzie używał, a jeśli niesłusznie, to brzydko, a jeśli brzydko, to źle.

KALLIKLES: Uważam, Sokratesie, jak ty ufasz, LXXVII
że ci się żadna z tych rzeczy nie przydarzy, jak gdybyś za światem mieszkał i nie mógł cię przed sądem postawić może wielki nawet bałwan i ladaco.

SOKRATES: A to jestem z rozumu obrany, Kalliklesie, doprawdy, jeśli nie uważam, że w tem państwie, kogo tylko chcesz, każdego może spotkać taki los nieobliczalny. Ale to dobrze wiem, że, jeśli pójdę przed sąd, narażając się na coś z tych rzeczy, o których ty mówisz, zbrodniarzem będzie ten, który mnie tam posławi. Bo żaden porządny człowiek nie postawi tam kogoś, kto innym krzywdy nie wyrządza. I nicby nie było osobliwego, gdybym i zginął. A chcesz; powiedzieć ci, czemu się tego spodziewam?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Uważam, że ja jeden z pośród niewielu Ateńczyków, żebym nie powiedział: ja sam jeden oddaję się sztuce prawdziwej polityki i ja jedyny z pośród współczesnych uprawiam działalność społeczną. A że nie dla przypodobania się mówię te słowa, z któremi się zawsze odzywam, ale mając to, co najlepsze na oku, nie to, co najprzyjemniejsze, i nie chcę urządzać tego, co ty pochwalasz, tych figlarnych popisów, dlatego nie będę miał co mówić przed sądem. I to samo słowo na myśl mi przychodzi, którem Polosowi powiedział. Będą mnie sądzili tak, jakby małe dzieci lekarza sądziły, gdyby go zaskarżył kucharz. Bo zastanów się, coby mógł powiedzieć na swoją obronę taki człowiek, gdyby go one przychwyciły, a ktośby go oskarżał mówiąc: Dzieci, bardzo wiele złego wam wyrządza ten człowiek; i wam samym i najmłodszych z was psuje, bo wycina i wypala i wycieńcza i dusi tak, że człowiek traci grunt pod nogami, a strasznie



gorżkie rzeczy wypijać każe i łaknąć i pragnienie cierpieć; nie tak, jak ja, który was licznemi i przyjemnemi i różnorodnemi daniami ugaszczam. Co myślisz, mógłby w takim przypadku fatalnym przychwycony lekarz mieć do powiedzenia? Gdyby prawdę powiedział, że „ja to wszystko robiłem, dzieci moje, dla zdrowia", to, jak myślisz, coby za krzyk podnieśli tacy sędziowie? Czy nie straszny?

KALLIKLES: No pewnie; można się spodziewać.

SOKRATES: I nie uważasz, że onby zgoła nie wiedział, co począć i co mu powiedzieć wypadnie?

KALLIKLES: Tak jest.

SOKRATES: Otóż to samo, wiem i ja, żeby się LXXVIII
i ze mną działo, gdybym się w sądzie znalazł, bo ani im przyjemności nie potrafię wymienić, o któ-

rebym się dla nich wystarał, a oni je mają za dobrodziejstwo i pożytek, podczas gdy ja ani tym nie zazdroszczę, którzy się o nie starają, ani tym, dla których się tamci starają.

A, jeżeli ktoś powie, że albo młodszych psuję, usuwając im grunt pod nogami, albo starszych obmawiam i gromię, mówiąc im gorżkie słowa czyto w życiu prywatnem, czy w publicznem, to ani prawdy nie będę mógł powiedzieć, że: „sprawiedliwie ja to wszystko mówię i ja właśnie dbam o waszą sprawę, sędziowie", ani nic innego nie powiem. Tak, że bardzo być może, że mnie nieobliczalny przypadek spotka.

KALLIKLES: I ty myślisz, Sokratesie, że to pięknie, jeśli w państwie człowiek w takiej skórze chodzi, a nie potrafi pomóc sam sobie?

SOKRATES: Byleby to jedno miał za sobą, Kalliklesie, na coś ty się niejeden raz zgodził. Byleby sobie pomógł tem, że ani ludzi, ani bogów w niczem nie ukrzywdził, ani słowem, ani czynem. Bo taka, niby samopomoc, nieraześmy się na to zgodzili, najważniejsza. Więc gdyby mnie kto przekonał, że ja się na taką samopomoc dla siebie czy dla drugiego zdobyć nie potrafię, wstydziłbym się i przed wieloma i przed niewieloma, padając w dyskusji nawet w cztery oczy, i gdybym przez tego rodzaju niemoc miał śmierć ponieść, przykroby mi było.

Ale gdybym umierał przez brak wymowy, która schlebia, to dobrze wiem, żebyś zobaczył, jak spokojnie znoszę śmierć. Bo samego umierania nikt się nie boi, kto nie jest doszczętnie obrany z rozumu

i z odwagi, ale się krzywdy drugich boi. Bo zanieść do Hadesu duszę pełną ludzkiej krzywdy, to nieszczęście najgorsze ze wszystkich. Ja ci na to, że tak jest, chętnie jedną rzecz opowiem, jak zechcesz.

KALLIKLES: No; jeżeliś już tamto wszystko skończył, to kończ i to.

OSĄDZENIE DUSZ

SOKRATES: No, to posłuchaj; opowiadają — LXXIX
rzecz bardzo piękną; choć ty ją nazwiesz mitem, z pewnością — ja: przypowieścią. Bo jako prawdę istotną opowiem ci to, co chcę powiedzieć.

Otóż, jak Homer powiada, podzielili się władzą Zeus i Pozejdon i Pluton, kiedy ją od ojca wzięli. A było takie prawo dla ludzi pod Kronosem i zawsze i teraz jeszcze jest u bogów, że, kto z ludzi sprawiedliwie przez życie przeszedł i zbożnie, po śmierci na wyspy szczęśliwych odchodzi i mieszka w szczęściu zupełnem tam, gdzie niema zła, a kto niesprawiedliwie i bezbożnie, ten do więzienia idzie, gdzie jest pokuta i sprawiedliwość karząca, a nazywają to miejsce tartarem.

Za czasów Kronosa i niedawno jeszcze, kiedy już Zeus władzę miał w ręku, sędziami żywych byli ludzie żywi, a sądy odbywali w tym dniu, w którym każdy miał umrzeć. Zaczem źle wypadały wyroki.

Więc Pluton i dozorcy z wysp szczęśliwych poszli i powiedzieli Zeusowi, że przybywają do nich ludzie i tu i tam niegodni.

Więc powiedział Zeus: No, już, powiada, ja temu koniec położę.

Teraz, pewnie, źle wypadają wyroki, bo w ubraniu, powiada, sądzi się tych, co mają iść pod sąd,

bo się ich sądzi za życia. Więc wielu jest takich, powiada, którzy dusze mają podłe, a ubrani są w ciała piękne i w pochodzenie i bogactwa i, kiedy ma być sąd, idzie za nimi wielu świadków, aby poświadczyć, że żyli sprawiedliwie.

Sędziów i ten widok płoszy, a przytem oni sami w ubraniu sądy odbywają; dusza ich ma przed sobą zasłonę z oczu, uszu i z całego ciała; więc to im wszystko na przeszkodzie stoi: ubranie własne i ubranie podsądnych. Więc naprzód trzeba temu koniec położyć, żeby zgóry znali termin śmierci. Bo teraz naprzód go znają.

Więc powiedziano Prometeuszowi, żeby z tem zrobił porządek. Odtąd trzeba stawać na sądzie bez tego wszystkiego. Nago muszą stawać na sądzie umarli. I sędzia musi być nagi — umarły — samą tylko duszą ogląda natychmiast po śmierci każdego, zdala od wszelkich krewnych; na ziemi zostają wszystkie tamte ozdoby, żeby sąd mógł być sprawiedliwy.

Ja to poznałem prędzej, niż wy i mianowałem sędziami synów moich. Dwóch z Azji: Minosa i Radamantysa, a jednego z Europy: Aijakosa. Ci, kiedy pomrą, sądzić będą na łące tam, gdzie się drogi rozchodzą; jedna prowadzi do wysp szczęśliwych, a druga do tartaru.

I tych z Azji Radamantys sądzić będzie, a tych z Europy Aijakos. A Minosowi oddam przewodnictwo; niech rozstrzyga, jeśli ci dwaj będą w rozterce, aby jak najsprawiedliwiej wypadały sądy, dokąd ludziom iść należy.

Oto jest, Kalliklesie, to, com słyszał i wierzę, że to prawda. A z tych słów coś takiego, mojem zdaniem, wynika. Śmierć, to nie jest, uważam, nic innego, jak rozłączenie się dwóch rzeczy: duszy i ciała od siebie. A kiedy się rozłączą, to, niemniej, każde z nich zachowuje stan sobie właściwy, który miało za życia człowieka. Ciało ma dalej swą naturę i nosi widoczne wszystkie ślady kultury własnej lub męki. Więc, jeśli czyjeś ciało wielkie było z natury, czy z wiktu, czy z obu przyczyn za życia, tego i po śmierci trup jest wielki. A jeśli kto był gruby, gruby zostanie, jak umrze i tam dalej tak samo. I jeśli nosił długie włosy, to długowłosy jego trup. A jeśli kto zaznał bicza i zabliźnione ślady miał na ciele, albo od batogów albo z innych ran za życia, to i po śmierci na ciele zobaczyć można to samo. A jeśli połamane były czyje członki, czy wywichnięte za życia, widać to na nim i po śmierci. Jednem słowem: jak sobie kto ciało urządził za życia, takie też pokaże po śmierci, albo pod każdym względem, albo pod wieloma i przez pewien czas. LXXX

Otóż to samo, myślę sobie, dzieje się i z duszą, Kalliklesie. Widać wszystko na duszy, kiedy się obnaży z ciała; i to, co jej natura dała, i te ślady, jakie na niej zostawiło każde zajęcie człowieka.

Więc, kiedy przyjdą przed sędziego; ci z Azji przed Radamanta; Radamantys stawia ich przed sobą i ogląda duszę każdego, a że nie wie, czyja to jest, więc nieraz króla perskiego zatrzyma, czy innego jakiegobądź króla, czy możnowładcę i zobaczy, że na tej duszy niema miejsca zdrowego, ale biczami

zsiekana i blizn pełna od krzywych przysiąg i niesprawiedliwości, którą mu się każdy czyn w duszę wraził i wszystko na niej krzywe od kłamstwa i blagi, a nic prostego nie ma w sobie, bo się nie chowała w prawdzie. I widzi, że od swawoli i rozwiązłości i buty i rozpasania czynów, asymetrji i szpetności pełno w takiej duszy. A zobaczywszy to, na hańbę ją posyła prosto do więzienia; tam ma iść i znosić, co jej znieść przypadnie.

LXXXI A wypada, żeby każdy, kto podlega karze, jeśli mu słusznie karę ktoś nakłada, albo się lepszym stawał i odnosił korzyść, albo był przykładem dla innych, aby inni, widząc, jak cierpi, cokolwiekby cierpiał, bali się i stawali się lepszymi.

A korzyść odnoszą, kiedy cierpią karę z ręki bogów i ludzi ci, którzy uleczalne grzechy popełnili. Zawsze im przecież z bolów i mąk rośnie pożytek i tutaj i tam, w Hadesie. Bo niepodobna inaczej pozbyć się niesprawiedliwości.

A którzy się już ostatnich zbrodni dopuścili i do tego doszli, że ich uleczyć nie można, z tych się przykłady robią. Ci sami nigdy żadnego pożytku nie mają, bo są nieuleczalni, ale mają pożytek inni: ci, którzy widzą, jak oni, za grzechy, męczarnie największe i najstraszniejsze znoszą przez całą wieczność; po prostu, takie przykłady wiszą tam w Hadesie, w więzieniu; dla niegodziwców ustawicznie nadchodzących na widowisko i przestrogę.

Powiadam ci, że jednym z nich będzie i Archelaos, jeżeli prawdę mówił Polos, i każdy inny, któryby takim był tyranem.

Myślę, że wielka część tych przykładów, to dawni tyrani i królowie i możnowładcy i politycy. Tym przecież tyle wolno, że największe i najbezbożniejsze grzechy popełniają. A przyświadcza im także i Homer. Toż królowie i możnowładcy w jego pieśniach ponoszą wieczną karę w Hadesie: taki Tantal i Syzyf i Titjos. A o Tersytesie i jeśli jaki inny był podły człowiek prywatny, nikt nie śpiewał, jakoby był wielkiemi karami dręczony, jako nieuleczalny.

Bo, myślę, nie miał swobody. Dlatego też i szczęśliwszy jest, niż ci, którzy mieli swobodę. Bo też, Kalliklesie, z pośród potężnych jednostek wychodzą ci, którzy się wielkimi zbrodniarzami stają. A jednak nikt nie przeszkadza, żeby się i między tymi dobre jednostki trafiały i mocno należy podziwiać tych, którzy się jednak tam zdarzają. Bo trudna to rzecz,

Kalliklesie, i wielkiej godna pochwały, jeśli się posiadło wielką moc czynienia złego, sprawiedliwie życie przepędzić. A mało też jest takich. A jednak bywają i tu i gdzie indziej, a myślę, że i później będą ludzie piękni i dobrzy tą właśnie dzielnością, żeby sprawiedliwie zarządzać tem, co człowiekowi ktoś powierzy. Był jeden taki nawet bardzo sławny także u innych Hellenów: Aristeides, syn Lyzimacha. Ale po większej części, duszo dobra, złymi ludźmi bywają możnowładcy.

LXXXII Więc, jak powiedziałem, skoro ów Radamantys kogoś takiego przychwyci, innego nic o nim nie wie: ani kto to, ani z których to, tylko to jedno wie, że to jakiś zbrodniarz. Zobaczy to i odsyła go do Tartaru, naznaczywszy, czy mu się uleczalny, czy nieuleczalny wydaje. I ten przychodzi tam i znosi, co potrzeba. A nieraz inną spostrzeże; taką, co żyła zbożnie i w szczerej chodziła prawdzie, duszę człowieka prywatnego, czy innego tam, a przedewszystkiem, powiadam ci, Kalliklesie, duszę filozofa, który się swojemi sprawami zajmował, a nie rozpraszał się w tysiącznych interesach za życia; wtedy się cieszy i na wyspy szczęśliwych ją odsyła. A to samo i Aijakos. Każdy z nich laskę ma w ręku, gdy sądzi; a tylko Minos, nadzorca, siedzi i złote berło trzyma, jak go, powiada, Odysseus widział u Homera:

Berło złociste miał w dłoni, kiedy rozsądzał umarłe.

Ja wiesz, Kalliklesie, wierzę tym słowom i tego patrzę, żebym pokazał sędziemu duszę jak najzdrowszą. Więc nie dbam o zaszczyty, które tak ceni ludzki tłum, prawdy szukam i będę się starał isto-

tnie, ile tylko potrafię i żyć jak najlepiej i kiedy umrzeć przyjdzie, umrzeć.

A namawiam i wszystkich innych ludzi, jak tylko mogę i ciebie przedewszystkiem, tak, jak ty mnie, do życia takiego, jak moje i do zawodu tego, który wart wszystkich zawodów tych tutaj i besztam cię, że nie potrafisz się na samopomoc zdobyć, kiedy cię sprawiedliwość karząca dosięgnie i przyjdzie sąd, którym właśnie opisał. I ty, przyszedłszy przed sędziego, przed syna Ajginy, kiedy cię przychwyci i odprowadzić każe, otworzysz usta i głowa ci się kręcić będzie; zgoła niemniej, niż mnie tutaj, tak samo tobie tam, i ciebie, może, kto bić zacznie i może nawet w twarz na wstyd i w różne sposoby poniewierać.

Ty może myślisz, że to mit — niby bajka sta- LXXXIII
rej piastunki i patrzysz na to zgóry. I nie byłoby w tem nic osobliwego, żeby gardzić takiemi rzeczami, gdybyśmy, szukając kędykolwiek, mogli znaleźć coś lepszego, prawdziwszego. A tymczasem widzisz, że, choć was jest trzech i jesteście najmądrzejsi między Hellenami, ty, Polos i Gorgjasz, nie umiecie dowieść, że należy inne jakieś życie prowadzić, a nie takie, które się i na tamtym świecie przydać gotowo. Tyle tutaj przeciwnych twierdzeń upadło, a ostało się to jedno, że wystrzegać się należy krzywdzenia drugich więcej, niźli krzywdy własnej i w każdym razie mężczyzna dbać powinien nie o to, żeby się wydawał dzielnym, ale żeby był takim i w życiu prywatnem i w publicznem.

A jeśli się ktoś pod jakimkolwiek względem

że ten sposób życia najlepszy: oddawać się ćwiczeniu w sprawiedliwości i w każdej innej dzielności; tak żyć i tak umierać. Więc za tem pójdźmy i namawiajmy do tego drugich, a nie za tamtem, w które ty wierzysz i mnie do niego namawiasz.

Bo tamto nic nie warte, Kalliklesie.

PLATON

A B Γ E Z H

OSTATNIE DNI SOKRATESA

MENON
EUTYFRON
APOLOGIA
KRITON
FEDON

O MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI

UCZTA

LIZYS

FAJDROS

PLATON

ZBIÓR TRZECI[1]

OSTATNIE DNI SOKRATESA

ORAZ

O MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI

REDAKCJA: A. H., 2021

Spis treści

OSTATNIE DNI SOKRATESA

MENON.....3
EUTYFRON.....60
OBRONA SOKRATESA.....88
KRITON.....125
FEDON.....145

O MIŁOŚCI I PRZYJAŹNI

UCZTA.....253
LIZYS.....331
FAJDROS.....372

[1] przekł. W. Witwicki: 1909 (Uczta), 1918 (Fajdros), 1920 (Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton), 1925 (Fedon), 1935 (Menon); J. Sowa, 2007 (Lizys); red. A. H., 2020

PLATON

MENON

OSOBY DIALOGU:

MENON, SOKRATES, CHŁOPAK, ANYTOS

MENON: Możesz mi powiedzieć, Sokratesie, czy dzielności można się nauczyć, czy też nauczyć się jej nie można, ale ją ćwiczeniem można zdobyć? Czy też ani ćwiczeniem, ani nauką się jej nie zdobywa, tylko ona przysługuje ludziom z natury albo w innym jakimś sposobie?

SOKRATES: Menonie, dawniej Tesalczycy sławni byli między Hellenami i podziwiano ich za ich jazdę konną i za bogactwo, a teraz, mam wrażenie, także i za mądrość. Nie mniej i współobywateli twego przyjaciela Arystypa, mieszkańców Larysy. Wszystko to zawdzięczamy Gorgiaszowi; on przecież przybył do miasta i zaraz się w nim kochać zaczęli pierwsi z Aleuadów; wziął ich swoją mądrością – do nich należy i ten, który się tobą interesuje, Arystyp – a innych znakomitych Tesalczyków zyskał sobie też. Udzielił się wam jego obyczaj, żeby bez obawy i z szerokim gestem odpowiadać, jeżeli ktoś o coś zapyta, jak przystało tym, którzy wiedzą. Przecież i on pozwalał, żeby mu pytania zadawał każdy z Hellenów, który by tylko chciał. I nikomu odpowiedzi nie odmawiał. Tu, u nas, kochany Menonie, coś przeciwnego zachodzi. Jakby jakaś posucha na mądrość,

i bodaj czy się mądrość z naszych stron do was nie przenosi. Jeżeli zechcesz kogoś z tutejszych ludzi w ten sposób zapytać, to każdy się na pewno zacznie śmiać i powie: Gościu z obcych stron, tobie się chyba wydaje, że ja jestem jakiś szczęśliwiec i wiem coś o dzielności – czy się ją nauką zdobywa, czy w jakiś inny sposób. A mnie tak daleko do wiedzy o tym, czy się jej nauczyć można, czy nie można, że ja nawet tego nie wiem, czym w ogóle jest dzielność. Otóż i ze mną tak samo, Menonie. Podobnie jak moi współobywatele, mam duży brak na tym punkcie i sam na siebie się zżymam, że o dzielności w ogóle nic nie wiem; a jak o czymś nie wiem, czym to jest, to jakżebym mógł wiedzieć, jakie to jest? Czy to wydaje ci się rzeczą możliwą, żeby ktoś, kto nie zna Menona, nie wie w ogóle, kto to jest, wiedział, czy on jest piękny, czy bogaty, czy szlachetny, czy wprost przeciwnie? Uważasz, że to możliwe?

MENON: Mnie się tak nie wydaje. Ale czy ty, Sokratesie, naprawdę nie wiesz tego, co to jest dzielność, i mamy to o tobie u nas w domu opowiedzieć?

SOKRATES: Nie tylko to, przyjacielu, opowiedz, ale i to, żem nawet na kogoś innego nie natrafił, który by to wiedział; tak mi się wydaje.

MENON: Jak to? Na Gorgiasz żeś nie natrafił, kiedy on tu był?

SOKRATES: Natrafiłem.

MENON: A nie wydawało ci się, że on wie?

SOKRATES: Nie bardzo dobrą mam pamięć, Menonie, tak że nie potrafię powiedzieć w tej chwili, jak mi się wtedy wydawało. Może być, że on wie. A ty wiesz, co on mówił? Więc mi przypomnij, jak

mówił. A jeżeli chcesz, powiedz sam. Przecież jesteś tego samego zdania co on.

MENON: Ja tak.

SOKRATES: To jemu dajmy pokój. Przecież go i tak nie ma. A ty sam, na bogów, Menonie, czym – powiadasz – jest dzielność? Powiedz, nie trzymaj pod korcem! Abym ja ten błogosławiony błąd popełnił, kiedy się pokaże, że ty to wiesz i Gorgiasz także, a ja powiedziałem, żem nigdy nie spotkał takiego, co to wie.

MENON: Nietrudno powiedzieć, Sokratesie. Naprzód, jeżeli ci chodzi o dzielność mężczyzny, łatwo powiedzieć, że dzielność mężczyzny polega na tym, aby być zdolnym do zajmowania się sprawami państwa. I żeby przy tym zajęciu przyjaciołom wyświadczać przysługi, a nieprzyjaciołom szkodzić, a samemu się strzec, żeby cię szkoda nie spotkała. A jeżeli chcesz mówić o dzielności kobiety, to nietrudno ją opisać: kobieta powinna dobrze gospodarować, dbać o wszystko w domu i być poddaną mężowi. A inna znowu jest dzielność dziecka, inna rodzaju żeńskiego, inna męskiego, inna starszego człowieka, inna wolnego, a inna niewolnika. I innych wiele dzielności istnieje, więc to nie jest żaden kłopot powiedzieć o dzielności, czym jest. Bo zależnie od czynności i od wieku życia każdy z nas posiada jakąś dzielność potrzebną w każdej sprawie. I tak samo, mam wrażenie, Sokratesie, ma się rzecz z wadami człowieka.

SOKRATES: Wiesz, Menonie, mnie bodajże wielkie szczęście spotkało; jednej tylko szukałem dzielności, a tu ich cały rój koło ciebie znajduję. A tylko, Menonie, żeby już przy tym samym obrazie zostać,

przy tym roju, to gdybym ja ciebie pytał o istotę pszczoły, czym ona jest, a ty byś mi powiedział, że ich jest dużo i są rozmaite, co byś mi wtedy odpowiedział na pytanie: czy ty powiadasz, że one są liczne i rozmaite i tym się od siebie różnią, tym właśnie, że są pszczołami, czy też tym właśnie one wcale się nie różnią, ale czymś innym, jak na przykład pięknością albo wielkością, albo czymś innym w tym rodzaju? Powiedz, co byś odpowiedział na to pytanie?

MENON: Ja bym odpowiedział, że tym się wcale nie różnią jedna od drugiej, że są pszczołami.

SOKRATES: No, a gdybym potem powiedział: To właśnie mi podaj, Menonie, czym one się wcale nie różnią, tylko są przez to jednym i tym samym. Czym jest to właśnie, powiedz! Umiałbyś mi chyba odpowiedzieć?

MENON: Tak.

SOKRATES: Tak samo się rzecz i z różnymi rodzajami dzielności; chociaż ich jest wiele i są różnorodne, mają wszystkie jakąś jedną postać, przez którą są zaletami. Pięknie by więc było, żeby zapytany przyjrzał się temu i wyjaśnił pytającemu, czym właśnie jest dzielność. Czy też nie rozumiesz, co mam na myśli?

MENON: Zdaje mi się, że rozumiem, ale tego, o co mnie pytasz, nie mam pod ręką, tak jak bym tego pragnął.

SOKRATES: A czy ty, Menonie, tylko o dzietności masz takie zdanie, że inna przysługuje mężczyźnie, inna kobiecie i tym tam innym, czy też i o zdrowiu, i o wielkości, i o sile myślisz sobie tak samo? Czy inne ci się wydaje zdrowie mężczyzny, a inne kobiety? Czy też wszędzie

jest ta sama postać, gdzie tylko jest zdrowie, czy to w mężczyźnie, czy w czymkolwiek innym?

MENON: Wydaje mi się, że zdrowie mężczyzny i zdrowie kobiety to jedno i to samo.

SOKRATES: Nieprawdaż, i wielkość, i siła tak samo? Jeśliby silna była kobieta, to tą samą postacią i tą samą siłą będzie silna? „Tą samą", to znaczy w moim rozumieniu, że siła niczym się nie różni ze względu na istotę siły, niezależnie od tego, czy w mężczyźnie wystąpi, czy w kobiecie; czy też wydaje ci się, że się czymś różni?

MENON: Mnie się nie wydaje.

SOKRATES: A dzielność będzie się czymś różniła ze względu na istotę dzielności, zależnie od tego, czy wystąpi w dziecku, czy w starcu, w kobiecie czy mężczyźnie?

MENON: Mnie się jakoś wydaje, Sokratesie, że to wcale nie jest podobne do tych innych rzeczy.

SOKRATES: Cóż więc? Czy nie powiedziałeś, że dzielnością mężczyzny jest dobrze państwem rządzić, a kobiety – domem?

MENON: Powiedziałem.

SOKRATES: A czy jest rzeczą możliwą dobrze rządzić państwem czy domem albo czymkolwiek innym inaczej niż rządząc roztropnie i sprawiedliwie?

MENON: Nie można.

SOKRATES: Nieprawdaż, gdyby się ludzie rządzili sprawiedliwie i roztropnie, toby się rządzili sprawiedliwością i roztropnością?

MENON: Koniecznie.

SOKRATES: Bo jednego i tego samego przecież potrzebują oboje, jeżeli mają być dobrymi: zarówno kobieta jak i mężczyzna.

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Cóż więc? I chłopiec, i starzec, jeśliby byli nieopanowani i niesprawiedliwi, mogliby być w jakikolwiek sposób dobrzy?

MENON: Przecież nie.

SOKRATES: A tylko jeśli będą roztropni i sprawiedliwi?

MENON: Tak.

SOKRATES: A zatem wszyscy ludzie w ten sam sposób stają się dobrymi; tego samego bowiem dostępując, stają się tacy?

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Przecieżby nie mogli być dobrymi w ten sposób, gdyby dzielność nie polegała na jednym i tym samym.

MENON: Przecież nie.

SOKRATES: Skoro więc dzielność każdej jednostki jest jedna i ta sama, spróbuj powiedzieć i przypomnieć, za co ją uważa Gorgiasz, a ty razem z nim.

MENON: A cóż innego jak nie to: być zdolnym do rządzenia ludźmi – jeżeli szukasz czegoś jednego we wszystkim.

SOKRATES: Szukam przecież. A czy i u dziecka dzielność na tym samym będzie polegała, Menonie, i u sługi, żeby być zdolnym do rządzenia panem?

MENON: Nie bardzo mi się tak wydaje, Sokratesie.

SOKRATES: Nie wypada przecież, przyjacielu; a jeszcze i na to

popatrz. Powiadasz: być zdolnym do panowania. A czy nie dodamy w tym miejscu stówka „sprawiedliwie”, a „niesprawiedliwie” to nie?

MENON: Ja mam wrażenie; sprawiedliwość przecież, Sokratesie, to dzielność.

SOKRATES: Czy to jest dzielność, Menonie, czy pewna dzielność?

MENON: Jak ty to mówisz?

SOKRATES: Podobnie jak o czymkolwiek innym. Tak na przykład, jeśli chcesz, o okrągłości powiedziałbym, że jest pewnym kształtem, a nie tak po prostu, że to jest kształt. A dlatego tak właśnie bym powiedział, że istnieją także inne kształty.

MENON: Słusznie byś powiedział. Przecież i ja mówię, że istnieje nie tylko sprawiedliwość, ale inne dzielności też.

SOKRATES: Jakież to? Powiedz! Tak jak ja bym tobie inne kształty wymienił, gdybyś chciał, tak i ty mi wymień inne dzielności.

MENON: Zatem wydaje mi się, że dzielnością jest męstwo i panowanie nad sobą, i mądrość, i szlachetność, i inne są rozmaite.

SOKRATES: Znowu ta sama bieda, Menonie. Znowuśmy dużo dzielności znaleźli, a szukaliśmy jednej; trochę inaczej niż przed chwilą. A tej jednej, która w nich wszystkich tkwi, nie możemy znaleźć.

MENON: Bo jakoś nie mogę, Sokratesie, tak jak ty szukasz, jednej dzielności uchwycić we wszystkich, jak się robiło w tamtych innych przykładach.

SOKRATES: Nic dziwnego; ale ja się będę starał, jeżeli potrafię, żebyśmy do tego jakoś podeszli. Rozumiesz przecież chyba, że tak

samo rzecz się ma ze wszystkim; jeżeliby cię ktoś znowu zapytał o to, co ja przed chwilą mówiłem, czym jest kształt, Menonie, i ty byś mu odpowiedział, że to okrągłość, a on by cię zapytał o to, co ja, czy okrągłość jest kształtem, czy też pewnym kształtem, powiedziałbyś mu przecież z pewnością, że pewnym kształtem.

MENON: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż, dlatego że istnieją i inne kształty?

MENON: Tak.

SOKRATES: A gdyby cię w dodatku pytał, jakie kształty, tobyś powiedział?

MENON: Powiedziałbym.

SOKRATES: I znowu, gdyby ktoś ciebie o barwę tak samo zapytywał, czym jest, a ty byś mówił, że to biel, a potem by pytający podchwycił: czy biel jest barwą, czy pewną barwą? – powiedziałbyś z pewnością, że pewną barwą, dlatego że bywają i inne barwy?

MENON: Tak bym powiedział.

SOKRATES: A gdyby ci kazał wymieniać inne barwy, wymieniłbyś też inne, które nie mniej są barwami niż biel.

MENON: Tak jest.

SOKRATES: Gdyby więc on tak jak ja szedł śladem tej myśli i powiedziałby: wciąż dochodzimy do jakiejś wielości, ale ja tak nie chcę, tylko skoro tę wielość jakimś jednym imieniem nazywasz i każdy jej składnik nazywasz kształtem, choć są w nich i takie same, i przeciwne sobie, to powiedz, czym jest to coś, co obejmuje sobą i okrągłość, i płaskość, co ty nazywasz wyrazem „kształt” i mówisz, że

okrągłość jest kształtem równie dobrze jak płaskość. Czy nie tak mówisz?

MENON: Tak jest.

SOKRATES: Zatem gdybyś tak twierdził, wtedy ani o okrągłości nie mówisz, że jest albo okrągłością, albo płaskością, ani o płaskości nie mówisz, że jest albo płaskością, albo okrągłością?

MENON: Nie mówię przecież, Sokratesie.

SOKRATES: Ale że kształtem jest, to mówisz równie dobrze o okrągłości, jak i o płaskości, i nie mówisz tego bardziej o jednym niż o drugim.

MENON: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Więc czym jest to, co ma tę nazwę „kształt", spróbuj powiedzieć! Więc gdybyś komuś, kto tak pyta albo o kształt, albo o barwę, powiedział: Ależ, człowiecze, ja całkiem nie rozumiem, czego ty chcesz, ani nie wiem, o co ci chodzi – z pewnością by się zdziwił i powiedział: Nie rozumiesz, że ja szukam tego, co w tych wszystkich rzeczach jest jednym i tym samym. A czy i w tych rzeczach nie potrafiłbyś powiedzieć, Menonie, gdyby cię ktoś zapytał: Co właściwie jest w okrągłości i w płaskości, i w innych takich rzeczach, które kształtami nazywasz, co jest jednym i tym samym w nich wszystkich? Spróbuj to powiedzieć, abyś się przećwiczył do odpowiedzi w sprawie dzielności.

MENON: Nie, ty, Sokratesie, powiedz.

SOKRATES: Chcesz, żebym to dla ciebie zrobił?

MENON: Bardzo.

SOKRATES: A za to i ty mnie potem zechcesz powiedzieć coś o dzielności?

MENON: Owszem.

SOKRATES: To trzeba się starać; warto przecież.

MENON: Tak jest.

SOKRATES: A więc spróbujmy wytłumaczyć ci, co to jest kształt. Więc zobacz, czy przyjmiesz, że kształt jest tym oto: niech nam kształt będzie właśnie tym, co jedyne spośród wszystkiego, co istnieje, zawsze towarzyszy barwie. Wystarczy ci to? Czy chcesz jakoś inaczej? Ja bym był zadowolony, gdybyś mi chociażby tak określił dzielność.

MENON: Ależ to naiwne, Sokratesie.

SOKRATES: Jak mówisz?

MENON: Że tam kształt jest, ty mówisz, czymś takim, co zawsze towarzyszy barwie – niech ci będzie. Ale gdyby ktoś powiedział, że nie wie, co to barwa, to co byś myślał o swojej odpowiedzi?

SOKRATES: Że jest prawdziwa. Gdyby pytający był kimś spośród mędrców, którzy lubią dyskusje i spory, tobym dodał: ja powiedziałem swoje, a jeżeli nie mam słuszności, to twoja rzecz zabrać głos i zbijać. Ale jeżeliby się chciało rozmawiać po przyjacielsku, tak jak ja z tobą teraz, toby trzeba jakoś łagodniej odpowiadać; raczej tak jak w zwyczajnej rozmowie. A charakter zwyczajnej rozmowy może na tym polega, żeby nie tylko dawać odpowiedzi prawdziwe, ale opierać się na tym, co zgodzi się przyjąć, jako rzecz znaną, uczestnik rozmowy. I ja tobie spróbuję tak odpowiedzieć. Powiedz mi: nazywasz coś końcem? Ja mam na myśli coś takiego jak kres, ostatek. Wszystko to uważam za

jedno i to samo. Może by się z nami różnił Prodikos, ale ty z pewnością mówisz o niejednym, że się skończyło i ma kres. Ja właśnie to chcę powiedzieć, nic osobliwego.

MENON: Owszem, mówię, i zdaje mi się, że rozumiem, co masz na myśli.

SOKRATES: No cóż? Płaszczyzną nazywasz coś, a coś innego znowu bryłą, jak to te, w geometrii?

MENON: Nazywam.

SOKRATES: A może jeszcze i przez to zrozumiesz, co ja nazywam kształtem. O każdym kształcie to mówię: dokąd bryła sięga, to jest kształt; wszystko to razem zbierając, powiedziałbym, że kształt to jest granica bryły.

MENON: A barwą co nazywasz, Sokratesie?

SOKRATES: Ty urwis jesteś, Menonie. Starszego człowieka fatygujesz, żeby ci odpowiedzi dawał, a sam nie chcesz sobie przypomnieć i powiedzieć, co Gorgiasz nazywa dzielnością.

MENON: Jak mi to powiesz, Sokratesie, to ja ci powiem tamto.

SOKRATES: Gdyby komuś nawet oczy zawiązać, poznałby, kiedy rozmawiasz, żeś piękny i że się w tobie kochają.

MENON: Jak to?

SOKRATES: Bo nic, tylko rozkazujesz w rozmowie – to pieszczochy tak robią, w tyranów się bawią, póki im wdzięki służą. A tyś z pewnością mnie przejrzał na wskroś, że mam słabość do ludzi pięknych. Zrobię ci tę przyjemność i będę ci odpowiadał.

MENON: No to zrób mi tę przyjemność.

SOKRATES: Jeżeli chcesz, to ci będę odpowiadał według Gorgiasza, tak abyś mógł jak najlepiej nadążyć.

MENON: Chcę, jakżeby nie?

SOKRATES: Nieprawdaż, mówicie o jakichś tam emanacjach, które rzeczy wysyłają, według Empedoklesa?

MENON: O tak.

SOKRATES: I o otworach, przez które i w które te emanacje idą?

MENON: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż i widzeniem coś nazywasz?

MENON: Nazywam.

SOKRATES: Z tych słów się domyśl, co ja mam na myśli, powiedział Pindar. Albowiem barwa – to emanacja kształtów, współmierna wzrokowi i spostrzegalna.

MENON: Ach, Sokratesie, mam wrażenie, żeś znakomicie sformułował tę odpowiedź.

SOKRATES: A może to i naiwnie powiedziane. Ale równocześnie sądzę, rozumiesz i to, że mógłbyś na tej podstawie powiedzieć, i głos czym jest, i woń, i wiele innych rzeczy tego rodzaju.

MENON: Oczywiście.

SOKRATES: Uroczyście brzmi ta odpowiedź, Menonie, i dlatego podoba ci się więcej niż tamta, dotycząca kształtu.

MENON: Mnie bardzo.

SOKRATES: Tylko nie ma sposobu, synu Aleksidemosa, żebym ja w to uwierzył; tamta poprzednia jednak lepsza. Myślę zaś, że i ty nie będziesz innego zdania, chyba że, jakeś wczoraj mówił, musisz odejść

przed nabożeństwami, ale gdybyś tak został, gotóweś zostać wtajemniczony.

MENON: Ja bym chętnie został, Sokratesie, gdybyś mi wiele takich rzeczy powiedział.

SOKRATES: Ach, dobrych chęci, tych mi na pewno nie zabraknie i ze względu na ciebie, i ze względu na siebie samego, żeby mówić takie rzeczy. Tylko boję się, że może nie potrafię wiele na ten temat powiedzieć. Więc, proszę cię, spróbuj i ty mnie dotrzymać obietnicy i powiedzieć o dzielności, czym ona jest w ogóle. Przestań robić z jednego wiele, jak się żartem mówi o tych, co to rzecz lubią mleć na drobiazgi. Zostaw tę dzielność całą i zdrową i powiedz, czym ona jest. Przykłady dostałeś przecież ode mnie.

MENON: Wydaje mi się więc, Sokratesie, że dzielność polega na tym, jak to mówi poeta, żeby się cieszyć tym, co piękne, i mieć moc. I ja to nazywam dzielnością, żeby ten, kto pragnie rzecz y pięknych, mógł je zdobywać.

SOKRATES: Czy mówisz, że ten, kto pragnie rzeczy pięknych, pragnie tego, co dobre?

MENON: Ze wszech miar.

SOKRATES: Czy dlatego, że są ludzie, którzy pragną rzeczy złych, a inni znowu rzeczy dobrych? Nie wydaje d się, przyjacielu, żeby wszyscy pragnęli rzeczy dobrych?

MENON: Mnie się nie wydaje.

SOKRATES: A więc niektórzy rzeczy złych?

MENON: Tak.

SOKRATES: Oni sądzą, że rzecz y złe są dobre – tak mówisz – czy też, choć wiedzą, że one są złe, jednak ich pragną?

MENON: Wydaje mi się jedno i drugie.

SOKRATES: Czy doprawdy wydaje ci się, Menonie, że ktoś wie, że zło jest złem, a pragnie go mimo to?

MENON: Naturalnie.

SOKRATES: O co chodzi w pragnieniu? Żeby coś mieć?

MENON: Żeby mieć. Cóż innego?

SOKRATES: Czy ten, który pragnie zła, sądzi, że zło przynosi pożytek temu, który by je miał, czy też on rozpoznaje, że zło szkodzi temu, który je ma?

MENON: Niektórzy ludzie sądzą, że zło przynosi pożytek, a są i tacy, którzy wiedzą o tym, że ono szkodzi.

SOKRATES: A czy sądzisz, że rozpoznają zło i wiedzą, że ono jest złem, ci, którzy sądzą, że ono przynosi pożytek?

MENON: Nie bardzo mi się to wydaje.

SOKRATES: Więc jasna rzecz, że ci ludzie nie pragną zła – ci, którzy go nie rozpoznają – tylko pragną tych rzeczy, które brali za dobre, chociaż one są złe; tak że ci, którzy ich nie rozpoznają i sądzą, że one są dobre, jasna rzecz, że pragną rzeczy dobrych. Czy nic?

MENON: Zdaje się, że ci ludzie tak.

SOKRATES: Cóż więc? Ci, którzy pragną rzeczy złych, jak ty powiadasz, i sądzą, że zło szkodzi temu, który je ma, orientują się chyba w tym, że sami stąd szkody poniosą?

MENON: Oczywiście.

SOKRATES: A o tych, co szkody ponoszą, oni nie myślą, że to są nędznicy, o ile szkody ponoszą?

MENON: I to oczywiste.

SOKRATES: A nędznicy to nie są ludzie nieszczęśliwi?

MENON: Sądzę, że tak.

SOKRATES: A czy istnieje człowiek, który pragnie być nędznikiem i nieszczęśliwcem?

MENON: Nic sądzę, Sokratesie.

SOKRATES: A zatem złego nie chce nikt, Menonie, jeżeli nie chce sam być taki. Bo cóż innego znaczy być nędznikiem, jak nie: pragnąć rzeczy złych i osiągać je?

MENON: Zdaje się, że prawdę mówisz, Sokratesie, i nikt nie pragnie zła.

SOKRATES: A nieprawdaż, w tej chwili przecież mówiłeś, ze dzielność polega na tym, żeby chcieć tego, co dobre, i móc?

MENON: Powiedziałem tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, wedle tego wywodu to chcenie przysługuje wszystkim i pod tym względem wcale nie jest jeden od drugiego lepszy?

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Zatem jasna rzecz, że jeżeli jest lepszy człowiek od drugiego, to musi być lepszy ze względu na możność.

MENON: Oczywiście.

SOKRATES: Więc bodajże, według twego zdania, dzielność będzie to moc przysparzania dóbr.

MENON: Ze wszech miar, Sokratesie, wydaje mi się, że tak się rzecz ma, jak ty w tej chwili przyjmujesz.

SOKRATES: Rozpatrzmy więc i to, czy prawdę mówisz. Bo może być, że masz rację. Mówisz, że dzielność to jest zdolność do przysparzania dóbr?

MENON: Ja mówię.

SOKRATES: A dobrami nazywasz czy nie na przykład zdrowie i bogactwo, i zdobywanie złota i srebra, powiedziałbym, i zaszczytów w państwie, i rządów? Chyba nie jakieś tam inne rzeczy masz na myśli jako dobra, tylko takie właśnie?

MENON: Nie, tylko wszystkie tego rodzaju rzeczy mam na myśli.

SOKRATES: No dobrze. Zatem dzielność to zdobywanie złota i srebra, jak powiada Menon, Wielkiego Króla przyjaciel z dziada pradziada. A czy dodasz coś do tego gromadzenia, Menonie, na przykład to, żeby sprawiedliwie i zbożnie, czy też nic ci na tym nie zależy, ale gdyby ktoś nawet i niesprawiedliwie te rzeczy gromadził, ty jednak to nazwiesz dzielnością?

MENON: Przecież nie, Sokratesie, tylko łotrostwem.

SOKRATES: Przecież ze wszech miar potrzeba – tak się wydaje – żeby przy tym gromadzeniu była sprawiedliwość albo panowanie nad sobą, albo zbożność, albo inna jakaś cząstka dzielności. A jeśli nie, to nie będzie to dzielność, choćby wydobywała dobra.

MENON: Jakżeby bez tych rzeczy dzielność mogła istnieć?

SOKRATES: A nie zdobywać złota ani srebra, jeśliby to nie było sprawiedliwe, ani dla siebie samego, ani dla kogoś innego, to nie jest

dzielność i to właśnie jest bieda z nędzą?

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Jeśli więc o takie dobra chodzi, to samo nagromadzenie ich wcale nie będzie w wyższym stopniu znamieniem dzielności niż ich brak. Tylko zdaje się, że co się przy sprawiedliwości robi, to będzie dzielnością, a co bez tego wszystkiego – łotrostwem.

MENON: Wydaje mi się, że to oczywiste, co mówisz.

SOKRATES: Nieprawdaż, każdą z tych rzeczy przed chwilą nazywaliśmy cząstką dzielności: i sprawiedliwość, i panowanie nad sobą, i wszystkie inne tego rodzaju.

MENON: Tak.

SOKRATES: Zatem ty, Menonie, żartujesz sobie ze mnie?

MENON: Cóż znowu, Sokratesie?

SOKRATES: Bo kiedym cię przed chwilą prosił, abyś nie łamał na kawałki i nie mienia! na drobne dzielności, i dałem ci przykłady, wedle których należałoby odpowiadać, tyś sobie to zlekceważył i mówisz mi, że dzielność polega na tym, żeby móc dobra gromadzić przy sprawiedliwości; a to, powiadasz, jest cząstka dzielności?

MENON: Powiadam.

SOKRATES: Nieprawdaż, wynika z tego, co przyznajesz, że dzielnością jest działać wedle pewnej cząstki dzielności, cokolwiek by się robiło, bo przecież sprawiedliwość uważasz za cząstkę dzielności i każdą z tych tak samo.

MENON: Więc co z tego?

SOKRATES: Ja to mam na myśli, że kiedym cię prosił, abyś mówił o

dzielności w ogóle, tyś wcale nie powiedział, czym ona jest, a mówisz, że dzielnością jest każda działalność, byleby dokonywana przy pewnej cząstce dzielności – jak gdybyś już powiedział, czym jest dzielność w ogóle, i jakbym już miał to rozumieć, choćbyś ty ją mieniał na drobne cząstki. Więc mam wrażenie, że potrzeba ci na nowo tego samego zapytania, kochany Menonie: czym jest dzielność, skoro dzielnością ma być wszelka działalność przy sprawiedliwości. Czy nie uważasz, że potrzeba znowu tego samego zapytania; czy ty myślisz, że ktoś może wiedzieć, czym jest cząstka dzielności, jeżeli dzielności samej nie zna?

MENON: Nie zdaje mi się.

SOKRATES: Więc jeżeli pamiętasz, że kiedym ja ci dał odpowiedź w sprawie kształtu, odrzuciliśmy gdzieś taką odpowiedź, dlatego że była w niej próba odpowiadania za pomocą czegoś, czego się dopiero szukało, a jeszcze na to nie było zgody.

MENON: I słuszniśmy odrzucili, Sokratesie.

SOKRATES: Więc niech się i tobie, mój złoty, nie zdaje, że kiedy się dopiero szuka dzielności całej, czym ona jest, ty potrafisz ją komukolwiek wyjaśnić, podając w odpowiedzi jej cząstki albo cokolwiek innego w ten sam sposób mówiąc. Przecież znowu będzie potrzeba tego samego zapytania, że czym niby ma być dzielność, kiedy ty mówisz to, co mówisz. Czy masz wrażenie, że nie mówię do rzeczy?

MENON: Mnie się przynajmniej wydaje, że słusznie mówisz.

SOKRATES: To odpowiadaj na nowo, od początku. Co ty nazywasz dzielnością, i ty, i twój przyjaciel?

MENON: Sokratesie, słyszałem ci ja jeszcze, zanim cię spotkał, że ty

nic, tylko sam wciąż nic nie wiesz i nic nie masz, i drugich też w kłopot i w biedę wprowadzasz. I teraz też, mam wrażenie, czary na mnie rzucasz i duru jakiegoś mi zadajesz i po prostu czarodziejskie nade mną odprawiasz praktyki, tak żem się cały kłopotem i niewiedzą napełnił. Ty mi w ogóle wyglądasz, jeżeli wolno nieco zażartować, zupełnie tak, i z wejrzenia, i pod innymi względami, jak ta płaska drętwa morska. Ona też zawsze tak: kiedy się kto do niej zbliży i dotknie, zaraz go w odrętwienie wprawia. Mam wrażenie, żeś ty też w tej chwili coś takiego mi zrobił, żem zdrętwiał. Doprawdy, mnie przynajmniej i dusza, i usta całkiem zdrętwiały; nic mam nic, co bym ci dał w odpowiedzi. A przecież ja tysiąc razy tyle myśli wypowiadałem o dzielności, i to przed wieloma ludźmi i bardzo dobrze – tak mi się przynajmniej samemu wydawało. A w tej chwili w ogóle nie potrafię powiedzieć, czym ona jest. Zdaje mi się, że ty słusznie robisz, jeżeli nie wyjeżdżasz stąd ani morzem, ani lądem. Bo gdybyś takie rzeczy robił w innym państwie, jako człowiek obcy, prędko by cię tam przymknęli jako czarownika.

SOKRATES: Ty wielka szelma jesteś, Menonie, i o mały włos, a nabrałbyś mnie na fundusz.

MENON: Co znowu, Sokratesie?

SOKRATES: Ja wiem, dlaczegoś ty mnie tak ujął przenośnie.

MENON: Dlaczegóż to, myślisz?

SOKRATES: Abym ja się tobie odwdzięczył przenośnią. Ja to wiem, że wszyscy ładni chłopcy lubią, żeby ich ujmować w obrazach. Ładny ładnie się musi odbijać w obrazie. Ale ja ci się nie odwdzięczę

przenośnią. A ja sam, jeżeli (a drętwa, sama zdrętwiała, przez to i drugich w odrętwienie wprawia, to ja jestem do niej podobny. A jeżeli nie, to nie. Bo to nie tak, żebym ja sam miał dużo, a tylko drugich w biedę wprowadzał, tylko całkiem na pewno ja sam nic nie mam i przez to drugich też w biedę wciągam. Tak i teraz o tej dzielności – co to jest, ja sam nic wiem. A ty możeś przedtem wiedział, zanimeś się ze mną nie zetknął, a teraz jesteś podobny do tego, co nie wie. Ale ja jednak chcę to razem z tobą rozpatrzyć i szukać razem, co to jest.

MENON: I w jaki sposób będziesz razem szukał, Sokratesie, tego, o czym w ogóle nie wiesz, co to jest? Bo którą z tych rzeczy, o których nic nie wiesz, weźmiesz przed siebie i zaczniesz szukać? Przecież gdybyś nawet w sam raz na nią natrafił, to jak będziesz wiedział, że to jest właśnie to, czegoś nie znał?

SOKRATES: Ja rozumiem, co ty chcesz powiedzieć, Menonie. Widzisz, jaką ty sporną myśl wprowadzasz, że nie może człowiek szukać ani tego, co zna, ani tego, czego nie zna. Bo jak zna, to przecież nie będzie szukał. Już to zna. Takiemu nie trzeba dopiero szukać. Ani tego, czego nie zna. Bo wtedy nie wie tego nawet, czego ma szukać.

MENON: Nieprawdaż, to dobrze powiedziane – ta myśl, Sokratesie, nie zdaje ci się?

SOKRATES: Mnie przynajmniej nie.

MENON: Możesz powiedzieć, dlaczego, z jakiego względu?

SOKRATES: Mogę, bom słyszał mężów i kobiety, mądrych w dziedzinie boskich spraw.

MENON: Kiedy jaką myśl wypowiadali?

SOKRATES: Prawdziwą, mam wrażenie, i piękną.

MENON: Jakąż to myśl i kto to powiada?

SOKRATES: Ci, co to mówią, do kapłanów należą i kapłanek, którym zależy na tym, żeby umieć zdawać sprawę z tego, co robią. A Pindar też to powiada i wielu innych poetów, w których bóg mieszka. Oto co oni mówią: uważaj tylko, czy ci się wyda, że mówią prawdę. Powiadają, że dusza jest nieśmiertelna i raz kończy – to się nazywa konaniem, a raz się znowu odradza, i nie ginie nigdy. I dlatego trzeba życie jak najzbożniej przeżyć. Bo którzy u Persefony karę za dawne cierpienia Odbędą, tych ona dusze na ziemskie wędrówki W dziewiątym roku wysyła znowu na górę. Z nich idą królowie czcigodni, Mocarne ciała i głowy mądrością potężne, Wielcy mężowie stad rosną i tych potem ludzie Bohaterami zwać będą. Skoro więc dusza jest nieśmiertelna i nie raz jeden się rodzi i już widziała to, co tu, i to, co w Hadesie wszystko, to nie ma takich rzeczy, których by nie umiała. Tak że nic dziwnego, że i o dzielności, i o innych rzeczach przypomnieć sobie potrafi to, co przecież przedtem wiedziała. A że jest całej przyrodzie pokrewna i wyuczyła się wszystkiego, więc nic nie przeszkadza, żeby przypomniawszy sobie jeden jakiś szczegół – a to ludzie nazywają uczeniem się – wszystko inne człowiek sam odnajdywał, jeżeli się trafi mężny, a nie zmęczy się i nie upadnie szukając. Przecież szukanie i uczenie się to w ogóle jest przypominanie sobie. Nieprawdaż, nie trzeba wierzyć tamtej spornej myśli, bo ona by z nas próżniaków zrobiła – najchętniej słuchają jej ludzie leniwi – a ta znowu myśl pobudza nas do roboty i do badań. Ja wierzę, że ona jest

prawdziwa, i dlatego chcę z tobą dochodzić, czym jest dzielność.

MENON: Tak, Sokratesie. Ale jak ty to myślisz, że wcale nie uczymy się, ale to, co nazywamy uczeniem się, jest przypominaniem sobie? Czy możesz mnie nauczyć, że to tak jest?

SOKRATES: Ja przed chwilą mówiłem, Menonie, żeś ty jest wielki filut. W tej chwili też pytasz mnie, czy potrafię cię nauczyć czegoś – ja, który mówię, że nie istnieje uczenie, tylko przypominanie– aby się natychmiast pokazało, że sprzeciwiam się sam sobie.

MENON: Nie, na Zeusa, Sokratesie, nie w tej myśli to powiedziałem, tylko tak, ze zwyczaju. Więc jeżeli jakoś możesz mi tego dowieść, że tak się rzecz ma, jak mówisz, to dowiedź.

SOKRATES: To nie jest łatwa rzecz, ale jednak chcę się wziąć do tego przez wzgląd na ciebie. Tylko mi zawołaj spośród tej twojej tutaj służby jednego, którego chcesz, abym ci na nim przeprowadził dowód na pokazie.

MENON: Doskonale! Chodź no tu!

SOKRATES: To Hellen jest i mówi po helleńsku?

MENON: Ależ doskonale; u mnie w domu się urodził.

SOKRATES: To uważaj, co ci się wyda: że on sobie przypomina, czy też że się uczy ode mnie.

MENON: Już ja będę uważał.

SOKRATES: Powiedz mi, chłopcze, ty wiesz, że tak wygląda czworobok?

CHŁOPAK: Tak, wiem.

SOKRATES: Więc to jest czworobok, który ma te wszystkie boki

równe, a jest ich cztery?

CHŁOPAK: Tak jest.

SOKRATES: A czy i te linie przez środek biegnące nie są w nim równe?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Więc gdyby ten bok miał dwie stopy i ten dwie, to ile stóp miałaby całość? Tak sobie to rozpatrz: gdyby ten miał dwie stopy, a tamten tylko jedną stopę, to prawda, że powierzchnia wynosiłaby: raz dwie stopy.

CHŁOPAK: Tak jest.

SOKRATES: A skoro ma dwie stopy i tędy też, to nic innego, tylko całość będzie miała dwa razy po dwie stopy?

CHŁOPAK: Będzie miała.

SOKRATES: A więc dwa razy po dwie stopy?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: A ile to jest dwa razy po dwie stopy? Porachuj sobie i powiedz!

CHŁOPAK: Cztery, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, mogłaby też istnieć powierzchnia inna, dwa razy większa od tej, a zresztą taka sama, o czterech równych bokach, jak ta tutaj?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: A ile będzie miała stóp?

CHŁOPAK: Osiem.

SOKRATES: Proszę cię więc, spróbuj mi powiedzieć, jak też długi

będzie każdy bok takiej powierzchni? Bo tej tutaj bok ma dwie stopy. Jakiż będzie bok tamtej, podwójnej?

CHŁOPAK: Widać przecież, Sokratesie, że to będzie bok dwa razy tak długi.

SOKRATES: Widzisz, Menonie, że ja go nic nie uczę, tylko pytam go o wszystko. I jemu się teraz zdaje, że wie, na jak długim boku stanie powierzchnia ośmiostopowa. Czy nie uważasz, że tak?

MENON: Uważam.

SOKRATES: Więc on to wie?

MENON: Jeszcze nie.

SOKRATES: A tylko mu się tak zdaje; dlatego że coś ma być podwojone.

MENON: Tak.

SOKRATES: Ja widzę, że on sobie przypomina po kolei, tak jak trzeba. A ty powiedz mi: z dwa razy dłuższego boku, mówisz, zrobi się powierzchnia dwa razy większa? Ja mam na myśli nie taką z tej strony długą, a z tamtej krótką, tylko niech będzie z każdej strony równo, jak ta tutaj, a tylko dwa razy większa od tej: ośmiostopowa. Przypatrzże się, czy ci się jeszcze zdaje, że ona się zrobi z boku dwa razy dłuższego?

CHŁOPAK: Mnie się zdaje.

SOKRATES: Nieprawdaż, ten bok zrobi się dwa razy dłuższy od tego, jeżeli drugi taki sam dołożymy z tej strony?

CHŁOPAK: Tak jest.

SOKRATES: I na tym boku przedłużonym zrobi się, powiadasz,

naprawdę powierzchnia ośmiostopowa, jeżeli powstaną cztery tak samo długie kreski?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: A to dorysujmy do niej inne, tak aby byty cztery równe boki. Czy to by było to, co nazywasz powierzchnią ośmiostopowa?

CHŁOPAK: Owszem, to.

SOKRATES: Nieprawdaż, w niej siedzą te cztery powierzchnie – każda równa tej tu, czterostopowej?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Więc jak wielka ona się robi? Czy nie cztery razy tak duża?

CHŁOPAK: Jakżeby nie.

SOKRATES: Więc czy to jest dwa razy tak duże, skoro jest cztery razy tak wielkie?

CHŁOPAK: Nie, na Zeusa.

SOKRATES: A więc ile jest razy większe?

CHŁOPAK: Cztery razy większe.

SOKRATES: A zatem, chłopcze, z dwa razy większego boku utworzy się powierzchnia nie dwa razy, tylko cztery razy większa.

CHŁOPAK: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Bo cztery razy cztery jest szesnaście. Czy nie?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: A ta ośmiostopowa na jak długim boku stanie? Nieprawdaż, na tym stoi cztery razy większa?

CHŁOPAK: Przyznaję.

SOKRATES: A czterostopowa na połówce tego boku tutaj?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: No dobrze, a ośmiostopowa czy nie będzie dwa razy większa niż ta, a o połowę mniejsza od tej?

CHŁOPAK: Owszem, tak.

SOKRATES: Czy nie powstanie więc na boku większym niż ten, a krótszym niż ta kreska? Czy nie tak?

CHŁOPAK: Mnie się tak zdaje.

SOKRATES: Dobrze, odpowiadaj tak, jak ci się wydaje. A więc mieliśmy jeden kwadrat dwustopowy, drugi czterostopowy.

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: A zatem bok kwadratu ośmiostopowego musi być dłuższy niż ten dwustopowy, a krótszy niż czterostopowy.

CHŁOPAK: Musi.

SOKRATES: Spróbuj więc powiedzieć, jaki też to będzie długi bok?

CHŁOPAK: Trzystopowy.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeżeliby to miał być bok trzystopowy, to dołóżmy połówkę tego boku i będzie zaraz bok trzystopowy. Bo tu dwie stopy, a tu jedna. I z tej strony tak samo: to dwie stopy, a to jedna. I oto robi się la powierzchnia, o której mówisz.

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeżeliby miała tędy trzy i tędy trzy, to cała powierzchnia zrobiłaby się duża na trzy razy po trzy stopy?

CHŁOPAK: Zdaje się.

SOKRATES: A trzy razy trzy to ile stóp?

CHŁOPAK: Dziewięć.

SOKRATES: A ta podwójna powierzchnia ile miała mieć stóp?

CHŁOPAK: Osiem.

SOKRATES: Zatem ani z trzystopowego boku nie zrobi się powierzchnia ośmiostopowa?

CHŁOPAK: Jednak nie.

SOKRATES: Zatem z jak długiego? Spróbuj nam powiedzieć jasno. A jeżeli nie chcesz rachować, to pokaż, z której kreski.

CHŁOPAK: Ależ, na Zeusa, Sokratesie, ja nie wiem.

SOKRATES: Uważasz znowu, Menonie, gdzie on już jest, kiedy sobie tak krok za krokiem przypomina? Że zrazu nie wiedział, jaki jest bok ośmiostopowej powierzchni – podobnie jak i teraz nie wie – ale mu się wtedy zdawało, że ten bok zna, i śmiało odpowiadał, jak gdyby wiedział, i nie uważał, że jest w biedzie. A teraz on już uważa, że jest w biedzie, i jak nie wie, tak też i nie sądzi, że wie.

MENON: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Nieprawdaż, teraz lepiej się odnosi do sprawy, której nie znał?

MENON: I to mi się wydaje.

SOKRATES: Tośmy coś celowego zrobili, mam wrażenie, aby dojść, jak się rzecz ma. Bo teraz może on i szukać będzie z przyjemnością, skoro nie wie, a wtedy łatwo by i wobec wielu ludzi i często myślał, że dobrze mówi o dwa razy większej powierzchni, że ona musi mieć dwa razy dłuższy bok.

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Czy myślisz, że on by się przedtem brał do szukania lub uczenia się tego, co uważał, że wie, choć nie wiedział, zanim nie popadł w biedę, nie uwierzył, że nie wie, i nie zapragnął wiedzy?

MENON: Nie wydaje mi się, Sokratesie.

SOKRATES: Więc zyskał coś na tym, że zdrętwiał?

MENON: Zdaje mi się.

SOKRATES: Przypatrzże się, z tej biedy co też on wynajdzie, szukając razem ze mną; ja nic, tylko będę go pytał, a nie będę go uczył. A ty pilnuj, czy może mnie złapiesz na tym, że go uczę i wykładam, a nie tylko wypytuję go o jego sądy. Więc teraz powiedz mi ty: czy to nie jest nasz czterostopowy kwadrat? Rozumiesz?

CHŁOPAK: Rozumiem.

SOKRATES: A może byśmy do niego dołożyli równy mu drugi, ten tutaj? CHŁOPAK Tak.

SOKRATES: I trzeci, ten tutaj, równy każdemu z tamtych dwóch.

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, a może dodajmy jeszcze, aby wypełnić pusty kąt, ten oto?

CHŁOPAK: Tak jest.

SOKRATES: No cóż, gotowe się zrobić te tutaj cztery równe kwadraty?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Więc cóż? To całe tu ile razy jest większe od tego?

CHŁOPAK: Cztery razy większe.

SOKRATES: A miało się nam zrobić dwa razy większe. Czy

pamiętasz?

CHŁOPAK: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż, to jest kreska, która celuje z kąta do kąta i rozcina na dwoje każdy z tych kwadratów?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, cztery takie będą kreski równe i obejmą sobą ten tutaj kwadrat?

CHŁOPAK: Będą.

SOKRATES: Przypatrz żeż się: jaki też to wielki jest ten kwadrat?

CHŁOPAK: Nie wiem.

SOKRATES: Tych jest cztery, a każda kreska odcięła wewnątrz połowę każdego kwadratu? Czy nie?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Więc ile takich małych siedzi w tym?

CHŁOPAK: Cztery.

SOKRATES: A ile w tym?

CHŁOPAK: Dwa.

SOKRATES: A cztery ile razy jest większe od dwóch?

CHŁOPAK: Dwa razy większe.

SOKRATES: Więc ten ile będzie miał stóp?

CHŁOPAK: Osiem stóp.

SOKRATES: A gdzie jest jego bok?

CHŁOPAK: Ten tutaj.

SOKRATES: Czy to ta kreska, biegnąca od kąta do kąta w kwadracie czterostopowym?

CHŁOPAK: Tak.

SOKRATES: Uczeni nazywają tę kreskę przekątnią, zatem to na przekątni według twego zdania, chłopcze, który służysz u Menona, można budować kwadrat dwa razy większy?

CHŁOPAK: Oczywiście, że tak, Sokratesie.

SOKRATES: Jak ci się wydaje, Menonie, czy może on podał w odpowiedzi któreś zdanie nie własne?

MENON: Nie, nie, tylko swoje własne.

SOKRATES: A przecież nie wiedział, jak mówiliśmy przed chwilą.

MENON: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Więc chyba siedziały w nim te zdania. Czy nie?

MENON: Tak.

SOKRATES: Zatem w tym, który o czymś nie wie, tkwią jednak prawdziwe sądy o tym, czego on nie wie?

MENON: Widocznie.

SOKRATES: I teraz się w nim – jakby sny – roztrzepotały i podniosły w górę te sądy. I jeżeli go ktoś będzie rozpytywał o to samo często i w różne sposoby, bądź przekonany, że w końcu on nie mniej dokładną i jasną będzie miał o tym wiedzę jak ktokolwiek inny.

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Nieprawdaż, chociaż nikt go nie uczył, tylko mu pytania zadawał; on zacznie wiedzieć, sam wiedzę z własnej głębi podejmując?

MENON: Tak.

SOKRATES: A podejmować samemu wiedzę w samym sobie czy to nie znaczy przypominać sobie?

MENON: Tak jest.

SOKRATES: Więc on tę wiedzę, którą ma w tej chwili, albo kiedyś wziął skądsiś, albo ją miał zawsze?

MENON: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeżeli ją miał zawsze, to i zawsze wiedział, a jeżeli ją kiedyś dostał, to chyba jej nie mógł dostać w obecnym życiu. Czy nauczył go ktoś geometrii? Bo on będzie to samo robił na polu całej geometrii i w dziedzinie wszystkich innych nauk. Więc czy istnieje ktoś, kto go wszystkiego wyuczył? Powinieneś chyba coś o tym wiedzieć, przecież on się urodził w twoim domu i wychował.

MENON: Ależ ja najlepiej wiem, że nikt go nigdy nie uczył.

SOKRATES: A on ma te sądy, czy nie?

MENON: Oczywiście, Sokratesie, to widać.

SOKRATES: Więc jeżeli ich nie zdobył w obecnym życiu, to czy już teraz nie jest rzeczą jasną, że w jakimś innym czasie je dostał i nauczył się przedtem?

MENON: Widocznie.

SOKRATES: Nieprawdaż, to chyba jest ten czas, kiedy nie był człowiekiem?

MENON: Tak.

SOKRATES: Jeżeli więc przez ten czas, kiedy jest człowiekiem, i przez ten, kiedy nim nie jest, będą w nim tkwiły prawdziwe sądy, które się pod wpływem pytań budzą i stają się składnikami wiedzy, to może jego dusza zawsze przez wszelki czas wie? Przecież to jasne, że przez wszelki czas albo jest, albo nie jest człowiekiem.

MENON: Widocznie.

SOKRATES: Jeżeli wiecznie tkwi w duszy prawda bytów, gotowa dusza być nieśmiertelna. Zaczem czy nie trzeba być dobrej myśli, jeśli czego na razie przypadkiem nie wiesz, a to jest to, czego nie pamiętasz, starać się to odszukać i przypomnieć sobie?

MENON: Mam wrażenie, że ty dobrze mówisz, Sokratesie, nawet nie umiem powiedzieć jak.

SOKRATES: I ja też mam to wrażenie, Menonie. Zresztą, ja bym się tam przy tej myśli nie tak bardzo upierał. Ale dobrze jest stanąć na stanowisku, że trzeba szukać tego, czego się nie wie, bo przez to możemy się stać lepsi i bardziej mężni, i mniej leniwi, niż gdybyśmy sądzili, że czego nie wiemy, tego ani nie potrafimy dojść, ani nam tego szukać nie trzeba; o to ja bym się bardzo gwałtownie spierał, jakbym tylko mógł – i słowem, i czynem.

MENON: I to, uważam, bardzo dobrześ powiedział, Sokratesie.

SOKRATES: A skorośmy już jednej myśli, że trzeba dochodzić tego, czego ktoś nie wie, to chcesz wziąć się wspólnie do szukania tego, czym też jest dzielność?

MENON: Bardzo chętnie. Ale nic, Sokratesie, ja – wiesz – tamto bym najchętniej, o com na początku samym pytał, i rozpatrzył, i usłyszał: czy brać się do tego jako do rzeczy, której się można nauczyć, czy też może z natury czy w jakimś tam innym sposobie przysługuje ludziom dzielność.

SOKRATES: Ach, Menonie, gdybym to ja panował – nie tylko nad sobą, ale nad tobą – my byśmy na pewno nie rozpatrywali najpierw

tego, czy dzielności można się nauczyć, zanimbyśmy naprzód nie poszukali tego, czym ona jest. Ale skoro ty nad sobą nawet nie próbujesz panować, abyś się stal naprawdę wolny, ja ci ustąpię. Bo cóż robić? Wypadnie chyba rozpatrywać, jakie też jest to coś, o którym jeszcze nie wiemy, czym ono jest. Chyba że ty, jako panujący, może mi choć odrobinę cugli popuścisz i pozwolisz, abyśmy przy założeniu pewnym to rozpatrywali, czy można się tego nauczyć, jakiekolwiek to tam jest. A to „przy założeniu pewnym" rozumiem w ten sposób, jak to geometrzy często rozpatrują, kiedy ich ktoś zapyta na przykład o pewną figurę geometryczną, czy da się w to tutaj koło wpisać ten tutaj trójkąt. Wtedy może ktoś powiedzieć: ja jeszcze nie wiem tego, czy ten trójkąt jest taki, ale zdaje mi się, że mam jak gdyby pewne założenie przydatne do tej sprawy, takie: jeżeli ta figura jest taka, że gdy się według jej danego boku przeciągnie kreskę, to zabraknie takiej figurze tyle, ile by mogło być właśnie tego przedłużenia, to wyniknie moim zdaniem coś innego, a coś innego znowu, jeżeli się to z nim stać nie może. Zatem ja zrobię pewne założenie i powiem ci, co wynika dla wpisania tej figury w koło, czy to jest niemożliwe, czy nie jest. Tak i my o dzielności, skoro nie wiemy, ani czym jest, ani jakie to jest, założenie pewne co do tego zróbmy i tak rozpatrzmy, czy to jest coś, czego się można nauczyć, czy nie można. Więc tak powiedzmy: jeżeli do jakichś spraw naszej duszy należy dzielność, to można by się jej wyuczyć, czy nie można? Naprzód więc, jeżeli ona jest czymś różnym od wiedzy, to można się jej wyuczyć, czy nie można, albo jakeśmy teraz oto mówili, przypominać ją sobie? Niech nam nic nie zależy na

tym, którego z tych dwóch słów używamy. Więc czy można się jej wyuczyć? Czy też to każdemu jasne, że niczego innego człowiek się nie wyucza, jak tylko wiedzy?

MENON: Mnie się przynajmniej tak zdaje.

SOKRATES: A jeżeli wiedzą jakąś jest dzielność, to jasna rzecz, że można się jej wyuczać.

MENON: Jakżeby nie.

SOKRATES: Więc tej sprawy prędkośmy się pozbyli, że jeśli jest taka, to można się jej uczyć, a jeśli owaka, to nie można.

MENON: Owszem, tak jest.

SOKRATES: A teraz, zdaje się, trzeba rozpatrzyć, czy dzielność jest wiedzą, czy też czymś różnym od wiedzy?

MENON: Mnie się też wydaje, że to trzeba rozpatrzyć po tamtym.

SOKRATES: Ale cóż to, doprawdy? Czy nie nazwiemy dzielności dobrem samym i to założenie czy jeszcze ma u nas moc, że to jest dobro?

MENON: Oczywiście, że tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeżeli istnieje jeszcze jakieś dobro inne niż wiedza, to gotowa dzielność nie być pewną wiedzą. A jeżeli nie ma żadnego dobra, którego by wiedza nie obejmowała, to podejrzewając, że dobro jest też pewną wiedzą, gotowiśmy może słuszne żywić podejrzenie?

MENON: Jest tak.

SOKRATES: A prawda, że to przez dzielność jesteśmy coś warci?

MENON: Tak.

SOKRATES: A jeżeli coś warci, to i pożyteczni. Przecież wszystko, co dobre, jest pożyteczne.

MENON: Tak.

SOKRATES: Zatem dzielność jest czymś pożytecznym?

MENON: Koniecznie tak wynika z tego, na cośmy się zgodzili.

SOKRATES: Rozpatrzmy, doprawdy, biorąc pod uwagę jedno po drugim, jakie to rzeczy przynoszą nam pożytek. Zdrowie, powiemy, i siła, i piękność, i bogactwo przecież. O tych rzeczach mówimy i o tym podobnych, że są pożyteczne. Nie tak?

MENON: Tak.

SOKRATES: O tych samych mówimy niekiedy, że i szkodzą. Czy ty inaczej powiesz, czy tak?

MENON: No nie, tylko tak.

SOKRATES: Zobaczże, co musi rządzić każdą z tych rzeczy, żebyśmy mieli z nich pożytek, a jeśli co nimi rządzi, będzie szkoda? Czy nie prawda, że gdy ich używać należycie, to nam służą, a jeśli nie, to szkodzą?

MENON: Owszem, tak jest.

SOKRATES: A więc jeszcze i to zobaczmy, co się tyczy duszy. Nazywasz coś panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i łatwością uczenia się, i pamięcią, i szlachetnością, i tam dalej?

MENON: Owszem.

SOKRATES: Zobacz tedy spośród nich te, które ci się nie wydają wiedzą, tylko czymś różnym od wiedzy, czy one nie mają tego do siebie, że raz przynoszą szkodę, a raz pożytek? Na przykład męstwo;

jeśli nie ma rozumu, to już i nie męstwo, tylko jakby jakaś zuchwałość. Nieprawdaż, jeśli bez rozumu człowiek będzie odważny, to szkodę poniesie. A jeśli z rozumem, to pożytek?

MENON: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, i panowanie nad sobą tak samo, i łatwość uczenia się. Jeżeli się ich uczyć i wprawiać w nich z rozumem, przynoszą pożytek, a bez rozumu szkodę?

MENON: Bardzo wielką.

SOKRATES: Nieprawdaż, w ogóle wszystkie przedsięwzięcia duszy i mocne jej podstawy pod wodzą rozumu do szczęścia prowadzą w końcu, a pod kierunkiem głupoty wprost przeciwnie?

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Jeżeli więc dzielność jest czymś, co mieszka w duszy i koniecznie musi być pożyteczne, to ona musi być rozumem, bo przecież wszystko, co się z duszą wiąże, samo przez się ani nie jest pożyteczne, ani szkodliwe, a dopiero przez dołączenie się rozumu lub głupoty staje się szkodliwe lub pożyteczne. Wedle tego toku myśli dzielność, będąc czymś pożytecznym, musi być pewnym rozumem.

MENON: Mnie się tak wydaje.

SOKRATES: A te inne rzeczy, o których przed chwilą mówiłem, że – jak bogactwo i tym podobne – raz są dobre, a raz szkodliwe, czy to nie tak samo jak rozum, przewodząc jakiejś duszy, czynił pożytecznym to, co w niej było, a głupota szkodliwym, tak i tymi rzeczami jeśli się dusza posługuje słusznie i słusznie nad nimi panuje, one zaczynają być pożyteczne, a jeśli niesłusznie, to szkodzą?

MENON: Oczywiście.

SOKRATES: A rozumna dusza słusznie nimi rządzi, a głupia błędnie?

MENON: Jest tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, w ogóle tak powiedzieć można, że w człowieku wszystko od duszy zawisłe, a w duszy wszystko od rozumu, cokolwiek ma być dobre. W ten sposób rozum byłby tym, co pożyteczne. A mówimy, że dzielność jest pożyteczna?

MENON: Owszem, tak.

SOKRATES: Zatem rozumem, powiemy, jest dzielność – albo całym, albo jakąś jego cząstką?

MENON: Wydaje mi się, że to słowa dobrze powiedziane.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli te rzeczy tak się mają, to nie ma ludzi dzielnych z urodzenia?

MENON: Nie wydaje mi się.

SOKRATES: I gotowo by jeszcze być i to: gdyby się rodzili ludzie z natury dzielni, to mielibyśmy chyba takich, którzy by rozpoznawali dobre natury młodych ludzi, wskazywaliby nam tę młodzież, a my byśmy ją zbierali i chowali na wysokim zamku pod kluczem i pieczęcią – o wiele troskliwiej niż złoto – aby ich nikt nie popsuł, ale żeby się stali pożyteczni państwom, jak dorosną.

MENON: Zdaje się, że tak, Sokratesie.

SOKRATES: Więc jeżeli dzielni ludzie nie z natury stają się takimi, c to może przez uczenie się?

MENON: Mam wrażenie, że to już koniecznie. I to jasne, Sokratesie, według założenia, że jeśli wiedzą jest dzielność, to można się jej uczyć.

SOKRATES: Może być, na Zeusa. Tylko może to niełądnie, że myśmy się na to zgodzili?

MENON: Ależ przecie dopiero co, przed chwilą, wydawało się, że to ładnie powiedziane.

SOKRATES: Ba, kiedy bo ono powinno się podobać nie tylko przed chwilą, ale i teraz, i później, jeżeli w nim ma tkwić coś zdrowego.

MENON: Ach, cóż znowu? Co ty właściwie masz na oku, kiedy się krzywisz na to i nie wierzysz, żeby dzielność była wiedzą?

SOKRATES: Ja ci powiem, Menonie. Bo ja się nie zarzekam tego zdania, że dzielności można się nauczyć, jeżeli ona jest wiedzą, wcale nie uważam, żeby to były brzydkie słowa. Ale zobacz no, czy ja słusznie wątpię, żeby to była wiedza. Jak ci się wydaje? Bo powiedz mi coś takiego: Jeżeli jakiejkolwiek rzeczy można się wyuczyć, nie tylko dzielności, to czyż nie muszą istnieć i jej nauczyciele, i ci, którzy się jej uczą?

MENON: Mnie się tak wydaje.

SOKRATES: Nieprawdaż? A jeśli o przeciwieństwo idzie, którego nikt nie jest nauczycielem, ani też nikt go się nie uczy, to charakteryzując je, pięknie moglibyśmy je oddać jako coś, czego się uczyć nie można?

MENON: Jest tak. A czyż ty uważasz, że nic istnieją nauczyciele dzielności?

SOKRATES: Ja przecież nieraz szukałem, czy istnieją jacyś jej nauczyciele, i robiłem, com mógł, a znaleźć ich nie mogę. A szukam ich z pomocą wielu ludzi, i to przede wszystkim takich, którzy się,

moim zdaniem, najlepiej znają na tej sprawie. A teraz właśnie, na szczęście, usiadł sobie koło nas ten oto Anytos, z którym podzielmy się naszymi poszukiwaniami. Możemy się z nim słusznie dzielić, bo ten oto Anytos przede wszystkim jest synem bogatego i mądrego ojca, Antemiona, którego bogactwo nie urosło samo z siebie, ani on go od nikogo nie dostał, jak Tebańczyk Ismenias, który dopiero niedawno zagarnął skarby Polikratesa, tylko on je sam własną mądrością zdobył i zapobiegliwością. Zresztą to obywatel, który w ogóle nie wydaje się zarozumiały ani nadęty, ani arogancki, ale bardzo przyzwoity i na swoim miejscu. Więc i tego dobrze wychowywał i wykształcił, jak uważa większość Ateńczyków. Przecież go wybierają na najwyższe urzędy. Warto z takimi ludźmi dochodzić, czy istnieją nauczyciele dzielności, czy nie istnieją i którzy to są. Więc ty, Anytosie, poszukaj no razem z nami, ze mną i z twoim przyjacielem Menonem, który tutaj siedzi, i zastanów się nad tą sprawą, którzy by to byli nauczyciele. A tak sobie rozważ: gdybyśmy chcieli, żeby nasz Menon został dobrym lekarzem, do których byśmy go posłali nauczycieli? Czy nie do lekarzy?

ANYTOS: Oczywiście.

SOKRATES: A cóż, jeślibyśmy chcieli, żeby został dobrym szewcem, czyż nie do szewców?

ANYTOS: Tak.

SOKRATES: I z innymi tak samo?

ANYTOS: Oczywiście.

SOKRATES: Ale w ten sposób jeszcze raz wypowiedz się na ten sam

temat. Do lekarzy posłalibyśmy go i mówimy, żebyśmy go słusznie posłali, chcąc, żeby został lekarzem. Czy kiedy to mówimy, to mamy na myśli, że do nich właśnie posyłać go każe zdrowy rozsądek, do tych, którzy się zajmują tą sztuką raczej niż do tych, co nie, i do tych, którzy zarabiają właśnie z jej pomocą i ogłaszają się, że gotowi są uczyć jej każdego, który tylko zechce przyjść i uczyć się? Czy nie to trzeba mieć na oku, kiedy się chce posyłać na naukę jak należy?

ANYTOS: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, a z grą na flecie i z innymi tak samo: wielka niedorzeczność, jeżeli się chce kogoś zrobić flecistą, nie chcieć go posyłać do tych, którzy się zobowiązują, że go wyuczą tej sztuki, i biorą za to pieniądze, a sprawiać tym kłopoty jakimś innym ludziom i próbować nauki u tych, którzy nawet nie udają nauczycieli, ani się tego przedmiotu od nich żaden uczeń nie nauczył. Więc myśleć, że tego właśnie potrafi się od nich nauczyć ktoś, kogo byśmy im posłali, czy nie wydaje ci się to wielką niedorzecznością?

ANYTOS: Na Zeusa, ja jestem tego zdania: to i głupota oprócz tego.

SOKRATES: Dobrze mówisz. Więc teraz może się naradzisz ze mną, co robić z tym twoim przyjacielem, Menonem. Bo on, Anytosie, już dawno mówi do mnie, że pragnie tej mądrości i dzielności, która ludziom pozwala i domami dobrze zarządzać, i państwami, i o rodziców własnych dbać, i o współobywateli, i obcych podejmować i odprawiać przyzwoicie, jak przystało człowiekowi godnemu. Więc po tę dzielność, zobacz, do kogo by go wypadało posłać tak, żeby go posłać, jak się należy. Jasna rzecz przecież, wedle tego, co się w tej

chwili mówiło, że do tych, którzy się zobowiązują wyuczać dzielności i ogłaszają się z tym publicznie, że gotowi na naukę przyjąć każdego z Hellenów, który tylko zechce się uczyć; wyznaczają i ściągają za tę naukę taksy.

ANYTOS: Ty kogo takiego masz na myśli, Sokratesie?

SOKRATES: Wiesz przecież i ty, że to są ci, których ludzie nazywają uczonymi.

ANYTOS: Na Heraklesa! A bójże się boga, Sokratesie, niechże na nikogo z krewnych ani z domowników, ani z przyjaciół, ani tych z naszego miasta, ani z obcych miast takie obłąkanie nie pada, żeby do nich chodzić i tam się psuć. Przecież oni – to jawne nieszczęście i zepsucie tych, co z nimi obcują.

SOKRATES: Co ty mówisz, Anytosie? Czyż oni sami jedni spośród zawodowców trudniących się umiejętnym oddawaniem przysług tak bardzo się od innych różnią, że nie tylko nie naprawiają jak inni, cokolwiek im kto powierzy, ale wprost przeciwnie, psują? I za to ośmielają się jawnie brać pieniądze? Nie, ja ci nie potrafię uwierzyć. Przecież ja wiem, że jeden mąż, Protagoras, więcej pieniędzy zrobił na tej mądrości niż Fidiasz, który takie świetne dzieła wykonał, albo innych dziesięciu rzeźbiarzy. Toż ty cuda jakieś opowiadasz. Przecież o tych, co stare buty łatają albo stare płaszcze cerują, nic potrafiłoby się i przez trzydzieści dni ukryć to, że gorszy towar oddają, niż go do roboty przyjęli – płaszcze albo buty – i gdyby tak robili, to prędko by z głodu zginął jeden z drugim, a tu by się o Protagorasie ukryło przed całą Helladą, że on psuł tych, co z nim obcowali, i przez czterdzieści

lat oddawał gorszych ludzi, niż ich brał na naukę? Przecież zdaje mi się, że on, umierając, miał blisko siedemdziesiąt lat, a czterdzieści lat pracował w zawodzie. I przez cały len czas aż po dzisiejszy dzień cieszy się bez ustanku dobrą sławą. I nie tylko Protagoras, ale innych też bardzo wielu; jedni się wcześniej od niego porodzili, a inni są jeszcze i dziś. Więc doprawdy, czy powiemy, według twojej myśli, że oni świadomie oszukują i psują młodzież, czy też sami o tym nie wiedzą? I mamyż ich uważać za tak ciężko obłąkanych – tych, których wielu uważa za najmądrzejszych w świecie?

ANYTOS: Daleko im do obłąkania, Sokratesie; pomyleni są raczej ci młodzi ludzie, którzy im pieniądze dają. A jeszcze więcej od nich ci, którzy młodych takim ludziom powierzają, ci krewni. A najwięcej państwa, które im pozwalają przyjeżdżać i nie wyganiają, czy tam przyjezdny jaki chce coś takiego robić, czy swój człowiek.

SOKRATES: A może ciebie, Anytosie, skrzywdził któryś uczony, bo czemu się tak na nich gniewasz?

ANYTOS: Ależ, na Zeusa, ja się nawet nigdy z żadnym z nich nie zetknąłem anibym na to nic pozwolił nikomu z moich bliskich.

SOKRATES: Więc doświadczenia w ogóle żadnego co do tych mężów nie masz?

ANYTOS: I obym nie miał!

SOKRATES: Więc jakże ty, bój się boga, możesz coś wiedzieć o tej sprawie, czy w niej coś dobrego tkwi, czy lichego, skoro w niej w ogóle żadnego nie masz doświadczenia?

ANYTOS: Bardzo łatwo. Już ja wiem, jacy oni są – wszystko jedno,

czy z doświadczenia, czy nie.

SOKRATES: Ty może wieszczkiem jesteś, Anytosie, bo z jakiego byś ty innego źródła mógł o nich wiedzieć, jak nie z tego, o którym mówisz – to dla mnie bardzo dziwna rzecz. Ale myśmy nie tych szukali, od których by się Menon popsuł, gdyby do nich poszedł. Bo to, jeśli tak chcesz, niech będą uczeni. Ale tamtych nam nazwij, oddaj przysługę twemu przyjacielowi po ojcu, temu tutaj, i wskaż mu tych – przecież miasto jest takie duże – do których by mógł pójść i zyskać sobie nie lada jaką dzielność, którą przed chwilą opisywałem.

ANYTOS: A dlaczegoś ty sam jemu drogi nie pokazał?

SOKRATES: Ja przecież wymieniłem tych, których brałem za mistrzów w tej dziedzinie, ale nie udało mi się czegoś do rzeczy powiedzieć, jak ty twierdzisz. Więc ty z kolei powiedz, do kogo z Ateńczyków on ma pójść. Wymień po nazwisku, kogo chcesz!

ANYTOS: A po cóż wymieniać jednego człowieka po nazwisku? Do pierwszego lepszego z Ateńczyków, tych naprawdę lepszych, niech pójdzie, a każdy zrobi go lepszym niż ci uczeni; byle tylko słuchać zechciał.

SOKRATES: A czy ci „naprawdę lepsi" sami się takimi porodzili, od przypadku, i nikt ich tego nic uczył, a mimo to oni potrafią drugich uczyć tego, czego się sami nic nauczyli?

ANYTOS: I ci też, uważam, uczyli się u swoich przodków, którzy byli ludźmi lepszymi. Cóż, czy nie masz wrażenia, że w tym państwie wielu było ludzi godnych?

SOKRATES: Ja, Anytosie, mam wrażenie, że nawet i są w tym

państwie godni politycy, a było ich nie mniej, niż ich jest. Ale bodajże nie byli dobrymi nauczycielami swojej dzielności. A my właśnie o tym mówimy. Nie o tym, czy tu są u nas godni ludzie, czy też się rodzili dawniej, tylko to, czy dzielności można się nauczyć – to roztrząsamy od dawna. A roztrząsając to rozważamy, czy ludzie godni, z tych dzisiejszych i z dawnych, umieli tej dzielności, którą się odznaczali sami, także drugim udzielać, czy też nie może tego człowiek drugiemu udzielić ani tego wziąć nie potrafi jeden od drugiego. To jest to, czego od dawna szukamy, ja i Menon. Więc ty tak popatrz w kierunku swojej myśli: O Temistoklesie nie powiedziałbyś, że to godny mąż?

ANYTOS: Ależ owszem, najgodniejszy ze wszystkich.

SOKRATES: Nieprawdaż, i nauczyciel dobry; jeżeli ktokolwiek umiał uczyć własnej dzielności, to i on umiał?

ANYTOS: Zdaje mi się przecież; jeżeliby tylko był chciał.

SOKRATES: A czy ty myślisz, że on by nie był chciał kogoś tam zrobić człowiekiem naprawdę lepszym, a przede wszystkim chyba własnego syna? Czy ty przypuszczasz, że on mu zazdrościł i umyślnie nie udzielił mu tej dzielności, która go samego zdobiła? Czyś nie słyszał, że Temistokles swojego syna Kleofanta wyuczył na dobrego jeźdźca; on przecież jeździł na koniu, stojąc prosto, i dzidą rzucał z konia na stojąco, i różne inne przedziwne sztuki wyczyniał, w których go ojciec wykształcił; zrobił go mądrym we wszystkich dziedzinach, które od nauczycieli dobrych zależą. Czyś nie słyszał o tym od ludzi starszych?

ANYTOS: Słyszałem.

SOKRATES: I chyba nikt się nie mógł skarżyć na jego syna, że ma złą naturę.

ANYTOS: No, chyba nie.

SOKRATES: A cóż to znowu: żeby Kleofantos, syn Temistoklesa, był mężem godnym i mądrym w tym zakresie co i ojciec jego, toś już słyszał od kogo, młodszego czy starszego?

ANYTOS: Właściwie to nie.

SOKRATES: I cóż, uważamy, że on w tamtych rzeczach chciał swojego syna wykształcić, a w tej mądrości, którą sam był mądry, nie chciał go ani o włos zrobić lepszym od sąsiadów, jeżeliby dzielności można uczyć?

ANYTOS: Na Zeusa, chyba nie.

SOKRATES: Więc oto i masz ci takiego nauczyciela dzielności, o którym i ty sam zgodnie ze mną mówisz, że należał do najlepszych ludzi spośród dawnych. Ale zobaczmy innego, Arystydesa, syna Lizymacha. Czy nie zgadzasz się, że to był dzielny człowiek?

ANYTOS: Ależ owszem, ze wszech miar przecież.

SOKRATES: Nieprawdaż i ten także swojego syna, Lizymacha, we wszystkim, co się dało wziąć od nauczycieli, wykształcił najpiękniej w całych Atenach, a czy masz wrażenie, że zrobił z niego człowieka lepszego od kogokolwiek? Z tymeś się przecież musiał stykać i widzisz, jaki jest. A jeżeli chcesz, to weź Peryklesa, człowieka o tak niesłychanie wybitnej głowie, wiesz, że dwóch synów wychował: Paralosa i Ksantypa?

ANYTOS: Wiem przecież.

SOKRATES: Tych on – wiesz przecież i sam – wyuczył na jeźdźców nie gorszych od któregokolwiek z Ateńczyków; i w muzyce, i w zapasach, i tam dalej wykształcił ich, jeżeli chodzi o umiejętności, nie gorzej od kogokolwiek; a ludzi godnych nie chciał z nich zrobić? Myślę sobie: chciał, ale bodajże tego nie można nikogo nauczyć. A żebyś nie myślał, że to tylko nieliczni i co najlichsi Ateńczycy objawiają nieudolność w tej sprawie, to zważ, że Tukidydes znowu dwóch synów wychował, Melezjasza i Stefanosa, i wykształcił ich w ogóle dobrze, i to byli najlepsi zapaśnicy w Atenach. Jednego syna oddał Ksantiasowi, a drugiego Eudorosowi. Ci bodajże uchodzili wtedy za najlepszych zapaśników. Czy może nie pamiętasz?

ANYTOS: Owszem, słyszy się.

SOKRATES: Nieprawdaż, jasna rzecz, że on, który nie żałował pieniędzy na naukę swoich synów, także i tego, co by go nie kosztowało, a co mogłoby zrobić z nich godnych ludzi, byłby ich nauczył, gdyby tego można było nauczyć? A może Tukidydes to był lichy typ i nie miał w Atenach mnóstwa przyjaciół i u sprzymierzeńców też? Przecież i z wielkiego domu pochodził, i wielkie wpływy miał w państwie i poza tym w całej Helladzie, tak że jeśliby tego można uczyć, już by on był znalazł kogoś, kto by potrafił z jego synów zrobić ludzi godnych; kogoś z miejscowych albo z przyjezdnych, gdyby sam nie miał na to czasu, bo był zajęty sprawami państwa. Tylko że, przyjacielu Anytosie, dzielność to gotowo być coś takiego, czego uczyć nie można.

ANYTOS: Ej, Sokratesie, mnie się zdaje, że ty łatwo źle mówisz o

ludziach. Ja bym ci radził, uważaj, jeżeli zechcesz mnie posłuchać. Bo może być, że i w innych państwach łatwiej jest zrobić komuś źle niż dobrze, a w naszym to na pewno nic łatwiejszego. Ja myślę, że ty i sam to wiesz.

SOKRATES: Menonie, zdaje się, że Anytos się na mnie gniewa. Ja mu się wcale nie dziwię. Bo naprzód myśli, że ja tych ludzi oczerniam, a potem zdaje mu się, że i on sam do nich należy. Ale on, jeżeli się kiedyś dowie, co to jest potwarz, przestanie się gniewać. W tej chwili on tego nie wie. Ale ty mi powiedz, czy u was też nie ma ludzi naprawdę lepszych?

MENON: Owszem są.

SOKRATES: No cóż, a ci chcą się zajmować nauczaniem młodzieży i godzą się być nauczycielami, i wierzą, że dzielności można się nauczyć?

MENON: Ach nic, na Zeusa, Sokratesie. Raz od nich usłyszysz, że można się tego nauczyć, a raz, że nie.

SOKRATES: Więc czy powiemy, że to są nauczyciele tej rzeczy, którzy się nawet co do tego nic zgadzają?

MENON: Nie wydaje mi się, Sokratesie.

SOKRATES: No więc cóż będzie? Więc tylko ci twoi „uczeni", ci jedni podejmują się tego i uchodzą za nauczycieli dzielności?

MENON: Mnie się u Gorgiasza, Sokratesie, to najwięcej podoba, że z jego ust nigdy byś takiej obietnicy nie usłyszał; on się nawet z innych śmieje, kiedy słyszy takie zobowiązania. On uważa, że trzeba tylko wyrabiać tęgich mówców.

SOKRATES: Więc nawet i tobie „uczeni” nie wydają się nauczycielami?

MENON: Nie umiem powiedzieć, Sokratesie. Ze mną się dzieje to samo co z innymi. Raz mi się oni tak przedstawiają, raz nie tak.

SOKRATES: A wiesz, że nie tylko tobie i innym politykom raz się wydaje, że tego się można nauczyć, a raz, że nic, ale i poeta Teognis, wiesz, że to samo powiada?

MENON: W których wierszach?

SOKRATES: W elegiach, tam mówi: U tych pij i jedz, i śmiało między takimi Siadaj, i tym miły bądź, których ogromna jest moc. Lepszy cię zawsze dobrego nauczy, a jeśli z lichymi Wdasz się, utracisz i ten rozum, co jeszcze go masz. Widzisz, że tutaj mówi o dzielności jak o czymś, czego się można nauczyć.

MENON: Widocznie.

SOKRATES: A w innych nie o wiele dalej: Gdyby tak można, powiada, urabiać i wpajać ludziom rozumy, to mówi jakoś tak, że: złoto by za to brat, i to niejeden raz, każdy, kto by to potrafił robić, i: Ojciec gdy zacny byt człek, i syn nie może być zły Jeśli zbawiennych usłucha rad, jednakże nauką Chcieć przeinaczać złych, zawsze daremny to trud. Uważasz, że on sam się sobie sprzeciwia, mówiąc o jednym i tym samym?

MENON: Widocznie.

SOKRATES: Więc czy ty potrafisz wymienić jakąkolwiek inną sprawę, w której ci, co się podają za nauczycieli, nie uchodzą wcale za mistrzów dla drugich ani nawet za znawców dla siebie samych, i

powszechnie im zarzucają przestępstwa właśnie w tej samej dziedzinie, w której się podają za mistrzów, a ci znowu, którzy się cieszą opinią ludzi naprawdę lepszych, raz mówią, że tego się można nauczyć, a drugi raz, że nie. Czyż ludzi, którzy cierpią na takie pomieszanie w jakiejkolwiek dziedzinie, potrafiłbyś nazywać mistrzami pierwszej klasy?

MENON: Na Zeusa, ja nie.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli ani uczeni, ani też sami ludzie naprawdę lepsi nic uczą tego przedmiotu, to jasna rzecz, że inni ludzie też nie?

MENON: Nic wydaje mi się.

SOKRATES: A skoro nie ma nauczycieli, to i uczniów nie ma?

MENON: Zdaje mi się, że jest tak, jak mówisz.

SOKRATES: A zgodziliśmy się, że jeśli w czymś nie ma ani mistrzów, ani uczniów, to tego się wcale uczyć nie można?

MENON: Zgodziliśmy się.

SOKRATES: Nieprawdaż, nauczycieli dzielności nie widać z żadnej strony?

MENON: Jest tak.

SOKRATES: A skoro nic widać nauczycieli, to i uczniów też?

MENON: Tak wygląda.

SOKRATES: Zatem dzielności uczyć się nie można?

MENON: Zdaje się, że nic, jeżeli nasze rozważania były poprawne. Ale ja się dziwię, Sokratesie, i nie wiem, co myśleć, czy może w ogóle nic ma ludzi godnych, czy też jeśli, to w jaki sposób mogliby

powstawać ci, którzy się godni robią?

SOKRATES: Ej, Menonie, bodajże to my jesteśmy liche typy jakieś tam, i ciebie Gorgiasz nie wykształcił, jak się należy, ani mnie Prodikos. W każdym razie powinniśmy się zainteresować sami sobą i poszukać, kto by też nas lepszymi zrobił – wszystko jedno, jakim sposobem. Ja to mówię, patrząc na te nasze rozważania w tej chwili, bośmy przecież, jak na śmiech, zapomnieli, że to nie wyłącznie tylko wiedza potrafi słusznie i dobrze kierować sprawami ludzkimi. Może właśnie dlatego nie udało się nam dojść czy dogonić, w jaki to sposób powstają ludzie godni.

MENON: Jak ty to myślisz, Sokratesie?

SOKRATES: Ja tak myślę, że człowiek godny powinien być pożyteczny; myśmy się słusznie zgodzili na to, że nie może być inaczej. No nie?

MENON: Tak.

SOKRATES: I że pożyteczny będzie ten, który nam słusznie poprowadzi sprawy, na to chyba też słuszna stanęła zgoda?

MENON: Tak.

SOKRATES: A tylko, że nie można słusznie ich prowadzić, jak tylko pod kierunkiem rozumu – to mi wygląda na niesłuszną uchwałę.

MENON: Jakże ty to „słusznie" rozumiesz?

SOKRATES: Ja powiem. Gdyby ktoś znał drogę do Larysy czy dokąd chcesz, sam by nią chodził i drugich prowadził, to prowadziłby ich słusznie i dobrze?

MENON: Owszem.

SOKRATES: A cóż, gdyby ktoś tylko słusznie sądził, która droga prowadzi do Larysy, ale sam by nią nie chodził ani jej nie znał, czy i ten nie poprowadziłby słusznie?

MENON: Owszem.

SOKRATES: I jak długo miałby słuszny sąd o tym, o czym by ktoś inny miał wiedzę, byłby i z niego przewodnik wcale nie gorszy od tego, co wie, choć miałby tylko mniemanie prawdziwe, a nie miałby zrozumienia i wiedzy.

MENON: Wcale nie gorszy.

SOKRATES: Zatem sąd prawdziwy wcale nie gorszym przewodnikiem niż rozum, jeżeli chodzi o słuszność działania. To jest właśnie to, cośmy opuścili w rozważaniach nad dzielnością, kiedy szło o to, czym by też ona była. Mówiliśmy, że jedynie tylko rozum prowadzi do słusznych działań. A tymczasem potrafi to także sąd prawdziwy.

MENON: Zdaje się.

SOKRATES: Zatem chyba nie mniejszy pożytek z sądu prawdziwego niż z wiedzy.

MENON: O tyle tylko, Sokratesie, że kto ma wiedzę, ten chyba zawsze trafi, a kto tylko sąd prawdziwy, ten raz trafi, a raz nie.

SOKRATES: Jak ty to mówisz? Kto zawsze będzie miał słuszny sąd, czyż nie zawsze trafi, jak długo będzie żywił mniemanie słuszne?

MENON: To mi się wydaje konieczne. I ja się dziwię, Sokratesie, czemu, skoro tak jest, wiedza cieszy się o wiele większą czcią niż sąd prawdziwy i dlaczego właściwie jedno z nich jest czymś innym niż

drugie?

SOKRATES: A ty wiesz, dlaczego się dziwisz, czy ja ci to mam powiedzieć?

MENON: Owszem, powiedz.

SOKRATES: To dlatego, żeś się nie przyglądał z uwagą posągom Dedala. Może być, że tam u was ich nie ma.

MENON: Ależ do czego ty zmierzasz?

SOKRATES: Bo one też, jeżeli ich nie związać, to uciekają – od razu drapaka – a jak je związać, stoją na miejscu.

MENON: Więc co z tego?

SOKRATES: Jego twory nie związane uchwycić to niewielki tam zaszczyt – zupełnie jak człowieka, który uciekł. Nie stoją. A związane je mieć, cenna rzecz. Bo to bardzo piękne roboty. A do czego zmierzam w tych słowach? Do sądów prawdziwych. Bo sądy prawdziwe też, jak długo który trwa, to ładna rzecz i wszelkie dobro wprowadza. Ale takie sądy nie chcą długo trwać, uciekają z duszy człowieka, tak że niewiele są warte, pokąd ich człowiek nie zwiąże związkiem przyczynowym. A to jest, mój Menonie, przypomnienie, jakeśmy się poprzednio zgodzili. Kiedy je powiązać, to naprzód robią się z nich składniki wiedzy, a potem trwają. Dlatego wiedza jest godniejsza czci niż sąd prawdziwy i związkiem wewnętrznym różni się wiedza od prawdziwego sądu.

MENON: Na Zeusa, Sokratesie, ona jakoś tak wygląda.

SOKRATES: No tak, ja też mówię to – nie, żebym wiedział, tylko taki obraz mam. Ale że jest czymś innym słuszny sąd i wiedza, ja nie mam

wrażenia, żeby to był tylko mój obraz, i jeżelibym o czymkolwiek mówił, że to wiem, a ja to rzadko mówię, właśnie to jedno bym położył pośród tego, co wiem.

MENON: Ty słusznie mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: Cóż więc? Czy to nie słuszne: że prawdziwy sąd, kierując działaniem w jakiejkolwiek sprawie, wcale nie gorzej się sprawia niźli wiedza?

MENON: Zdaje mi się, że i tu prawdę mówisz.

SOKRATES: Zatem słuszny sąd wcale nie jest gorszy od wiedzy ani mniej pożyteczny w działaniu, ani człowiek, który ma tylko słuszny sąd, nie jest gorszy od tego, co ma wiedzę.

MENON: Jest tak.

SOKRATES: A prawda, że godny człowiek jest pożyteczny – na tośmy się zgodzili.

MENON: Tak.

SOKRATES: Skoro więc nie tylko przez wiedzę bywają ludzie godni i pożyteczni dla państw, jeżeli tylko są, ale i przez sąd, a żadna z tych rzeczy nie przysługuje ludziom z natury – ani wiedza, ani sąd prawdziwy, ani też ich nabyć nie można – a może ci się wydaje, że któraś z nich przysługuje nam z natury?

MENON: Mnie nie.

SOKRATES: Nieprawdaż, skoro nie z natury, to i ludzie nie są godni z natury.

MENON: No nie.

SOKRATES: A skoro nie z natury, więc rozpatrywaliśmy później to,

czy można się tego nauczyć.

MENON: Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, wydało się, że można się uczyć, jeżeli dzielność to rozum.

MENON: Tak.

SOKRATES: A jeżeli się można jej uczyć, to rozumem byłaby dzielność?

MENON: Tak jest.

SOKRATES: I gdyby istnieli jej nauczyciele, to można by się jej uczyć, a jeśli ich nic ma, to nie można?

MENON: Tak.

SOKRATES: Ale zgodziliśmy się, że nie istnieją jej nauczyciele.

MENON: Jest tak.

SOKRATES: Zgodziliśmy się więc, że ani się jej uczyć nie można, ani też ona nie jest rozumem.

MENON: Owszem.

SOKRATES: Ale zgadzamy się przecież, że ona jest dobrem?

MENON: Tak.

SOKRATES: I że pożyteczne i dobre jest to, co prowadzi słusznie.

MENON: Tak jest.

SOKRATES: A słusznie prowadzić potrafią jedynie tylko te dwie rzeczy: sąd prawdziwy i wiedza, i człowiek, który je posiada, prowadzi się dobrze. To, co los nadarza, tym człowiek kierować nie może, a czym się człowiek kieruje do lego, co słuszne – to tylko te dwie rzeczy: sąd prawdziwy i wiedza.

MENON: Wydaje mi się tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli dzielności uczyć się nie można, więc dzielność nie idzie za wiedzą?

MENON: Nie wydaje mi się.

SOKRATES: I oto kiedy dwie rzeczy są dobre i pożyteczne, to jedna z nich odpada i w działalności politycznej wiedza nie będzie przewodniczką.

MENON: Nie wydaje mi się.

SOKRATES: Zatem nie mądrością jakąś ani przez to, że byli mądrzy, kierowali państwami tacy mężowie w rodzaju Temistoklesa i ci, o których przed chwilą nasz Anytos mówił. I dlatego też nie umieli nikogo innego zrobić takim, jak byli sami, bo nie byli takimi dzięki wiedzy.

MENON: Zdaje się, że jest tak, jak mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, jeśli to nie będzie wiedza, to zostaje tylko zdolność do sądów prawdziwych – z jej pomocą mężowie stanu naprowadzają państwa na właściwe drogi, przy czym ich rozum niczym się osobliwym nie różni i nie przewyższa tych, co wyrocznie pieją albo się wróżbami bawią. Przecież ci mówią prawdę, i to nieraz; tylko sami nic nie rozumieją z tego, co mówią.

MENON: Gotowo tak być.

SOKRATES: Nieprawdaż, Menonie, wypada coś boskiego przyznawać ludziom, którzy rozumu nie mają, a jednak stawiają na nogi wiele rzeczy doniosłych i słowem, i czynem?

MENON: Tak jest.

SOKRATES: Więc może słusznie trzeba coś boskiego przyznawać tym, o których się w tej chwili mówiło, wieszczkom, wróżbitom, poetom wszelkiego rodzaju i politykom nie mniej niż tamtym; przyznamy im chyba pierwiastek boski i powiemy, że bóg w nich wstępuje i mieszka i oni z boga natchnienie czerpią i z ducha, kiedy swym słowem liczne i doniosłe sprawy doprowadzają do ładu, a sami nie wiedzą, co mówią.

MENON: Tak jest.

SOKRATES: A wiesz, Menonie, że i kobiety przecież ludzi godnych nazywają boskimi, i Lakonowie, kiedy chwalą jakiegoś godnego człowieka, to mówią: „Oto mąż boski, proszę".

MENON: Tak to wygląda, Sokratesie, jakby oni prawdę mówili. Ale może być, że nasz Anytos gniewa się na ciebie za te słowa.

SOKRATES: Mnie tam na tym nie zależy. Z nim sobie, Menonie, i na drugi raz pogadamy. A jeśliśmy teraz, w tej całej rozmowie pięknie szukali i mówili, to dzielność nic pochodziłaby ani z natury, ani z nauki, tylko z boskiego zrządzenia przysługuje, bez udziału rozumu, tym, którzy ją posiadają – skoro nie ma pośród wybitnych polityków żadnego, który by i kogoś drugiego potrafił zrobić dobrym politykiem. Gdyby taki był, to po prostu tak by się o nim mówiło pośród żywych, jak Homer o Terezjaszu mówi pośród umarłych, kiedy powiada o nim, że sam jeden tylko jest przytomny, a cienie skaczą tu i tam. Tak samo by on ze swą dzielnością odbijał jak rzeczywisty przedmiot w porównaniu do cieni.

MENON: Uważam, że bardzo pięknie mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: Z tego więc rachunku wynika, Menonie, to, że z bożego zrządzenia, tak się nam wydaje, przysługuje dzielność tym, którym przysługuje. A coś jasnego będziemy o niej wiedzieli dopiero wtedy, kiedy zamiast rozstrzygać, w jaki ona sposób ludziom przysługuje, spróbujemy naprzód poszukać rzeczy samej w sobie, czym też właściwie jest dzielność. Teraz mnie pora dokądś iść, a ty spróbuj to, w co sam wierzysz, poddać i naszemu przyjacielowi, Anytosowi, aby się zrobił łagodniejszy. Jeżeli na niego wpłynąć potrafisz, to i Atenom oddasz pewną przysługę.

PLATON

EUTYFRON

OSOBY DIALOGU:

EUTYFRON, SOKRATES

EUTYFRON: A to co znowu, Sokratesie? Cóż to się stało, żeś porzucił rozprawy w Likejonie, a tu się teraz kręcisz koło Portyku Króla? Chybaż przecie i ty nie masz sprawy u Króla, tak jak ja?

SOKRATES: W Atenach, Eutyfronie, to się nie nazywa sprawa, ale proces państwowy.

EUTYFRON: Co ty mówisz? Proces państwowy ktoś ci, widać, wytoczył, bo nie przypuszczam, żebyś ty komu innemu.

SOKRATES: No nie.

EUTYFRON: Więc tobie ktoś inny.

SOKRATES: Oczywiście.

EUTYFRON: Któż taki?

SOKRATES: Nawet sam dobrze nie znam, Eutyfronie, tego obywatela. Zdaje mi się, że to jakiś młody człowiek i nie znany, a nazywa się podobno Melelos. Pochodzi z gminy Pittos. Może sobie przypominasz z Pittos niejakiego Meletosa, takiego z długimi włosami, z niezbyt piękną brodą i z garbatym nosem?

EUTYFRON: Nie przypominam sobie, Sokratesie. No, ale jakiż to proces on ci wytoczył?

SOKRATES: Jaki? Nie lada jaki, moim zdaniem. Bo żeby się młody człowiek znał na tak wielkiej sprawie, to rzecz nie lada. Bo on, powiada, wie, jakim sposobem młodzież się psuje i kto to psuje młodych ludzi. O, to będzie jakiś mądry człowiek! Zobaczył moją głupotę, że to ja psuję jego rówieśników, i idzie skarżyć na mnie, jak do matki, do władzy państwowej. Uważam, że jest jedynym politykiem, który zaczyna jak należy. Bo należy przede wszystkim dbać o młodzież, aby była jak najlepsza; tak jak się dobry rolnik troszczy przede wszystkim o młode roślinki, a potem dopiero o inne. Tak też i Meletos z pewnością najpierw nas chce wytępić do czysta, którzy młode latorośle psujemy, jak powiada. Potem, oczywista, jak się i starszymi zajmie, to dopiero położy około państwa rozliczne a niespożyte zasługi; łatwo się to może trafić, jeżeli ktoś od tego zaczyna.

EUTYFRON: Pragnąłbym tego i ja, Sokratesie, ale ja drżę o to, żeby nie stało się wprost przeciwnie. Po prostu mam to wrażenie, że on od świętego ognia, od jądra i fundamentu zaczyna państwu szkodzić, kiedy na ciebie zbrodniczą rękę podnosi. A powiedzże mi, czym, jakim postępowaniem, on powiada, ty psujesz młodzież?

SOKRATES: Głupia to rzecz, mężu osobliwy; człowiek nie wierzy, jak słyszy. Powiada, że ja jestem twórcą bogów i jako na takiego, który nowych bogów tworzy, a starych nie uznaje, wniósł na mnie skargę za to właśnie, jak powiada.

EUTYFRON: Ja rozumiem, Sokratesie. Bo ty zawsze mówisz, że ci

się ten boski głos odzywa. Więc on wnosi tę skargę niby o to, że ty rozszerzasz nowinki dotyczące tego, co boskie. Tak, on z tym oszczerstwem idzie do sądu, a doskonale wie, że taka potwarz bardzo łatwo się przyjmuje w szerokich kołach. Albo ja sam, proszę cię; kiedy coś mówię na zgromadzeniu o rzeczach boskich i przepowiadam, co będzie, toż ze mnie się śmieją jak z wariata. A przecież ja nic, tylko samą prawdę za każdym razem mówiłem, ilekroć przepowiadałem. Jednak takich ludzi jak my zawsze nienawidzą i zazdroszczą im. Nie trzeba sobie z tego nic robić; śmiało iść naprzód.

SOKRATES: Kochany Eutyfronie! Jak się tam śmieją z człowieka, to może niewielka rzecz. Ateńczycy, wiesz, mam to wrażenie, nie bardzo się tym interesują, jeżeli kogoś mają za figurę nie lada, byle tylko drugich swojej mądrości nie uczył. Jak widzą, że ktoś i drugich na swoją modłę urabia, gniewają się; czy to przez zazdrość, jak ty mówisz, czy przez coś innego.

EUTYFRON: Co do tego, to jak oni się tam do mnie odnoszą, nie bardzo mam ochotę doświadczać.

SOKRATES: No, może być, żeby ty niby mało się pokazujesz i uczyć nie chcesz swojej mądrości. A ja się boję, żeby mnie za takiego filantropa nie wzięli, który co tylko ma, wszystko przed każdym wysypuje i mówi nie tylko za darmo, ale sam bym jeszcze dopłacił, byle mnie tylko kto chciał słuchać. Więc, jak mówię, gdyby się tak mieli ze mnie śmiać, jak ty powiadasz, że ciebie wyśmiewają, to wcale by miła rzecz była: tak sobie na figlach i na śmieszkach spędzać czas w sądzie; ale jeśli rzecz wezmą poważnie, to wtedy już jak sprawa

wypadnie, tego nie wie jasno nikt, chyba tylko wy, wieszczkowie.

EUTYFRON: Ale z pewnością nic nie będzie, Sokratesie; przecież ty będziesz rozumnie stawał w procesie, a myślę, że i ja w swoim także.

SOKRATES: A ty, Eutyfronie, jakiż ty masz proces? Oskarżonyś czy skarżysz?

EUTYFRON: Skarżę!

SOKRATES: Kogo?

EUTYFRON: Z tym oskarżeniem znowu wyglądam na wariata.

SOKRATES: A to co? Gonisz jakiegoś ptaszka na dachu?

EUTYFRON: Gdzie mu tam do latania, kiedy to właśnie bardzo stary człowiek.

SOKRATES: Któż taki?

EUTYFRON: Mój ojciec..

SOKRATES: Twój? Mężu zacny!

EUTYFRON: Oczywiście.

SOKRATES: Cóż za oskarżenie, o co proces?

EUTYFRON: O zabójstwo, Sokratesie.

SOKRATES: Herakles! Jak to, wiesz, Eutyfronie, szerokie koła nie mają pojęcia o poprawnym postępowaniu. Uważam, że z takiego wypadku nie wybrnie w sposób poprawny ktoś pierwszy lepszy, tylko chyba ktoś, co daleko już zaszedł na drodze mądrości.

EUTYFRON: Daleko, żebyś wiedział, Sokratesie; na Zeusa.

SOKRATES: A to ktoś z krewnych zginął z ręki twego ojca? No oczywiście; przecieżbyś tam o kogoś obcego ojca o zabójstwo nie skarżył!

EUTYFRON: To śmieszne, Sokratesie; więc myślisz, że to stanowi różnicę, czy nieboszczyk był obcy, czy krewny, a nie tego tylko patrzeć trzeba, czy w swoim prawic był zabójca, czy nie, i jeśli był w swoim prawie, to dać pokój, a jeśli nie, to skarżyć, choćby zabójca z tobą u jednego ogniska siadał i przy jednym stole jadał. Przecież się taką samą zbrodnią plamisz, jeżelibyś świadomie z takim przestawał, a nie oczyścił siebie i jego przez wniesienie skargi do sądu. A ten zabity pracował u mnie i kiedyśmy mieli gospodarstwo na Naksos, służył tam u nas. Otóż raz upił się, zgniewał się na kogoś z naszej służby i zabił go. Więc ojciec kazał mu związać nogi i ręce, wtrącić go do jakiegoś rowu i posyła tutaj człowieka, żeby się dowiedział od radcy wyznaniowego, co z nim zrobić. Tymczasem nie dbał o tego skrępowanego i nic troszczył się o niego, bo to zabójca; niby mniejsza o to, choćby tam umarł. I tak się też stało. Ten z głodu, z zimna i z tego skrępowania umiera, zanim posłaniec od radcy powrócił. Otóż i o to się oburza teraz mój ojciec i cały dom, że ja dla tego mordercy skarżę ojca o zabójstwo, choć on nikogo nie zabił – to nieboszczyk był przecież zabójcą, więc nie trzeba się troszczyć o takiego. Bo niby to bezbożna rzecz, żeby syn ojca o zabójstwo skarżył. Źle się rozumieją, Sokratesie, na prawie bożym, na tym, co rzecz zbożna, a co bezbożność.

SOKRATES: A ty, na Zeusa, Eutyfronie, ty myślisz, że tak się doskonale rozumiesz na prawie bożym, jak to jest, i na tym, co zbożne, a co bezbożne, że kiedy tu taki wypadek zaszedł, jak mówisz, nie boisz się procesu wytaczać ojcu, abyś znowu ty nie popełnił czasem czynu bezbożnego?

EUTYFRON: A cóż bym ja był wart, Sokratesie? Toż inaczej niczym by się Eutyfron nie różnił od innych ludzi, gdyby się na wszystkich tego rodzaju rzeczach doskonale nie rozumiał.

SOKRATES: Eutyfronie osobliwy! Wiesz, dla mnie najlepiej będzie zostać twoim uczniem i nim się zacznie mój proces z Meletosem, właśnie w tej sprawie wezwać go na konferencję porozumiewawczą i powiedzieć, że ja już od dawna wysoko sobie ceniłem znajomość rzeczy boskich, a teraz, kiedy on powiada, że się występku dopuszczam, bo strzelam bąki i nowinki rozsiewam o rzeczach boskich, to ja zostałem uczniem twoim, i jeżeli, Meletosie, tak bym powiedział, zgadzasz się, że Eutyfron jest mądry w takich rzeczach, to uwierz, że i moja wiara jest poprawna, i nie skarż mnie. A jak nie, to z tamtym, z nauczycielem, zaczynaj proces prędzej niźli ze mną, bo on starszych psuje: popsuł mnie i zmarnował własnego ojca; mnie nauką, a tamtego napomnieniami i karami. A jak by mnie nie słuchał i nie chciał procesu odstąpić albo zamiast mnie skarżył ciebie, tobym to samo mówił w sądzie, co z nim na tej konferencji wstępnej.

EUTYFRON: Ej, dalibóg, Sokratesie; niechby on tak mnie spróbował zaskarżyć, już ja bym mu tam znalazł czułe miejsce i prędzej by o nim zaczęto w sądzie mówić niż o mnie.

SOKRATES: Ja ci też, przyjacielu kochany, to uważam i dlatego uczniem pragnę zostać twoim; ja wiem, że ciebie to i inny, i ten Meletos bodajże nawet nie widzi, a mnie tak bystro i tak łatwo zobaczył, że mnie o bezbożność zaskarżył. Więc teraz proszę cię, na Zeusa, powiedz mi to, coś teraz twierdził, że to tak jasno wiesz. Jak ty

rozumiesz zbożność i bezbożność, i w sprawie zabójstwa, i w innych? Czy zbożność nie jest identyczna w każdym czynie: jedna i ta sama; a bezbożność to znowu całkowite przeciwieństwo zbożności i jest sama z sobą jednaka, i wszystko, cokolwiek by było bezbożnym, ma ze względu na bezbożność jedną jakąś istotę?

EUTYFRON: Ależ oczywiście, Sokratesie..

SOKRATES: A powiedzże, co to jest, twoim zdaniem, zbożność, a co bezbożność?

EUTYFRON: Więc mówię, że zbożność to jest to, co ja teraz robię: skarżyć takiego, co popełnia zbrodnię zabójstwa czy świętokradztwa, czy innego się w tym rodzaju dopuszcza występku – wszystko jedno, czy to czasem nie jest ojciec, czy matka, czy kto bądź; a nie skarżyć to bezbożność. Bo zobacz no, Sokratesie, jakie ja ci wielkie świadectwo przytoczę, że zakon jest taki właśnie; ja to już niejednemu mówiłem, że to by tak poprawnie było: nie przepuszczać bezbożnikowi, choćby to był nie wiadomo kto. Przecież ludzie sami wierzą, że Zeus jest najlepszy z bogów i najsprawiedliwszy, a zgodnie utrzymują, że on własnego ojca wtrącił do więzienia za to, że swoje dzieci zjadał, a nie miał prawa, a tamten znowu swojego ojca wykastrował za inne takie sprawki; a tu się na mnie gniewają, że ja na ojca skargę wnoszę, kiedy ten zbrodnię popełnił. Przecież w ten sposób sprzeciwiają się sami sobie, kiedy o bogach mówią i o mnie.

SOKRATES: A może to, Eutyfronie, to właśnie, dla czego ja jestem oskarżony, bo takie rzeczy, ile razy ktoś o bogach mówi, ja to jakoś bardzo ciężko znoszę. I przez to pewnie powie ktoś, że popełniam

występek. Ale teraz, skoro i ty tak myślisz, a ty się dobrze znasz na tych rzeczach, to chyba już trzeba będzie ustąpić. Bo i cóż ja powiem; ja sam przyznaję, że nic nie wiem o tych rzeczach. Ale mi tak powiedz, na patrona przyjaźni: ty naprawdę wierzysz, że to tak było?

EUTYFRON: I jeszcze osobliwsze rzeczy od tych, Sokratesie, których szerokie koła nie znają.

SOKRATES: I wojna, myślisz, bywa naprawdę między bogami, i nieprzyjaźnie straszne, i bitwy, i inne takie rzeczy rozmaite, jak to poeci opowiadają, a lepsi malarze wymalowali nam takie historie po różnych świętych miejscach, a przecież i na Wielkie Panatenaje wożą na Akropolis płaszcz pełny takich obrazków. I to wszystko jest prawdą? Co powiemy, Eutyfronie?

EUTYFRON: Nie tylko to, Sokratesie! Ale jakem przed chwilą powiedział, ja ci jeszcze innych wiele rzeczy, jak zechcesz, o bogach opowiem; jak usłyszysz, to jestem pewny: będziesz zdumiony.

SOKRATES: Ja bym się nie dziwił. Ale to może innym razem, przy wolnej chwili mi opowiesz. A teraz to, o co cię przed chwilą pytałem, spróbuj mi jaśniej powiedzieć! Bo przedtem, przyjacielu, jakoś nie pouczyłeś mnie dostatecznie, kiedym się pytał o zbożność, co by to było takiego, tylkoś mi powiedział, że zbożne jest właśnie to, co ty teraz robisz, kiedy ojca o zabójstwo skarżysz.

EUTYFRON: I prawdę mówię, Sokratesie.

SOKRATES: Może być; ależ i o wielu innych rzeczach mówisz, że są zbożne.

EUTYFRON: Bo i są.

SOKRATES: Otóż przypominasz sobie, że nie o to cię prosiłem, abyś mnie pouczył o jednym czy dwóch spośród wielu przypadków zbożności, ale o jej formie samej, przez którą wszystko, co zbożne, jest zbożne; mówiłeś przecież, że to dzięki jednej istocie rzeczy to, co bezbożne, jest bezbożne, a zbożne zostaje zbożnym; nie przypominasz sobie?

EUTYFRON: Ależ tak.

SOKRATES: Otóż o tym mnie poucz, o samej istocie rzeczy, jaka też ona jest, abym spozierając na nią, a biorąc ją za pierwowzór, cokolwiek by takiego było w twoim postępowaniu czy u kogoś innego, zaraz bym to nazywał zbożnym, a co by nie było takie, tego bym tak nie nazywał.

EUTYFRON: Ach, jeżeli tak chcesz, Sokratesie, to ja ci i tak powiem.

SOKRATES: Ależ tak, chcę, chcę!

EUTYFRON: Zatem cokolwiek jest miłe bogom, to jest zbożne, a co niemiłe, to bezbożne.

SOKRATES: Ślicznie, Eutyfronie; tak jak ja chciałem, żebyś odpowiadał, jak też mi teraz odpowiedziałeś. Czy to prawda, tego jeszcze nie wiem, ale ty, oczywista, pouczysz mnie jeszcze dodatkowo, że to prawda, to, co mówisz.

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: No więc; zastanówmy się, co też my mówimy. To, co miłe bogom, i człowiek bogom miły jest zbożny, a co bogom niemiłe, i człowiek bogom niemiły, bezbożny. I to nie jest jedno i to samo, ale to, co zbożne, jest skrajnym przeciwieństwem tego, co bezbożne. Czy nie tak?

EUTYFRON: No tak. Tak się powiedziało.

SOKRATES: I myślisz, że się dobrze powiedziało?

EUTYFRON: Myślę sobie, Sokratesie.

SOKRATES: Nieprawdaż, i że bogowie się kłócą, Eutyfronie, i poróżnienia między nimi bywają, i nieprzyjaźń wzajemna; i to się powiedziało?

EUTYFRON: Powiedziało się.

SOKRATES: A nieprzyjaźń i wybuchy gniewu, panie dobry, robi różnica na jaki temat? O, tak popatrzmy: gdybyśmy się różnili ty i ja, tak, na temat liczby, która jest większa; to czyż różnica na ten temat zrobiłaby nas wrogami i pogniewałby się jeden na drugiego, czy też wzięlibyśmy się do rachowania i na taki temat pogodzilibyśmy się bardzo prędko?

EUTYFRON: No tak.

SOKRATES: Nieprawdaż, i gdybyśmy się różnili co do tego, co większe, a co mniejsze, to wzięlibyśmy miarę do ręki i prędko by ustała różnica między nami?

EUTYFRON: Tak jest.

SOKRATES: A znowu wziąwszy wagę do ręki, rozstrzygnęlibyśmy pewnie spór o to, co cięższe, a co lżejsze?

EUTYFRON: A czemuż by nie?

SOKRATES: Więc na jakiż temat musielibyśmy się poróżnić i do jakiego nie mogli dojść rozstrzygnięcia, żebyśmy się wrogami stali i pogniewali jeden na drugiego? Może tego nie masz tak pod ręką; ja powiem, a ty popatrz, czy to nie jest to, co sprawiedliwe i co

niesprawiedliwe, co piękne i co haniebne, i co dobre i co złe. Czyż to nie te właśnie tematy, o które gdy się poróżnimy, a nie możemy dojść do należytego rozstrzygnięcia tych rzeczy, stajemy się wrogami, ilekroć się nimi stajemy, i ja, i ty, i inni ludzie wszyscy?

EUTYFRON: Tak; istnieje taka różnica i na te tematy.

SOKRATES: Cóż tedy? A bogowie, Eutyfronie, jeżeli o co się różnią, to czy nie o te właśnie rzeczy?

EUTYFRON: Musi tak być, koniecznie.

SOKRATES: No, i z bogów, kochany Eutyfronie, jedni to, a drudzy tamto uważają za sprawiedliwe wedle tego, co mówisz, i za piękne, i za haniebne, za dobre i za złe. Bo przecieżby się nie kłócili ze sobą, gdyby się nic różnili na te właśnie tematy. Nie tak?

EUTYFRON: Dobrze mówisz.

SOKRATES: Nieprawdaż? I co każdy z nich uważa za piękne i dobre, i sprawiedliwe, to też i kocha, a przeciwieństwa tych rzeczy nienawidzi?

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: Zatem jedno i to samo, jak ty powiadasz, jedni z nich uważają za sprawiedliwe, a drudzy za niesprawiedliwe; o to się różnią między sobą i stąd kłótnie i wojny między nimi. Czy nie tak?

EUTYFRON: Tak.

SOKRATES: Zatem do jednego i tego samego, widać, nienawiść bogów się zwraca i miłość. I to, czego bogowie nienawidzą, i to, co im mile, byłoby jednym i tym samym.

EUTYFRON: Widać.

SOKRATES: No więc i to, co zbożne, i co bezbożne, byłoby też jednym i tym samym, Eutyfronie, na taki sposób.

EUTYFRON: Gotowo być.

SOKRATES: Więc tyś mi nie odpowiedział na pytanie, mężu osobliwy. Bo ja się przecież nie o to pytałem, co jest właśnie jednym i tym samym: zbożnym i bezbożnym równocześnie; a tu się pokazuje, że cokolwiek by było bogom miłe, to samo też będzie im niemiłe. Tak że, Eutyfronie, to, co ty teraz robisz, kiedy się starasz o karę dla ojca, to nic by nie było dziwnego, gdybyś się takim czynem Zeusowi przypodobał, a Kronosowi i Uranusowi naraził, i Hefajstosowi podobał, a Herę sobie zraził. I jeśli kto inny z bogów różni się na ten temat z drugimi, to w stosunku do nich tak samo.

EUTYFRON: Ej, myślę ja, Sokratesie, że na ten temat to z bogów żaden się z drugim nie różni, jakoby nie powinien kary ponosić taki, co niesprawiedliwie kogoś zabije.

SOKRATES: Jak to? A z ludzi, Eutyfronie, słyszałeś kiedy, żeby się kłócił o to, że nie powinien kary ponosić taki, co zabił kogoś niesprawiedliwie albo inną zbrodnię popełnił?

EUTYFRON: Przecież się o to ciągle kłócą i gdzie indziej, i po sądach. Nie wiadomo, jakie zbrodnie popełniają, a robią wszystko możliwe i mówią, byle nie ponosić kary.

SOKRATES: No i przyznają się, Eutyfronie, do zbrodni, ale mimo tego przyznania powiadają, że nie powinni ponosić kary.

EUTYFRON: O, co to, to nigdy.

SOKRATES: Jednak wszystkiego możliwego przecież nie robią i nie

mówią. Bo tego chyba nie śmie nikt powiedzieć ani się o to kłócić, żeby skoro popełnia zbrodnię, nie powinien był kary ponosić, tylko chyba mówią, że nie popełniają zbrodni. Nie tak?

EUTYFRON: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Więc może nie o tamto się kłócą, że zbrodniarz nie powinien kary ponosić, tylko pewnie o to się spierają, kto jest zbrodniarzem, bo co zrobił i kiedy.

EUTYFRON: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Nieprawdaż, zupełnie to samo trafia się i bogom, kiedy się kłócą o to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, jak ty mówisz: jedni przyznają, że jeden drugiego krzywdzi, a drudzy nie przyznają. Bo przecież tego, mężu osobliwy, nikt ani z bogów, ani z ludzi nie śmie twierdzić, żeby zbrodniarz naprawdę nie powinien był ponosić kary.

EUTYFRON: Tak, niby to słusznie mówisz, Sokratesie, tak na ogół biorąc.

SOKRATES: I tak o każdy chyba, Eutyfronie, o każdy czyn kłócą się ci, którzy się kłócą, i ludzie, i bogowie, jeżeli tylko się kłócą bogowie. Poróżniwszy się o jakiś postępek jedni powiadają, że został słusznie dokonany, a drudzy, że niesłusznie. Czy nie tak?

EUTYFRON: Oczywiście.

SOKRATES: Otóż proszę cię, kochany Eutyfronie, pouczże i mnie, abym był mądrzejszy, jakie ty masz świadectwo, że wszyscy bogowie uważają, że niesłusznie umarł tamten, co to był w służbie, a został zabójcą i skrępowany na rozkaz pana tego nieboszczyka umarł z więzów prędzej, zanim się ten, co go związać kazał, dowiedział od

radców wyznaniowych, co z nim począć, i że za coś takiego godzi się, żeby syn nastawa} na ojca i wnosił na niego skargę o zabójstwo. Wiesz, to mi spróbuj nieco jaśniej wykazać, że stanowczo wszyscy bogowie uważają ten czyn za poprawny. Jeżeli mi to wykażesz, to ja chwalić twojej mądrości nigdy nie przestanę.

EUTYFRON: No, Sokratesie, to może nie jest taka łatwa rzecz, chociaż ja bym ci to mógł bardzo łatwo wykazać.

SOKRATES: Ja rozumiem. Ty uważasz, że ja jestem mniej pojętny niż sędziowie. Przecież im wykażesz oczywiście, że to zbrodnia i wszyscy bogowie nienawidzą czegoś podobnego.

EUTYFRON: Bardzo jasno, Sokratesie. Byleby tylko słuchali, jak będę mówił.

SOKRATES: Z pewnością będą słuchali, bylebyś tylko dobrze mówił. Ale oto kiedyś mówił, wpadło mi na myśl i tak sobie sam rozważam: choćby mnie nie wiem jak Eutyfron uczył, że wszyscy bogowie uważają taką śmierć za niesprawiedliwą, to czegożem się ja więcej nauczył od Eutyfrona o tym, co to jest to, co zbożne, i to, co bezbożne? Bo niemiły bogom taki czyn, no, zdaje się, mógłby być. Ależ bo przed chwilą widzieliśmy, że się to nie tą cechą określa to, co zbożne, i to, co nie. Pokazało się, że to, co niemiłe bogom, bywa im też i miłe. Tak że ja ci to już daruję, Eutyfronie, i jak chcesz, to niech sobie to wszyscy bogowie uważają za niesprawiedliwe i wszyscy nienawidzą. Ale może byśmy teraz to w naszych rozważaniach poprawili, że to, czego wszyscy bogowie nienawidzą, to jest bezbożne, a co lubią, to zbożne. A to, co jedni lubią, a drudzy tego nic znoszą, to ani jednym nie jest,

ani drugim, albo też jednym i drugim równocześnie? Może tak wolisz, żebyśmy sobie teraz określili to, co zbożne i co bezbożne?

EUTYFRON: A cóż nam przeszkadza, Sokratesie?

SOKRATES: No, mnie nic, Eutyfronie; ale ty swego patrzaj, czy przy takim założeniu w ten sposób mnie łatwiej nauczysz tego, coś przyrzekł.

EUTYFRON: Nie, ja bym powiedział, że zbożne jest to, co wszyscy bogowie lubią, a przeciwieństwo, czyli to, czego wszyscy bogowie nienawidzą, to bezbożne.

SOKRATES: Nieprawdaż, trzeba znowu i to wziąć pod uwagę, Eutyfronie, czy to dobrze powiedziane; czy też dać pokój i tak: niech jeden z nas od drugiego bierze i od innych; jak tylko ktoś powie, że coś tak jest, to zaraz się zgodzić, czy też rozważyć: co właściwie mówi ten, który mówi?

EUTYFRON: Rozważyć. Ale mnie się jednak zdaje, że to teraz dobrze powiedziane.

SOKRATES: Zaraz, kochanku, będziemy to lepiej wiedzieli. Pomyśl no nad czymś takim: czy bogowie lubią to, co zbożne, dlatego że ono jest zbożne, czy też ono jest dlatego zbożne, że je bogowie lubią?

EUTYFRON: Ja nie wiem, co ty mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: Więc ja spróbuję się jaśniej wyrazić. Nazywamy coś noszonym i noszącym, i wiezionym i wiozącym, i widzianym i widzącym? I we wszystkich tego rodzaju rzeczach różnicę widzisz i rozumiesz, na czym ona polega?

EUTYFRON: Mnie się zdaje, że rozumiem.

SOKRATES: Nieprawdaż; i kochane coś jest, a znowu co innego to, co kocha?

EUTYFRON: Jakżeby nie?

SOKRATES: A powiedz mi: to noszone jest noszonym, ponieważ je coś niesie czy dla czegoś innego?

EUTYFRON: No nie, tylko właśnie dlatego.

SOKRATES: A to wiezione znowu dlatego, że się je wiezie, a widziane dlatego, że się je widzi?

EUTYFRON: Oczywiście.

SOKRATES: Więc może nie dlatego się coś widzi, że ono jest widziane, ale przeciwnie, ponieważ się coś widzi, dlatego ono jest widziane; i nie dlatego się coś wiezie, że ono jest wiezione, ale ponieważ się to wiezie, dlatego ono jest wiezione; i nie dlatego się coś niesie, że to jest niesione, ale ponieważ się to niesie, przeto ono jest niesione. Czy jasne, Eutyfronie, co ja chcę powiedzieć? Ja chcę to, że jeśli się coś staje albo doznaje czegoś, to nie dlatego się staje, że jest czymś powstającym, tylko: ponieważ się staje, dlatego jest czymś powstającym; i nie dlatego doznaje czegoś, że jest czymś doznającym, ale ponieważ czegoś doznaje, dlatego jest czymś doznającym. Czy też nie zgadzasz się na to?

EUTYFRON: No dobrze.

SOKRATES: Nieprawdaż, a także i to, co lubimy, albo jest czymś powstającym, albo jest czymś doznającym czegoś od czegoś innego?

EUTYFRON: Oczywiście.

SOKRATES: Więc może i z tym tak samo jak z tamtymi rzeczami.

Nie dlatego je lubią ci, co je lubią, że ono jest lubiane i miłe, ale ono dlatego jest miłe, że je ludzie lubią.

EUTYFRON: Koniecznie.

SOKRATES: A więc cóż powiemy o tym, co zbożne, Eutyfronie? Lubią je wszyscy bogowie wedle twego określenia?

EUTYFRON: Tak.

SOKRATES: Czy dlatego, że ono jest zbożne, czy dla czego innego?

EUTYFRON: No nie, tylko dlatego.

SOKRATES: Więc dlatego je lubią, że ono jest zbożne, a nie dlatego jest zbożne, że je lubią?

EUTYFRON: Zdaje się.

SOKRATES: A znowu dlatego, że coś lubią bogowie, jest lubiane i miłe bogom to, co im miłe.

EUTYFRON: Jakżeby nie?

SOKRATES: Zatem to, co miłe bogom, nie jest to, co zbożne, ani to, co zbożne, miłe bogom, jak ty mówisz, ale jedno co innego i drugie co innego.

EUTYFRON: Jakim sposobem, Sokratesie?

SOKRATES: Bośmy się zgodzili, że bogowie dlatego lubią to, co zbożne, że ono jest zbożne, a nie ono jest zbożne dlatego, że je lubią. No nie?

EUTYFRON: Tak.

SOKRATES: A to, co miłe bogom, to dlatego, że je bogowie lubią, jest bogom miłe, a nie dlatego je bogowie lubią, że im jest miłe?

EUTYFRON: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Otóż gdyby to było jedno i to samo, kochany Eutyfronie, to, co bogom miłe, i to, co zbożne, to z jednej strony, gdyby bogowie to, co zbożne, kochali dlatego, że ono jest zbożne, wtedy by i i to, co im miłe, lubili dlatego, że im jest miłe. I gdyby znowu to, co miłe bogom, było im dlatego miłe, że je bogowie lubią, toby i to, co zbożne, było zbożne dlatego, że je lubią. Tymczasem widzisz, że między tymi rzeczami zachodzi przeciwieństwo, bo jedno jest zgoła czymś innym niż drugie. Bo jedno jest takie, że się daje lubić dzięki temu, że się je lubi, a drugie lubią dzięki temu, że ono daje się lubić. Zdaje się, Eutyfronie, że na pytanie o to, co zbożne, czym ono jest właściwie, ty mi nie chcesz wyjaśnić jego istoty, a mówisz mi tylko jakąś jego przypadłość; że tej przypadłości ulega to, co zbożne: kochają je wszyscy bogowie. Ale czym to jest, jeszcześ mi nie powiedział. Więc jeśli łaska, nie kryj tego przede mną, ale jeszcze raz mi od początku powiedz, co to właściwie jest to, co zbożne; wszystko jedno, czy je bogowie lubią, czy jakąkolwiek inną przypadłość. O to się przecież nie będziemy spierali. Więc powiedzże łaskawie, co to jest to, co zbożne, i to, co bezbożne?

EUTYFRON: Wiesz, Sokratesie, jakoś nie umiem ci powiedzieć tego, co mam na myśli. Bo cokolwiek założymy, to wszystko jakoś nam zaczyna chodzić tędy i owędy, a nie chce stać tam, gdzieśmy to utwierdzili.

SOKRATES: To coś niby robota mojego przodka Dedala, to, co ty mówisz, Eutyfronie. Gdybym to ja był te rzeczy mówił i zakładał, pewnie byś ze mnie kpił, że to przez pokrewieństwo z nim tak mi

robota myśli ucieka i nie chce stać, gdzie ją kto postawi. Tymczasem to są twoje założenia. Więc potrzeba innego żartu. Przecież nie chcą ci się trzymać, jak i sam uważasz.

EUTYFRON: Mnie się zdaje, że bodaj i ten sam żart będzie do rzeczy w tej rozmowie, bo tego chodzenia, zamiast żeby stały na miejscu, ja w te założenia nie wsadziłem, tylko ty, zdaje mi się, jesteś Dedal. Przeze mnie byłyby się pewnie trzymały: tak!

SOKRATES: To chyba ja, przyjacielu, o tyle jestem większy majster od tamtego człowieka, że jemu się tylko własne roboty ruszały, a u mnie nie tylko własne, ale podobno i cudze. A już największy figiel w mojej sztuce ten, że ja mimo woli jestem mądry: ja bym bardzo chciał, żeby mi się myśli trzymały i nieruchomo utwierdzone trwały raczej, niż żebym ze sztuką Dedala musiał łączyć skarby Tantala. Ale dosyć tego. Mam wrażenie, że ci coś rura zmiękła, więc ja ci sam pomogę, jak by mnie nauczyć o tym, co zbożne. A tylko się nie zmęcz za prędko. Popatrz no, czy nie wydaje ci się koniecznym, że wszystko, co zbożne, jest przecież sprawiedliwe?

EUTYFRON: Wydaje mi się.

SOKRATES: A czy i wszystko, co sprawiedliwe, jest też i zbożne, czy też tylko wszystko, co zbożne, to sprawiedliwe; a sprawiedliwe nie wszystko zbożne, tylko jedno sprawiedliwe będzie zbożne, a drugie jakieś inne?

EUTYFRON: Nie nadążam, Sokratesie, za słowami.

SOKRATES: A młodszyś ode mnie z pewnością nie o mniej, niżeś mądrzejszy. Tylko, jak mówię, takeś zmiękł z tego bogactwa mądrości.

Ale przecież napij się trochę, mój drogi. Przecież to i nietrudno zrozumieć to, co mówię. Ja mówię po prostu coś przeciwnego, niż wyśpiewał poeta, który powiada: Zeusa zaś, stwórcy wszechrzeczy, co wszystko spłodził na ziemi, Nie chcesz wymienić, bo wszędzie, gdzie strach jest, tam i wstyd będzie. Otóż ja się tym różnię od poety, powiedzieć ci czym?

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: Mnie się zdaje, że gdzie jest strach, tam wcale nie musi być wstyd. Uważam, że niejeden boi się i choroby, i ubóstwa, i wielu innych takich rzeczy; boi się, ale nie wstydzi się zupełnie tego, czego się boi. Nie wydaje się tak i tobie?

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: Ale gdzie jest wstyd, tam i strach będzie. Bo czy znajdzie się taki, który by się wstydził jakiegoś czynu i musiał się zań rumienić, a nie bałby się i nie drżałby równocześnie o rozgłos nieprawości?

EUTYFRON: Więc boi się.

SOKRATES: Więc to nie jest prawne powiedzenie: „gdzie jest strach, tam i wstyd będzie", ale: gdzie wstyd jest, tam i strach będzie, a nie gdzie strach, tam wszędzie zaraz wstyd. Bo strach, uważam, sięga dalej niż wstyd. Wstyd jest pewną częścią strachu. Podobnie jak liczba nieparzysta jest częścią liczby, tak że nie wszędzie, gdzie tylko liczba, tam i liczba nieparzysta, tylko gdzie jest liczba nieparzysta, tam też jest liczba. No cóż, nadążasz teraz jakoś; przecież?

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: Otóż ja i tam w poprzednich słowach pytałem o coś podobnego. Czy gdzie sprawiedliwość, tam i zbożność, czy też gdzie zbożność, tam i sprawiedliwość, ale gdzie sprawiedliwość, tam nie wszędzie zbożność. Bo to, co zbożne, stanowi cząstkę tego, co sprawiedliwe. Tak powiemy, czy inaczej ci się wydaje?

EUTYFRON: Nie; właśnie tak samo. Zdaje mi się, że to poprawnie powiedziane.

SOKRATES: A zobaczże, co dalej. Jeżeli to, co zbożne, jest cząstką tego, co sprawiedliwe, to trzeba nam przecież wyszukać, jaką też cząstką sprawiedliwości byłoby to, co zbożne. Tak jak gdybyś ty mnie pytał o coś z tych rzeczy teraz, na przykład, jaką cząstką liczby jest liczba parzysta i jaka to właściwie jest liczba, to powiedziałbym, że byleby nie krzywa, ale równoramienna. Nie zdaje ci się?

EUTYFRON: Zdaje mi się.

SOKRATES: Więc próbuj i ty mnie w ten sposób pouczyć, jaką cząstką sprawiedliwości jest to, co zbożne, abym i Meletosowi powiedział, niech mi już dłużej krzywdy nie robi i nie skarży mnie o bezbożność, bom się tego doskonale u ciebie wyuczył: i tego, co pobożne, i tego, co zbożne i co bezbożne.

EUTYFRON: Sokratesie, mnie się zdaje, że pobożność i zbożność to będzie ta cząstka sprawiedliwości, która dotyczy służby około bogów. A to, co dotyczy obowiązków wobec ludzi, to będzie pozostała część sprawiedliwości.

SOKRATES: Ty pięknie mówisz, jak widzę, Eutyfronie. Tylko jeszcze pewnej odrobiny mi potrzeba. Jeszcze tej „służby" dobrze nie

rozumiem; jaką ty właściwie wymieniasz? Przecież nie tak, jak się mówi o różnych służbach około innych rzeczy; nie o takiej myślisz chyba i około bogów. Bo przecież mówimy, no, powiadamy na przykład: konia to nie każdy potrafi obsłużyć, tylko hodowca koni. Czy nie?

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: Bo niby hodowla koni uczy służby koło koni.

EUTYFRON: Tak.

SOKRATES: Ani psów nie potrafi każdy obsługiwać, tylko sfornik.

EUTYFRON: Tak jest.

SOKRATES: Bo sfornictwo uczy obsługiwania psów.

EUTYFRON: Tak.

SOKRATES: A hodowla wołów uczy chodzić około wotów?

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: A niby zbożność i pobożność – około bogów. Tak mówisz, Eutyfronie?

EUTYFRON: Ja?... Tak.

SOKRATES: Nieprawdaż; wszelkie obsługiwanie do jednego i tego samego zmierza, a mianowicie do pewnego dobra i pożytku istoty obsługiwanej; o, tak jak widzisz, że konie umiejętnie obsługiwane zyskują na tym; stają się lepsze. Czy też myślisz, że nie?

EUTYFRON: Ja? Tak.

SOKRATES: A psy wedle zasad sfornictwa, a woły wedle hodowli bydła i inne wszystkie rzeczy tak samo. Czy też może myślisz, że obsługiwanie jest obliczone na szkodę istoty obsługiwanej?

EUTYFRON: Na Zeusa, ja? Nie.

SOKRATES: Więc na pożytek?

EUTYFRON: A pewnie.

SOKRATES: Czyż więc i zbożność, skoro jest służbą około bogów, przynosi im pożytek i czyni bogów lepszymi? I ty byś się na to miał zgodzić, że kiedy coś zbożnego czynisz, to kogoś z bogów robisz lepszym?

EUTYFRON: Na Zeusa! Ja? Nie!

SOKRATES: No, ja także nie myślę, Eutyfronie, żebyś ty to mówił. Jestem daleki od tego. Toteż tylko dlatego się pytałem, jaką ty właściwie masz na myśli obsługę bogów; nie przypuszczałem, żebyś o takiej mówił.

EUTYFRON: I słusznie, Sokratesie; ja przecież o takiej nie mówię.

SOKRATES: No dobrze. Więc cóż by to mogło być za obsługiwanie bogów, ta zbożność?

EUTYFRON: Takie, Sokratesie, jakie niewolnicy panom swoim świadczą.

SOKRATES: Rozumiem. To będzie może pewnego rodzaju posłuszeństwo wobec bogów.

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: A czy mógłbyś mi powiedzieć: posłuszeństwo wobec lekarzy to jest posłuszeństwo obliczone na to, żeby jaki wynik uzyskać? Zdrowie. Nie myślisz, że tak?

EUTYFRON: Ja – tak.

SOKRATES: No cóż. A posłuszeństwo wobec cieśli okrętowych

zmierza znowu do wykonania jakiego dzieła?

EUTYFRON: Oczywista, Sokratesie, że statku.

SOKRATES: A wobec budowniczych, do domu?

EUTYFRON: Tak.

SOKRATES: Powiedzże mi więc łaskawie: a posłuszeństwo wobec bogów byłoby obliczone na uzyskanie jakiego dzieła? Oczywista, że ty wiesz, skoro mówisz, że się na rzeczach boskich rozumiesz najlepiej ze wszystkich ludzi.

EUTYFRON: I prawdę mówię, Sokratesie.

SOKRATES: Powiedzże tedy, na Zeusa, cóż to za takie śliczne dzieło, które bogowie wykonują, a nas do tego używają jako służby?

EUTYFRON: Bardzo wiele pięknych rzeczy, Sokratesie.

SOKRATES: Ależ to samo i wodzowie, przyjacielu. A mimo to główny cel ich pracy łatwo potrafisz nazwać, zwycięstwo w wojnie. Czyż nie?

EUTYFRON: Jak nie?

SOKRATES: I wiele pięknych rzeczy, myślę, że i rolnicy robią, a jednak główny cel ich roboty: pożywienie z ziemi.

EUTYFRON: O tak.

SOKRATES: Cóż więc tedy? Z tych wielu pięknych rzeczy, które bogowie robią, co jest głównym celem roboty?

EUTYFRON: Jużem ci to przed chwilą powiedział, Sokratesie, że to nie tak łatwo jasno się nauczyć tego wszystkiego, jak to jest. Ja ci to jedno powiem po prostu, że jeśli ktoś umie mówić i robić to, co bogom przyjemne, modlić się i składać ofiary, to to są rzeczy zbożne i to

chroni domy prywatne i ocala publiczne dobro państw. A przeciwnie, to, co nieprzyjemne, to bezbożne i to wywraca fundamenty wszystkiego, i wszystkiemu zgubę przynosi.

SOKRATES: Ej, nawet znacznie krócej, Eutyfronie, byłbyś mi mógł nazwać główny cel tego, o co cię pytałem, gdybyś był chciał. Tylko c ty, widać, nie masz ochoty mnie uczyć. Oczywista. Przecież i teraz, kiedyś już przy tym był, skręciłeś na miejscu. A gdybyś był na to odpowiedział, to byłbym się był całkiem wystarczająco od ciebie zbożności nauczył. Tymczasem teraz musi zakochany za kochankiem iść, gdzie go tamten prowadzi. Więc czym znowu, powiadasz, będzie to, co zbożne i zbożność? Czy nie pewnego rodzaju umiejętnością składania ofiar i modlenia się?

EUTYFRON: Tak jest.

SOKRATES: Nieprawdaż, ofiary składać to znaczy coś bogom darowywać, a modlić się znaczy prosić bogów?

EUTYFRON: Zupełnie tak, Sokratesie.

SOKRATES: Zatem zbożność byłaby to umiejętność dotycząca próśb i darów w stosunku do bogów, wedle tego słowa?

EUTYFRON: Bardzo pięknie, Sokratesie, zrozumiałeś to, com powiedział.

SOKRATES: Przyjacielu, mnie żądza pali do twojej mądrości; ja na nią dobrze uważam; nie bój się, już to nie upadnie na ziemię, co tylko powiesz. Ale mów, co to za posłuszeństwo wobec bogów? Powiadasz, że to tak: prosić ich o coś i coś im dawać?

EUTYFRON: Ja – tak.

SOKRATES: A słuszne proszenie polegałoby może na tym, żeby ich o to prosić, czego od nich potrzebujemy?

EUTYFRON: A o cóż innego?

SOKRATES: A znowu poprawne dawanie na tym, żeby to właśnie darowywać, czego oni od nas potrzebują. Bo przecieżby to nie było umiejętne składanie darów: dawać komuś to, czego mu wcale nie potrzeba.

EUTYFRON: Prawdę mówisz, Sokratesie.

SOKRATES: Byłby to zatem „rodzaj handlu", sztuka pośrednictwa handlowego między bogami i ludźmi. To byłaby zbożność?

EUTYFRON: „Rodzaj handlu", jeżeli ci się taka nazwa więcej podoba.

SOKRATES: Mnie się ona zgoła więcej nie podoba, chyba że jest właśnie prawdziwa. Powiedzże mi, jaki pożytek mają bogowie z darów, które od nas otrzymują? Bo co nam dają, to każdy wie. Ale to, co my im dajemy, na co im się to przyda? Czy też może my tyle zarabiamy na tym handlu z nimi, że wszystko dobre bierzemy od nich, a oni od nas nic?

EUTYFRON: A czy ty myślisz, Sokratesie, że bogowie coś mają z tego, co od nas biorą?

SOKRATES: No więc czymże są, Eutyfronie, te nasze dary bogom składane?

EUTYFRON: A cóż, myślisz, innego jak nie objawy czci i dary honorowe, i to, com przed chwilą mówił: objawy wdzięczności.

SOKRATES: Więc to, co zbożne, byłoby objawem wdzięczności dla

bogów, Eutyfronie, a nie czymś dla nich pożytecznym ani czymś miłym?

EUTYFRON: Ja myślę, że to przede wszystkim jest im miłe.

SOKRATES: Więc to znowu jest to, co zbożne, to, co bogom miłe?

EUTYFRON: Naturalnie, że to.

SOKRATES: Widzisz, potem się będziesz dziwił, jak zobaczysz, że twoje twierdzenia nic stoją na miejscu, tylko chodzą, i będziesz na mnie mówił, żem Dedal i robię tak, żeby chodziły, a ty jesteś o wiele większy majster niż Dedal: twoje roboty chodzą w kółko. Nie widzisz, że nasze twierdzenie obeszło kółkiem i znowu na to samo miejsce wraca? Może pamiętasz, że przedtem to, co zbożne, i to, co miłe bogom, nie wydało się nam jednym i tym samym, ale jedno czymś innym i drugie. Czy też nie pamiętasz?

EUTYFRON: Ależ tak.

SOKRATES: A teraz nie uważasz, że to, co bogom miłe, nazywasz zbożnym. A to przecież zupełnie to samo co przedtem. Czy nie?

EUTYFRON: Naturalnie.

SOKRATES: Nieprawdaż więc, albośmy się przedtem niewłaściwie zgodzili, albo jeżeli wtedy dobrze, to teraz niepoprawnie zakładamy.

EUTYFRON: Zdaje się.

SOKRATES: A to od początku musimy drugi raz rozpatrzyć, co to jest to, co zbożne. Bo ja zanim się nie dowiem, nie myślę dobrowolnie z placu uciekać. Więc nie miejże mnie za ladaco; zbierz uwagę, jak umiesz, i powiedz prawdę. Jeżeli kto, to ty ją znasz przecież i nie trzeba cię puszczać, jak Proteusza, zanim jej nie powiesz. Przecież

gdybyś nie był jasno wiedział, co zbożne, a co bezbożne, żadną miarą nie byłbyś próbował o służącego ścigać za zabójstwo starca, ojca, alebyś się był bał i bogom narażać; a nuż nie postąpisz poprawnie i ludzi byś się wstydził. A tak, ja jestem głęboko przekonany, że ty, swoim zdaniem, jasno wiesz, co zbożne, a co nie. Więc powiedz, Eutyfronie przezacny, nie kryj: co to jest, jak sądzisz?

EUTYFRON: No to na drugi raz, Sokratesie; teraz się skądś śpieszę i czas mi już iść.

SOKRATES: Co ty robisz, przyjacielu! Strąciłeś mnie ze szczytu nadziei i odchodzisz! Ja się tak spodziewałem od ciebie nauczyć, co zbożne, a co nie, i uwolnić się od skargi Meletosa; wykazać mu, żem się przez Eutyfrona zrobił mądry w rzeczach boskich i nigdy już nie będę strzelał głupstw w tych sprawach ani nowinek szerzył, i poza tym całe życie moje byłoby lepsze.

PLATON

OBRONA SOKRATESA

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES, MELETOS

Jakieście wy, obywatele, odebrali wrażenie od moich oskarżycieli, tego nie wiem; bo i ja sam przy nich omalżem się nie zapomniał, tak przekonująco mówili. Chociaż znowu prawdziwego, powiem po prostu, nic nie powiedzieli. A najwięcej mnie u nich jedno zadziwiło z tych wielu kłamstw; jak to mówili, że wyście się powinni strzec, abym ja was nie oszukał, bo doskonale umiem mówić. To, że się nie wstydzili (ja zaraz czynem obalę ich twierdzenia, kiedy się pokaże, że ja ani trochę mówić nie umiem), to mi się wydało u nich największą bezczelnością. Chyba że oni może tęgim mówcą nazywają tego, co prawdę mówi. Bo jeżeli tak mówią, to ja bym się zgodził, że tylko nie według nich, jestem mówcą. Więc oni, jak ja mówię, bodajże i słowa prawdy nie powiedzieli; wy dopiero ode mnie usłyszycie całą prawdę. Tylko serio, na Zeusa, obywatele: nie takie mowy przystrojone jak te ich: zwrotami i wyrazami, ani ozdobione, ale usłyszycie proste słowa, wyrazy takie, jakie się nawiną. Bo ja wierzę, że to sprawiedliwe, co mówię, i niech się nikt z was czegoś innego nie spodziewa. Przecieżby nawet nie wypadało, obywatele, żebym ja, w tym wieku, jak młodzik mówki układać przed was przychodził. Ale naprawdę ja bardzo was,

obywatele, o to proszę i błagam: jeżeli usłyszycie, że ja się bronię takimi samymi słowami, jakimi zwykle mówię i na rynku koło straganów, gdzie mnie niejeden z was słyszał, i gdzie bądź indziej, nie dziwcie się i nie róbcie hałasów dlatego. Bo to tak jest: teraz ja pierwszy raz stoję przed sądem, a lat mam siedemdziesiąt; po prostu więc obcy mi jest tutejszy język. Więc tak samo jak gdybym naprawdę był z innych stron, to wybaczylibyście mi przecież, gdybym tamtym językiem i sposobem mówił, w jakim bym był wyrósł, otóż tak samo i teraz o tę was proszę sprawiedliwość, tak się to przynajmniej mnie przedstawia, żebyście mi darowali sposób mówienia – on tam będzie może gorszy, może lepszy – a na to tylko patrzyli i na to tylko zważali, czy ja słusznie mówię, czy nie; bo to jest zaleta sędziego, a mówcy: mówić prawdę. Więc naprzód moje prawo bronić się, obywatele, przeciw pierwszej fałszywej skardze na mnie i przeciw pierwszym oskarżycielom; potem przeciwko drugiej i drugim. Bo na mnie wielu skarżyło przed wami od dawna, i już od lat całych, a prawdy nic nie mówili; tych ja się boję więcej niż tych koło Anytosa, chociaż i to ludzie straszni. Ale tamci straszniejsi. Obywatele, oni niejednego z was już jako chłopaka brali do siebie, wmawiali w was i skarżyli na mnie, że jest taki jeden Sokrates, człowiek mądry, i na gwiazdach się rozumie, i co pod ziemią, to on wszystko wybadał, i ze słabszego zdania robi mocniejsze. Obywatele, to oni, to ci, co o mnie takie pogłoski porozsiewali, to są moi straszni oskarżyciele. Bo kto słyszy, ten myśli, że tacy badacze to nawet w bogów nie wierzą. A potem jest takich oskarżycieli wielu i już długi czas skarżą, a prócz tego jeszcze w takim

wieku do was mówią, w którymeście uwierzyć mogli najłatwiej, dziećmi będąc, a niejeden z was wreszcie młodym chłopcem; po prostu taka zaoczna skarga, bez żadnej obrony. A ze wszystkiego najgłupsze to, że nawet nazwisk ich nie można znać ani ich wymienić. Chyba że przypadkiem który jest komediopisarzem. Jedni z zazdrości potwarzy w uszy wam nakładli, drudzy uwierzyli i z przekonania zrażają do mnie innych, a ze wszystkimi nieporadna godzina. Bo ani ich tutaj przed sąd nie można pociągnąć, ani rozumnie przekonać żadnego, tylko po prostu tak człowiek musi niby z cieniami walczyć; broni się i zbija zarzuty, a nikt nie odpowiada. Więc chciejcie zważyć i wy, jak powiadam, że ja mam dwa rodzaje oskarżycieli: jedni to ci, co wygłosili skargę dopiero co, a drudzy dawniej, ci, o których mówię; i przyznajcie, że ja się przeciwko tamtym muszę naprzód obronić. Przecież i wyście tamtych naprzód słuchali, jak skarżą, i o wiele więcej niż tych, co później. No tak, więc trzeba się bronić, obywatele, i trzeba próbować wyjąć wam z uszu potwarz, która tam długi czas siedziała, a wyjąć w tak krótkim czasie! No, ja bym tam rad, żeby się to tak stało, jeśli to dobre dla was i dla mnie, i jeżeli się moja obrona na cokolwiek przyda. Ale myślę, że to trudna rzecz; ja trochę wiem, jak to jest. A jednak, niech tak rzeczy idą, jak bóg zechce; prawa potrzeba słuchać i bronić się. Więc weźmy jeszcze raz od początku, cóż to za skarga, z której na mnie potwarz wyrosła, a Meletos jej uwierzył i wniósł na mnie to oskarżenie tutaj? Tak jest. Cóż tedy mawiali potwarcy? Jakby więc prawdziwe oskarżenie trzeba ich zaprzysiężone słowa odczytać: Sokrates popełnia zbrodnie i dopuszcza się występku badając rzeczy ukryte pod ziemią i

w niebie i ze słabszego zdania robiąc mocniejsze i drugich tego samego nauczając. To coś będzie w tym rodzaju. Boście przecież i sami coś takiego widzieli w komedii Arystofanesa, jak się tam taki Sokrates huśta, a mówi, że chodzi po powietrzu i mnóstwo innych głupstw wygaduje, na których ja się nic a nic, ani w ogólności, ani w szczególności nie rozumiem. I nie mówię tego, żebym chciał uwłaczać tego rodzaju wiedzy, jeżeli ktoś jest mądry w takich rzeczach (żeby mnie tylko znowu o to Meletos do sądu nie pozwał), ale mnie te kwestie, obywatele, nic a nic nie obchodzą. Na świadków biorę wielu z was samych i myślę, że jeden drugiemu to wytłumaczy i powie: każdy z tych, którzy kiedykolwiek słyszeli, jak rozmawiam! A takich wielu między wami. Więc powiedzcie jeden drugiemu, czy kiedykolwiek słyszał który z was, żebym ja w ogólności lub w szczegółach rozmawiał o takich rzeczach? Widzicie więc, że tyle samo warte i wszystko inne, co o mnie tłum opowiada. Więc ani na tym nic nie ma, ani jeślibyście słyszeli od kogoś, że ja biorę ludzi na wychowanie i robię na tym pieniądze, to także nieprawda. Chociaż mnie się i to bardzo podoba, jeżeliby ktoś umiał ludzi wychowywać, jak na przykład Gorgiasz z Leontiniów i Prodikos z Keos, i Hippiasz z Elidy. Obywatele, każdy z nich potrafi chodzić od miasta do miasta i namawiać młodych ludzi, którzy mogą za darmo przestawać, z kim tylko chcą ze swych współobywateli, żeby porzucili tamto towarzystwo, a obcowali z nimi; za to im się płaci pieniędzmi, a oprócz tego wdzięcznością. A tu jest jeszcze inny taki obywatel z Paros, mędrzec; dowiedziałem się niedawno, że przyjechał, bom przypadkiem

spotkał jednego obywatela, który zapłacił sofistom więcej pieniędzy niż wszyscy inni razem, Kalliasza syna Hipponika. Więc ja go zapytałem – bo on ma dwóch synów. „Kalliaszu – powiadam – jakby d się tak twoi dwaj synowie źrebakami albo cielętami porodzili, to my byśmy umieli wyszukać im kierownika i zgodzić go, żeby z nich zrobił piękne i dobre sztuki we właściwym im rodzaju zalet. I to by był albo jakiś człowiek od koni, albo od roli. No teraz, skoro są ludźmi, to kogo im zamyślasz wziąć na kierownika? Kto się tak rozumie na zaletach człowieka i obywatela? Myślę przecież, żeś ty się nad tym zastanowił, bo masz synów. Jest ktoś taki – mówię mu – czy nie?" „Ano pewnie" – powiada. „Któż taki – mówię – i skąd on, i po czemu uczy?" „Euenos – powiada – Sokratesie, ten z Paros, po pięć min". A ja sobie pomyślałem: szczęśliwy ten Euenos, jeżeli on naprawdę posiada tę sztukę i tak ładnie uczy! Ja bym się i sam chwalił i wysoko nosił, gdybym to umiał. Ale ja tego nie umiem, obywatele! Więc może mi ktoś z was wpadnie w słowo i zapyta: „Sokratesie, a twoja robota jaka właściwie? Skądże się wzięły te potwarze na ciebie? Już też z pewnością, gdybyś się nie był, niby to, bawił w żadne nadzwyczajności, a żył jak każdy inny, nie byliby cię ludzie tak osławili ani obgadali, skoro twoje zajęcia niczym nie odbijały od wszystkich innych ludzi. Więc powiedz nam, co jest, żebyśmy i my w twojej sprawie nie strzelili jakiegoś głupstwa". Kto tak mówi, ten mówi sprawiedliwie, jak uważam, i ja wam spróbuję wykazać, co tam jest takiego, co mi wyrobiło takie imię i taką potwarz. A słuchajcie. Może się będzie komu z was zdawało, że żartuję; tymczasem bądźcie przekonani; całą

wam prawdę powiem. Bo ja, obywatele, przez nic innego, tylko przez pewnego rodzaju mądrość takie imię zyskałem. A cóż tam za mądrość taka? Taka może jest i cała ludzka mądrość! Doprawdy, że tą i ja, zdaje się, jestem mądry. A ci, o których przed chwilą mówiłem, ci muszą pewnie być jakąś większą mądrością, ponad ludzką miarę mądrzy, albo – nie wiem sam, co powiedzieć. Ja przynajmniej zgoła się na tej wyższej nie znam, a kto to na mnie mówi, ten kłamie i tylko na to wychodzi, żeby oszczerstwo na mnie rzucił. A tylko, obywatele, nie krzyczcie na mnie, nawet gdyby się wam zdawało, że wielkich słów używam. Bo nie będę swoich słów przytaczał w tym, co powiem, ale się powołam na kogoś innego, kto to powiedział. Przytoczę wam świadka mojej mądrości, jeżeli jaka jest i jaka: boga w Delfach. Znacie pewnie Chajrefonta. To mój znajomy bliski od dziecięcych lat i mnóstwo z was, z ludu, dobrze go znało. On wtedy razem poszedł na to wygnanie i wrócił razem z wami. I dobrze wiecie, jaki był Chajrefon; jaki gorączka, do czego się tylko wziął. I tak raz nawet, jak do Delfów przyszedł, odważył się o to pytać wyroczni i, jak powiadam – nie róbcie hałasu, obywatele!

– zapytał tedy wprost, czyby istniał ktoś mądrzejszy ode mnie. No i Pytia odpowiedziała, że nikt nie jest mądrzejszy. I to wam ten tutaj brat jego poświadczy, bo tamten już umarł. Zważcie tedy, dlaczego to mówię, chcę wam pokazać, skąd się wzięła potwarz. Bo ja, kiedym to usłyszał, zacząłem sobie w duchu myśleć tak: Co też to bóg mówi? Cóż ma znaczyć ta zagadka? Bo ja, doprawdy, ani się do wielkiej, ani do małej mądrości nie poczuwam. Więc cóż on właściwie mówi, kiedy

powiada, że ja najmądrzejszy? Przecież chyba nie kłamie. To mu się nie godzi. I długi czas nie wiedziałem, co to miało znaczyć, a potem powoli, powoli zacząłem tego dochodzić tak mniej więcej: Poszedłem do kogoś z tych, którzy uchodzą za mądrych, aby jeśli gdzie, to tam przekonać wyrocznię, że się myli, i wykazać jej, że ten oto tu jest mądrzejszy ode mnie, a tyś powiedziała, że ja. Więc kiedy się tak w nim rozglądam – nazwiska wymieniać nie mam potrzeby: to był ktoś spośród polityków, który na mnie takie jakieś z bliska zrobił wrażenie, obywatele – otóż kiedym tak z nim rozmawiał, zaczęło mi się zdawać, że ten obywatel wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu, a jest? Nie! A potem próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd mnie znienawidził i on, i wielu z tych, co przy tym byli. Wróciwszy do domu zacząłem miarkować, że od tego człowieka jednak jestem mądrzejszy. Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, choć nic nie wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. Więc może o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy, że jak czego nie wiem, to i nie myślę, że wiem. Stamtąd poszedłem do innego, który się wydawał mądrzejszy niż tamten, i znowu takie samo odniosłem wrażenie. Tu znowu mnie ten ktoś znienawidził i wielu innych ludzi. Więc potem tom już po kolei dalej chodził, choć wiedziałem, i bardzo mnie to martwiło i niepokoiło, że mnie zaczynają nienawidzić, a jednak mi się koniecznym wydawało to, co bóg powiedział, stawiać nade wszystko. Trzeba było iść dalej, dojść, co ma znaczyć wyrocznia, iść do wszystkich, którzy wyglądali

na to, że coś wiedzą. I dalipies, obywatele – bo przed wami potrzeba prawdę mówić – ja, doprawdy, odniosłem takie jakieś wrażenie: ci, którzy mieli najlepszą opinię, wydali mi się bodajże największymi nędzarzami, kiedym tak za wolą boską robił poszukiwania, a inni, lichsi z pozoru, byli znacznie przyzwoitsi, naprawdę, co do porządku w głowie. Muszę wam jednak moją wędrówkę opisać; jakiem ja trudy podejmował, aby w końcu przyznać słuszność wyroczni. Otóż po rozmowach z politykami poszedłem do poetów, tych, co tragedię piszą i dytyramby, i do innych, żeby się tam na miejscu niezbicie przekonać, żem głupszy od nich. Brałem tedy do ręki ich poematy, zdawało się, najbardziej opracowane i, bywało, rozpytywałem ich o to, co chcą właściwie powiedzieć, aby się przy tej sposobności też i czegoś od nich nauczyć. Wstydzę się wam prawdę powiedzieć, obywatele, a jednak powiedzieć potrzeba. Więc krótko mówiąc: nieledwie wszyscy inni, z boku stojący, umieli lepiej niż sami poeci mówić o ich własnej robocie. Więc i o poetach się przekonałem niedługo, że to, co oni robią, to nie z mądrości płynie, tylko z jakiejś przyrodzonej zdolności, z tego, że w nich bóg wstępuje, jak w wieszczków i wróżbitów; ci także mówią wiele pięknych rzeczy, tylko nic z tego nie wiedzą, co mówią. Zdaje mi się, że coś takiego dzieje się i z poetami. A równocześnie zauważyłem, że oni przez tę poezję uważają się za najmądrzejszych ludzi i pod innymi względami, a wcale takimi nie są. Więc i od nich odszedłem, uważając, że tym samym ich przewyższam, czym i polityków. W końcu zwróciłem się do rzemieślników. Bo sam zdawałem sobie doskonale sprawę z tego, że nic nie wiem, a u tych wiedziałem, że

znajdę wiedzę o różnych pięknych rzeczach. I nie pomyliłem się. Ci wiedzieli rzeczy, których ja nie wiedziałem, i tym byli mądrzejsi ode mnie. Ale znowu, obywatele, wydało mi się, że dobrzy rzemieślnicy popełniają ten sam grzech co i poeci. Dlatego że swoją sztukę dobrze wykonywał, myślał każdy, że jest bardzo mądry we wszystkim innym, nawet w największych rzeczach, i ta ich wada rzucała cień na ich mądrość. Tak żem się zaczął sam siebie pytać zamiast wyroczni, co bym wolał: czy zostać tak, jak jestem, i obejść się bez ich mądrości, ale i bez tej ich głupoty, czy mieć jedno i drugie, jak oni. Odpowiedziałem i sobie, i wyroczni, że mi się lepiej opłaci zostać tak, jak jestem. Z tych tedy dochodzeń i badań, obywatele, liczne się porobiły nieprzyjaźnie, i to straszne, i bardzo ciężkie, tak że stąd i i potwarze poszły, i to imię stąd, że to mówią: mądry jest. Bo zawsze ci, co z boku stoją, myślą, że ja sam jestem mądry w tym, w czym mi się kogo trafi położyć w dyskusji. A to naprawdę podobno bóg jest mądry i w tej wyroczni to chyba mówi, że ludzka mądrość mało co jest warta albo nic. I zdaje się, że mu nie o Sokratesa chodzi, a tylko użył mego imienia, dając mnie na przykład, jakby mówił, że ten z was, ludzie, jest mądrzejszy, który, jak Sokrates, poznał, że nic nie jest naprawdę wart, tam gdzie chodzi o mądrość. Ja jeszcze i dziś chodzę i szukam tego, i myszkuję, jak bóg nakazuje, i między mieszczanami naszymi, i między obcymi, jeżeli mi się który mądry wydaje, a jak mi się który mądry wydaje, to zaraz bogu pomagam i dowodzę takiemu, że nie jest mądry. I to mi tyle czasu zabiera, że ani nie miałem kiedy w życiu obywatelskim zrobić czegoś, o czym by warto było mówić, ani koło własnych interesów chodzić;

ostatnią biedę klepię przez tę służbę bożą. A oprócz tego chodzą za mną młodzi ludzie, którzy najwięcej mają wolnego czasu, synowie co najbogatszych obywateli; nikt im chodzić nie każe, ale oni lubią słuchać, jak się to ludzi bada, a nieraz mnie naśladują na własną rękę i próbują takich badań na innych. Pewnie – znajdują mnóstwo takich, którym się zdaje, że coś wiedzą, a wiedzą mało albo wcale nic. Więc stąd ci, których oni na spytki biorą, gniewają się na mnie, a nie na nich: mówią, że to ostatni łajdak ten jakiś Sokrates i psuje młodzież. A jak ich ktoś pyta, co on robi i czego on naucza, nie umieją nic powiedzieć, nie wiedzą; żeby zaś pokryć zakłopotanie, mówią to, co się na każdego miłośnika wiedzy zaraz mówi: że tajemnice nieba odsłania i ziemi a bogów nie szanuje, a z gorszego zdania robi lepsze. Bo prawdy żaden by chyba nie powiedział: że się ich niewiedzę odsłania i udawanie mądrości. A że im widać na poważaniu zależy, a zaciekli są i dużo ich jest, a systematycznie i przekonująco na mnie wygadują, więc macie pełne uszy ich potwarzy, rzucanych na mnie od dawna a zajadle. Spośród nich też wyszli na mnie Meletos, Anytos i Likon. Meletos się obraził za poetów, Anytos za rzemieślników i polityków, a Likon za mówców. Tak że jakem na początku mówił, ja bym się sam dziwił, gdyby mi się w tak krótkim czasie udało wyjąć wam z uszu te liczne a zastarzałe oszczerstwa. Oto jest, obywatele, cała prawda; nie ukryłem przed wami ani wielkich, ani małych okoliczności; nie pokrywałem niczego milczeniem. Chociaż wiem, że to samo znowu nienawiść przeciw mnie rozbudza. To właśnie świadczy, że mówię prawdę, że taka jest potwarz na mnie i takie są jej przyczyny. I czy teraz, czy

później kiedyś zechcecie się tym zająć, zawsze to samo znajdziecie. Więc na to, o co mnie pierwsi oskarżyciele moi oskarżyli, niech mi to przed wami za obronę starczy. A Meletesowi zacnemu i pełnemu troski o los państwa, jak mówi, i tym późniejszym zaraz spróbuję odpowiedzieć. A że to już są inni oskarżyciele, więc weźmy znowu ich skargę pod uwagę. Ona taka jest mniej więcej: Sokrates, powiadają, zbrodnię popełnia, albowiem psuje młodzież, nie uznaje bogów, których państwo uznaje, ale inne duchy nowe. Taka jest skarga. Przejdźmy ją punkt za punktem. Więc powiada, że jestem zbrodniarzem, bo psuję młodzież. A ja, obywatele, powiadam, że to Meletos jest zbrodniarz, bo sobie drwi z poważną miną, lekkomyślnie ludzi do sądu ciągnie i udaje, że mu serio idzie o rzeczy, na których mu nigdy nie zależało. Że to tak jest, spróbuję i wam wykazać.

– Chodź no tu, Meletosie, powiedz no mi: – Nieprawdaż, tobie najwięcej zależy na tym, żeby młodzież była jak najlepsza?

– Tak jest.

– No to proszę cię teraz, powiedz tym obywatelom, kto to młodzież naprawia? Jasna rzecz, że ty wiesz; przecież tobie na tym zależy. Bo tego, co psuje, znalazłeś, jak powiadasz, we mnie, zaciągnąłeś mnie przed tych tu obywateli i wnosisz oskarżenie. Więc i tego, co naprawia, nazwij i donieś sądowi, kto to jest. Widzisz, Meletosie, że milczysz i nie masz co odpowiedzieć? A nie uważasz, że to wstyd i najlepsze świadectwo tego, co przecież ja mówię, że ci nic na tym nie zależało? No, powiedz, kochanie, któż ich naprawia?

– Prawa!

– Ależ, mój drogi, ja się nie o to pytam, tylko: co za człowiek, który przede wszystkim i to zna: prawa.

– Ci oto, Sokratesie, sędziowie!

– Tak mówisz, Meletosie? Ci tutaj umieją młodych ludzi wychowywać i naprawiają ich?

– Oczywiście!

– Wszyscy, czy tylko jedni z nich, a drudzy nie?

– Wszyscy.

– Dobrze mówisz, na Herę, i coś bardzo dużo tych pożytecznych obywateli. No, ale jakżeż to? A ci tu słuchacze naprawiają, czy nie?

– I ci także.

– A cóż członkowie Wielkiej Rady?

– I członkowie Rady.

– Ależ, Meletosie, a ci z Walnego Zgromadzenia, ci nie psują młodych ludzi? Oni także naprawiają ich wszyscy?

– Oni także.

– No to chyba wszyscy Ateńczycy doskonalą młodzież, tylko ja nie; ja tylko jeden psuję. Tak mówisz?

– Bardzo stanowczo tak mówię.

– Ja jestem, doprawdy, okropny nędznik w twoich oczach. Ale odpowiedz mi. Czy uważasz, że i z końmi rzecz się ma tak samo? Naprawiają konie wszyscy ludzie, a tylko jeden jakiś psuje? Czyż też wprost przeciwnie: jeden ktoś potrafi je naprawiać albo bardzo nieliczni ludzie: ujeżdżacze; a ci liczni, jak zaczną się z końmi obchodzić i używać ich, psują. Czy nie tak się rzeczy mają, Meletosie, i

z końmi, i z innymi wszystkimi istotami żywymi? Doprawdy, że tak; wszystko jedno, czy się ty i Anytos na to zgodzicie, czy nie. To wystarczy, Meletosie; dowiodłeś, żeś się nigdy nie interesował młodzieżą; jasno widać twoje niedbalstwo; nie dbasz zgoła o to, o co mnie do odpowiedzialności pociągasz? A jeszcze nam powiedz, Meletosie, czy lepiej jest mieszkać wśród obywateli dzielnych, czy w społeczeństwie złych ludzi? Odpowiadaj, przyjacielu! Ja cię przecież o nic trudnego nie pytam. Nieprawdaż, że źli ludzie zawsze coś złego robią tym, co z nimi najbliżej obcują, a dobrzy coś dobrego?

– No pewnie.

– A czy istnieje taki człowiek, który by wolał od bliźnich doznawać czegoś złego raczej niż dobrego? Panie dobry, odpowiadaj! Przecież prawo nakazuje odpowiadać. Czy istnieje człowiek, który chce doznawać złego?

– Naturalnie, że nie.

– A proszę cię, ty mnie tutaj przed sąd ciągniesz za to, że psuję młodzież i wyrabiam złych ludzi umyślnie czy nieumyślnie?

– A pewnie, że umyślnie.

– Jak to, Meletosie? O tyłeś ode mnie, starego, mądrzejszy, ty taki młodzik, żeś zrozumiał, jako iż źli ludzie źle robią swemu najbliższemu otoczeniu, a dobrzy dobrze. A ja bym miał aż tak zgłupieć, żebym i tego nawet nie pojmował, że jeśli kogoś w swym otoczeniu złym człowiekiem zrobię, mogę potem sam czegoś doznać złego z jego strony, i takie straszne zło popełniam umyślnie, jak mówisz ty? W to ja ci nie uwierzę, Meletosie, a myślę, że i nikt inny.

Więc albo nie psuję – albo psuję nieumyślnie, zaczem ty w obu wypadkach kłamiesz. A jeśli psuję nieumyślnie, to za takie, i to nieumyślne zbrodnie nie wolno ludzi tutaj do sądu ciągać, ale się samemu do tego wziąć; nauczać i kierować. Jasna rzecz, że jak się nauczę, to przestanę to robić, co nieumyślnie popełniam. A tyś obcowania ze mną unikał i uczyć mnie nie chciałeś, tylkoś mnie tu przed sądem postawił, gdzie wolno stawiać ludzi, którym kary potrzeba, a nie nauki. Więc, obywatele, to już jest jasna rzecz, com mówił, że się troskliwe serce Meletosa o te rzeczy nigdy ani w ogólności, ani w szczególności nie troszczyło. Mimo to powiedz nam, Meletosie, jak ty mówisz, że ja psuję młodych. Oczywiście, wedle skargi, którąś wniósł na piśmie, to uczę ich nie wierzyć w bogów, w których państwo wierzy, tylko w inne duchy nowe. Czyż nie taka, powiadasz, jest treść mojej nauki gorszącej?

– Otóż bardzo stanowczo to stwierdzam.

– Ależ na bogów, na tych samych, o których teraz mowa, Meletosie, powiedzże jeszcze jaśniej i mnie, i tym obywatelom tutaj. Bo ja nie mogę wyrozumieć, czy twoim zdaniem ja uczę wierzyć, że są jacyś bogowie, i sam przecież w bogów wierzę, a nie jestem kompletnym ateistą i nie w tym moja zbrodnia, chociaż nie w tych, których państwo uznaje, ale w innych, i o to mnie właśnie oskarżasz, że w innych; czy też, twoim zdaniem, ja w ogóle w bogów nie wierzę i drugich tego nauczam?

– To mówię, że ty w ogóle w bogów nie wierzysz.

– Przedziwny Meletosie! Na co ty takie rzeczy mówisz? Więc ani

Heliosa, ani Seleny za bogów nie uważam, tak jak inni ludzie?

– Na Zeusa, sędziowie, tak. Bo on mówi, że słońce to kamień, a księżyc to ziemia.

– Kochany Meletosie! Tobie się zdaje, że ty Anaksagorasa skarżysz? Za kogo ty masz tych obywateli? Myślisz, że oni książek nie czytają, nie wiedzą, że to w pismach Anaksagorasa z Kladzomenów pełno takich zdań. I tak naprawdę i młodzi ludzie ode mnie się dopiero uczą takich rzeczy, które można nieraz, jeśli drogo, to za całą drachmę w teatrze kupić i śmiać się z Sokratesa, gdyby udawał, że to jego pomysły – inna rzecz, że i tak głupie. Nie, na Zeusa, to ja, twoim zdaniem, tak ani w jednego boga nie wierzę.

– Nie, na Zeusa, ani troszeczkę!

– Tyś bardzo niewierny człowiek, Meletosie, i to nawet, mnie się zdaje, ty samemu sobie nie wierzysz. Bo mnie się tak wydaje, obywatele, że on sobie pozwala i używa sobie – a tę skargę napisał po prostu z buty jakiejś, z rozpusty i młodzieńczego humoru. Tak wygląda, jakby zagadki układał i próbował: czy się też pozna Sokrates, ten mądry, że ja sobie figle stroję i sprzeciwiam się sobie samemu, czy też wywiodę w pole i jego, i innych słuchaczy? Bo mnie się wydaje, że on sam sobie zaprzecza w skardze; tak jakby mówił: popełnia zbrodnię Sokrates w bogów nie wierząc, ale w bogów wierząc. A przecież to są figle. Doprawdy, rozpatrzcie ze mną, obywatele, jak on to, moim zdaniem, mówi: a ty nam odpowiadaj, Meletosie. A wy, ja was już o to prosiłem na samym początku, pamiętajcie nie podnosić na mnie hałasu, jeżeli ja tak swoim starym zwyczajem będę prowadził rozmowę.

– Meletosie, czy istnieje taki człowiek, który wierzy w istnienie spraw ludzkich, a w istnienie ludzi nie wierzy? Obywatele, niech on odpowiada, zamiast co chwila wrzaskami swoje niezadowolenie objawiać! Czy jest ktoś, kto w istnienie koni nic wierzy, a tylko w roboty końskie? Albo w istnienie flecistów nie wierzy, a tylko pracę flecistów uznaje? Nie ma takiego, zacności moja. Jeżeli ty nie chcesz odpowiadać, to ja ci to sam powiadam i wszystkim innym tutaj. Ale na drugie mi odpowiedz: czy jest taki, co wierzy w sprawy duchów, a w duchy same nie wierzy?

– Nic ma takiego.

– Ach, jakżeś łaskaw, żeś przecież raczył odpowiedzieć, kiedy cię sędziowie zmusili. Nieprawdaż, ty mówisz, że ja duchy uznaję i nauczam o nich; inna rzecz: nowe czy stare. Zatem duchy uznaję, wedle twoich słów; tyś to nawet zaprzysiągł na piśmie w oskarżeniu. Zatem jeśli ja w sprawy duchów wierzę, to z konieczności muszę tym samym i w duchy wierzyć. Czyż nie tak? Naturalnie, że tak. Bo ja zakładam, że ty się zgadzasz, skoro nie odpowiadasz. A duchy czyż nie uchodzą u nas albo za bogów, albo za potomstwo bogów?

– Naturalnie.

– No więc? Jeżeli zatem, jak powiadasz, wierzę w duchy, a duchy są jakimiś bogami, to byłoby tak, jak ja mówię, że ty zagadki układasz i figle stroisz, mówiąc raz, że ja w bogów nie wierzę, a potem znowu, że w bogów wierzę, skoro wierzę w duchy. A jeśli znowu duchy to potomstwo bogów gdzieś tam z boku, z nimi czy z jakichś tam innych, jak to opowiadają, to któryż człowiek mógłby wierzyć w istnienie

dzieci bożych, a w bogów samych nie? Toż to by było podobne głupstwo, jak gdyby ktoś przyjmował istnienie potomków koni i osłów, a mianowicie muły, a w istnienie samych koni i osłów nie wierzył. Ależ, Meletosie, to nie może być inaczej, tylkoś ty tę skargę napisał tak na próbę dla nas, albo też nie wiedziałeś naprawdę, o jaki by mnie można właściwie występek oskarżyć. Ale żebyś ty kogoś przekonał, co ma choć odrobinę oleju w głowie, że jeden i ten sam człowiek potrafi w dzieła duchów i bogów wierzyć i znowu ten sam nie wierzy ani w duchy, ani w bogów, ani w bohaterów, to się w żaden sposób nie da zrobić. Zatem, obywatele, że ja nie popełniam zbrodni, takiej wedle skargi Meletosa, na to, zdaje się, nie potrzeba długiej obrony; wystarczy już i to. Ale to, com już i przedtem mówił, że wielka przeciwko mnie nienawiść istnieje, i to z wielu stron, to bądźcie przekonani, że jest święta prawda. I to jest to, co mnie zgubi; ani Meletos, ani Anytos, ale potwarz ze strony wielu i zawiść. One już i wielu innych i dzielnych ludzi zgubiły, a myślę, że i gubić będą. Zgoła nie ma obawy, żeby to na mnie stanęło. Więc gotów może ktoś powiedzieć: dobrze, a czy ty się nie wstydzisz, Sokratesie, żeś się taką robotą bawił, za którąś dzisiaj gotów umrzeć? A ja bym takiemu sprawiedliwe słowo odpowiedział, że ty niełądnie mówisz, człowiecze, jeżeli, twoim zdaniem, z góry widoki życia lub śmierci obliczać powinien człowiek, z którego jest choćby jaki taki pożytek, a nie na to tylko patrzeć, kiedy działa, czy postępuje słusznie, czy niesłusznie i czy robi tak jak człowiek dzielny, czy jak lichy. Toż lichymi figurami byliby wedle twojego zdania i półbogowie, którzy padli pod Troją, a

między innymi i syn Tetydy, który tak dalece gardził niebezpieczeństwem, byle hańby po sobie nie przenieść, że gdy chciał zabić Hektora i matka, że to bogini, powiada mu o tak jakoś, zdaje mi się: Synu, jeśli pomścisz śmierć przyjaciela, Patrokla, i zabijesz Hektora, to sam zginiesz! Zaraz cię bowiem, powiada, po śmierci Hektora skon czeka – on to usłyszał, ale tak mało dbał o śmierć i niebezpieczeństwo, a znacznie więcej się obawiał żyć i być lichym człowiekiem, i przyjaciela nie pomścić, że i zaraz powiada, niech zginę, jak tylko złoczyńcę ukarzę, byłem się tutaj bezczynnie ludziom na śmiech nie włóczył koło okrętów garbatych i ziemi nie deptał daremnie. Myślisz, że on dbał o śmierć i o niebezpieczeństwo? Tak jest, obywatele, naprawdę. Gdzie człowiek raz stanie do szeregu, bo to uważał za najlepsze, albo gdzie go zwierzchnik postawi, tam trzeba, sądzę, trwać mimo niebezpieczeństwa; zgoła nie biorąc w rachubę ani śmierci, ani niczego innego oprócz hańby. Więc ja bym strasznie postąpił, obywatele, gdybym wtedy na rozkaz wodzów, którychżeście wy obrali i postawili nade mną pod Potidają, pod Amfipolis i pod Delion, trwał tam, gdzie mi oni kazali, tak samo jak i każdy inny i narażał się na śmierć, a kiedy mi rozkazywał bóg, jak ja sądziłem i byłem przekonany, żem powinien życie poświęcić ukochaniu mądrości i badaniu siebie samego i drugich, gdybym miał ze strachu przed śmiercią, czy wszystko jedno przed czym, opuszczać szyk. To by było straszne i wtedy by naprawdę mnie słusznie mógł ktoś do sądu ciągnąć za to, że w istnienie bogów nie wierzę i wyroczni nie słucham, i uważam się za mądrego, choć nie jestem. Bo obawiać się śmierci,

obywatele, to nic innego nie jest jak tylko mieć się za mądrego, choć się nim nie jest. Bo to znaczy myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie. Bo przecież o śmierci żaden człowiek nie wie, czy czasem nie jest dla nas największym ze wszystkich dobrem, a tak się jej ludzie boją, jakby dobrze wiedzieli, że jest największym złem. A czyż to nie jest głupota, i to ta najpaskudniejsza: myśleć, że się wie to, czego człowiek nie wie? Ja się, obywatele, i na tym punkcie różnię od wielu innych ludzi i jeżelibym naprawdę powiedział, że jestem pod jakimś względem mądry, to właśnie pod tym, że nie mając dostatecznego pojęcia o tym, co w Hadesie, zdaję też sobie z tego sprawę, że nie wiem. A że krzywdy wyrządzać i nie słuchać lepszego od siebie – boga czy człowieka – jest czymś złym i hańbą, to wiem. Więc zamiast się chronić od takiego zła, o którym wiem, że jest złem, ja takich rzeczy, o których nie wiem, czy przypadkiem nie są właśnie dobre, ani się bać, ani przed nimi uciekać nie myślę. Toteż nawet jeśli mnie teraz puścicie i nie dacie wiary Anytosowi, który mówił, że albom się tu w ogóle nie powinienem był znaleźć, albo skórom się już tu znalazł, niepodobna mnie na śmierć nie skazać, bo jeśli, powiada, ujdę kary, to już wasi synowie, postępując wedle nauk Sokratesa, zepsują się do reszty i ze szczętem – więc gdybyście mi na to powiedzieli: Sokratesie, my teraz nie posłuchamy Anytosa, tylko cię uwolnimy, pod tym jednakże warunkiem, abyś się nigdy więcej takimi poszukiwaniami nie bawił ani nie filozofował dalej, a jeśliby cię znowu na tej robocie schwytano, to zginiesz – jeślibyście mnie, jak mówię, pod tymi a warunkami puścić mieli, tobym wam powiedział, że ja was, obywatele, kocham całym

sercem, ale posłucham boga raczej aniżeli was i póki mi tchu starczy, póki sił, bezwarunkowo nie przestanę filozofować i was pobudzać, i pokazywać drogę każdemu, kogo tylko spotkam, mówiąc, jak to zwykle, że ty, mężu zacny, obywatelem będąc Aten, miasta tak wielkiego i tak sławnego z mądrości i siły, nie wstydzisz się dbać i troszczyć o pieniądze, abyś ich miał jak najwięcej, a o sławę, o cześć, o rozum i prawdę, i o duszę, żeby była jak najlepsza, ty nic dbasz i nie troszczysz się o to? I jeżeliby mi ktoś z was zaprzeczał i mówił, że dba, ja go nie puszczę i nie dam mu odejść, ale go będę pytał i badał, i przekonywał, i jeśli dojdę do przekonania, że on nie ma dzielności naprawdę, a tylko tak mówi, to będę go poniewierał, że o najwyższe wartości najmniej dba, a rzeczy lichsze wyżej stawia. I tak będę robił młodym i starym, i kogo tylko spotkam, i swoim, i obcym, a tym bardziej swoim, boście mi bliżsi krwią. Tak rozkazuje bóg, dobrze sobie to pamiętajcie, a mnie się zdaje, że wy w ogóle nie macie w państwie nic cenniejszego niż ta moja służba boża. Bo przecież ja nic innego nie robię, tylko chodzę i namawiam młodych spośród was i starych, żeby się ani o ciało, ani o pieniądze nie troszczył jeden z drugim przede wszystkim, ani tak bardzo jak o duszę, aby była jak najlepsza: i mówię im, że nie z pieniędzy dzielność rośnie, ale z dzielności pieniądze i wszelkie inne dobra ludzkie i prywatne, i publiczne. Więc jeśli tak mówię i tym młodzież psuję, to może być, że to są rzeczy szkodliwe; ale jeśli ktoś twierdzi, że ja cokolwiek innego mówię, a nie to właśnie – ten kłamie. Wobec tego, Ateńczycy – czy wy posłuchacie Anytosa, czy nie, i czy mnie wypuścicie, czy nie

wypuścicie, ja nie będę postępował inaczej; nawet gdybym miał nie jeden, ale sto razy umrzeć. Nie podnoście wrzasków, Ateńczycy; wytrzymajcie, jakem was prosił, żeby nie krzyczeć na to, co powiem, ale słuchać. A myślę, że to wam się przyda, jeżeli posłuchacie. Ja wam jeszcze coś niecoś powiem takiego, na co pewnie będziecie krzyczeli, ale nie róbcie tego, nie! Bądźcie przekonani, że jeśli skażecie na śmierć mnie, takiego człowieka, jak mówię, nie zaszkodzicie więcej mnie niż sobie samym. Przecież mnie nie może w niczym zaszkodzić ani Meletos, ani Anytos. Nawet by nic potrafili! Bo mnie się zdaje, że gorszy człowiek „nie ma prawa" zaszkodzić lepszemu. Pewnie, może go zabić, skazać na wygnanie, pozbawić czci i praw. Tylko że te rzeczy on pewnie uważa, i ktoś inny może, za wielkie nieszczęścia, a ja zgoła nie uważam; znacznie większe nieszczęście robić to, co on teraz robi: niesprawiedliwie nastawać na życie człowieka. Więc teraz, Ateńczycy, jestem daleki od tego, żebym miał przemawiać w obronie siebie samego, jakby się komuś zdawać mogło, ale raczej w obronie was, żebyście czasem nie obrazili boga za to, że was obdarował, jeżeli na mnie wyrok śmierci wydacie. Bo jeśli mnie skażecie, to niełatwo znajdziecie drugiego takiego, który by tak, śmiech powiedzieć, jak bąk z ręki boga puszczony siadał miastu na kark; ono niby koń wielki i rasowy, ale taki duży, że gnuśnieje i potrzebuje jakiegoś żądła, żeby go budziło. I zdaje mi się, że czymś takim dla miasta ja właśnie jestem, od boga mu przydany; ja, który was ciągle budzę i nakłaniam, i zawsze besztam każdego z osobna po całych dniach, to tu, to ówdzie przysiadając. Takiego drugiego niełatwo dostaniecie, obywatele; toteż

jeżeli mnie posłuchacie, to nie zechcecie się mnie pozbywać. Ale może być, że wy się gniewacie jak ten, któremu ktoś drzemkę przerywa; radzi byście mnie pacnąć i jak Anytos radzi, zabić mnie niewiele myśląc. Potem byście resztę życia mogli spać spokojnie, chyba że się bóg o was zatroszczy i kogoś innego wam znowu ześle. Że ja jestem właśnie taki i że mnie bóg dał miastu, to może i stąd zmiarkujecie: przecież to nie jest zwyczajna ludzka rzecz, że ja o swoje sprawy zgoła nie dbam i spokojnie patrzę na mój dom w zaniedbaniu, i to już od tylu lat, a ciągle jestem waszym dobrem zajęty. Prywatnie do każdego przychodzę niby ojciec albo starszy brat, i każdego namawiam, żeby dbał o dzielność. Gdybym jeszcze za to coś dostawał, brał jakie honoraria za te roztrząsania dusz, to miałbym jakiś powód. Ależ dzisiaj wy widzicie sami, że oskarżyciele, którzy mnie tak bezwstydnie o wszystko inne oskarżyli, do takiej się przecież nie potrafili posunąć bezczelności, żeby świadka postawić na to, jakobym ja od kogo kiedykolwiek albo wziął wynagrodzenie, albo go zażądał. Bo ja, zdaje się, wystarczającego stawiam świadka na to, że prawdę mówię: ubóstwo. Ale może się to wyda nierozsądkiem, że ja tylko tak prywatnie ludziom doradzam i chodzę tu i tam, i tyle mam do roboty, a publicznie wystąpić nie mam odwagi: pójść na mównicę w tłum między was i rad udzielać państwu. To pochodzi stąd, że jakeście to nieraz ode mnie słyszeli, mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, o czym i Meletos na żart w swoim oskarżeniu pisze. To u mnie tak już od chłopięcych lat: głos jakiś się odzywa, a ilekroć się zjawia, zawsze mi coś odradza, cokolwiek bym przedsiębrał, a nie doradza mi nigdy. Otóż

ono mi nie pozwala zajmować się polityką. A zdaje mi się, że to zakaz bardzo piękny. Bo wierzcie mi, obywatele, gdybym się był kiedyś zajął polityką, dawno bym był zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie. Nie gniewajcie się; ja mówię prawdę. Nie ma takiego człowieka, któremu by wasz lub jakikolwiek inny tłum przepuścił, jeżeli mu ktoś szlachetnie czoło stawia i nie pozwala na krzywdy i bezprawia w państwie; człowiek, który naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się choć czas jakiś ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny. Wielkie wam świadectwa podam na to: nie słowa, ale to, co wy cenicie: czyny. Posłuchajcie, co mi się przytrafiło, abyście wiedzieli, że ja bym przed nikim nie ustąpił wbrew słuszności i ze strachu przed śmiercią: nie ustąpiłbym, choćbym i zginąć miał. Opowiem wam ciężkie i smutne historie, ale prawdziwe. Bo ja, Ateńczycy, nigdy żadnego nie spełniałem urzędu w państwie, tylkom raz należał do Wielkiej Rady. Właśnie wtedy prytania wypadała na naszą grupę, Antiochidę, kiedyście wy uchwalili sądzić sumarycznie dziesięciu wodzów za to, że trupów po bitwie morskiej nie pogrzebali. Bezprawie, jakeście później wszyscy przyznali. Wtedy ja jeden spomiędzy prytanów postawiłem się wam, że niczego nie będę robił wbrew prawu, i głosowałem przeciw uchwale, chociaż retory gotowe były mnie na miejscu denuncjować i kazać zaraz odprowadzić, a wyście tego żądali i wrzeszczeli; uważałem jednak, że powinienem raczej przy prawie i słuszności stać, bez względu na niebezpieczeństwo, aniżeli się was trzymać, kiedy bezprawia uchwalacie, ze strachu przed więzieniem lub śmiercią. Ale to było jeszcze za czasów demokracji w

mieście. A kiedy przyszła oligarchia, to znowu tych Trzydziestu posłało po mnie, żebym razem z czterema innymi przyszedł do nich, do okrągłego domu, i kazali mi dostawić z Salaminy Leona Salamińczyka. Mieli go stracić. Oni przecież mnóstwo takich poleceń wydawali różnym ludziom, żeby mieć jak najwięcej współwinnych. Wtedy ja nie słowem, ale czynem dowiodłem, że mi na śmierci zależy, przepraszam, ale... ani tyle! a żeby niczego nieuczciwego ani bezbożnego nie zrobić, na tym mi tylko zależy i koniec. Mnie też tamten rząd nie przestraszył, chociaż taki był silny, żebym miał aż coś nieuczciwego popełnić; toteż kiedyśmy z okrągłego domu wyszli, tamci czterej puścili się zaraz do Salaminy i dostawili Leona, a ja poszedłem prosto do domu. I pewnie bym był za to śmierć poniósł, gdyby się ów rząd w krótki czas potem nie był rozwiązał. I na to znajdziecie wielu świadków. Cóż wy myślicie, że ja bym był tyle lat bezpiecznie przeżył, gdybym się był pracą publiczną bawił, a bawił tak, jak dzielnemu człowiekowi przystało, pomagał ludziom uczciwym i jak być powinno, o to dbał nade wszystko? Ani mowy, obywatele! Ani nikt inny na moim miejscu. Ja przez całe życie, czy to na publicznym stanowisku, jeżelim tam coś zdziałał, czy w prywatnym życiu, jestem zawsze taki sam, nigdym nikomu nie ustąpił wbrew słuszności ani z innych, ani żadnemu z tych, których oszczercy nazywają moimi uczniami. Ja nie byłem nigdy niczyim nauczycielem. Tylko jeśli ktoś ma ochotę słuchać, jak ja mówię i swoje robię, to czy to młody, czy stary, żadnemu tego nigdy nie broniłem; i ja nie rozmawiam za pieniądze, a bez pieniędzy nie, tylko zarówno bogatemu, jak i ubogiemu pozwalam, żeby mi pytania

stawiał albo słuchał i odpowiadał, kiedy o czymś rozmawiam. A czy się ktoś przez to robi lepszym, czy nie, ja nie mam prawa za to odpowiadać, bom ani nie przyrzekał nikogo nauczyć czegokolwiek, anim też nie uczył. A jeśli ktoś mówi, że się kiedyś u mnie nauczył albo ode mnie słyszał prywatnie coś innego niż i wszyscy inni, bądźcie przekonani, że kłamie. Ale czemu niejeden ze mną przecież tak chętnie długi czas przestaje? Słyszeliście, obywatele. Ja wam całą prawdę powiedziałem. Bo się chętnie przysłuchują, jak się bada tych, co myślą, że są mądrzy, a nie są. To wcale przyjemna rzecz. A mnie to, jak powiadam, bóg nakazał robić i przez wróżby, i sny, i na wszelkie sposoby, jakimi zrządzenie boskie zwykło człowiekowi cokolwiek rozkazywać. To jest, obywatele, i prawda, i dowieść tego łatwo. Bo jeśli ja młodych ludzi psuję, a niektórych nawet już popsułem, tożby koniecznie – jedni z nich postarzeli się przecież – poznali, żem im kiedyś za młodu coś złego doradzał, musieliby więc tu przyjść i skarżyć mnie za to; a gdyby sami nie chcieli, to zawsze ktoś z bliskich, jakiś ojciec czy brat, czy inny krewny takiego, pamiętałby mi to, gdyby jego najbliższy byt czego złego doznał ode mnie, i dzisiaj by się mścił. A tymczasem wielu z nich jest tu koło mnie. Widzę ich; naprzód ten oto: Kriton, mój rówieśnik i sąsiad, ojciec tego tu Kritobulosa; potem Lizaniasz ze Sfettos, ojciec, o, tego, Ajschinesa; dalej Antyfon z Kefizji, o ten, ojciec Epigenesa. A ci inni to bracia tych, co ze mną przestawali: Nikostratos, syn Teozotida, brat Teodota, a Teodot sam umarł, więc on tu swego brata nie zaprosił, i Paralos, ten syn Demodoka, jego bratem był Teages; a ten tu to Adejmantos, syn

Aristona; a to jego brat, Platon; tam Ajantodoros, tu brat jego Apollodoros. A jeszcze wielu innych mogę wam wymienić. Meletos powinien był w swojej mowie przede wszystkim kogoś z nich podać na świadka; jeżeli wtedy zapomniał, niech go poda teraz; ja poczekam; niech mówi, jeśli ma co. Tymczasem znajdziecie coś wręcz przeciwnego, obywatele; oni wszyscy gotowi poprzeć mnie, którym tyle złego zrobił ich najbliższym, jak powiada Meletos i Anytos. Jeszcze ci zepsuci mieliby powód, żeby mnie popierać; ale ci nie zepsuci, starsi, ci krewni – cóż tych skłania do tego, żeby mnie popierać, jak nie słuszność i sprawiedliwość? To przekonanie, że Meletos kłamie, a ja mówię prawdę? Otóż tyle by było, obywatele! Co ja bym miał do powiedzenia na swoją obronę, to mniej więcej to właśnie i inne rzeczy tym podobne. Ale może być, że się ktoś z was zżyma, przypomniawszy sobie siebie samego; on może i w mniej poważnym procesie stawał, a prosił i błagał sędziów, i łzami się zalewał, a dzieci swoje tu przyprowadził, żeby jak największą litość wywołać, a jeszcze krewnych przywlókł i przyjaciół; ja, oczywiście, nie będę robił niczego podobnego, choć się narażam, mógłbym sądzić, na największe niebezpieczeństwo. Więc może niejeden, widząc to, zatnie się na mnie, zgniewa go to i gotów w gniewie głos oddać. Jeśli tu jest ktoś taki – ja nie przypuszczam, ale jeżeli – to mógłbym mu, zdaje się, coś na to powiedzieć. Powiedziałbym, że mam ci może i ja, ojcze dobry, także jakicheśtam krewnych. Toż już i jak Homer powiada: anim z drzewa nie wyrósł, anim ze skały wyskoczył, tylko z ludzi; toteż i dom jakiś mam, i synów, obywatele, trzech; jeden już pod

wąsem, a dwaj to chłopaki, a mimo to żadnegom tu nie przyprowadził i nie będę was prosił o uwolnienie. A czemu nic podobnego nie zrobię? To nie pycha, obywatele, ani lekceważenie was, i czy ja mam odwagę na śmierć, czy nie, to nie o to chodzi – chodzi o to, czy to wypada i mnie, i wam, i całemu miastu – mnie się zdaje, że to niełądnie, żebym ja takie rzecz y robił, w tym wieku i z tym imieniem, wszystko jedno, czy słusznym, czy fałszywym. Bo to niby jest pewne, że Sokrates czymeś się wyróżnia od wielu innych ludzi. Przecież jeżeliby się ktokolwiek z was w powszechnej opinii wyróżniał mądrością czy odwagą, czy jakąkolwiek inną dzielnością, a tak by się zachowywał, to byłby wielki wstyd. A ja już niejednego takiego i nieraz widziałem, który za coś pomiędzy ludźmi uchodził, a w sądzie wyprawiał nie wiadomo co. Jakby myślał, że strach, co mu się stanie, jeśli umrze; jakby miał nieśmiertelnym zostać, gdybyście go nie skazali. Mnie się zdaje, że tacy tylko wstyd miastu przynoszą; potem jeszcze gdzieś ktoś z obcych gotów myśleć, że najdzielniejsi ludzie w Atenach, których obywatele sami wyróżniają godnościami i zaszczytami, niczym się nie różnią od kobiet. Ateńczycy, czegoś podobnego ani my nie powinniśmy robić, którzy za coś tam uchodzimy, ani wyście na to pozwalać nie powinni; raczej pokazać, że o wiele prędzej skażecie takiego, co te rozczulające dramaty wyprawia i miasto ośmiesza, niż takiego, który się spokojnie zachowuje. A nie mówiąc o tym, czy wypada; to nawet mi się to, obywatele, nie wydaje uczciwym: prosić sędziego i uwalniać się prośbami od odpowiedzialności, zamiast pouczać i przekonywać. Przecież nie na to tutaj siedzi sędzia, żeby w

podarunku rozdawał z łaski sprawiedliwość, tylko żeby sądził. Przecież przysięgał nie na to, że będzie folgował temu, który mu się podoba, ale że będzie sądził według praw. Nieprawdaż? Zatem ani myśmy was nie powinni przyzwyczajać do krzywoprzysięstwa, ani wyście się sami nie powinni do tego przyzwyczajać. Nie godzi się to przed bogiem ani nam, ani wam. Nie sądźcie tedy, obywatele, że ja powinienem się wobec was zachowywać w sposób, który mi się ani pięknym nie wydaje, ani sprawiedliwym, ani zbożnym; tym bardziej że mnie, dalibóg, o bezbożność ten tu Meletos oskarża. Oczywiście, gdybym na was wpływał i prośbami gwałt zadawał waszej przysiędze, wtedy bym was uczył niewiary w bogów i po prostu, broniąc się, oskarżałbym siebie samego, że bogów nie uznaję. Ale daleko do tego. Ja ich uznaję, obywatele, jak żaden z moich oskarżycieli, i pozostawiam bogu i wam sąd o mnie; niech wypadnie tak, jak będzie najlepiej dla mnie i dla was.

ZARZUT SKAZUJĄCY

Jeżeli się nie oburzam, obywatele, na to, co się stało, żeście mnie skazali, na to się składa bardzo wiele, a między innymi i to, że mnie nie zaskoczył niespodziewanie ten fakt. Ja się raczej dziwię, że taka wypadła liczba głosów po obu stronach. Nie spodziewałem się tak małej większości – myślałem o wielkiej. A tu, jak widzę, gdyby tylko trzydzieści skorupek było padło w drugą stronę, byłbym został uwolniony. Przeciw Meletosowi, to uważam, że i tak wygrałem, i nie tylkom wygrał, ale to każdy zrozumie, że gdyby się był do jego skargi nie przyłączył Anytos i Likon, byłby musiał zapłacić tysiąc drachm, bo

nie dostał piątej części głosów. Więc ten obywatel proponuje dla mnie śmierć. No dobrze. A ja – jakąż ja mam podać ze swej strony propozycję? No oczywiście, że należytą. Więc cóż? Jakaż mi się należy kara osobista czy grzywna, żem, licho wie czemu, całe życie nie siedział cicho i nie dbał o to, o co się troszczy wielu: o pieniądze, o dom, o strategię, mowy na zgromadzeniach, urzędy, sprzysiężenia, obywatelskie spiski, bom się naprawdę za zbyt porządnego człowieka uważał na to, żeby tam pójść, a ostać się, i nie szedłem tam, gdzie bym się ani wam, ani sobie na nic nie był przydał, tylkom jak zwykły człowiek do każdego z osobna chodził świadczyć mu największe dobrodziejstwo, ja przynajmniej tak uważam; tak szedłem i próbowałem każdego z was namawiać, żeby ani o żadną ze spraw swoich nie dbał prędzej, zanim dbać zacznie o siebie samego, by się stał jak najlepszym i najmądrzejszym, ani się o sprawy państwa troszczył, zanim o państwie samym nie pomyśli, i żeby się o wszystko inne podobnym porządkiem starał. Więc co mi się należy za to? Takiemu człowiekowi? Coś dobrego, obywatele, jeżeli wniosek ma być naprawdę należyty. I to coś dobrego w tym rodzaju, żeby to odpowiadało mojej osobie. A cóż odpowiada człowiekowi ubogiemu, zasłużonemu, który musi mieć wolną głowę, żeby was mógł nawracać? Nie ma nic odpowiedniejszego, Ateńczycy, jak to, żeby takiemu obywatelowi dawać honorowy wikt w Prytanejon: o wiele więcej, niż jeśli który z was na koniu, parą albo czterema końmi odniesie zwycięstwo w Olimpii. Bo dzięki niemu zdaje się wam, że jesteście szczęśliwi, a dzięki mnie – jesteście. I taki nie potrzebuje utrzymania, a

ja potrzebuję. Jeżeli więc mam po sprawiedliwości proponować karę należytą, to proponuję: honorowy wikt w Prytanejon. Może się wam zdaje, że i teraz mówię podobnie jak przedtem o owych jękach i błaganiach, bom się zaciął w zarozumiałości. To nie to, obywatele, raczej coś innego; ja jestem przekonany, że dobrowolnie nikogo na świecie nie skrzywdziłem, ale was o tym nie przekonam; bo myśmy za krótko ze sobą rozmawiali. Mimo to ja myślę, że gdyby u was istniało prawo jak u innych ludów, żeby w sprawach gardłowych nie jeden tylko dzień sądzić, ale kilka, to prawdopodobnie dalibyście się przekonać. Tak, teraz niełatwo w czasie tak krótkim takie wielkie oszczerstwo z siebie zmyć. Otóż mając głębokie przekonanie, że nie krzywdzę nikogo, daleki też jestem od tego, żebym miał siebie samego krzywdzić i o sobie samym powiedzieć, żem na coś złego zasłużył i miałbym coś podobnego dla siebie proponować... czemu właściwie? Ze strachu? A przed czym? Żebym nie poniósł tego, co dla mnie Meletos proponuje? Ależ ja mówię, że nie wiem, ani czy to jest coś dobrego, ani czy to coś złego. Mam więc zamiast tego wybierać rzeczy, o których dobrze wiem, że są złe, i co zaproponować? Więzienie? Alboż mi się chce żyć w więzieniu i jak niewolnik zależeć od ustawicznie zmieniającej się władzy, od tych jedenastu? Może grzywnę i więzienie, zanim kary nie spłacę? Ależ to to samo, co dopiero mówiłem. Ja nie mam pieniędzy, nie mam skąd płacić. Więc może proponować wygnanie? Wy byście mi to może uchwalili. Ale ja bym musiał być strasznie do życia przywiązany, gdybym miał być aż tak głupim i nie mógł wymiarkować, że wy przecież, moi współobywatele, nie

mogliście wytrzymać mojego sposobu życia i myślenia, ale wam to zaczęło zanadto już ciążyć i budzić zawiść, tak że chcecie się tego wszystkiego pozbyć. A obcy, niby, zniosą to tym łatwiej? Ani mowy, obywatele! I ładne bym ja miał życie; tak pójść na wygnanie, człowiekowi w tym wieku, włóczyć się z miasta do miasta, czekać, aż go znowu skądeś wyrzucą. Jestem przekonany, że dokądkolwiek bym przyszedł, młodzież będzie słuchała moich rozmów tak samo jak tutaj. Gdybym ich pędził od siebie, oni się sami postarają o wygnanie mnie z miasta, namówią starszych, a jeśli ich nie będę pędził, to mnie wygnają ich ojcowie i bliscy, ze względu na nich samych. Więc pewnie ktoś powie: „A nic nie gadać i cicho siedzieć ty nie potrafisz, Sokratesie, jak sobie od nas pójdziesz na wygnanie?" Otóż to właśnie. O tym najtrudniej przekonać niejednego z was. Bo jeżeli powiem, że to jest nieposłuszeństwo względem boga i ja dlatego nie mogę siedzieć cicho, to mi nie uwierzycie; powiecie, że to drwiny. A jeżeli powiem, że to właśnie jest też i największe dobro dla człowieka: każdego dnia tak rozprawiać o dzielności i o innych rzeczach, o których słyszycie, że i ja sam rozmawiam, i własne, i cudze zdania roztrząsam, a bezmyślnym życiem żyć człowiekowi nie warto, jeśli to powiem, to tym mniej mi będziecie wierzyli. Ale to tak jest, jak mówię, obywatele; tylko przekonać kogoś o tym nie jest łatwo. Poza tym nie zwykłem się uważać za człowieka, któremu by się coś złego należało. Więc gdybym miał pieniądze, byłbym był proponował grzywnę, którą by mi wypadło zapłacić. To by mi zupełnie nie szkodziło. Tymczasem tak – no, nie mam, chyba tyle, ile bym potrafił zapłacić, na tyle może zechcecie

mnie skazać? Ja bym może mógł zapłacić wam... minę srebrem. Więc tyle proponuję. Tymczasem ten tutaj Platon, obywatele, Kriton, Kritobulos i Apollodoros proszą mnie, żebym proponował trzydzieści min; mówią, że sami ręczą za spłatę. Więc proponuję tyle. Porękę za srebro będziecie mieli pewną.

PRZESTROGA SOKRATESA

Dla tych paru, a bardzo już niewielu lat będziecie, obywatele, osławieni i kto tylko zechce, będzie mógł miasto hańbić, żeście zabili Sokratesa, mędrca. Bo będą o mnie mówili, że jestem mędrcem, jakkolwiek nim nie jestem, ci, którzy zechcą wam uwłaczać. Gdybyście byli poczekali niedługo, czas jakiś, byłoby wam to i tak samo z siebie przyszło. Widzicie przecież mój wiek, że to już życia dużo poza mną, a śmierć blisko. Nie mówię tego do was wszystkich, ale do tych, którzy wetowali dla mnie śmierć. A jeszcze i to powiem, także tylko do nich: wy może myślicie, obywatele, że ja przegrywam dlatego, bo za mało mam argumentów takich, którymi bym was potrafił przekonać, gdybym sądził, że trzeba wszystko możliwe robić i mówić, byle wyroku uniknąć. Ani mowy. Przegrywam, bo za mało mam nie argumentów, tylko bezwstydu i bezczelności, i zbyt mało mi się chce mówić wam takich rzeczy, których wy byście słuchali najchętniej: gdybym tu płakał i jęczał i gdybym nie wiadomo co wyprawiał, i mówił rzeczy poniżej mojej godności, jak ja uważam, takie, jakeście zwykli słyszeć od innych. Tymczasem ja ani przedtem nie uważałem za stosowne robić niczego podłego z uwagi na niebezpieczeństwo, ani

mi teraz żal, żem się w ten sposób bronił; wolę zginąć po takiej obronie niż tamtym sposobem żyć. Bo ani w sądzie, ani w wojnie, ani ja, ani ktokolwiek inny nie powinien o tym przemyśliwać, żeby śmierci ujść, wszystko jedno jak. Przecież i w bitwach często najwidoczniej można śmierci uniknąć, jeżeli ktoś porzuci zbroję albo się z prośbami zwróci do ścigających. W każdym niebezpieczeństwie jest wiele różnych sposobów na to, żeby się śmierci wymigać, jeżeli ktoś ma odwagę wszystko jedno co robić i mówić. Więc nie to jest rzecz trudna, obywatele: uniknąć śmierci; znacznie trudniej – zbrodni. Bo zbrodnia biegnie prędzej niż śmierć. Tak też i teraz; ja tam powoli chodzę, zwyczajnie jak to starzec, toteż mnie to powolniejsze zgoniło; a moi oskarżyciele to figury nie lada i ostre, więc ich to, co szybsze: zbrodnia. I teraz ja odchodzę, w oczach waszych winien kary śmierci; oni w oczach prawdy winni zbrodni i krzywdy. I ja się doczekam kary, i oni. A to może właśnie i tak się było powinno stać; ja też myślę, że to właśnie w sam raz tak, jak jest. A teraz pragnąłbym wam coś przepowiedzieć, wy, którzyście mnie skazali. Jestem przecież u tego kresu, przy którym ludzie najwięcej wieszczyć zwykli: kiedy mają umrzeć. Przepowiadam wam więc, obywatele, którzyście mnie zabili, że przyjdzie na was kara zaraz po mojej śmierci, znacznie cięższa, na Zeusa, niż ta, którą mnie zabijacie. Bo wyście to dziś popełnili myśląc, że się pozbędziecie ciągłego rachunku sumienia w życiu; tymczasem wypadnie wam coś całkiem przeciwnego. Powiadam wam. Więcej się znajdzie takich, którzy was oskarżać będą; ci, których ja teraz byłem natchnieniem, a wyście tego nie widzieli. Będą tym przykrzejsi, im są

młodsi: toteż was będą znacznie więcej oburzali. Jeżeli sądzicie, że zabijając ludzi powstrzymacie kogoś od tego, żeby was nie ganił i nie łajał, że nie żyjecie jak się należy, to nie widzicie rzecz y jak należy. Bo pozbywać się tego w taki sposób, jak wy, to ani podobna, ani to pięknie; najłatwiej i najpiękniej nie gnębić drugich, ale samemu nad sobą pracować, żeby być możliwie jak najlepszym. Tyle słów wieszczby na pożegnanie z tymi, którzy mnie skazali. Z tymi zaś, którzy głosowali za mną, chętnie bym porozmawiał o tym, co się tu siało, podczas gdy władza jeszcze zajęta i nie odchodzę tam, dokąd poszedłszy umrzeć mi potrzeba. Więc poczekajcie ze mną tę chwilę. Możemy sobie jeszcze trochę pogadać, póki wolno. Bo ja wam chcę, jak przyjaciołom, wytłumaczyć tę dzisiejszą moją przygodę, co ona znaczy. Bo mnie się, sędziowie – przecież was, jeżeli sędziami nazywam, to nie nadużywam wyrazu – mnie się przydarzyła rzecz dziwna. Ten mój zwyczajny, wieszczy głos (głos ducha) zawsze przedtem, i to bardzo często, się u mnie odzywał, a sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy. No, a teraz mi się przydarzyło, widzicie przecież sami, to tutaj, co niejeden uważa może, i naprawdę uważa za ostateczne nieszczęście. A tymczasem mnie, ani kiedym rano z domu wychodził, nie sprzeciwiał się ten znak boga, ani kiedym tu na górę szedł do sądu, ani podczas mowy nigdzie, kiedym cokolwiek miał powiedzieć. A przecież w innych mowach to nieraz mi, bywało, przerwie w środku słowa. Tymczasem teraz nigdzie w tej całej historii ani w postępowaniu moim, ani w mowie nic mi oporu nie stawia. A cóż to, myślę, będzie za

przyczyna? Ja wam powiem: zdaje się, że ta przygoda jest właśnie czymś dobrym dla mnie; niepodobna, żebyśmy słuszność mieli my, którzy przypuszczamy, że śmierć jest czymś złym. am na to wielkie świadectwo. Bo nie może być, żeby mi się nie sprzeciwiał mój zwyczajny znak, gdybym nie był miał zrobić czegoś dobrego. A zastanówmy się i nad tym, jak wielka jest nadzieja, że to coś dobrego. Otóż jednym z dwóch jest śmierć. Bo albo tam niejako nic nie ma i człowiek po śmierci nawet wrażeń żadnych nie odbiera od niczego, albo jest to, jak mówią, przeobrażenie jakieś i przeprowadzka duszy stąd na inne miejsce. Jeśli to brak wrażeń, jeśli to coś jak sen, kiedy ktoś śpiąc – nawet widziadeł sennych nie ogląda żadnych, toż przedziwnym zyskiem byłaby śmierć. Bo zdaje mi się, że gdyby ktoś miał wybrać w myśli taką noc, w której tak twardo zasnął, że nawet mu się nic nie śniło, i inne noce, i dni własnego życia miał z nią zestawić i zastanowiwszy się powiedzieć, ile też dni i nocy przeżył lepiej i przyjemniej od tamtej, to myślę, że nie jakiś prywatny człowiek, ale nawet Wielki Król znalazłby, że na palcach policzyć by je można w porównaniu do tamtych innych dni i nocy. Więc jeżeli śmierć jest czymś w tym rodzaju, to ja ją mam za czysty zysk. Toż wtedy cały czas nie wydaje się ani odrobinę dłuższy niż jedna noc. Jeżeli zaś śmierć to niby przesiedlenie się duszy stąd na inne miejsce i jeżeli to prawda, co mówią, że tam są wszyscy umarli, to jakież może być większe dobro ponad nią, sędziowie! Przecież jeżeli ktoś do Hadesu przybędzie, pożegnawszy się na zawsze z tymi rzekomymi sędziami, i znajdzie tam sędziów prawdziwych, jak to i mówią, że tam sądy odprawia Minos i

Radamantys, i Ajakos, i Triptolemos, i innych półbogów, którzy za życia swego byli sprawiedliwi – to czyż to nie miła przeprowadzka? Albo tak spotkać Orfeusza i Muzajosa, i Hezjoda, i Homera, ileż by niejeden z was dał za to? Toż ja chcę częściej umierać, jeżeli to wszystko prawda. Przecież i ja przedziwne miałbym tam rozmowy, ilekroć bym spotkał Palamedesa i Ajasa, syna Telamona, i jeśli ktoś inny ze starożytnych padł z niesprawiedliwego wyroku, to porównywać swoje losy i ich cierpienia byłoby, myślę, wcale przyjemnie. A największa przyjemność byłaby ich tam badać i dochodzić ustawicznie tak jak tych tutaj, który też z nich jest naprawdę mądry, a który się tylko za mądrego uważa, a nie jest nim naprawdę. Ileż by człowiek dał za to, sędziowie, żeby tak wybadać takiego Odyseusza, który wielkie wojsko pod Troję przyprowadził, albo Syzyfa, albo innych bez liku wymieni ktoś mężczyzn i kobiet, z którymi tam rozmawiać i obcować, i wypytywać ich nieopisanym byłoby szczęściem? Przynajmniej za takie rzeczy tam na śmierć nie skazują. To pewne. Więc oni tam są w ogóle szczęśliwsi od nas tutaj, a oprócz tego są jeszcze nieśmiertelni, jeżeli prawdą jest to, co ludzie mówią. Więc i wy, sędziowie, powinniście z pogodą i nadzieją myśleć o śmierci, a tylko tę jedną prawdę mieć na oku, że do człowieka dobrego nie ma przystępu żadne zło ani za życia, ani po śmierci, a bogowie nie spuszczają z oka jego sprawy. I moja sprawa także nie poszła sama takim torem; dla mnie to rzecz jasna, że umrzeć już i pożegnać się z kłopotami życia lepiej dla mnie. Dlatego też mnie nigdzie znak mój nie kierował w inną stronę i ja się na tych, którzy mnie skazali, i na

oskarżycieli moich nie bardzo gniewam. Jakkolwiek oni nie w tej myśli głosowali przeciwko mnie i skarżyli, tylko myśleli, że mi zaszkodzą. To im też należy zganić. O jedno tylko ich proszę: synów moich, kiedy dorosną, karzcie, obywatele, dręcząc ich tak samo, jak ja was dręczyłem, jeśli zobaczycie, że o pieniądze czy o cokolwiek innego więcej dbają niż o dzielność, i jeśliby mieli pozory jakiejś wartości, nie będąc niczym naprawdę, poniewierajcie ich tak samo jak ja was, że nie dbają o to, co trzeba, i myślą, że czymś są, chociaż nic nie są warci. Jeżeli to zrobicie, spotka mnie sprawiedliwość z waszej strony; i mnie, i moich synów. Ale oto już i czas odejść; mnie na śmierć, wam do życia. Kto z nas idzie do tego, co lepsze, tego nie wie jasno nikt – chyba tylko bóg.

PLATON

KRITON

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES, KRITON

SOKRATES: Coś tak wcześnie przyszedł, Kritonie? A może to jeszcze nie rano?

KRITON: Ależ i bardzo.

SOKRATES: Która mniej więcej?

KRITON: Świt wczesny.

SOKRATES: Szczególne, że cię raczył dozorca więzienia usłuchać.

KRITON: On mnie już zna, Sokratesie, bo ja tu często chodzę, a jeszcze i coś tam dostał ode mnie.

SOKRATES: A dopiero coś przyszedł, czy dawno?

KRITON: Dosyć dawno.

SOKRATES: No to czemużeś mnie zaraz nie zbudził, tylkoś tak cicho usiadł koło mnie?

KRITON: Nie, na Zeusa, Sokratesie. Toż ja bym i sam dla siebie nie chciał takiej bezsenności i jeszcze w takim smutku. Ja cię też od chwili już podziwiam; widzę, jak ty smacznie śpisz; i umyślnie cię nie budziłem: niech ci będzie jak najprzyjemniej. Ja już często i przedtem myślałem sobie, jakie ty masz szczęśliwe usposobienie w całym życiu,

a najwięcej w tym nieszczęściu teraz; jak ty to łatwo i łagodnie znosisz.

SOKRATES: No przecież, Kritonie, głupio by było oburzać się, kiedy człowiek w tym wieku, że potrzeba już skończyć.

KRITON: I inni, Sokratesie, w tym wieku popadają w podobne nieszczęścia; ale ich wiek zgoła nie chroni od tego, żeby się na taki los nie burzyli.

SOKRATES: To prawda; ale czemuś ty tak rano przyszedł?

KRITON: Nowinę, Sokratesie, przyniosłem przykrą; nie dla ciebie, jak uważam, tylko dla mnie i dla twoich bliskich, i przykrą, i ciężką, a mnie ją chyba najciężej przenieść.

SOKRATES: Cóż to takiego? Pewnie okręt przyszedł z Delos, a po jego przybyciu ja mam umrzeć?

KRITON: Jeszcze nie przyszedł, ale zdaje mi się, że dzisiaj przyjdzie. Tak mówią ludzie; przyszli z Sunion i tam go zostawili. Widać z tych wiadomości, że przyjdzie dzisiaj, a ty będziesz musiał, Sokratesie, jutro życie zakończyć.

SOKRATES: Ano, Kritonie, to szczęśliwej drogi. Jeżeli się bogom podoba, to niech tak będzie. Ale ja nie myślę, żeby on przyszedł dzisiaj.

KRITON: Dlaczego tak myślisz?

SOKRATES: Ja ci powiem. Bo mam umrzeć na drugi dzień po przyjściu okrętu.

KRITON: Tak mówią ci tu, zarządcy.

SOKRATES: Więc myślę, że on nie jutro przyjdzie, ale pojutrze. A wnoszę tak z pewnego snu, który miałem przed chwilą tej nocy. Zdaje

się, że jakoś w samą porę mnie nie zbudziłeś.

KRITON: A cóż to był za sen?

SOKRATES: Wydawało mi się, jakby jakaś kobieta do mnie przyszła piękna i postawna, a białe miała suknie; zawołała mnie i powiada: „Dnia trzeciego przybędziesz do Ftyi, gdzie plony obfite".

KRITON: Szczególny ten sen, Sokratesie.

SOKRATES: Ale jasny, jak mi się zdaje, Kritonie.

KRITON: I bardzo – oczywiście. Ale przedziwny człowieku, Sokratesie. Jeszcze i teraz posłuchaj mnie i ratuj się. Bo mnie, jeżeli ty umrzesz, spotka nie jedno tylko nieszczęście, ale naprzód: stracę takiego przyjaciela, jakiego nigdy drugiego nie znajdę, a jeszcze będzie się niejednemu zdawało, kto mnie i ciebie dobrze zna, że mogąc cię uratować, gdybym był chciał odżałować pieniędzy, nie pomyślałem o tym. A jakaż może być bardziej haniebna opinia od tej: uchodzić za takiego, co pieniądze więcej ceni niż przyjaciół? Szerokie koła nie uwierzą, żeś ty sam nie chciał stąd wyjść, choć myśmy cię nakłaniali.

SOKRATES: Ale cóż wam tak, poczciwy Kritonie, zależy na opinii szerokich kół? Najprzyzwoitsi i najrozumniejsi ludzie, o których się więcej dbać powinno, pomyślą, że to się właśnie tak stało, jak się stanie.

KRITON: A jednak widzisz chyba, Sokratesie, że trzeba dbać o opinię i u szerokich kół. Widzisz, co się dzieje; widać, że szerokie koła potrafią nie najmniejsze nieszczęścia powodować, ale największe po prostu, jeżeli kogo przed nimi oczernią.

SOKRATES: Gdyby to tak, Kritonie, mogły szerokie koła

powodować największe zło, żeby tak mogły i największe dobro, dobrze by to było. Tymczasem one ani jednego, ani drugiego nic potrafią. Ani mądrym człowieka nie zrobią, ani głupim; ot, robią to, co im się trafi.

KRITON: Tak, tak; niech tam będzie. Ale to, Sokratesie, powiedz mi: prawda, tobie chodzi o mnie i o innych przyjaciół, żeby jeślibyś stąd uszedł, donosiciele nam nie robili kłopotów za to, żeśmy cię stąd wykradli i żebyśmy nie musieli albo całym majątkiem nałożyć, albo grubymi pieniędzmi; albo i jeszcze się nam coś, oprócz tego, oberwie; więc jeżeli się boisz czegoś podobnego, to daj temu pokój. Przecież żeby ciebie uratować, naszą powinnością jest podjąć to niebezpieczeństwo i jeszcze większe niż to, jeżeliby potrzeba. Więc posłuchaj mnie i koniecznie tak zrób.

SOKRATES: Ja i o tym myślę, Kritonie, i o wielu innych względach.

KRITON: Więc i o to się nie bój. Przecież to nawet niewielkie sumy, co tu niektórzy gotowi wziąć, uratować cię i wyprowadzić stąd. Przy tym, czy ty nie znasz tych donosicieli, jak ich łatwo podpłacić, jak na nich potrzeba mało pieniędzy. A tobie wystarczą, myślę, moje pieniądze; będzie dość. Potem, jeżeli się o mnie boisz i myślisz, że nie trzeba ruszać moich, toż ci tu znajomi gotowi pieniądze złożyć. Jeden nawet już przyniósł właśnie na ten cel, ile potrzeba; Simiasz z Teb. A gotów jest i Kebes, i innych wielu bardzo. Więc jak mówię, nie bój się o to i nie opuszczaj rąk, zamiast się ratować, ani jakeś tam w sądzie mówił, tym się nie gryź, że gdybyś stąd wyszedł, to nie miałbyś co ze sobą począć. Bo i wszędzie indziej, gdzie tylko przyjdziesz, będą cię ludzie kochali. A gdybyś chciał pójść do Tesalii, to ja tam mam

znajomych; oni cię będą bardzo szanowali i będziesz u nich bezpieczny, i nikt ci nie będzie dokuczał w Tesalii. A jeszcze, Sokratesie, mam to wrażenie, że nawet nic godziwego nie zamyślasz zrobić, oddając się na śmierć, kiedy się możesz uratować. I tak się śpieszysz do tego, do czego by się i wrogowie twoi mogli śpieszyć, i pośpieszyli się też, żeby cię zgubić. A oprócz tego, zdaje mi się, że i chłopców własnych rzucasz na pastwę losu; mógłbyś ich wychować, wyprowadzić na ludzi, a ty ich rzucasz i zabierasz się; niech sobie robią, co chcą, ciebie to nic nie obchodzi. I co z nimi będzie? Oczywiście – jak to zwykle z sierotami, kiedy same zostaną na świecie. Bo albo się nie powinno robić dzieci, albo już razem z nimi biedę gryźć i chować, i kształcić. A ty, mam wrażenie, wybierasz sobie tak co bądź. A to trzeba tak, jak by wybrał człowiek dzielny, człowiek odważny, to wybierać, kiedy ktoś tak mówi, że o dzielność dbał przez całe życie. Ja, doprawdy, ja się i za ciebie, i za nas, za twoich przyjaciół, wstydzę; to wszystko, co się z tobą stało, będzie tak wyglądało, że się przez jakiś brak woli u nas takie rzeczy porobiły i to wniesienie skargi do sądu; przecież weszła, choć mogła była nie wpłynąć, i sam przebieg procesu, jak się odbył; i ten koniec teraz, jak na śmiech to wszystko; przez jakieś tchórzostwo, przez niemrawe postępowanie z rąk się nam wszystko wymknęło, powiedzą, bośmy cię wcale nie wyratowali ani ty samego siebie; a można było przecież i dałoby się, gdybyśmy my byli choć coś trochę warci! Więc to, Sokratesie, zważ, żeby oprócz nieszczęścia jeszcze i wstydu nie było i dla ciebie, i dla nas. Zastanów się przecież, a lepiej; już i nie pora się zastanawiać, tylko się zdecydować. Decyzja jedna

tylko. Tej nocy przecież wszystko się to musi odbyć. Jeżeli jeszcze poczekamy, nic się nie da zrobić i już nic niepodobna. Więc na każdy sposób, Sokratesie, posłuchaj mnie i koniecznie, bezwarunkowo tak zrób, nie inaczej.

SOKRATES: Kochany Kritonie. Bardzo cenne twoje chęci, gdyby tylko w nich była pewna poprawność. A jeśli nie, to im są gorętsze, tym przykrzejsze. Więc trzeba się nam zastanowić, czy to zrobić, czy nie. Ja już taki jestem; nie tylko teraz, ale zawsze taki, nie umiem nikogo i niczego innego słuchać, jak tylko argumentu, który mi się po rozwadze wyda najlepszy. A tych argumentów, które przedtem przytaczałem, nie umiem teraz wyrzucić za drzwi, kiedy mnie dzisiejszy los spotkał, ale coś mi się wydają zupełnie takie same, i te same szanuję i czczę co i przedtem. Jeżeli dzisiaj nie znajdziemy lepszych niż one, to bądź przekonany, że ja ci nie ustąpię pod żadnym warunkiem, nawet gdyby nas potęga szerokich kół jeszcze więcej niż teraz straszyła, niby małe dzieci, i na stracha nam nasyłała kajdany, skony, konfiskaty dóbr... Więc jak by to najprzyzwoiciej można rozpatrzyć? Może naprzód weźmy ten argument, który ty mówisz; to o tych opiniach; czy się dobrze mówiło za każdym razem, czy nie, że na jedne opinie należy zważać, a na drugie nie. Czy też, zanim ja miałem umrzeć, to była prawda, a teraz pokazało się, że tak tylko, aby mówić, mówiło się inaczej, a naprawdę to było dzieciństwo i takie sobie gadanie. Ja chcę naprawdę,, razem z tobą, Kritonie, rozpatrzyć, czy mi się ten argument przedstawi w nieco innym świetle na tle mojego obecnego stanu, czy w tym samym: i albo mu damy pokój, albo też

będziemy go słuchali. Otóż mam wrażenie, że zawsze tak jakoś mówili ludzie uważający, że jednak coś mówią, tak jak w tej chwili ja mówiłem, że z opinii, które ludzie żywią, trzeba jedne cenić wysoko, a drugich nie. Na bogów, Kritonie. Ty nie uważasz, że to dobrze powiedziane? Przecież ty, po ludzku rzeczy biorąc, nie masz umrzeć jutro; ciebie nie może zbijać z tropu to obecne nieszczęście. Pomyślże! Nie wydaje ci się słusznym to zdanie, że nie wszystkie opinie ludzkie należy szanować, ale jedne tak, a drugie nie. I nie wszystkich ludzi, tylko jednych tak, a drugich nie. Co powiesz? To nie jest słuszne zdanie?

KRITON: Słuszne.

SOKRATES: Więc które coś warte, te szanować, a które nic, tych nie?

KRITON: Tak.

SOKRATES: A warte coś opinie ludzi myślących, a nic niewarte opinie jednostek bezmyślnych?

KRITON: No pewnie.

SOKRATES: A proszę cię; jakże się znowu takie rzeczy mówiło: człowiek, który ćwiczy ciało i zajmuje się gimnastyką, czy zważa na pochwały i nagany każdego, i na mniemania, czy też tylko na jednego jedynego, który jest właśnie lekarzem lub nauczycielem gimnastyki?

KRITON: Na jednego tylko.

SOKRATES: Więc bać się trzeba nagany, a cenić sobie pochwały tylko tego jednego, a nie szerokich kół?

KRITON: Tak, to jasne.

SOKRATES: Więc on tak powinien postępować i ćwiczyć się, i jeść, i

pić, jak to się wydaje jednemu, temu, co nad nim stoi i rozumie się na rzeczy raczej, niż jak się wszystkim innym wydaje?

KRITON: Tak jest.

SOKRATES: Dobrze. A gdyby nie słuchał tego jednego i nie szanował jego zdania, i nie cenił jego pochwał, a cenił zdania szerokich kół, choćby i nie znających się nic a nic na rzeczy, czy mu się nic złego przez to nie stanie?

KRITON: Jakże nic?

SOKRATES: A jakież to zło i czego się tyczy, i do czego się odnosi u tego, co nie słucha?

KRITON: Oczywiście, że dotyczy jego ciała; on przecież ciało marnuje.

SOKRATES: Dobrze mówisz, zatem i w innych sprawach, Kritonie, tak samo, żeby nie przechodzić wszystkiego po kolei, i tak samo tam, gdzie chodzi o sprawiedliwość, i niesprawiedliwość, i hańbę, i piękno, i dobro, i zło, rzeczy, o których teraz radzimy – czyśmy w tych rzeczach powinni iść za opinią szerokich kół i bać się jej, czy też za opinią jednego, jeśli się ktoś na tych rzeczach rozumie, i takiego należy szanować i bać się go więcej niż wszystkich innych razem, bo jeśli za nim nie pójdziemy, to popsujemy i splamimy coś, co się przez sprawiedliwość lepsze staje, a przez niesprawiedliwość ginie? Czy nie tak?

KRITON: Tak mi się zdaje, Sokratesie.

SOKRATES: No więc; otóż jeśli to, co się przez higienę lepszym staje, a przez chorobliwe wpływy psuje, zniszczymy, słuchając czegoś

innego, a nie opinii tych, którzy się na rzeczy rozumieją, to czy nam warto żyć, kiedy nam się to coś popsuje, a to niby jest ciało? Czy nie?

KRITON: Tak.

SOKRATES: Więc czy warto nam żyć z ciałem zepsutym i podłym?

KRITON: Nie.

SOKRATES: A z tym nam warto żyć zepsutym, co niesprawiedliwość plami i czemu sprawiedliwość służy? Czyżbyśmy uważali, że mniej wart od ciała ten jakiś nasz pierwiastek, którego się tyczy niesprawiedliwość i sprawiedliwość?

KRITON: Nigdy.

SOKRATES: Więc on więcej wart?

KRITON: I znacznie.

SOKRATES: Więc, mój kochany, może nie tak bardzo się należy troszczyć o to, co o nas powiedzą szerokie koła, ale co powie ten, który się rozumie na sprawiedliwości i niesprawiedliwości; on jeden i prawda sama. Więc naprzód niesłuszna twoja teza, kiedy twierdzisz, żeśmy się powinni troszczyć o opinię szerokich kół tam, gdzie chodzi o to, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, i na odwrót. Ale znowu, powie może ktoś, mogą nas te szerokie koła życia pozbawić.

KRITON: Oczywiste i to; z pewnością powie, Sokratesie.

SOKRATES: Słusznie mówisz. Ale wiesz co? Ten argument, któryśmy przeszli, mnie przynajmniej wydaje się jeszcze ciągle taki sam jak dawniej. Więc zobacz znowu ten, czy zostajemy przy tym, czy nie, że nie: żyć za każdą cenę potrzeba, ale dobrze żyć.

KRITON: A zostajemy.

SOKRATES: A że dobrze i pięknie, i sprawiedliwie, to jest jedno i to samo, zostajemy przy tym czy nie?

KRITON: Zostajemy.

SOKRATES: No więc na założenia się zgadzamy; zobaczmyż, czy wynika z nich, żem ja powinien próbować ucieczki stąd, choć Ateny nie pozwalają, czym nie powinien. Jeśli się pokaże, żem powinien, to próbujmy, jeśli nie, dajmy pokój. A to, co ty mówisz, te uwagi o wydatkach, o opinii, o wychowaniu dzieci, to bodaj czy nie będą uwagi dobre dla tych, którzy od ręki skazują człowieka na śmierć, a potem by go z martwych wskrzesić gotowi, gdyby mogli; nie dla człowieka myślącego; nie – to dla tych szerokich kół. A my, skoro tok rozumowania tędy prowadzi, bezwarunkowo nie bierzemy czego innego pod uwagę jak tylko to, cośmy w tej chwili mówili: czy słusznie postąpimy, dając pieniądze tym, którzy mnie mają stąd wyprowadzić, niby przez wdzięczność, i sami też – jeden z nas ułatwi ucieczkę, a drugi się pozwoli wyprowadzić, czy też naprawdę popełnimy zbrodnię robiąc to wszystko. I jeżeli się takie postępowanie okaże zbrodnią, to już bezwarunkowo nie będziemy brali w rachubę tego, czy umrzeć wypadnie, jeżeli zostaniemy na miejscu i cicho będziemy siedzieli, czy nas cokolwiek bądź spotka, byle tylko nie zbrodnia.

KRITON: Mnie się wydaje, że ty dobrze mówisz, Sokratesie. Więc patrzaj, co robić.

SOKRATES: Słuchaj, dobra duszo; rozważajmy razem i jeżeli gdzieś będziesz miał coś przeciw temu, co powiem, to mów, zaprzecz – ja cię posłucham. A jeżeli nie, to nie powtarzaj w swojej poczciwości wciąż

tego samego, że ja powinienem stąd wyjść wbrew woli Aten. Bo mnie ogromnie zależy na tym, żebym to zrobił, kiedy cię przekonam, a nie wbrew tobie. Więc zobacz początek rozważań, czy ci wystarcza, i próbuj odpowiadać na pytania, jak możesz najlepiej.

KRITON: No, spróbuję.

SOKRATES: Żadnym sposobem nie powinno się, powiemy, popełniać zbrodni dobrowolnie, czy też w jednym sposobie można, a w innym nie? Czy też zbrodnia nigdy nie jest ani dobra, ani piękna, jakeśmy się na to nieraz dawniej zgadzali (jak się to i przed chwilą mówiło). Może się gdzieś w tych kilku dniach ostatnich ulotniły te zasady, któreśmy przedtem wspólnie uznawali; kto wie, Kritonie, my, ludzie w tym wieku, starcy, rozprawialiśmy tak poważnie, a nie wiedział sam jeden z drugim, żeśmy zupełnie jak małe dzieci; czy może raczej rzeczy mają się zupełnie tak samo, jakeśmy i my przedtem mówili, wszystko jedno, czy tak mówią szerokie koła, czy nie, i wszystko jedno, czy nam wypadnie coś jeszcze gorszego znieść niż to teraz, czy coś lżejszego, zawsze zbrodnia jest czymś złym i hańbą dla tego, który ją popełnia, bez względu na wszystko inne? Zgodzimy się czy nie?

KRITON: Zgodzimy się.

SOKRATES: Więc nigdy zbrodni popełniać nie wolno?

KRITON: Nie, oczywista.

SOKRATES: Ani jeśli na kimś zbrodnię popełniono, zbrodnią odpłacać, jak sądzą szerokie koła, skoro w ogóle nigdy zbrodni popełniać nie wolno?

KRITON: Zdaje się, że nie.

SOKRATES: No cóż; a źle robić trzeba, Kritonie, czy nie?

KRITON: Nie trzeba przecież, Sokratesie!

SOKRATES: Czyżby? A ziem płacić, kiedy się zła doznało, jak mówią szerokie koła, to sprawiedliwie czy niesprawiedliwie?

KRITON: Nigdy.

SOKRATES: Więc może robić ludziom źle to nic innego jak zbrodnia?

KRITON: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Więc ani zbrodnią odpłacać nie trzeba, ani źle robić nikomu, nawet gdybyś nie wiadomo czego od ludzi doświadczył, Kritonie, kiedy się na to zgadzasz, uważaj, żebyś się nie zgodził wbrew osobistemu przekonaniu. Ja wiem, że dziś mato kto tak myśli i mało kto będzie tego zdania. A jeżeli jeden tak myśli, a drugi nie, tacy dwaj nigdy się nie zgodzą na wspólne zasady działania; koniecznie będzie jeden drugim gardził widząc, jak się tamten decyduje. Więc zastanów się i ty bardzo uważnie, czy zgoda między nami, czy moje przekonanie podzielasz i czy zaczniemy naszą naradę od tego, że nigdy nie godzi się ani zbrodni popełniać, ani zbrodnią odpłacać, ani jeśli się zła doznało, złem za złe oddawać. A może odstępujesz i nie godzisz się na punkt wyjścia. Bo ja mam to przekonanie już od dawna i teraz jeszcze je wyznaję, a ty, jeśli może masz jakie inne zdanie, to powiedz, poucz mnie. Jeżeli zostajesz przy dawnym, to posłuchaj, co dalej.

KRITON: Zostaję i zgadzam się z tobą; więc mów.

SOKRATES: Mówię tedy dalej, a raczej pytam: czy jeśli się z kimś

umówisz na rzecz słuszną, masz tego dotrzymać czy zrobić zawód?

KRITON: Dotrzymać.

SOKRATES: Jeżeli tak, to przypatrz się: jeżeli się stąd wyniesiemy, a nie przekonamy państwa, zrobimy komuś źle, i to komu najmniej należy, czy też nie? I nie dotrzymamy umowy, którąśmy zawarli na rzecz słuszną, czy nie?

KRITON: Nie umiem ci, Sokratesie, odpowiedzieć na to pytanie; nie rozumiem.

SOKRATES: Więc tak, popatrz, gdybyśmy tak mieli stąd uciekać, czy jak tam to zechcesz nazwać, a tu by prawa przyszły i państwo we własnej osobie, stanęłyby nam nad głową i zapytały: „Słuchaj, Sokratesie, co ty zamyślasz zrobić? Chyba nic innego, tylko tym czynem, który podejmujesz, myślisz nas, prawa, zgubić i całe państwo, o ile w twojej mocy? Czy sądzisz, że potrafi jeszcze istnieć i nie wywrócić się do szczętu państwo, w którym wydane wyroki mocy żadnej nie mają, ale im ludzie prywatni władzę odejmują i ważność?" Co powiemy, Kritonie, na te i tym podobne słowa? Bo przecież niejedno by ktoś mógł powiedzieć, już nie mówię, retor, w obronie tego prawa zagrożonego, które nakazuje, żeby wyroki wydane miały moc. A może powiemy im, że zbrodnię popełniło przecież na nas państwo i wyrok wydało niesprawiedliwy. To czy co innego powiemy?

KRITON: To, na Zeusa, Sokratesie.

SOKRATES: A cóż, jeśliby prawa powiedziały: „Sokratesie, a czy i na takie postępowanie stanęła zgoda między nami a tobą, czy też na to, że trzeba trwać przy wyrokach, które państwo wyda?" A gdybyśmy się

dziwili, że one tak mówią, gotowe by powiedzieć, że: „Ty się nie dziw, Sokratesie, tylko odpowiadaj; to przecież twój zwyczaj pytania i odpowiedzi. A zatem co masz przeciwko nam i przeciw państwu, że nas chcesz teraz wniwecz obrócić? Czyż nie pierwej myśmy ciebie zrodziły i nie przez nas pojął twoją matkę ojciec twój i spłodził ciebie? Więc powiedz tym z nas, tym prawom, które małżeństw dotyczą, masz do nich jakiś żal, że nie są dobre?" Nie mam żalu, powiedziałbym. „Więc może do tych, które dotyczą wyżywienia i wychowania dzieci? Przecież i tyś odebrał wychowanie. Więc niedobrze nakazywały te z nas, które na to są ustanowione, kiedy polecały ojcu twemu, żeby cię w muzyce, w literaturze i gimnastyce kształcił?" Dobrze – odpowiedziałbym. „Pięknie; a skoroś się urodził i wychował, i wykształcił, to czyż potrafiłbyś powiedzieć: po pierwsze, żeś nie był naszym synem i niewolnikiem – ty sam i twoi przodkowie?" „A jeżeli tak, to co myślisz, że równe prawa twoje i nasze? I cokolwiek my byśmy tobie próbowały zrobić, to myślisz, że ci się godzi nam robić na odwet to samo? Czy też wobec ojca nie miałeś równych praw, ani wobec pana, jeżeliś go miał, tak żeby im zaraz oddawać, czegokolwiek byś od nich doświadczył, i nie wolno ci było zaraz odpowiadać, kiedyś złe słowa usłyszał, ani bić na odwet, kiedy ciebie bito, ani innych wielu podobnych rzeczy robić. A wobec ojczyzny i wobec praw to ma ci być wolno, tak że kiedy my ciebie chcemy zgubić, bo to uważamy za słuszne, to ty będziesz próbował na odwet, o ile w twej mocy, gubić nas: prawa i ojczyznę? I ty będziesz robiąc to, mówił, że postępujesz sprawiedliwie? Ty, który naprawdę dbasz o dzielność. Czy też taki z

ciebie mędrzec, a nie dojrzałeś, że od matki i od ojca, i od innych przodków wszystkich cenniejsza jest ojczyzna i większej czci godna, i świętsza i we większym zachowaniu jest u bogów i u ludzi myślących, i czcić ją potrzeba, i ustępować jej, i czołem bić przed ojczyzną, kiedy się gniewa nawet, raczej niż przed ojcem, i albo ją przekonywać, albo robić, co ci każe, i znosić, jeżeli coś znosić poleci, a cicho siedzieć, choćby cię bito i więziono, i wiedziono na wojnę, na rany i na śmierć; masz to robić, bo tego wymaga sprawiedliwość, i nie wolno ci się usuwać ani ustępować z pola, ani rzucać szyków, ale i w wojnie, i w sądzie, i wszędzie indziej robić masz, co ci każe państwo i ojczyzna, albo ją przekonywać, co jest właściwie sprawiedliwe: ale gwałtu zadawać się nie godzi ani matce, ani ojcu, ani tym mniej ojczyźnie". Cóż my na to powiemy, Kritonie? Prawdę mówią prawa czy nie?

KRITON: Zdaje mi się, że tak.

SOKRATES: „Przypatrz się więc, Sokratesie – powiedziałyby z pewnością prawa – czy my to słusznie mówimy, że niesprawiedliwie chcesz w tym wypadku z nami postąpić? Myśmy ciebie zrodziły, wychowały, wykształciły, obsypały wszelkimi dobrami, jakimiśmy tylko mogły, i ciebie, i wszystkich innych obywateli, a jednak ogłaszamy wszem wobec i pozwalamy każdemu Ateńczykowi, który tylko zechce i uzyska prawa obywatelskie, przyjrzy się stosunkom w państwie i nam, prawom, a my mu się nie spodobamy, to wolno mu zabrać manatki i iść, dokąd zechce. Żadne z nas, żadne prawo mu nie stoi na przeszkodzie i nie zabrania; może sobie przecież każdy z was pójść do kolonii, jeżeli mu się my nie podobamy i państwo, a jeśliby

się chciał gdzieś indziej przenieść i tam pójść, niech sobie idzie, gdzie chce, i zabierze ze sobą, co tylko ma. Ale jeśli który z was siedzi na miejscu i widzi, jak: my tu sądzimy sprawy i jak my w ogóle państwem rządzimy, taki już, uważamy, czynem zawarł z nami umowę, że będzie spełniał wszystkie nasze rozkazy; więc kto nie słucha, ten potrójną, powiadamy, zbrodnię popełnia, bo nam, rodzicom własnym, nie jest powolny, i wychowawcom i umówiwszy się z nami o posłuszeństwo, ani nas nie słucha, ani nas nie przekonywa, jeżeli coś niedobrze robimy. A przecież my mu przedkładamy rzecz, a nie narzucamy nigdy rozkazów w sposób ordynarny; zawsze zostawiamy jedno z dwojga: albo nas przekonaj, albo rób; a on nie robi ani jednego, ani drugiego". „Otóż mówimy, Sokratesie, że te zarzuty będą ciążyły i na tobie, jeżeli zrobisz to, co zamyślasz. I nie będziesz ty najmniej winien w Atenach, ale ty przede wszystkim". A gdybym ja powiedział: dlaczego właściwie?, to z pewnością słusznie by się mnie uczepiły i powiedziały, że pośród wszystkich Ateńczyków ja właśnie przede wszystkim taką z nimi zawarłem umowę. Powiedziałyby: „Sokratesie, my mamy wielkie świadectwa na to, że i myśmy ci się podobały, i państwo. Bobyś przecież nie był, więcej niż każdy inny Ateńczyk, w mieście przebywał, gdyby ci się nie było więcej niż innym podobało". „Przecież nawet na uroczystość nigdyś z miasta nie chodził, chyba raz na Istmos, ani nigdzie indziej, chyba gdzieś na wojnę; nigdyś żadnej podróży nie odbywał, jak inni ludzie, i nie brała cię chętka poznania innych państw i innych praw, tylko myśmy ci wystarczały i nasze państwo. Tak bardzo byłeś za nami i godziłeś się być pod naszymi rządami

obywatelem; zresztą i dzieci tutaj miałeś, jako iż ci się to państwo podobało. Przecież jeszcze podczas procesu mogłeś był sobie zaproponować wygnanie, gdybyś był chciał; mogłeś to samo, co teraz myślisz zrobić wbrew woli państwa, uczynić wtedy za jego wolą. A tyś się wtedy stawiał, że się niby ty nie będziesz oburzał, gdyby ci przyszło umrzeć, i wolałeś, jakeś mówił, raczej śmierć niż wygnanie. A teraz ani tamtych słów nie szanujesz, ani na nas, na prawa, nie zważasz, chcesz nas wniwecz obrócić, postępujesz jak najlichszy niewolnik, uciekać chcesz wbrew umowom, wbrew kontraktom, którymiś się zobowiązał być obywatelem. Więc naprzód nam na to właśnie odpowiedz, czy to prawda, co mówimy, żeś ty się zgodził być obywatelem wedle nas, a zgodziłeś się czynem, nie słowem, czy też to nieprawda?" Co mu powiemy na to, Kritonie? Cóż, chyba się zgodzimy!

KRITON: Koniecznie, Sokratesie.

SOKRATES: „Cóż więc – powiedziałyby – ty łamiesz umowy i zobowiązania zawarte z nami, a nie zawierałeś ich pod przymusem ani cię nikt w błąd nie wprowadzał, aniś się nie musiał decydować w krótkim czasie, tylko przez siedemdziesiąt lat, w których mogłeś się zabrać, jeżeliśmy ci się nie podobały i umowy ci się nie wydawały słuszne. A tyś ani Sparty nie wybrał, ani Krety, o których zawsze mówisz, że tam są dobre prawa, ani żadnego innego z miast helleńskich ani barbarzyńskich; jeszcze mniej się z miasta ruszałeś niż kulawi, ślepi i inne kaleki; tak szczególnie ci się państwo ateńskie podobało; i my, prawa tutejsze, oczywiście. Bo komuż by się podobało państwo bez praw? I ty teraz nie myślisz dotrzymać umowy? Przecież,

jeśli nas posłuchasz, Sokratesie, i ty się nie będziesz ośmieszał tym opuszczeniem miasta". „Więc popatrz tak; łamiąc to i uchybiając temu w czymkolwiek, co ty dobrego zrobisz i sobie samemu, i swoim najbliższym? Bo że się twoi bliscy także narażają na wygnanie z państwa i utratę praw obywatelskich albo konfiskatę dóbr, to oczywista. A ty sam, jeśli pójdziesz do któregoś z najbliższych miast, do Teb czy do Megary, tu i tam są dobre prawa i porządek, to naprzód przyjdziesz tam jako wróg ich ustroju społecznego i kto tylko się tam troszczy o swoje państwo, będzie na ciebie patrzał spode łba jako na tego, co prawa wniwecz obraca, i utwierdzisz tylko opinię swoich sędziów; będą ludzie myśleć, że oni słuszny wyrok wydali. Przecież kto prawa wywraca, musi mocno wyglądać na gorszyciela ludzi młodych i niewiele myślących. Więc może będziesz unikał państw praworządnych i ludzi co najporządniejszych? Ale tak robić to czyż ci nie wstyd będzie żyć? Albo zaczniesz się zbliżać do nich i najbezczelniej nawiązywać rozmowy – jakie rozmowy, Sokratesie? Może takie jak tu, że dzielność i sprawiedliwość to najwyższe wartości człowieka, i życie według praw, i same prawa?" „I nie uważasz, że wtedy w nieprzyzwoitym świetle stanie cała postać i postępowanie Sokratesa? Spodziewać się tego trzeba. Więc może zabierzesz się stamtąd, a pójdziesz do Tesalii, do tych znajomych Kritona. Tam największy nieporządek i rozpusta; tam by cię może chętnie słuchali, jakeś to śmiesznie uciekł z więzienia, w jakimś przebraniu, w kożuchu czy w czym tam, jak się zwykle ludzie przebierają do ucieczki, i odmieniłeś swój wygląd do niepoznania. A że ty, starzec, kiedy ci już

wedle wszelkiego prawdopodobieństwa mało co czasu do życia zostało, miałeś odwagę i chęć żyć tak z żebractwa, po hultajsku, prawa największe złamawszy, tego ci nikt nie powie?" „Może i nikt, jeżeli nikogo nie obrazisz. Ale jeśli nie, to usłyszysz, Sokratesie, niejedno poniżej swojej godności. Więc będziesz się nisko kłaniał całemu światu, będziesz żył jak niewolnik i co będziesz robił? Chyba wesoło żyć w Tesalii, jakbyś tam na uczty pojechał do tej Tesalii, a gdzież owe rozprawy, te o sprawiedliwości i o innej dzielności, gdzie?" „Ale ty chcesz pewnie żyć dla dzieci, żeby je wychować, wykształcić. Jak to? Do Tesalii ich zawieziesz i tam ich będziesz chował i kształcił na obcych we własnej ojczyźnie; niech ci jeszcze i to mają do zawdzięczenia. Czy też to nie; na miejscu niech się chowają, ale jak ty będziesz żył, to lepiej się wychowają i wykształcą, chociaż ciebie przy nich nie będzie. Przecież bliscy twoi będą o nich dbali. Czy też może, jeśli do Tesalii pojedziesz, to będą dbali, a jeśli do Hadesu, to nie będą? Przecież jeśli są coś warci, ci co się za twoich najbliższych podają, to można na nich i tak liczyć". „Więc tak, Sokratesie, posłuchaj nas; myśmy cię wychowały i nie ceń ponad nas dzieci, ani życia, ani niczego innego nie przenoś nad sprawiedliwość, abyś i jak do Hadesu przyjdziesz, mógł to wszystko powiedzieć tamtejszym władcom na swoją obronę. Bo ani się tobie tutaj taki czyn nie wydaje lepszy, ani sprawiedliwszy, ani bardziej zbożny, ani nikomu z twoich bliskich, ani też tam, kiedy przyjdziesz, lepiej ci z nim będzie". „Teraz odchodzisz pokrzywdzony, jeśli odejdziesz, ale krzywda cię nie od nas, nie od praw spotyka, tylko od ludzi; a jeżeli wyjdziesz stąd, tak haniebnie

krzywdą za krzywdę zapłaciwszy i złe za złe oddawszy, jeśli umowy swoje i zobowiązania wobec nas złamiesz i źle zrobisz tym, którym najmniej należało, bo sobie samemu i przyjaciołom, i ojczyźnie, i nam, to my się będziemy na ciebie gniewały za życia, a tam nasi bracia, tamte prawa w Hadesie, nie podejmą cię łaskawie; dowiedzą się, żeś ty nas próbował wniwecz obrócić, o ile było w twojej mocy. Więc niechże cię Kriton czasem nie nakłoni, żebyś zrobił to, co on mówi raczej, niźli my." Przyjacielu drogi, Kritonie. Bądź przekonany, że mi te rzecz y ciągle w uszach dzwonią, tak jak Korybantom flety w uszach grają, i tak się we mnie mocno głos tych słów rozlega, że nie potrafię słuchać innych. Bądź przekonany, tak się mi przynajmniej teraz zdaje, że jeśli powiesz coś przeciw temu, będziesz mówił daremnie. Jednakże jeśli uważasz, że coś wskórasz, to mów.

KRITON: Nie, Sokratesie; nie mam co mówić.

SOKRATES: Więc daj pokój; zróbmy tak, skoro tak bóg prowadzi.

PLATON

FEDON

OSOBY DIALOGU:

ECHEKRATES, FEDON, SOKRATES, KEBES, SIMMIASZ,
KRITON, CZYJŚ GŁOS, PACHOŁEK KOLEGIUM JEDENASTU

Spis treści

FEDON..... 145
RELACJA FEDONA.....147
FILOZOF PRAGNĄCY ŚMIERCI.....152
NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY..... 166
DOWÓD Z PRZECIWIEŃSTW.....166
DOWÓD Z ANAMNEZY.....173
DOWÓD Z PROSTOTY.....184
WĄTPLIWOŚCI SIMMIASZA I KEBESA..... 196
ROZMOWA FEDONA I ECHEKRATESA.....202
O HARMONII DUSZY.....208
O FORMACH I NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY.....215
O HARMONII ŚWIATA.....236
ROZDZIELENIE DUSZY I CIAŁA.....247

RELACJA FEDONA

ECHEKRATES: Tyś sam był, Fedonie, u Sokratesa w tym dniu, kiedy truciznę wypił w więzieniu, czy od kogoś innego słyszałeś?

FEDON: Sam, Echekratesie.

ECHEKRATES: Co też ten człowiek mówił przed śmiercią? I jak skończył? Chętnie bym o tym posłuchał. Bo teraz to ani z obywateli Fliuntu nikt do Aten nie jeździ, ani już od długiego czasu stamtąd żaden gość nie przyjeżdża, który by nam umiał podać o tym jakieś dokładniejsze szczegóły – oczywista prócz tego, że wypił truciznę i umarł; ale zresztą to nikt nic nie umie podać.

FEDON: Więc i procesie niceście nie słyszeli, jak się to odbyło?

ECHEKRATES: Owszem, to nam ktoś opowiadał. I dziwiliśmy się, że wyrok zapadł tak dawno, a on umarł, zdaje się, o wiele później. Więc cóż to było, Fedonie?

FEDON: Taki los mu jakoś padł, Echekratesie. Właśnie w wilię wyroku uwieńczono ster okrętu, który Ateny wyprawiają na Delos.

ECHEKRATES: A to co za okręt?

FEDON: To jest ten okręt, jak powiadają Ateńczycy, w którym swojego czasu Tezeusz tych czternaścioro wywiózł na Kretę, uratował ich i sam wyszedł cało. Więc Apollonowi ślub złożyli wtedy, jak mówią, że jeśli ci wrócą zdrowi, to co roku będą posyłali procesję na Delos. I taką pielgrzymkę zawsze, jeszcze i teraz, od tego czasu rok w rok bogu wysyłają. Więc kiedy się pielgrzymka rozpocznie, to jest takie prawo u nich, że w tym czasie państwo musi być czyste, wolne od

zmazy i z wyroku sądu nie wolno wtedy nikomu życia odbierać, zanim statek do Delos nie przybędzie i tutaj nazad nie wróci. A to nieraz wymaga długiego czasu, kiedy się trafią się wiatry przeciwne podróży. Pielgrzymka zaczyna się z chwilą, kiedy kapłan Apollona uwieńczy ster okrętu. To właśnie odbyło się, jak mówię, w wilię wydania wyroku. I stąd ta długa pauza u Sokratesa w więzieniu, ta pomiędzy wyrokiem a śmiercią.

ECHEKRATES: A jakież szczegóły samej śmierci, Fedonie? Co mówił, co robił, kto był przy nim spośród bliskich tego człowieka? Albo może władze nie dopuściły nikogo i umarł sam jeden, nie mając bliskiej duszy przy sobie?

FEDON: O nie; było kilku, nawet wielu.

ECHEKRATES: Otóż to wszystko bądź łaskaw nam opowiedzieć, możliwie najdokładniej, chyba że może właśnie nie masz czasu.

FEDON: Ależ mam czas i spróbuję wam to opowiedzieć. Przecież wspominać Sokratesa, czy to samemu mówiąc, czy drugiego słuchając, to, dla mnie przynajmniej, zawsze rzecz najmilsza ze wszystkich.

ECHEKRATES: Tak jest, Fedonie; i takich samych będziesz miał słuchaczy. Więc spróbuj opowiedzieć wszystko; tak dokładnie, jak tylko potrafisz.

FEDON: Doprawdy, mnie przynajmniej dziwnie było przy tym wszystkim. Bo nie brała mnie litość, jako żem był obecny przy śmierci człowieka bliskiego. Ten człowiek, Echckratesie, wydał mi się szczęśliwy i z zachowania się, i z tego, co mówił; on skończył tak bez obawy żadnej, tak po męsku, że mnie przynajmniej on w oczach staje,

jak do samych nawet bram Hadesu idzie nie bez boskiego zrządzenia; ale on i tam nawet przyjdzie i dobrze się będzie czuł, jeżeli w ogóle kiedy ktokolwiek. Więc też dlatego nie bardzo mnie litość rozbierała, jak by się to naturalne wydawało wobec takiego nieszczęścia, ani znowu przyjemność, jako żeśmy się filozofią bawili, jak to my zwykle. Mówiło się takie rzeczy, a mnie po prostu dziwnie było, jakaś niezwykła mieszanina przyjemności i przykrości zarazem, kiedym pomyślał, że on za chwilę miał umrzeć. I wszystkim nam, obecnym tam, jakoś tak było: raz się człowiek śmiał, a raz płakał, a jeden z nas osobliwie: Apollodoros. Znasz go może i wiesz, jaki jest.

ECHEKRATES: Jeszcze jak.

FEDON: Otóż jemu wciąż tak było i ja sam byłem roztrzęsiony, i inni też.

ECHEKRATES: A tam właśnie kto był przy tym, Fedonie?

FEDON: No ten, Apollodoros, z miejscowych ludzi był przy tym, i Kritobulos, [i jego ojciec, dalej Hermogenes i Epigenes, i Ajschines,] i Antystenes. Był i Ktezippos z Pajanii, i Meneksenos, i kilku innych miejscowych. A Platon był, zdaje mi się, chory.

ECHEKRATES: A z obcych był kto?

FEDON: Tak; Simiasz przecież z Teb i Kebes, i Fedonides, a z Megary Euklides i Terpsion.

ECHEKRATES: A cóż, Arystyp i Kleombrotos przyszli?

FEDON: O nie; mówiono, że byli w Eginie.

ECHEKRATES: A z innych kto był?

FEDON: Zdaje mi się, że bodaj tylko ci byli obecni.

ECHEKRATES: Więc cóż? O czym się mówiło, powiadasz?

FEDON: Ja ci od początku wszystko spróbuję opowiedzieć. Bo myśmy stale i w poprzednich dniach zwykli byli chodzić do Sokratesa, i ja, i inni; zbieraliśmy się rano w gmachu sądowym, tam gdzie się i proces odbywał. To było blisko więzienia. Więc czekaliśmy zawsze, aż więzienie otworzą, i zabawialiśmy się rozmową. Bo otwierano niezbyt wcześnie. Zaraz po otwarciu wchodziliśmy do Sokratesa i nieraz, bywało, spędzaliśmy z nim cały dzień. Więc tak i wtedy zebraliśmy się nieco wcześniej. Bo poprzedniego dnia, kiedyśmy wieczorem wyszli z więzienia, dowiedzieliśmy się, że statek z Delos powrócił. Więceśmy się umówili, że przyjdziemy jak najwcześniej na zwykłe nasze miejsce. Otóż przychodzimy, a odźwierny wychodzi, jak zwykle nam otwierał, i powiada, żebyśmy poczekali i nie wchodzili prędzej, aż nas sam zawoła. Bo zdejmuje, powiada, Rada Jedenastu kajdany ze Sokratesa i oświadczają mu, że tego dnia ma umrzeć. Otóż zabawił niedługo, przyszedł i poprosił nas do środka. Weszliśmy więc i zastali Sokratesa już bez kajdan, a Ksantypa, ty ją znasz, miała dziecko jego na ręku i siedziała przy nim. Kiedy nas zobaczyła Ksantypa, zaczęła głośno lamentować i tak jakoś mówiła, jak to zwykle kobiety, że oto, Sokratesie, dzisiaj już ostatni raz będą do ciebie mówili znajomi i ty do nich. Sokrates spojrzał na Kritona i powiada: Kritonie, niech ją kto odprowadzi do domu. Więc ją kilku odprowadziło ze służby Kritona, a ona płakała głośno i biła się w piersi. A Sokrates usiadł na łóżku, założył nogę na nogę i zaczął ją ręką rozcierać. A rozcierając, jaka to dziwna rzecz, powiada, to, co ludzie nazywają przyjemnością. Jaki

dziwny jest jej stosunek do tego, co się wydaje jej przeciwieństwem, do przykrości. Obie razem nie chcą człowiekowi przysługiwać, ale jeśli ktoś za jedną z nich goni i dosięgnie, bodajże zawsze musi i drugą chwycić, jakby zrośnięte były wierzchołkami, choć są dwie. I mam wrażenie, powiada, że gdyby był to zauważył Ezop, byłby bajkę ułożył, że bóg chciał je pogodzić, bo są w wojnie z sobą, a że nie mógł, więc im tylko wierzchołki powiązał i dlatego to, kto jedną z nich posiądzie, zaraz mu potem i druga przychodzi. Tak zdaje się i u mnie – naprzód miałem w nodze przykrość od kajdan, a teraz, zdaje się, wchodzi mi tam za nią przyjemność. Tu Kebes podchwycił i: Na Zeusa, powiada, Sokratesie, dobrześ zrobił, żeś mi przypomniał; bo o te twoje poezje, o wierszowane przeróbki bajek Ezopa, o hymn do Apollona już mnie kilka osób pytało, a także i Euenos niedawno, co ci się to stało, że kiedyś tu przyszedł, zacząłeś pisać te rzeczy, a przedtem niczegoś nigdy nie pisał. Więc jeżeli ci coś zależy na tym, żebym ja miał co odpowiedzieć Euenosowi, kiedy mnie drugi raz o to zapyta, a ja dobrze wiem, że on mnie zapyta drugi raz, to powiedz, co mu mam odpowiedzieć?

– Powiedz mu prawdę, Kebesie – powiada – że wcale nie miałem zamiaru współzawodniczyć z nim ani z jego poezjami, kiedym to pisał. Wiedziałem, że to niełatwa rzecz. Tylkom się z pewnymi widzeniami sennymi liczył i próbował, co znaczą; abym święty obowiązek spełnił, jeśliby mi sen często tę właśnie służbę Muzom zalecał. A to był taki sen mniej więcej. Nieraz mnie nawiedzał w minionym życiu i raz mi się w takiej, raz w innej zjawiał postaci. Ale zawsze te same słowa

wracały: Sokratesie, powiada, muzykę rób i uprawiaj. Ja myślałem przedtem, że szło o to, com uprawiał, że do tego samego mnie sen namawia i zachęca; jak to ludzie głośno nieraz popędzają tych, którzy biegną, tak i mnie sen zachęcał do tego, com już robił, do muzyki – bo filozofia to największa służba Muzom, a ja ją uprawiałem. Ale teraz, kiedy się proces odbył, a uroczysty obchód na cześć boga nie dał mi umrzeć, wydało się rzeczą właściwą nie odmawiać posłuszeństwa snom, gdyby mi często nakazywały uprawiać i tę muzykę pospolitą, tylko ją robić. Bo bezpieczniej nie odchodzić, zanim się człowiek od świętego obowiązku nie uwolni, robiąc wiersze według rozkazu otrzymanego we śnie. I tak, naprzód, napisałem wiersz na cześć boga, któremu właśnie wypadała ofiara. A po bogu, zważywszy, że poeta, jeżeli ma być poetą, powinien przypowieści pisać, a nie myśli, choćby i sam nie był bajarzem, więc dlatego, mając pod ręką i umiejąc na pamięć bajki Ezopa, ułożyłem je wierszami; pierwsze z brzegu.

FILOZOF PRAGNĄCY ŚMIERCI

SOKRATES: Więc to, Kebesie, powiedz Euenosowi i aby zdrów był, a jeśliby miał rozum, to niech za mną pójdzie jak najprędzej. Ja odchodzę, zdaje się, dziś. Tak każą Ateny.

A Simiasz powiada: – Co też ty, Sokratesie, doradzasz Euenosowi? Ja nieraz spotykałem tego człowieka, ale, o ile ja mogę sądzić, on twojej rady nie posłucha dobrowolnie, ani trochę.

– Cóż to – powiada – a czy to nic filozof, Euenos?

– Zdaje mi się – powiada Simiasz.

– A, to zechce – powiada – i Euenos, i każdy, kto filozofię poważnie traktuje. Oczywista, nie zada gwałtu sam sobie. Powiadają przecież, że to się nie godzi. To mówiąc spuścił nogi z łóżka na ziemię i tak już, siedzący, dalej rozmawiał.

Otóż Kebes zapytał go: – Jak ty to rozumiesz, Sokratesie, gdy mówisz, że nie godzi się gwałtu zadawać samemu sobie, a jednak filozof zechce pójść za tym, który umiera?

– No cóż, Kebesie? A czyż nie słyszeliście, ty i Simiasz, o rzeczach podobnych, kiedyście obcowali z Filolaosem?

– W każdym razie nic wyraźnego.

– O tak, ja także tylko ze słuchu o tym opowiadam; ale com właśnie słyszał, nie żal mi tego i powiedzieć. Toż może i najwięcej wypada takiemu, który się tam w drogę wybiera, rozpatrzyć się i pogadać o tej podróży na tamtą stronę, jak też ją sobie człowiek wyobraża. Bo i cóż innego w końcu można robić w tym czasie aż do zachodu słońca?

– Więc dlaczegóż to, tak powiadają, nie godzi się odbierać sobie samemu życia, Sokratesie? Bo ja to już, jak właśnie teraz mnie o to pytałeś, i od Filolaosa słyszałem, kiedy u nas mieszkał, i od niejednego innego, że nie należy tego robić. Ale jasnego czegoś o tej sprawie nigdym od nikogo nie słyszał.

– Nie trzeba tracić otuchy – powiada – może jeszcze usłyszysz. Tobie się to z pewnością dziwne wyda, że to jedno zdanie spośród wszystkich innych jest bezwzględnie prawdziwe, a nie tak jak i w innych sprawach, tylko bywa tak człowiekowi, że nieraz i niejednemu lepiej jest umrzeć niż żyć. A jeśli niejednemu lepiej umrzeć, to pewnie dziwne ci się

wydaje, dlaczego takiemu człowiekowi nie godzi się robić dobrze samemu sobie, tylko mu trzeba czekać na innego dobroczyńcę? A Kebes uśmiechnął się blado i: „Zeus że to raczy wiedzieć", powiada w swoim dialekcie.

– Mogłoby się wydawać – mówi Sokrates – że tak to nie ma sensu; a jednak może w tym jest jakiś sens; toż nauka tajemna mówi o tej sprawie, że my, ludzie, jesteśmy niejako w więzieniu i nie wolno z niego siebie samego wyzwalać ani uciekać; ja w tym widzę pewną myśl: wielką i niełatwą do przejrzenia na wskroś. No nie, serio, Kebesie, to mi się wydaje dobrą myślą, to, że bogowie nas utrzymują, a my, ludzie, jesteśmy jedną z prywatnych własności bogów. Czy tobie może nie wydaje się tak?

– Mnie tak – powiada Kebes.

– Nieprawdaż – powiada tamten – i ty sam, gdyby któraś z twoich prywatnych własności chciała sobie sama życie odbierać, mimo że ty byś nie dał znaku, że chcesz, aby umarła, gniewałbyś się na nią i gdybyś miał jakąś karę do wymierzenia, wymierzyłbyś ją?

– Tak jest – powiada.

– Więc może tak samo nie jest i to bez sensu, że nie wolno siebie samego zabijać prędzej, zanim bóg nie ześle jakiejś konieczności, jak na przykład ta, którą ja mam teraz.

– A może być – powiada Kebes – to tak wygląda. Ale to, coś teraz w tej chwili mówił: że filozofowie powinni łatwo i chętnie umierać, to, Sokratesie, wygląda na niedorzeczność, jeżeli to, cośmy w tej chwili mówili, jest w porządku, to, że bóg nas utrzymuje, a my jesteśmy jego

rzeczami. Bo żeby się nie wzdrygali najrozumniejsi spośród nas odchodzić z tego utrzymania, w którym mają nad sobą panów najlepszych, jacy są: bogów, to nie ma sensu. Przecież taki człowiek nie sądzi chyba, że sam o siebie będzie lepiej dbał, kiedy się wyzwoli. Tylko nierozumny człowiek mógłby coś takiego pomyśleć, że oto lepiej uciec od pana, i nie umiałby sobie wyrachować, że od dobrego przecież uciekać nie należy, tylko przy nim zostawać jak najdłużej. Toteż ucieczka byłaby głupstwem. A kto ma rozum, ten by chciał zawsze być u kogoś lepszego niż on sam. I tak, Sokratesie, coś innego wydaje się słuszne niż to, co się właśnie teraz mówiło; wypada, że ludzie rozsądni powinni się wzdrygać przed śmiercią, a głupi się na nią cieszyć. Kiedy to usłyszał Sokrates, miałem wrażenie, że go zabawiły te wywody Kebesa. Spojrzał na nas i powiedział:

SOKRATES: Zawsze ci ten Kebes – powiada – jakieś dowody wymyśla i niełatwo chce wierzyć temu, co mu kto powie.

A Simiasz: Ależ owszem – powiada – Sokratesie, teraz jednak i ja sam mam wrażenie, że Kebes mówi do rzeczy. Bo niby w jakim celu właściwie mieliby ludzie naprawdę mądrzy uciekać od panów lepszych niż oni sami i tak łatwo się z nimi rozstawać? I ja mam wrażenie, że Kebes swoje wywody kieruje w twoją stronę: że tak łatwo ci przychodzi i nas opuścić, i tych władców dobrych, jak sam powiadasz: bogów.

– Słusznie – powiada – mówicie. Mówicie, zdaje się, żem powinien na te zarzuty odpowiadać jak na sali sądowej.

– Naturalnie, że tak – rzekł Simiasz.

– Ano – powiada – spróbuję się bronić wobec was bardziej przekonująco niż wobec sędziów. Otóż ja – powiada – Simiaszu i Kebesie, gdybym nie był wierzył, że pójdę naprzód do bogów innych, mądrych i dobrych, a potem i do ludzi umarłych, lepszych niż ci tutaj, byłbym istotnie źle zrobił, nie wzdrygając się przed śmiercią. Ale dziś bądźcie pewni, że ja się spodziewam pójść pomiędzy ludzi dobrych; choć, ostatecznie, niezbyt gwałtownie będę się o to spierał; ale że do bogów pójdę, do władców bardzo dobrych, to bądźcie przekonani, że jeślibym się przy czymkolwiek w tej materii upierał, upierałbym się i przy tym. Więc dlatego nie wzdrygam się i tak tylko mam dobrą nadzieję, że jednak jakoś tam jest tym, co pomarli, i jak to z dawna mówią, znacznie lepiej dobrym niż złym.

– No tak, Sokratesie – powiada Simiasz. – Ty tak sam jeden tylko z tym przekonaniem w duszy zamierzasz odejść, czy może byś się nim i z nami podzielił? Bo to przecież, wedle mnie przynajmniej, wspólne dobro i dla nas, to przekonanie. To równocześnie będzie i twoja obrona, jeśli nas potrafisz przekonać tym, co powiesz.

– A, to spróbuję – powiada. – Ale naprzód, o, posłuchajmy Kritona, co to jest, co on mi chce, już od chwili uważam, powiedzieć.

– No cóż, Sokratesie – powiada Kriton – nic, tylko to, co mi tu wciąż powtarza ten, co ci ma podać truciznę: że trzeba ci zwrócić uwagę, abyś jak najmniej rozmawiał. Powiada, że człowiek się zanadto rozgrzewa w rozmowie, a takich rzeczy nie wolno robić przed trucizną. Bo jak nie, to nieraz musi i dwa, i trzy razy pić ktoś, kto się tego nie pilnował.

SOKRATES: Poślij go łagodnie do kata – powiada. – Niech tylko to przygotuje, co do niego należy; może będzie i dwa razy podawał, a jak wypadnie, to i trzy.

– Prawie żem to z góry wiedział – powiada Kriton – tylko on mi tu wciąż spokoju nie daje.

– Nie dbaj o niego – powiada. – Ja się przed wami przecież, przed sędziami muszę już usprawiedliwić, że słuszność mam, kiedy myślę, że człowiek, który naprawdę życie spędził na filozofii, będzie dobrej myśli przed śmiercią i będzie się tam największego dobra spodziewał po śmierci. A jakim sposobem tak być może, spróbuję wam, Simiaszu i Kebesie, wykazać. Zdaje się, że ci, którzy się z filozofią zetknęli, jak należy, niczym innym się nie zajmują jak tylko tym, żeby umrzeć i nie żyć, a ludzie bodajże tego nie wiedzą. Otóż jeżeli to prawda, to głupio byłoby przez całe życie niczego innego nie szukać, tylko tego właśnie, a kiedy ono przyjdzie, wzdrygać się przed tym, czego człowiek z dawna pragnął i starał się o to.

Tu Simiasz się uśmiechnął i: Na Zeusa – powiada – Sokratesie, nie bardzo mi dzisiaj do śmiechu, a jednak tyś mnie do śmiechu zmusił. Przecież i z szerokich kół niejeden, gdyby to usłyszał, uważałby, sądzę, że to bardzo dobre powiedzenie na tych, którzy się filozofią bawią, i zgodziliby się z nim ludzie u nas, że owszem, istotnie ci, którzy się filozofii oddają, pragną śmierci i ludzie też to doskonale wiedzą, że im się taki los należy.

– To prawdę by powiedzieli, Simiaszu, prócz tego, że ludzie to doskonale wiedzą. Bo oni nie wiedzą, jak to właściwie pragnie śmierci

i jak godzien jest śmierci, i jakiej śmierci filozof prawdziwy. Ale rozmawiajmy – powiada – sami z sobą, a o tamtych mniejsza. Naszym zdaniem śmierć jest czymś?

– Oczywiście – rzecze podchwytując Simiasz.

– Może to nic innego jak uwolnienie się duszy od ciała? Umieranie to jest to, że ciało uwolnione od duszy staje się, z osobna, ciałem samym w sobie, a z osobna znowu dusza wyzwolona z ciała sama istnieje dla siebie. Może śmierć to nic innego jak to właśnie?

– Właśnie to – powiada.

– Zastanówże się, mój kochany, czy może i ty nie będziesz tego zdania co ja. Bo stąd będziemy lepiej widzieli to, co rozpatrujemy. Czy sądzisz, że jest rzeczą filozofa dbać o tak zwane przyjemności; takie jak pokarmy i napoje?

– Wcale nie, Sokratesie – powiada Simiasz.

– No cóż, a o służbę Afrodyty?

– Nic podobnego.

– A inne dogadzanie ciału, myślisz, że za godną rzecz uważa taki człowiek? Jak na przykład nabywanie sukien osobliwych i bucików, i innych ozdób ciała; czy myślisz, że on to ceni, czy też ma to za nic, poza tym, że zupełnie się obejść bez tych rzeczy niepodobna?

– Myślę – powiada – że ma to za nic; taki, przynajmniej, prawdziwy filozof.

– Nieprawdaż; czy nie uważasz w ogóle, że całe staranie takiego człowieka nie odnosi się do ciała; ono się, ile możności, od ciała odwraca, a skierowane jest do duszy?

– Uważam.

– Czy więc najpierw w tych rzeczach nie widać tego, że filozof odwiązuje, jak tylko może, duszę od wspólności z ciałem; więcej niźli wszyscy inni ludzie?

– Widać.

– Otóż szerokie koła uważają, Simiaszu, że człowiek, któremu nic z tych rzeczy nie sprawia przyjemności i on w nich nie bierze udziału, niewart jest żyć i że się niejako śmierć patrzy takiemu, który wcale nie dba o przyjemności, które przez ciało przychodzą.

– Mówisz zupełnie słusznie.

– Tak, a jakże to jest z nabywaniem rozumu? Czy ciało jest na tej drodze przeszkodą, czy nie, jeśli ktoś, z nim związany, weźmie je z sobą na poszukiwania? Ja myślę na przykład coś w tym rodzaju: czy daje jakąś prawdę wzrok i słuch ludziom, czy też o tym to i poeci nam bez ustanku trąbią, że ani nie słyszymy niczego dokładnie, ani nie widzimy. A toż ci, jeżeli nawet te zmysły spośród zmysłów cielesnych nie pokazują dokładnie i jasno, to cóż dopiero inne? Toż chyba wszystkie inne są gorsze od tych. Nie myślisz tak może?

– Owszem – powiada.

– Więc kiedyż – mówi tamten – dusza dotyka prawdy? Bo jeśli próbuje oglądać coś z pomocą ciała, widać, że ono ją wtedy w błąd wprowadza.

– Prawdę mówisz.

– Więc czyż nie w rozumowaniu, jeżeli w ogóle gdziekolwiek, objawia się jej coś z tego, co istnieje?

– Tak.

– A ona bodajże wtedy najpiękniej rozumuje, kiedy jej nic z tych rzeczy oczu nie zasłania: ani słuch, ani wzrok, ani ból, ani rozkosz, kiedy się, ile możności, sama w sobie skupi, nie dbając wcale o ciało, kiedy, ile możności, wszelką wspólność, wszelki kontakt z ciałem zerwie, a sama ręce do bytu wyciągnie.

– Jest tak.

– Nieprawdaż, i stąd dusza filozofa najwięcej gardzi ciałem i ucieka od niego; chce być sama z sobą.

– Widocznie.

– A jakże znowu w takich rzeczach, Simiaszu? Powiemy, że jest czymś sprawiedliwość sama, czy niczym?

– Powiemy przecież, na Zeusa.

– I piękno czymś, i dobro?

– Jakżeby nie.

– A jużeś kiedy którą z tych rzeczy oczyma oglądał?

– Nigdy – powiada.

– Tylkoś jakimś zmysłem innym od zmysłów ciała dotknął tych rzeczy? Ja mówię o wszystkich takich, jak o wielkości, zdrowiu, sile i innych; jednym słowem, o wszystkim, co tylko istnieje rzeczywiście, a czym każda rzecz jest. Czyż to z pomocą ciała oglądamy co najprawdziwsze z tych rzeczy, czy też tak się rzecz ma, że kto z nas najbardziej i najdokładniej przygotuje się do tego, żeby myśl obrócić na samo to właśnie, co rozpatruje, ten będzie może najbliższy poznania w każdym wypadku?

– Oczywiście.

– Otóż czy nie najczyściej tego dokonać potrafi ten, kto samym tylko rozumem, samą myślą tylko podchodzić będzie do każdej rzeczy, ani się wzrokiem nie posługując przy myśleniu, ani żadnych innych wrażeń zmysłowych za rozumowaniem nie wlokąc, tylko się niepokalanym rozumem samym w sobie będzie posługiwał goniąc za tym, co niepokalane w każdym wypadku istnieje samo w sobie; wyzwoli się jak najbardziej od oczu i uszu i, powiem nawet, od całego ciała; bo ono mąci widok i nie pozwala duszy posiąść prawdy i poznania, jak długo się to ciało duszy trzyma? Czy to nie ten człowiek, Simiaszu, jeśli w ogóle który, czy nie ten potrafi dotknąć tego, co istnieje?

– Nadzwyczajne – powiada Simiasz – jaką ty masz rację, Sokratesie!

– Nieprawdaż – mówi – nie może być inaczej i wobec tego musi się między prawymi filozofami ustalać taka mniej więcej opinia i tak pomiędzy sobą nieraz mówią: Bodajże istnieje taka niby ścieżka, którą nas rozum w rozważaniach wyprowadza, ale jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z takim wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. A do tego, jeśli na nas jeszcze jakieś choroby spadną, przeszkadzają nam w szukaniu tego, co istnieje. Pragnieniami i żądzami, i obawami, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napełniają licznymi, tak że, jak mówią, naprawdę przez to niczego nigdy na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie. Toż i wojny, i rozruchy, i bitwy znikądinąd nie pochodzą, tylko z ciała i z jego żądz.

Przecież we wszystkich naszych wojnach chodzi o zdobycie pieniędzy, a pieniądze musimy zdobywać dla ciała; jak niewolnicy dogadzać mu jesteśmy zmuszeni. I dlatego nie mamy kiedy oddawać się filozofii; przez to wszystko. A koniec wszystkiego taki, że jeśli ono komuś z nas da kiedy pokój i człowiek się zwróci do rozważań nad czymś, ono znowu podczas rozważań zaczyna się zgłaszać na wszystkie sposoby, sprawia nam zamieszanie i niepokój, i myśli płoszy, tak że niepodobna przy nim dojrzeć prawdy. Tylko tę mamy wskazówkę, istotnie, że jeśli kto z nas pragnie kiedy poznać coś w sposób czysty, musi się od ciała wyzwolić i samą tylko duszą oglądać rzeczywistość samą. Wtedy dopiero spełni się nam zapewne to, czego pragniemy, osiągniemy to, czego się zowiemy miłośnikami: mądrość. Dopiero jak pomrzemy, wedle tego toku myśli, a za życia nic. Bo jeżeli niepodobna, będąc w ciele, niczego poznać na czysto, to jedno z dwojga: albo nigdy w ogóle wiedzy posiąść nic można, albo dopiero po śmierci. Wtedy dusza będzie sama w sobie oddzielona od ciała, a przedtem nie. A jak długo żyjemy, najwięcej chyba potrafimy się do poznania zbliżyć, jeśli możliwie wcale nie będziemy przestawać z ciałem, nie będziemy mieli z nim nic wspólnego, poza koniecznością ostateczną, nie będziemy pełni jego natury, tylko wolni od jego zmazy, póki nas bóg sam nie wyzwoli. Wtedy czyści, wyzwoleni z nierozumu ciała, będziemy zapewne pośród takich samych jak my i będziemy sami przez siebie poznawali wszystko, co niepokalane. A to chyba jest prawda. Bo temu, co sam nieczysty, nie godzi się żadną miarą tknąć tego, co czyste. Takie rzeczy, Simiaszu, mówić muszą pomiędzy sobą i myśleć

wszyscy, którzy wiedzę kochają, jak należy. Nie wydaje ci się tak?

– Ze wszech miar, Sokratesie.

– Nieprawdaż – powiedział Sokrates – jeżeli to prawda, przyjacielu, to wielka jest nadzieja, że przybywszy tam, dokąd ja idę, dopiero znajdzie człowiek pod dostatkiem, jeżeli w ogóle gdziekolwiek, tego, za czym się rozbijał przez całe minione życie; tak że temu wyjazdowi, który mnie dziś nakazany, przyświeca gwiazda dobrej nadziei; podobnie jak każdemu innemu człowiekowi, który ma to przekonanie, że wypracował sobie niejaką czystość duszy.

– Oczywiście – powiedział Simiasz.

– A oczyszczenie czyż nie na tym właśnie polega, o czym teraz wciąż mówimy, żeby najwięcej duszę od ciała oddzielić i przyzwyczaić ją do tego, żeby się sama w sobie ze wszystkich zakątków ciała umiała skupiać i zbierać, i mieszkać, ile możności, i dziś, i potem, w odosobnieniu, w samej sobie; wyzwolona z ciała, niby z kajdan?

– Naturalnie, że tak – powiada.

– A czyż to się nie nazywa śmiercią: to rozwiązanie i oddzielenie duszy od ciała?

– Ze wszech miar przecież – powiedział tamten.

– A rozwiązać ją, jak mówimy, pragną zawsze najwięcej i jedynie tylko ci, którzy się filozofią zajmują jak należy, i o to właśnie chodzi filozofom, o wyzwolenie i oddzielenie duszy od ciała. Czy nie?

– Widocznie.

– Nieprawdaż więc, tak jak na początku mówiłem, śmieszne by to było, żeby człowiek, który całe życie pracował nad sobą na to, aby, żyjąc,

być jak najbliżej śmierci, miał się potem wzdrygać, kiedy ona sama do niego przyjdzie? Czy to nie zabawne?

– Jakżeby nie?

– A więc istotnie – powiada – Simiaszu, ci, którzy filozofują jak należy, troszczą się i starają o to, żeby umrzeć, i śmierć jest dla nich mniej straszna niż dla wszystkich innych ludzi. Rozważ to stąd. Przecież jeśli są w ustawicznej walce z ciałem, a pragną mieć duszę samą w sobie i nareszcie im się to spełni, to gdyby się bali i wzdrygali, nie byłożby to wielkim głupstwem nie iść chętnie tam, gdzie są widoki na znalezienie tego, czego przez całe życie dostąpić pragnęli? Pragnęli mądrości. A pozbyć się tego, z czym wojnę prowadzili, gdy ono z nimi było wciąż? Czy też: za osobami ukochanymi, za kobietami i synami pomarłymi wielu by chętnie chciało zejść do Hadesu, boby ich ta nadzieja wiodła, że tam zobaczą tych, z którymi obcować pragnęli; a ktoś, kto by istotnie kochał mądrość i też powziął głęboką nadzieję, że jej nigdzie indziej nie dostąpi tak, żeby warto było o tym mówić, jak tylko w Hadesie, ten miałby się wzdrygać przed śmiercią i nie miałby chętnie pójść na tamtą stronę? Ej, trzeba przypuszczać, przyjacielu, że tak; jeśliby tylko naprawdę był filozofem. Bo on będzie głęboko o tym przekonany, że nigdzie indziej nie dostąpi mądrości w stanie czystym, jak tylko i wyłącznie tam. A jeżeli tak, to jak dopiero co powiedziałem, nie byłożby to wielkim głupstwem, gdyby się bał śmierci ktoś taki?

– Wielkim głupstwem, na Zeusa – powiedział tamten.

– Nieprawdaż, zaraz wiesz, co myśleć o człowieku, jeśli zobaczysz, że się któryś wzdryga i niepokoi, kiedy ma umrzeć; zaraz widać, że to z

pewnością nie filozof (który mądrość kocha), tylko ktoś, kto kocha ciało; ten sam człowiek z pewnością kocha i pieniądze, i sławę; albo jedno z tych dwojga, albo i jedno, i drugie.

– Zupełnie tak się rzeczy mają – mówi tamten – jak ty powiadasz.

– Simiaszu, a czy i tak zwane męstwo nie jest przede wszystkim udziałem takich właśnie charakterów?

– Oczywiście – powiada.

– Nieprawdaż, i rozsądne panowanie nad sobą, co i szerokie koła nazywają rozsądkiem; to, żeby się nie unosić żądzami, mato dbać o nie i żyć porządnie. Czyż to nie wyłącznie tych zdobi, tych, którzy najmniej dbają o ciało, a w filozofii żyją?

– Naturalnie – powiada.

– A jeśli zechcesz – mówi – zastanowić się nad męstwem i rozsądkiem tych innych, dziwnie ci się te ich zalety przedstawią.

– Jakże to, Sokratesie?

– Wiesz – powiada – że ci inni wszyscy zaliczają śmierć do wielkich nieszczęść?

– I bardzo wielkich – powiada.

– A czy to nie z obawy przed większymi nieszczęściami narażają się ci mężni spośród nich na śmierć, o ile się na nią narażają?

– Jest tak.

– Zatem obawą i strachem mężni są wszyscy, oprócz filozofów. A przecież to dziwna rzecz, żeby ktoś był mężny przez obawę i strach.

– Oczywiście.

– A cóż ci porządni spośród nich? Czyż znowu nie ta sama z nimi

sprawa? Pewna rozpusta stanowi ich rozsądne opanowanie? Mówimy przecież, że to niemożliwe. A jednak u nich podobnie rzecz się ma z tym ich naiwnym rozsądkiem. Oni się przecież boją utracić inne przyjemności, których pragną, i dlatego odmawiają sobie jednych, aby służyć drugim. A to nazywa się rozpustą: niewolnikiem być rozkoszy. Mimo to zdarza się im, że folgując przyjemnościom jednym, zapanują nad przyjemnościami innymi. To właśnie wygląda tak, jak się tu przed chwilą mówiło: w pewnym sposobie rozpusta stanowi ich rozsądne opanowanie.

– Zdaje się, że tak.

NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

DOWÓD Z PRZECIWIEŃSTW

– Simiaszu kochany! Przecież taka zamiana to stanowczo nie jest prosta droga do dzielności: tak wymieniać przyjemność na przyjemność i przykrość na przykrość, i obawę jedną na drugą, i grube na drobne – jak pieniądze! Istnieje przecież chyba jedna tylko moneta prawdziwa, za którą wszystko to wymieniać należy rozum. I cokolwiek za niego dostaniesz czy kupisz, to tylko jest rzeczywiste: i męstwo, i rozsądek, i sprawiedliwość, i w ogóle prawdziwa dzielność, na rozumie oparta, czy tam przychodzą, czy odchodzą przyjemności i obawy i te tam inne wszelkie tego rodzaju rzeczy: jeśli przy nich nie ma rozumu, tylko się jedną z nich wymienia na drugą, taka dzielność to bodajże będzie tylko marą jakąś i ułudą; doprawdy że niegodną człowieka

wolnego; nie będzie w niej ani odrobiny zdrowia, ani prawdy. Prawda zaś to oczyszczenie pewne od wszystkich tego rodzaju rzeczy, a rozsądne panowanie nad sobą i sprawiedliwość, i męstwo, i nawet sam rozum to też bodajże nic innego jak tylko pewne oczyszczenie. I bodajże ci, którzy nam tajemne święcenia przekazali, to nie byli ludzie byle jacy, ale oni, istotnie, dawno już odgadli, że kto niewtajemniczony i bez święceń do Hadesu przyjdzie, ten będzie leżał w błocie, a kto się oczyści i uświęci, zanim tam przybędzie, ten między bogami zamieszka. Powiadają zaś ci od święceń, że wielu jest takich, którzy różdżki noszą, ale mało kogo bóg nawiedza. Wedle mojego mniemania bóg nawiedza nie innych, tylko tych, którzy ukochali mądrość jak należy. Czegom i ja, wedle możności, nie zaniedbywał w życiu, tyłkom się wszelkimi sposobami starał stać się takim. A czym się starał jak należy i czym cel osiągnął, to będę jasno wiedział, kiedy się znajdę tam, jeśli bóg pozwoli; niedługo już, jak mi się zdaje. Taka jest moja obrona, Simiaszu i Kebesie, że słusznie, choć i was opuszczam, i tutejszych władców, nie cierpię i nie wzdrygam się, bo wierzę, że i tam spotkam władców i przyjaciół nie mniej dobrych jak tu. Szeroki tłum w to nie wierzy. Otóż jeśli w tej obronie wobec was byłem bardziej przekonujący niż wobec sędziów, dobrze by to było.

Kiedy to powiedział Sokrates, odezwał się Kebes: Sokratesie, wszystko inne, wedle mego zdania przynajmniej, pięknie było powiedziane, ale to o duszy to bardzo niewiarygodnie ludziom brzmi, że gdy się dusza oddzieli od ciała, to jeszcze gdzieś jest, a nie psuje się i nie ginie w tym samym dniu, kiedy człowiek umrze. Toż ona zaraz wychodzi z ciała,

wylatuje jak dech lub dym, rozprasza się i rozlatuje się na wszystkie strony, i nie jest już nigdzie niczym więcej. Bo przecież gdyby ona gdziekolwiek była, sama w sobie, skupiona i uwolniona od tych wszystkich nieszczęść, któreś w tej chwili przeszedł, wielka byłaby nadzieja i piękna, Sokratesie, że prawdą jest to, co mówisz. Ale o tym, zdaje się, długo trzeba by przekonywać kogoś, kto by nawet rad wierzył, że istnieje dusza po śmierci człowieka i ma jakąś siłę i rozum.

– Prawdę mówisz, Kebesie – powiada Sokrates. – Ale cóż poczniemy? Czy chcesz, żebyśmy sobie właśnie o tym pogadali, czy raczej może tak jest, czy nie?

– Co do mnie – powiada Kebes – to chętnie bym posłuchał, co też ty sobie o tym myślisz u siebie.

– Zdaje mi się – powiedział Sokrates – że ktoś, kto by mnie teraz słuchał, choćby nawet i komediopisarzem był, nie powie, że plotę smalone duby przez gadatliwość i rozwodzę się na nie swoje tematy. Więc jeżeli i ty tak sądzisz, to trzeba rzecz rozpatrzyć. A będziemy ją rozpatrywali tak mniej więcej: czy w Hadesie są dusze zmarłych ludzi, czy też nie. No, dawne podanie, które pamiętamy, mówi, że są; te, które stąd tam przyszły i znowu tutaj wracają i powstają z martwych. Otóż jeśli tak jest, jeżeli z umarłych znowu powstają żywi, to nic innego, tylko byłyby tam nasze dusze; bo nie mogłyby powstać znowu, gdyby tam nie były. A dowód na to, że tak jest, mielibyśmy, gdyby się pokazało, że istotnie znikądinąd nie powstają ludzie żywi, jak tylko z umarłych. Ale jeśli tak nic jest, innego by potrzeba dowodu.

– Oczywiście – powiada Kebes.

– Zatem – powiada – rozpatrz to nie tylko u ludzi, jeżeli łatwiej chcesz rzecz poznać, ale i u zwierząt wszystkich, i u roślin, w ogóle u wszystkich istot, które powstają; u wszystkich zobaczmy, czy nie w ten sposób powstaje wszystko; nie inną drogą, tylko przeciwieństwa z przeciwieństw, o ile coś w ogóle ma przeciwieństwo, jak na przykład: piękno jest przeciwieństwem brzydoty, a sprawiedliwość niesprawiedliwości, i innych mnóstwo takich samych wypadków. Więc to rozpatrzmy: jeśli coś posiada pewne przeciwieństwo, to czy to może powstawać skądkolwiekinąd, jak nie ze swego przeciwieństwa? Tak na przykład, kiedy się coś większym staje, to nieuchronnie przecież z czegoś, co było mniejsze przedtem, robi się z czasem to, co większe?

– Tak.

– Nieprawdaż, i jeśli się coś mniejszym staje, to z czegoś, co przedtem było większe, robi się później to, co mniejsze?

– Jest tak – powiada.

– I prawda, że z silniejszego słabsze i z powolniejszego szybsze?

– Oczywiście.

– No cóż, a jeżeli się coś gorszym staje; to czy nie z lepszego? A jeśli sprawiedliwszym, to czy nie z raczej niesprawiedliwego?

– Jakżeby nie?

– To nam wystarczy – powiada – że wszystko w len sposób powstaje: z przeciwieństw zawsze to, co przeciwne.

– Tak jest.

– No cóż, a bywa i tak w tych rzeczach, żeby pomiędzy dwoma przeciwieństwami – tych zawsze jest para – występowały dwa stany

przejścia: z jednego w drugi i znowu z drugiego w pierwszy? Bo na przykład pomiędzy tym, co większe, i tym, co mniejsze, leży wzrost i zmniejszanie się, i my mówimy o jednym, że rośnie, a o drugim, że się zmniejsza?

– Tak – powiada.

– Nieprawdaż, i z wydzielaniem się z roztworu, i z mieszaniem się tak samo, i z oziębianiem się, i z ogrzewaniem, i w ogóle wszędzie tak; a jeśli niekiedy nie używamy odpowiednich wyrazów, to w rzeczywistości jednak wszędzie musi się tak dziać, że przeciwieństwa nawzajem ze siebie powstają i że istnieje powstawanie jednych przeciwieństw z drugich?

– Naturalnie – powiedział tamten. – No cóż – powiada. – A życie czy posiada jakieś przeciwieństwo, tak jak przeciwieństwem czuwania jest spanie?

– Oczywiście – powiada.

– A jakie?

– Stan śmierci – powiada.

– Nieprawdaż, jedno powstaje z drugiego, jeżeli to są przeciwieństwa, i pomiędzy nimi istnieją dwa przejściowe stany powstawania, bo to para przeciwieństw?

– Jakżeby nie?

– Otóż ja ci podam jeden związek spośród tych rzeczy, o których ci dziś mówiłem – powiada Sokrates – i związek, i stany powstawania. A ty mi podaj drugi. Otóż ja podaję: jedno to spanie, a drugie czuwanie. Ze spania robi się czuwanie, a z czuwania spanie. Te przejściowe stany

powstawania pomiędzy nimi to: jeden – zasypianie, a drugi – budzenie się. Wystarczy ci to, czy nie?

– Owszem, zupełnie.

– Otóż powiedz mi i ty także – powiada – tak samo o życiu i o śmierci. Czy nie powiesz, że życie to przeciwieństwo stanu śmierci?

– Powiem.

– A jedno powstaje z drugiego?

– Tak.

– Zatem z tego, co żyje, co powstaje?

– To, co nie żyje – powiada.

– No cóż, a z tego, co już nie żyje?

– Koniecznie – powiada – trzeba się zgodzić, że to, co żyje.

– Więc może z tego, co pomarło, Kebesie, powstaje to, co żyje, i ludzie żywi?

– Widocznie – powiada.

– Więc są – powiada – nasze dusze w Hadesie?

– Chyba są.

– Nieprawdaż, a spośród stanów powstawania, które tu zachodzą, jeden jest przypadkiem zupełnie jasny i znany, bo umieranie to rzecz jasna przecież, czy nie?

– Naturalnie – powiada.

– Więc jak – powiada tamten – zrobimy? Nie dodamyż z drugiej strony przeciwnego stanu powstawania, tylko na tym punkcie natura ma być kulawa? Czy też koniecznie potrzeba postawić naprzeciw umierania inny, przeciwny jakiś stan: powstawania?

– Chyba może tak – powiada.

– A jakiż to?

– Zmartwychwstawanie.

– Nieprawdaż – powiedział tamten – jeśli istnieje zmartwychwstawanie, to ono byłoby takim przejściem do żywych, to zmartwychwstanie?

– Tak jest.

– Więc i na tym punkcie zgoda pomiędzy nami, że żywi powstają z umarłych; nie mniej jak na to, że umarli powstają z żywych. A jeśli tak jest, to uzasadniony stąd wynika wniosek, że koniecznie dusze zmarłych muszą być gdzieś, skąd by na powrót mogły wracać do życia.

– Zdaje mi się – powiada – Sokratesie, że musi tak być; wedle tego, na cośmy się zgodzili.

– A zobacz no tak – powiada – Kebesie, że i nie bez słuszności zgodziliśmy się, jak uważam. Bo gdyby powstawaniu każdemu po jednej stronie nie odpowiadało zawsze powstawanie po drugiej, niby punkty drogi po kole, tylko by droga powstawania była niejako prosta, jedynie tylko z jednego przeciwieństwa w drugie, i nie zakręcałaby znowu do pierwszego, i nie wracała tym samym torem, to rozumiesz, że wszystko by w końcu przybrało jedną i tę samą postać, znalazłoby się w jednym i tym samym stanie i przestałoby się tworzyć, powstawać?

– Jak to rozumiesz? – powiada.

– Nietrudno – mówi tamten – zrozumieć, co mówię. To tak, na przykład, gdyby zasypianie istniało, a nie odpowiadałoby mu budzenie się, jako powstanie ze snu, to rozumiesz, że w końcu wszystko by

Endymiona zakasowało ze szczętem. On by się zgoła nie wydał na tle, bo i wszystkie inne rzeczy robiłyby to samo co on: spały. I gdyby się wszystko mieszało, a nic nie wydzielało z mieszaniny, prędko by przyszło to z Anaksagorasa: wielkie zmieszanie wszechrzeczy. Więc tak samo, kochany Kebesie, gdyby umierało wszystko, co tylko życia dostąpi, a po śmierci trwało w tej postaci wszystko, co umarłe, i nie wracało znowu do życia, to czyż nie musiałoby w końcu bezwzględnie wszystko pomrzeć, a nic nie zostawać przy życiu? A jeśliby to, co żyje, powstawało z czegoś innego, a co żywe, umierało, to jakimże sposobem miałoby się w końcu wszystko nie wyczerpać na dostarczanie trupów?

– Nie widzę żadnego sposobu – powiada Kebes – i zdaje mi się, Sokratesie, że to ze wszech miar prawda, to, co mówisz.

– Bo to tak jest – powiada – Kebesie, jak mi się wydaje; ze wszech miar tak; i myśmy się nie oszukali, zgadzając się na to; istnieje rzeczywiście i powrót do życia, i rzeczywiście z umarłych powstają żywi, i dusze zmarłych istnieją, i lepszym z nich jest lepiej, a gorszym gorzej.

DOWÓD Z ANAMNEZY

– Tak jest – podjął Kebes – tak jest i według tego zdania przecież, Sokratesie, jeśli ono tylko jest prawdziwe, które ty tak często wypowiadasz, że nasze uczenie się niczym innym nie jest, jak tylko przypominaniem sobie; wedle tego koniecznie, chyba, musieliśmy się w jakimś poprzednim czasie wyuczyć tego, co sobie teraz

przypominamy. A to byłoby niemożliwe, gdyby nie była istniała gdzieś nasza dusza, zanim w tej ludzkiej postaci na świat przyszła. Tak że i z tego punktu widzenia dusza wydaje się czymś nieśmiertelnym.

– Tylko słuchaj, Kebesie – podchwycił Simiasz – jakie są na to dowody? Przypomnij mi, bo dobrze w tej chwili nie pamiętam.

– Jeden dowód – powiada Kebes – najlepszy: oto ludzie zapytani, jeśli ich ktoś dobrze pyta, sami mówią wszystko, jak jest; a przecież, gdyby w nich nie było wiedzy i słusznej myśli, nie byliby w stanie tego zrobić. Następnie, jeżeli ich ktoś weźmie do figur geometrycznych lub czegoś w tym rodzaju, wtedy najjaśniej widać, że tak się rzeczy mają.

– A jeżeli cię to nie przekonywa, Simiaszu – powiedział Sokrates – to zobacz, czy może z tego stanowiska nie zgodzisz się z nami. Bo ty nie wierzysz, prawda, żeby tak zwane uczenie się było przypominaniem sobie?

– Co do mnie, żebym nie wierzył – powiada Simiasz – to nie. Tylko to właśnie – powiada – chciałbym przeżyć, o czym mowa: przypomnienie. I już mniej więcej z tego, co Kebes zaczął mówić, pamiętam coś i wierzę. Mimo to jednak chętnie posłuchałbym teraz, jak to ty zacząłeś mówić.

– O, tak – powiada tamten. – Zgadzamy się przecież, prawda, że jeśli sobie ktoś coś przypomnieć potrafi, to musiał przedtem to kiedyś wiedzieć.

– Naturalnie – powiada.

– A czy i na to zgadzamy się, że gdy wiedza jakaś na tej drodze powstaje, to jest to przypomnienie? A o jakiej drodze mówię? O takiej:

jeżeli ktoś najpierw coś zobaczy albo usłyszy lub inne jakieś od tego wrażenie zmysłowe odbierze i nie tylko pozna, ale i coś innego mu na myśl przyjdzie, co nie jest przedmiotem tej samej wiedzy, tylko innej, to czyż nie słusznie mówimy wtedy, że sobie przypomniał to, co mu na myśl przyszło?

– Jak, mówisz?

– O, tak na przykład: inna wiedza dotyczy człowieka, a inna liry.

– Jakżeby nie?

– A nieprawdaż, ty wiesz, że człowiek zakochany, kiedy zobaczy lirę albo płaszcz, albo coś innego, czego zwykł używać jego kochanek, doznaje takiego stanu: poznał lirę, a w myśli mu staje postać chłopca, do którego lira należy: to jest przypomnienie. Tak samo jak nieraz, kiedy Simiasza ktoś zobaczy, Kebes mu się przypomni, i innych tam będzie takich przykładów bez końca.

– Bez końca, doprawdy, na Zeusa – powiedział Simiasz.

– Widzisz – powiada tamten – właśnie coś takiego to jest pewne przypomnienie. Przede wszystkim zaś, kiedy ktoś doznaje takiego stanu w odniesieniu do czegoś, o czym już zapomniał, bo i czas długi minął, i on tego nie oglądał więcej.

– Tak jest – powiada.

– A cóż – mówi tamten – a czy można zobaczywszy konia narysowanego albo lirę narysowaną, przypomnieć sobie człowieka, albo zobaczywszy narysowanego Simiasza, przypomnieć sobie Kebesa?

– Tak jest.

– Nieprawdaż, i narysowanego Simiasza zobaczywszy, przypomnieć sobie Simiasza samego?

– Można, naturalnie – powiedział.

– Więc czy z tego wszystkiego nie wynika, że przypomnienie raz idzie od tego, co podobne, a nieraz i od tego, co niepodobne?

– Wynika.

– A kiedy sobie człowiek coś przypomina po czymś podobnym, czy nie musi się do tego dołączać i stan taki: zdaje sobie człowiek sprawę z tego, czy to coś odbiega nieco pod względem podobieństwa, czy nie – od tego, co się nam przypomniało?

– Naturalnie – powiada.

– Zobacz tedy – mówi tamten – czy to tak jest. Mówimy, niby, że równość to jest coś. Ja nie myślę tego, że jeden kawałek drzewa jest równy drugiemu albo kamień kamieniowi, ani nic innego w tym rodzaju, tylko mam na myśli coś innego, poza tym wszystkim: równość samą. Jest to coś, powiemy, czy nic?

– Powiemy przecież, na Zeusa – rzekł Simiasz – jeszcze jak!

– A czy my także i wiemy, co to jest?

– Tak jest – powiedział tamten.

– A skądeśmy wzięli wiedzę o tym? Chyba nie z tych rzeczy, o którycheśmy w tej chwili, teraz mówili; nie kawałki drewna czy kamienie, czy co tam innego oglądając równego, z nicheśmy sobie myśli o tamtym utworzyli, bo ono inne jest od tych rzeczy? Czy może nie wydaje ci się czymś innym? A zobacz i tak. Czy kamienie równe i kawałki drewna, nieraz takie same, nie wydają się raz równe, a raz nie?

– Tak jest.

– No cóż; a równości same, bywa, żeby ci się nierównymi wydawały? Albo równość nierównością?

– Nigdy przecież, Sokratesie.

– Więc to może nie jest to samo – powiedział tamten – owe rzeczy równe i równość sama.

– Zdaje mi się, że nie jest, Sokratesie.

– A jednak od tych – powiada – rzeczy równych, choć one są czymś innym niż owa równość, jednak od nich twoja wiedza o równości pochodzi i z nich ją twoja myśl wzięła?

– Najzupełniejszą prawdę mówisz – powiada.

– Nieprawdaż; bez względu na to, czy ona do nich podobna, czy niepodobna?

– Tak jest.

– Bo to – mówi tamten – nie stanowi żadnej różnicy. Jeśli tylko przy patrzeniu na cokolwiek pod wpływem tego widoku coś innego ci na myśl przyjdzie, czy to podobnego, czy niepodobnego, niewątpliwie – powiada – zachodzi wtedy przypomnienie.

– Tak jest.

– No, a to? – powiada tamten. – Czy trafia się nam coś takiego w odniesieniu do kawałków drzewa i tych rzeczy równych, o którycheśmy dopiero co mówili: czy wydają się nam tak równe jak równość sama, czy też niedostaje im czegoś do niej i nie są takie jak równość, czy też niczego im nie brak?

– Daleko im przecież do niej – powiada.

– Nieprawdaż, zgadzamy się, że jeśli ktoś coś zobaczy i pomyśli, że chciałoby wprawdzie to, co teraz widzę, być takie jak inny jakiś przedmiot, ale mu daleko do tego i ono nie potrafi być takie jak tamto, tylko jest lichsze od niego, to przecież bezwarunkowo ktoś, komu taka myśl przychodzi, musi naprzód znać tamten przedmiot, do którego, mówi, że ten tu jest podobny wprawdzie, ale mu jeszcze daleko do tamtego?

– Bezwarunkowo.

– Cóż więc? Czy coś takiego nie dzieje się i z nami w stosunku do przedmiotów równych i do równości?

– Ze wszech miar.

– Więc może musieliśmy naprzód znać równość, przed tym czasem, w którym po raz pierwszy zobaczyliśmy rzeczy równe i pomyśleli, że wszystkie one wprawdzie chciałyby być takie jak równość, ale im daleko do tego.

– Jest tak.

– Tak, a więc i na to się zgodzimy, że nie skądinąd taka myśl poszła ani powstać mogła, jak tylko z zobaczenia lub dotknięcia, lub innego jakiegoś wrażenia zmysłowego. Bo to wszystko jedno, myślę.

– To też jest wszystko jedno, Sokratesie; przynajmniej w tej sprawie, którą ma wyjaśnić nasza rozmowa.

– A więc tak; więc na spostrzeżeniach zmysłowych musi się opierać myśl, że wszystko to, co jest w tych spostrzeżeniach, tylko chciałoby być takie jak równość sama, tylko zmierza do niej, ale jej nie dorasta. Czy jak powiemy?

– Tak.

– Więc może, zanimeśncy zaczęli widzieć i słyszeć, i inne czynić spostrzeżenia, musieliśmy gdzieś byli zachwycić wiedzę o równości samej i poznać, czym ona jest, jeśliśmy mieli do niej odnosić te rzeczy równe w spostrzeżeniach i stwierdzać, że one wszystkie pragną być takie jak ona, ale są od niej lichsze.

– Niewątpliwie tak, wedle tego, co się powiedziało, Sokratesie.

– A nieprawdaż, że po urodzeniu zaraz widzieliśmy i słyszeli, i posiadaliśmy inne spostrzeżenia?

– Tak jest.

– Więc trzeba było, powiemy, przedtem kiedyś posiąść wiedzę o tym, co równe?

– Tak.

– Więc może chyba przed urodzeniem musieliśmy ją posiąść?

– Zdaje się. – Nieprawdaż, jeśli dostawszy ją przed urodzeniem, przyszliśmy z nią na świat, to znaliśmy i przed urodzeniem, i zaraz po urodzeniu nie tylko to, co równe, i to, co większe, i to, co mniejsze, ale i wszystkie tego rodzaju rzeczy? Bo przecież nie mówimy w tej chwili jedynie tylko o równości, ale równie dobrze o tym, co piękne samo w sobie i co dobre samo w sobie i sprawiedliwe, i zbożne i, jak mówię, o wszystkim, co jak pieczęcią, oznaczamy zwrotem: „jest czymś", zarówno w pytaniach, gdy pytamy, jak i w odpowiedziach, gdy odpowiadamy. Tak że musieliśmy koniecznie byli wziąć skądeś znajomość tych wszystkich rzeczy już przed urodzeniem.

– Jest tak.

– I gdybyśmy wziąwszy ją, nie byli jej w każdym wypadku zapomnieli, bylibyśmy nie tylko z nią przychodzili na świat, ale i zachowywali ją przez całe życie. Bo wiedzieć znaczy: zdobywszy wiedzę o czymś, mieć ją i nie zapomnieć. Czyż nie to nazywamy zapomnieniem, Simiaszu: utratę wiedzy?

– Tak przecież, Sokratesie.

– Jeśli więc, uważam, dostawszy ją przed urodzeniem, zapomnieliśmy ją przychodząc na świat, a potem, posługując się zmysłami, na powrót tamte wiadomości odzyskujemy, któreśmy przedtem kiedyś posiadali, to czyż to, co nazywamy uczeniem się, nie jest odzyskiwaniem naszej własnej wiedzy? Jeśli to nazwiemy przypominaniem sobie, słusznie to chyba nazwiemy.

– Tak jest.

– Otóż okazało się rzeczą możliwą, żeby człowiekowi, który spostrzegł coś: zobaczył czy usłyszał, czy inne jakieś wrażenie zmysłowe odebrał, coś innego od tych rzeczy w myśli stawało, co był zapomniał, a czemu bliski był przedmiot spostrzeżony, choć niepodobny, albo nieraz i podobny. Tak że jak powiadam, jedno z dwojga: albośmy wiedzę o tych rzeczach przynieśli na świat i posiadamy ją wszyscy przez całe życie, albo później ci, o których powiadamy, że się uczą, nic innego nie robią, tylko sobie przypominają i uczenie się byłoby przypominaniem sobie.

– Naturalnie, że tak się rzeczy mają, Sokratesie.

– Zatem co wybierasz, Simiaszu? Przynosimy ze sobą wiedzę już na świat, czy też przypominamy sobie dopiero później to, o czymeśmy

przedtem wiedzę posiedli?

– Trudno mi, Sokratesie, w tej chwili wybrać.

– No cóż, a z tego umiesz wybrać i co sobie o tym myślisz? Człowiek, który posiada wiedzę o czymś, potrafi zdać sprawę z tego, co wie, czy nie potrafi?

– Ależ tak, koniecznie, Sokratesie.

– A czy uważasz, że wszyscy ludzie potrafią zdać sprawę z tych rzeczy, któreśmy przed chwilą wymieniali?

– Bardzo bym tego chciał – powiada Simiasz – ale ja się raczej obawiam, że jutro o tej porze nie będzie ani jednego człowieka, który by to godnie robić potrafił.

– Więc nie uważasz, żeby wszyscy posiadali wiedzę o tych rzeczach?

– Nigdy.

– Więc tylko sobie przypominają to, czego się kiedyś nauczyli?

– Musi tak być.

– A kiedyż to zachwyciły dusze nasze wiedzę o tych rzeczach? Boć przecie nie po tym momencie, kiedyśmy się porodzili ludźmi?

– Pewnie, że nie.

– Więc może wcześniej?

– Tak.

– Więc może istniały, Simiaszu, dusze wcześniej, zanim weszły w postać człowieka; bez ciał, a rozum miały.

– A może my, Sokratesie, z chwilą urodzenia nabywamy te wiadomości, bo jeszcze t en moment zostaje.

– Dobrze, przyjacielu. A tracimy je w jakimże innym czasie? Bo

przecież nie przynosimy ich na świat, jakeśmy się dopiero co zgodzili. Czy może w tym samym momencie je tracimy i zyskujemy? Czy też potrafisz podać inny jakiś moment?

– Nigdy, Sokratesie; ja nie zauważyłem, żem się odezwał nie do rzeczy.

– Więc czy nie tak jest – powiada – Simiaszu: jeśli istnieje to, o czym trąbimy wciąż, to piękno i dobro, i cała tego rodzaju rzeczywistość, i my do niej odnosimy wszystkie dane naszych spostrzeżeń zmysłowych jako do czegoś, co istniało wcześniej, i odnajdujemy w niej to, że była naszą, i porównywamy z nią te rzeczy tutaj, to koniecznie musi i nasza dusza być, tak samo jak owa rzeczywistość, jeszcze zanimeśmy na świat przyszli. A jeżeli nie istnieje tamto, to daremne może nasze wywody? Czy nie tak jest i nie równa konieczność, żeby i tamto istniało, i nasze dusze, zanimeśmy się porodzili, a jeśli tamtego nie ma, to i tego nie?

– Nadzwyczajnie, Sokratesie – powiedział Simiasz – zdaje mi się, że tu ta sama konieczność zachodzi i wychodzi bardzo pięknie, naprawdę: że podobnie istniała nasza dusza, zanimeśmy przyszli na świat, jak i ta rzeczywistość, o której teraz mówisz. Bo dla mnie przynajmniej nic ma nic bardziej oczywistego nad to, że wszystkie tego rodzaju rzeczy istnieją najbardziej, jak tylko można: to piękno i dobro, i te wszystkie inne rzeczy, o których w tej chwili wspomniałeś. Tak że mnie przynajmniej ten dowód zupełnie wystarcza.

– A jakże Kebesowi? – powiada Sokrates. – Trzeba przecież i Kebesa przekonać.

– Wystarcza mu – powiedział Simiasz – jestem przekonany. Choć on jest niesłychanie twardy na tym punkcie: nigdy nie wierzy wywodom. Sądzę jednak, że jest dostatecznie przeświadczony o tym, że zanimeśmy przyszli na świat, dusza nasza istniała. Czy jednak i po naszej śmierci jeszcze będzie istniała, tego nawet i ja sam nie mam wrażenia, żebyśmy dowiedli; jeszcze zostaje nie obalone to, co przed chwilą Kebes mówił, to pospolite: kto wie, czy aby ze śmiercią człowieka dusza się nie rozprasza i czy to dla niej nie jest koniec istnienia. Bo cóż stoi na przeszkodzie temu, żeby powstawała i zbierała się skądeśtaminąd, i istniała przed wejściem w ciało ludzkie, ale skoro raz wejdzie i wyjdzie z niego, wtedy już koniec jej i zatrata?

– Dobrze mówisz, Simiaszu – powiedział Kebes. – Zdaje się, że dowiodło się jak gdyby połowy tego, o co chodzi, tego, że zanimeśmy się porodzili, istniała nasza dusza; trzeba jeszcze i tego dowieść, że gdy pomrzemy, będzie istniała tak samo dobrze jak przed urodzeniem; jeżeli dowód ma być skończony.

– Dowód skończony – powiada Sokrates – mamy, Simiaszu i Kebesie, już i teraz, jeżeli zechcecie zestawić ten wywód z tym, na któryśmy się poprzednio zgodzili: że wszystko, co żyje, powstaje z tego, co nie żyje. Jeżeli bowiem dusza istnieje już i poprzednio, a do życia idąc i rodząc się, nie może znikądinąd się urodzić jak tylko ze śmierci i z martwych, to jakże nie ma koniecznie istnieć i po śmierci, skoro przecież musi znowu się urodzić? Więc już i teraz jest dowód na to, co się mówi. Mimo to mam wrażenie, że ty i Simiasz chętnie byście jeszcze bliżej przedyskutowali ten wywód, a boicie się tak jak dzieci, aby duszy

naprawdę wiatr nie porozdmuchiwał na wszystkie strony i nie rozprószył, jak będzie z ciała wychodziła; tym bardziej jeżeli ktoś będzie umierał nie podczas ciszy, ale gdzieś na wielkim wietrze. Kebes uśmiechnął się na to i powiada: – To i tak, jak gdybyśmy się bali, próbuj nam perswadować, Sokratesie. A raczej nie tak, jak gdybyśmy się my sami bali, tylko siedzi może i w każdym z nas taki chłopiec jakiś, który się takich rzeczy boi. Więc do niego spróbujmy przemówić, żeby się nie bał śmierci jak straszydła.

– A to trzeba mu – powiada Sokrates – czary przyśpiewywać co dnia, aż go z tej obawy wyleczycie.

– Ale skąd my – powiada – Sokratesie, takiego dobrego czarodzieja weźmiemy, kiedy ty nas opuszczasz?

– Hellada jest duża, Kebesie, i są w niej gdzieś ludzie dzielni; a liczne są i barbarzyńców ludy; trzeba je wszystkie przetrząsnąć i takiego czarodzieja szukać, ani pieniędzy nie szczędząc, ani trudów. Nie ma wydatku bardziej na czasie niż ten. A szukać powinniście i sami pomiędzy sobą. Może nawet i niełatwo potraficie znaleźć kogoś, kto by to lepiej od was potrafił robić.

– Nie omieszkamy, z pewnością – powiedział Kebes. – Ale jeżeliś łaskaw, to wróćmy do tego, cośmy urwali.

– Owszem, bardzo chętnie; dlaczegóżby nie?

– To bardzo pięknie – powiada.

DOWÓD Z PROSTOTY

– Otóż o coś w tym rodzaju – mówi Sokrates – powinniśmy zapytać

sami siebie: jakiemu też to przedmiotowi wypada doznawać tego stanu rozproszenia i o jaki przedmiot wypada się bać, żeby tego stanu nie doznał, a o jaki nie ma obawy. Potem zaś zastanowić się, do którego z tych dwóch rodzajów przedmiotów należy dusza, i zależnie od wyniku być dobrej myśli albo się bać o nią. Otóż czy to nie przedmioty złożone, powstałe przez syntezę, podlegają z natury rzeczy temu stanowi: rozpadają się tak samo, jak zostały złożone. Ale jeśli coś jest niezłożone, to właśnie ono jedynie podlegać temu nie może, jeśli w ogóle cokolwiek?

– Zdaje mi się – powiada Kebes – że tak jest.

– Nieprawdaż; cokolwiek zawsze zostaje takie samo i niezmienne, to przede wszystkim będzie niezłożone, a co raz takie, raz inne i nigdy takie samo, to będzie złożone?

– Mnie się przynajmniej tak wydaje.

– A zwróćmy się – powiada – do tego, czegośmy poprzednio dotknęli w rozmowie. Rzeczywistość sama, z którą wiążemy pojęcie istnienia i w pytaniach, i w odpowiedziach, czy ona zostaje zawsze jednaka i niezmienna, czy raz jest taka, raz inna? Równość sama, piękno samo, wszystko, cokolwiek istnieje samo, każdy byt podpada kiedy jakiejkolwiek przemianie? Czy też zawsze wszystko, cokolwiek istnieje naprawdę, jedną tylko zachowuje postać samo w sobie, jednakie zawsze i niezmienne, żadnej nigdy i po żadnym względem odmianie nic podlegając?

– Zawsze zostaje takie samo, oczywiście, Sokratesie – powiedział Kebes.

– A jakże się ma rzecz z licznymi przedmiotami pięknymi, jak na przykład z ludźmi, końmi czy płaszczami, czy innymi jakimikolwiek rzeczami, czy to równymi, czy pięknymi, czy wszystkimi, które takie samo imię noszą jak one? Czy są nieodmienne, czy też wprost przeciwnie jak tamte: ani same w stosunku do siebie samych, ani jedne w stosunku do drugich nigdy, powiedzieć można, nie zostają jednakie?
– Znowu tak jest – powiedział Kebes. – Nigdy one nie są takie same.
– Nieprawdaż, tych możesz i dotknąć, i zobaczyć, i innymi je spostrzec zmysłami; natomiast tych niezmiennych nie sposób uchwycić czym innym jak tylko pracą rozumu, bo to są rzeczy bezpostaciowe i zobaczyć ich nie można.
– Ze wszech miar – rzecze – prawdę mówisz – Więc jeżeli chcesz, to przyjmijmy – powiada – dwa rodzaje bytów: jeden widzialny, a drugi bez postaci.
– Przyjmijmy – mówi.
– I ten bez postaci zawsze jest taki sam, a widzialny nigdy?
– I to – powiada – załóżmy.
– No, a dalej – mówił tamten – w nas samych czyż nie jest jedno ciałem, a drugie duszą?
– Nie inaczej – powiada.
– Do któregoż więc z tych dwóch rodzajów, możemy powiedzieć, podobniejsze jest nasze ciało i z którym bardziej spokrewnione?
– To przecież każdemu jasne – powiada – że z widzialnym.
– A cóż dusza? Widzialna czy nie?
– Nie dla ludzi przecież, Sokratesie.

– Ale my mówimy o tym, co widzialne i co nie, ze względu na naturę ludzką przecież. Czy na jakąś inną, myślisz?
– Ze względu na ludzką.
– Więc co powiemy o duszy? Widzialna jest czy niewidzialna?
– Niewidzialna.
– Więc bez postaci?
– Tak jest.
– Zatem dusza jest więcej niż ciało podobna do tego, co nie ma postaci, a ono więcej do tego, co widzialne.
– Ze wszech miar tak musi być, Sokratesie.
– Nieprawdaż, i tośmy przedtem mówili, że dusza, ilekroć się ciałem posługuje do rozpatrywania czegoś, więc albo wzrokiem, albo słuchem, albo innym jakimś zmysłem – bo to właśnie znaczy posługiwać się ciałem: rozpatrywać coś za pośrednictwem wrażeń zmysłowych – wtedy ją ciało za sobą wlecze w dziedzinę tego, co nigdy nie jest jednakie, i ona się błąka i niepokoi, i zawrotu doznaje jak pijana, bo się takich rzeczy tknęła?
– Tak jest.
– A ilekroć rozpatruje coś sama w sobie, natenczas leci tam, w dziedzinę tego, co czyste i wiecznotrwałe, i nieśmiertelne, i zawsze jednakie; ona tego krewna, zawsze się do tego zbliża, ilekroć sama z sobą zostanie, o ile jej to wolno; przestaje się wtedy błąkać i obcując z tym zawsze się jednako do tego samego odnosi, bo się takich rzeczy tknęła. A ten stan jej nazywają rozumem.
– Ze wszech miar – powiada – piękne i prawdziwe twoje słowa,

Sokratesie.

– Więc do którego, sądzisz znów, rodzaju przedmiotów dusza jest podobniejsza i z którym bliżej spokrewniona, wedle tego, co się przedtem i co się teraz powiedziało?

– Chyba każdy, sądzę, zgodzi się po tej rozprawie, najbardziej nawet nieuczony, że ze wszech miar i całkowicie dusza podobniejsza jest do tego, co wieczne i..niezmienne, niż do tego, co nie.

– A cóż ciało?

– Ciało do tego drugiego.

– A zobacz no rzecz i z tej strony, że jak długo razem są dusza i ciało, jemu: służyć i podlegać nakazuje natura, a jej: panować i władać. Z tego względu które z nich dwojga wydaje ci się podobnym do tego, co boskie, a które do tego, co śmiertelne? Czy nie zdaje ci się, że to, co boskie, jest zrodzone do władzy i rządu, a to, co śmiertelne, do podlegania i służby?

– Zdaje mi się.

– Do któregoż więc z tych dwóch pierwiastków dusza jest podobna?

– Jasna rzecz przecież, Sokratesie, że dusza do tego, co boskie, a ciało do tego, co śmiertelne.

– Więc zobacz no – powiada – Kebesie, czy z tego wszystkiego, cośmy powiedzieli, nie to nam wychodzi, że do tego, co boskie i nieśmiertelne, i dla myśli tylko dostępne, i jedną tylko postać mające, i nierozkładalne, i zawsze samo w sobie jednakie, najpodobniejsza jest dusza; a do tego, co ludzkie i śmiertelne, i bezmyślne, i wieloposiaciowe, i rozkładalne, i zawsze samo w sobie wielorakie, najpodobniejsze znowu jest ciało.

Mamy przeciwko temu coś innego do powiedzenia, kochany Kebesie, że nie tak się rzeczy mają?

– Nie mamy.

– Cóż więc? Jeżeli tak się rzeczy maja, to czyż nie ciału prędko rozłożyć się wypada, a dusza w ogóle nierozkładalna będzie, albo coś tak koło tego?

– Jakżeby nie.

– Pojmujesz tedy, że skoro człowiek umrze, wówczas to, co w nim widzialne, ciało, to, co na widoku leży, a co my trupem nazywamy, któremu się wypada rozłożyć i rozpaść, i rozwiać na wszystkie strony, nie w tej chwili doznaje czegokolwiek w tym rodzaju, ale wytrzymywać zwykło dość długi czas, choćby nawet bardzo delikatne ciało miał ten, który umarł, a nawet w takiej krasie wieku bardzo długo trwa; bo takie ciało pozbawione wnętrzności a zabalsamowane, jak ci zabalsamowani w Egipcie, utrzymuje się prawie w zupełności nieprawdopodobnie długi czas, a niektóre części ciała, choć ono samo zgnije, jak kości i ścięgna, i takie tam inne wszystkie, również, powiedzieć można, są nieśmiertelne. Czy nie?

– Tak.

– No, a dusza, to bezpostaciowe przecież, to, co w inne miejsce, takie samo jak ono, odlatuje, szlachetne i czyste, i bezpostaciowe, na tamten świat, doprawdy, do dobrego i rozumnego boga odchodzi, dokąd, jeśli bóg pozwoli, niedługo i mojej duszy iść wypadnie; i ona, taka właśnie z natury, miałaby rozłączywszy się z ciałem rozwiewać się natychmiast i ginąć, jak mówi wielu spośród ludzi? Daleko do tego, doprawdy,

kochany Kebesie i Simiaszu. Tylko z pewnością raczej tak się rzeczy mają: jeśli się oderwie czysta i żadna cząstka ciała się z nią nie wlecze, bo ona nic wspólnego z nim nie miała za życia dobrowolnie, tylko uciekała odeń i skupiała się sama w sobie, i wciąż o to dbała – a to nic innego nie znaczy, tylko że filozofowała jak należy i starała się rzeczywiście umrzeć lekko – to czyż to nie jest właściwa troska o śmierć?

– Ze wszech miar, przecież.

– Nieprawdaż, dusza o tych znamionach w dziedzinę podobną do niej odchodzi: bezpostaciową, boską, nieśmiertelną i rozumną, dokąd przyjdzie i będzie szczęśliwa; skończy błędną wędrówkę i wyzbędzie się bezmyślności i obaw, i żądz dzikich, i innych nieszczęść ludzkich i, jak mówią wtajemniczeni, naprawdę resztę czasu między bogami spędzi. Tak powiemy, Kebesie, czy inaczej?

– Tak jest, na Zeusa – powiedział Kebes.

– A jeśli znowu, mniemam, splamiona i nie oczyszczona od ciała się oderwie, a zawsze z ciałem trzymała i dbała o nie, i kochała je, i ulegała jego czarowi, i żądzom, i rozkoszom, tak że się jej nic innego nie wydawało rzeczywistym jak tylko to, co do ciała podobne, czego by się dotknąć można i zobaczyć, i wypić, i zjeść, i do płciowej rozkoszy zażyć, a tego, co dla oczu niedostępne i ciemne, a tylko dla filozofii i rozumu uchwytne, tego zwykła była nienawidzić i bać się tego, i uciekać przed tym – czy taka dusza, myślisz, potrafi się na czysto, sama w sobie, oderwać?

– Ani trochę – powiada.

– Tylko będzie, sądzę, na wskroś pierwiastkiem cielesnym przeniknięta, który w nią wrósł przez ustawiczne i bliskie zżycie się z ciałem i wielką troskę o nie.

– Tak jest.

– A trzeba przypuszczać, przyjacielu, że to pierwiastek ociężały, ciężki i do ziemi zbliżony, i widzialny. Toteż taka dusza nasiąkła tym, co cielesne, cięży i wlecze się znowu na miejsca widzialne, ze strachu przed tym, co niewidzialne, przed tamtym światem, i jak powiadają, włóczy się koło pomników i grobów, gdzie już nieraz widywano jakieś do cieniów podobne dusz widziadła; bo powstają widma z dusz tego rodzaju, które się nie oddzieliły czysto, tylko mają w sobie to, co widzialne, przez co je też i widać.

– Prawdopodobnie tak, Sokratesie.

– Prawdopodobnie, Kebesie. I to z pewnością nie są dusze ludzi dzielnych, tylko złych, które się po takich miejscach błąkać muszą, pokutując za pierwsze swoje życie: złe. I błąkają się tak długo, póki nie ulegną żądzy cielesnego pierwiastka, który im towarzyszy, i znowu w ciała nie wejdą. A wchodzą, oczywiście, w takie charaktery, jakie im najbliższe były za życia.

– Jakież to masz na myśli, Sokratesie?

– Na przykład ci, którzy się obżarstwu oddawali i szelmostwom, i pijaństwom, a nie unikali tego, w potomstwo osłów wejść powinni i tym podobnych zwierząt. Czy nie sądzisz?

– Owszem, bardzo słusznie mówisz.

– A ci, którzy lubili krzywdzić i tyranizować, i rabować, w pokolenie

wilków i jastrzębi, i sępów. Bo w cóż by innego, powiemy, miały takie dusze wstąpić?

– Niewątpliwie – powiada Kebes – w coś w tym rodzaju.

– Nieprawdaż – mówił tamten – jasna jest i reszta: w co tam która wstąpi, zależnie od swego najbliższego zainteresowania w życiu?

– Jasna rzecz – powiada. – Jakże ma być inaczej?

– A prawda, że najszczęśliwsi z nich będą ci i na najlepsze miejsca pójdą, którzy się dzielnością obywatelską odznaczali i oddawali pracy społecznej, rozsądnie panujący nad sobą i sprawiedliwi, chociaż ta tak zwana dzielność ich tylko z przyzwyczajenia i z pracy nad sobą wyrosła, a nie z umiłowania mądrości i z rozumu?

– A czemuż ci najszczęśliwsi?

– Bo tacy powinni wejść znowu w jakiś podobny gatunek: uspołeczniony i łagodny; więc może w pszczoły, w osy czy w mrówki, albo z powrotem w ród ludzki i powinni z nich być przeciętni porządni ludzie.

– Powinni.

– A pomiędzy bogi wstąpić nie godzi się temu, który mądrości nie ukochał i nie doszedł całkowicie czysty; tam wejdzie tylko przyjaciel nauki. Dlatego to, przyjacielu Simiaszu i ty, Kebesie, ci, którzy mądrość kochają jak należy, powstrzymują wszystkie swoje żądze cielesne, mają moc nad sobą i nie oddają się pod władzę żądz, ani się ruiny domu swego bojąc, ani ubóstwa, jak ci, których wielu, i ci, co się w pieniądzach kochają, ani o lekceważenie publiczne dbając, ani o opinię, która na nich przez ramię spogląda, jak ci, co kochają władzę i

zaszczyty; toteż trzymają się z dala od tych rzeczy.

– Boby im nie wypadało nawet, Sokratesie – powiedział Kebes.

– O, nie, na Zeusa – ciągnął dalej Sokrates. – Toteż z tymi wszystkimi tamci, którym coś na własnej duszy zależy, a nie tylko ciała swoje pielęgnują całe życie, rozbrat biorą zupełny i nie wstępują w ich ślady; wiedzą bowiem, dokąd idą, i wierzą, że nie należy robić tego, co umiłowaniu mądrości przeciwne i co oddala wyzwolenie i oczyszczenie przez filozofię; do niej się więc zwracają i za nią idą tam, dokąd ona prowadzi.

– Jak, Sokratesie?

– Ja powiem – rzekł. – Ci, którzy kochają naukę, poznają, że filozofia duszę ich znajduje po prostu związaną i przyrosłą do ciała, i przymuszoną oglądać byty przez ciało niby przez kraty więzienia: dusza ich nie może patrzeć sama przez się i w tej ciemnocie swojej wije się i widzi, jak straszne jest to więzienie, w którym ją żądze trzymają, a sam więzień pomaga własne zacieśniać kajdany – więc, jak mówię, poznają.miłujący naukę, że filozofia w tym stanie duszę ich znajduje, i zaczyna jej ciche, dobre słowa szeptać wykazując, że błędu pełne jest poznanie przez oczy i pełne błędu owo przez uszy, i przez inne wrażenia zmysłowe, i radzi jej oddalić się od nich, o ile tylko ich Koniecznie używać nie trzeba, a samej w sobie się zebrać i skupić i nikomu innemu nie wierzyć, jak tylko sobie samej, kiedy sama w sobie jakiś byt sam w sobie dostrzeże. A co by za czyimś pośrednictwem dostrzegła, tu takie, a tam inne, tego niech za żadną prawdę nie uważa. Takim jest wszystko to, co zmysłami dostrzegalne i widzialne, a to, co

ona sama widzi, to umysłem tylko pojęte i pozbawione postaci. Otóż temu wyzwoleniu, dusza prawdziwego filozofa sądzi, że się sprzeciwiać nie trzeba; wstrzymuje się więc od rozkoszy i żądz, i cierpień, i obaw, ile tylko może, licząc się z tym, że gdy się ktoś gwałtownie cieszy lub boi, lub martwi, lub pożąda, ten nie tę wielką szkodę ponosi, o której mógłby ktoś myśleć, że oto zachoruje albo jakieś pieniądze straci przez swoje żądze, ale szkodę, która jest największa ze wszystkich nieszczęść i niepowetowana; dozna jej, a wcale jej nie weźmie w rachubę.

– A cóż to za nieszczęście takie, Sokratesie?

– Dusza każdego człowieka, jeśli się czymś gwałtownie cieszy albo martwi, musi równocześnie uważać, że to, co ją najgwałtowniej wzrusza, to równocześnie jest najbardziej oczywiste i prawdziwe, mimo że ono wcale takie nie jest. A to przede wszystkim rzeczy widzialne. Czy nie?

– Tak jest.

– Nieprawdaż, w tym stanie ciało największe kajdany nakłada na duszę?

– Jakże to?

– Bo każda rozkosz i każdy ból niby gwoździem duszę do ciała przybija i niby szpilkami ją do niego przyczepia, i cielesne cechy jej nadaje; potem jej się zdaje, że to jest prawda, co tylko jej ciało podyktować zechce. Kiedy tak zacznie dzielić z ciałem myśli i uczucia, musi, sądzę, nabierać jego zwyczajów i zaczyna potrzebować jego pokarmów, tak że już nigdy nie może czysta przyjść do Hadesu, tylko

zawsze cielesnością zapełniona wyjdzie, tak że prędko znowu w inne ciało wpadnie i jakby ją kto posiał, wrośnie. Przez to nie będzie jej dane obcować z tym, co boskie, czyste i zawsze w jednej postaci.

– Wielką prawdę mówisz, Sokratesie – powiedział Kebes.

– Dlatego to, Kebesie, ludzie, którzy słusznie naukę kochają, porządni są i mężni, a nie dlatego, dlaczego ludzie mówią. Czy myślisz może, że tak?

– Ależ nie, ja na pewno nie.

– A nie. Bo tak będzie rozumować dusza filozofa: nie będzie sądziła, że filozofia powinna wprawdzie ją wyzwolić, ale gdy wyzwoli, wtedy ona sama może się znowu oddać w niewolę rozkoszom i bólom i na nowo pójść w kajdany; zasiąść niby do krosien Penelopy i jej pracę daremną w drugą stronę powtarzać.

Nie: ona sobie da pokój z tym wszystkim; rozumująca i niezachwiana, i zawsze to, co prawdziwe i boskie, i niezależnie od mniemań ludzkich oglądająca, i tym się odżywiająca; będzie wierzyła, że tak żyć powinna, jak długo żyć będzie, a kiedy skończy, pójdzie do tego, co jej krewne, i uwolni się ode złego, które jest udziałem człowieka. Kiedy tym żyć będzie, wtedy nie ma strachu o to, Simiaszu i Kebesie, żeby się przy tej robocie bać miała, aby się nie rozpadła, kiedy będzie z ciała wychodzić, aby jej wiatry nie rozpędziły i nie rozniosły na wszystkie strony, tak żeby z niej już nigdzie nic nie zostało.

WĄTPLIWOŚCI SIMMIASZA I KEBESA

Milczenie zaległo, kiedy to powiedział Sokrates. Dłuższy czas i on był zamyślony nad tym, co mówił, i widać to było po nim; i z nas prawie wszyscy. A Kebes i Simiasz coś tam z sobą rozmawiać zaczęli. Sokrates zobaczył to i zapytał: Cóż – powiada – wam się ten wywód chyba nie wydaje niedostateczny? Choć to prawda, że wiele w nim jeszcze miejsc podejrzanych i o niejedno można w nim zaczepić, jeżeliby kto chciał naprawdę przejść te rzeczy tak jak trzeba. Więc jeżeli mówicie o czymś innym, to się nie mieszam, ale jeżeli z tym tu macie jakiś kłopot, to nie ociągajcie się, powiedzcie sami, choćby szerszy wywód, może się wam wyda lepszy pod jakimś względem, albo i mnie weźcie z sobą, jeżeli może uważacie, że ze mną lepiej sobie dacie rady.

Simiasz powiada: Tak jest, Sokratesie, ja ci prawdę powiem. My tu już od chwili obaj nie wiemy, co począć, i jeden drugiego naprzód wypycha, aby się zapytać, bo pragnęlibyśmy usłyszeć, ale boimy się tobie naprzykrzać; mogłoby ci to być niemiłe w tym nieszczęściu teraz. On to usłyszał, uśmiechnął się łagodnie i powiada: Hej, hej, Simiaszu; pewnie, że mi trudno było innych ludzi przekonać, że tego, co mi teraz padło, nie uważam za nieszczęście, kiedy ja nawet wam tego wyperswadować nie mogę, tylko się wciąż boicie, że mi dziś gorzej może niż w poprzednim życiu. Widać, uważacie, że wiesz czego daru nie mam nawet tyle co łabędzie. One, kiedy widzą, że im umierać trzeba, śpiewają podobnie jak i przedtem; ale wtedy przede wszystkim

i najwięcej śpiewają; z radości, że mają odejść do boga, któremu przecież służą. A ludzie, ponieważ się sami śmierci boją, roznoszą fałszywe wieści i o łabędziach. I mówią, że one płaczą, że one z bólu śpiewają przed śmiercią, a nie liczą się ludzie z tym, że żaden ptak nie śpiewa, kiedy głodny albo mu zimno, albo mu inny jaki ból dokucza; nawet słowik, nawet jaskółka i dudek, o których mówią, że z bólu płacząc śpiewają. Ja ma wrażenie, że ani one nie płaczą śpiewem, ani łabędzie. Tylko myślę, że to przecież ptaki Apollona, więc mają wieszczy dar i z góry wiedzą, jak tam dobrze w Hadesie; toteż śpiewają i cieszą się w tym dniu osobliwie, więcej niż kiedy. Ja uważam, że tak samo jak łabędzie służę temu samemu bogu i nie gorszy od nich dar wieszczy od swojego pana dostałem; więc i z nie mniejszą otuchą niż one z życia odchodzę. Toteż trzeba mówić i pytać, o co tylko chcecie, póki pozwala ateńskie Kolegium Jedenastu.

– Dobrze mówisz – powiada Simiasz. – Ja ci powiem, co mi nastręcza wątpliwości, i on także, czego niepodobna przyjąć w tym wywodzie. Bo mnie się zdaje, Sokratesie, być może, tak samo jak i tobie, że o takich rzeczach wiedzieć coś jasnego w obecnym życiu albo w ogóle nie można, albo niezmiernie trudno. A cokolwiek się o tym mówi, to na wszelkie sposoby trzeba brać krytycznie i jeśli się nie jest pozbawionym wszelkiej energii, nie ustawać, póki ze wszech stron rzecz rozpatrując sił człowiekowi nie zabraknie. W tych sprawach przecież trzeba do jednego dojść: albo się dowiedzieć, jak to jest, czy wpaść na to, albo jeśli to niemożliwe, przyjąć z tego, co ludzie o tym mówią, to, co najlepsze i co najtrudniej obalić, i na tym płynąć jak na

desce; może się i tak życie przepłynie, jeśli kogoś nie stać na bezpieczniejszy i mocniejszy statek, względnie jakąś boską myśl. Tak więc i teraz ja przynajmniej nie będę się wstydził pytać, skoro ty na to pozwalasz; przynajmniej nie będę sobie później robił wyrzutów, żem teraz nie powiedział tego, co sobie myślę. Bo ja, Sokratesie, kiedy i sam u siebie, i razem z nim to roztrząsam, wydaje mi się, że to, co się powiedziało, nie jest zupełnie w porządku.

Na to Sokrates – Może być – powiada – że ci się słusznie zdaje, przyjacielu. Tylko powiedz, co właściwie nie jest w porządku?

– To, moim przynajmniej zdaniem: zupełnie tak samo przecież mógłby ktoś mówić o harmonii, o lirze i o strunach, że harmonia jest czymś niewidzialnym i bezcielesnym, i przepięknym, i boskim w lirze dobrze nastrojonej, a lira sama i jej struny to ciała i rzeczy cielesne, złożone i do ziemi zbliżone, i spokrewnione z tym, co śmiertelne. Więc gdyby ktoś albo lirę połamał, albo poprzecinał czy pozrywał struny i potem by ktoś dowodził tak samo jak ty, że koniecznie musi jeszcze istnieć ta harmonia i nie mogła zginąć, bo niby to nie sposób, żeby lira jeszcze istniała, mimo że struny zerwane, te struny śmierci podległe, a harmonia, spokrewniona i z natury swej podobna do tego, co boskie i nieśmiertelne, miałażby ginąć prędzej niż to, co umiera? Nie, powiedziałby; musi jeszcze gdzieś istnieć harmonia sama i prędzej to drewno i te struny pogniją, zanim jej się cokolwiek stanie. A tu, Sokratesie, ja przynajmniej mam wrażenie, że i ty sam masz to na myśli, że my duszę uważamy za coś w tym rodzaju. Podczas gdy ciało nasze trzyma w napięciu i spaja ciepło, zimno, suchość, wilgoć i inne

tym podobne rzeczy, dusza nasza jest mieszaniną i harmonią tych czynników; o ile one są dobrze ze sobą zmieszane i w pewnej mierze. Otóż jeśli dusza jest właśnie pewnego rodzaju harmonią, to jasna rzecz, że jeśli napięcie naszego ciała osłabnie poniżej pewnej miary lub się nadmiernie zwiększy pod wpływem chorób czy innych nieszczęść, dusza musi natychmiast ginąć, chociaż jest najbardziej boska; podobnie jak i inne harmonie między dźwiękami czy w jakichkolwiek dziełach rąk ludzkich zawarte – tylko szczątki ciała w każdym wypadku trwają, póki nie spłoną lub nie zgniją. Otóż zobacz, na taką myśl co powiemy, jeżeliby ktoś uważał, że dusza jest mieszaniną tego, co się w ciele dzieje, i pierwsza ginie w chwili tak zwanej śmierci? Zrobił wielkie oczy Sokrates, jak on to nieraz miał zwyczaj, uśmiechnął się i: Słusznie mówi Simiasz, doprawdy – powiada. – Więc jeżeli ktoś z was jest teraz w mniejszym kłopocie niż ja, czemu nie odpowiada? Zdaje się, że on się nieźle wziął do tej rzeczy. Ale myślę, że przed odpowiedzią potrzeba najpierw Kebesa posłuchać, co znowu on tym wywodom zarzuca, abym się tymczasem zastanowił, co mam na to powiedzieć. Jak wysłucham, to albo się zgodzę z nimi, jeżeli usłyszę, że śpiewają w tonie, a jeśli nie, to już będę bronił swojej myśli. Więc powiedz no, Kebesie, co ciebie znowu tak w tym zaniepokoiło, że ci uwierzyć trudno?

– Już mówię – powiedział Kebes. – Mnie się zdaje, że cały dowód nie ruszył w ogóle z miejsca i jest w nim błąd ten sam, o którymeśmy przedtem mówili. Bo że istniała nasza dusza, także i zanim w tę teraz postać weszła, to, nie zaprzeczam, to zostało wykazane bardzo

zgrabnie i jeśli to nie arogancja, to powiedziałbym, że zupełnie wystarczająco. Ale że i po naszej śmierci jeszcze gdzieś tam będzie, to mi się nie wydaje rzeczą dowiedzioną. Ja się nie zgadzam z uwagą Simiasza, że dusza nie jest mocniejsza i trwalsza od ciała. Owszem, wydaje mi się, że ona się bardzo mocno różni od nich wszystkich. Więc czemuż jeszcze nie wierzysz, mógłby powiedzieć ten wywód, skoro widzisz przecież, że po śmierci człowieka zostaje jeszcze z niego to, co słabsze; a nie wydaje ci się konieczne, żeby to, co trwalsze, miało bez szkody przetrwać tę chwilę? No przeciw temu powiem – rozważ, czy słusznie; bo pewnego obrazu będę i ja, zdaje się, potrzebował, tak jak i Simiasz. Mnie się ten cały wywód tak przedstawia, jakby na przykład po śmierci starego tkacza ktoś tak samo mówił, że nie umarł ten człowiek, tylko na pewno jeszcze gdzieś jest, a na dowód pokazywałby płaszcz, który nieboszczyk nosił i sam go był utkał, że oto jeszcze cały i nie przestał istnieć. A gdyby mu ktoś nie wierzył, on by go wtedy pytał, co jest trwalsze: gatunek człowieka czy gatunek płaszcza, będącego w użyciu, noszonego. Gdyby zaś ktoś odpowiedział, że bez porównania trwalszy jest gatunek człowieka, on by uważał za rzecz dowiedzioną, że z największą pewnością ten człowiek przecież będzie zdrów i cały, skoro nie przestało z niego istnieć to, co przecież trwa krócej niż człowiek. A to wcale tak nie jest, Simiaszu. Bo rozważ i ty to, co mówię. Przecież każdy chyba przyzna, że naiwnie się odzywa ktoś, kto tak mówi. Bo ten tkacz, który zdarł dużo takich płaszczów i dużo ich był utkał, zeszedł ze świata później niż owe płaszcze, których było wiele, ale przecież, myślę, że zeszedł

prędzej niż jego płaszcz ostatni. Niemniej jednak człowiek z tego powodu nie jest wcale czymś lichszym niźli płaszcz ani słabszym. Otóż ten właśnie obraz dotyczy także stosunku ciała do duszy. I gdyby ktoś to samo mówił o ciele i duszy, mówiłby, moim zdaniem, właśnie tak jak trzeba: że dusza jest trwalsza, a ciało od niej słabsze i mniej trwałe. A tylko, powiedziałby, każda z dusz zużywa wiele ciał; szczególniej, jeżeliby żyła wiele lat. Jeżeliby ciało było jak rzeka, która płynie, i ginęło wciąż, jeszcze za życia człowieka, a dusza by ustawicznie, jak cichy tkacz, dorabiała to, co ulegnie zużyciu, to oczywista rzecz przecież, że kiedy by dusza schodziła ze świata, musiałaby mieć na sobie swą ostatnią tkaninę i ginąć prędzej niż ta jedna właśnie. A po zejściu duszy, dopiero wtedy dato zaczęłoby objawiać naturę słabości i gnijąc w krótkim czasie rozpadłoby się na nic. Zatem jeszcze nie sposób uwierzyć tamtym wywodom i być dobrej myśli, że kiedy pomrzemy, jeszcze gdzieś tam będzie istniała nasza dusza. Gdyby ktoś nawet i więcej, niż ty teraz, ustąpił temu, co tak mówi i przyznał mu, że dusze nasze nie tylko istniały w czasie, kiedyśmy jeszcze nie byli na świat przyszli, ale nic nie przeszkadza, żeby i po naszej śmierci dusza niejednego z nas istniała i miała istnieć dalej i nie jeden raz się rodzić i umierać znowu; bo to jest coś tak mocnego z natury, że i te częste narodziny dusza przetrzyma; więc gdyby mu to przyjąć pozwolił, nigdy by się mimo to nie zgodził, że się dusza w tych częstych narodzinach nie marnuje i nie przestaje w ogóle istnieć, kiedy umiera w jednym z wielu skonów. A który to skon i które rozłączenie z ciałem duszy zgubę przynosi, tego, powiedziałby, nikt z nas nie wie. Bo nikt z nas

nie może tego spostrzegać. A jeśli tak się rzeczy mają, to ktokolwiek spokojnie śmierci w oczy spogląda, ten niewątpliwie brakiem rozumu dobrą myśl okupuje, jeśli nie potrafi wykazać, że dusza jest w ogóle nieśmiertelna i żadnej nie podlega zgubie. W przeciwnym razie będzie się każdy umierający musiał bać o własną duszę, żeby właśnie w tym teraz odłączeniu się od ciała nie przepadła ze szczętem.

ROZMOWA FEDONA I ECHEKRATESA

FEDON: Otóż nam wszystkim, kiedyśmy ich obu wysłuchali, zrobiło się nieprzyjemnie, jakeśmy to sobie potem opowiadali. Bo nas poprzednie wywody były silnie przekonały, a tutaj ci dwaj jakby nam nowe rozgrzebali wątpliwości i podkopali wiarę nie tylko w wywody poprzednie, ale i w to, co później miało być powiedziane; nie wiadomo było, czy to my może jesteśmy takimi sędziami do niczego, czy może i sprawa sama tego rodzaju, że tam wierzyć nie ma w co.

ECHEKRATES: Na bogów, Fedonie, ja wam to wybaczam całkowicie. Bo przecież i mnie samego teraz, kiedym ciebie usłyszał, takie jakieś myśli nachodzą i tak sam do siebie mówię: No, jakiemuż w końcu dowodowi mamy uwierzyć, skoro ten taki bardzo przekonujący, który był wypowiedział Sokrates, teraz upada i nie można mu wierzyć. To dziwna rzecz, jak mnie ta myśl pociąga i teraz, i zawsze: to, że harmonią pewną naszej osoby jest dusza; i kiedy to słowo padło, wtedy jakby mi się przypomniało, że i ja sam dawniej już byłem tego zdania. A teraz mi znowu bardzo potrzeba, jak na samym początku, innego jakiegoś dowodu, który mnie przekona, że dusza nie umiera wraz z

ciałem w chwili śmierci. Więc powiedz, na Zeusa, którędy Sokrates poprowadził rozmowę. Czy i po nim, tak jak mówisz, że po was, znać było, że mu nieprzyjemnie, czy nie, tylko łagodnie podpierał swoją myśl dalej, i czy ją podbudował mocno, czy niedostatecznie? Wszystko nam po kolei opowiedz, jak tylko potrafisz, jasno i dokładnie.

FEDON: Wiesz, tak, Echekratesie: ja nieraz podziwiałem Sokratesa, a nigdy mi on nie był taki kochany jak wtedy, kiedym tam był przy nim. Bo to, że on zawsze miał co odpowiedzieć, to może nic nadzwyczajnego. Ale ja przynajmniej najwięcej podziwiałem u niego naprzód to, jak on chętnie, jak życzliwie, jak sympatycznie podejmował myśli młodych ludzi, potem jak on nadzwyczajnie bystro odczuwał, co się w nas działo na tle tych myśli, a w końcu, jak nas doskonale wyleczył i jakby rozsypanych w ucieczce i pobitych na powrót pod swoją komendę zwołał i zachęcił do tego, żeby w jego ślady dalej razem iść za biegiem myśli.

ECHEKRATES: Jakże to więc?

FEDON: Ja powiem. Bo właśnie siedziałem po jego prawej stronie obok łóżka, na jakimś stołku, a on miał stołek znacznie wyższy od mego; otóż pogłaskał mnie po głowie i zebrawszy w garść moje włosy na karku – nieraz, bywało, miał zwyczaj bawić się moimi włosami: – Więc to jutro – powiada – Fedonie, gotóweś sobie dać ostrzyc te piękne włosy.

– Zdaje się, że tak, Sokratesie – powiedziałem.

– Nie! jeżelibyś tylko mnie posłuchał.

– Albo co? – powiedziałem.

– Dzisiaj, mówi, i ja swoje, i ty ostrzyżesz te, tutaj; jeżeli nam myśl nasza zemrze i nie potrafimy jej wskrzesić. A ja, gdybym był tobą i tak by mi dowód uciekł, tobym sobie poprzysiągł, jak obywatele Argos, że nie prędzej włosy zapuszczę, aż na nowo stanę do walki i pobiję myśli Simiasza i Kebesa.

– Ej – powiadam ja na to – dwom naraz, mówią, że i Herakles nie da rady.

– A to i mnie – mówi – jak Jolaos wołaj na pomoc, póki jeszcze jasno na dworze.

– Toż ci wołam – powiedziałem – nie jak Herakles, tylko jak Jolaos Heraklesa.

– Na jedno wyjdzie – powiada.

– Tylko się strzeżmy pewnego stanu, aby nas nie spotkał.

– Jaki stan? – zapytałem.

– Abyśmy się nie zrazili do myśli, tak jak się mizantrop zraża do świata i ludzi. Bo nie ma – powiada – większego nieszczęścia, jakie by mogło człowieka spotkać, niż to, jeżeli się ktoś do myśli zrazi. A jedno i drugie powstaje w ten sam sposób: i mizologia, i mizantropia. Mizantropia stąd wyrasta, że ktoś bardzo mocno w pewnego człowieka wierzy, a nie ma do tego racjonalnej podstawy, i myśli, że ten człowiek jest pod każdym względem prawdomówny i nie zepsuty, i zaufania godny, a potem się niezadługo przekona, że to człowiek zły i fałszywy; a potem znowu drugi mu się taki sam trafi. Jeżeli to kogoś często spotyka, a najbardziej ze strony tych, których mógł uważać za swych najbliższych i najserdeczniejszych, to w końcu człowiek, nabiwszy

sobie tyle guzów, nienawidzić zaczyna wszystkich i myśli, że w ogóle w żadnym człowieku ziarna zdrowego nie znajdzie. Nie zauważyłeś, że to się tak jakoś robi?

– Owszem, tak – odpowiedziałem.

– Nieprawdaż – mówi – to nieładnie? I czy nie jasna rzecz, że taki człowiek bierze się do ludzi, a nie opanował umiejętności dotyczącej spraw ludzkich? Toż jeśliby się do nich brał umiejętnie, myślałby tak, jak jest naprawdę: że dobrych ludzi i ludzi złych jest ogromnie mało; i jednych, i drugich; a tych pośrednich najwięcej.

– Jak to myślisz? – zapytałem.

– To tak samo jak z ludźmi bardzo słusznymi i bardzo niskimi. Czyż sądzisz, że jest coś rzadszego niż wyszukać bardzo dużego albo bardzo małego człowieka czy psa, czy cośkolwiek innego? Albo tak samo: szybkiego czy powolnego, szpetnego czy pięknego, białego czy czarnego? Czy nie zauważyłeś, że we wszystkich takich rzeczach ostateczności, wypadki krańcowe są rzadkie i mało ich jest, a wypadki pośrednie częste i liczne?

– Owszem, tak – powiedziałem.

– Czy nie sądzisz – powiada – że gdyby urządzić konkurs złości ludzkiej, to i tam bardzo nieliczni ludzie okazaliby się pierwszymi?

– Prawdopodobnie tak – rzekłem.

– Prawdopodobnie przecież – powiedział.

– Ale pod tym względem myśli nie są podobne do ludzi –teraz przecież ty prowadzisz– dyskusję, a ja tylko tak za tobą zalazłem – tylko pod tamtym: że jeśli ktoś uwierzy w prawdziwość pewnej myśli, a nie ma

do tego podstawy w umiejętności, która dotyczy myśli, i potem mu się niezadługo ta sama myśl wyda fałszywą – raz słusznie, raz niesłusznie, i raz ta, a raz inna –wtedy już całkiem, tak jak ci, którzy się antynomiami bawią, wiesz, że się w końcu uważają za najmądrzejszych, zdaje im się, że oni sami jedni tylko dojrzeli, że ani w tym, co się dzieje, ani w dowodach ludzkich nie ma nic zdrowego i mocnego, tylko wszystko, co istnieje, to po prostu tak jak woda w cieśninie Eurypu, kręci się w górę i w dół i ani chwili na żadnym punkcie nie trwa stale.

– Bardzo słusznie mówisz – powiedziałem.

– Nieprawdaż więc, Fedonie – powiada – że opłakany byłby to stan, gdyby ktoś, mimo że istnieje przecież jakaś myśl prawdziwa i mocna, i dla umysłu dostępna, ale on dlatego, że wpadł na takie jakieś dowody, które się raz wydają prawdziwe, a raz nie, potem by nie sobie samemu winę przypisywał ani swój brak umiejętności ganił, tylko by, z bólu niejako, winę z siebie samego na wszelkie dowody zwalał i już by potem całe życia dowodów nienawidził i przeklinał je, i był pozbawiony prawdy i wiedzy o tym, co istnieje?

– Na Zeusa – powiedziałem – to przecież stan opłakany.

– Więc naprzód – powiada – tego się wystrzegajmy i obwarujmy duszę przed tym, jakoby w ogóle nie istniały dowody zdrowe i mocne, ale pomyślmy raczej, że to my jeszcześmy do zdrowia nie doszli. Ale trzeba być mężczyzną przecież i trzeba sobie powiedzieć: będę zdrów; ty i wy wszyscy dlatego, że macie jeszcze całe życie przed sobą; ja dlatego, że mnie właśnie śmierć czeka. Tymczasem w tej chwili

odnoszę się do tej kwestii bodajże nie tak jak filozof, tylko raczej jak człowiek bez żadnej kultury, który się spierać lubi. Tacy ludzie, kiedy się spierają o cokolwiek, mało się troszczą o to, jak się ma rzecz sama, o którą idzie w dyskusji, a tylko o to dbają, żeby i drudzy byli tego zdania, które oni założyli w rozmowie. Ja mam wrażenie w tej chwili, że i ja sam tym tylko się od nich różnić będę, że nie tyle o to będę dbał, aby drudzy, tu obecni, uważali za prawdę to, co powiem, chyba żeby się to ubocznie zdarzyło, ile raczej o to, żebym ja sam jak najbardziej był tego zdania. Bo liczę sobie tak, przyjacielu miły – zobacz, jaki jestem wyrachowany: Jeżeli jest przypadkiem prawdą to, co mówię, to ładnie jest być o tym przekonanym. A jeżeli nic nie ma po śmierci, to przynajmniej przez ten czas, teraz przed śmiercią, mniej się będę uprzykrzał towarzystwu skargami. A ta moja pomyłka nie będzie trwała dalej razem ze mną – to byłoby źle – tylko niedługo potem zginie. Otóż ja tak uzbrojony – powiada – zabieram się do dowodu, Simiaszu i Kebesie, a wy, jeśli mnie posłuchacie, mato się będziecie troszczyli o Sokratesa, a o prawdę więcej znacznie, i jeśli się wam wyda, że prawdę powiem tu lub tam, zgódźcie się ze mną. A jeśli nie, to ciągnijcie w drugą stronę ze wszystkich sił; uważajcie, żebym z wielkiego zapału i siebie samego, i was w błąd nie wprowadził, i jak ta pszczoła nie zostawił żądła, a sam odleciał w świat.

– Więc chodźmy – powiada. – Naprzód mi przypomnijcie, coście mówili, gdyby się pokazało, że nie pamiętam. Otóż Simiasz, zdaje mi się, nie wierzy i boi się, żeby dusza, chociaż jest bardziej boska i piękniejsza od ciała, nie ginęła prędzej od niego, jako że ma postać

harmonii. A Kebes, miałem wrażenie, zgadza się ze mną na to, że dusza jest trwalsza od ciała, a tylko to jest sprawa zgoła niejasna, czy aby dusza wielu ciał często nie zużywa, a gdy ostatnie ciało opuści, wtenczas i sama ginie; i śmierć to może właśnie to: zguba duszy; bo ciało i tak bez ustanku i wciąż umiera. Czy coś innego, czy to właśnie, Simiaszu i Kebesie, wypada nam rozważyć? Zgodzili się obaj, że to.

– Więc czy nie przyjmujecie – powiada – żadnej myśli poprzedniej, czy też jedne tak, a drugich nie?

– Jedne tak – odpowiedzieli – a drugich nie.

– A cóż mówicie – powiada – o tym twierdzeniu, że jakeśmy to mówili, nauka jest przypominaniem sobie, a skoro tak, to koniecznie musiała gdzieś indziej być nasza dusza, zanim w ciało nasze weszła?

– Ja – powiada Kebes – już i wtedy nadzwyczajnie głęboko zostałem przekonany i teraz zostaję przy tym twierdzeniu silniej niż przy którymkolwiek.

– O, tak – powiedział Simiasz – a ja tak samo i bardzo bym się dziwił, gdybym właśnie na tym punkcie miał jeszcze kiedyś zmienić zdanie.

O HARMONII DUSZY

SOKRATES: Koniecznie ci – powiada – gościu z Teb, wypadnie zmienić zdanie, jeśli się utrzyma ta myśl, że harmonia jest czymś złożonym, a dusza, jako harmonia, składa się z tego, co napięte w ciele. Bo chyba nie podejmujesz się bronić tej tezy, że naprzód istniała harmonia, rzecz złożona, zanim zaczęto istnieć to, z czego się ona miała składać. Czy też podejmiesz się?

– Nigdy – powiada – Sokratesie.

– Więc widzisz – powiada tamten – co ci twierdzić wypada, kiedy mówisz, że dusza istniała, zanim jeszcze weszła w postać i ciało człowieka, a tymczasem ona jest złożona z czegoś, co wtedy jeszcze wcale nie istniało? Przecież naprawdę harmonia wcale nie jest taka, jak mówisz w swoim porównaniu, tylko naprzód powstaje lira i struny, i dźwięki jeszcze nie zestrojone, a dopiero na samym końcu układa się harmonia i ona pierwsza ginie. Więc to twoje twierdzenie z tamtym jakże się zgodzi?

– W żaden sposób – powiedział Simiasz.

– Tak jest – mówi tamten – a wypada, żeby jeśli jakiekolwiek twierdzenia mają się zgadzać, to przede wszystkim te o harmonii.

– Wypada – mówi Simiasz.

– To ci – powiada – nie brzmi zgodnie; więc zobacz, które z dwóch twierdzeń wybierasz. To, że nauka jest przypominaniem sobie, czy to, że dusza jest harmonią?

– Stanowczo raczej to pierwsze, Sokratesie. Bo to drugie przyjąłem bez dowodu, na podstawie powierzchownej oczywistości i tak, z wejrzenia, skąd się przeważnie biorą pospolite mniemania ludzkie – ale ja sobie zdaję sprawę z tego, że takie twierdzenia, dowiedzione z pomocą powierzchownej potocznej oczywistości, to blaga wszystko i jeśli ktoś na nie dobrze nie uważa, nadzwyczaj łatwo wprowadzają człowieka w błąd i w geometrii, i we wszystkich innych dziedzinach. A to twierdzenie o przypominaniu sobie i nauce ma być oparte na godnym założeniu. Bo mówiło się jakoś tak, że nasza dusza istniała, zanim

jeszcze weszła w dało, jako iż jej przysługuje istota, która imię bierze od tego, co istnieje. Tę zasadę ja przyjmuję – jestem przekonany – na dostatecznych i słusznych podstawach. Wobec tego oczywiście widzę, że ani ja sam nie mogę przyjmować, ani drugiemu przyznać, że dusza jest harmonią.

– No, a cóż z tym – powiada – Simiaszu? Czy wydaje ci się, że harmonia albo inna jakakolwiek synteza może się zachowywać inaczej jakoś, niż się zachowują jej składniki?

– Nigdy.

– Ani działać, sądzę, inaczej, ani doznawać czegokolwiek poza tym, co działają i czego doznają składniki. Zgodził się.

– Więc nie może harmonia rządzić tym, z czego się składa, tylko musi iść za tym. Był tego samego zdania.

– Więc daleko do tego, żeby się harmonia miała w przeciwnym kierunku ruszać albo brzmieć, albo pod jakimś innym względem przeciwić się swoim częściom?

– Bardzo daleko – powiada.

– No cóż, a czy nie taka bywa harmonia, czyli zestrój każdy, jak który zostanie zestrojony?

– Nie rozumiem – powiada.

– Czy nie tak jest – mówi tamten – że jeśli się bardziej składniki zestroją i lepiej, jeżeli się to stać może, to ona będzie bardziej harmonią i w wyższym stopniu, a jeśli mniej i gorzej, to i ona mniej będzie harmonią i będzie nią w niższym stopniu?

– Tak jest.

– Więc czy tak ma się rzecz z duszą, że chociażby o jakąś odrobinę jedną jest więcej i bardziej albo mniej i nie tak bardzo duszą jak druga?

– Ani trochę – powiada.

– Więc proszę cię – mówi – na Zeusa; mówi się, że jedna dusza ma rozum i dzielność i jest dobra, a druga nierozum i złość i jest zła? I to się mówi słusznie?

– Słusznie, doprawdy.

– Otóż ci, którzy przyjmują, że dusza jest harmonią, za co d będą uważali te rzeczy będące w duszach: tę dzielność i złość? Czy znowu za jakąś inną harmonię i jej brak? I o dzielnej duszy powiedzą, że jest zestrojona dobrze i będąc sama harmonią, ma w sobie harmonię drugą, a ta druga jest nie zestrojona i nie ma w sobie harmonii innej?

– Nie umiem – mówi Simiasz – odpowiedzieć. Ale zapewne, że coś takiego mówiłby ten, który by tamte rzeczy założył.

– Ale zgodziliśmy się przedtem – powiada – że ani o cokolwiek więcej, ani mniej nie jest jedna z nich duszą aniżeli druga. A to znaczy, że ani więcej, ani bardziej, ani mniej, ani nie tak bardzo nie może jedna z nich być harmonią jak druga. Nie tak?

– Tak jest.

– A która ani trochę bardziej, ani mniej nie jest harmonią, ta również ani bardziej, ani mniej nie może być zestrojona. Jest tak?

– Jest.

– A ta, która nie jest ani więcej, ani mniej zestrojona, to dlatego, że więcej czy mniej ma harmonii w sobie, czy też równo?

– Równo.

– Nieprawdaż, skoro jedna dusza nie jest ani więcej, ani mniej duszą niż inna, tylko jest tym samym co druga: duszą, to nie jest też ani bardziej, ani mniej zestrojona?

– Tak.

– A w takim razie ani dysharmonii nie ma w sobie więcej, ani harmonii?

– No, nie.

– A jeżeli tak, to czy nie może jedna mieć w sobie coś więcej złości lub dzielności niż druga, skoro złość to dysharmonia, a dzielność to zestrój wewnętrzny?

– Wcale nie więcej.

– A może raczej tak, Simiaszu, wedle tego, co słuszne: złości żadna dusza nie będzie miała w sobie, skoro każda jest harmonią. Będąc harmonią właśnie samą, nie będzie mogła nigdy mieć w sobie dysharmonii.

– Nie, z pewnością.

– Ani chyba dusza, będąca ze wszech miar duszą, nie pomieści w sobie złości?

– Ano jakże – przynajmniej wedle tego, co się poprzednio powiedziało.

– Więc z tego stanowiska będziemy wszystkie dusze wszystkich żywych istot uważali za równie dobre, skoro wszystkie zarówno są duszami – czymś jednym i tym samym.

– Mnie się przynajmniej tak wydaje, Sokratesie.

– Ale czy ci się i to wydaje – powiada tamten – że to dobrze powiedziane i na dobre drogi schodzi myśl, jeżeli tamto założenie było

słuszne: że dusza jest harmonią?

– Ani trochę – powiada.

– Więc cóż – mówi tamten – z tych wszystkich rzecz y, które w człowieku są, czy możesz powiedzieć, żeby panowała któraś inna, a nie dusza; w szczególności dusza rozumna?

– No nie.

– A panuje ustępując stanom cielesnym, czy też i sprzeciwiając się im? Ja mam to na przykład na myśli: kiedy upał jest w ciele i pragnienie, ona ciągnie w stronę przeciwną, żeby nie pić, a kiedy głód wewnątrz, aby nie jeść, i na innych niezliczonych punktach widzimy, jak się dusza przeciwi temu, co w ciele. Czy nie?

– Ależ tak, i owszem.

– A nieprawdaż, zgodziliśmy się przedtem, że ona będąc przecież harmonią nigdy nie potrafi brzmieć wbrew temu, jak tam to czy owo zostanie w ciele napięte czy zwolnione, czy potrącone, czy jakiegokolwiek innego stanu dozna to, z czego ona się składa; na musi zawsze iść za tym, a nigdy władać tym nie potrafi?

– Zgodziliśmy się – powiada. – Jakżeby nie.

– Więc cóż? Czyż nie widzimy teraz, że ona robi coś wprost przeciwnego: ona włada tamtym wszystkim, z czego, twierdzi ktoś, ma się sama składać, i przeciwi się tym rzeczom bez mała na każdym kroku i przez całe życie, i opanowywa je na wszelkie sposoby: jedne z nich poskramiając gwałtem aż do bólu – z pomocą gimnastyki i sztuki lekarskiej, a z innymi się łagodniej obchodząc; jednym grozi, inne hańbi, i do żądz, gniewów i obaw mówi tak jak obca do czegoś, co jest

od niej różne. Jak to tam i Homer w Odysei śpiewał, gdzie o Odyseuszu mówi: W pierś walił pięścią i serce słowy ofuknął mocnymi: Strzymajże, serce, i to; już gorsze znosiłoś terminy. Czy sądzisz, że on to powiedział w tym przekonaniu, że dusza jest harmonią i musi biernie iść za stanami ciała, a nie potrafi ich pociągać za sobą i panować nad nimi, jako że jest czymś o wiele bardziej boskim niż harmonia?

– Na Zeusa, Sokratesie, tak się i mnie wydaje.

– Więc, mój drogi, może nam nigdy nie należy mówić, że dusza jest jakąś harmonią. Bo zdaje się, że wtedy anibyśmy się z Homerem nie zgodzili, boskim poetą, ani nawet sami z sobą. Przyznał, że tak jest.

– No, to by już było – powiedział Sokrates – z tą Harmonią, co króluje w Tebach, jesteśmy już jakoś na lepszej stopie; zdaje się, że łaskawsza na nas – w sam raz, jak potrzeba. Ale co będzie z Kadmosem – powiada – Kebesie, jak my sobie jego łaskę pozyskamy i jakim dowodem?

– Zdaje się, że ty już znajdziesz sposób – powiedział Kebes. – Przecież ten dowód przeciwko harmonii nadzwyczajnie powiedziałeś – to wprost niespodzianka dla mnie. Kiedy Simiasz mówił, kiedy swoje wątpliwości rozwijał, wydawało mi się wprost nieprawdopodobne, żeby sobie ktoś mógł dać radę z jego stanowiskiem. Więc to mi zupełnie nadzwyczajnie wyglądało, kiedy nie wytrzymał zaraz pierwszego natarcia twoich słów. Zupełnie bym się nie dziwił, gdyby ten sam los spotkał i myśli Kadmosa.

O FORMACH I NIEŚMIERTELNOŚCI DUSZY

– Mój drogi – powiada Sokrates – nie mów wielkich słów, aby się nam za karę – los bywa złośliwy – nie przewróciło to, co mamy powiedzieć. Ale to tam w ręku boga zostanie, a my tak, po homerycku, bliżej podejdźmy pod mury i zobaczmy, może ty jednak coś twierdzisz. A główna treść tego, o co ci chodzi, taka jest. Potrzeba ci dowodu na to, że dusza nasza jest niezniszczalna i nieśmiertelna, zaczem, jeśli człowiek oddany filozofii w obliczu śmierci jest dobrej myśli i sądzi, że po zgonie będzie tam osobliwie szczęśliwy, raczej niż gdyby był innego jakiegoś żywota dokonał, to jego dobra myśl i otucha nie z bezmyślności płynie ani z naiwności. A wykazywanie, że dusza jest czymś mocnym i boskiej natury i że istniała jeszcze przedtem, jeszcze zanim myśmy jako ludzie na świat przyszli, to, powiadasz, wcale nie przeszkadza i wcale to wszystko nie świadczy o nieśmiertelności, tylko o tym, że dusza jest czymś długotrwałym i że gdzieś tam istniała przedtem, nie wiadomo jak długi czas, i wiedziała wiele rzeczy, i robiła; ale wcale jeszcze nie była przez to czymś nieśmiertelnym; samo wejście w ciało człowieka było dla niej początkiem końca – niby choroba – dręczy się w tym życiu tutaj i poniewiera, żyje niby i kończąc życie w chwili tak zwanej śmierci, ginie może ze szczętem. I to nie stanowi żadnej różnicy, powiadasz, czy ona raz w ciało wstępuje, czy więcej razy, jeśli chodzi o to, czego się każdy z nas boi. Bo wypada się bać, jeśli ktoś nie jest z rozumu obrany, a nie wie i nie potrafi dowieść, że ona jest nieśmiertelna. Sądzę, że coś w tym rodzaju

masz na myśli, Kebesie. Umyślnie po kilka razy powtarzam, abyśmy czegoś nie przeoczyli; jeśli chcesz, to może coś dodasz albo ujmiesz. A Kebes powiada: Nie, w tej chwili nic ani odjąć, ani dodać nie mam potrzeby. To właśnie jest moje stanowisko. Otóż Sokrates zastanowił się przez czas dłuższy i coś sobie we wnętrzu rozważywszy: Ty nie byle jaką kwestię poruszasz, Kebesie – powiada. – Bo trzeba w ogóle przedyskutować sprawę powstawania i zatraty. No, ja ci opowiem na ten temat, jeżeli chcesz, moje osobiste doświadczenia. Potem, a jeżeli ci się coś z tego, co opowiem, wyda przydatne do wyrobienia sobie zdania w kwestii, którą poruszasz, to weź i używaj.

– Owszem – powiada Kebes – proszę bardzo.

– Więc posłuchaj, ja powiem. Bo ja, wiesz, Kebesie, za moich młodych lat szalone miałem pożądanie tej wiedzy, którą się nazywa: historia naturalna albo nauki przyrodnicze. Nadzwyczajne mi się to wydawało: znać przyczyny wszystkiego: dlaczego powstaje wszystko i czemu istnieć przestaje, i przez co istnieje. I nierazem sobie głowę łamał, zastanawiając się naprzód, ot, choćby nad tym, czy jeśli ciepło i zimno zgniłość jakąś zachwyci, jak mówili niektórzy, to wtedy żywe istoty z tego wyrastają? I czy to krew jest tym, z pomocą czego myślimy, czy powietrze, czy ogień, czy też żadne z tych, tylko to mózg dostarcza nam wrażeń słyszenia i widzenia, i wąchania, a z nich powstawać ma pamięć i mniemanie, a z pamięci i mniemania, kiedy się ustoi, tak samo robi się wiedza. I znowu, zastanawiając się nad tym, jak te rzeczy nieraz istnieć przestają i co się na niebie dzieje i na ziemi, w końcu taki się wydałem samemu sobie do tych badań nieudolny, jak tylko być

może. Świadectwo ci podam wystarczające. Przedtem to niejedno wiedziałem jasno, tak się przynajmniej mnie samemu zdawało i drugim, a wtedy od tych rozważań wszystkich tak mnie zaślepiło gwałtownie, że przestałem wiedzieć i to, co mi się przedtem zdawało, że wiem, to o różnych rzeczach, a między innymi i o tym, przez co to człowiek rośnie. To, zdawało mi się przedtem, dla każdego jest jasne, że przez jedzenie i picie. Bo skoro z pokarmów do mięsa przybędzie mięsa, a kościom przybędzie kości i tak samo tym innym przybędzie każdemu tego, co mu pokrewne, wtedy kupka, zrazu mała, zrobi się z czasem duża i tak się mały człowiek robi wielkim. Tak mi się wtedy zdawało. No, co myślisz – nie w sam raz?

– Owszem, jeżeli o mnie chodzi – powiada Kebes.

– Weźże no i to jeszcze pod uwagę. Ja myślałem, że mi się dość słusznie zdaje, kiedy wysoki człowiek stanął obok małego i wydawał się od niego większy, a ja myślałem, że on go przewyższa właśnie głową, albo koń jeden drugiego. A jeszcze jaśniejszy przykład niż te: dziesiątka mi się wydawała większa od ósemki przez to, że się dwójka do niej dołącza, a coś, co ma dwa łokcie, większe od tego, co ma łokieć, przez to, że całą połową sterczy dalej niż tamto.

– No, a teraz – powiada Kebes – co myślisz o tych rzeczach?

– Daleki jestem – powiada – na Zeusa, od mniemania, żebym znał przyczyny tego wszystkiego; ja nawet tego nie jestem pewny, czy kiedy ktoś do jednego doda jeden, wtedy się z tego jednego, do którego dodano, robi dwa, czy też ten dodany i ten, do którego dodano, przez to złożenie razem jednego do drugiego stają się dwa. No, bo dziwię się:

jak to, póki każdy z nich był z osobna, oddzielony jeden od drugiego, wtedy każdy był jeden i wtedy ich nie było dwa; a skoro się zbliżyli do siebie – to może to się stało przyczyną, że się ich zrobiło dwa; może to zbliżenie, to, że się tak blisko siebie znaleźli. Ani w to uwierzyć nie umiem, że gdy jednostkę przeciąć, wtedy właśnie to przecięcie staje się przyczyną powstawania dwóch. Bo wtedy zachodzi wprost przeciwna pierwszej przyczyna powstawania dwójki. W pierwszym wypadku to dlatego, że się jedno zbliżało do drugiego i kładło jedno tuż przy drugim, a teraz znowu dlatego, że się oddala i oddziela jedno od drugiego. Ja już nawet i tego nie wmawiam w siebie, żebym wiedział, dlaczego się robi jeden albo cokolwiek innego; w ogóle dlaczego cokolwiek się staje albo przestaje istnieć, albo jest – wedle takiego sposobu rozważania; ja też sobie inny sposób przyrządzam, jak mi się uda, ale go w żadnym sposobie nie zachwalam. Usłyszałem raz, jak ktoś z jednej książki czytał – mówił, że to z Anaksagorasa – i powiadał, że to rozum jest tym, co do porządku doprowadza wszystko i jest przyczyną wszystkiego. Ta przyczyna podobała mi się i wydawało mi się, że to jakoś tak dobrze się składa, żeby rozum był przyczyną wszystkiego. I sądziłem, że jeśli to tak jest, to właśnie rozum, pięknie porządkujący, porządkuje wszystko i wszystko tak układa, jak może być najlepiej. Więc gdyby ktoś chciał wykryć przyczynę czegokolwiek, jak ono powstaje albo ginie, albo istnieje, ten powinien się dowiedzieć, jak właściwie temu lub owemu najlepiej istnieć czy czegoś innego doznawać, czy działać. Wobec tego, niczego innego nie wypada szukać człowiekowi w tym, co jego samego dotyczy albo dotyczy czegoś

innego, jak tylko tego, co jest najlepsze, najdoskonalsze. Koniecznie ten sam człowiek musi znać i to, co gorsze. Bo przecież jedna i ta sama wiedza dotyczy jednego i drugiego. Otóż tak sobie rachowałem i cieszyłem się, myśląc, żem sobie znalazł mistrza, który mnie na rozum pouczy o przyczynie wszystkiego, co jest: Anaksagorasa. On mi naprzód powie, czy ziemia jest płaska, czy kulista, a jak mi to powie, to mi jeszcze do tego wywiedzie przyczynę i konieczność; pokaże to „lepsze", powie, że lepiej było, aby się ona zrobiła taka właśnie. A jeśliby powiedział, że ona się znajduje w środku, to jeszcze mi, prócz tego, wyjaśni, że lepiej było, aby się na środku znalazła. Gdyby mi to wyjaśnił, gotów byłem nigdy już nie oglądać się za inną formą przyczyny. I naturalnie, także i o słońcu gotów byłem tego samego się dowiedzieć, i o księżycu, i o innych gwiazdach, w jakim stosunku do siebie zostają ich prędkości i obroty, i inne stany, o ile też to lepsze jest, żeby każde z nich działało tak, jak działa, i doznawało tego, czego doznaje. Ani na chwilę nie byłbym przypuszczał, żeby on naprzód twierdził, że rozum to wszystko pięknie ułożył na swoim miejscu, a potem im inną jakąś przyczynę narzucał niż ta, że oto najlepiej jest, aby one były tak, jak są. I jak będzie wskazywał przyczynę tego czy owego i wszystkiego razem, to myślałem, że zawsze w dodatku pokaże dla każdego z osobna to, co jemu najlepsze, i to, co dobre dla wszystkich razem. Nie byłbym tej nadziei oddał za żadne skarby, więc bardzo poważnie i serio chwyciłem się jego pism i zacząłem je czytać na gwałt, żeby się jak najprędzej zapoznać z tym, co najlepsze, i z tym, co najgorsze. Wtedy, przyjacielu, ta nadzieja cudna zaczęła odlatywać

coraz dalej, kiedy w dalszym ciągu czytam i widzę, że ten człowiek do niczego nic używa Rozumu ani żadnym innym przyczynom nie przypisuje porządku wszechrzeczy, tylko za przyczyny podaje wiatry i etery, i wody, i nie wiadomo co jeszcze. Zupełnie takie zrobił na mnie wrażenie, jak gdyby ktoś na przykład mówił, że Sokrates wszystko, cokolwiek robi, robi rozumem, a potem by jął z osobna podawać przyczyny wszystkiego, co robię, i mówił naprzód, że dlatego teraz tu siedzę, że moje ciało składa się z kości i ścięgien, a kości są sztywne i stawami ze sobą połączone, ścięgna zaś mogą się napinać i opadać, a obejmują kości naokoło wraz z mięsem i błoną, która je łączy. Więc ponieważ kości są zawieszone w stawach, ścięgna, kurcząc się i opadając, pozwalają mi teraz zginać członki i dla tej to przyczyny ja tutaj zgięty siedzę. A znowu to rozważanie z wami innymi jakimiś przyczynami w tym rodzaju gotów by tłumaczyć, odwołując się do głosów i zmian w powietrzu, i wrażeń słuchowych, i niezliczonych innych tego rodzaju przyczyn, a zapominając podać przyczyny prawdziwe, a mianowicie to, że skoro się Ateńczykom wydało lepszym skazać mnie na śmierć, to dlatego się i mnie znowu wydaje lepszym tutaj siedzieć i sprawiedliwszym zostać na miejscu i ponieść karę, jaką mi wymierzyli. Bo, dalipies, myślę, że dawno by te ścięgna i te kości były gdzieś w Megarze czy między Beotami, dokąd by je poniosło mniemanie o tym, co najlepsze, gdybym ja sam nie uważał za rzecz sprawiedliwszą i piękniejszą, zamiast uciekać i wyrywać, poddać się państwu i ponieść karę, którą mi wymierzono. Więc tamtego rodzaju przyczyny podawać – bardzo niemądrze. Jeśliby ktoś powiedział, że

nie mając tego wszystkiego, tych kości i ścięgien, i co tam innego mam jeszcze, nie byłbym w stanie zrobić tego, co mi się podoba, miałby słuszność. Ale powiedzieć, że ja dlatego i przez to robię to, co robię, i przez to się rozumem kieruję, a nie przez to, że wybieram to, co najlepsze, to byłaby wielka i niebywała lekkomyślność. To by znaczyło nie umieć rozróżnić, że czymś innym jest przyczyna czegoś, co istnieje, a czymś innym to, bez czego przyczyna nie mogłaby być przyczyną. Mam wrażenie, że to właśnie wielu ludzi, jakby po ciemku macając, nazywa przyczyną samą, choć ta nazwa czemuś innemu przynależy. I tak też jeden wirem nieba ziemię otacza i przez to jej stać każe, drugi ją na powietrzu podpiera niby płaskie niecki na stołku. A tej siły, dzięki której wszystko to tak leży, jak najlepiej można było te rzeczy ułożyć – tej ani nie szukają, ani nie przypuszczają, żeby w tym była jakaś dziwna moc duchowa. Zdaje im się, że wynajdą na to kiedyś mocniejszego Atlasa niż ten i bardziej nieśmiertelnego, który lepiej wszystko w garści trzymać potrafi, a Dobro, które to wszystko wiązać powinno, mają za nic. A ja, żeby się o tej przyczynie uczyć, poszedłbym najchętniej na naukę do kogo bądź. Więc kiedy mi tej przyczyny brakło i ani sam jej dojść, ani się o niej od drugiego nauczyć nie mogłem – to może chcesz, opowiem ci, jakem się to po raz drugi wybrał na wyprawę w poszukiwania za przyczyną, jeżeli chcesz, Kebesie?

– Ależ bardzo nawet – powiada – bardzo chcę.

– Otóż wydało mi się – powiada tamten – później, kiedym się zmęczył rozpatrywaniem rzeczywistości, żem się powinien strzec, aby mnie nie

spotkało to, co się przytrafia tym, którzy słońce czasu zaćmienia oglądają i rozpatrują. Niejeden sobie przy tym oczy psuje, chyba że tylko w wodzie albo w czymś podobnym obraz słońca ogląda. Coś takiego wziąłem i ja pod rozwagę i zacząłem się bać, żeby mi dusza całkiem nie oślepła, jeżeli będę na rzeczy patrzał oczyma i każdym zmysłem po kolei będę ich próbował dotykać. Więc wydało mi się, że trzeba się uciec do słów i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje. Być może, ta przenośnia moja nieco kuleje, bo ja wcale nie przyznam, żeby ten, który rzeczywistość w słowach rozpatruje, bardziej ją w obrazach oglądał niż ten, który ją w jej dziełach widzi. Więc tak; tędy ci ja poszedłem i w każdym wypadku zakładam jakieś słowo, które oceniam jako najmocniejsze, i cokolwiek mi się wyda z nim zgodne, to przyjmuję za prawdę, czy to o przyczynę chodzi, czy o cokolwiek innego, a co się nie zgadza, to biorę za nieprawdę. Ale chciałbym ci jaśniej powiedzieć, co mam na myśli, bo zdaje mi się, że w tej chwili nie wiesz, o co mi chodzi.

– Nie, na Zeusa–powiada Kebes–nie bardzo wiem.

– Widzisz – powiada – ja tak mówię, nic nowego, tylko to samo co zawsze zresztą, i w tym także wciąż miałem na myśli, com poprzednio mówił. Bo przecież zacząłem ci tłumaczyć istotę przyczyny, jak ją sobie w myśli wypracowałem, a wracam do tego, o czym się tyle razy mówiło, i znowu od tego założenia zaczynam, że istnieje jakieś piękno samo w sobie i dobro, i wielkość, i inne takie rzeczy. Jeżeli mi to przyznasz i zgodzisz się, że one istnieją, to mam nadzieję, że na tej podstawie dojdziemy do przyczyny i dowiedziemy, że dusza jest

nieśmiertelna.

– Owszem – powiedział Kebes – zupełnie, jakbym ci to przyznawał, mów dalej, co z tego.

– Ano, zobacz – powiada – co z tego wyjdzie, czy ci się tak samo wyda jak i mnie. Bo mnie się wydaje, że jeśli istnieje coś pięknego, oprócz piękna samego, to ono przez nic innego nie jest pięknem jak tylko przez to, że ma w sobie coś z owego piękna. I o wszystkim tak mówię. Takiego rodzaju przyczynę dopuszczasz?

– Dopuszczam – powiada.

– Wobec tego – mówi tamten – już nie rozumiem i nie umiem pojąć innych przyczyn, tych mądrych bardzo. Tylko jeśliby mi ktoś mówił, przez co to coś jest piękne, więc na przykład przez to, że barwę ma jak ładny kwiat, albo kształt, albo coś innego w tym rodzaju, ja zgoła nie dbam o takie rzeczy, bo ja się gubię w tym wszystkim, a tylko tego jednego po prostu i nieuczenie, i może naiwnie się u siebie trzymam, że nie co innego czyni to coś pięknym jak tylko owego piękna obecność czy uczestnictwo, czy jakkolwiek się ono tam w nim zaznacza. Bo jeszcze o to się nie będę spierał, tylko tak myślę, że to przez piękno wszystkie rzeczy piękne stają się pięknymi. Wydaje mi się, że najbezpieczniej jest tak odpowiadać i sobie samemu, i drugim; tego się trzymam i myślę, że nigdy z tym nie upadnę, tylko że to bezpiecznie tak odpowiadać i sobie, i komukolwiek innemu, że przez piękno staje się pięknym wszystko, co piękne. Czyż tobie się tak nie wydaje?

– Wydaje.

– Więc i przez wielkość to, co wielkie, a większe to, co jest większe, a

przez małość jest mniejsze to, co mniejsze?

– Tak.

– Więc i ty byś się nie zgodził, gdyby ktoś mówił, że ktoś tam przewyższa drugiego głową, a inny, mniejszy, jest też przez to samo mniejszy, tylko byś się upierał przy tym, że nic innego nie mówisz jak tylko to, że cokolwiek jest od drugiego większe, to przez nic innego jak tylko przez wielkość; i dzięki temu właśnie jest większe: dzięki wielkości; a cokolwiek jest mniejsze, to przez nic innego jest mniejsze jak tylko przez małość i dzięki temu mniejsze: dzięki małości. Bo obawiałbyś się, żeby cię może przeciwna myśl nie zaskoczyła, gdybyś mówił, że to na przykład głowa sprawia większość jednego i mniejszość drugiego; naprzód ta myśl, że jedno i to samo sprawiałoby większość większego i mniejszość mniejgo; następnie ta, że dzięki głowie, która jest mała, ten większy miałby być większy, a to by był cud prawdziwy, żeby przez coś małego ktoś był wielki. Czy też nie obawiałbyś się tego? A Kebes się uśmiechnął i powiada: – Owszem, ja tak.

– Nieprawdaż – mówi tamten – powiedzieć, że dziesiątka jest od ośmiu dwójką większa i dzięki tej przyczynie ją przewyższa, bałbyś się może; tylko że dzięki ilości i przez ilość. I tak samo, że coś, co ma dwa łokcie, połową przerasta długość łokciową, a nie wielkością? Tu przecież może ta sama obawa.

– Tak jest – powiada.

– No cóż? A kiedy się do jednego dodało jeden, czyż nie bałbyś się mówić, że to dodanie jest przyczyną powstania dwójki, tak samo jak

owo rozcięcie, kiedy się go rozcięło? Czyż nie wołałbyś wielkim głosem, że nic ci nie wiadomo o tym, jak może cokolwiek powstawać inaczej niż przez wzięcie udziału w istocie sobie właściwej, w której to coś udział brać może, i na tym polu nie znasz innej jakiejś przyczyny powstawania dwóch jak uczestniczenie w dwoistości; musi w niej koniecznie zacząć uczestniczyć coś, co się ma stać dwójką; podobnie jak w jedności coś, co się ma stać jednym; a tamte rozcinania i przykładania, i inne takie figle zostaw lepiej i daj mi pokój; niech się na nie w odpowiedziach powołują mądrzejsi od ciebie. A ty, bojąc się. jak to mówią, własnego cienia i własnej niewiedzy, trzymałbyś się tego bezpiecznego stanowiska i tylko tak byś odpowiadał, jak mówię. A gdyby ktoś na samo to stanowisko nastawał, nic byś sobie nie robił z tego i nie odpowiadałbyś prędzej, ażbyś zobaczył, czy to, co z niego wynika, zgadza ci się jedno z drugim, czy nie; a gdybyś samo to stanowisko miał usprawiedliwić, tak samo byś je usprawiedliwiał, inne znowu założenie przyjmując, które by ci się spośród ogólniejszych najlepszym wydawało, ażbyś do jakiegoś odpowiedniego doszedł; a tylko byś nie mieszał jednego z drugim, rozprawiając o pierwszej zasadzie i o tym, co z niej wynika, jak to robią ci, którzy się antynomiami bawią, jeżelibyś chciał znaleźć coś z tego, co istnieje. Tamtym może to ani w głowie, ani im o to chodzi w ogóle. Z wielkiej mądrości umieją wszystko możliwe pomieszać i to im wcale nie psuje zadowolenia z siebie. Ale ty, jeżeli się liczysz do przyjaciół mądrości, myślę, że będziesz robił tak, jak mówię.

– Najzupełniejszą prawdę mówisz – powiedzieli równocześnie Simiasz

i Kebes.

ECHEKRATES: Na Zeusa, Fedonie, to słusznie przecież. On to przecież nadzwyczajnie jasno powiedział, to wszystko – dla każdego, kto choć odrobinę ma rozumu w głowie.

FEDON: Tak jest, Echekratesie; tak się i wszystkim obecnym wydawało.

ECHEKRATES: Także i nam, nieobecnym wtedy, a teraz tylko słuchającym. Ale cóż się potem powiedziało?

FEDON: Zdaje mi się, że gdy mu to przyznano i zgodzono się, że jest czymś każda z idei, a w nich inne rzeczy udział biorą i od nich rzecz każda swoje nosi nazwanie, on potem tak zapytał: Jeżeli ty to – powiada – tak mówisz, to jeśli Simiasza nazywasz większym od Sokratesa, a mniejszym od Fedona, czy nie powiesz wtedy, że w Simiaszu jest jedno i drugie: i wielkość, i małość?

– Powiem.

– Ale zgadzasz się, że z tym Simiaszowym przewyższaniem Sokratesa to nie jest tak naprawdę, jak się słowami mówi? Bo Simiasz nie jest taki, żeby kogoś przewyższał tym, że jest Simiaszem, tylko wielkością, którą właśnie posiada; ani znowu Sokratesa nie przewyższa dlatego, że Sokrates jest Sokratesem, tylko dlatego, że Sokrates posiada małość w stosunku do jego wielkości.

– Prawda.

– Ani go przecież nie przerasta Fedon tym, że jest Fedonem, tylko tym, że Fedon posiada wielkość w stosunku do małości Simiasza.

– Jest tak.

– W ten sposób tedy Simiasz nazywa się małym i wielkim i w pośrodku jest między oboma: słuszniejszy od jednego, którego małość swoją wielkością przewyższa, drugiemu zaś wielkości przewyższającej jego własną małość użycza. – Równocześnie uśmiechnął się i powiada: Ja bodajże jeszcze tak zacznę mówić, jakbym kontrakt układał, ale to może chyba tak i jest, jak mówię. Przytaknął.

– A mówię dlatego, że chcę, abyś był tego zdania co i ja. Bo mnie się zdaje, że nie tylko sama wielkość nigdy nie zechce być równocześnie wielka i mała, ale nawet i ta wielkość w nas nigdy małości nie zniesie i nie zechce być przewyższaną, tylko jedno z dwojga: albo ustąpi i ucieknie, kiedy do niej podejdzie przeciwieństwo: małość, albo za zbliżeniem się małości zginie; jeśli zaś wytrzyma i przyjmie małość, to nie zechce być czymś innym, niż była; tak jak ja, kiedym przyjął i wziął na siebie małość, jestem jeszcze taki, jak jestem: mały. Wielkość natomiast, będąc wielką, nie śmiałaby stać się małą. Tak samo i ta małość, która jest w nas, nie zechce nigdy stać się ani być wielką, ani żadne inne z przeciwieństw, będąc jeszcze tym, czym było, nie chce zostać i być czymś sobie przeciwnym, ale bądź to odchodzi, bądź też ginie, kiedy taki stan przyjdzie.

– Ze wszech miar – powiada Kebes – tak mi się rzecz przedstawia. Ktoś z obecnych, usłyszawszy to, a nie pamiętam dobrze, kto to był – powiada: Na bogów, czyżeśmy się poprzednio nie byli zgodzili na coś wprost przeciwnego, niż się teraz mówi, a mianowicie, że z mniejszego powstaje większe, a z większego mniejsze, i po prostu tak właśnie powstają przeciwieństwa: z przeciwieństw? A teraz, mam wrażenie,

mówi się, że to się w ogóle nigdy stać nie może. Nachylił głowę Sokrates i usłyszawszy: Oto jest mąż – powiada – doskonaleś to z pamięci powtórzył. Tylko nie bierzesz pod uwagę różnicy między tym, co się teraz mówi, i tym, co wtedy. Wtedy się mówiło, że z rzeczy przeciwnej powstaje przeciwna, a teraz mówi się, że samo przeciwieństwo samemu sobie nigdy się nie może stać przeciwne – ani to w nas, ani to w naturze. Wtedy, mój drogi, mówiliśmy o rzeczach, które posiadają coś przeciwnego, i nazywaliśmy każdą z nich jej własnym imieniem – a teraz mówimy o tym, od czego bierze nazwę wszystko, cokolwiek nazwę nosi. I powiadamy, że z tych właśnie istot żadna nigdy nie zechce się rodzić z drugiej. – I równocześnie, spojrzawszy na Kebesa, mówi: Ale tobie chyba to nie musiało nasunąć wątpliwości – to, co tamten powiedział?

– No nie – mówi Kebes – tego też nie powiem; chociaż nie mogę rzec, żebym nie miał wątpliwości i tu, i tam.

– Więc zgodziliśmy się – mówi tamten – po prostu na to, że z przeciwieństw żadne nie może być nigdy samemu sobie przeciwne?

– Ze wszech miar.

– A jeszcze mi się i nad tym zastanów – powiada – czy też się ze mną zgodzisz. Ciepłem coś nazywasz i zimnem?

– Tak jest.

– Czy na przykład śnieg i ogień?

– Na Zeusa, nie ja przecież.

– Tylko czymś innym niż ogień jest ciepło i czymś innym niż śnieg – zimno?

– Tak.

– A tego zdania będziesz, sądzę, że nigdy śnieg rzeczywisty nie potrafi tak, jakeśmy poprzednio mówili, przyjąwszy ciepło być jeszcze dalej tym, czym był: śniegiem, i czymś ciepłym zarazem, ale za zbliżeniem się ciepła albo mu ustępować zacznie, albo istnieć przestanie?

– Tak jest.

– A ogień znowu za zbliżaniem się zimna albo mu ustąpi, albo przestanie istnieć; nigdy nie będzie śmiał przyjąć zimna i być dalej tym, czym był: ogniem i zimnem zarazem.

– Prawdę mówisz – powiada.

– Zatem jest tak w niektórych tego rodzaju wypadkach, że nie tylko sama idea zachowuje swoją nazwę na wieczny czas, ale ją zachowuje także i coś innego jeszcze, co nie jest nią samą, ale posiada jej postać, jak długo istnieje. A może jeszcze w takich oto wypadkach będzie jaśniejsze to, co mam na myśli. „Coś nieparzystego" zawsze chyba musi zachowywać tę nazwę, którą teraz mówimy. Czy nie?

– Tak jest.

– Czy tylko „coś nieparzystego" jako byt, bo o to się pytam, czy też i coś innego, co nie jest tym samym co „coś nieparzystego", a jednak potrzeba je i tak nazywać zawsze poza jego własną nazwą, bo ono taką ma naturę, że się nigdy nie obejdzie bez „tego, co nieparzyste"? Mam na myśli to na przykład, co się dzieje z trójką i z innymi wieloma. Bo zastanów się nad trójką. Czy nie sądzisz, że należy ją zawsze nazywać i jej własnym imieniem, i dodawać jej przy tym nazwę „czegoś nieparzystego", chociaż ono nie jest tym samym co trójka? A jednak

taka już jest natura i trójki, i piątki, i połowy wszystkich liczb w ogóle, że choć żadna z nich nie jest tym samym co „nieparzystość", to jednak każda z nich jest nieparzysta. A znowu dwójka i czwórka, i cała druga połowa liczb, nie będąc tym samym co parzystość, jednak ma to do siebie, że każda z tych liczb jest parzysta. Przyznajesz czy nie?

– Jakżeby nie – powiada.

– Więc zobacz – powiada – co chcę jasno powiedzieć. To mianowicie, że nie tylko tamte przeciwieństwa nie znoszą się nawzajem, ale nawet i te rzeczy, które nie będąc właściwie sobie przeciwne, mają jednak coś przeciwnego w sobie, nawet i te rzeczy, podobno, nie są gotowe przyjmować idei, która byłaby przeciwna tej, co w nich mieszka, ale za zbliżeniem się jej albo giną, albo ustępują. Czyż nie powiemy, że trójka raczej zginie, czy nie wiadomo, co się z nią stanie, zanimby wytrzymała to, żeby dalej zostać trójką, a stać się czymś parzystym?

– No tak – powiedział Kebes.

– A znowu przecież – powiada tamten – dwójka nie jest przeciwieństwem trójki.

– Pewnie, że nie.

– Więc może nie tylko idee przeciwne nie znoszą się nawzajem, ale także i niektóre inne przeciwieństwa nie mogą się znosić.

– Najzupełniejszą prawdę mówisz – powiada.

– Więc jeżeli chcesz – mówi – to spróbujmy, jeżeli potrafimy, określić, jakie by też to były te inne?

– Bardzo chętnie.

– Więc to może, Kebesie, będą takie, które w cokolwiek wstąpią, to nie

tylko do tego zmuszają, żeby własną posiadało ideę, ale zawsze, prócz tego, miało jeszcze ideę czegoś przeciwnego?

– Jak mówisz?

– Tak jakeśmy dopiero co mówili; bo wiesz przecież, że w cokolwiek wstąpi idea trójki, z tego nie tylko muszą być trzy, ale także będzie to zarazem nieparzyste.

– Tak jest.

– W coś takiego przecież, powiemy, idea przeciwna tej postaci, która to sprawia, nigdy wejść nie potrafi.

– No nie.

– A sprawiła to nieparzystość?

– Tak.

– A przeciwna jej jest idea „czegoś parzystego”?

– Tak.

– Więc w trójkę nie wejdzie nigdy idea czegoś parzystego?

– No nie, przecież.

– Trójka nie chwyci parzystości żadną miarą?

– Nie chwyci żadną miarą.

– Więc nieparzysta jest trójka?

– Tak.

– Otóż mówiłem, że określić potrzeba, które to rzeczy, choć nie są czemuś przeciwne, to jednak tego nie zniosą, tego przeciwieństwa; jak na przykład teraz trójka – nie jest przeciwna parzystości, a mimo to jej nie zniesie i nie weźmie na siebie, bo trójka zawsze przynosi coś przeciwnego temu, co parzyste; podobnie jak dwójka temu, co

nieparzyste, i ogień temu, co zimne, i mnóstwo innych wypadków takich. Więc patrz doprawdy, czy tak rzecz określasz, że nie tylko jedno przeciwieństwo nie przyjmuje drugiego, ale i to, co mogłoby narzucać coś przeciwnego temu, do czego się zbliży, to właśnie, co coś narzuca, nie przyjmuje nigdy przeciwieństwa tego, co samo narzuca. I znowu sobie przypomnij, bo nie zaszkodzi i parę razy usłyszeć; piątka nie przyjmuje idei tego, co parzyste, ani dziesiątka tego, co nieparzyste; jest w dziesiątce podwójność; ona sama nie jest czemuś innemu przeciwna, a jednak nie przyjmie idei tego, co nieparzyste. Ani półtora i inne takie rzeczy, w których jest połówka, nie przyjmą idei całości. Ani trzecia część i wszystkie inne tego rodzaju części – jeżeli tylko dotrzymujesz mi kroku i jesteś też tego samego zdania.

– Bardzo nawet jestem tego samego zdania i dotrzymuję kroku.

– Więc drugi raz mi – powiada – mów od początku. I nie odpowiadaj mi tym samym słowem, którego użyję w pytaniu, tylko innym; za moim przykładem. Mówię teraz wbrew tej odpowiedzi, którą poprzednio proponowałem, wbrew tej bezpiecznej; z tego, cośmy teraz mówili, widzę możliwość innej, równie bezpiecznej. Bo gdybyś mnie zapytał, co musi wejść w jakieś ciało, żeby ono było ciepłe, nie dam ci tamtej bezpiecznej odpowiedzi, tamtej nieuczonej, że musi w nie wejść ciepłota, ale dam sprytniejszą wedle obecnych rozważań i powiem, że ogień. A gdybyś mnie zapytał, co musi wejść w ciało, żeby ono było chore, nie odpowiem, że choroba, tylko że gorączka. I w liczbie co musi tkwić, żeby była nieparzysta, nie powiem, że nieparzystość, tylko powiem, że jednostka. I w innych wypadkach tak samo. Więc popatrz,

czy już dość dobrze wiesz, czego chcę.

– Ależ bardzo dobrze – powiada.

– A więc odpowiadaj – mówi – co musi wejść w ciało, żeby ciało było żywe?

– Dusza musi wejść – powiada.

– Nieprawdaż, że zawsze tak jest?

– Jakżeby nie – mówi tamten.

– Więc w cokolwiek dusza wstąpi, zawsze w nie ze sobą życie wnosi?

– A wnosi, naprawdę – mówi.

– A czy jest jakieś przeciwieństwo życia, czy nie ma żadnego?

– Jest – powiada.

– Jakie?

– Śmierć.

– Nieprawdaż więc, dusza nigdy i żadną miarą nie przyjmie przeciwieństwa czegoś, co zawsze sama wnosi, jak się zgadzamy wedle tego co przedtem?

– I bardzo mocno się zgadzamy – powiedział Kebes.

– Więc cóż? Coś, co nie przyjmie i nie ulegnie idei czegoś parzystego, jak to się teraz nazywa?

– Nieparzyste – powiada.

– A to, co nie przyjmie sprawiedliwości, i to, co nie ulega artystyczności; jak my to nazywamy?

– To nieartystyczne, a tamto niesprawiedliwe.

– No dobrze. A to, co śmierci nie ulegnie, jak nazywamy?

– Nieśmiertelne – powiada.

– A prawda, że dusza nie ulega śmierci?

– Nie.

– Więc czymś nieśmiertelnym jest dusza?

– Nieśmiertelnym.

– No więc. Zatem to chyba zostało dowiedzione, powiemy? Czy tak myślisz?

– I to całkiem wystarczająco, Sokratesie.

– Więc cóż – powiada – Kebesie? Gdyby „to, co nieparzyste", było bezwzględnie niezniszczalne, czyż nie byłaby i trójka niezniszczalna?

– Zapewne.

– Nieprawdaż, i gdyby „to, co nieciepłe", było bezwzględnie niezniszczalne, to ilekroć by ciepło przyszło do śniegu, musiałby ustąpić, ale nie zmieniony, cały, nie stopiony? Bo aniby zginąć nie mógł, ani strzymać i przyjąć ciepłoty.

– Prawdę mówisz – powiada.

– I tak samo myślę, że gdyby „to, co nie wystygłe", było niezniszczalne, to ilekroć by do ognia przychodziło coś zimnego, ogień by nigdy nie gasnął i nie ginął, tylko by się cały i nietknięty oddalał i odchodził precz.

– Z konieczności – powiada.

– Nieprawdaż – mówi – tak samo trzeba powiedzieć i o tym, co nieśmiertelne. Jeżeli to, co nieśmiertelne, jest i niezniszczalne, to niepodobna, żeby dusza, kiedy śmierć do niej przyjdzie, ginąć miała. Bo wedle tego, cośmy powiedzieli przedtem, ona śmierci nie ulegnie i nie będzie umarła; tak samo jak mówiliśmy, że trójka nie będzie czymś

parzystym, podobnie jak i nieparzystość sama, ani ogień nie będzie chłodny, ani ta gorącość, która jest w nim. Ale co właściwie przeszkadza, mógłby ktoś powiedzieć, żeby to, co nieparzyste, nie zaczęło wprawdzie być parzyste za zbliżeniem się tego, co parzyste, jakeśmy to zgodnie uznali, ale mogłoby ginąć i na jego miejsce powstawać to, co parzyste? Gdyby ktoś tak mówił, nie moglibyśmy się z nim spierać, że ono nie zginie; bo „to, co nieparzyste", wcale nie jest niezniszczalne. Ale gdybyśmy się na to zgodzili, że tak, to łatwo byśmy przeparli twierdzenie, że za nadejściem tego, co parzyste, oddala się i odchodzi precz to, co nieparzyste i trójka. I tak samo byśmy przeparli to twierdzenie o ogniu i o cieple, i o tych tam innych rzeczach. Czy nie?

– Owszem, tak.

– Nieprawdaż, i teraz kiedy chodzi o to, co nieśmiertelne; skorośmy się zgodzili, że ono jest też i niezniszczalne, to dusza będzie nie tylko nieśmiertelna, ale i niezniszczalna. Jeśliby nie, to innego by potrzeba dowodu.

– Ależ nie potrzeba wcale – powiada – przynajmniej dla tego twierdzenia. Jakżeby cokolwiek innego miało nie ulegać zgubie, jeżeliby to, co nieśmiertelne i niewidzialne, mogło ulegać zniszczeniu?

– Przecież każdy chyba się zgodzi – mówił Sokrates – że bóg i sama idea życia, i jeśli poza tym coś jeszcze jest nieśmiertelnego, nigdy nie ulega zniszczeniu.

– Wszyscy się na to zgodzą, na Zeusa – powiada – wszyscy ludzie, a myślę, że jeszcze bardziej bogowie.

– A skoro to, co nieśmiertelne, jest i niezniszczalne, to i dusza, skoro jest nieśmiertelna, musi być i niezniszczalną?

– Musi, koniecznie.

– Więc kiedy śmierć na człowieka przyjdzie, wówczas chyba to, co w nim śmiertelne, umiera, a to, co nieśmiertelne, całe i nie zepsute, oddala się i odchodzi precz; uszło śmierci.

– Widocznie.

– Zatem z wszelką pewnością, Kebesie – powiada – dusza jest nieśmiertelna i niezniszczalna i rzeczywiście będą nasze dusze w Hadesie.

O HARMONII ŚWIATA

– Ja przynajmniej – powiada – Sokratesie, nie mam nic do powiedzenia przeciw temu ani potrafię tym słowom nie wierzyć. Ale jeżeli ten tutaj, Simiasz, albo ktokolwiek inny ma coś do powiedzenia, dobrze zrobi, jeżeli nie zamilczy. Bo już nie wiem, na jaką mógłby ktoś inną sposobność czekać lepszą niż ta dziś, jeśliby chciał o tych rzeczach cokolwiek powiedzieć lub usłyszeć.

– Ależ nie – powiada Simiasz – ja też i sam nie mam jak: nie wierzyć – po tym przecież, co się powiedziało; tylko to są tak wielkie rzeczy, to, o czym mówimy, a moc ludzka wydaje mi się tak znikoma i marna, że trudno – musi się we mnie taić jeszcze jakaś niewiara w to wszystko, co się powiedziało.

– Nie tylko to, Simiaszu – powiada Sokrates – ty masz zupełną słuszność, ale i te pierwsze założenia, chociaż one u was budzą

zaufanie, to jednak potrzeba je rozpatrzyć jaśniej. Jeżeli je roztrząśniecie, jak należy, to pójdziecie, sądzę, za ich myślą najbardziej, jak tylko człowiek iść potrafi. A jeśli tylko ona się jasną stanie, nie będziecie niczego szukali dalej.

– Prawdę mówisz – powiada.

– Więc to – powiada – ludzie moi, godzi się wziąć pod uwagę, że jeśli dusza jest nieśmiertelna, to dbać należy nie tylko o ten czas, który nazywamy życiem, ale o cały czas, i niebezpieczeństwo teraz zagraża i może się wydawać wielkie, jeżeli ktoś duszy zaniedba. Gdyby śmierć stanowiła zerwanie ze wszystkim w ogóle, byłoby to jak znalazł dla ludzi złych: pozbyć się ciała, a wraz z duszą zbyć się i swoich złości. Ale teraz, skoro dusza zdaje się być nieśmiertelna, to chyba nie masz dla niej innej ucieczki od zła ani innego zbawienia, chyba to jedno: stać się jak najlepszą i najrozumniejszą. Bo ona do Hadesu pójdzie, nic innego ze sobą nie biorąc oprócz kultury i tego, czym się żywiła; to jej, powiadają, najwięcej pomoże albo zaszkodzi po śmierci zaraz na początku drogi w tamte strony. A powiadają tak, że jak człowiek umrze, wówczas jego duch opiekuńczy, jak mu towarzyszył za życia, tak i teraz go bierze i prowadzi kędyś tam na owo miejsce, gdzie zgromadzonych czeka sąd, a potem droga do Hadesu pod wodzą owego przewodnika, który ma rozkaz dusze stąd tam przeprowadzać. Kiedy je tam spotka to, co je spotkać miało, i odbędą tam czas przeznaczony, wtedy je tu z powrotem inny odprowadza przewodnik, przez długie i liczne okresy. A droga nie jest taka, jak mówi Telefos u Ajschylosa. On powiada, że jeden tylko prosty szlak do Hadesu

prowadzi, a tymczasem droga w tamtą stronę ani mi się prosta nie wydaje, ani jedna tylko. Wtedy by na niej przewodników nie trzeba. Nikt by przecież nie zbłądził w żadnym kierunku, gdyby droga była jedna tylko. Tymczasem ona, zdaje się, ma rozgałęzienia liczne i różne szlaki okólne. Mówię tak wnosząc z tego, co tu na ziemi zbożne i z prawem zgodne. Więc dusza porządna i rozumna idzie za przewodnikiem i rozpoznaje to, co ją otacza. A która się żądzami ciała trzyma i opuścić go nie chce, tak jak w poprzedniej części powiedziałem, długi czas około dała lata i około grobu, ciągnie wciąż w przeciwną stronę i cierpi, i dopiero ją z trudem wielkim i gwałtem przeznaczony jej geniusz zabiera i unosi. A gdy przybędzie tam, dokąd i inne, taka dusza nie oczyszczona, która coś zbroiła albo się krwią niewinną zawalała, albo inne takie popełniła zbrodnie, jakie są tym pokrewne i są pokrewnych dusz robotą – przed taką każdy ucieka i każdy się od niej odwraca, i ani z nią wędrować, ani jej prowadzić nie chce; zaczem ona się błąkać musi i bieduje wciąż, bezradna; aż oznaczone czasy wyjdą, po których ją konieczność do odpowiedniego dla niej mieszkania zanosi. Za to dusza, która w czystości i umiarkowaniu przez życie przeszła, za towarzyszów podróży i przewodników bogów dostaje i zamieszkuje każda miejsce, które jej odpowiada. A są liczne i cudowne okolice na ziemi i ona wcale nie jest taka ani tylko tak wielka, jak myślą ci, którzy ziemię opisywać zwykli. Tak mnie ktoś nauczył. A Simiasz powiada: Jak to mówisz, Sokratesie? Bo o ziemi i ja wiele słyszałem, ale przecież nie to, w co ty wierzysz. Więc chętnie bym posłuchał.

– Ależ owszem, Simiaszu; na to przecież nie potrzeba sztuki Glaukosa, żeby opowiedzieć to, co jest. Ale jak to jest naprawdę, tego dojść trudno – tu i sztuka Glaukosa nie starczy i ja bym może nawet tego nie potrafił, a gdybym w końcu i umiał, to opowiadać by trzeba długo, Simiaszu, i życia by mi na to nie starczyło. Ale ideę ziemi, jak ją sobie przedstawiam, i jakie miejsca są na ziemi, to wam powiedzieć mogę bez żadnej trudności.

– Owszem – powiada Simiasz – wystarczy i to.

– Otóż nauczono mnie – mówi – że naprzód, jeśli się ziemia pośrodku nieba znajduje, okrągła, to wcale jej nie potrzeba ani powietrza, aby nie spadła, ani innej koniecznej tego rodzaju podpory. Do tego, żeby ją utrzymać w środku, wystarczy równomierna wszędzie natura nieba i własna równowaga ziemi. Bo zrównoważona rzecz, położona w jakimś równomiernym środowisku, nie ma powodu przechylać się w którąkolwiek stronę więcej lub mniej i dlatego w jednakim wciąż położeniu stale trwać będzie. Otóż naprzód – powiada – w tom uwierzył.

– I słusznie – rzekł Simiasz.

– A oprócz tego – powiada – to jest niezmiernie wielkie wszystko i my zamieszkujemy, od rzeki Fazis aż po Słupy Heraklesa, tylko małą jakąś cząstkę; niby wokoło bajury mrówki albo żaby, tak my naokoło morza mieszkamy; a inne liczne ludy gdzie indziej w wielu takich okolicach mieszkają. Bo wszędzie naokoło ziemi jest wiele różnych kotlin różniących się wyglądem i wielkością, do których spływają wody i mgły, i wiatry. Ziemia zaś sama czysta jest i w czystym niebie leży, w

którym są gwiazdy, a eterem je nazywa wielu, którzy zwykli mówić o tych rzeczach. Wszystko, co tu, to są męty i osady z eteru, który ustawicznie spływa do zaklęsłości ziemi. My w tych zaklęsłościach mieszkamy, więc nie widzimy tego i zdaje się nam, że mieszkamy na wierzchu, na ziemi, zupełnie jakby ktoś na środku dna morskiego siedział, a sądziłby, że na powierzchni morza mieszka i poprzez wodę by słońce i inne gwiazdy oglądał, a myślałby, że morze to już niebo; a dla ociężałości i niemocy swojej nigdy by się na powierzchnię morza nie dostawał i nie spoglądał wypłynąwszy i wynurzywszy się z toni na ten świat tutaj, o ile też on jest czystszy i piękniejszy od tamtego świata u nich, aniby od żadnego świadka naocznego o tym nie słyszał. Otóż zupełnie to samo jest i z nami. Mieszkamy w pewnej zaklęsłości ziemi, a zdaje się nam, że na jej powierzchni mieszkamy, i powietrze nazywamy niebem, jak gdyby rzeczywiście po tym niebie gwiazdy chodziły. A to jest ta sama sprawa: przez słabość i ociężałość naszą nie jesteśmy w stanie przedrzeć się do krańców powietrza. A dopiero gdyby ktoś jego granic doszedł alboby tam na skrzydłach wzleciał, zobaczyłby, gdyby głowę z niego wynurzył, tak jak tutaj ryby, które z morza głowy wychylają, widzą to, co tu, tak samo ten ktoś zobaczyłby to, co tam, i jeżeliby natura człowieka zdolna była znieść to oglądanie, poznałby, że tam jest niebo prawdziwe i światło prawdziwe, i prawdziwa ziemia. Bo ta ziemia tutaj i kamienie, i całe to miejsce tu zepsute jest i przeżarte jak to, co w głębi morza sól przeżarła. Toż nawet nie rośnie w morzu nic godnego wzmianki ani doskonałego tam nic nie ma, żeby się tak wyrazić, tylko rozpadliny i otchłanie, piasek,

muł i błota moc nieprzebrana, jeżeli gdzieś tam jeszcze jest i ziemia; rzeczy zgoła nic niewarte, jeżeli je z naszymi pięknościami porównać. A jeszcze bez porównania bardziej różne wydałyby się tamte rzeczy w górze w porównaniu do naszych. A jeśli trzeba i przypowieść ładną powiedzieć, to warto posłuchać, Simiaszu, jak to tam jest na ziemi, pod niebem.

– Ależ owszem, Sokratesie – powiedział Simiasz – my tej przypowieści chętnie posłuchamy.

– Otóż mówią, przyjacielu – powiada – że naprzód tak się ta ziemia przedstawia, gdyby ją ktoś z góry oglądał, jak te piłki z dwunastu skór zeszywane: różnobarwna, a z takich barw ułożona, jakich i tutejsze farby są niby próbkami; te, których malarze używają. Tam się cała ziemia z takich farb składa, tylko z jeszcze świetniejszych i czystszych niż te. Więc jedna to purpura przedziwnej piękności, druga to odcień złotawy, a inna to niby biel od gipsu i od śniegu bielsza. I z innych farb jeszcze składa się tak samo i z jeszcze liczniejszych i piękniejszych niż te, które my oglądamy. Bo nawet same te kotliny ziemskie, jako że napełnione wodą i powietrzem, wyglądają jakoś tak jak farba i świecą różnokolorowym blaskiem innych barw, tak że się cały widok wszystkimi kolorami mieni. A na takiej ziemi odpowiednie też rośliny rosną: drzewa i kwiaty, i owoce. I tak samo góry i kamienie mają odpowiednią do tego gładkość i przezroczystość, i barwy piękniejsze. Z nich są i te tutejsze kamyczki, to są ich cząstki u nas ulubione: te krwawniki i jaspisy, i szmaragdy, i wszelkie inne tego rodzaju kamienie. A tam nie, tylko wszystko jest takie i jeszcze od nich

piękniejsze. A przyczyna tego jest ta, że tamte kamienie są czyste i nie przeżarte, i nie popsute jak te nasze tutaj, przez zgniliznę i słony morski brud z mętów, które tutaj spływają i nawet kamieniom i ziemi, a oprócz tego zwierzętom i roślinom szpetność i choroby przynoszą. Ziemia tam jest tym wszystkim ozdobiona, a prócz tego złotem i srebrem, i innymi takimi skarbami. One tam na wierzchu rosną i mnóstwo ich jest na każdym kroku, tak że oglądać tę ziemię to widowisko dla szczęśliwych widzów. I zwierząt tam wiele jest różnorodnych i ludzi. Jedni w głębi lądu mieszkają, a drudzy na brzegach powietrza, tak jak my naokoło morza, inni na wyspach, które powietrze opływa wzdłuż lądu – jednym słowem: czym dla nas woda jest i morze w stosunku do naszych potrzeb, tym dla nich jest powietrze, a czym dla nas powietrze, tym dla nich eter. A klimat jest u nich tak utemperowany, że nie chorują wcale i żyją o wiele dłuższy czas niż my tu; wzrokiem zaś, słuchem i rozumem różnią się od nas o tyle, o ile powietrze różni się od wody, a eter od powietrza ze względu na czystość. I mają tam świątynie i gaje bogom poświęcone, w których rzeczywiście bogowie mieszkają, i oni głosy bogów słyszą, i wieszcze znaki odbierają, i objawienia bogów mają, i obcują z bogami twarzą w twarz. I słońce, i księżyc, i gwiazdy oglądają takimi, jakie one są naprawdę, a za tym idą inne szczęśliwości. Otóż cała ziemia tak wygląda i to, co naokoło niej. A krain jest na niej mnóstwo, wedle tych jej zagłębień naokoło całej powierzchni; jedne głębsze i szersze niż ta zaklęsłość, którą my zamieszkujemy, drugie głębsze, a mają wejście mniejsze niż miejsce naszego pobytu, a są i płytsze od naszego a

szersze. Wszystkie te zapadliny otworami łączą się ze sobą pod ziemią w wielu różnych miejscach; są tam przejścia ciaśniejsze i szersze i są tam kanały, przez które wiele wody przepływa z jednych do drugich, niby do wielkich pucharów, i olbrzymich rozmiarów rzeki podziemne wiecznie płynące, i wody ciepłe i zimne, i mnóstwo ognia, i wielkie rzeki ogniste, i rzeki wilgotnego mułu: czystszego i brudniejszego błota, jak na przykład na Sycylii te przed strumieniem lawy płynące rzeki namułu i lawa sama. Tymi materiałami napełnia się zapadlina każda zależnie od tego, co kiedy do niej okrężny prąd przyniesie. I wszystko to się porusza w górę i w dół, jakby maszyna jakaś była w środku ziemi. A ta maszyneria takiej jest mniej więcej natury. Jedna z rozpadlin ziemi, właśnie największa, przewierca ziemię na wskroś od końca do końca. To jest ta, o której Homer powiedział: Bardzo daleko; gdzie głębie swe otchłań otwiera bezdenna. I on, i wielu innych poetów nazwało ją Tartarem. Do tej to otchłani spływają wszystkie rzeki i wypływają z niej na powrót. A każda z nich staje się taka lub inna zależnie od tego, przez jaką krainę przepływa. A przyczyna tego, że wypływają stamtąd i wpadają tam wszystkie strumienie, jest ta, że te płynne masy nie mają dna i podstawy. Więc wiszą w przestrzeni i falują w górę i w dół, a powietrze i wicher, które je otacza, robią to samo. Bo idzie za nimi wiatr i wtedy, gdy na tamtą stronę ziemi ruszają, i gdy wracają na tę tutaj; jakby człowiek oddychał, tak wciąż wicher dmie z wnętrza ziemi i znów w jej głąb wpada strumień powietrza, i tam też powietrze wraz z wilgocią w przestrzeni zawieszone straszne jakieś i nieopisane burze wywołuje, wchodząc i wychodząc. Więc

skoro wody ruszą stąd, żeby się przelać w krainy, o których się mówi, że są na dole, wtedy tamtym strumieniom po drugiej stronie przybywa wody poprzez rozpadliny ziemi i napełniają się tak, jakby kto naczyniem stąd czerpał, a tam przelewał. A kiedy znowu stamtąd woda ustąpi, a ku nam ruszy, zaraz się tu u nas gromadzić zaczyna po jaskiniach, a wypełniwszy je wypływa kanałami i poprzez ziemię i dostając się w każdym wypadku do miejsc, do których sobie drogę toruje, tworzy morza, jeziora, rzeki i źródła. Z nich zaś z powrotem pod ziemię przenika i bądź to długimi strumieniami dalekie strony opływa, bądź też krótszymi drogami z powrotem do Tartaru wpada, raz znacznie głębiej od miejsca, w którym wytrysnęła, raz nie o wiele niżej. Ale zawsze ujście jest niższe źródła. I niejeden strumień wypada wprost naprzeciw tego miejsca, w którym wpadł do wnętrza, a inny w tej samej okolicy. A są i takie, które całkowicie naokoło ziemi biegną, okręcając się wokoło ziemi jak węże raz albo kilka razy, płyną jak tylko można najniżej i znowu wpadają do wnętrza. A z jednej i z drugiej strony dopłynąć mogą tylko do środka, a dalej nie. Zbyt stroma robi się dalsza część drogi dla jednych i drugich strumieni, z obu stron. Otóż jest tam bardzo wiele ogromnych i rozmaitych potoków. A pośród tych wielu strumieni są pewne cztery rzeki, z których największa i najbardziej na zewnątrz oblewająca ziemię jest to tak zwany Ocean. Naprzeciw niego zaś i w przeciwnym kierunku rzeka smutków, Acheron, przez różne pustkowia płynie pod ziemią i wpada do jeziora Acheruzja, tam gdzie dusze mnóstwa umarłych przybywają i odbywszy tam czasy wyznaczone, dłuższe lub krótsze, znowu bywają

wysyłane w ciała powstających istot żywych. Trzecia rzeka pomiędzy tamtymi dwiema wypływa i blisko źródła wpada w kraj ogromny, który ogniem wielkim płonie i tworzy jezioro większe niż nasze Morze Śródziemne, pełne wody kipiącej i błota. Stamtąd wypływa i wokoło ziemi toczy swoje nurty mętne i błotniste w różnych stronach i dochodzi krańców jeziora Acheruzja, ale nie miesza się z jego wodą. Okręciwszy się wiele razy pod ziemią wpada w niższe okolice Tartaru. To jest rzeka płomieni, którą nazywają Pyriilegeton. Nurty jej tu i ówdzie i na powierzchni ziemi strumieniami lawy buchają. Naprzeciw niej zaś czwarta rzeka wpada naprzód w kraj straszny i dziki, jak mówią – kraj cały ciemnoniebieski jak hartowana stal; nazywają tę rzekę Styksem, podobnie jak i jezioro, do którego wpada. Wody Styksu strasznych sił nabierają i obwinąwszy ziemię dwakroć naokoło płyną w kierunku przeciwnym niż Pyriilegeton i wpadają do jeziora Acheruzja z przeciwnej strony. Woda Styksu również nie miesza się z żadną inną, tylko tak naokoło obiegłszy, wpada do Tartaru naprzeciw ujścia Pyrifiegetonu. A imię tej rzeki skarg i łez, jak mówią poeci: Kokytos. Otóż kiedy tam tak jest, to skoro przybędą umarli na miejsce, do którego duch opiekuńczy każdego odprowadza, naprzód sąd się nad nimi odbywa: którzy też życie pięknie i zbożnie spędzili, a którzy nie. I których życie wyda się ani zanadto złe, ani nazbyt dobre, ci idą nad Acheron, wsiadają do łodzi, które tu dla nich są, i przypływają w nich do jeziora. Tu mieszkają i oczyszczają się, a odbywszy pokutę za popełnione winy wychodzą stamtąd, jeżeli który popełnił coś złego; i za dobre uczynki nagrody tam odbierają – każdy tak, jak zasłużył. A

których stan wyda się nieuleczalny dla mnogości grzechów, bo się często wielkiego świętokradztwa dopuszczali albo często zabijali niesprawiedliwie i wbrew prawom, albo inne takie zbrodnie popełniali, tych los im należny miota do Tartaru, skąd nie wychodzą nigdy. A których grzechy wydadzą się wielkie, ale uleczalne, jak na przykład gwałt jakiś dokonany w gniewie na ojcu lub matce, którego potem żałowali i odmienili życie, albo się zabójcami stali w inny jakiś, choć podobny sposób, ci muszą wprawdzie spaść do Tartaru i zostawać tam przez rok, ale ich po roku fala wyrzuca i mężobójców do Kokytosu niesie, a ojcobójców i matkobójców do Pyrifiegetonu. A kiedy płynąc z nurtem znajdą się w jeziorze Acheruzja, wtedy krzyczą głośno i wołają: jedni tych, których byli zabili, drudzy tych, którym wyrządzili krzywdę; wołają ich, zaklinają i proszą, żeby im pozwolili wyjść na brzeg jeziora i chcieli przyjąć do siebie; jeżeli zostaną wysłuchani, wychodzą na brzeg i przestają cierpieć, a jeśli nie, fala ich znowu do Tartaru niesie, a stamtąd na powrót do rzek wrzuca i to cierpienie nie kończy się prędzej, aż im się uda nakłonić i pozyskać tych, których pokrzywdzili. Taką im karę nałożyli sędziowie. A których życie wyda się osobliwie zbożne, ci będą wyzwoleni z tych czeluści podziemnych i wyjdą stamtąd, jak z więzienia, w górę i pójdą mieszkać w czystych stronach, na szczytach ziemi. Do nich należą ci, którzy się umiłowaniem mądrości dostatecznie od zmazy grzechu oczyścili; ci będą później żyli w ogóle bez ciała i pójdą do mieszkań jeszcze piękniejszych niż te, które i opisać niełatwo i w tej chwili czas nie po temu. Więc już choćby dla tego, cośmy tu opowiedzieli, Simiaszu, trzeba robić wszystko, co

można, żeby zdobyć w życiu dzielność i rozum. Bo nagroda piękna, a nadzieja wielka. Spierać się o to, że właśnie tak, a nie inaczej jest, jak ja to opowiedziałem – nie wypada człowiekowi, który ma rozum w głowie. Ale że bądź to tak jest, bądź też jakoś tak podobnie ma się rzecz z naszymi duszami i z miejscem ich pobytu, skoro dusza okazuje się czymś nieśmiertelnym, to zdaje mi się, wypada i warto ryzykować przypuszczenie, że tak jest. Ryzyko bardzo piękne i trzeba sobie samemu takie słowa wiecznie niby do snu śpiewać. Toteż i ja długo i już za długo tę przypowieść wlokę. Ale z tych względów powinien być spokojny o swoją duszę człowiek, który przez całe życie o inne przyjemności nie dbał, o te cielesne, i nie oglądał się za ozdobami życia, jako że były mu obce, i sądził, że one raczej zaszkodzić niźli pomóc potrafią, a szukał tych, które nauka daje, i duszę swą ozdobił nie obcym jej blichtrem, ale pięknem jej właściwym: panowaniem nad sobą i sprawiedliwością, i męstwem, i szlachetnością, i prawdą, i tak na podróż do Hadesu czeka i ruszy w drogę, kiedy go los zawoła. Więc wy – powiada – Simiaszu i Kebesie, i wy reszta innym razem pójdziecie, kiedy tam któremu czas wypadnie; a mnie już teraz, powiedziałby jakiś tragik, los wola i bodajże mi właśnie pora myśleć o kąpieli. Wydaje się przecież rzeczą lepszą naprzód się wykąpać, a potem wypić truciznę i nie robić zachodu kobietom, żeby trupa myły.

ROZDZIELENIE DUSZY I CIAŁA

Gdy on to powiedział, wtedy Kriton mówi: No niech tam, Sokratesie; ale może masz jakieś zlecenie dla nich tutaj albo dla mnie; może coś w

sprawach twoich chłopców albo w innej jakiej; może moglibyśmy zrobić ci jakąś przyjemność?

– To, co zawsze mówię – powiada – Kritonie, nic nowego. Że jak będziecie dbali o siebie samych, to i mnie, i moim bliskim, i sobie samym zawsze zrobicie przyjemność, cokolwiek byście robili. Chociażbyście teraz nie obiecywali. A jeżeli nie będziecie dbali o siebie samych i nie zechcecie żyć w ślad tego, co się tu dziś mówiło i dawniej nieraz – to nie zrobicie i tak nic dla mnie, choćbyście teraz nie wiadomo co przyrzekali i jak najgoręcej.

– Więc my się będziemy starali – powiada – tak postępować. A pogrzebać cię mamy w jaki sposób?

– Jak się wam tylko podoba – mówi – jeżeli mnie tylko dostaniecie i ja wam nie ucieknę. Równocześnie uśmiechnął się łagodnie, a spojrzawszy na nas: Nie mogę – powiada – przekonać Kritona, że to ja jestem Sokrates, ten, co teraz z wami rozmawia i na swoim miejscu kładzie każde zdanie, ale mu się zdaje, że ja jestem ten, którego za chwilę zobaczy: trup, i pyta się mnie, jak mnie ma pochować. A kiedy ja tu długo i szeroko dowodzę, że skoro wypiję truciznę, to wcale nie zostanę z wami, tylko sobie pójdę precz, w jakieś krainy szczęśliwych, on to widać bierze inaczej: myśli, że mówię to, aby pocieszyć i was, i siebie samego. Więc zaręczcie Kritonowi za mnie; wprost przeciwnie, jak on za mnie przed sędziami ręczył. Bo on, że ja stanowczo tu zostanę, a wy zaręczcie, że stanowczo tu nie zostanę, jak umrę, tylko sobie pójdę stąd, aby Kritonowi lżej było i żeby nie rozpaczał, że straszne męki cierpię, kiedy zobaczy, jak moje ciało palą albo zakopują,

i żeby podczas pogrzebu nie mówił, że to Sokratesa na katafalku kładzie albo wynosić każe, albo zakopywać. Wierz mi, Kritonie kochany, że niełady zwrot to nie tylko błąd sam przez się, ale jeszcze jakimś złem dusze ludzkie zatruwa. Więc trzeba być dobrej myśli i mówić, że się moje ciało grzebie, a grzebać je tak, jak by ci to najwięcej odpowiadało i jak byś tylko uważał, że się godzi. Po tych słowach wstał i poszedł do izby jakiejś, aby się ukąpać. Kriton poszedł za nim, a nam kazał poczekać. Czekaliśmy więc, sami ze sobą rozmawiając o tym, co było powiedziane, i roztrząsając to na nowo; to znowu się o tym nieszczęściu mówiło, które nas spotkać miało; czuliśmy się po prostu tak, jakby nam ojca braknąć miało i jakbyśmy mieli sierotami zostać całe życie. Więc kiedy się wykąpał i przyniesiono do niego dzieci – bo miał dwóch synów maleńkich, a jednego dużego – i jego kobiety z domu przyszły, rozmawiał z nimi w obecności Kritona i polecenia pewne im wydawał, a potem kobietom i dzieciom odejść kazał i sam przyszedł do nas. A było już niedaleko do zachodu słońca. Bo długi czas tam zabawił z nimi. Przyszedł i usiadł świeżo wykąpany i niewiele coś potem rozmawiał, a wszedł pachołek Kolegium Jedenastu i stanąwszy koło niego powiada: Sokratesie, z twojej strony z pewnością mnie to nie spotka, co zawsze mam z innymi, że się gniewają na mnie i przeklinają, kiedy im polecam wypić truciznę, skoro władze każą. Ja cię zresztą poznałem przez ten czas; wiem, żeś człowiek najszlachetniejszy i najłagodniejszy, i najlepszy ze wszystkich, jacy tu kiedykolwiek przyszli. Więc i teraz, wiem z pewnością, że się na mnie nie gniewasz, tylko na tamtych – bo ty wiesz,

kto to winien – więc teraz – wiesz przecież, co ci przyszedłem powiedzieć – daj ci boże i staraj się, jak możesz, najłatwiej znieść to, co być musi. – I w tej chwili mu się łzy puściły, obrócił się i odszedł. A Sokrates spojrzał na niego i: Daj boże wam – powiada – ja to już zrobię. A równocześnie do nas: Jaki to grzeczny człowiek – powiada – on tu cały czas do mnie przychodził i rozmawiał nieraz, i był najpoczciwszy w świecie. I teraz – jak on mnie szlachetnymi łzami żegna! No więc, Kritonie, posłuchajmy go i niech kto przyniesie truciznę, jeżeli zmielona. A jeżeli nie, niech ten człowiek zmiele. A Kriton: Ależ, Sokratesie – powiada – słońce, zdaje mi się, nad górami i nie zaszło jeszcze. A ja też wiem, że inni bardzo późno piją, kiedy rozkaz przyjdzie; i to naprzód jedzą dobrze i piją, a niejeden jeszcze obcuje z kim ma ochotę. Nie śpiesz się tak; jeszcze czas przecież. A **SOKRATES:** Oczywiście – powiada – mój Kritonie, robią tak ci, o których mówisz; im się zdaje, że coś na tym zyskują; ja, oczywiście, tego nie zrobię. Bo nie uważam, żebym coś zyskał, jeżeli trochę później wypiję; nic, tylko śmiech przed sobą samym, gdybym się zębami trzymał życia i szczędził resztek, kiedy już i tak wszystko wyszło. No więc – powiada – posłuchaj i zrób tak, jak mówię. Usłyszawszy to Kriton skinął na chłopaka, który stał niedaleko. I chłopak wyszedł, a zabawiwszy czas jakiś wrócił, prowadząc tego, który miał truciznę podać, a już ją niósł zamieszaną w kielichu. Sokrates, zobaczywszy tego człowieka: No tak – powiada – mój drogi; ty się na tym rozumiesz; co potrzeba robić?

– Nic więcej – powiada – tylko wypić i chodzić potem trochę, aż ci

członki ciężyć zaczną; potem się położyć, i tak ono samo już będzie działać. I równocześnie podał kielich Sokratesowi. A ten wziął go bardzo uprzejmie, mój Echekratesie; nie zadrgała mu ręka, nie zbrzydła mu cera ni twarz, ale jak on zwykle spod brwi ogromne oczy wrył w owego człowieka i: Co myślisz, powiada, o tym napoju. Gdyby tak odlać kroplę na ofiarę komu? Wolno to, czy nie?

– My w sam raz tyle – powiada – mielemy, Sokratesie, ile uważamy, że trzeba wypić – ani mniej, ani więcej.

– Rozumiem – powiada. – Ale modlić się do bogów chyba wolno i trzeba nawet, aby przeprowadzka stąd na tamten świat szczęśliwie wypadła. I ja też o to się modlę i oby się tak stało. To powiedziawszy, zaraz duszkiem i bez trudności najmniejszej i bez skrzywienia wypił. Z nas wielu aż do tej chwili umiało jako tako opanować łzy, ale kiedyśmy zobaczyli, jak pije i że już wypił, to już nie sposób, tylko mi się samemu długo tłumione łzy ciurkiem puściły, tak żem sobie twarz zasłonił i sam nad sobą płakał. Bo nie nad nim przecież, ale na swój własny los, żem takiego człowieka tracił, przyjaciela. A Kriton jeszcze prędzej niż ja, kiedy już nie mógł opanować łez, wstał. Apollodoros już i przedtem cały czas płakał, a wtedy ryknął spazmem tak okropnym i taką skargą wybuchnął, że dreszcz poszedł po wszystkich obecnych, oprócz samego Sokratesa. On tylko: Co wy robicie – powiada. – Jacyście wy dziwni! Ja przecież właśnie dlatego kobiety do domu wyprawiłem, żeby takich rzeczy nie wyrabiały; słyszałem nawet, że umierać trzeba w pobożnej ciszy. Więc uspokójcie się i miejcie moc nad sobą.

My, usłyszawszy to, zawstydziliśmy się i zaczęli powstrzymywać łzy. On chodził po sali, a potem powiedział, że mu już członki ciężą, i położył się na wznak. Bo tak przykazał dozorca. Zaraz się go dotknął ten, co mu był podał truciznę, i co jakiś czas patrzał mu na stopy i golenie, a potem mocno go uszczypnął w stopę i zapytał, czyby co czuł. A on powiada, że nie. Potem znowu golenie. A idąc tak coraz wyżej, pokazywał nam, jak stygnie i sztywnieje. I znowu go dotknął i powiedział, że jak mu to dojdzie do serca, wtedy skończy. Już mu było pół ciała zastygło, kiedy odsłonił głowę, bo ją był zakrył, i powiada – a były to jego ostatnie słowa: Kritonie, myśmy winni koguta Asklepiosowi. Oddajcież go, a nie zapomnijcie!

– Stanie się tak – powiedział Kriton. – Ale może coś innego masz jeszcze powiedzieć?

Na to pytanie nic już nie odpowiedział, tylko po krótkiej chwili drgnął i dozorca odkrył mu twarz. Oczy już były poszły w słup. Zobaczywszy to Kriton zamknął mu usta i oczy. Tak nam, Echekratesie, skonał przyjaciel; człowiek, o którym możemy powiedzieć, że ze wszystkich, którycheśmy wtedy znali, najlepszy był i w ogóle najmądrzejszy i najsprawiedliwszy.

PLATON

UCZTA

Główni bohaterowie		
Imię	**Wiek**	**Profesja/klasa**
Fajdros	28	Arystokrata
Pauzaniasz	Starszy od Agatona	Prawnik
Eryksimachos	Średniego wieku	Fizyk
Arystofanes	30	Komediopisarz
Agaton	32	Dramatopisarz
Sokrates	54	Filozof
Diotyma	?	Filozofka
Alcybiades	34	Generał
Pozostali bohaterowie		
Apollodor, Przyjaciel, Glaukon, Arystodemos		

Spis treści

RELACJA APOLLODORA....254

MOWA I: FAJDROS.... 262

MOWA II: PAUZANIASZ....266

MOWA III: ERYKSIMACHOS....274

MOWA IV: ARYSTOFANES....278

OBAWA SOKRATESA....285

MOWA V: AGATON....287

DYGRESJA SOKRATESA.... 291

MOWA VI: DIOTYMA....297

WEJŚCIE ALCYBIADESA....314

MOWA VII: ALCYBIADES....318

RELACJA APOLLODORA

Uważam tedy, że już mam pewne przygotowanie do tego, o co mnie pytacie. Ot, bo i kiedyś tu idę ja sobie właśnie z Falerontu, z domu do Miasta, a tu mnie jeden znajomy zobaczył z daleka i wola za mną, oczywiście żartem:

– Obywatelu Falerontu – powiada – zacny Apollodorze, może byś się zatrzymał!? I ja staję i czekam. A on powiada:

– Doprawdy, Apollodorze, ja cię już kiedyś tu szukałem: chciałem się rozpylać o to zebranie u Agatona, bo to tam miał być i Sokrates, i Alcybiades, i inni się tam byli zeszli na wieczór, a ciekawym, co mówili o miłości. Ktoś mi to inny opowiadał, taki, co to słyszał od Fojniksa Filipowego, a mówił, że i ty coś wiesz. Ale mi nic wyraźnego nie umiał powiedzieć; więc ty mi opowiedz! Przecież ci najwięcej to wypada, bo chodzi o słowa twego przyjaciela. Tylko mi naprzód powiedz, czyś sam – powiada – był na tym zebraniu, czy nie. A ja powiadam, że musiał ci ten ktoś doprawdy nic wyraźnego nie powiedzieć, jeżeli myślisz, że się to zebranie, o które się pytasz, odbyło teraz, niedawno, tak żebym i ja tam też był.

– Ano tak.

– Skądże znowu, Glaukonie? To nie wiesz – powiadam – że Agaton tu już od szeregu lat nie mieszka? A dopiero trzeci rok, jak ja żyję z Sokratesem i odtąd każdego dnia wiem, co on mówi i co on robi, i dbam o to, żebym wiedział. Przedtem tom biegał tędy i owędy; zdawało mi się, że coś robię, a byłem doprawdy wielkie ladaco; tak,

mniej więcej, jak ty teraz, co to uważasz, że filozofia jest rzeczą niepotrzebną; raczej każda inna robota. A on:

– Nie żartuj – powiada – tylko mi powiedz, kiedy to było, to zebranie. A ja powiadam, że jeszcze jakeśmy dziećmi byli, kiedy to Agaton wziął nagrodę za pierwszą tragedię; na drugi dzień po tym dziękczynnym nabożeństwie, które był urządził razem z chórem po zwycięstwie.

– Dobrze – powiada – to już jakoś dawno było; więc któż ci to opowiadał? Może sam Sokrates?

– Na Boga, nie – tylko ten sam co i Fojniksowi. Arystodemos niejaki, z Kydatenajon, ten niski, zawsze z bosymi nogami; był na tym zebraniu, bo należał do tych, którzy się wtedy najwięcej kochali w Sokratesie. I nie tylko stąd, ale i Sokratesa jeszcze pytałem o to i owo, com od tamtego słyszał, a on mi potwierdził to sprawozdanie.

– No tak – powiada – ale może byś mi to wreszcie opowiedział.

– I owszem; tak po drodze do miasta dobrze będzie opowiadać i słuchać. I takeśmy szli i gadali o tym; zaczem mam już pewne przygotowanie, jakem na początku powiedział. A wam to znowu trzeba rozpowiadać – cóż robić?! Zresztą, ja zawsze chętnie i gadam o filozofii, i słucham, kiedy kto drugi mówi, bo naprzód uważam, że mam z tego pożytek, a potem, ja to strasznie lubię. Ale kiedy się mówi o czym innym, szczególniej te wasze rozmowy o pieniądzach i o interesach, tego nie mogę znosić, a was mi wtedy żal, moiściewy, bo się wam wydaje tylko, że coś robicie, a to jest wszystko strata czasu. Wy za to przypuszczacie zapewne, że ja mam bzika, i może macie

rację. Ale co do was, to ja tego nie przypuszczam, tylko wiem na pewno.

PRZYJACIEL: Zawsześ taki sam. Apollodorze. Nigdy słowa dobrego nie powiesz o sobie ani o drugich i tak mi się zdaje, że od ciebie samego zacząwszy każdego człowieka masz za ladaco, z wyjątkiem Sokratesa. Skąd to poszło, że cię wariatem nazywają, nie wiem doprawdy; ale to, co mówisz, to tak wygląda; ciskasz się i na siebie samego, i na drugich, tylko nie na Sokratesa.

APOLLODOR: Ależ, mój kochany, przecież ja doskonale wiem, co mówię, kiedy jak „od rzeczy" gadam o sobie i o was.

PRZYJACIEL: Apollodorku, nie warto się teraz o to sprzeczać. Lepiej nie odchodź od rzeczy i zrób to, o cośmy cię prosili: opowiedz nam, co tam mówiono.

APOLLODOR: Ano, mówiono tam takie rzeczy mniej więcej. Ale może lepiej, że i ja spróbuję od początku wszystko opowiedzieć, tak jak tamten mnie opowiadał.

RELACJA ARYSTODEMOSA

Mówił tedy, że go przypadkiem spotkał Sokrates, świeżo umyty i z podeszwami na nogach, a to mu się rzadko zdarzało; więc go zapytał, dokąd idzie, że się taki ładny zrobił. A tamten powiada, że:

– Na ucztę do Agatona; bom mu wczoraj uciekł z tego uroczystego przyjęcia, które urządził z okazji swego zwycięstwa; bałem się, że będzie dużo hołoty, alem obiecał przyjść na drugi dzień. I takem się oto wystroił, żeby się ładnie pokazać u takiego ładnego człowieka. No a

ty – powiada – co myślisz; nie zechciałbyś tam pójść na ucztę bez zaproszenia?

– A ja – powiada – mówię, że: Tak jak ty rozkażesz.

– No to chodź – powiada – przekręćmy tekst przysłowia, „że się i na uczty do dzielnych mężowie dzielni zbierają, choćby ich nie proszono". Bo zdaje mi się, że Homer nie tylko przekręcił tekst, ale i na złość uczynił temu przysłowiu; zrobił przecież Agamemnona nadzwyczaj tęgim wojownikiem, a Menelaosa przedstawił jako lichego żołnierza, a jednak kiedy Agamemnon składa ofiarę i wyprawia ucztę, przychodzi do niego Menelaos bez zaproszenia; on, gorszy, na przyjęcie do lepszego niż sam. Kiedy to ten usłyszał, tak powiada:

– Boję się doprawdy, że i ja tak pójdę; nie jak ty mówisz, tylko tak podług Homera; ja w mojej nędznej osobie, bez zaproszenia, będę szedł na zabawę do tak światłej osobistości. Może byś mnie przynajmniej tam jakoś wytłumaczył, kiedy mnie ciągniesz; bo ja się nie przyznam, żem przyszedł nieproszony, tylko żeś ty mnie prosił.

– Razem – powiada Sokrates – pójdziemy i naradzimy się, co który ma mówić, gdyby drugi był w kłopocie. Więc chodźmy! Tak mniej więcej – powiada – porozmawiali i poszli. Po drodze Sokrates się coś bardzo zamyślał i przyzostawał w tyle, a kiedy na niego Arystodemos czekał, kazał mu Sokrates iść naprzód, tak że ten się w końcu znalazł przed drzwiami Agatona i zastał je otwarte. Wtedy – powiada – zabawna mu się rzecz zdarzyła. Bo zaraz jakiś chłopak wyszedł stamtąd i wprowadził go do sali, gdzie się już było ułożyło całe towarzystwo, a właśnie miano się zabierać do jedzenia. Natychmiast go

Agaton zobaczył i woła:

– Oho! Arystodemie, w sam czas przyszedłeś, zjemy razem; ale może masz jakiś inny interes, to lepiej odłóż go na inny raz; ja cię i wczoraj szukałem; chciałem cię zaprosić, alem cię nie mógł znaleźć. A Sokratesa czemużeś nam nie przyprowadził?

– Ja się – powiada – obracam, a tu ani widać, żeby Sokrates nadchodził. Więc powiedziałem, że to niby ja z Sokratesem przyszedłem, bo on mnie tu na przyjęcie zaprosił.

– Bardzoś dobrze zrobił – powiada – doprawdy; ale gdzież on?

– Za mną zaraz szedł; ale dziwię się już i sam, gdzieby on mógł być.

– Skocz no, chłopcze – powiedział Agaton – i przyprowadź Sokratesa, a ty, Arystodemie, proszę cię, ułóż się koło Eryksimacha. I zaraz mu, powiada, chłopiec nogi obmył, żeby się mógł ułożyć, a któryś inny chłopak wrócił z wieścią, że Sokrates poszedł w inną stronę i stoi w ganku u sąsiadów, a kiedy go wołać, nie chce wejść.

– Ej, pleciesz – powiada Agaton – zaraz go poproś i przyprowadź! A ten powiada:

– Nie, nie, dajcie mu pokój. On już ma taki jakiś zwyczaj; niekiedy, bywa, odejdzie na bok gdzie bądź i stoi. On zaraz przyjdzie, moim zdaniem. Zostawcie go, dajcie mu spokój.

– Ano, niech i tak będzie, jeżeli tak uważasz – powiedział Agaton – ale nam tutaj możecie, chłopcy, podawać! Podawajcie, co chcecie, bo nikt nad wami nie stoi. Ja tego nigdy nie robię. Niech się wam zdaje, żeście sami zaprosili na wieczerzę i mnie, i resztę towarzystwa, więc przyjmujcie nas pięknie, abyśmy was mogli pochwalić. Potem –

powiada – zaczęto jeść, ale Sokrates nie wchodził. Zaczem Agaton ciągle kazał posyłać po Sokratesa, a ten odradzał. Nareszcie nadszedł i nie bawił nawet tak długo jak zwykle, ale trafił tak na połowę wieczerzy. Zaczem Agaton, który leżał właśnie na szarym końcu:

– Tutaj – powiada – Sokratesie, koło mnie się ułóż; niech i ja coś wezmę z tej mądrości, którąś tam na ganku zdobył. Boś oczywiście coś mądrego znalazł i masz; inaczej byłbyś pewnie stał dalej. A Sokrates usiadł i powiada:

– Dobrze by to było, mój Agatonie, gdyby się to tak można zetknąć i przelewać mądrość z pełniejszego do bardziej próżnego z nas dwóch, tak jak to woda przepływa po wełnie z pełniejszego kieliszka do mniej pełnego. Jeżeli z mądrością podobnie, to bardzo sobie cenię miejsce koło ciebie, bo wierzę, że się potrafię od ciebie nassać i dużo, i bardzo pięknej mądrości. Moja mądrość jest licha i ledwie się świeci, ot, tak jak przez sen; ale twoja lśni i przyrasta szybko; ot i przedwczoraj: młody człowiek jesteś, a jakim ona blaskiem zajaśniała, jak się objawiła potężnie w obliczu przeszło trzydziestu tysięcy Hellenów.

– Szelma jesteś, Sokratesie – powiedział Agaton – ale my jeszcze o tym niedługo pogadamy, ja z tobą, o tej mądrości, a będzie nas sądził Dionizos. A teraz przede wszystkim bierz i jedz. Potem – powiada – ułożył się Sokrates i zjadł, a inni też; każdy odlał z kielicha trochę napoju na cześć bogów, pochwalili boga śpiewem wedle zwyczaju i przystąpili do trunków. Zaczem Pauzaniasz tak mniej więcej mówić począł:

– Dobrze, moi panowie, ale jakby to można sobie ułatwić to picie. Co

do mnie, to powiadam wam, że doprawdy, bardzo mi jest niedobrze z tego wczorajszego pijaństwa i pragnąłbym jakiegoś odświeżenia. A myślę, że i niejeden z was także. Byliście przecież wczoraj. Pomyślcie więc, jakim by też sposobem można pić możliwie lekko. Więc Arystofanes na to:

– To naprawdę, Pauzaniaszu, dobrze mówisz; to, żeby sobie na każdy sposób urządzić jakąś ulgę w tym pijaństwie, bo i mnie dziś cięży łeb; wczoraj pił – dzisiaj kiep! Kiedy ich usłyszał Eryksimachos, syn Akumenosa:

– Istotnie, powiada, pięknie mówicie, ale jedno tylko jeszcze chciałbym od was usłyszeć: jak się zapatruje na właściwy stopień picia Agaton.

– Niedużo – powiada Agaton – i ja tam dziś wypić potrafię.

– A to by dla nas było jak znalazł, dla mnie, dla Arystodema i Fajdrosa, i tych tutaj, gdybyście dziś dali pokój, wy, którzy najlepiej umiecie pić: bo my tam nigdy tego nie umiemy. No, Sokratesa wyjmuję z rozważań; on potrafi i jedno, i drugie, tak że jemu to nie zrobi różnicy, cokolwiek byśmy robili. Więc wobec tego, że jak uważam, nikt z obecnych nie jest za tym, żebyśmy dużo pili wina, przeto będę może mniej źle widziany, jeśli o znaczeniu pijaństwa powiem słusznych słów kilka. Albowiem ze studiów medycznych odniosłem to niezachwiane przekonanie, że pijaństwo jest człowiekowi szkodliwe i ani sam nie miałbym ochoty pić po dobrej woli dalej, anibym drugiemu nie doradzał: tym bardziej że mnie jeszcze głowa boli z wczorajszego.

– Ależ oczywiście – podchwycił mu Fajdros z Myrrinu – ja ciebie

zawsze słucham, osobliwie gdy mówisz o kwestiach lekarskich; ale dziś może niezły projekt ma i reszta towarzystwa. Po tych słowach wszyscy się zgodzili, żeby nie robić na tym zebraniu wielkiej pijatyki, ale tak sobie pić, aby było przyjemnie.

– Otóż wobec tego – powiedział Eryksimachos – żeśmy uchwalili pić, ile kto zechce, a przymusu żadnego nie będzie, wnoszę, żeby sobie precz poszła flecistka, która dopiero co weszła; niech sobie samej gra, jeżeli ma ochotę, albo niewiastom, tam, w dalszych pokojach, a my się dziś zabawiajmy rozmową. I jeśli pozwolicie, spróbuję wam też zaproponować temat do dyskusji. Wszyscy zaczęli przytakiwać i prosić go, żeby podał wniosek. Powiedział tedy Eryksimachos, że:

– Zacznę od stów z Melanippy Eurypidesa; bo to nie moja myśl, tylko tego oto Fajdrosa, to, co chcę powiedzieć. Bo Fajdros zawsze się gniewa i mówi do mnie: „Proszę cię, Eryksimachu, tylu innym jakimś bogom poświęcali poeci uroczyste pieśni z akompaniamentem kitary i fletu, a na Erosa, choć to takie stare i takie potężne bóstwo, jeszcze ani jeden poeta nigdy żadnej pochwały nie napisał, choć ich tylu jest! Albo weź tęgich sofistów; ci znowu prozą spisują pochwały Heraklesa i innych, ot, jak zacny Prodikos; to jeszcze nic tak dalece dziwnego, ale ja już miałem w ręku książkę, w której autor, człowiek rozumny, nadzwyczajnie chwali sól, z racji jej użyteczności, a znajdziesz mnóstwo innych pochwał w tym rodzaju”. Żeby się takimi rzeczami tak gorliwie zajmować i żeby się do dzisiejszego dnia nigdzie żaden człowiek nie zdobył na godny hymn dla Erosa, żeby tak wielkie bóstwo tak było zaniedbane, nie, tu, doprawdy, zdaje mi się, że Fajdros ma

rację. Ja więc pragnąłbym pójść po jego myśli i dorzucić swoje trzy grosze; a teraz też wydaje mi się rzeczą właściwą, żebyśmy wszyscy, jak tu jesteśmy, chwalili to bóstwo. Jeżeli to tylko i wam odpowiada, mielibyśmy o czym mówić i zabić czas w sposób właściwy. A zatem podaję wniosek, żeby każdy z nas kolejno w prawą stronę powiedział coś na pochwałę Erosa, jak tylko potrafi najpiękniej; a niech Fajdros pierwszy zaczyna, bo i leży na pierwszym miejscu, i on jest ojcem tego pomysłu.

– Nie spotkasz się, Eryksimachu, z wnioskiem przeciwnym – powiedział Sokrates – bo ani ja bym się nie śmiał sprzeciwiać (przecież powiadam, że się na niczym innym nie rozumiem, tylko na miłości), ani Agaton z Pauzaniaszem, a już najmniej Arystofanes, bo cała jego robota to Dionizos i Afrodyta, ani nikt inny z tego towarzystwa, które tu widzę. Chociaż najgorzej wyjdziemy my tutaj na szarym końcu. Ale nam będzie dość, jeżeli ci przed nami będą mówili do rzeczy a ładnie. No więc niech szczęśliwie zaczyna Fajdros i niechże chwali Erosa. Na to się chętnie wszyscy inni zgodzili i prosili o to samo co i Sokrates.

APOLLODOR: Wszystkiego, co który powiedział, ani Arystodemos dobrze nie pamiętał, ani znowu ja sobie nic przypominam wszystkiego, co mi on mówił. Ale te najważniejsze rzeczy i tych mówców, których uważałem, że najwięcej warto pamiętać, to wam szczegółowo przytoczę.

MOWA I: FAJDROS

Najpierw więc, jak powiadam, Fajdros zaczął jakoś z tego końca, że

niby wielkim bogiem jest Eros i osobliwym pomiędzy ludźmi i bogami z tego i owego powodu, a bodaj czy nie najwięcej z powodu pochodzenia.

FAJDROS: Bo zaszczyt to jest być najstarszym pośród najstarszych. A oto dowód na to: rodziców Erosa nie ma i nie słychać o nich ani u poetów, ani u zwykłych ludzi, tylko Hezjod powiada, że na początku był Chaos. zaraz zaś po nim ziemi szeroka pierś, bezpieczne stworzeń siedlisko, także Eros. (Mówi, że po Chaosie powstało jedno i drugie: Ziemia i Eros). Parmenides zaś powiada o Pramacierzy, że Najpierw tedy Erosa, pierwszego boga, wydała. A z Hezjodem zgadza się Akuzilaos.

I tak wielu jedno zgodnie mówi, że Eros należy do najstarszych bóstw. A najstarszym będąc, największe dobra nam daje. Bo doprawdy nie umiem powiedzieć, jakie większe dobro zdobyć może człowiek zaraz w pierwszej młodości, jeśli nie miłośnika dzielnego albo oblubieńca. Bo takiego steru na całe życie, jakiego potrzebuje człowiek, który chce żyć jak należy, nie potrafią mu dać ani związki krwi w tak pięknej formie, ani zaszczyty, ani bogactwa, ani nic innego, tylko Eros. Cóż za ster mam na myśli? Oto wstyd i wstręt do postępków podłych, i ambicję skierowaną do czynów pięknych. Bo bez tego nie dokona wielkich i pięknych dzieł ani państwo, ani prywatny człowiek. Otóż powiadam, że kiedy człowiek kocha, a wyda się jakiś jego szpetny postępek albo się pokaże, że się dał użyć do jakiejś podłej rzeczy, bo się nie bronił przez swoje tchórzostwo, wtedy najgorzej człowieka boli, gdy go oblubieniec zobaczy; wolałby już, żeby go widział ojciec albo

przyjaciele, albo ktokolwiek inny. Podobnie widzimy, że i oblubieńcy wstydzą się najwięcej swoich miłośników, kiedy się który da przychwycić na jakim łotrostwie. Więc gdyby to można było stworzyć państwo lub wojsko złożone z miłośników i oblubieńców, z pewnością nie znaleźliby lepszego pierwiastka porządku społecznego jak wzajemne powstrzymywanie się od postępków złych, chęć odznaczenia się w oczach drugiego i współzawodnictwo wzajemne. Tacy, choćby ich mato było, zwyciężyliby, powiem, cały świat. Bo mężczyzna, który kocha, raczej zniósłby, żeby go wszyscy inni, niż żeby go oblubieńcy widzieli, jak szeregi opuszcza albo broń rzuca; wolałby raczej sto razy zginąć, a cóż dopiero opuścić oblubieńca albo mu nie pomóc w niebezpieczeństwie – toż nie ma takiego tchórza, którego by sam Eros męstwem wtedy nie natchnął, tak żeby dorównał i najtęższemu z natury. Po prostu, tak jak Homer powiada, że bóg niejednemu bohaterowi ducha dodawał, tak i Eros ducha dodaje tym, którzy kochają.

Co więcej, nawet śmierć ponieść za drugiego potrafi tylko ten, który kocha, i to nie tylko mężczyzna, ale i kobieta. Dobrze o tym świadczy Hellenom Alkestis, córka Peliasa; ona jedna chciała umrzeć za swego męża, mimo że miał ojca i matkę. Jej przywiązanie do niego było bez porównania większe niż rodziców, bo ona męża kochała, a oni, jak się pokazało, byli mu obcy i tylko się nazywali rodzicami. I nie tylko ludzie, ale i bogowie osądzili, że nadzwyczaj pięknego czynu dokazała, toteż jej pozwolili wyjść na powrót z Hadesu, mimo że tylu ludzi dokonało wielu pięknych czynów, a na palcach można zliczyć tych,

których aż taką odznaczyli nagrodą. Tak to i bogowie najwięcej szanują zapał i dzielność na polu Erosa. Za to Orfeusza, syna Ojagrosa, odprawili z niczym z Hadesu; pokazali mu tylko widziadło żony, po którą się wybrał, a żony mu nie oddali, bo im na papinka wyglądał, ot, jak kitarzysta; a nie miał odwagi umrzeć z miłości tak jak Alkestis, tylko się chytrze myślał za życia dostać do Hadesu. Toteż go za to bogowie pokarali i zesłali na niego śmierć z ręki kobiet; nie tak jak to uczcili Achillesa, syna Tetydy, i posłali go na wyspy szczęśliwych; bo też kiedy mu matka zapowiedziała, że umrze, jeżeli zabije Hektora, a jeżeli go nie zabije, to wróci do domu i umrze o w późnej starości, jemu odwagi nie zabrakło i wolał pomagać miłośnikowi Patroklowi i pomścić go, a potem nie tylko umrzeć za niego, ale i umrzeć nawet zaraz po nim. I właśnie dlatego tak go podziwiali bogowie i tak go uczcili nadzwyczajnie, że nade wszystko sobie cenił miłośnika. Ajschylos bredzi, kiedy powiada, że to Achilles był miłośnikiem Patrokla, bo przecież on był piękniejszy nie tylko od Patrokla, ale i od wszystkich bohaterów, i brody jeszcze nie miał, a potem był młodszy znacznie, jak powiada Homer. Ale bogowie istotnie najwięcej czczą tę dzielność, która się w miłości objawia, i doprawdy więcej się dziwią i podziwiają, i nagradzają, gdy oblubieniec miłośnika kocha niż gdy miłośnik oblubieńca. Bo miłośnik ma w sobie raczej coś boskiego aniżeli ulubieńcy; bóg w nim przecież mieszka. I dlatego też więcej niż Alkestę uczcili Achillesa i posłali go na wyspy szczęśliwych. Tak tedy ja powiadam, że Eros jest z bogów najstarszy i najczcigodniejszy, i najsilniejszy, jeżeli chodzi o zdobywanie dzielności i szczęścia

ludzkiego za życia, jak i po śmierci.

APOLLODOR: Taką mniej więcej mowę miał powiedzieć Fajdros, a po nim mówili jacyś inni, których już sobie dobrze nie przypominał. Ich więc pominąwszy przytaczał mowę Pauzaniasza. On zaś powiedział:

MOWA II: PAUZANIASZ

– Mój Fajdrosie, mnie się zdaje, że temat naszych mów nie jest dość dokładnie określony; każą nam tak po prostu chwalić Erosa. Piękna by to była rzecz, gdyby Eros był tylko jeden jedyny. Tymczasem nie jest jeden tylko. A skoro nie jest tylko jeden, trzeba było naprzód tego zapowiedzieć, którego trzeba chwalić. Więc ja spróbuję naprawić i wskazać naprzód Erosa, którego chwalić należy, a potem dopiero pochwalić go tak, jak boga chwalić przystało. Bo wszyscy wiemy, że nie masz bez Erosa Afrodyty. Gdyby ona była jedna, i Eros byłby jeden. Ale ponieważ Afrodyty są przecież dwie, dwa muszą być też i Erosy. A jakoż nie dwie boginie? Toż jedna, starsza, nie miała matki, córka Nieba, i dlatego ją niebiańską nazywamy; druga, młodsza, córka Zeusa i Diony, którą też wszeteczną zwiemy. Więc i Eros, który tej drugiej pomaga, musi się słusznie wszetecznym nazywać, a inny Eros niebiańskim. Chwalić się powinno wszystkich bogów, ale spróbujmy powiedzieć, co któremu z nich obu przypada w udziale. Bo z każdą czynnością tak się rzecz y mają: sama przez się nie jest żadna ani zła, ani dobra. Ot, jak to, co my teraz robimy; człowiek pije, śpiewa, rozmawia; to, samo przez się, nie jest jeszcze piękne. Będzie takim

dopiero zależnie od tego, jak my to robić będziemy. Bo dobrze i pięknie zrobiona rzecz dobrą się staje; niedobrze zrobiona jest złą. Tak więc i kochanie, i Eros nie każdy jest piękny i uwielbienia wart, lecz ten tylko, co piękny rozpłomienia żar. Eros, syn Afrodyty wszetecznej, sam też jest wielki wszetecznik i dokazuje tu i tam bez planu; ten ci jest, którym marne jednostki kochają. Taki to najpierw kocha zarówno kobiety, jak i chłopców; potem, jeżeli już kocha, to więcej ciała niż dusze; przy tym ile możności najgłupsze, bo myśli tylko o uczynku, a piękno jest mu obojętne. Toteż mu się trafi, co zrobi dobrze, ale równie dobrze zdarza mu się i na odwrót. Bo taki Eros jest synem bogini znacznie młodszej niż druga, bogini, która już z urodzenia ma w sobie coś żeńskiego i coś męskiego. Ale drugiego matką jest Afrodyta niebiańska; ona najpierw nie ma nic wspólnego z pierwiastkiem żeńskim, tylko i jedynie z męskim (to właśnie jest miłość ku chłopcom skierowana), potem jest starsza, nie pokalana niskimi skłonnościami. I stąd to się do męskiego pierwiastka zwracają ci, których taki Eros owionie, bo oni kochają to, co z natury ma więcej sity, więcej rozumu. I pośród samych pederastów można odróżnić tych, którymi taki nieskażony Eros włada, bo ci nie kochają dzieci, tylko chłopców, którzy już zaczynają myśleć, a to bywa zwykle mniej więcej w okresie dojrzewania. Przecież kto wtedy zacznie kochać, ten, zdaje mi się, gotów będzie pójść z drugim przez całe życie, a nie – wyzyskać młodzieńczą lekkomyślność, wyśmiać, rzucić i gonić za innymi. I powinno by istnieć prawo zakazujące kochania nieletnich, żeby człowiek na niepewne tylu trudów nie tracił. Bo z takiego chłopaka nie

wiadomo jeszcze, co będzie: coś nędznego czy coś dzielnego na duszy i ciele. Toteż dzielni ludzie sami sobie to prawo nakładają, ale trzeba było do tego zmusić i tych wszetecznych miłośników, podobnie jak bronimy miłości kobietom wolnym, o ile to w naszej mocy. Bo to są właśnie ci, którzy hańbę przynoszą całej sprawie, i stąd to ten i ów śmie mówić, że występkiem jest folgować miłośnikom. Mówi tak, bo na takich ludzi spogląda, widzi, jak niewczas i jak nieuczciwie postępują; z pewnością nikt by słusznie nie ganił żadnego postępku, gdyby go tylko spełniano pięknie i jak należy. A znowu ustawę innych państw, która się tyczy miłości, zrozumieć łatwo, bo jest po prostu określona. Ale tutejsza i lacedemońska nie jest jasna. Bo w Elidzie i u Beotów, i tam, gdzie nikt porządnie mówić nie umie, prawo powiada po prostu, że oddawać się miłośnikom jest rzeczą dobrą i nikt, ani młody, ani stary, nie śmiałby powiedzieć, że to coś złego; ale z pewnością dlatego tylko, żeby nie mieli kłopotu, gdyby który próbował słowami młodych ludzi uwodzić; oni przecież nie umieją mówić. W Jonii natomiast i wielu innych stronach uważają to za zbrodnię: tam gdzie barbarzyńskie ludy mieszkają. Naturalnie, dla barbarzyńców to jest zbrodnia, podobnie jak filozofia i zamiłowanie do gimnastyki. Rządom to oczywiście nie odpowiada, żeby się pośród rządzonych budziły szersze poglądy, wytwarzały przyjaźnie trwałe i związki, które najwięcej Eros lubi wytwarzać pomiędzy innymi. Czyn o tym przekonał i tutejszych tyranów, bo przecież i ich panowanie obaliła miłość Harmodiosa i Arystogeitona, miłość, która spotężniała w przyjaźń. Tak więc gdzie prawo uważa oddawanie się miłośnikom za

występek, tam to prawo stoi tylko dzięki nieposkromionej żądzy panowania rządzących i dzięki tchórzostwu rządzonych, a gdzie tę rzecz uważają za dobrą bez żadnych zastrzeżeń, tam się to dzieje skutkiem gnuśności duchowej prawodawców. Natomiast tu u nas znacznie piękniejsze od tamtych prawa panują i, jak powiedziałem, niełatwe do zrozumienia. Bo jeżeli człowiek rozważy, że tutaj uchodzi za rzecz piękniejszą kochać jawnie niż w tajemnicy, a najbardziej uchodzi tych najdzielniejszych i najwybitniejszych, choćby nawet który z nich był brzydszy od innych, i że tu każdy nadzwyczaj żywo zwykł zachęcać miłośnika, zupełnie nie tak, jak gdyby on coś złego robił, i że za piękną rzecz uchodzi zdobyć ulubieńca, a nie zdobyć go jest brzydko, i na czas zalotów prawo pozwala miłośnikowi niestworzone rzeczy wyprawiać bez żadnej obawy skandalu. A niechby tak kto spróbował pozwolić na coś podobnego w pogoni za czymkolwiek innym czy w jakimś innym przedsięwzięciu, a nie w tym właśnie; tożby się naraził na wstyd i hańbę. Bo gdyby tak kto dla pieniędzy albo dla ambicji politycznej czy jakiej innej zaczął sobie pozwalać na takie rzeczy, jakie miłośnicy robią wobec ulubieńców, takie błagania, zaklęcia, modły, przysięgi, takie spanie pod czyimiś drzwiami, takie posługi dobrowolne, których by nawet niewolnik nie spełniał, na takie zabiegi około sprawy nie pozwoliliby nikomu ani przyjaciele, ani nieprzyjaciele, boby mu jedni zarzucali pochlebstwo i podłość niegodną wolnego człowieka, a drudzy by mu zaczęli do serca przemawiać i wstydziliby się sami za niego. A kiedy to zakochany robi, bardzo mu z tym do twarzy i prawo mu pozwala postępować tak bez

niczyjego zgorszenia, jako iż dokonuje rzeczy zgoła pięknej. Co więcej, powiadają, że kiedy taki nawet przysięgnie i złamie przysięgę, bogowie mu przebaczą, a innemu nie. Bo powiadają, że przysięga w miłości nie obowiązuje. Tak to i bogowie, i ludzie na wszystko pozwalają temu, który kocha; tak przynajmniej prawo mówi tutejsze. I stąd można by wnosić, że w tym tutaj państwie uchodzi za zupełnie piękną rzecz i kochanie, i łączenie się węzłami przyjaźni z miłośnikami. Jednakże z drugiej strony, kiedy rodzice ustanawiają guwernerów dzieciom do towarzystwa, żeby chłopców ponętnych uchronić od rozmowy z miłośnikami (i guwerner ma już odpowiedni rozkaz), to rówieśnicy i przyjaciele obrzucają chłopca przezwiskami, jeżeli zobaczą, że się coś takiego dzieje, a nikt starszy im tego nie broni i nie gniewa się, że to nie trzeba tak mówić. Toż gdyby się znowu temu ktoś przypatrzył, myślałby, że u nas taka rzecz uchodzi za coś najgorszego. A tymczasem rzecz się ma tak moim zdaniem: Tej sprawy nie można brać tak po prostu, bo jak się na początku powiedziało, żadna rzecz nie jest ani dobra, ani zła sama przez się, ale rzecz wykonywana pięknie jest piękna, a wykonywana źle jest zła. Za rzeczą zatem jest folgować niegodziwcowi w sposób niegodziwy, a dobrą folgować uczciwemu człowiekowi i uczciwie. A niegodziwiec to taki miłośnik wszeteczny, taki, co więcej dało kocha niż duszę. I taki nie wytrwa długo, bo jemu nie to mile, co trwa, i niech tylko okwitnie ciało, które kochał, on leci dalej, w świat i, łotr, nie dba o to, co tyle razy mówił i obiecywał. Ale kto sobie w drugim upodobał charakter i ducha dzielnego, ten zostanie przez całe życie, bo się w jedno stopił z tym, co trwa. Otóż te dwa

rodzaje ludzi trzeba podług naszych praw słusznie i pięknie wyróżniać i doświadczać (i jednym folgować, a stronić od drugich). I dlatego prawo każe jednemu gonić i zdobywać, a drugiemu uciekać i bronić się. Jest to rodzaj zawodów, rodzaj śledztwa, i dopiero ono może pokazać, do którego rodzaju należy miłośnik, a do którego oblubieniec. I z tego to powodu uchodzi za hańbę dać się prędko pozyskać; niech naprzód jakiś czas upłynie, który doskonałym bywa w wielu wypadkach probierzem. A potem, szpetną jest rzeczą dać się uwieść za pieniądze albo dla kariery, czy to kiedy się jakiś biedak da przestraszyć i ulegnie, czy też go zaczną obsypywać pieniędzmi i popierać wpływami, a on tym nie potrafi wzgardzić. Bo to wszystko są rzeczy zmienne i niestałe; nie mówiąc o tym, że na takim tle nawet się przyjaźń szczera nie nawiąże. Wedle naszych praw zatem oblubieniec ma tylko jedną drogę otwartą, jeśli chce uczciwie folgować miłośnikowi. Bo tak jak się o miłośnikach mówiło, że gdyby się na nie wiadomo jakie posługi dobrowolnie oddawali ulubieńcom, to ani się pochlebstwem z ich strony nie nazywa, ani im hańby żadnej nie przynosi, tak istnieje jeszcze jedna tylko służba, w którą młody człowiek dobrowolnie może pójść bez ujmy. To służba około dzielności. I jest u nas rzeczywiście taki pogląd przyjęty, że gdy się ktoś oddaje drugiemu, bo wierzy, że się za jego sprawą stanie lepszym, mądrzejszym czy dzielniejszym w jakim innym kierunku, wówczas taka dobrowolna niewola ani nie uwłacza nikomu, ani za podłe nie uchodzi pochlebstwo. Trzeba tu widocznie identyfikować dwa poglądy: zapatrywania na pederastię i zapatrywania na dążenie do wiedzy czy do innych dzielności, jeśli ma

wypaść, że oddawanie się ulubieńców miłośnikom jest rzeczą piękną. Bo widzimy, że się schodzi miłośnik z ulubieńcem i że każdy z nich ma swoje prawo za sobą: jednemu jego prawo pozwala wszelkie możliwe przysługi wyświadczać ulubieńcom, którzy mu folgują, a drugiemu znowu jego prawo nakazuje wszelkimi sposobami pomagać i przysługiwać się temu, który go robi mądrym i dzielnym; i powiedzmy, że jeden istotnie może rozwinąć umysłowo i pod innymi względami dodatnio oddziałać na młodego człowieka, a drugi pragnąłby się rozwinąć i w ogóle być mądrzejszym – wówczas, jeśli te oba prawa wychodzą na jedno, i to tylko w takim razie, wynika z konieczności, że oddawanie się ulubieńca miłośnikowi jest rzeczą piękną, a w każdym innym wypadku – nie. I pod tym też warunkiem nie uwłacza to nikomu, nawet gdy się ktoś da w pole wywieść. A w każdym innym wypadku – tak; bez względu na to, czy się ktoś da oszukać, czy nie. Bo gdyby ktoś miłośnikowi dla pieniędzy folgował, mając go za bogacza, a zawiódłby się przecież, boby na jaw wyszło, że to człowiek ubogi, i pieniędzy by w końcu nie dostał – niemniej haniebna to rzecz. Bo zaraz widać, co w takim człowieku siedzi, widać, że on by za pieniądze był gotów na wszelkie posługi dla każdego, a to jest rzecz niepiękna. Idźmy dalej tak samo: jeśliby się ktoś drugiemu oddawał, wierząc w jego wartość moralną, wierząc, że go lepszym zrobi przyjaźń miłośnika, a zawiódł się przecież, boby na jaw wyszło, że to człowiek zły, i dzielności by w końcu nie zdobył, to przecież piękny to zawód. Bo i taki człowiek objawia wtedy, co w nim tkwi, pokazuje, że dla dzielności, dla moralnego postępu, on by był gotów dla każdego na wszystko – a

gdzież jest rzecz piękniejsza? Tak więc stanowczo piękną jest rzeczą oddawać się dla dzielności. Oto jest Eros, syn bogini nieba, niebiański, i czcić go powinny państwa i ludzie zwyczajni, bo on do ustawicznej pracy nad sobą zmusza, on udoskonala tych, którzy sami kochają, i tych, co sobie miłość zyskać potrafili. Wszelki inny Eros od drugiej bogini pochodzi, od wszetecznicy. Oto masz – rzekł, zwracając się do Fajdrosa – tych kilka myśli o Erosie, którem naprędce sklecił.

DOLEGLIWOŚĆ ARYSTOFANESA

– Pauzuje teraz Pauzaniasz (ja się tak od sofistów uczę dobierania jednakowych brzmień) – mówił Arystodemos, a miał po nim mówić Arystofanes. Właśnie go jakaś czkawka napadła z przejedzenia czy z jakiegoś innego powodu i nie mógł mówić, tylko powiada, bo trochę dalej od niego leżał lekarz, Eryksimachos:

– Mój Eryksimachu, wypada ci albo mi czkawkę zatrzymać, albo mówić za mnie, może mi tymczasem ustanie. A Eryksimachos powiada:

– Nie, ja zrobię jedno i drugie. Będę mówił za ciebie, a ty, gdy ci ustanie, będziesz mówił po mnie. A kiedy będę mówił, pewnie ci czkawka przejdzie; tylko zatrzymaj oddech przez dłuższy czas; gdyby nie chciała, to popłucz wodą gardło, a jeśli już jest bardzo uporczywa, weź cokolwiek, podrap się tym po nosie i kichnij. Kiedy to zrobisz raz albo dwa, ustąpi, choćby nawet była bardzo gwałtowna.

– No, no, mów prędzej – powiada Arystofanes – ja to już będę robił. Powiedział wtedy tak Eryksimachos:

MOWA III: ERYKSIMACHOS

– Wobec tego, że Pauzaniasz, zacząwszy swą mowę bardzo pięknie, nie skończył jej tak, jak by się spodziewać należało, przeto wydaje mi się rzeczą konieczną, żebym ja spróbował dołączyć do jego mowy zakończenie. Bo to, że Eros jest dwojaki, to było, moim zdaniem, słuszne rozróżnienie. Ale tego, że on nie tylko w ludzkich duszach mieszka i stamtąd się zwraca do pięknych, ale i do wielu innych rzeczy, że mieszka i w ciałach wszystkich żywych stworzeń, i w tym, co się w łonie ziemi wytwarza, i krótko mówiąc, we wszystkim, co tylko istnieje – tego mnie nauczyła dopiero medycyna, ta nasza umiejętność, która nam powiada, jakie to jest wielkie bóstwo, jakie cudowne i jak się ono wszędzie da odnaleźć w sprawach zarówno ludzkich, jak i boskich. Toteż, na znak naszej czci dla tej umiejętności, zacznę mowę od rzeczy lekarskich. Otóż w naturze ciał żywych mieszka istotnie dwojaki Eros. Bo zdrowie fizyczne i choroba to są chyba rzeczy różne i niepodobne. A im kto bardziej do drugiego niepodobny, tym mniej rzeczy podobnych jak tamten pragnie i tym bardziej odmienne rzeczy kocha. Więc też i zdrowie kocha jedne rzeczy, a choroba inne. Istnieją zatem dwa różne kochania, dwa niepodobne do siebie Erosy. I podobnie jak dopiero co Pauzaniasz mówił, że dobrym ludziom folgować jest rzeczą piękną, a rozpustnikom folgować hańbą, tak ma się rzecz i z samymi ciałami. Temu, co w każdym ciele dobre jest i zdrowe, folgować potrzeba; to jest rzecz piękna i to jest rzecz lekarza; a złym i chorobliwym popędom folgować hańbą jest i pozwalać na to

nie powinien nikt, jeżeli chce zostać mistrzem lekarskiej sztuki. Bo umiejętność lekarska polega, żeby się najogólniej wyrazić, na znajomości Erosów, które ciało ludzkie prą do napełniania się i wypróżniania; to jest dopiero najlepszy lekarz, co rozpozna w tym wszystkim Erosa pięknego i szpetnego, ten, co potrafi te Erosy pomieniać, tak że pacjent zamiast jednego Erosa dostanie drugiego; taki wreszcie byłby dobrym operatorem, który by w razie potrzeby potrafił wprawiać Erosa tym, którzy go całkiem nie mają, a wyjmować go i wypędzać stamtąd, gdzie go nie potrzeba. Lekarz musi umieć poprzyjaźnić z sobą i węzłem miłości powiązać najbardziej wrogie pierwiastki w ciele ludzkim. A najbardziej wrogie są skrajne przeciwieństwa: zimno i gorąco, gorycz i słodycz, suchość i wilgoć, i tak dalej. Umiał to godzić i żenić nasz przodek Asklepios, jak powiadają ci poeci – a ja wierzę – skoro stworzył naszą umiejętność. Otóż, jak powiadam, całą sztuką lekarską rządzi to bóstwo, a podobnie i gimnastyką, i pracą rolnika. A jeśli się kto choć troszeczkę zastanowi, zauważy, że z muzyką ma się rzecz podobnie; jak to i Heraklit chce powiedzieć; chociaż się niezręcznie wyraża. Powiada bowiem, że w jedności, mimo całego jej zróżnicowania, przecież jest pewna zgodność wewnętrzna, tak jak harmonia w łuku albo w lutni. A to przecież sensu nie ma: mówić o zróżnicowaniu w harmonii albo ją chcieć widzieć w zestawieniu pierwiastków niezupełnie zgodnych. Zapewne też miało być powiedziane, że umiejętna muzyka stwarza harmonię z elementów różniących się zrazu wysokością, a dopiero następnie zgodzonych. Bo przecież, doprawdy, niepodobna sobie wyobrazić harmonii tam, gdzie

się jej elementy jeszcze różnią co do wysokości. Bo harmonia to konsonans, a konsonans to pewna zgodność. A zgodność nie może powstać pośród elementów różnych, póki między nimi różnice jeszcze zachodzą. Przecież składników różnych i niezgodnych zharmonizować niepodobna; przecież i rytm zwykły powstaje w ten sposób, że się głoski długie i krótkie, zrazu niezgodne, wiążą następnie w zgodne grupy. A we wszystko to harmonię wnosi umiejętność muzyczna, tak jak tam umiejętność lekarska, bo umie w te elementy Erosa tchnąć i wewnętrzną zgodę w nie wprowadzić. Więc i muzyka polega na znajomości Erosów mieszkających w harmonii i rytmie. W samej budowie harmonii i rytmu nietrudno dopatrzyć się pierwiastka erotycznego, a nie ma też tam nigdzie dwojakiego Erosa. Ale gdy chodzi o posługiwanie się rytmem i harmonią wobec ludzi, czy to kiedy ktoś własne utwory śpiewa i jest, jak to nazywają, kompozytorem, czy też kiedy ktoś obce pieśni i rytmy wykonywa jak należy i jest, jak to mówią, wirtuozem – wtedy to jest rzecz istotnie trudna i wymaga naprawdę mistrzostwa. Bo znowu przychodzi ta sama myśl, że dla ludzi dobrych i dla uszlachetnienia tych, którzy jeszcze takimi nie są, można się oddawać sztuce i można dbać o miłość takich ludzi, bo to jest miłość piękna, niebiańska, to jest Eros – syn Muzy nieba. Ale syn Muzy, opiekunki światowej muzyki, wszeteczny jest i trzeba się z nim ostrożnie obchodzić, kiedy ktoś ma z nim do czynienia, żeby przyjemność, jaką dać może, dał, a nikogo nie zgorszył. Podobnie i w naszej umiejętności bardzo trudno jest kierować ludzkimi żądzami z dziedziny sztuki kucharskiej, tak żeby tylko rozkosz dawały, a nie

nabawiały choroby. A więc i w muzyce, i w medycynie, i we wszystkich innych sprawach ludzkich i boskich, ile tylko można, uważać należy na jednego i na drugiego Erosa, bo jest w nich i jeden, i drugi. Następnie i porządek pór roku cały jest dziełem obu tych Erosów. Bo jeśli tylko dobry Eros zapanuje pośród tych pierwiastków, o których dopiero co mówiłem, jeśli się ciepło i zimno, wilgoć i posucha pogodzą i połączą przyzwoicie, wtedy przynoszą urodzaj i zdrowie ludziom i innym stworzeniom, i roślinom, a niczemu krzywdy nie robią. Ale kiedy ponad porami roku zapanuje zły Eros, siła psoty i krzywdy przynosi. Bo z tego lubią zarazy powstawać i wiele różnych innych chorób pomiędzy zwierzętami i u roślin. Przecież i szron, i grad, i rdza na zbożu powstaje ze zdrożnego współzawodnictwa i z nieporządku pomiędzy tymi siłami czy dążeniami, które obejmuje nauka o ruchach gwiazd i o porach roku, zwana astronomią. Toż i ofiary wszelkiego rodzaju i to wszystko, co wchodzi w zakres sztuki wieszczbiarskiej – to przecież wszystko są objawy wzajemnego obcowania bogów i ludzi – to też nic innego, jak tylko pielęgnowanie i leczenie Erosa. Bo wszelka bezbożność stąd się rodzi, że ktoś nie folguje dobremu Erosowi ani go nie czci i nie szanuje na każdym kroku, tylko słucha tego drugiego, czy to w stosunku do rodziców żyjących albo i zmarłych, czy też w stosunku do bogów. I na to istotnie powinna uważać religia i leczyć takie rzeczy, bo religia właśnie wytwarza przyjazny związek między bogami i ludźmi dzięki temu, że zna te poruszenia serca ludzkiego, które prowadzą do czynów sprawiedliwych i zbożnych. Taką to obszerną i wielką władzę, a nawet lepiej, taką wszechmoc posiada Eros

w ogóle. A największą moc ma ten, który się w dobrych czynach objawia przez panowanie nad sobą i przez sprawiedliwość. Gdyby nie on, nie zaznalibyśmy szczęścia, nie moglibyśmy z ludźmi stosunków utrzymywać ani się łączyć z sobą węzłami przyjaźni, ani obcować z bogami, potężniejszymi niż my.

MOWA IV: ARYSTOFANES

Być może, że i ja w tej pochwale Erosa opuściłem niejedno, ale z pewnością nieumyślnie. Jeżelim więc to lub owo pominął, twoją rzeczą, mój Arystofanesie, będzie uzupełnić braki. Albo jeżeli jakoś inaczej myślisz boga chwalić, chwal tym bardziej, że ci już czkawka ustała. Zaczem Arystofanes, przyszedłszy do głosu, powiada:

– Już i dobrze przeszła, ale nie prędzej, ażem jej zaczął aplikować kichanie. I to też dziwna rzecz, że harmonia ciała pożąda takich hałasów i wiercenia w nosie, jak przy kichaniu. Bo mi czkawka w tej chwili ustała, kiedym jej kichnięcie zaaplikował. A Eryksimachos:

– Widzisz, Arystofanesie, co też ty robisz! Robisz sobie żarty, zamiast mówić, i mnie zmuszasz, żebym na twoją mowę uważał, czy czego śmiesznego nie powiesz, a mógłbyś przecież mówić spokojnie. A Arystofanes się roześmiał i powiada:

– Dobrze mówisz, Eryksimachu, i niechaj mi nie będą policzone słowa moje; ale mnie znowu tak nie pilnuj, bo już i ja sam uważam na to, co mam powiedzieć; nie tyle, żebym, broń Boże, czego śmiesznego nie powiedział, bo na tym byśmy tylko zyskali, i to już jest los naszej Muzy, tylko się boję, żebym się raczej mimo woli nie ośmieszał.

– Wystrzeliłeś, Arystofanesie – powiada tamten – i myślisz, że ujdziesz cało. Uważaj no lepiej i mów tak, żebyś mógł za to odpowiadać. Może ja ci i przebaczę, jeżeli to uznam za stosowne.

– Tak jest, Eryksimachu – powiedział Arystofanes – ja rzeczywiście chcę inaczej mówić, niżeś mówił ty i Pauzaniasz. Bo mnie się zdaje, że ludzie zupełnie nie pojmują potęgi Erosa. Przecież gdyby ją rozumieli, największe by jemu byli pobudowali świątynie i ołtarze, i ofiary by mu składali największe, nie tak jak dziś – nic się dziś podobnego nie dzieje, mimo że się to przede wszystkim dziać powinno. Bo to jest największy przyjaciel ludzkości spomiędzy wszystkich bogów, to patron jest i lekarz specjalista od takiej choroby, którą tylko uleczyć potrzeba, a byłoby to największe szczęście dla rodzaju ludzkiego. Ja wam tedy spróbuję objawić potęgę jego – wy zaś innych nauczycielami będziecie! Ale naprzód musicie się zapoznać z naturą człowieka i zaznajomić nieco z dziwnymi jej kolejami. Albowiem dawniej natura nasza nie była taka jak teraz, lecz inna. Bo naprzód trzy były płcie u ludzi, a nie, jak teraz, dwie: męska i żeńska. Była jeszcze i trzecia prócz tego: pewien zlepek z jednej i drugiej, po którym dziś tylko nazwa jeszcze pozostała, a on sam znikł z widowni. Obojnakowa płeć istniała wtedy, a imię jej i postać złożone były z obu pierwiastków: męskiego i żeńskiego. Dziś jej nie ma, tylko jeszcze w przezwiskach się to imię wala. Otóż cała postać człowieka każdego była krągła, piersi i plecy miała naokoło, miała też cztery ręce i nogi w tej samej ilości, i dwie twarze na okrągłej, walcowatej szyi, twarze zgoła do siebie podobne. Obie patrzyły w strony przeciwne z powierzchni jednej głowy. Czworo

było uszu, dwie okolice wstydliwe i tam dalej, jak sobie to każdy łatwo podług tego sam wyobrazić potrafi. Chodziło to albo po prostu, tak jak dzisiaj, do woli w jedną albo w drugą stronę, albo jeśli się taki bardzo śpieszył, robił tak jak ten, co koziołki przewraca i znowu na równe nogi staje; a że miał wtedy człowiek aż cztery pary odnóży, to się też odbijał dobrze i katulał bardzo szybko. A dlatego istniały trzy rodzaje ludzi, i to takie trzy, że męski pochodził od słońca, żeński od ziemi, a zlepek z nich obu od księżyca, bo i księżyc ma w sobie coś z ziemi i coś ze słońca A krągłe były te figury i kręciły się w kółko skutkiem pewnego podobieństwa do swoich rodziców. Strasznie to były silne istoty i okropnie wolnomyślne, tak że się zaczęły zabierać do bogów i do nich się odnosi to, co Homer mówi o Efialtesie i Otosie, to, że już zaczęli robić schody do nieba, żeby potem bogów napastować. Otóż Zeus i inni bogowie zaczęli się naradzać, co by im uczynić wypadało, i nie wiedzieli. Bo jakoś nie sposób im było zabijać czy cały ród ludzki piorunami wystrzelać jak Gigantów – przepadłyby wtedy ofiary i objawy czci ludzkiej – a trudno było pozwolić bluźniercom dalej broić. Dopiero Zeus po namyśle niejakim, a ciężko mu to przychodziło, powiada: „Zdaje mi się, że mam sposób na to: ludzie zostaną przy życiu, a przestaną broić, skoro tylko będą słabsi. Ja ich teraz, powiada, poprzecinam, każdego na dwie połowy; zaraz się ich tym osłabi, a równocześnie będziemy z nich mieli większy pożytek, bo ich będzie więcej na ilość. Niech chodzą prosto, na dwóch nogach. A gdybyśmy uważali, że jeszcze broją i nie siedzą tam cicho, to ja ich znowu na połówki pokraję; niech skaczą na jednej nodze”. Rzekł i porozcinał

ludzi na dwoje, tak jak owoce na kompot. A co którego rozetnie, zaraz Apollinowi każe obrócić mu twarz i pół szyi w stronę rozcięcia, aby człowiek, zawsze mając to miejsce przed oczyma, był grzeczniejszy niż przedtem, a resztę też kazał wygoić. Więc Apollo twarze im poodwracał i pościągał ze wszystkich stron skórę na to, co się dziś brzuchem nazywa, tak jak się sakiewkę ściąga, a jeden otwór zostawił i zawiązał go na środku brzucha. Ten węzeł dziś nazywają pępkiem. Zresztą wygładził liczne zmarszczki i wymodelował piersi jakimś takim przyrządem, którego szewcy używają, kiedy który gładzi skórę na kopycie. Kilka tylko fałdów zostawił naokoło brzucha i przy pępku, na pamiątkę dawnego stanu rzeczy. Po takim rozcięciu naturalnych całości tęsknić zaczęło każde za swoją drugą połową, zaczem się rękoma obejmować poczęli i tak, chcąc się zrosnąć na powrót w uściskach, ginęli z głodu i z zaniedbania wszelkiego, bo nic nie chciało żadne robić bez drugiego. A jeśli kiedy która z połówek umarła, a druga została sama na świecie, zaraz sobie innej poszukać musiała i spleść się z nią w uścisku, wszystko jedno, czy się trafiła połówka dawnej niewiasty, którą dziś nazywamy kobietą, czy też odcinek dawnego mężczyzny. I tak jedno po drugim ginęło. Zaczem się Zeus nad nimi ulitował i nowy sposób wymyśliwszy, na przód im wstydliwe okolice poprzenosił. Bo dotychczas i to nawet mieli na zewnątrz i płodzili nie ku sobie, jak dzisiaj, ale do ziemi strzykali, jak piewiki polne. Poprzenosił im tedy na przód i tak zrobił, że dzisiaj płodzi jedno w drugim, to, co męskie, w pierwiastku niewieścim; a to na to, żeby w uściskach nowe życie stwarzali, jeśli mężczyzna trafi na kobietę, a jeśli

mąż na męża natrafi, aby przynajmniej żądzę gasili uściskiem, a wypocząwszy wracali do roboty i dbali o inne sprawy żywota. Więc już od tak dawnych czasów tkwi Eros w naszej naturze i do dawnej chce nas sprowadzać postaci; chce z dwojga ludzi dawną jedność stwarzać i tak leczyć naturę człowieka. Więc każdy z nas jest jak kupon od biletu całego, bo każdy powstał, niby ryba płaszczka, wraz z kimś drugim z jakiejś dawnej, jednej istoty. Toteż zawsze każdy z nas swego kuponu szuka. Kogo od całego obojnaka odcięto, ten dzisiaj lubi kobiety, i wielu cudzołożników pochodzi z tego rodu; a podobnie i kobiety, które za mężczyznami przepadają, a w łożu nie tylko męża przyjmują. Kobiety odcięte od dawnej żeńskiej istoty nie bardzo dbają o mężczyzn, a więcej się interesują kobietami, i stąd się wywodzą trybadki. Ale ci, których od męskiego odcięto pnia, gonią za męskim rodzajem i już jako mali chłopcy lubią te kupony męskie mężczyzn ściskać na posłaniu; to są najwybitniejsze jednostki pomiędzy chłopcami i młodymi ludźmi, to są najbardziej męskie natury. Niektórzy mówią o nich, że to bezwstydnicy, ale to przecież nieprawda. Bo to nie występuje u nich na tle bezczelności, tylko raczej na tle śmiałości, odwagi i pewnego męskiego zacięcia – kochają przecież to, co do nich samych podobne. Silnie za tym i fakty przemawiają. Przecież tacy młodzi panowie, jak tylko który podrośnie, zaraz się poświęca karierze politycznej, a kiedy który jest już dojrzałym mężczyzną, poświęca się wówczas pederastii, niewiele dbając o żonę i o robienie dzieci. W celibacie żyje każdy, a jeden drugiemu wystarcza. Otóż tak w ogólności pederastia i czuła przyjaźń z mężczyznami

powstaje w nas na tle przywiązania do tego, co jest nam samym pokrewne. A jeśli kiedy taki czy jakikolwiek inny człowiek przypadkiem znajdzie swą drugą połowę, wtedy nagle dziwny na nich czar jakiś pada, dziwnie jedno drugiemu zaczyna być miłe, bliskie, kochane, tak że nawet na krótki czas nie chcą się rozdzielać od siebie, i niektórzy życie całe pędzą tak przy sobie, a nie umieliby nawet powiedzieć, czego jedno chce od drugiego. Bo chyba nikt nie przypuści, żeby to tylko rozkosze wspólne sprawiały, że im tak dziwnie dobrze być, za wszystko w świecie, razem. Nie. Ich obojga dusze, widocznie, czegoś innego pragną, czego nie umieją w słowa ubrać, i dusza swe pragnienia przeczuwa tylko i odgaduje. I nie wiedzieliby, co odpowiedzieć mają, gdyby tak nad ich łożem Hefajstos z narzędziami stanął i zapytał: „Czego wy chcecie od siebie, ludzie?" Nie wiedzieliby, czego. Więc gdyby znowu pytał: „Prawda, że chcecie tak się złączyć w jedno, możliwie najściślej, żebyście się ani w dzień, ani w nocy nie rozłączali? Jeżeli tego chcecie, ja was spoję i zlutuję w jedno, tak że dwojgiem będąc, jedną się staniecie istotą. I aż do skonu razem będziecie żyli, niby jeden człowiek, a potem, po wspólnej śmierci, będziecie w Hadesie nie dwojgiem istot, lecz znowu jednym cieniem. Więc patrzcie, czy tego pragniecie i czy będziecie zadowoleni, jeżeli wam się to pragnienie spełni". Gdyby to usłyszeli, z pewnością żadne by się nie wzbraniało aniby nie mówiło, że czego innego chce, aleby się każdemu po prostu zdawało, że słyszy to, do czego oboje już od dawna dążyli, do stopienia się w jedno w uściskach i ciał zespoleniu. A stąd to wszystko pochodzi, że dawna natura nasza była właśnie taka, że

były z nas kiedyś skończone całości. Miłość jest na imię temu popędowi i dążeniu do uzupełnienia siebie, do całości. Jak mówię, przedtem były z nas jedności. A teraz nas bóg za karę porozdzielał, tak jak Spartanie Arkadów. Zaczem obawa zachodzi, że jeśli nie będziemy względem bogów grzeczni, drugi raz nas gotowi poprzecinać i będziemy chodzili jak te płaskorzeźby profilowe na pomnikach przez środek nosa przerżnięte, niby te kostki dawane jako zakłady przyjaźni. Ale też dlatego każdy powinien drugiego do pobożności zachęcać; wtedy może się nam uda tego losu uniknąć, a swoją parę odnaleźć w imię Erosa i pod jego wodzą. Niech mu się nikt nie sprzeciwia – a sprzeciwia mu się każdy, kto sobie bogów naraża. Musimy być w przyjaźni, w dobrych stosunkach z bogiem, jeśli ma każdy z nas szczęśliwie znaleźć ulubieńca naprawdę od pary, co się dziś przecież nie każdemu udaje. Tylko niech sobie ze mnie Eryksimachos nie kpi, mówiąc, że ja to piję do Pauzaniasza i Agatona. Bardzo być może, że oni właśnie do tych szczęśliwych należą, może być, że to i męskie natury, obydwa. Ja tylko tak ogólnie mówię i o mężczyznach, i o kobietach także, mówię, że w tym by było zawarte szczęście człowieka, w doskonałej miłości, gdyby tylko każde z nas swego właściwego ulubieńca potrafiło znaleźć i powróciło do dawnego stanu. A jeśli to szczyt szczęścia, to na dziś dobrze się choć zbliżyć do niego i znaleźć jakiego ulubieńca do rzeczy. Gdybyśmy chcieli wielką pieśnią uczcić boga, dawcę tego szczęścia, Erosowi powinni byśmy hymny śpiewać; my już dziś tyle jemu zawdzięczamy; on nas dzisiaj do tego ideału zbliża, on nam gorąco wierzyć każe, że jeśli tylko nie będziemy

obrażali bogów, on nas przywróci do dawnego stanu, uleczy nas i obdaruje szczęściem. Oto są moje myśli o Erosie; inne niż twoje, Eryksimachu.

OBAWA SOKRATESA

ARYSTOFANES: A jakem cię prosił, nie kpij z nich, tylko lepiej słuchajmy, co inni powiedzą, a raczej, co ten powie i co tamten, bo już tylko Agaton został i Sokrates.

– No dobrze, dobrze – powiedział Eryksimachos. – Podobała się i mnie twoja mowa i gdybym nie wiedział, że się Sokrates i Agaton znakomicie rozumieją na sprawach erotycznych, bardzo bym się bał, że im wątku zabraknie: tyle się już różnych rzeczy mówiło. Ale tak, to przecież jestem spokojny.

– Pewnie, Eryksimachu – powiedział Sokrates – spokojnyś, kiedyś się sam tak pięknie spisał, ale gdybyś teraz był w mojej skórze, albo raczej za chwilę, gdy Agaton skończy, dobrze byś się bał; całkiem tak jak ja teraz.

– To są czary, mój Sokratesie – powiedział Agaton. – Chcesz, żebym się zmieszał, bo mi się będzie zdawało, że publiczność w naprężeniu czeka mojej, niby to znakomitej mowy.

– Ależ, mój Agatonie, musiałbym mieć chyba krótką pamięć – powiedział Sokrates – przecież widziałem twoją odwagę i uważałem, jak sobie nic z niczego nie robisz, kiedyś na scenę wchodził z aktorami i patrzał w oczy takim tłumom publiczności; miałeś się przed nimi wypowiedzieć, a nie przerażało cię to ani trochę; i ty byś się miał

wstydzić nas tutaj kilku!

– Cóż znowu, Sokratesie? – powiada Agaton. – Przecież nie przypuszczasz, żebym miał tak pełną głowę tego teatru i nie wiedział, że myślący człowiek przecież się więcej powinien bać kilku mądrych ludzi aniżeli tamtego tłumu durniów.

– Wiesz, mój Agatonie – powiedział Sokrates – nie byłoby to pięknie z mojej strony, gdybym cię posądzał o pewną szorstkość w towarzystwie; jednak to doskonale wiem, że gdybyś tylko natrafił na takich, których byś miał za mądrych, więcej byś na nich zważał niż na tłum. Oczywiście, o nas tutaj nie może być mowy. Bo myśmy też tam byli i należeliśmy do owego tłumu. Ale gdybyś trafił na innych mądrych ludzi, tobyś się pewnie wstydził, gdybyś uważał, że może coś złego robisz? Prawda, co?

– No tak – powiada.

– A tłumu tobyś się nie wstydził, gdybyś uważał, że robisz coś złego? Podchwycił mu Fajdros i powiada:

– Mój Agatonie, jeżeli będziesz Sokratesowi odpowiadał, jego przestanie obchodzić dalszy ciąg posiedzenia, byleby tylko miał z kim gadać, i to jeszcze z kimś przystojnym. Ja bardzo lubię słuchać, jak Sokrates rozmawia, ale muszę pilnować pochwały Erosa i od każdego z was odbierać mowy. Więc oddajcie naprzód bogu, co mu macie oddać, a potem możecie sobie rozmawiać.

– Dobrze mówisz, Fajdrosie – powiedział Agaton – mogę zacząć mówić, a z Sokratesem jeszcze kiedyś pogadamy.

MOWA V: AGATON

AGATON: Otóż pragnąłbym naprzód powiedzieć, jak zamierzam mówić, a mówić dopiero potem. Zdaje mi się bowiem, że poprzednicy moi chwalili nie boga, tylko ludzi nazywali szczęśliwymi za dobrodziejstwa, które im bóg wyświadcza. Ale jakim jest sam ten wielki dobroczyńca – tego nam nikt nie powiedział. A jednak to jest jedyny właściwy sposób chwalenia kogokolwiek, żeby wykazać kolejno, jaki jest on sam i co robi ten, o którego w danym razie chodzi. Tak i myśmy powinni Erosa chwalić: naprzód powiedzieć, jaki jest on sam, a potem wielbić jego dary. Powiadam więc, że Eros jest spomiędzy wszystkich szczęśliwych bóstw najszczęśliwszy, jeśli się tak powiedzieć godzi bezkarnie, a najszczęśliwszy jest dlatego, że jest najpiękniejszy i najlepszy. Najpiękniejszy jest z tej przyczyny, Fajdrosie, że jest najmłodszy z bogów. Sam Eros najlepiej tego dowodzi, kiedy przed starością ucieka, a starość goni prędko, nieprawdaż? Do nas przynajmniej przychodzi prędzej, niż potrzeba. Eros jej nienawidzi całą swą istotą i omija ją z daleka, a przebywa z młodymi, bo i sam jest młody. Dobrze mówi stare przysłowie, że podobne rzeczy zawsze się razem trzymają. Więc ja bym się raczej na wszystko inne zgodził z Fajdrosem, tylko na to nie przystanę, że Eros jest starszy od Kronosa i od Japeta. Owszem, twierdzę, że jest najmłodszy z bogów, i to zawsze młody, a te dawne dzieje bogów, które Hezjod opowiada i Parmenides – tymi rządziła Konieczność, a nie Eros, jeśli poeci prawdę powiedzieli. Bo z pewnością by był jeden

drugiego nie kastrował i w kajdany nie zakuwał ani tylu innych gwałtów nie popełniał, gdyby był między nimi Eros. Byłaby między nimi przyjaźń i pokój, jak dziś, odkąd Eros nad bogami panuje. Więc młody to jest bóg, a przy swojej młodości bardzo delikatny. I potrzeba na to poety, jak Homer, żeby opisać delikatną postać bóstwa. Homer bowiem mówi, że Ate to była bogini i delikatna bardzo. A o jej nóżkach powiada: Stopy jej delikatne, ziemi nawet nie trącą; muska głowy rycerzy mknąc pieściwymi ruchami. Moim zdaniem Homer doskonale oddaje delikatność jej stóp, zaznaczając, że nie po twardym gruncie stąpa, ale po miękkim, puszystym. Spróbujmy podobnie oddać delikatność Erosa. On przecież nie stąpa po ziemi ani po czaszkach ludzkich nie chodzi, te bywają dość twarde. On przebywa w istotach najdelikatniejszych w świecie. On sobie mieszkania zakłada w sercach i w duszach bogów i ludzi, i to nie we wszystkich duszach za porządkiem, bo jeśli w kimś twarde serce znajdzie, odchodzi, a tylko jeśli subtelny grunt napotka, gniazdo sobie ścielić zaczyna. Więc kto ciągle stopami dotyka rzeczy tak niezmiernie subtelnych, ten i sam musi być nad wszelki wyraz delikatny. A więc Eros jest najmłodszy i najdelikatniejszy, a prócz tego lotny, nieuchwytny w formach, bo się wszędzie, gdzie tylko zechce, oplata, bo się niepostrzeżenie w duszę ludzką wkrada i chyłkiem z niej umyka. Nie potrafiłby tego, gdyby był twardy i sztywny. – Że harmonijne ma kształty, tego doskonale jego wdzięk dowodzi, ten niewątpliwy przymiot Erosa. Bo przecież grubiaństwo wszelkie i Eros w wiecznej zostają wojnie. A że ma piękną cerę, o tym niechaj to świadczy, że pośród kwiatów przebywa.

Bo nie nawiedza bezkwietnych ani okwitłych ciał i zwiędłe dusze omija, ale gdzie kwiaty kwitną i wonieją, tam B i Eros nadchodzi i mieszka. O piękności bóstwa dość i tych słów, choć dużo by jeszcze można o niej powiedzieć; ale przejdźmy do dzielności Erosa. Największą jego zaletą jest to, że ani bogom, ani ludziom krzywdy nie czyni, i on nawzajem od nas ani od bogów krzywdy nie doznaje. On przecież gwałtu nie znosi, jeżeli już w ogóle cośkolwiek znosi; gwałt nie dotyka Erosa ani on sam nikomu gwałtu nie zadaje; każdy go chętnie we wszystkim słucha, a przecież prawa, ci „królowie państw", powiadają, że sprawiedliwe jest to wszystko, co ktoś drugiemu po dobrej woli przyznaje. A oprócz sprawiedliwości cechuje Erosa ogromne umiarkowanie. Bo przecież umiarkowany to ten, co nad wszystkimi żądzami i rozkoszami panuje, a któraż żądza mocniejsza jest od niego? Jeśli żadna, to chyba on nad nimi panuje, a skoro panuje nad żądzami i nad rozkoszami, musi być ogromnie umiarkowany. A co do męstwa Erosa, to sam mu się Ares nie oprze, boć nie rządzi Ares Erosem, ale Eros Aresa ma w ręku i ciągnie go do Afrodyty, jak powiadają. A zawsze więcej wart ten, co drugiego ma w ręku, niż ten, co jest w ręku drugiego. A kto ma w ręku najmężniejszego z mężnych, sam musi być najmężniejszy ze wszystkich. To by było kilka słów o sprawiedliwości, umiarkowaniu i o męstwie tego boga, ale o mądrości jeszcze nie. Otóż, jeśli można, i tego pomijać nie należy. A więc naprzód niech i ja uszanuję swoją sztukę tak jak Eryksimachos swoją: ten bóg, jako twórca, jest tak mądry, że i innych twórcami czyni. Kogo tylko Eros nawiedzi, ten się twórcą staje, choćby nigdy przedtem nie

miał nic wspólnego z Muzami. Więc Eros jest wielkim mistrzem na przykład w dziedzinie wszelkiej twórczości muzycznej, bo przecież kto czegoś sam nie posiada czy nie umie, tego i drugim nie da ani ich tego nauczyć nie potrafi. A któż nie wie, że mądrość Erosa i nowe życie na świat wyprowadza: przecież tylko dzięki niemu wszystko się rodzi i wyrasta na ziemi. A czyż nie wiadomo, że i zręczność w sztukach także jest jego darem? Bo jeśli on był nauczycielem jakiego mistrza, czeka go rozgłos i sława, a jeśli kogo ten bóg nie nawiedził, ten na zawsze zostanie w ukryciu. Bo przecież sztukę strzelania z łuku i sztukę lekarską, i wieszczbiarstwo wynalazł Apollo tylko dlatego, że go w tym kierunku wiódł Eros–pragnienie. Więc Eros i jego tych rzeczy nauczył, a podobnie u niego się Muzy uczyły muzyki, Hefajstos – kowalstwa, Atena – tkactwa, Zeus – rządzić bogami i ludźmi. I dlatego się też uspokoiło pomiędzy bogami i jakiś pośród nich porządek nastał, odkąd w nich wstąpił pewien Eros, pewne zamiłowanie do tego, co piękne, bo nie masz Erosa w tym, co szpetne jest i złe. A przedtem, jak na początku mówiłem, okropne rzeczy miały się tam dziać, bo wtedy u nich Konieczność królowała. Ale odkąd ten bóg powstał, zamiłowanie do piękna dało wszystko dobre i bogom, i ludziom.

– Tak to, mój Fajdrosie, uważam, że Eros najpierw jest sam najpiękniejszy i najlepszy, a potem dary jego dla innych też są takie same jak on. I tu mi wiersz na myśl przychodzi; przecież on to jest, który sprawia, że Pokój nastaje u ludzi, na morzu cisza zalega, Wiatry milkną, a sen stroskane czoła wygładza. On chłody serc ludzkich rozprasza, on je ciepłem okrasza, gdy nas wiedzie na takie, jak dzisiaj,

zebrania, takie święta, chóry, ofiary; on łagodność pomnaża, gwałtowność umarza; on rozbudza przyjaźń, ostudza nieprzyjaźń; dla dobrych łaskawy, dla mądrych ciekawy; on dla bogów cud, dla straconych dziw, dla wybranych skarb. W nim jest wykwintny wdzięk, w nim źródło powabów pieściwych, on rozkosznego rozemdlenia bóg. On o dobrych dba, on odtrąca złych. Czy troska, czy trwoga, czy serce coś marzy, czy rozum coś waży, on wtedy sterownik, kierownik, doradca i zbawca najlepszy. On bogów radością, on ludzi pięknością, ozdobą. On wdzięcznych chórów pięknym przodownikiem, więc wszyscy za nim winni iść i śpiewać pieśń, którą bogów czaruje i ludzi. Oto jest moja mowa, Fajdrosie, poświęcona bogu. Jedno w niej było dla żartu, a drugie bardziej serio było powiedziane – ot, jak mnie stać, tak mówiłem.

DYGRESJA SOKRATESA

Kiedy Agaton skończył, wszyscy, powiada Arystodemos, zaczęli głośno objawiać zachwyt, że młody człowiek tak doskonale mówił, tak jak i jemu wypadało chwalić, i jak przystało bogu być chwalonym. A Sokrates spojrzał na Eryksimacha i powiada:

– A co, synu Akumenosa? Niepotrzebniem się przedtem bał? A nie miałem przeczucia, że Agaton będzie znakomicie mówił, a ja będę w kłopocie?

– To pierwsze – powiada Eryksimachos – toś przepowiedział naprawdę, to, że Agaton będzie dobrze mówił, ale to drugie, że będziesz w kłopocie, to mi się nic wydaje.

– No jakże, kochany – powiedział Sokrates – jak ja nie mam być w kłopocie; co tu w ogóle może ktoś mówić po takiej pięknej i tak obfitej mowie? I to wszystko to nadzwyczajne było; może nie w jednakowym stopniu, ale to na końcu, ta piękność stów i zwrotów, czy to nie było zdumiewające? Kiedy pomyślę, że sam nawet w przybliżeniu nic tak ładnego nie potrafię powiedzieć, tak się wstydzę, że bym może i uciekł, gdybym tylko miał gdzie. A jeszcze mi ta mowa Gorgiasza przypominała i tak mi zaczęło być, jak to Homer powiada. Zacząłem się bać, żeby mi Agaton przy końcu gorgońskiej głowy nie pokazał; a ta ma straszny język; byłbym dopiero wtedy skamieniał i głos stracił. Wtedym dopiero zobaczył, żem się tylko na śmiech wystawił, kiedym wam przyrzekał z kolei też pochwalić Erosa i mówiłem, że się na miłości znam, a nie miałem pojęcia, jak powinna wyglądać jakakolwiek pochwała. Bo cóż? Ja jestem człowiek prosty. Toteż mi się wydawało, że kiedy się cokolwiek chwali, trzeba o tym prawdę powiedzieć, i koniec. Potem z tego wybrać rzeczy najpiękniejsze i podać w możliwie odpowiednim porządku. I bardzom był nawet z tego dumny, że będę dobrze mówił, bo prawdę znam. A to, widać, nie był właściwy sposób chwalenia; tu trzeba, jak uważam, tyle pięknych i wielkich rzeczy przylepić danemu przedmiotowi, ile tylko można, a wszystko jedno, czy on taki jest naprawdę, czy nie. Choćby nawet było inaczej, to nic nie szkodzi. Mnie się wydaje, żeśmy się umówili odgrywać pochwały Erosa, a nie chwalić go naprawdę. I dlatego, zdaje się, każdy z was porusza niebo i ziemię i przypina Erosowi, co tylko może, byle się wydawał najpiękniejszy i najlepszy – oczywista nie

takiemu, który go zna – i oto są pochwały istotnie piękne i uroczyste. Ale ja – ja nie znałem tego sposobu chwalenia i nie znając go, zgodziłem się też powiedzieć pochwałę, kiedy na mnie kolej przyjdzie. „Usta me przyrzekały, lecz serce moje nie". A zatem przepadło. Ja takiej pochwały nie powiem. Nawet bym nie potrafił. To nie; ale prawdę, jeżeli chcecie, powiem wam po swojemu; ale nie na sposób waszych mów, żebyście się mieli z czego śmiać. Więc pomyśl, Fajdrosie, czyby ci się może i taka mowa nie przydała: gdyby tak usłyszeć o Erosie słowa prawdy, ale w takich wyrazach i w takim porządku zdań, jakie się od przypadku nasuną. Zaczem – powiada – Fajdros i inni zaczęli go prosić, żeby mówił, jak będzie uważał, że potrzeba, tak sobie.

– A tylko jeszcze – powiada – mój Fajdrosie, pozwól, że się jeszcze Agatona o jeden drobiazg zapytam, żebyśmy się z nim naprzód zgodzili, a potem już będę mówił.

– Owszem – powiada Fajdros – pozwalam, zapytaj go. Potem dopiero Sokrates stąd jakoś miał zacząć:

– Doprawdy, mój Agatonie, bardzo mi się to podobało, kiedyś na początku mowy powiedział, że naprzód potrzeba wykazać, jaki jest sam Eros, a potem dopiero jego dzieła, bardzo mi się taki początek podoba. Tylko, uważasz, kiedyś już tak pięknie i wspaniale opowiedział o Erosie, jaki on jest, to jeszcze mi i to powiedz: jak to jest właściwie z Erosem, czy to jest miłość czegoś, czy też niczego? Ale ja się nie pytam, czy to jest miłość ojca, czy matki – to by było śmieszne pytanie, czy Eros jest miłością ojcowską, czy macierzyńską; to nie,

tylko tak samo jak gdybym się pytał o ojca, czy ojciec jest ojcem czegoś, czy nie. Oczywista, że gdybyś miał ochotę dać mi na to właściwą odpowiedź, musiałbyś odpowiedzieć, że ojciec jest ojcem syna albo córki. Czy może nie?

– Ależ i owszem – powiedział Agaton.

– No, a matka to samo, nieprawda?

– Zgoda i na to.

– Jeszcze mi trochę odpowiedz – powiada Sokrates – abyś lepiej wyrozumiał, o co mi chodzi. Bo, uważasz, gdybym tak zapytał: Słuchaj, ty wiesz, co to jest brat; otóż czy brat musi być zawsze czyimś bratem, czy nie?

– Musi – powiada.

– Nieprawdaż? brata albo siostry?

– Oczywiście.

– Otóż spróbuj mi to samo powiedzieć i o miłości. Czy Eros jest to miłość czegoś, czy też niczego?

– Oczywiście, on jest miłością...

– No to – powiada Sokrates – zachowaj jeszcze dla siebie i to sobie pamiętaj, czego on jest miłością, a mnie powiedz tylko tyle, czy Eros pragnie tego, do czego się odnosi, czy nie?

– Oczywiście – powiada.

– A czy on ma to, czego pragnie i co kocha, a mimo to dalej pragnie i kocha, czy też on tego nie ma?

– No może i nie ma.

– Pomyśl no – powiada Sokrates – czy tylko „może", czy też raczej

musi tak być, że się pragnie tego, czego się nie ma, a gdzie nie ma braku, tam i pragnienia nie ma. Bo mnie się ciągle zdaje, mój Agatonie, że tak to już musi być. A tobie jak?

– No i mnie się też – powiada – zdaje.

– To ładnie; a proszę cię, czy może ktoś, będąc już słusznym, pragnąć, żeby był słusznym, albo będąc silnym, pragnąć, żeby był silny?

– Nie może, wobec tego, cośmy powiedzieli.

– Aha, bo mu tego nie brak, skoro już takim jest.

– Prawda.

– Gdyby zresztą ktoś silny pragnął być silnym – powiada Sokrates – a szybki w nogach szybkim, a zdrów zdrowym by chciał być – no, mógłby ktoś w tych i tym podobnych wypadkach powiedzieć, że tu przecież ludzie o pewnych cechach i właściwościach pragną jednak tego, co każdy z nich ma – żeby nie było nieporozumienia, dlatego to mówię – otóż, uważasz, Agatonie, każdy z tych ludzi musi obecnie mieć to, co posiada, czy chce, czy nie chce, a gdzieby tam kto pragnął takich rzeczy? Ale gdyby ktoś mówił, że oto ja jestem zdrów, ale i chcę być zdrowym, albo: jestem bogaty, ale i chcę być bogatym, i chcę właśnie tego, co mam, powiedzielibyśmy mu zapewne, że „Ty, człowieku, masz majątek i zdrowie, i siłę, a chciałbyś te rzeczy i w przyszłości posiadać, bo teraz je masz, czy chcesz, czy nie chcesz. Więc zastanów się, czy, kiedy powiesz: «Pragnę tego, co mam obecnie», czy ty nie mówisz właściwie: «Ja chcę i w przyszłości mieć to, co mam obecnie»”. Zgodziłby się na to, nieprawdaż? Agaton przyznał słuszność. A Sokrates powiada:

– A więc, czyż i to nie jest kochanie tego, czego człowiek jeszcze nie posiada obecnie, to pragnienie, żeby to coś w przyszłości istniało?

– A tak – powiada.

– Więc i w tym wypadku, i każdym innym, kto tylko pragnie, ten zawsze pragnie tego, co jeszcze nie istnieje, czego jeszcze nie ma, czego nie posiada, pragnie być takim, jakim jeszcze nie jest, pragnie tego, czego mu brak; taki, mniej więcej, jest przedmiot każdego pragnienia, miłości?

– Oczywiście – powiada.

– Ano – mówi Sokrates – zestawmy to, cośmy powiedzieli. Więc najpierw, że Eros musi się do czegoś odnosić, a potem, że do tego, czego komuś brak. Prawda?

– Tak jest – powiada.

– A teraz przypomnij sobie, do czego to się Eros odnosi, jakeś powiedział w swojej mowie? A teraz pozwolisz, że ja ci przypomnę. Zdaje mi się, żeś tak jakoś mówił, że pośród bogów porządek jakiś nastał, odkąd w nich wstąpiło zamiłowanie do tego, co piękne: bo nie masz Erosa ku temu, co szpetne jest i złe. Nie tak jakoś mówiłeś?

– A mówiłem – powiada Agaton.

– Bardzo słusznie, mój przyjacielu – powiada Sokrates. – więc jeśli tak, to Eros byłby miłością tego, co piękne, a tego, co szpetne, nie? Czy może inaczej? Przyznał.

– No, a nie zgodziliśmy się już, że miłość odnosi się zawsze do tego, czego jej brak, czego nie ma?

– Tak – powiada.

– A zatem Erosowi piękna brak i on go nie ma.

– Musi być tak – powiada.

– Jak to? Więc istotę, której piękna brak i ona go zgoła nie posiada, ty nazywasz piękną?

– Ależ nie.

– No, a czyż wobec tego jeszcze dalej twierdzisz, że Eros jest piękny?

A Agaton powiada:

– Mój Sokratesie, zdaje mi się, że już nic nie wiem z tego, com wtedy mówił.

– Aleś, doprawdy – powiada – ładnie mówił, mój Agatonie. A jeszcze mi tylko jedno powiedz: nie uważasz, że co dobre, to jest i piękne?

– Uważam.

– Więc jeżeli Erosowi piękna brak, a co dobre, to i piękne, to może jemu brak i dobra?

– Mój Sokratesie – powiada – ja cię zupełnie nie umiem zbijać; więc nich ci będzie już tak, jak mówisz.

– Agatonie drogi, chyba że prawdy zbijać nie umiesz, bo Sokratesa – nie tak trudno. Ale ja ci już dam pokój, a zacznę to, co mam powiedzieć o Erosie.

MOWA VI: DIOTYMA

SOKRATES: Słyszałem to kiedyś od pewnej osoby z Mantinei, niejakiej Diotymy. Ona się na tych sprawach doskonale rozumiała, a na wielu innych także, i kiedy Ateńczycy ofiarę składali przed zarazą, ona im na dziesięć lat tę chorobę odroczyła. Otóż ona mnie oświecała o

sprawach Erosa i to, co mi mówiła, spróbuję ja wam powtórzyć zaczynając od tego, na cośmy się z Agatonem zgodzili, a potem już na własną rękę, jak tylko potrafię. I potrzeba istotnie, mój Agatonie, tak jakeś ty to rozdzielił, naprzód omówić, kto to jest Eros i jaki, a potem mówić o jego dziełach. Otóż myślę, że najłatwiej będzie przejść te rzeczy tak, jak ta niewiasta z dalekich stron ze mną je przechodziła pytaniami. Bo ja jej też wtedy takie rzeczy mniej więcej mówiłem, jak teraz Agaton mnie, że Eros to wielki bóg i piękny, a ona mnie, tak samo jak ja jego, przekonała, że on ani piękny nie jest, jak mi się wydawało, ani dobry. A ja powiadam:

– Diotymo! Co mówisz? to Eros szpetny jest i zły? A ona:

– Nie mów tak brzydko! – powiada – alboż ci się wydaje, że jeśli coś nie jest piękne, to musi zaraz być szpetne?

– A pewnie.

– A jeśli coś nie jest mądre, to zaraz musi być głupie? Czy też nie uważasz, że istnieje coś pośredniego pomiędzy mądrością i głupotą?

– Cóż takiego?

– A mieć słuszność, ale nie umieć tego uzasadnić, nie wiesz – powiada – że to jeszcze nie jest wiedza, bo przecież w takim razie wiedza byłaby czymś nie uzasadnionym?

– Ale to i nieświadomość nie jest. Bo jeśli tak jest naprawdę, to jakże to może być nieświadomość?

– Więc takie słuszne mniemanie jest czymś pośrednim pomiędzy wiedzą i niewiedzą.

– Słusznie mówisz – powiadam.

– No więc nie wnioskuj tak, że to, co nie jest piękne, musi zaraz być brzydkie, albo że to, co nie jest dobre, jest złe. Tak samo jeśli uważasz, że Eros nie jest dobry ani piękny, nie myśl zaraz, że jest szpetny i zły, ale że to jest coś pośredniego pomiędzy jednym a drugim.

– A przecież – powiadam – wszyscy mówią, że to jest wielki bóg.

– Jak to wszyscy, powiadasz; wszyscy, którzy tego nie wiedzą, czy też i ci, którzy wiedzą?

– No, wszyscy, przecież. A ona się roześmiała i powiada:

– Mój Sokratesie, jak to może być, żeby go wielkim bogiem nazywali ci, którzy go nawet za boga nie uważają?

– Kto taki? – powiadam na to.

– Ty pierwszy, a ja druga. Ja mówię:

– Jak to rozumiesz? A ona:

– Po prostu, bo powiedz mi: czy wszyscy bogowie są szczęśliwi, czy też ośmieliłbyś się twierdzić, że któryś z bogów nie jest szczęśliwy?

– A niechże Bóg broni – powiadam.

– A prawda, że szczęśliwymi nazywasz tych, którzy posiadają to, co dobre i co piękne?

– Oczywiście.

– A jużeś się godził, że Eros nie posiada tego, co dobre i co piękne, i dlatego pragnie tych rzeczy, ponieważ mu tego brak? Zgodziłem się.

– Więc jakżeby mógł bogiem być ten, któremu los nie dał ani piękna, ani dobra?

– Rzeczywiście, że nie.

– A widzisz – powiada – że i ty nie uważasz Erosa za boga?

– Więc czymże by on mógł być? Człowiekiem?

– Nigdy w świecie.

– No więc czymże?!

– Tak jakem przed chwilą mówiła: czymś pośrednim pomiędzy śmiertelnymi istotami i nieśmiertelnymi.

– Więc czym, Diotymo?!

– Wielkim duchem, mój Sokratesie. Cała sfera duchów jest czymś pośrednim pomiędzy bogiem a tym, co śmiertelne.

– A jakąż on ma moc, do czego on jest?

– On jest tłumaczem pomiędzy bogami a ludźmi, on od ludzi bogom ofiary i modlitwy zanosi, a od bogów przynosi ludziom rozkazy i łaski, a będąc pośrodku pomiędzy jednym i drugim światem, wypełnia przepaść pomiędzy nimi i sprawia, że się to wszystko razem jakoś trzyma. Przez niego trafia do nieba i cała sztuka wieszczbiarska, i to, co kapłani robią, te ofiary i ceremonie; bo bóg się z człowiekiem nie wdaje, tylko przez niego się odbywa wszelkie obcowanie, wszelka rozmowa bogów z ludźmi i w śnie, i na jawie. Kto się na tych rzeczach rozumie, ten jest człowiekiem uduchowionym, a kto się rozumie na czymś innym, na jakiejś sztuce czy jakimś tam rzemiośle, ten jest prostym robotnikiem. Istnieje wiele różnych duchów tego rodzaju, a jednym z nich jest i Eros.

– A któż jest jego ojcem – powiadam – i matką?

– Dużo o tym gadać – powiada – ale ja ci powiem. Otóż kiedy się urodziła Afrodyta, ucztę bogowie wyprawili, a między nimi był tam i Dostatek, syn Rozwagi. Kiedy już zjedli, przyszła tam Bieda, żeby

sobie coś wyżebrać, bo było wszystkiego w bród, i stanęła koło drzwi. Dostatek, upiwszy się nektarem (bo wina jeszcze nie było), poszedł do ogrodu Zeusa i tam usnął, ciężko pijany. A Biedzie się zachciało, jako iż była uboga, dziecko mieć od Dostatku; zaczem się przy nim położyła i poczęła Erosa. I dlatego to Eros został towarzyszem i sługą Afrodyty, bo go na jej urodzinach spłodzono, a z natury już jest miłośnikiem tego, co piękne, bo i Afrodyta piękna. A że to syn Dostatku i Biedy, przeto mu taki los wypadł: przede wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i jak potyrcze wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już jego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie radę potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska. A co tylko zdobędzie, to na powrót traci, tak że ani braków nie cierpi, ani też nie opływa w dostatki. A jest pośrodku pomiędzy mądrością i głupotą. Bo to tak jest: z bogów żaden nie filozofuje ani nie pragnie mądrości – on ją ma; ani żadna inna istota mądra nie filozofuje. Głupi też nie filozofują i żaden z nich nie chce być mądry. Bo to właśnie jest całe nieszczęście w głupocie, że człowiek nie będąc ani pięknym i dobrym, ani mądrym, przecie uważa, że mu to wystarczy. Bo jeśli człowiek uważa, że mu czegoś nie brak,

czyż będzie pragnął tego, na czym mu, jego zdaniem, nie zbywa?

– Moja Diotymo – powiadam – a któż się w takim razie zajmuje filozofią, jeżeli mądry nie, a głupi także nie?

– To – powiada – nawet i dziecko zrozumie, że ci, którzy są czymś pośrednim pomiędzy jednymi i drugimi. Do tych i Eros należy. Bo mądrość to rzecz niezaprzeczenie piękna, a Eros to miłość tego, co piękne; przeto musi Eros być miłośnikiem mądrości, filozofem, a filozofem będąc, pośrodku jest pomiędzy mądrością i głupotą. I temu też winne jego pochodzenie. Bo ojciec jego jest mądry i bogaty, a matka niemądra i biedna. Więc taka jest natura tego ducha, mój Sokratesie miły. A żeś sobie Erosa wyobrażał inaczej, to i nic dziwnego. Z tego, co mówisz, uważam, żeś brał za Erosa przedmiot miłości, a nie miłość samą. I dlatego ci się Eros taki cudny wydawał. Tak, przedmiot miłości jest naprawdę piękny, subtelny, skończony i doskonały. Ale to, co kocha, wygląda inaczej, o tak, jakem ci opowiedziała. A ja powiadam:

– Dobrze, moja pani, mówisz bardzo pięknie. Ale skoro Eros jest taki, jakiż pożytek mają z niego ludzie?

– Zaraz ci to spróbuję wyłożyć. Wiesz już, jaki jest Eros, jakie jego pochodzenie, i powiadasz, że się odnosi do tego, co piękne. Ale gdyby nas ktoś zapytał: „Sokratesie i Diotymo, czym Eros jest w rzeczach pięknych?" Albo czekaj, powiem wyraźniej: Kto kocha piękno, ten chce czego? A ja powiedziałem, że posiadać je pragnie. Ona mi mówi, że ta odpowiedź wymaga jeszcze takiego pytania: Co będzie miał ten, kto posiądzie piękno? Ja powiadam:

– Jakoś nie bardzo mam pod ręką odpowiedź na to pytanie.

– To tak – powiada – jakby cię ktoś zamiast o piękno pytał na przykład o dobro i mówił: „Mój Sokratesie, jeśli ktoś pragnie dobra, czego on pragnie?" – Posiąść je – powiedziałem.

– A jakże będzie takiemu, który posiądzie dobro?

– Tu już – powiadam – łatwiej znajdę odpowiedź: będzie szczęśliwy.

– Naturalnie, bo szczęście polega na posiadaniu dobra i całkiem już nie potrzeba pytać, po co ktoś chce być szczęśliwy; owszem, odpowiedź jest już, zdaje się, skończona.

– Słusznie mówisz – powiadam.

– A to chcenie, ten popęd, ta miłość, uważasz, że jest wspólna wszystkim ludziom; uważasz, że wszyscy chcą zawsze dobro posiadać, i to jest miłość powszechna, czy jak mówisz?

– Tak, mówię, że to wspólne wszystkim.

– No więc dlaczego – powiada – mój Sokratesie, nie mówimy, że wszyscy ludzie kochają, skoro każdy kocha właściwie to samo i zawsze, tylko o jednych mówimy, że kochają, a o drugich nie?

– Mnie to samemu dziwne.

– No nie dziw się – powiada – odróżniamy przecież coś jako istotę miłości i to nazywamy wyrazem ogólnym, a różne jej inne rodzaje różnymi określamy nazwami.

– Jak to? – zapytałem.

– Tak to. Wiesz na przykład, że twórczości jest wiele. Bo wszelka przyczyna, która wyprowadza jakąś rzecz z niebytu do bytu, nazywa się twórczością. Toteż i wszelka robota w dziedzinie każdej sztuki jest

twórczością, a wykonawca jej jest właściwie twórcą.

– Słusznie mówisz.

– A jednak – powiada – nie nazywamy ich wszystkich twórcami, tylko się jeden nazywa tak, a drugi inaczej. W zakresie zaś całej twórczości wyróżniamy dokładnie jeden jej rodzaj, a mianowicie twórczość w dziedzinie wierszy i tonów, i temu rodzajowi dajemy imię ogólne. Bo przecież to tylko nazywamy twórczością (w ścisłym znaczeniu) i tych tylko zwiemy twórcami, poetami, którzy się zajmują tym właśnie rodzajem twórczości.

– Słusznie mówisz – powiedziałem.

– Otóż podobnie i z Erosem. W najgłówniejszym znaczeniu jest to wszelkiego rodzaju dążenie do dobra i do szczęścia. Najpotężniejsza to i najbardziej zwodnicza miłość. Ale jeśli czyjeś myśli i pragnienia są skierowane do pieniędzy, do gimnastyki czy do filozofii, wtedy się ani o miłości nie mówi, ani o miłośniku; tylko jeśli ktoś idzie w pewnym szczególnym kierunku i jest tylko jej pewnym rodzajem zajęty, wtedy się mówi, że to miłość, kochanie, miłośnik.

– Zdaje mi się, że masz rację.

– A niektórzy mówią – powiada – że kto kocha, ten szuka swojej drugiej połowy. A ja ci mówię, że miłość ani połowy nie szuka, ani całości, jeśli to nie będzie właśnie jakieś dobro. Tak, mój przyjacielu. Przecież człowiek rad by sobie i ręce, i nogi poobcinał, gdyby mu się zepsute wydawały i złe. Więc uważam, że człowiek niekoniecznie to kocha, co „jego własne", chyba że to „jego" jest właśnie dobre, a inne złe. Zatem nie co innego ludzie kochają jak tylko dobro. Albo myślisz

może inaczej?

– Ależ dla Boga, zupełnie nie inaczej!

– A powiedzże mi, czy można tak po prostu powiedzieć, że ludzie kochają dobro?

– Tak – powiadam.

– Jak to? Więc nie należałoby dodać – powiada – że pragną je posiadać?

– A należałoby.

– A może nie tylko posiadać, ale i wiecznie je posiadać?

– A dodać by i to.

– A zatem w ogóle przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra.

– Świętą prawdę mówisz – powiedziałem.

– A więc skoro Eros zawsze ma taki przedmiot i cel, w jakiż sposób należy zmierzać do niego, co trzeba zrobić, żeby go osiągnąć; jakie zabiegi i wysiłki zasługują na nazwę miłości? Jaka to robota? Umiałbyś powiedzieć?

– Moja Diotymo, ręczę ci, że gdybym sam umiał, nie dziwiłbym się wtedy tak twojej mądrości i nie chodziłbym do ciebie uczyć się tego wszystkiego.

– Czekaj – powiada – ja ci powiem. Jest to zapładnianie tego, co piękne, zarówno co do ciała, jak i co do duszy.

– To brzmi tak tajemniczo jak wyrocznia i nic tego nie rozumiem.

– Czekaj, ja ci to powiem jaśniej. Jest w każdym człowieku pewien płciowy pęd, cielesnej i duchowej natury. Toteż kiedy człowiek wieku

pewnego dojdzie, zapładniać pragnie nasza natura. A nie może zapładniać tego, co szpetne, tylko to, co piękne. Boska to jest rzecz, i w istocie śmiertelnej te dwa tkwią nieśmiertelne pierwiastki: ten płciowy pęd i zapłodnienie. Nie masz ich nigdy tam, gdzie harmonia pewna nie zachodzi. Bo to, co brzydkie, nie harmonizuje z żadnym boskim pierwiastkiem, a to, co piękne – tak. Więc Piękno prawo wszelkich narodzin wyznacza i narodzinom pomaga. Przeto gdy się ktoś pełen nasienia zbliży do tego, co piękne, jakaś go radość rozbiera i w rozkoszach zapładnia i tworzy; ale gdy co szpetnego napotka, jakiś go smutek mrokiem opada, on się jak wąż w kłębek zwija i wstecz się cofa, i odchodzi, i nie zapładnia, ale cierpi nosząc się dalej z nasieniem. Przeto kto nasienia i potęgi twórczej jest pełen, ten za pięknem goni, bo go ono od tego ciężaru uwalnia. Więc nie za samym pięknem goni miłość, tak jak ty myślisz, Sokratesie.

– A za czym?

– Za płodzeniem, za tworzeniem w pięknie.

– Niech będzie – powiedziałem.

– Oczywista rzecz – mówi.

– Ale czemuż za płodzeniem właśnie?

– Bo w zapłodnieniu jest jakiś pierwiastek wiekuisty, nieśmiertelny, o ile to być może w istotach śmiertelnych. A przecież, wobec tego, na cośmy się zgodzili, musi człowiek i nieśmiertelności pragnąć, jeżeli przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra. Więc wynika to rzeczywiście z naszych rozważań, że się Eros i do nieśmiertelności odnosi. Takich mnie rzeczy nauczała, ile razy ze mną mówiła o miłości,

a raz mi takie zadała pytanie:

– Jak myślisz, Sokratesie, jaka jest przyczyna tej miłości i tego popędu? Przypatrzże się, czy nie widzisz, jak szaleją ku sobie zwierzęta na wiosnę; czy które chodzi, czy lata, czy pływa, wszystkie –miłosny szał ogarnia i najpierw je w pary łączy, a potem im każe wychowywać młode, i stare gotowe wtedy w ich obronie walczyć z najmocniejszymi nawet wrogami, choćby same były bardzo słabe, gotowe nawet ginąć w ich obronie, gotowe głodem przymierać, byleby młode przy życiu zostały, gotowe na wszystko w świecie: bo ludzie – powiada – mógłby ktoś myśleć, robią to samo z wyrachowania, ale skąd taki miłosny nastrój u zwierząt? Potrafisz powiedzieć? Ja znowu powiadam, że nie wiem. A ona mówi:

– I ty się myślisz rozumieć kiedyś na miłości, jeśli nawet tego nie pojmujesz?

– Toteż dlatego, jak powiadam, Diotymo, do ciebie przychodzę, bo widzę, że mi potrzeba nauczyciela. Powiedz mi tedy, jaka i tego przyczyna, i innych zjawisk w miłości?

– Zatem – powiada – jeżeli wierzysz, że miłość z natury swej zwraca się do tych przedmiotów, któreśmy tyle razy już wymieniali, nie powinieneś się i temu dziwić. Bo tutaj, w tych wypadkach, podobnie jak i tam, natura śmiertelna szuka sobie wiekuistego bytu i nieśmiertelności. A znaleźć ją może tylko na tej jednej drodze, że zostawia inną jednostkę młodą na miejsce starej. Przecież taki sam proces sprawia, że każda poszczególna istota żyje i jest, jak się to mówi, jedna i ta sama. Przecież człowieka nazywają jednym i tym samym od

dziecięcego wieku aż do późnej starości, mimo.że w nim nic nie zostało z tych rzeczy, które miał z początku; on wciąż jedne rzeczy zyskuje, a drugie traci: czy to o włosach mowa, czy o wnętrznościach, kościach, krwi, czy w ogóle o całym ciele. I nie tylko z ciałem tak, ale i z duszą podobnie; przecież obyczaje, uczucia, przekonania, żądze, rozkosze, smutki, obawy, żadna przecież z tych rzeczy w nikim nie zostaje zawsze jedna i ta sama, ale jedne z nich giną, a drugie powstają. A jeszcze głupsze to, że i nauki nie tylko jedne w nas powstają, a drugie giną, i że nigdy nie jesteśmy jedni i ci sami nawet w zakresie nauk, ale się to samo dzieje z każdą poszczególną wiadomością. I dlatego się mówi o ćwiczeniach przez powtarzanie, że wiedza z nas uchodzi. Uchodzi, gdy coś zapominamy, a powtarzanie na powrót nową nam zaszczepia wiedzę w miejsce tej, która uciekła, i tak chroniąc ją od zatraty sprawia, że się nasza wiedza jedną i tą samą wydaje. Tą drogą chroni się od zatraty wszystko, co śmiertelne; nie tym sposobem, żeby zawsze i wszędzie było naprawdę jedno i to samo; to dane tylko temu, co boskie; ale dzięki temu, że zawsze to, co się starzeje i odchodzi, zostawia po sobie podobną, inną młodą jednostkę. Takim to sposobem – mówiła – mój Sokratesie, nieśmiertelność zyskują śmiertelne ciała i inne wszystkie rzeczy. Inaczej nie mogą. Więc nie dziw się, że każde z natury już szanuje swą latorośl. Gwoli nieśmiertelności taka te latorośle otacza troska i miłość. Kiedym to usłyszał, dziwne mi się te myśli wydawały i powiedziałem:

– Doprawdy, Diotymo, ty jesteś bardzo mądra. Ale czy tylko naprawdę tak jest wszystko? A ona, jak prawdziwy sofista, powiada:

– Bądź przekonany, Sokratesie, że tak jest. Ot, spojrzyj tylko na ludzkie dążenie do sławy; dziwisz się temu, com powiedziała, ale zastanów się, pomyśl, jak się ludzie rozbijają w pogoni za rozgłosem, za tym, żeby zdobywać „sławę, co przetrwa wieki, a czasu ząb jej nie dotknie", jak za nią gotowi w ogień skoczyć, prędzej niż za własnymi dziećmi, jak na to pieniędzy nie skąpią i trudów nie żałują, i śmiercią nawet sławę okupić gotowi. Bo czy ty myślisz, że Alkestis byłaby śmierć za Admeta poniosła albo Achilles byłby był ginął zaraz po Patroklu, albo nasz Kodros byłby naprzód ginął, byleby dzieciom królestwo zostawić, gdyby nie byli wierzyli, że „nie umiera pamięć czynów dzielnych" i że pozostanie po nich ta pamięć, którą my dzisiaj chowamy? Nigdy w świecie – powiada.

– Owszem, jeśli ktoś co robi, to właśnie dla tej „nieśmiertelności czynów dzielnych", dla „dobrego imienia u ludzi", a im kto dzielniejszy, tym bardziej. Bo tacy nieśmiertelność kochają. I ci, którzy ciała zapładniać by radzi, do kobiet się więcej zwracają; tam każdy z nich swoją miłość zaspokaja, bo myśli, że płodząc dzieci „nieśmiertelność i pamięć, i szczęście" sobie zdobędzie. Taki to „wszelkie zapasy na jutro – dzisiaj już pragnąłby mieć". Ale są też tacy – powiada – co wolą zapładniać dusze, tacy, których dusze jeszcze bardziej są pełne nasienia aniżeli ciała: nasienia, które się w duszy rodzić winno i w dusze ludzkie trafiać. A cóż się winno rodzić w duszy? Rozum i wszelkie inne dzielności. To nasienie naprawdę sieją twórcy wszelkiego rodzaju, a z wykonawców ci, którzy mają dar wynalazczy. A największy rozum – powiada – to ten, który powinien państwem i

domem rządzić, a któremu na imię panowanie nad sobą i sprawiedliwość. Więc kto tego nasienia od młodości jest pełen, ten coś boskiego ma w duszy. A kiedy mu wiek po temu nadejdzie, on zaraz płodzić i tworzyć pragnie, i też uważam, zaczyna chodzić tu i tam, i szukać piękna, które by zapładniał. Niczego brzydkiego nigdy zapładniać nie będzie. I woli ciała piękne niż brzydkie, bo ma nasienia wiele, i chętniej spotyka dusze piękne, dzielne, zdrowe, a najwięcej się cieszy, kiedy w kimś spotyka jedno z drugim złączone. Wówczas takiemu człowiekowi zaczyna dużo mówić o dzielności i jakim powinien być tęgi człowiek, i do czego się brać powinien, i w ogóle zaczyna go kształcić. Zetknął się z tym, co piękne, i obcować z nim zaczął. Tedy to, co w nim tęskniło od dawna i było tylko nasieniem, promieniować zaczyna i zapładniać zarówno wtedy, gdy obaj są razem z sobą, jak i wówczas, kiedy ich tylko pamięć wiąże; a co tylko który z nich wyda, to pielęgnują razem i chowają: tak że bez porównania silniejszy związek ich łączyć zaczyna, niż gdyby inne dzieci mieli, i trwalsza się między nimi przyjaźń zawiązuje, tak jak i dzieci ich piękniejsze są i mniej podległe śmierci niż czyjekolwiek inne. I każdy by wolał raczej takie płody wydawać aniżeli ludzkie dzieci płodzić, kiedy tylko popatrzy na Homera i Hezjoda, i tylu innych dzielnych twórców, i zazdrościć im zacznie, że takie cudne dzieci zostawili, dzieci, które im nieśmiertelną sławę i pamięć przyniosły, bo same są nieśmiertelne. Patrz, jakie Likurg dzieci dał Lacedemonowi: zbawców Sparty, a można powiedzieć, że nawet całej Hellady. Cześć sobie i u nas zdobył Solon przez to, że prawa zostawił, i inni wielcy po różnych

krajach mężowie, zarówno pośród Hellenów, jak i u obcych narodów; sława nagradza ich za to, że, niby objawienia jakie, tyle pięknych dzieł ludziom przynieśli, że tyle różnych dzielności to wszystko dzieci tych ludzi. Już nawet wiele świątyń tym mężom za dzieci te zbudowano, a za ludzkie potomstwo dotychczas chyba nikomu. Aż dotąd w święte sprawy Erosa można było, mój Sokratesie, o nawet i ciebie łatwo wprowadzić; ale najwyższe, najświętsze jego tajemnice, z których to wszystko dopiero wypływa, nie wiem, czy potrafisz przeniknąć, nawet choćbyś i szedł śladami dobrego przewodnika. Bo widzisz – powiada – właściwy rozwój miłości tak wyglądać powinien: już za młodu chodzi człowiek za ładnymi ciałami i jeśli go tylko dobrze przewodnik prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzega, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał to niby siostry rodzone i że jeśli ma gonić za istotą piękną, to musi dobrze oczy otworzyć i widzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi. A kiedy to zobaczy, zaczyna wszystkie piękne ciała kochać; tamten gwałtowny żar ku jednemu ciału przygasać w nim zaczyna, wydaje mu się lichy i mały. A potem więcej zaczyna cenić piękność ukrytą w duszach niż tę, która w ciele mieszka; toteż jeśli w kim duszę zdrową znajdzie, choćby nawet jej ciało nieszczególnie kwitło, wystarcza mu to, i kochać zaczyna, i troszczy się, i znowu takie myśli płodzi, i szuka, kto by też młodego człowieka rozwinąć potrafił; z czasem musi zobaczyć piękno ukryte w czynach i prawach i znowu pozna, że i ono w każdym jest jedno i to samo. Wtedy mu się piękno ciał zacznie wydawać czymś małym i znikomym. Od czynów przejdzie

do nauk, a kiedy całą ich piękność zobaczy, kiedy na takie skarby piękna spojrzy, nie będzie już niewolniczo wisiał u jednostkowej formy jego, nie będzie ślepo kochał piękności jednego tylko chłopaka albo człowieka jednego, albo dążenia; nie, on na pełne morze piękna już wypłynął i kiedy się na nim rozglądnie, płodzić zacznie słowa i myśli wielkie i wspaniałe, gnany nienasyconym dążeniem do prawdy; aż kiedy sił w tej pracy nabierze i hartu, jedyna mu się wiedza ukaże, która naprawdę mówi o tym, co piękne. Teraz mnie słuchaj – powiada – jak tylko możesz uważnie! Ten, kto aż dotąd zaszedł w szkole Erosa, kolejne stopnie piękna prawdziwie oglądając, ten już do końca drogi miłości dobiega. I nagle mu się cud odsłania: piękno samo w sobie, ono samo w swojej istocie. Otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie; on ogląda piękno wieczne, które nie powstaje i nie ginie, i nie rozwija się ani nie więdnie, ani nie jest z jednej strony piękne, a z drugiej szpetne, ani raz tylko takie, a drugi raz odmienne, ani takie w porównaniu z czymkolwiek, a z czym innym inne, ani też dla jednego piękne, a dla drugiego szpetne. I nie ukaże mu się piękno niby twarz albo ręce jakie, lub jakakolwiek cząstka cielesna, ani jako słowo, ni wiedza jakakolwiek, ani jako cecha jakiegoś, powiedzmy, stworzenia, ni ziemi, ni nieba, ani czegokolwiek innego, tylko piękno samo w sobie niezmienne i wieczne, a wszystkie inne przedmioty piękne uczestniczą w nim jakoś w ten sposób, że podczas gdy same powstają i giną, ono ani się pełniejszym nie staje, ani uboższym, ani go żadna w ogóle zmiana nie dotyka. Więc kto od kochania chłopców zaczął, jak należy, a wznosząc się ciągle wyżej już

to piękno oglądać zaczyna, ten stanął prawie u szczytu. Bo tędy biegnie naturalna droga miłości, czy ktoś sam po niej idzie, czy go kto drugi prowadzi: od takich pięknych ciał z początku ciągle się człowiek ku temu pięknu wznosi, jakby po szczeblach wstępował: od jednego do dwóch, a od dwóch do wszystkich pięknych ciał, a od ciał pięknych do pięknych postępków, od postępków do nauk pięknych, a od nauk aż do tej nauki na końcu, która już nie o innym pięknie mówi, ale człowiekowi daje owo piękno samo w sobie; tak że człowiek dopiero przy końcu istotę piękna poznaje. Na tym szczeblu życia, Sokratesie miły – mówiła niewiasta z Wieszczego Grodu w obcym kraju – na tym szczeblu dopiero życie jest coś warte: wtedy gdy człowiek piękno samo w sobie ogląda. Gdybyś je kiedy ujrzał, nie myślałbyś go porównywać z klejnotami, szatami czy pięknymi chłopcami ani z młodymi ludźmi. Dziś na takie rzeczy patrzysz ty i wielu innych i zaraz każdy równowagę traci, i gwałt, byle tylko ulubieńca zobaczył i był z nim ciągle razem, gdyby tylko można, gotów nie jeść i nie pić, ale patrzeć tylko i nie odchodzić. A cóż myślisz – powiada – gdyby komu było dane zobaczyć piękno samo w sobie, nieskalane, czyste, wolne od obcych pierwiastków, nie splamione ludzkimi wnętrznościami i barwami, i wszelką lichota śmiertelną, ale to nadświatowe, wieczne, jedyne, niezmienne piękno samo w sobie. Co myślisz, czyby mógł jeszcze wtedy marne życie pędzić człowiek, który aż tam patrzy i to widzi, i z tym obcuje? Czy nie uważasz, że dopiero wtedy, gdy ogląda piękno samo i ma je czym oglądać, potrafi tworzyć nie tylko pozory dzielności, bo on nie z pozorami obcuje, ale dzielność rzeczywistą, bo

on dotyka tego, co naprawdę jest rzeczywiste. A skoro płodzi dzielność rzeczywistą i rozwija, kochankiem bogów się staje, i jeśli komu wolno marzyć o nieśmiertelności, to jemu wolno.

WEJŚCIE ALCYBIADESA

– Takie to rzeczy, Fajdrosie, mówiła mi Diotyma i ja, proszę was, uwierzyłem. A skorom uwierzył, próbuję i innych przekonywać, że do osiągnięcia tego celu nikt lepiej niż Eros naturze ludzkiej pomóc nie potrafi. Niełatwo przynajmniej znaleźć innego patrona. Toteż powiadam, że każdy powinien czcić Erosa, i sam go czczę, a szczególniej się ćwicząc w miłości i innym to doradzam, a teraz i zawsze wielbię potęgę Erosa ze wszystkich moich sił. Przyjmij tedy, Fajdrosie, jeśli wola, tę mowę jako pochwałę Erosa, a jeśli nie, to ją nazwij, jak ci się tylko podoba. Skończył mówić Sokrates i już się zaczęły odzywać pochwały, już Arystofanes miał coś powiedzieć o tej wzmiance, którą Sokrates o jego mowie uczynił, gdy wtem zaczął ktoś z wielkim hałasem walić w drzwi od ulicy, jak gdyby się pijacy po nocy rozbijali, i słychać było grę flecistki. Zaczem Agaton:

– Chłopcy – powiada – skocz no który i jeżeli to kto znajomy, poproś do środka, a jeżeli nie, to powiedz, że nie pijemy, tylkośmy się już pokładli spać. Za małą chwilę dał się słyszeć w sieniach głos dobrze pijanego Alcybiadesa. Ryczał wolim głosem, gdzie tu mieszka Agaton, i kazał się prowadzić do Agatona. Zaczem go pod ramiona wzięli i prowadzili: flecistka i kilka innych osób z orszaku. Stanął w drzwiach, a wieńczył go z bluszczu i z fiołków jakiś wieniec gęsty i wstążek miał

na głowie bardzo wiele. Stanął i powiada:

– Obywatelom uszanowanie! Pijanego obywatela, i to bardzo mocno, przyjmiecie, panowie, do towarzystwa? A nie, to sobie dalej pójdziemy i tylko Agatonowi urządzimy wiązanie, bośmy po to przyszli. Ja ci – powiada – wczoraj nic mogłem być, alem dzisiaj na głowie wstążki przyniósł, to je zdejmę i ustroję tę, że tak powiem, głowę tego najmądrzejszego i najpiękniejszego człowieka. Wy się śmiejecie, żem pijany; możecie się śmiać, a ja i tak wiem, że mam rację. No, więc mi w tej chwili powiedzcie: mam wejść czy nic? Będziecie ze mną pili czy nic? Podniósł się hałas zaproszeń, wszyscy zaczęli prosić, żeby wszedł, żeby się ułożył, i Agaton też go prosić zaczął. Szedł więc tak, jak go prowadzono, a że zdejmował równocześnie wstążki na wiązanie i oczy sobie nimi zasłonił, nie zauważył Sokratesa, tylko usiadł przy Agatonie pomiędzy nim a Sokratesem, bo ten się trochę usunął, żeby mu miejsce zrobić. Usiadł tedy i zaczął ściskać Agatona i wieńczyć. Powiada więc Agaton:

– Rozwiążcie, chłopcy, trzewiki Alcybiadesowi, niech się.on trzeci przy nas ułoży.

– Bardzo dobrze – powiada Alcybiades – ale któż tu trzeci będzie z nami pił? – A równocześnie się obrócił i widzi Sokratesa. Poznał go, skoczył na równe nogi i powiada:

– Na Heraklesa, a to co?! Sokrates! Znowuś tu na mnie zasiadł, zawsze gdzieś musisz wyskoczyć, kiedy się najmniej spodziewam. Po coś tu dzisiaj przyszedł? Czemuś się tu ułożył? Czemu nie koło Arystofanesa, albo może tu kto inny dowcipny czy udaje dowcipnego; takeś sobie

właśnie wyrachował, żeby dostać miejsce obok najpiękniejszego w całym towarzystwie! A Sokrates powiada:

– Agatonie, zmiłuj się, pomóż, bo ta miłość tego człowieka to rozpacz doprawdy. Odkąd się w nim zakochałem, już mi nie wolno nigdy ani spojrzeć, ani pogadać z nikim ładnym. On i o mnie zazdrosny, i mnie zazdrości, wyprawia sceny, łaje; dobrze, że nie bije. Uważajcie, aby mi i teraz czego nie zrobił: lepiej nas rozdziel i gdyby mi chciał gwałt zadać, broń, bo ja się boję tego wariata, tego czułego miłośnika.

– Nie masz rozdziału pomiędzy mną a tobą – powiada Alcybiades – poczekaj, zaraz ty dostaniesz za to. Daj no mi – powiada – Agatonie, trochę tych wstążek; uwieńczmy ten osobliwy łeb; niech się na mnie nie gniewa, żem tylko ciebie wieńczył; przecież on siłą słowa pokonał wszystkich ludzi, nie tylko przedwczoraj, jak ty, a wieńca ode mnie nie dostał. – Równocześnie wziął trochę wstążek, zawiązał je nad czołem Sokratesa i wtedy się dopiero ułożył. Ułożywszy się powiada:

– Wszystko to ładnie, moi panowie; zdaje mi się jednak, żeście trzeźwi; na to wam nie można pozwolić, musicie pić! Tu nie ma dwóch zdań! Zaczem wybieram na króla pijaństwa, aż do czasu, kiedy się dostatecznie popijecie, siebie samego. Agatonie, każ no przynieść jakie wielkie naczynie, jeżeli gdzie masz. Albo, lepiej, nie; tylko, chłopcze, daj no – powiada – ten tam oziębiacz. – Zobaczył bowiem wazę, która dobrych ośm kwaterek zawierała. Nalał ją tedy i wypił najpierw sam, a potem Sokratesowi kazał nalać i powiada:

– Sokratesa, moi panowie, to i takim argumentem nie pobiję; on wypija, ile mu tylko kto każe, a mimo to nigdy nie jest pijany. – Sokratesowi

zaś chłopak nalał i ten pił. Atoli Eryksimachos się odezwał:

– No jakże, mój Alcybiadesie, cóż będziemy robili? Tak to ani nie będziemy rozmawiać przy kieliszku, ani śpiewać, tylko po prostu pić jak ten, co ma pragnienie?

– Jak się masz, najzacniejszy synu zacnego ojca i wstrzemięźliwego? – powitał go Alcybiades.

– Jak się masz – powiada Eryksimachos – ale cóż będziemy robili właściwie?

– Cokolwiek rozkażesz, toż ciebie słuchać potrzeba, bo Mąż, który umie kurować, wart tyle co moc ludzi innych. A zatem wydawaj rozkazy, do woli!

– No, to słuchajże – powiada Eryksimachos – myśmy tu, zanimeś przyszedł, postanowili, żeby każdy kolejno w prawą stronę powiedział coś o Erosie, jak potrafi najładniej, i żeby to była pochwała. Otóż każdy z nas już swoje powiedział. A ty, skoroś nic nie powiedział, a jużeś wypił, powinieneś też coś powiedzieć, a jak skończysz, zadać coś Sokratesowi, co tylko zechcesz, a on to poda w prawą stronę i tak dalej.

– Ależ, mój Eryksimachu – powiada Alcybiades – pięknie mówisz, ale trudno, żeby się pijany człowiek brał na słowa z trzeźwymi; nierówne siły; a potem, zacna duszo, ty wierzysz w to, co Sokrates dopiero mówił, czy też wiesz, że jest właśnie na odwrót? Toż on by mi dopiero dał, gdybym przy nim nie jego chwalił, tylko kogo innego, czy to boga, czy człowieka!

– Nie gadałbyś też od rzeczy – powiada Sokrates.

– Na Posejdona – woła Alcybiades – nie sprzeciwiaj mi się; ja i tak nie

będę przy tobie nikogo innego chwalił!

– No, rób już tak, jak chcesz – powiada Eryksimachos – już chwal Sokratesa.

– Co mówisz? – powiada Alcybiades. – Mam się wziąć do niego i ukarać go wobec całego towarzystwa?

– Masz tego znowu – powiada Sokrates – a tobie co znowu strzeliło; będziesz mnie na żarty chwalił, czy co chcesz robić?

– Nic, powiem prawdę. A może nie pozwolisz?

– Ależ prawdę – powiada – pozwolę; proszę cię, mów!

– Poczekaj, zaraz zacznę – powiada Alcybiades – a ty tak rób: gdybym się gdzieś mijał z prawdą, zaraz mi przerwij, jeżeli wola, i powiedz, że to kłamstwo. Umyślnie nie będę wcale kłamał. Ale jeżeli tak sobie będę przypominał i mówił tu to, a tam owo, to się nie dziw, bo to dla mnie dziś niełatwa rzecz, tak wytrząść i po porządku wyliczyć wszystkie twoje dziwactwa.

MOWA VII: ALCYBIADES

ALCYBIADES: Otóż mam zamiar Sokratesa chwalić, moi panowie, i to chwalić go obrazową metodą. On będzie pewnie myślał, że to żarty, ale to będą obrazy naprawdę, nie na żarty. Otóż powiadam, że jest najpodobniejszy do tych sylenów siedzących w kapliczkach, których snycerze robią z pozytywką albo fletem w ręku; sylen się otwiera, a w środku posążki bogów. I powiadam, że podobny jest do satyra Marsjasza. Żeś do niego z twarzy podobny, Sokratesie, o to się nawet ty sam sprzeczać nie będziesz. Ale żeś i poza tym do niego podobny, to

zaraz usłyszysz. Przede wszystkim jesteś szelma; może nie? Postawię świadków, jeśli zaprzeczysz. Tylko na flecie nie grywasz, ale z ciebie muzyk jeszcze bardziej osobliwy niż tamten. Bo tamten wprawdzie moc miał w ustach, brał jednak instrument do ręki i dopiero czarował słuchaczów, i dziś jeszcze czaruje ich każdy, kto jego rzeczy gra. Bo cały kunszt Olimposa to tylko nauka Marsjasza. A jego rzeczy mają to do siebie, że gdy je gra dobry flecista albo i marna flecistka, to ludzie w zachwyt wpadają i zaraz widać, komu potrzeba łaski bogów i święceń tajemnych; takie to są boskie rzeczy. A ty się tym tylko różnisz od niego, że bez instrumentów, samymi tylko słowami, robisz podobne rzeczy. Bo przecież kiedy kto z nas słucha, jak inny, nawet i dobry mówca, mówi o czym innym, to powiem otwarcie, nikogo to nic nie obchodzi. Ale kiedy kto ciebie słucha albo twoje słowa tylko słyszy z drugich ust, choćby je nawet drugi marnie opowiadał, to czy kobieta słucha, czy mąż, czy młody chłopiec, wszystkich nas twoja mowa bierze i porywa. Gdybyście nie myśleli, żem już całkiem pijany, tobym wam przysiągł na to, jak na mnie jego słowa działały i jeszcze dzisiaj działają. Bo kiedy go słucham, serce mi się tłuc zaczyna silniej niż Korybantom w tańcu i łzy mi się cisną do oczu, a widzę, że wielu innym tak samo. A przecież ja i Peryklesa słyszałem, i innych tęgich mówców, a nigdym czegoś takiego nie doznawał, choć uważałem, że dobrze mówili; nigdy mi się dusza nie szarpała i nie rwała tak, jak się niewolnik z kajdan rwie. Ale ten Marsjasz już mnie tak nieraz nastrajał, już mi się nieraz zdawało, że żyć niewart taki jak ja. I o tym, Sokratesie, nie powiesz, że to nieprawda. Ja jeszcze dziś czuję, że gdybym cię

słuchać zaczął, tobym nie zapanował nad sobą, tylko bym na nowo czuł tak samo. Bo on na mnie wymusza to przeświadczenie, że ja, tyle braków mając, zamiast dbać o swoje własne niedostatki, sprawami Aten się zajmuję. Tedy sobie uszy gwałtem zatykam, jak przed Syrenami, i uciekam, żebym się tam przy nim nie zasiedział i nie zestarzał na miejscu. I ja wobec tego jedynego człowieka doznałem uczucia, o które by mnie nikt nie posądził, uczucia wstydu. Ja się jego jednego wstydzę. Bo ja doskonale wiem i czuję, że go nie potrafię zbić; ja nie potrafię wykazać, że nie należy tak robić, jak on każe, a kiedy odejdę, wtedy mnie unosi ambicja, wtedy idę na lep uznania i oklasków hołoty. Więc mu znikam z oczu i uciekam, a kiedy go zobaczę, wstyd mi, żem się był na zasady zgodził. I nieraz mu już Śmierci życzę, a wiem, że gdyby się to stało, byłoby mi jeszcze gorzej; tak że już całkiem nie wiem, co mam właściwie począć z tym człowiekiem. Już ten „satyr" i mnie, i niejednemu tak samo przygrywał na flecie. Ale posłuchajcie mnie dalej, jak ja go prawdziwie przyrównałem do tych kaplic i jaka w nim potęga mieszka. Bądźcie przekonani, że go żaden z was nie zna; ale ja go już odsłonię całego, skórom zaczął. Widzi z was każdy, jak to Sokrates za pięknościami ugania, jak za nimi przepada, jak on nigdy nic nie wie, jak wszystko „pierwszy raz słyszy". On też i wygląda na to, zupełnie jak sylen. No nie? Ale to wszystko jest tylko na wierzchu, tak jak w tym wydrążonym sylenie; kiedy go otworzyć, to jak się wam zdaje, towarzysze kielicha, ile tam w środku panowania nad sobą? Otóż musicie wiedzieć, że jemu na pięknościach nie zależy nic, ani troszkę;

nikt by nie uwierzył, jak on tym pogardza, a tak samo majątkiem i wszystkim tym, co hołota za wielkie szczęście zwykła uważać. On to wszystko ma za nic, powiadam wam, on całe życie z ludzi podrwiwa i żartuje z nich sobie. A nie wiem, czy kto kiedykolwiek, gdy on był poważny i otwarty, popatrzył w niego i czy widział skarby, które w nim są. Ja je już raz widziałem i takie mi się boskie wydały i złote, i przecudne, żem się po prostu jego niewolnikiem poczuł od tej chwili. Zdawało mi się kiedyś, że Sokratesowi serio zależy na mojej piękności, więc sobie myślałem, że to dla mnie jak znalazł i że mi się szczególne szczęście trafiło, bo jeżeli mu pofolguję, będę mógł za to od niego słyszeć wszystko, co on tylko wie. A byłem strasznie zarozumiały na swoją piękność. Więcem w tej myśli nieraz niewolnika odprawiał, który nam przedtem stale towarzyszył, i zostawaliśmy sami. Powiem wam już całą prawdę – zaprzecz, Sokratesie, jeżeli skłamię. Otóż bywaliśmy, proszę was, sam na sam i ja byłem przekonany, że on mi zaraz zacznie mówić takie rzeczy, jak to miłośnik oblubieńcowi mawia na osobności, i jużem się z góry cieszył. Tymczasem nic z tego nie było; on ze mną, bywało, jak zwykle, dzień na rozmowie przepędził, zabrał się i poszedł. Więc go do siebie na gimnastykę zapraszałem i ćwiczyliśmy się razem, bom znowu i tak próbował. Odbywał ze mną ćwiczenia i szedł w zapasy nieraz, a nikogo przy tym nie było. Ani mówić; nic więcej nie wskórałem. Więc kiedym tak w żaden sposób nie mógł do niego trafić, myślę sobie, że trzeba będzie gwałtem wziąć tego człowieka i nie darować, kiedy się raz postanowiło; niech przynajmniej wiem, co jest właściwie. Więc go raz na wieczerzę

zapraszam, zupełnie jak miłośnik oblubieńca łapie. Nie chciał przychodzić – nareszcie raz dał się uprosić. Kiedy pierwszy raz przyszedł, zjadł i chciał iść do siebie. Wstydziłem się jeszcze wtedy, więc go puściłem do domu. Ale na drugi raz byłem mądrzejszy: po wieczerzy gadaliśmy zawsze długo w noc; więc kiedy się chciał zabierać, zatrzymałem go przemocą u siebie, bom uważał, że już późno było wracać. Tedy się wyciągnął na kanapie, która tuż przy mojej stała, tam gdzie jadł kolację, a nikt więcej w domu nie nocował, tylko my sami. Dotąd można by tę historię swobodnie każdemu powiedzieć, ale dalszego ciągu pewnie byście ode mnie nie usłyszeli, gdyby, jak to mówią, prawda nie leżała na dnie wina i na języku dziecka, chociaż to nie o to idzie, a potem, myślę, że się nie godzi ukrywać pysznego czynu Sokratesa, kiedy się go chwalić zaczęło. I jest mi tak, jakby mnie żmija ukąsiła: powiadają, że kogo żmija ukąsi, ten nikomu nie chce bólów swych opowiadać, chyba też pokąsanemu, bo tylko ten potrafi przebaczyć i zrozumieć, do jakich stów i czynów ból się zdoła posunąć. A ja jestem boleśniej ukąszony i w najczulsze miejsce, jakie w ogóle może być ukąszone: w serce czy w duszę, czy jak się to tam nazywa, ukąszony zębem filozoficznych rozmów, które się gorzej niż żmija w młodą, zdrową duszę wpijają i człowiek potem gada i robi, sam nie wie co. – Ale, ot, widzę tu takich Fajdrosów, Agatonów, Eryksimachów, Pauzamaszów. Arystodemów i Arystofanesów – co mówić o samym Sokratesie i o tych innych – wyście wszyscy półobłąkani, jak on, filozof, tedy mnie wszyscy słuchajcie, bo wy mi przebaczycie to, com wtedy zrobił, a teraz opowiadam! Ale służba i profany, i jaki tam inny

ordynarny chłop niech sobie dobrze uszy pozatyka. Więc kiedy światła pogasły, a służba się wyniosła, pomyślałem, że nie ma co robić z nim zachodów, ale mu otwarcie powiem, co myślę. Więc go trącam i powiadam:

– Sokratesie, ty śpisz?

– Jeszcze nie – odpowiedział.

– Wiesz, co ja myślę?

– No, cóż takiego? – powiada.

– Ja myślę, że ty jeden godzieneś być moim miłośnikiem i zdaje mi się, żebyś rad ze mną o tym pomówił, ale nie wiesz jak. A ja tak uważam: to by było wielkie głupstwo z mojej strony, gdybym ci jeszcze i tego bronił i nie chciał służyć w ogóle czymkolwiek, czego byś czy od mojej fortuny potrzebował, czy od przyjaciół. Przecież mi na niczym tak nie zależy, jak na tym, żebym był możliwie najdzielniejszym człowiekiem, a wiem, że mi nikt do tego lepiej pomóc nie potrafi jak ty. Toż bym się wstydzić musiał przed ludźmi mądrymi, gdybym takiemu jak ty człowiekowi nie folgował, a folgował za to tłumowi głupców! On to usłyszał i powiada, tak po swojemu, tak ironicznie, jak on to zawsze:

– Alcybiadesie miły, toś ty, widać, niegłupi, jeżeli to prawda, co o mnie mówisz, jeżeli we mnie taka moc siedzi, która ciebie może lepszym zrobić. Toż to by znaczyło, żeś we mnie niewidzianą piękność odkrył, znacznie wyższą od dobrych linii twojego ciała. Więc jeśli ci o nią chodzi i chciałbyś ze mną obcować, i piękne za nadobne wymienić, to ładnie chcesz na mnie zarobić. Bo naprawdę chciałbyś kupić istotę

piękna za jego pozory i „miedź za złoto” wymienić. Uważaj lepiej, zacny chłopcze, żebyś się nie pomylił, bo nużem ja nic niewart! Dusza ludzka dopiero wtedy jaśniej widzieć poczyna, kiedy się bystrość młodych oczu z wolna zatraca. A tobie jeszcze daleko do tego. Ja mu na to: – Od siebie już ci wszystko powiedziałem; ani słowa inaczej nie mówiłem, tylko tak jak myślę. Ty sam się zastanów, co będzie najlepsze, twoim zdaniem, dla ciebie i dla mnie.

– O, to ci się udało – powiada. – Trzeba będzie na przyszłość istotnie nad tym pomyśleć i to zrobić, co się nam najlepsze wyda i w tej sprawie, i w innych. Kiedym to usłyszał i powiedział, myślałem, że go przecież mój pocisk dosięgnął. Wstałem, nic dawszy mu nawet przyjść do słowa, wziąłem na siebie tę zarzutkę, bo mróz był wtedy – wsunąłem mu się pod płaszcz, rękami objąłem tego nadludzkiego doprawdy i niepojętego człowieka i tak całą noc przeleżałem. I w tym, Sokratesie, znowu mi kłamu nie zadasz. I chociaż to wszystko robiłem, on bezpiecznie przebywał wszystko i gardził, i obśmiewał moje wdzięki, i urągał mi jeszcze, wysoki sądzie! Tak jest, osądźcie wy tę Sokratesową dumę. Bo pomyślcież, dla wszystkich bogów i bogiń, że chociażem ja spał całą noc z Sokratesem, wstałem rano, jak gdybym był przy ojcu leżał albo starszym bracie. Jak myślicie, co mi się potem działo, kiedym z jednej strony czuł poniżenie, a z drugiej brała mnie ta jego natura, to panowanie nad sobą, ta moc jego! Nie przypuszczałem, żebym miał kiedykolwiek spotkać człowieka z takim rozumem i z taką wolą potężną. Toteż nie wiedziałem, jak się mam gniewać na niego i porzucić jego towarzystwo, ani jak go pozyskać, bo to doskonalem

rozumiał, że złotem do niego trafić było trudniej niż do Ajaksa żelazem. A zawiodła mnie była jedyna sieć, której jeszcze ufałem. Więcem już nic nie wiedział i ten człowiek tak mnie opanował i ujarzmił jak nikt nigdy nikogo. Ale to wszystko dawniej było – a potem poszliśmy razem na wojnę pod Potidaję i jadaliśmy przy jednym stole. Nieraz bywało, kiedyśmy odcięci byli, ot, jak to w polu, i głód przyszło znosić, nikt tego tak nie potrafił jak on. A kiedy przyszły lepsze czasy, on jeden umiał żyć i pić nadzwyczajnie. Nie żeby miał pociąg, ale kiedy go zmuszono, to wszystkich przy kielichu pokonał i co najdziwniejsze: żadne oko ludzkie nigdy nie widziało Sokratesa pijanym. Myślę, że się nawet zaraz o tym przekonamy. A jak on mróz znosić potrafi! Bo tam zimy są strasznie ostre – a on w ogóle niebywałych rzeczy dokazywał i raz, kiedy mróz chwycił taki, że to strach, kiedy się nikt z namiotu nie ruszał, a jeżeli się ruszał, to kładł na siebie, co tylko mógł, i na nogi, i zawijał stopy w pilśń i w futra, on wtedy wychodził w tym, co ma na sobie, w takiej samej zarzutce, jaką i przedtem zawsze nosił, a boso łatwiej po lodzie chodził niż inni w butach. Toteż wojsko na niego krzywo patrzyło, jak gdyby się nad nich chciał wywyższać. Tak to, tak! Czego wtedy dokazał, co przeszedł tęgi wojownik wtedy tam na tej wyprawie, to przecież warto usłyszeć. Raz mu coś nad ranem wpadło na myśl; zaczem stanął i dumał, a że mu jakoś nie szło, nie ruszał się z miejsca, tylko stał i dumał. A już było i południe i ludzie się patrzyli i dziwili, a jeden drugiemu opowiadał, że Sokrates tak od rana stoi i myśli o czymś. Nareszcie zrobił się i wieczór. Po wieczerzy kilku młodych wyniosło pościel na dwór – bo to było lato wtedy – i spali na

chłodzie, a równocześnie uważali na niego, czy będzie stał i przez noc. A ten stał aż do rana, dopóki słońce nie wzeszło. Potem się pomodlił do słońca i poszedł. A jeśli chcecie, w bitwach – bo to mu trzeba przyznać – przecież podczas bitwy, za którą mnie wodzowie dali nagrodę, nikt inny, tylko on właśnie życie mi ocalił; byłem ranny, a on mnie odstąpić nie chciał, tylko ratował i zbroję, i mnie. Toteż wnosiłem wtedy, żeby wodzowie tobie dali nagrodę; i za to się na mnie nie będziesz chyba gniewał, i nie powiesz, że kłamię. Wodzowie zważali wtedy na moje wyższe stanowisko i mnie chcieli dać nagrodę, a tyś jeszcze bardziej niż wodzowie był za tym, żebym ja ją dostał, a nie ty. A jeszcze warto też było, moi panowie, widzieć Sokratesa, kiedy armia uciekała spod Delion. Wtedy właśnie ja byłem na koniu, a on był w ciężkiej piechocie. Schodził z Lachesem z pola, dopiero kiedy wszystko poszło w rozsypkę. Ja podjeżdżam, poznałem ich i wołam, żeby się nie bali, bo ich nie opuszczę. Tam się mogłem lepiej napatrzyć Sokratesowi niż pod Potidają, bom się i sam tak nie bał, choćby dlatego, że byłem na koniu. Naprzód też uważałem, o ile on był bardziej spokojny i przytomny niż Laches, a potem, wiesz, Arystofanesie, przyszło mi to twoje na myśl, że on, jak teraz, tak i wtedy: „bociani miał krok i toczył wkoło wzrok dumny" to w prawo, to w lewo, na swoich i na nieprzyjaciół, a widać było i z daleka, że gdyby kto tego męża zaczepił, niełatwa byłaby z nim sprawa. Toteż uszedł cało i on, i ten drugi. Bo w wojnie nikt nie napada takich, tylko się goni za tymi, co uciekają na łeb na szyję. Można by na pochwałę Sokratesa powiedzieć wiele jeszcze innych, niebywałych rzeczy. Ale jeżeli

chodzi o te lub inne czyny, łatwo by można podobne znaleźć i u innego człowieka, a u niego to jest najdziwniejsze, że on nie jest podobny do nikogo z ludzi, ani dawnych, ani dzisiejszych. Bo taki jak Achilles, mógłby ktoś powiedzieć, był i Brazidas, i inni, a Perykles znowu był jak Nestor i Antenor, a są i inni także; każdego można by do kogoś przyrównać. Ale takiego oryginała, jak len człowiek i jego mowy, ze światłem nikt nie znajdzie ani pośród współczesnych, ani dawnych postaci, chyba że go kto zechce porównać tak jak ja: do nikogo z ludzi, tylko do sylenów i satyrów; jego i jego słowa tak samo. Bo i tom pominął poprzednio, że rozmowy jego zupełnie są podobne do tych zamykanych sylenów. Bo gdyby kto chciał się przysłuchać rozmowom Sokratesa, wydałyby mu się śmieszne na pierwszy rzut oka. To, co on mówi, to ubrane w takie słowa i zwroty, jakby w kosmatą skórę jakiego szelmy satyra. Mówi o osłach objuczonych, o jakichś kowalach, szewcach, garbarzach i wydaje się, że on zawsze jedno i to samo mówi w ten sam sposób, tak że każdy, kto go nie zna i nie uważa, musi się śmiać z tego. Ale kiedy kto do wnętrza tych słów zaglądnie, kiedy kto wejdzie w nie naprawdę, zobaczy, że tylko w takich słowach jest jakiś sens, a potem się przekona, że tam w nich są skarby dzielności; znajdzie się tam prawie wszystko, a raczej wszystko, na co uważać powinien człowiek, który chce być doskonały. Tak ja Sokratesa chwalę, moi panowie; to też jest i moja nagana zarazem, bom wam i to powiedział, jak mi on urągał. On już nie mnie jednego tak urządził, ale i Charmidesa, syna Glaukona, i Eutydema Dioklesowego, i bardzo wielu innych; zawsze udawał tylko miłośnika, a w końcu sam został

raczej ulubieńcem niż miłośnikiem. Toteż i tobie to powiadam, Agatonie, abyś się nie dał w pole wywieść, ale niech cię nasze przejścia nauczą ostrożności, abyś nie był mądry, jak mówią, dopiero po szkodzie.

Kiedy skończył mówić Alcybiades, zaczęto się śmiać naokoło z jego szczerości, bo się wydawało, że jest jeszcze zakochany w Sokratesie. A Sokrates powiada:

– Uważam, Alcybiadesie, żeś wytrzeźwiał, bobyś inaczej nie był tak zręcznie w kółko zakręcił, aby tylko ukryć, po coś właściwie mówił to wszystko. Tak, dopiero na końcu, dodatkowo wspomniałeś o tym, o co ci naprawdę szło, żeby mnie i Agatona poróżnić; tobie się zdaje, że mnie już nie wolno kochać kogo innego, tylko ciebie, a Agatona to nie wolno nikomu innemu kochać, tylko tobie. Aha! pokazało się, jaki to satyr występuje na końcu; widać teraz, kto tu sylen. Mój Agatonie kochany! Uważaj, żeby nas nikt nie poróżnił; niech mu się sztuka nie uda! A Agaton powiada:

– Tak jest, Sokratesie, ty słusznie mówisz; widzę, że się nawet ułożył pomiędzy mną a tobą, byle nas obu rozdzielić. O! nie uda mu się; idę do ciebie i tam się położę.

– Tak, tak – powiada Sokrates – chodź tu, tu koło mnie się połóż.

– O, Zeusie – woła Alcybiades – co ja znowu muszę wycierpieć przez tego człowieka! Jemu się zdaje, że on mnie wszędzie musi pobić. Jeżeli tak, to pozwól, niech się Agaton ułoży pomiędzy nami oboma.

– Nie może to być – powiada Sokrates. – Przecież tyś mnie chwalił, a teraz ja muszę chwalić swego sąsiada z prawej strony. Jeżeli się więc

Agaton tu zaraz po tobie ułoży – trudno przecież, żeby on znowu mnie uwielbiał, raczej ja powinienem powiedzieć coś na jego pochwałę – więc daj mu pokój, dziwaku, i nie zazdrość młodemu człowiekowi tego mojego chwalenia! Ja go bardzo pragnę pochwalić.

– Joj, joj – mówi Agaton. – Alcybiadesie, puść mnie, ja tu nie zostanę, ja stąd idę; niech mnie Sokrates chwali!

– Otóż to – powiada Alcybiades – to tak zawsze! Jeśli Sokrates jest, z nikim się nigdy przystojnym człowiekiem nie podzieli. I jak on sobie łatwo taką doskonałą wymówkę znalazł, byleby tego, o, mieć koło siebie! Wstał już Agaton, żeby się ułożyć przy Sokratesie, kiedy przez drzwi otwarte, których ktoś wychodząc nie zamknął, gromada pijaków wpadła. Wpadli, rozgościli się, zrobił się hałas okropny, zaczęto pić bez żadnego porządku, pod przymusem i nad miarę. Zaczem Eryksimachos, Fajdros i kilku innych do domu poszli, jak mówił Arystodemos; jego samego sen zmorzył. Spał bardzo długo, bo i długie były noce podówczas, a zbudził się dopiero nad ranem, kiedy już koguty piały. Otworzył oczy i widział, że jedni śpią albo do domów poszli, tylko jeszcze Agaton, Arystofanes i Sokrates samotrzeć czuwają i piją kolejką z czary wielkiej. Rozmowę z nimi Sokrates prowadził. Wszystkiego, o co tam szło, Arystodemos już nie pamiętał, bo od początku rozmowy nie słyszał i ciągle się kiwał drzemiąc. To jednak była główna treść dialogu, że im Sokrates dowodził, jako iż jest rzeczą jednego i tego samego twórcy umieć i tragedię napisać, i komedię ułożyć, i że kto jest artystą w tragedii, ten i komediopisarzem być potrafi. Zgadzali się na to, ale gubili z wolna wątek myśli, bo kiwając

się ciągle usypiał najpierw Arystofanes, a kiedy już dniało, zasnął i Agaton. Kiedy ich uśpił Sokrates, wtedy wstał i wyszedł, a za nim, jak zwykle, Arystodemos. Poszedł Sokrates do Likejonu, wykąpał się, potem dzień cały tak spędził, jak to zazwyczaj był czynił, a wieczorem poszedł do domu odpocząć.

PLATON

LIZYS

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES, HIPPOTALES, KTESIPPOS, MENEKSENOS, LIZYS

Spis treści

PROLOG..... 332
SPOTKANIE Z LIZYSEM I MENEKSENOSEM..... 337
KRYTERIUM UŻYTECZNOŚCI JAKO PODSTAWA PHILIA.....339
ZNACZENIE SŁOWA PHILOS.....347
POGLĄDY POETÓW I FILOZOFÓW..... 351
ROZWAŻANIA SOKRATESA.....356
POKREWNE A PODOBNE..... 369

PROLOG

Szedłem z Akademii[2] prosto do Lykejonu[3], drogą na zewnątrz muru – pod samym murem. Kiedy znalazłem się koło furtki, gdzie bije źródło Panopsa, spotkałem tam Hippotalesa, syna Hieronima, i Ktesipposa z Pajanii, i innych młodzieńców stojących w grupie razem z nimi. A Hippotales, spostrzegłszy, że nadchodzę, powiedział:

– Sokratesie, dokąd to idziesz i skąd?

– Z Akademii – odparłem – idę prosto do Lykejonu.

– Chodźże tutaj – on na to – prosto do nas. Nie wstąpisz? Naprawdę warto.

– Dokąd – rzekłem – mówisz, i do jakich „was”?

– Tutaj – odpowiedział, wskazawszy mi na wprost muru jakieś ogrodzenie i otwarte drzwi.

– Spędzamy tu czas – powiedział – i my sami, i inni: bardzo wielu i pięknych.

– A co to w ogóle jest, i jak ten czas spędzacie?

– Palestra – odrzekł – świeżo wybudowana; a czas spędzamy przeważnie na dysputach, którymi z przyjemnością byśmy się z tobą podzielili.

– To pięknie – powiedziałem – z waszej strony; a kto tam uczy?

---

[2] Sokrates ma tu na myśli jeden z największych ateńskich gimnazjonów, położony na północny zachód od bramy dipylońskiej, nad rzeką Kefisos, w gaju poświęconym herosowi Akademosowi (późniejsza siedziba Akademii Platońskiej).

[3] Gimnazjon znajdujący się na południowy wschód od miasta, nad rzeką Ilissos; jego nazwa pochodziła prawdopodobnie od znajdującego się tam sanktuarium Apollona Lykejosa (późniejsza siedziba szkoły perypatetyckiej).

– Twój towarzysz – odpowiedział – i wielbiciel: Mikkos.

– Na Zeusa – ja na to – to nie pospolity człowiek, ale zdolny sofista.

– Czy więc chcesz nam towarzyszyć – zapytał – żeby zobaczyć tych, którzy tam są?

– Najpierw bym chętnie usłyszał, po co mam wejść, i kim jest ów „piękny".

– Każdemu z nas – odrzekł – podoba się kto inny, Sokratesie.

– A tobie właśnie kto, Hippotalesie? Powiedz mi! A ten, zapytany, zaczerwienił się. Więc ja rzekłem:

– Synu Hieronima, Hippotalesie, nie mów już tego, czy kochasz kogoś, czy nie; bo wiem, że nie tylko kochasz, ale daleko już zaszedłeś w miłości. A ja w innych rzeczach jestem lichy i bezużyteczny, ale to jest mi jakoś dane od boga, że szybko umiem rozpoznać i kochającego, i kochanego.

A on, kiedy to usłyszał, o wiele bardziej jeszcze poczerwieniał. Odezwał się więc Ktesippos:

– To doprawdy urocze – powiedział – że czerwienisz się, Hippotalesie, i wzdragasz się powiedzieć Sokratesowi to imię. A jeśli on spędzi z tobą nawet krótki czas, to zadręczysz go, kiedy będzie słyszał, jak je w kółko powtarzasz. Nasze przynajmniej uszy, Sokratesie, ogłuszył i wypełnił Lizysem. A jak się trochę napije, to może się zdarzyć, że nawet budząc się ze snu sądzimy, że słyszymy imię Lizysa. Ale te rzeczy, które mówi w zwykłej rozmowie, chociaż straszne, nie są wcale straszne [w porównaniu z tym], kiedy zacznie nas zasypywać

poematami i utworami prozą. A co jest od tego jeszcze straszniejsze, to że śpiewa o ulubieńcu przedziwnym głosem, który musimy słuchając znosić. A teraz, zapytany przez ciebie, czerwieni się!

– Ten Lizys – powiedziałem – jest, jak się zdaje, kimś młodym; sądzę po tym, że nie rozpoznałem imienia, kiedy je usłyszałem.

– To dlatego – odrzekł – że prawie wcale nie wymieniają jego imienia, ale jeszcze ciągle jest nazywany po ojcu, ponieważ jego ojciec jest bardzo znany. Bo dobrze wiem, że nie możesz nie znać wyglądu tego chłopca: już tylko po tym łatwo go poznać.

– Powiedzcie więc – rzekłem – czyim jest synem.

– Demokratesa z Ajksony – odpowiedział – najstarszym.

– Dobrze – ja na to – Hippotalesie, że tak pod każdym względem szlachetną i młodzieńczą znalazłeś tę miłość! Ale pokaż no mi to, co i tym tutaj pokazujesz, żebym się przekonał, czy wiesz, co zakochany powinien mówić o ulubieńcu – do niego i do innych.

– Czy przywiązujesz jakąś wagę, Sokratesie – powiedział – do tego, co on tu mówi?

– Czy więc – ja na to – i temu zaprzeczasz, że kochasz tego, o kim on mówi?

Ależ nie – odparł – ale nie układam o ulubieńcu poematów ani utworów prozą.

– On nie jest zdrowy – powiedział Ktesippos – ale wpadł w obłęd i bredzi.

A ja rzekłem:

– Hippotalesie, ja nie chcę usłyszeć ani żadnych wierszy, ani pieśni,

jeżeli ułożyłeś jakąś o tym chłopcu, ale ich sens, żebym zobaczył, w jaki sposób zwracasz się do ulubieńca.

– Ten tutaj – odrzekł – na pewno ci to powie; bo dokładnie to zna i pamięta, jeżeli, jak twierdzi, ma ciągle pełne uszy tego, co mówię.

– Na bogów – powiedział Ktesippos – oczywiście. I to są śmieszne rzeczy, Sokratesie. Bo czy to nie śmieszne, żeby – będąc zakochanym i mając szczególny stosunek do tego chłopca, inny niż pozostali – nie umieć powiedzieć niczego osobistego, czego by i dziecko nie powiedziało? A co całe miasto śpiewa o Demokratesie i Lizysie, dziadku chłopca, i wszystkich jego przodkach – o ich bogactwach i hodowlach koni, i zwycięstwach na igrzyskach pytyjskich i istmijskich, i nemejskich: czterokonnych rydwanów i koni wyścigowych – o tym układa wiersze i opowiada, a do tego o jeszcze większych starożytnościach. Przedwczoraj wyłożył nam w jakimś poemacie historię ugoszczenia Heraklesa: jak to ich przodek podjął Heraklesa dzięki pokrewieństwu z nim, bo sam był synem

Zeusa i córki założyciela demu – to, o czym nawet stare baby śpiewają, i wiele innych historii tego rodzaju. To są rzeczy, do których słuchania nas zmusza, kiedy opowiada i śpiewa.

A ja, kiedy to usłyszałem, powiedziałem:

– Śmieszny Hippotalesie, układasz i śpiewasz o sobie pieśń pochwalną, zanim odniosłeś zwycięstwo?

– Ależ nie o sobie, Sokratesie – odrzekł – układam i śpiewam.

– Myślisz, że nie – powiedziałem.

– Jak to? – zapytał.

– Ciebie najbardziej – rzekłem – dotyczą te pieśni. Bo jeśli zdobędziesz ulubieńca, który jest właśnie taki, te słowa i śpiewy będą dla ciebie chlubą i rzeczywistą pieśnią pochwalną, jakbyś odniósł zwycięstwo – przez to, że takiego ulubieńca zyskałeś. A jeśli ci umknie, wydasz się śmieszny – pozbawiony tym większego piękna i dobra, im większe były twoje pochwały. Kto więc jest w sprawach miłosnych mądry, przyjacielu, nie chwali ukochanego, póki go nie zdobędzie – bojąc się, jak przyszłość wypadnie. A równocześnie ci piękni chłopcy, kiedy ktoś ich sławi i wynosi w pochwałach, napełniają się dumą i chełpliwością; nie sądzisz tak?

– Jak najbardziej – powiedział.

– A czy nie staną się tym trudniejsi do zdobycia, im bardziej będą zarozumiali?

– Naturalnie.

– A jaki by ci się wydał myśliwy, jeżeli podczas polowania płoszyłby zwierzynę i czynił ją trudniejszą do schwytania?

– Jasne, że kiepski.

– A za pomocą słów i pieśni nie oswajać, ale czynić dzikim – to dowód wielkiego nieuctwa, czyż nie?

– Tak sądzę.

– Uważaj więc, Hippotalesie, żebyś nie naraził się na to wszystko przez swoją twórczość. Ale przypuszczam, że nie zechciałbyś zgodzić się na to, że człowiek, który twórczością szkodzi samemu sobie, jest dobrym twórcą – jeśli dla samego siebie jest szkodliwy.

– Nie, na Zeusa – odrzekł – to byłoby wielką głupotą. Ale dlatego właśnie, Sokratesie, pytam cię o radę, i jeżeli coś innego jeszcze masz, poradź, o czym mówić w rozmowie albo co robić, żeby stać się miłym dla ulubieńca.

– To niełatwo powiedzieć – odparłem; – ale jeżeli zechciałbyś sprawić, żeby on wdał się ze mną w dysputę, może mógłbym ci pokazać, o jakich rzeczach trzeba z nim rozmawiać zamiast tych, o których – jak oni mówią – ty opowiadasz i śpiewasz.

Ależ to nic trudnego – powiedział. – Jeżeli wejdziesz razem z tym tu Ktesipposem, usiądziesz i zaczniesz rozmawiać, to przypuszczam, że on sam do ciebie podejdzie – bo bardzo lubi słuchać, Sokratesie. A przy tym, ponieważ świętują Hermeje, w tym samym miejscu są ze sobą pomieszani młodzieńcy i chłopcy; więc podejdzie do ciebie. A jeżeli nie, to jest znajomym Ktesipposa poprzez jego kuzyna, Meneksenosa – bo właśnie on jest najlepszym kolegą Menksenosa. Niech więc on go zawoła, jeżeli sam nie podejdzie.

– Trzeba tak zrobić – powiedziałem.

I wziąwszy Ktesipposa wszedłem do palestry; a inni weszli za nami.

SPOTKANIE Z LIZYSEM I MENEKSENOSEM

Kiedy weszliśmy do środka, stwierdziliśmy, że chłopcy składali tam ofiary i że obrzędy były już prawie dokonane – grali teraz w kości, wszyscy pięknie przystrojeni. Wielu bawiło się na dziedzińcu na zewnątrz, a niektórzy w kącie szatni grali w cetno licho dużą ilością kostek, które wyjmowali z jakichś małych koszyków; inni stali wokół

nich, przyglądając się. Pomiędzy nimi właśnie był i Lizys – stał wśród chłopców i młodzieńców, w wieńcu na głowie, i wyróżniał się swoim wyglądem: godny nie tylko tego, żeby być nazwany pięknym, ale i szlachetnym. A my poszliśmy naprzeciwko i usiedliśmy – bo tam było spokojnie – i o czymś rozmawialiśmy ze sobą. Lizys, odwracając się, często spoglądał na nas i widać było, że chce podejść. Przez pewien czas był w kłopocie i wstydził się podejść sam. Następnie Meneksenos podczas zabawy przyszedł z dziedzińca i widząc mnie i Ktesipposa podszedł do nas, aby się przysiąść. Kiedy zobaczył go Lizys, zbliżył się i usiadł obok razem z Meneksenosem. Wtedy podeszli i inni. I nawet Hippotales, skoro dostrzegł, że większa grupa ludzi stoi koło nas, schowany za nimi stanął blisko, tam gdzie, jak sądził, nie dostrzeże go Lizys – bo bał się, żeby go nie zirytować; i tak stojąc obok, słuchał.

A ja spojrzałem na Meneksenosa i zapytałem:

– Synu Demofonta, który z was jest starszy?

– Spieramy się o to – powiedział.

– Więc i o to byście się sprzeczali – ja na to – który jest szlachetniej urodzony.

– Oczywiście – odparł.

– I tak samo na pewno o to, który piękniejszy. Roześmiali się obaj.

– Ale nie zapytam – powiedziałem – o to, który z was jest bogatszy; bo [wy dwaj] jesteście przyjaciółmi, czyż nie?

– Oczywiście – powiedzieli [razem].

– A przecież mówi się, że rzeczy przyjaciół są wspólne; tak że

pod tym względem wcale nie będziecie się różnić, jeżeli [obaj] mówicie prawdę o waszej przyjaźni.

[Obaj] przytaknęli.

Po tym zamierzałem pytać, który z nich jest bardziej sprawiedliwy i mądry; tymczasem jednak ktoś przyszedł i wywołał Meneksenosa, mówiąc że wzywa go nauczyciel gimnastyki – zdawało mi się, że właśnie miał składać ofiarę.

KRYTERIUM UŻYTECZNOŚCI JAKO PODSTAWA PHILIA

On więc odszedł; a ja zacząłem pytać Lizysa:

– Z pewnością, Lizysie – powiedziałem – bardzo cię kocha ojciec i matka?

– Oczywiście – odparł.

– Czyż więc nie chcieliby, żebyś był jak najszczęśliwszy?

– Jakżeby nie?

– A czy uważasz, że szczęśliwy jest człowiek, który jest niewolnikiem i któremu nie wolno robić niczego z rzeczy, których by pragnął?

– Na Zeusa, nie uważam tak – odrzekł.

– A więc, jeżeli ojciec i matka kochają cię i pragną, żebyś stał się szczęśliwy, to zupełnie jasne, że starają się o to, abyś był szczęśliwy.

Jakżeby nie? – powiedział.

– A więc pozwalają ci robić to, co chcesz, i wcale nie karcą, ani

nie zabraniają robić rzeczy, których pragniesz?

– Ależ tak, na Zeusa, Sokratesie: zabraniają mi, i to bardzo wielu rzeczy.

– Jak to? – ja na to – Chcą, żebyś był szczęśliwy, i zabraniają ci robić to, co chcesz? A powiedz mi: jeżelibyś zapragnął wziąć lejce i powozić jednym z rydwanów twojego ojca w czasie wyścigów, nie pozwoliliby ci na to, ale zabronili?

– Na Zeusa – odrzekł – wcale by nie pozwolili.

– A komu by pozwolili?

– U ojca jest jakiś najemny woźnica.

– Jak to? Najemnikowi raczej niż tobie pozwalają robić z końmi, co zechce, i jeszcze mu za to płacą?

– Ależ co [w tym dziwnego]? – powiedział.

– Ale zaprzęgiem mułów, jak sądzę, zezwalają ci kierować, i gdybyś nawet chciał wziąć bat i bić je, pozwoliliby na to?

– Ależ skąd? – odrzekł.

– Co? – ja na to – Czy nikomu nie wolno ich bić?

– Jak najbardziej – powiedział; – poganiaczowi.

– Niewolnikowi czy wolnemu?

– Niewolnikowi – odparł.

– I niewolnika, jak się zdaje, cenią wyżej niż ciebie, swojego syna, i powierzają swoją własność raczej jemu niż tobie, i jemu pozwalają robić, co chce, a tobie zabraniają? A powiedz mi jeszcze to: czy pozwalają ci, żebyś sam sobą kierował, czy nawet tego ci nie powierzają?

– Jakże powierzają? – odrzekł.

– Więc ktoś tobą kieruje?

– Ten tutaj – powiedział – wychowawca[4].

– Nie jest niewolnikiem?

– Ależ tak, naszym – odparł.

– To doprawdy straszne – ja na to – żeby wolny był kierowany przez niewolnika. A w jaki sposób ten wychowawca kieruje tobą?

– Prowadzi mnie przecież – powiedział – do nauczyciela.

– A czy i oni nie kierują tobą – ci nauczyciele?

– Z pewnością.

– Więc ojciec umyślnie ustanowił nad tobą bardzo wielu władców i kierowników. Ale czy kiedy przyjdziesz do domu, do matki, ona pozwala ci robić, co zechcesz, żebyś był z nią szczęśliwy – czy to z wełną, czy krosnami, kiedy tka? Bo chyba nie zabrania ci wcale dotykać ani przybijaka, ani czółenka, ani żadnego narzędzia do przędzenia.

A on roześmiał się i powiedział:

– Na Zeusa, Sokratesie, nie tylko zabrania, ale dostałbym lanie, gdybym dotknął.

– Heraklesie! – ja na to – Czy nie wyrządziłeś jakiejś krzywdy ojcu albo matce?

– Na Zeusa, ależ nie – odrzekł.

– A więc z jakiego powodu tak bardzo zabraniają ci być

---

[4] Gr. paidagogos, czyli dosłownie „ten, kto prowadzi chłopca”. Ateński „pedagog” był z reguły niewolnikiem, który opiekował się chłopcem od szóstego roku życia; m.in. prowadził go do szkoły i odprowadzał do domu.

szczęśliwym i robić to, co zechcesz, i przez cały dzień każą ci ciągle kogoś słuchać, i – jednym słowem – nie [pozwalają] robić prawie niczego z rzeczy, których pragniesz? Tak że, jak się zdaje, nie masz żadnego pożytku ani z majątku, chociaż jest tak wielki – ale wszyscy rządzą nim raczej niż ty, ani z [własnego] ciała, chociaż jest tak piękne – ale i nim ktoś inny kieruje i troszczy się o nie. A ty, Lizysie, nie rządzisz niczym, ani nie robisz niczego z rzeczy, których pragniesz.

– Bo ja jeszcze nie jestem pełnoletni, Sokratesie – powiedział.

– To nie to jest przeszkodą, synu Demokratesa, skoro tak wiele spraw – jak sądzę – i ojciec, i matka powierzają ci, i nie czekają, aż osiągniesz pełnoletność. Bo kiedy chcą, żeby coś im przeczytać albo napisać, to przypuszczam, że ciebie pierwszego z domowników wyznaczają do tego, czyż nie?

– Oczywiście – odpowiedział.

– A więc wolno ci wtedy napisać którą literę chcesz jako pierwszą, a którą drugą, i tak samo wolno ci czytać. I sądzę, że kiedy weźmiesz lirę, nie zabraniają ci ojciec ani matka napinać i zwalniać której zechcesz struny, ani trącać [palcami], ani uderzać plektronem. Czy może zabraniają?

– Ależ nie.

– Jaka więc byłaby przyczyna, Lizysie, że tu nie zabraniają, a zabraniają w sprawach, o których mówiliśmy przed chwilą?

– Myślę, że to dlatego – powiedział – że na tych rzeczach się znam, a na tamtych nie.

Właśnie – ja na to – o najlepszy! A więc nie na twoją pełnoletność czeka ojciec, żeby powierzyć ci wszystko, ale w tym dniu, w którym uzna, że jesteś mądrzejszy od niego, powierzy ci i samego siebie, i swoje sprawy.

– I ja tak sądzę – powiedział.

– Dobrze – powiedziałem; – a cóż? Czy sąsiad nie [postąpi] wobec ciebie tak samo jak ojciec? Czy sądzisz, że powierzy ci zarządzanie swoim gospodarstwem, kiedy uzna, że znasz się na tym lepiej od niego, czy też sam będzie je nadzorował?

– Myślę, że mnie [je] powierzy.

– Cóż? A czy myślisz, że Ateńczycy nie powierzą ci swoich spraw, kiedy spostrzegą, że jesteś dostatecznie rozumny?

– Jak najbardziej.

– Na Zeusa – ja na to – a cóż wielki król? Czy kiedy gotuje się mięso, to raczej swojemu najstarszemu synowi – który ma objąć władzę nad Azją – pozwoliłby wrzucać do sosu, co tylko będzie chciał, czy też nam, gdybyśmy przybyli do niego i dowiedli mu, że na przyrządzaniu potraw znamy się lepiej niż jego syn?

– Jasne, że nam – powiedział.

– I jemu nie pozwoliłby wrzucić ani odrobiny, a nam by pozwalał, nawet gdybyśmy chcieli wrzucać sól garścią.

– Jakżeby nie?

– A co, jeżeli jego syn chorowałby na oczy? Czy pozwalałby mu dotykać jego własnych oczu, gdyby nie uważał go za lekarza, czyby mu zabronił?

– Zabroniłby.

– A nam – gdyby uważał, że znamy się na leczeniu – to choćbyśmy chcieli otwierać oczy i sypać w nie popiół, przypuszczam, że nie zabroniłby, sądząc, że mamy rację.

– To prawda.

– Czy więc powierzyłby nam – raczej niż sobie samemu i swojemu synowi – i wszystkie inne sprawy, w których byśmy mu się wydali mądrzejsi niż oni?

– Koniecznie, Sokratesie – powiedział.

– Tak więc rzecz się ma – ja na to – drogi Lizysie: co do tych spraw, w których staniemy się rozumni, to wszyscy będą nam je powierzać Grecy i barbarzyńcy, mężczyźni i kobiety – i będziemy w nich robić, co tylko zechcemy, i nikt umyślnie nie będzie nam przeszkadzał, ale i sami będziemy w nich wolni, i innymi będziemy rządzić; i one będą nasze, bo będziemy mieć z nich korzyść. A w których rzeczach nie nabędziemy rozumu, to ani nikt nie pozwoli nam robić z nimi tego, co uważamy [za właściwe], lecz wszyscy będą przeszkadzać, ile tylko będą mogli – nie tylko obcy, ale i ojciec, i matka, i jeśli jest cokolwiek bliższego od nich i sami będziemy w nich słuchali innych; i będą dla nas obce, bo nie będziemy z nich mieć żadnego pożytku. Zgadzasz się, że tak to wygląda?

– Zgadzam się.

– Czy więc będziemy komuś mili i czy ktoś będzie nas kochał w tych sprawach, w których będziemy bezużyteczni?

– Na pewno nie – odrzekł.

– Teraz więc ani ciebie ojciec, ani nikt inny nikogo innego nie kocha, o ile ten będzie bezużyteczny.

– Zdaje się, że nie – powiedział.

– Jeżeli więc staniesz się mądry, chłopcze, wszyscy będą twoimi przyjaciółmi i wszyscy będą ci bliscy – bo będziesz pożyteczny i dobry; a jeżeli nie, to ani nikt inny nie będzie twoim przyjacielem, ani ojciec, ani matka, ani domownicy. Czy więc można, Lizysie, mieć o sobie wysokie pojęcie w tych sprawach, o których ktoś jeszcze nie ma pojęcia?

– I jakżeby [można]? – powiedział.

– A jeżeli potrzebujesz nauczyciela, to niewiele pojmujesz.

– To prawda.

– Wobec tego nie masz o sobie wysokiego pojęcia, jeżeli mało jeszcze pojmujesz.

– Na Zeusa – odrzekł – zdaje mi się, że nie, Sokratesie.

A ja, kiedy usłyszałem jego odpowiedź, spojrzałem w stronę Hippotalesa i omal nie strzeliłem gafy – bo przyszło mi do głowy, żeby powiedzieć, że „w ten sposób, Hippotalesie, trzeba rozmawiać z ulubieńcem, upokarzając go i pomniejszając, a nie – tak jak ty – wbijając w dumę i psując". Ale kiedy spostrzegłem, że jest wzburzony i zmieszany z powodu tego, co zostało powiedziane, przypomniałem sobie, że nawet stojąc obok chciał ukryć się przed Lizysem; więc pohamowałem się i powściągnąłem język.

W międzyczasie znów przyszedł Meneksenos i usiadł obok Lizysa, na tym miejscu, z którego wstał. Wtedy Lizys, w bardzo figlarny i

przyjacielski sposób, skrycie przed Meneksenosem, powiedział do mnie szeptem:

– Sokratesie, to, co mnie mówiłeś, powiedz i Meneksenosowi. A ja odpowiedziałem:

– Ty mu to powiesz, Lizysie; bo przecież słuchałeś bardzo uważnie.

– Oczywiście – odrzekł.

– Spróbuj więc – powiedziałem – przypomnieć to sobie jak najlepiej, żebyś mu wszystko jasno powiedział; a jeżeli coś z tego zapomnisz, spytaj mnie znów, skoro tylko mnie spotkasz.

– Zrobię to, Sokratesie – powiedział – jak najbardziej, bądź pewien. Ale powiedz mu coś innego, żebym i ja mógł posłuchać, dopóki nie nadejdzie pora, żeby iść do domu.

– Trzeba więc to zrobić – odrzekłem – skoro każesz. Ale patrz, żeby przyjść mi z pomocą, jeśli Meneksenos będzie próbował mnie zbijać; czy nie wiesz, że on jest biegły w dyskusjach?

– Tak, na Zeusa – powiedział – i to bardzo; właśnie dlatego chcę, żebyś z nim porozmawiał.

– Żebym – ja na to – ośmieszył się?

– Nie, na Zeusa – odparł – ale żebyś go poskromił.

– Skądże? – ja na to – to niełatwo: przecież to straszny człowiek, uczeń Ktesipposa. A tu obok – czy nie widzisz? – sam Ktesippos.

– Nikim się nie przejmuj, Sokratesie – powiedział – ale proszę, porozmawiaj z nim.

– Trzeba więc rozmawiać – powiedziałem.

Kiedy tak ze sobą rozmawialiśmy, Ktesippos odezwał się:

– Dlaczego wy tylko sami [we dwóch] ucztujecie, a z nami się nie dzielicie rozmową?

– Istotnie – powiedziałem – trzeba się podzielić. Bo on tutaj nie rozumie czegoś z rzeczy, o których mówię, ale przypuszcza, że Meneksenos to wie, i każe go pytać.

– Dlaczego więc – ten na to – nie pytasz?

– Ależ będę pytał – odpowiedziałem.

ZNACZENIE SŁOWA PHILOS

– A więc odpowiedz mi, Meneksenosie, na moje pytanie. Tak się złożyło, że od dziecka pragnę pewnej zdobyczy, tak jak każdy pragnie czegoś innego: bo jeden pragnie zdobyć konie, inny psy, inny złoto, inny zaszczyty. A ja do tych rzeczy odnoszę się obojętnie, natomiast wręcz namiętnie pragnę zdobyć przyjaciół, i chciałbym zyskać dobrego przyjaciela bardziej niż najlepszą w świecie przepiórkę czy koguta, i – na Zeusa – doprawdy bardziej niż konia i psa. Sądzę – na psa! – że o wiele bardziej chciałbym zdobyć towarzysza niż złoto Dariusza, bardziej nawet niż samego Dariusza. Tak więc ja jestem jakimś „miłośnikiem towarzyszy". Otóż kiedy patrzę na was – na ciebie i Lizysa – zdumiewam się i uważam was za szczęśliwych, ponieważ będąc tak młodzi [obaj] byliście w stanie szybko i łatwo zyskać taką zdobycz: i ty pozyskałeś w nim przyjaciela tak szybko i całkowicie, a znów on w tobie. Ja zaś jestem tak daleko od tej zdobyczy, że nawet nie wiem, w jaki sposób jeden staje się

przyjacielem drugiego, ale o to właśnie chcę ciebie zapytać – jako doświadczonego.

A więc powiedz mi: kiedy ktoś kogoś kocha, który z nich staje się przyjacielem drugiego – kochający kochanego czy kochany kochającego? Czy nie ma żadnej różnicy?

– Wydaje mi się – odrzekł – że nie ma różnicy.

– Jak to? – ja na to – a więc obaj stają się dla siebie nawzajem przyjaciółmi, jeżeli tylko jeden z nich kocha drugiego?

– Tak mi się zdaje – odparł.

– A cóż? Czy nie bywa tak, że kochający nie jest wzajemnie kochany przez tego, kogo kocha?

– Bywa.

– A cóż? Zdarza się i tak, że kochający jest nawet nienawidzony? Jak tego niekiedy, zdaje się, doznają zakochani ze strony ulubieńców: bo chociaż kochają jak można najbardziej, to jedni sądzą, że nie są wzajemnie kochani, a inni, że są nawet nienawidzeni; czy nie wydaje ci się to prawdziwe?

– Nawet bardzo prawdziwe – odrzekł.

– A w takim wypadku – ja na to – jeden kocha, a drugi jest kochany?

– Tak.

– Więc który z nich jest przyjacielem którego? Kochający kochanego i jeśli jest wzajemnie kochany, i jeśli jest nienawidzony – czy kochany kochającego? Czy znów w takim wypadku żaden z nich nie jest przyjacielem drugiego, jeżeli obaj nie kochają się nawzajem?

– Wydaje się przynajmniej, że tak to się przedstawia.

– Więc wydaje się nam teraz inaczej, niż wcześniej się wydawało. Bo wtedy, jeżeli jeden z nich kochał, to obaj byli przyjaciółmi; a teraz żaden z nich nie jest przyjacielem, jeżeli obaj nie kochają.

– Zdaje się.

– A więc nic nie jest miłe dla kochającego, co wzajemnie go nie kocha.

– Widocznie nie.

– Nie są więc miłośnikami koni ci, których konie nie będą kochać nawzajem, ani miłośnikami przepiórek [ci, których nie będą kochać przepiórki]; ani znowu [nie ma] miłośników psów, ani miłośników wina, ani miłośników gimnastyki, ani miłośników mądrości – jeżeli mądrość nie pokocha ich wzajemnie. Czy też każdy z nich kocha te rzeczy – chociaż one nie są miłe – a kłamał poeta, który powiedział:

Szczęśliwy, kto ma i synów miłych, i konie o pojedynczych kopytach, i psy myśliwskie, i przyjaciela w obcym kraju?

– Nie sądzę – powiedział.

– Więc uważasz, że mówi prawdę?

– Tak.

– A więc to, co kochane, jest miłe kochającemu, jak się zdaje, Meneksenosie – i jeśli będzie kochać, i jeśli będzie nienawidzić. Jak i nowo narodzone dzieci: jedne jeszcze nie kochają, a inne nawet nienawidzą, kiedy są karcone przez matkę albo ojca; a jednak, nawet kiedy nienawidzą, są dla rodziców w tym czasie najmilsze ze wszystkiego.

– Wydaje mi się – powiedział – że właśnie tak to wygląda.

– A więc – zgodnie z tym rozumowaniem – to nie kochający jest przyjacielem, ale kochany.

– Zdaje się.

– A więc wrogiem jest nienawidzony, a nie nienawidzący.

– Widocznie.

– Wielu jest więc kochanych przez wrogów, a nienawidzonych przez to, co kochane, a nie to, co kochające. A to przecież wielka niedorzeczność, miły towarzyszu, a co więcej – jak sądzę – niemożliwe, żeby być wrogiem dla przyjaciela, a przyjacielem dla wroga.

– Myślę – powiedział – że prawdę mówisz, Sokratesie.

– Jeżeli więc to jest niemożliwe, to kochające byłoby przyjacielem kochanego.

– Widocznie.

– A zatem nienawidzące wrogiem nienawidzonego.

– To konieczne.

– A z tego wyniknie, że będziemy zmuszeni zgodzić się na to samo, co poprzednio: że często jest się przyjacielem nie przyjaciela, a często nawet wroga – kiedy ktoś kocha tego, kto go nie kocha, albo nawet nienawidzi.

A często jest się wrogiem nie wroga, albo nawet przyjaciela – kiedy ktoś nienawidzi tego, kto go nie nienawidzi, albo nawet kocha.

– Zdaje się – powiedział.

– Cóż więc poczniemy – ja na to – jeżeli przyjaciółmi nie będą ani

kochający, ani kochani, ani i kochający, i kochani? Czy powiemy, że oprócz nich są jeszcze jacyś inni, którzy stają się przyjaciółmi dla siebie nawzajem?

– Nie, na Zeusa, Sokratesie – odrzekł; – ja nie bardzo potrafię znaleźć wyjście.

– A czy, Meneksenosie – ja na to – nie szukaliśmy zupełnie niewłaściwie?

POGLĄDY POETÓW I FILOZOFÓW

– Tak mi się zdaje, Sokratesie – powiedział Lizys.

A kiedy tylko to powiedział, zaczerwienił się: bo wydawało mi się, że te słowa wymknęły mu się niechcący, dlatego że zwracał tak pilną uwagę na to, co mówimy – było to zresztą widać również wtedy, kiedy słuchał.

A zatem, ponieważ chciałem dać odetchnąć Meneksenosowi, ciągnąłem rozmowę zwróciwszy się do Lizysa, ucieszony jego umiłowaniem mądrości. I powiedziałem:

– Myślę, że prawdę mówisz, Lizysie: że gdybyśmy prowadzili badanie w sposób właściwy, to nigdy byśmy tak nie pobłądzili. Ale nie idźmy już tędy: bo to rozważanie jawi mi się jakby jakaś trudna droga; a wydaje mi się, że trzeba iść tam, gdzie żeśmy skręcili – prowadząc badanie według słów poetów. Bo oni są dla nas jakby ojcami mądrości i przewodnikami. A mówią o przyjaciołach w sposób rzeczywiście niezwyczajny, pokazując, kim oni właściwie są: że to sam bóg – powiadają – czyni ich przyjaciółmi, prowadząc ku sobie

nawzajem. A mówią to, jak sądzę, jakoś tak:

Zawsze przecież podobnego ku podobnemu bóg wiedzie i czyni go znajomym. Czy nie natrafiłeś na te słowa?

– Ależ tak – odparł.

– A czy zetknąłeś się też z pismami największych mędrców, które mówią to samo: że konieczne jest, żeby podobne było zawsze miłe podobnemu? A to są ci, którzy rozprawiają i piszą o naturze i o wszechświecie.

– To prawda – powiedział.

– Czy więc – zapytałem – dobrze mówią?

– Chyba tak – odparł.

– Chyba tak – ja na to – w połowie, chyba tak i w całości, ale my tego nie pojmujemy. Bo nam się wydaje, że im bardziej zły człowiek zbliży się do złego i im więcej będzie z nim przestawał, tym bardziej stanie się nienawistny: bo wyrządza krzywdy. A przecież jest rzeczą niemożliwą, żeby krzywdzący i krzywdzeni byli przyjaciółmi. Czy nie tak?

– Tak – odrzekł.

– W ten sposób więc połowa tego powiedzenia nie byłaby prawdziwa jeżeli źli są podobni do siebie nawzajem.

– To prawda.

– Ale mnie wydaje się raczej, że oni mówią, że to dobrzy są do siebie nawzajem podobni i sobie mili, a źli – jak nawet mówi się o nich – nie są nigdy podobni nawet do siebie samych, lecz niezrównoważeni i niestali; a trudno, żeby to, co samo do siebie jest

niepodobne i w niezgodzie ze sobą, stało się do czegoś innego podobne i miłe mu. Czy i ty tak nie uważasz?

– Jak najbardziej – odrzekł.

– To więc, jak sądzę, przyjacielu, dają do zrozumienia ci, którzy mówią, że podobne jest miłe podobnemu: że tylko dobry jest przyjacielem tylko dla dobrego, a zły ani z dobrym, ani ze złym nigdy nie nawiąże prawdziwej przyjaźni. Czy też tak sądzisz?

Skinął głową.

– Wiemy już więc, kim są przyjaciele: bo rozumowanie wskazuje nam, że to będą ludzie dobrzy.

– Oczywiście – odrzekł – tak się wydaje.

– I mnie również; – powiedziałem – a jednak z czegoś w tym jestem niezadowolony. Dalej więc, na Zeusa, zobaczmy, co podejrzewam. Czy podobny jest przyjacielem dla podobnego "o-ile-jest-podobny", i czy ktoś taki jest dla takiego pożyteczny? Albo raczej tak: jaki pożytek mogłoby przynieść cokolwiek podobnego czemukolwiek podobnemu, albo jaką szkodę mogłoby mu wyrządzić – czego by samo sobie nie mogło? Albo czego mogłoby [od niego] doznać – czego by od siebie nie doznało?

Zatem jak mogą takie rzeczy cenić siebie nawzajem, jeżeli nie służą sobie wzajemnie żadną pomocą? Czy to jest możliwe?

– Nie jest.

– A jak może być miłe to, czego się nie ceni?

– W żaden sposób.

– A więc podobny nie jest przyjacielem dla podobnego; a dobry

byłby przyjacielem dla dobrego "o-ile-jest-dobry" – nie o ile jest podobny?

– Chyba tak.

– A cóż? Czy dobry – o ile jest dobry – w tym samym stopniu nie wystarczałby [sam] sobie?

– Tak.

– A ten, kto [sam sobie] wystarcza, nie potrzebuje niczego – z powodu tej [samo]wystarczalności.

– Jakżeby nie?

– A ten, kto niczego nie potrzebuje, niczego nie będzie cenił.

– Raczej nie.

– A ten, kto nie będzie cenił, nie będzie kochał.

– Niewątpliwie.

– A ten, kto nie kocha, nie jest przyjacielem.

– Wygląda na to, że nie.

– Jakże więc nam będą – w ogóle – dobrzy przyjaciółmi dobrych, jeżeli ani nieobecni nie tęsknią za sobą nawzajem – bo i osobno wystarczają [sami] sobie – ani, będąc obecni, nie mają z siebie pożytku? Jaki jest sposób, żeby tacy ludzie wysoko cenili siebie nawzajem?

– Żadnego – odparł.

– A nie mogą być przyjaciółmi ci, którzy się wysoko nie cenią.

– To prawda.

– Zobacz więc, Lizysie, dokąd zabłądziliśmy. Czy we wszystkim daliśmy się czemuś oszukać?

– Jak to? – zapytał.

– Kiedyś już słyszałem, jak ktoś mówił – i właśnie to sobie przypomniałem – że podobne dla podobnego i dobrzy dla dobrych są największymi wrogami; a nawet przywołał Hezjoda na świadka, mówiąc że i garncarz jest zły na garncarza, i śpiewak na śpiewaka i na żebraka żebrak, i o wszystkim innym tak mówił, że konieczne jest, żeby szczególnie rzeczy najbardziej podobne napełniały się zawiścią, rywalizacją i wrogością względem siebie nawzajem, a najbardziej niepodobne – przyjaźnią. Bo biedny musi być przyjacielem bogatego i słaby silnego – ze względu na pomoc [jakiej od nich potrzebuje], a chory lekarza; i we wszystkich sprawach ten, kto się [na nich] nie zna, ceni znawcę i kocha go. A nawet rozwijał wywód jeszcze wspanialej, mówiąc że w żadnym wypadku podobne nie jest miłe podobnemu, lecz wprost przeciwnie: to, co najbardziej przeciwne, jest najbardziej miłe największemu przeciwieństwu. Bo każda rzecz pragnie czegoś takiego, a nie tego, co podobne: suche mokrego, zimne ciepłego, gorzkie słodkiego, ostre tępego, puste napełnienia, a pełne – opróżnienia; i inne rzeczy podobnie wedle tej samej zasady. Bo przeciwieństwo jest pożywieniem dla przeciwieństwa, a podobne z podobnego nie ma żadnej korzyści. I rzeczywiście, przyjacielu, sprawiał wrażenie bystrego, kiedy to mówił – bo dobrze mówił. A wy – powiedziałem – co sądzicie o jego słowach?

– [Brzmią] dobrze – powiedział Meneksenos – kiedy tak się słyszy.

– Powiemy więc, że przeciwieństwo przeciwieństwu jest najbardziej miłe?

– Oczywiście.

– No dobrze – ja na to; – ale czy to nie dziwne, Meneksenosie? I zaraz z radością naskoczą na nas ci przemądrzy mężowie, specjaliści od prowadzenia sporów, i zapytają, czy wrogość nie jest największym przeciwieństwem przyjaźni? Co im odpowiemy? Czy nie musimy zgodzić się, że mówią prawdę?

– Musimy.

– Czy więc – powiedzą – wrogie jest miłe przyjaznemu, czy przyjazne wrogiemu?

– Żadne z nich – odparł.

– A sprawiedliwe niesprawiedliwemu, albo umiarkowane rozwiązłemu, albo dobre złemu?

– Nie myślę, żeby tak było.

– Ale jednak – ja na to – jeśli coś ma być czemuś miłe z powodu przeciwieństwa, to i te rzeczy muszą być [sobie] miłe.

– Muszą.

– A więc ani podobne nie jest miłe dla podobnego, ani przeciwne dla przeciwnego.

– Zdaje się, że nie.

ROZWAŻANIA SOKRATESA

– Zastanówmy się jeszcze nad tym, czy to, co przyjazne, nie ukrywa się przed nami jeszcze bardziej: bo naprawdę nie jest ono żadną z tych rzeczy, ale to, co nie jest ani dobre, ani złe, może w ten sposób staje się przyjacielem dobrego.

– Co masz na myśli? – zapytał.

– Na Zeusa – ja na to – nie wiem; ale doprawdy samemu kręci mi się w głowie od zawiłości tego wywodu i zdaje mi się, że – zgodnie ze starym przysłowiem – miłe jest to, co piękne. W każdym razie przypomina coś miękkiego, gładkiego i lśniącego. I chyba dlatego z łatwością wyślizguje się nam i wymyka, ponieważ jest właśnie takie. Bo twierdzę, że to, co dobre, jest piękne. A ty tak nie sądzisz?

– Jak najbardziej.

– Mówię więc w jakimś wieszczym natchnieniu, że to, co nie jest ani dobre, ani złe, jest przyjacielem tego, co piękne i dobre. A co mam na myśli, wieszcząc to, posłuchaj. Wydaje mi się, że istnieją jakby jakieś trzy rodzaje: to, co dobre, to, co złe, i to, co nie jest ani dobre, ani złe. A tobie jak się zdaje?

– Tak samo – odparł.

I ani dobre nie jest przyjacielem dobrego, ani złe złego, ani dobre złego – tak jak nie pozwala na to wcześniejsze rozumowanie. Pozostaje ani dobre, ani złe, jest przyjacielem albo dobrego, albo takiego, jakim jest ono samo. Bo przecież nic nie mogłoby zostać przyjacielem złego.

– To prawda.

– Ani też podobne podobnego, jak powiedzieliśmy przed chwilą, czyż nie?

– Tak.

– A więc dla tego, co nie jest ani dobre, ani złe, nie będzie przyjacielem to, co jest takie jak ono samo.

– Wygląda na to, że nie.

– Z tego więc wynika, że to, co nie jest ani dobre, ani złe, staje się przyjacielem dobrego – tylko to, i tylko tego.

– Zdaje się, że tak musi być.

– A zatem, chłopcy – powiedziałem – czy we właściwym kierunku prowadzi nas to, co teraz twierdzimy? Jeżeli, na przykład, chcielibyśmy zastanowić się nad zdrowym ciałem, to ono wcale nie potrzebuje sztuki lekarskiej ani pomocy, bo ma się wystarczająco [dobrze] – tak że nikt zdrowy nie jest przyjacielem lekarza z powodu zdrowia, czyż nie?

– Nikt.

– Ale, jak sądzę, chory – z powodu choroby.

– Jakżeby nie?

– Choroba jest właśnie czymś złym, a sztuka lekarska – pożytecznym i dobrym.

– Tak.

– A ciało – jako ciało – nie jest ani dobre, ani złe.

– Zgadza się.

– A więc ciało z powodu choroby musi cenić i kochać sztukę lekarską.

– Tak mi się zdaje.

– A więc to, co nie jest ani złe, ani dobre, staje się przyjacielem dobrego z powodu obecności zła.

– Na to wygląda.

– Oczywiście zanim samo stanie się złe – za sprawą zła, które

posiada. Bo gdyby stało się złe, wcale już nie pragnęłoby dobra, ani nie byłoby jego przyjacielem: powiedzieliśmy przecież, że to niemożliwe, żeby złe było przyjacielem dobrego.

– Rzeczywiście niemożliwe.

– Uważajcie teraz na to, co mówię. A mówię, że niektóre rzeczy są takie same jak to, co jest [w nich] obecne, a niektóre nie. Na przykład, gdyby ktoś chciał pomalować coś jakimś kolorem, wtedy temu pomalowanemu przedmiotowi przysługuje jakoś nałożony na niego kolor.

– Oczywiście.

– Czy więc wtedy to, co zostało pomalowane, jest takiego koloru jak to, co znajduje się na nim?

– Nie rozumiem – powiedział.

– Więc może – powiedziałem – w ten sposób: gdyby ktoś pomalował twoje złociste włosy bielą ołowianą, to czy wtedy byłyby [naprawdę] białe, czy wydawałyby się?

– Wydawałyby się – odrzekł.

– A jednak biel byłaby [w nich] obecna.

– Tak.

– Ale mimo to wcale nie byłyby bardziej białe; przecież, chociaż biel jest [w nich] obecna, nie są wcale ani białe, ani czarne.

– To prawda.

– Ale kiedy, przyjacielu, starość sprowadzi na nie ten sam kolor, wtedy staną się takie jak to, co jest [w nich] obecne – białe na skutek obecności bieli.

– Jakżeby nie?

– Więc o to właśnie teraz pytam: jeżeli coś będzie [w czymś] obecne, to czy rzecz posiadająca to będzie taka jak to, co jest [w niej] obecne? Czy też jeżeli będzie to obecne w pewien sposób, to będzie taka, a jeżeli nie, to nie?

– Raczej to drugie – powiedział.

– A więc to, co nie jest ani złe, ani dobre, niekiedy mimo obecności zła nie jest jeszcze złe, a niekiedy bywa, że już się takie stało.

– Oczywiście.

– Zatem kiedy nie jest jeszcze złe, chociaż zło jest [w nim] obecne, to ta właśnie obecność sprawia, że pragnie ono dobra; a kiedy czyni je złym, pozbawia je zarówno pragnienia, jak i miłości dobra. Bo nie jest już ani złe, ani dobre, lecz złe; a to, co złe, nie było przyjacielem dobrego.

– Z pewnością nie.

– Dlatego właśnie moglibyśmy powiedzieć, że ci, którzy już są mądrzy czy są oni bogami, czy ludźmi – nie kochają już mądrości; a z drugiej strony nie kochają mądrości ci, którzy posiadają niewiedzę w tym stopniu, że są źli: bo nikt zły i głupi nie kocha mądrości. Pozostają więc ci, którzy mają to zło – niewiedzę, ale nie stali się jeszcze za jego sprawą nieświadomi ani głupi, lecz ciągle zdają sobie sprawę z tego, że nie wiedzą tego, czego nie wiedzą. Dlatego właśnie mądrość kochają ci, którzy nie są jeszcze ani dobrzy, ani źli. A ci, którzy są źli, nie kochają mądrości, podobnie jak ci, którzy są dobrzy: bo w naszych wcześniejszych wywodach okazało się, że ani

przeciwne nie jest przyjacielem przeciwnego, ani podobne podobnego; czy nie pamiętacie?

– Oczywiście – odpowiedzieli [obaj].

– Teraz więc, Lizysie i Meneksenosie – powiedziałem – z całą pewnością odkryliśmy, czym jest przyjaciel, a czym nie. Twierdzimy bowiem, że i co do duszy, i ciała, i wszędzie – to, co nie jest ani złe, ani dobre, jest przyjacielem dobrego z powodu obecności zła.

[Obaj] przytaknęli i całkowicie zgodzili się, że tak to się przedstawia. I nawet ja sam bardzo się cieszyłem, jakby jakiś myśliwy – zadowolony ze zdobycia tego, na co polowałem.

A później, nie wiem skąd, naszło mnie jakieś bardzo dziwne podejrzenie, że to, na co się zgodziliśmy, nie jest prawdą. I od razu, zmartwiony, powiedziałem:

– Och, Lizysie i Meneksenosie, zdaje się, że wzbogaciliśmy się o senną marę.

– Ależ dlaczego? – zapytał Meneksenos.

– Boję się – ja na to – że natrafiliśmy, niby na wędrownych szarlatanów, na jakieś fałszywe wywody o tym, co przyjazne.

– Jak to? – powiedział.

– Przyjrzyjmy się temu – rzekłem – w ten sposób: czy ten, kto jest przyjacielem, jest przyjacielem kogoś, czy nie?

– Musi być – odparł.

– A czy ze względu na nic i z żadnego powodu, czy też ze względu na coś i z powodu czegoś?

– Ze względu na coś i z powodu czegoś.

– A czy ta rzecz, ze względu na którą przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela, jest przyjazna, czy też ani przyjazna, ani wroga?

– Nie całkiem nadążam – powiedział.

– To nic dziwnego – odparłem; – ale może w ten sposób dotrzymasz kroku, a sądzę, że i ja lepiej będę rozumiał, co mówię. Chory – jak właśnie teraz mówiliśmy – jest przyjacielem lekarza, czy nie tak?

– Tak.

– Jest więc przyjacielem lekarza z powodu choroby, a ze względu na zdrowie?

– Tak.

– A choroba jest czymś złym?

– Jakżeby nie?

– A czym jest zdrowie? – ja na to – Czymś dobrym, czy złym, czy ani jednym, ani drugim?

– Dobrym – powiedział.

– Mówiliśmy więc, jak się zdaje, że ciało, które nie jest ani dobre, ani złe, z powodu choroby – to jest z powodu zła – jest przyjacielem sztuki lekarskiej; a sztuka lekarska jest czymś dobrym. I sztuka lekarska zyskuje sobie przyjaźń ze względu na zdrowie; a zdrowie jest czymś dobrym. Czy nie tak?

– Tak.

– A czy zdrowie jest czymś przyjaznym, czy nieprzyjaznym?

– Przyjaznym.

– A choroba wrogim.

– Oczywiście.

– A więc to, co nie jest ani złe, ani dobre, jest przyjacielem dobrego z powodu tego, co złe i wrogie, a ze względu na to, co dobre i przyjazne.

– Widocznie.

– Zatem przyjaciel jest przyjacielem przyjaciela ze względu na to, co przyjazne, a z powodu tego, co wrogie.

– Zdaje się.

– No dobrze – powiedziałem. – Skoro tutaj doszliśmy, chłopcy, wytężmy umysł, żebyśmy się nie dali oszukać. Bo niech już będzie, że przyjaciel stał się przyjacielem przyjaciela, a [przez to] podobne staje się przyjacielem podobnego – co, jak mówiliśmy, jest niemożliwe. Ale jednak – żeby nie wprowadziło nas w błąd to, o czym teraz mówimy – zbadajmy następującą kwestię. Sztuka lekarska, twierdzimy, jest miła ze względu na zdrowie.

– Tak.

– A zatem i zdrowie jest czymś miłym?

– Oczywiście.

– A jeżeli miłym, to ze względu na coś.

– Tak.

– Właśnie na coś miłego, jeżeli ma to iść za naszym poprzednim ustaleniem.

– Oczywiście.

– Więc i to będzie znów miłe ze względu na coś miłego?

– Tak.

– Czy nie musimy więc zrezygnować z tej drogi albo dotrzeć do jakiegoś początku, który nie odeśle nas do czegoś innego miłego, ale doprowadzi do tego, co jest miłe jako pierwsze – i ze względu na co o wszystkich innych rzeczach mówimy, że są miłe?

– Koniecznie.

– O tym właśnie mówię: żeby nie oszukały nas te wszystkie inne rzeczy, o których powiedzieliśmy, że są miłe ze względu na tamto, jakby były jakimiś jego podobiznami; a to tamto pierwsze jest tym, co jest miłe naprawdę. Bo rozważmy to w ten sposób: kiedy ktoś bardzo coś ceni – jak niekiedy ojciec syna przenosi ponad wszystkie inne skarby – to czy właśnie ktoś taki nie ceniłby wysoko również czegoś innego, ze względu na to, że syna przedkłada ponad wszystko? Na przykład gdyby spostrzegł, że on wypił truciznę, czy ceniłby wysoko wino, gdyby sądził, że ono ocali syna?

– Z pewnością.

– Więc i naczynie, w którym byłoby wino?

– Oczywiście.

– A czy wtedy niczego nie ceni wyżej [od drugiego]: glinianej czary albo swojego syna, ani: trzech miar wina albo syna? Czy może to jakoś tak wygląda: całe takie staranie nie jest podejmowane dla tych rzeczy – dla tych pozyskiwanych ze względu na coś – ale dla tego, ze względu na co wszystkie takie rzeczy się pozyskuje. Nie, żebyśmy często nie mówili, że bardzo cenimy złoto i srebro; ale to wcale nie jest przez to bardziej prawdziwe: tym, co cenimy ponad wszystko, jest to – czymkolwiek to się okaże – ze względu na co

zdobywa się i złoto, i wszystkie rzeczy, które pozyskujemy. Czy tak powiemy?

– Oczywiście.

– Więc i do tego, co miłe, [odnosi się] ta sama zasada? Bo co do tych rzeczy, o których mówimy, że są nam miłe ze względu na coś innego miłego, to okazuje się, że mówiąc to [posługujemy się] utartą nazwą; a tym, co rzeczywiście jest miłe, zdaje się, jest jedynie to, do czego te wszystkie tak zwane „przyjaźnie" ostatecznie zmierzają.

– Zdaje się, że tak to się przedstawia – powiedział.

– A więc to, co jest rzeczywiście miłe, nie jest miłe ze względu na coś miłego?

– To prawda.

– A zatem to już zostało usunięte – że to, co miłe, jest miłe ze względu na coś miłego. Ale czy to, co dobre, jest miłe?

– Ja w każdym razie tak sądzę.

– Czy więc dobro jest kochane z powodu zła? I czy tak to wygląda: gdyby z tych trzech [rodzajów], o których właśnie mówiliśmy – dobrego i złego, i ani dobrego, ani złego – zostały dwa, a to, co złe, zeszłoby z drogi i nie dotykało niczego: ani ciała, ani duszy, ani innych rzeczy – o których mówimy, że same z siebie nie są ani złe, ani dobre – czy wtedy dobro nie przynosiłoby nam żadnego pożytku, ale stałoby się bezużyteczne? Bo jeżeli nic już nie wyrządzałoby nam szkody, to nie potrzebowalibyśmy żadnej pomocy. I w ten sposób stałoby się wtedy jasne, że to z powodu zła ceniliśmy

i kochaliśmy dobro – jakby dobro było lekarstwem na zło, a zło chorobą; a kiedy nie ma choroby, nie potrzeba lekarstwa. Czy więc taka jest natura dobra, i czy to z powodu zła jest ono kochane przez nas – będących pomiędzy złem i dobrem – a ze względu na siebie samo w ogóle nie jest potrzebne?

– Zdaje się, że tak to wygląda – powiedział.

– A więc to, co jest dla nas miłe, do czego zmierzają wszystkie inne rzeczy – te, o których powiedzieliśmy, że są miłe ze względu na coś innego miłego – wcale ich nie przypomina. Bo one są nazywane miłymi ze względu na coś innego miłego, a to, co rzeczywiście miłe, ma widocznie zupełnie przeciwną naturę: okazało się, że jest dla nas miłe ze względu na coś wrogiego. A jeżeli to, co wrogie, odeszłoby, to – jak się zdaje – ono już nie jest dla nas miłe.

– Myślę, że nie – powiedział – sądząc po tym, co teraz mówimy.

– A czy, na Zeusa – ja na to – jeżeli zginie zło, to nie będzie już głodu ani pragnienia, ani żadnych innych takich rzeczy? Czy też głód będzie istniał, jeżeli będą istnieli ludzie i inne żywe istoty, ale nie będzie szkodliwy? I pragnienie, i inne pożądania – ale nie będą złe, bo zło zginie? Czy śmieszne jest to pytanie: co wtedy będzie, albo czego nie będzie? Bo kto to wie? Ale to przynajmniej wiemy, że i teraz odczuwanie głodu jest czasami szkodliwe, a czasami pożyteczne. Czyż nie?

– Oczywiście.

– A więc i odczuwanie pragnienia, i pożądanie wszystkich innych rzeczy tego rodzaju jest niekiedy pragnieniem pożytecznym, niekiedy

szkodliwym, a niekiedy ani takim, ani takim.

– Jak najbardziej.

– Jeżeli więc złe rzeczy zginą, to dlaczego te, które nie są złe, mają ginąć razem z nimi?

– Nie ma powodu.

– Więc i wtedy, kiedy złe rzeczy zginą, będą istnieć te pragnienia, które nie są ani dobre, ani złe.

– Widocznie.

– A czy jest możliwe, żeby ten, kto pragnie i kocha, nie żywił przyjaznych uczuć wobec tego, czego pragnie i co kocha?

– Nie sadzę.

– Będą więc istnieć, jak się zdaje, pewne miłe rzeczy – nawet jeśli rzeczy złe zginą.

– Tak.

– A przecież, jeżeli zło byłoby przyczyną tego, że coś jest miłe, to gdyby ono zginęło, nic nie byłoby miłe dla drugiego. Bo jeśli zginęłaby przyczyna, to niemożliwe byłoby, żeby istniało jeszcze to, czego była przyczyną.

– Słusznie mówisz.

– A zgodziliśmy się, że przyjaciel kocha coś i z jakiegoś powodu. I sądziliśmy wtedy, że to z powodu zła to, co nie jest ani dobre, ani złe, kocha dobro?

– To prawda.

– A teraz, jak się zdaje, ukazuje się jakaś inna przyczyna kochania i bycia kochanym.

– Na to wygląda.

– Czy więc rzeczywiście – jak właśnie mówiliśmy – pragnienie jest przyczyną przyjaźni, i to, co pragnie, jest przyjacielem tego, czego pragnie, i wtedy, kiedy pragnie? A to, o czym wcześniej mówiliśmy, że jest przyjacielem, to były jakieś brednie – jakby układanie długiego poematu?

– Zdaje się.

– Ale przecież – ja na to – to, co pragnie, pragnie tego, czego odczuwa brak, czyż nie?

– Tak.

– A więc to, co odczuwa brak, będzie przyjacielem tego, czego mu brakuje.

– Tak myślę.

– A odczuwa brak tego, czego zostanie pozbawione.

– Jakżeby nie?

– Więc właśnie do tego, co pokrewne – jak się zdaje – zwraca się i miłość, i przyjaźń, i pragnienie, jak się okazuje, Meneksenosie i Lizysie.

Przytaknęli [obaj].

– A zatem wy, jeżeli jesteście [obaj] przyjaciółmi dla siebie nawzajem, to z natury jesteście sobie jakoś pokrewni?

– Z pewnością – powiedzieli [obaj].

– A więc, chłopcy – ja na to – jeżeli ktoś kogoś pożąda czy kocha, to wcale by nie pożądał, ani nie kochał, ani nie żywił przyjaznych uczuć, jeśli nie byłby jakoś pokrewny ukochanemu – albo co do duszy,

albo co do jakiejś właściwości duszy, albo z charakteru, albo z wyglądu.

– Oczywiście – powiedział Meneksenos; a Lizys milczał.

– Dobrze – powiedziałem; – a więc okazuje się, że musimy kochać to, co pokrewne z natury.

– Zdaje się – powiedział.

– A więc prawdziwy wielbiciel – nie taki, który udaje – musi być kochany przez ulubieńca.

Lizys i Meneksenos jakoś z ociąganiem przytaknęli, a Hippotales z radości zaczął mienić się różnymi kolorami.

POKREWNE A PODOBNE

A ja, chcąc zbadać to rozumowanie, powiedziałem:

– Jeżeli pokrewne różni się czymś od podobnego, to moglibyśmy, jak sądzę, Lizysie i Meneksenosie, powiedzieć coś o tym, co przyjazne – czym ono jest. Ale jeżeli podobne i pokrewne jest właśnie tym samym, to niełatwo odrzucić wcześniejszy wniosek, że podobne dla podobnego jest, z powodu podobieństwa, bezużyteczne. A błędem byłoby zgodzić się na to, że to, co bezużyteczne, jest miłe. Czy chcecie więc – powiedziałem – skoro jesteśmy jakby pijani od tego wywodu, żebyśmy wspólnie uznali i stwierdzili, że pokrewne jest czymś innym od podobnego?

– Oczywiście.

– Czy więc i to ustalimy, że dobre jest pokrewne dla każdego, a złe obce? Czy też złe jest pokrewne dla złego, dobre dla dobrego, a dla

tego, co nie jest ani dobre, ani złe – to, co nie jest ani dobre, ani złe? [Obaj] stwierdzili, że tak właśnie myślą: że pokrewne jest każde dla każdego.

– A więc znów, chłopcy – ja na to – wpadliśmy na te same wywody o przyjaźni, które najpierw odrzuciliśmy. Bo niesprawiedliwy dla niesprawiedliwego i zły dla złego wcale nie mniej będzie przyjacielem, niż dobry dla dobrego.

– Na to wygląda – powiedział.

– Cóż więc? A jeżeli powiemy, że dobre i pokrewne jest tym samym – czy to będzie czymś innym niż [stwierdzenie], że tylko dobry jest przyjacielem dla dobrego?

– Oczywiście [że nie].

– A przecież sądziliśmy, że udowodniliśmy sobie niesłuszność i tego poglądu; czy nie pamiętacie?

– Pamiętamy.

– Cóż więc jeszcze moglibyśmy zrobić z tym wywodem? Czy też to jasne, że nic? Proszę więc – jak ci mędrcy w trybunałach – żeby na nowo rozważyć wszystko, co zostało powiedziane. Bo jeżeli ani kochani, ani kochający, ani podobni, ani niepodobni, ani dobrzy, ani pokrewni, ani inne rzeczy, które wymieniliśmy – bo sam już nawet nie pamiętam, tyle ich było – jeżeli nic z nich nie jest przyjacielem, to ja już nie wiem, co powiedzieć.

To powiedziawszy miałem zamiar zaczepić już kogoś innego, ze starszych; a wtedy, niby jakieś duchy, nadeszli wychowawcy – i

Meneksenosa, i Lizysa – prowadząc ich braci. Wołali do nich i nakazywali, żeby szli do domu: bo już było późno. Najpierw i my, i ci, którzy stali koło nas, próbowaliśmy ich odpędzić. Ale skoro wcale na nas nie zważali, tylko łamaną greczyzną oburzali się i wołali dalej, uznaliśmy, że podpili na Hermejach i trudno będzie się z nimi dogadać; więc ustąpiliśmy im i zakończyliśmy spotkanie. Ale kiedy już odchodzili, powiedziałem:

– Teraz, Lizysie i Menksenosie, staliśmy się śmieszni – i ja, stary człowiek, i wy. Bo ci tutaj, kiedy odejdą, powiedzą, że my uważamy siebie nawzajem za przyjaciół – bo i siebie liczę pomiędzy was – ale nie umieliśmy jeszcze odkryć, czym jest przyjaciel.

PLATON

FAJDROS

Spis treści

WYPRAWA ZA MIASTO.....372
MIT ZNAD ILISSU.....376
MOWA LIZJASZA.....378
PIERWSZA MOWA SOKRATESA.....387
DRUGA MOWA SOKRATESA.....398
SZAŁ.....398
DUSZA.....400
SZAŁ MIŁOSNY.....406
O PIŚMIE.....417
ZAKOŃCZENIE.....454

WYPRAWA ZA MIASTO

SOKRATES: Kochany Fajdrosie, dokądże to i skąd?

FAJDROS: Od Lizjasza, Sokratesie, od syna Kefalosa. A idę się przejść za miasto. Długo tam u niego byłem; siedziałem od samego rana. A że słucham rad twojego i mojego przyjaciela Akumenosa, więc przechadzki odbywam po drogach; on powiada, że to mniej męczy niż te po krętych ulicach miasta.

SOKRATES: Dobrze powiada, przyjacielu. A to widać, Lizjasz był w mieście.

FAJDROS: Tak, u Epikratesa, w tym domu u Morychosa, koło świątyni Zeusa Olimpijskiego.

SOKRATES: No a cóż tam była za rozmowa? Oczywista, że was Lizjasz mowami częstował.

FAJDROS: Dowiesz się, jeżeli masz czas pójść ze mną kawałek i posłuchać.

SOKRATES: Czemu nie? Nie wierzysz może, że ja tak jak Pindar powiada, "więcej niż czas drogi cenię to", żeby słyszeć twoją rozmowę z Lizjaszem?

FAJDROS: To prowadź!

SOKRATES: No więc może opowiesz?

FAJDROS: Tak, tak, Sokratesie; to właśnie coś dla ciebie do słuchania. Bo mowa, o którejśmy rozmawiali, miała strasznie erotyczny temat. Lizjasz opisał zabiegi miłosne około jakiejś piękności, ale nie ze strony miłośnika, i w tym właśnie cały figiel. Bo mówi, że powinno się raczej obdarzać względami tego, który nie kocha, niż tego, który kocha.

SOKRATES: To znakomity mąż! Żeby on tak napisał, że się powinno raczej ubogiego przyjmować niż bogatego, i starego raczej niż młodego, i jaki tam jeszcze ja jestem i niejeden z nas. To by dopiero były mowy "kulturalne i społeczne "! Ja się tak zapaliłem do słuchania, że choćbyś tym spacerkiem i do Megary zaszedł i, jak Herodikos zaleca, spod samych murów miejskich nazad wracał, nie opuszczę cię na krok.

FAJDROS: Co ty mówisz, Sokratesie poczciwy! Ty myślisz, że co Lizjasz długi czas i przy wolnej głowie układał, on, pierwszy pisarz współczesny, to ja, laik, potrafię z pamięci powtórzyć, jak się należy tak jak on? Daleko mi do tego, chociaż przyznam się, że chciałbym. Wolałbym to niż worek złota!

SOKRATES: Ej, Fajdrosie! Jeżeli ja Fajdrosa nie znam, to chyba siebie samegom zapomniał. Ale ani jedno, ani drugie nie zachodzi. Doskonale wiem, że on tej mowy Lizjasza nie jeden raz słuchał, ale kilka razy. Raz po raz prosił, żeby mu powtarzać, a tamten powtarzał bardzo chętnie. A temu nawet i tego nie było dość! Toteż wziął w końcu rękopis do ręki, przeglądał na nowo to, co go najwięcej pociągało. Nad tą robotą siedział od rana, zmęczył się i poszedł się przejść. A widzi mi się, dalibóg, że wykuł mowę na pamięć; chyba że była może bardzo długa. A szedł za miasto, żeby ją przedeklamować. Spotkał po drodze człowieka, który cierpi na słuchanie mów. Zobaczył go; zobaczył i ucieszył się, że będzie miał towarzysza zachwytów, i poprosił go z sobą. A kiedy go ten, rozkochany w mowach, prosi o powtórzenie, ten zaczyna robić ceregiele, że naprawdę nie ma ochoty mówić. A na końcu, gdyby go człowiek nie był chciał po dobrej woli słuchać, byłby gwałtem był mówił. Więc, mój Fajdrosie, poproś Fajdrosa, żeby to, co i tak za chwilę zrobi, już teraz raczył zrobić!

FAJDROS: No nie; doprawdy; to dla mnie jest ogromna korzyść tak, jak potrafię, mówić. Tym bardziej że ty, zdaje się, nie puścisz mnie, zanim ci nie powiem; inna rzecz, jak.

SOKRATES: To bardzo ci się dobrze zdaje!

FAJDROS: No to już tak zrobię. Bo rzeczywiście, Sokratesie, słów zgoda nie umiem na pamięć. Tylko z treści pamiętam prawie że wszystko, czym się, jak Lizjasz mówił, różni zakochany i nie kochający, i to punkt za punktem przejdę po kolei, zacząwszy od pierwszego.

SOKRATES: Przejdziesz, przejdziesz, pokazawszy przede wszystkim, kochanie, co to tam masz w lewym ręku pod himationem! Bo ja zgaduję, że właśnie tę mowę. Jeśli to ona, to bądź przekonany, że ja cię wprawdzie bardzo kocham, ale skoro tu jest i Lizjasz nie mam wielkiej ochoty służyć ci za okaz do ćwiczeń krasomówczych. Więc dawaj no to, pokaż!

FAJDROS: Daj spokój; prysła moja nadzieja w tobie; myślałem, że się trochę przećwiczę. Więc może usiądziemy, gdzie chcesz, i będziemy czytali?

SOKRATES: Chodźmy stąd; wróćmy się wzdłuż Ilissu, a potem gdzie bądź usiądziemy spokojnie.

FAJDROS: Doskonale się trafiło, że nie mam trzewików na sobie. No, ty oczywiście nigdy. Wiesz: najlepiej chodźmy rzeczką, zamaczawszy nogi. To nie jest nieprzyjemne, szczególnie o tej porze roku i dnia.

SOKRATES: No to idź naprzód i rozglądaj się, gdzie by można usiąść.

FAJDROS: Widzisz tamten jawor, ten wysoki?

SOKRATES: Albo co?

FAJDROS: Tam cień jest i wiatru trochę, i trawa; jest gdzie usiąść, można się i wyciągnąć, jak wolisz.

SOKRATES: No, no, prowadź.

MIT ZNAD ILISSU

FAJDROS: Słuchaj, Sokratesie, czy to nie stąd gdzieś, znad Ilissu, powiadają, Boreasz porwał Orejtyję?

SOKRATES: A powiadają.

FAJDROS: Może to właśnie stąd? Bo jakąż to cudna, czyściutka i przejrzysta woda. Doskonaleby się tu mogły dziewczątka bawić nad brzegiem.

SOKRATES: To nie stąd; to tam niżej, z jakie dwie, trzy staje, gdzie się przechodzi do świątyni Artemidy. Tam jeszcze gdzieś jest ołtarz Boreasza.

FAJDROS: Nie uważałem. Ale powiedz, na Zeusa, Sokratesie, czy ty w ten mit wierzysz?

SOKRATES: Gdybym i nie wierzył, tak jak mędrcy dzisiejsi, nic by w tym nie było szczególnego. Wtedy bym mędrkował i mówił, że ją tchnienie Boreasza zepchnęło ze skał pobliskich, kiedy się bawiła z Farmakeją, a kiedy w ten sposób zginęła, zaczęto mówić, że ją Boreasz porwał. A może z pagórka Aresa; bo opowiadają i taki mit, że to stamtąd, a nie stąd została porwana. Ja to, wiesz, Fajdrosie, uważam za rzeczy bardzo miłe, ale żeby się tym zajmować, do tego trzeba kogoś, kto ma dużo zdolności, sił, czasu, cierpliwości, choćby już dlatego, że potem musisz centaury stawiać na dwie nogi albo i Chimerę, a potem zatrzęsienie rozmaitych Gorgon, Pegazów i innych jakichś dziwolągów głupich i nie wiadomo do czego podobnych. Jak by człowiek w to nie

wierzył, a brał się do wytłumaczenia wszystkiego na gruby, chłopski rozum, to bardzo by dużo na to czasu potrzeba i głowy. Ja całkiem nie mam na to głowy i czasu. A to, widzisz, dlatego: ja nie jestem w stanie, jak napis w Delfach powiada, poznać siebie samego. Więc mi się to śmieszne wydaje, kiedy siebie jeszcze nie znam, bawić się w takie nieswojo, niesamowite dociekania. Więc mało się tymi rzeczami interesuję; biorę je tak jak wszyscy inni i, jak mówię, nie to badam, ale siebie samego, czy ja sam nie jestem bydlę bardziej zawiłe i zakręcone, i nadęte niż Tyfon, czy też prostsze i bardziej łaskawe, które z natury ma w sobie coś boskiego i coś niskiego. Ale, przyjacielu, tak pomiędzy wierszami czy to nie to drzewo, do któregoś nas prowadził?

FAJDROS: Tak, to właśnie ono.

SOKRATES: Na Herę! Toż to śliczna ustroń. Ten jawor ogromnie rozłożysty i wysoki. I ta wierzba wysoka, a śliczny cień daje, a taka cała obsypana kwieciem; będzie nam tu cudnie pachło. A jakież miłe źródełko płynie spod jaworu. Bardzo zimna woda, możesz nogą spróbować. Dziewice i posągi święte pod drzewami; widać, to uroczysko Achelosa i nimf jakicheś. A proszę cię, ten wiatr tutaj jaki strasznie miły i łagodny. To letni wiatr tak szumi, a przy nim świerszczów chór. Ale z tego wszystkiego najlepsza trawa i najładniejsza, żeby się tak przeciągnąć tam na tym łagodnym wzniesieniu. Doskonaleś wyprowadził, kochany Fajdrosie.

FAJDROS: Wiesz co, żeś ty jakiś dziwny człowiek. Zupełnie tak mówisz, jakbyś nie wiadomo skąd przyjechał, a nie był tutejszy. Ty się

w ogóle nigdzie z miasta w okolicę nie ruszasz i bodajżeś jeszcze nigdy nie był za murami.

SOKRATES: No, wybacz mi, mój kochany. Ja się przecież lubię uczyć. A okolice i drzewa niczego mnie nie chcą nauczyć, tylko ludzie na mieście. Ale zdaje mi się, żeś ty dla mnie znalazł lekarstwo na chodzenie, doprawdy; bo tak jak się wygłodniałe cielę prowadzi, że mu się przed pyskiem jakimś wiechciem trzęsie czy gałęzią, tak ty mi będziesz pod nos podsuwał mowy w rękopisie zwinięte i ciągał za sobą po całej Attyce, czy gdzie tam dalej zechcesz. Tymczasem, kiedym już tu zaszedł, wyciągnę się na trawie, a ty przyjmij dowolną pozycję, byleby ci czytać było wygodnie, i czytaj.

MOWA LIZJASZA

FAJDROS: To posłuchaj! O co mi chodzi, wiesz, i że za właściwą uważam taką rzecz pomiędzy nami, toś słyszał. Sądzę zaś, że nie powinno mnie omijać to, czego pragnę, dlatego że właśnie zakochany w tobie nie jestem. Toż takiemu później żal każdej wyświadczonej przysługi, skoro tylko żądzę nasyci. A taki jak ja nigdy nie ma okresu wyrzutów. Bo nie z musu przysługi wyświadcza, ale z dobrej woli o drugiego dba, jak może; tak że lepiej by i około własnych spraw nie chodził. A jeszcze ci, co kochają, notują sobie wszystkie straty materialne, jakie ponieśli przez miłość, i wszystkie przysługi osobiste, a zważywszy jeszcze to, ile ich to wszystko trudów kosztowało, uważają, że rachunki dawno wyrównane i nic się od nich więcej nie należy ukochanej osobie. Natomiast ci, co nie kochają, nie mogą się ani

tym zasłaniać, że przez to zaniedbują interesy prywatne, ani wymawiać mogą trudy podczas zabiegów poniesione, ani się skarżyć, że się przez to z rodziną poróżnili. Zaczem skoro tyle ujemnych stron odpada, nie pozostaje nic, jak tylko dbać wedle najlepszej wiedzy i woli o względy drugiej strony. A potem, jeśliby kochających cenić dlatego, że o swym afekcie najwyższym zapewniają tych, których w danej chwili kochają, i mówią, że gotowi i słowem, i czynem poróżnić się ze wszystkimi dla pięknych oczu osób ukochanych, łatwo poznać, jaka to prawda, skoro zawsze wyżej cenią tych, w których się kiedyś później kochają, i gotowi się nawet źle obchodzić z dawniejszymi przedmiotami miłości, jeśli się to późniejszym podoba. Więc któż widział wdawać się w coś podobnego z ludźmi cierpiącymi wadę tego rodzaju, że nie brałby się do jej leczenia nikt, kto ma doświadczenie w tych sprawach? Przecież sami przyznają, że stan ich to choroba raczej niźli zdrowe zmysły, i choć wiedzą, że u nich w głowie źle, nie umieją zapanować nad sobą. Toteż jak mogą, przyszedłszy do siebie, uznawać za dobre to, czego im się chciało w tym stanie osobliwym? I to zważ, że gdybyś chciał wybrać najlepszego spośród tych, którzy cię kochają, to niewielki miałbyś wybór; przeciwnie, gdybyś spośród innych ludzi szukał tego, który by ci najwięcej odpowiadał, wybór masz ogromny. Przeto znacznie większe jest prawdopodobieństwo, że właśnie gdzieś między tymi wieloma będzie człowiek godny twej przyjaźni. A jeśli się obawiasz sądu opinii publicznej, abyś się nie skompromitował, kiedy się ludzie o tym dowiedzą, to przecież ludzie zakochani zawsze myślą, że im cały świat zazdrości tak jak oni jedni drugim, przeto ich język

świerzbi i ambicja podnieca do przechwałek przed wszystkimi, że ich trudy nie poszły na marne, a ci, co nie kochają, są od nich mocniejsi wolą to, co naprawdę dobre, niżeli sławę u ludzi. Oprócz tego ludzie się zawsze muszą dowiedzieć i zobaczyć, jeżeli się ktoś w kimś kocha i chodzi za nim, i robi z tego wielką rzecz, tak że jak ich tylko ktoś zobaczy rozmawiających, zaraz myśli, że albo właśnie coś między nimi było, albo zaraz będzie. A tym, którzy się nie kochają, nikt nawet nie myśli brać za złe schadzki, bo każdy wie, że trzeba się nieraz z drugim zobaczyć, czy to z przyjaźni, czy dla jakiejś innej przyjemności. I jeszcze jedno: jeżeli się obawiasz zbliżeń osobistych, bo uważasz, że trudno o przyjaźń trwałą, i niech tylko zajdzie jakieś nieporozumienie, to nieszczęście dla obu stron, a tyś dał, co masz najdroższego, więc i tracisz ogromnie wiele w takim razie więcej się obawiać powinien byś tych, którzy kochają. Ich przecież każdy drobiazg w rozpacz wprawia i wszystko się dzieje, zdaniem ich, tylko na ich nieszczęście. Więc też uniemożliwiają ukochanym osobom wszelkie stosunki z ludźmi, bo się boją ludzi zamożnych, aby ich nie przewyższyli majątkiem, a ludzi wykształconych także, aby nie przyćmili poziomem umysłowym. Albo jeśli kto jaką inną zaletę posiada, każdego pilnują, czy jakiego wpływu nie wywiera. I tak cię od wszelkich stosunków z ludźmi odwiodą, że będziesz sam wśród ludzi jak palec, a nie będziesz miał przyjaciela. A jeśli zechcesz swego dobra patrzeć i być mądrzejszym niż oni, nieporozumienie będziesz miał gotowe. A jeśli ktoś wcale nie kochał, ale jako dzielny mąż tak postąpił, jak mu było potrzeba, ten nie będzie zazdrosny o towarzyskie zbliżenia; przeciwnie: niechętnie by patrzył

na tych, którzy by cię unikali; uważałby, że się chyba krzywią na ciebie, a stosunki towarzyskie to rzecz pożyteczna. Toteż znacznie większe prawdopodobieństwo, że się stosunek z takim człowiekiem w przyjaźń rozwinie niż w nienawiść. A oprócz tego niejeden kocha dlatego, że mu się ciało jakieś podobało prędzej, nim charakter czyjś poznał i stosunki domowe, przeto bardzo niepewna to rzecz, czy taki zechce być przyjacielem jeszcze i wtedy, kiedy przestanie pragnąć. Ale jeśli się jacyś ludzie nie kochali nigdy, ale żyjąc z sobą od dawna w przyjaźni zbliżają się do siebie, to niepodobna, żeby ich przyjaźń umniejszyć miało to, co im przyjemność daje obopólną; nie to będą dla nich trwałe pamiątki na przyszłość. A oprócz tego z pewnością lepszym się staniesz, jeżeli mnie posłuchasz raczej niż zakochanego w tobie. Bo taki najniesłuszniej w świecie będzie chwalił wszystko, co tylko powiesz czy zrobisz, bo z jednej strony boi się twojej niechęci, a potem sam gorzej widzi, tak go żądza zaślepia. Bo takie rzeczy miłość z ludźmi wyprawia: nieszczęśliwym każe się gryźć rzeczami, którymi by się nikt inny nie martwił, a szczęśliwym chwalić każe i takie rzeczy, którymi się cieszyć nie warto. Toteż raczej żałować należy ludzi kochanych niżeli im zazdrościć. Ale jeśli mnie posłuchasz, będę z tobą obcował nie dla chwilowej rozkoszy, ale i na przyszłość będzie z tego pożytek, i nie miłość nade mną będzie panowała, ale ja sam nad sobą, ani o drobnostki między nami awantur nie będzie i nienawiści, tylko o wielkie rzeczy pomaleńku, po troszku się kiedyś pogniewamy, bo ci mimowolne uchybienia przebaczę, a umyślne będę się starał odsuwać. To jest jedyny probierz przyjaźni, która ma trwać długo. A jeśli ci to

przed oczyma stoi, że nie może się silna przyjaźń zawiązać tam, gdzie miłości nie ma, to zastanów się, że w takim razie anibyśmy synów nie powinni kochać, ani ojców, ani matek, anibyśmy wiernych przyjaciół pozyskać nie mogli, bo te stosunki nie wyrastają z żądzy tego rodzaju, tylko na całkiem innym tle. Poza tym, jeśliby należało zawsze tym ustępować, którzy nas potrzebują najwięcej, toby potrzeba i w innych sprawach uwzględniać nie ludzi najlepszych, ale najbardziej potrzebujących. Tacy będą najwdzięczniejsi, bośmy im najprzykrzejszy brak usunęli. A więc i na przyjęcia do domu własnego nie najbliższych przyjaciół zapraszać należy, ale tych, co się wpraszają i chcą się napchać do syta. Tacy cię będą kochać i chodzić za tobą, i pod same drzwi przyjdą, i cieszyć się będą najwięcej, i ogromnie będą wdzięczni, i wszystkiego najlepszego ci będą życzyli. Więc uwzględniać może należy nie tych, którzy nas potrzebują najwięcej, ale tych, którzy się najlepiej odwdzięczyć potrafią. I nie tych, którzy tylko kochają, ale tych, którzy są nas najgodniejsi. I nie takich, którzy się wdziękami twymi nasycą, ale którzy się i chlebem z tobą podzielić zechcą, kiedy się postarzejesz. I nie takich, którzy się potem chwalić będą przed ludźmi, ale takich, którzy o wszystkim przyzwoicie przed ludźmi zamilczą. I nie tych, którzy się krótki czas nami interesują, ale tych, którzy przyjaciółmi zostaną przez całe życie. I nie tych, którzy gdy ich żądza odejdzie, szukać będą pozoru do zwady, ale takich, którzy gdy ich piękność opadnie, dopiero w całym blasku dzielności wystąpią. Więc pamiętaj o tym, co mówię, a i to zważ, że i przyjaciele zakochanym nieraz czynią uwagi, że się źle prowadzą, a takiemu, który

nie kocha, nikt z bliskich nigdy nie czynił wyrzutów, jakoby się przez to źle urządzał. Ale może chcesz mnie zapytać, czy ci radzę względami obdarzać wszystkich, którzy cię nie kochają? Ja myślę, że nawet zakochany w tobie nie chciałby, żebyś się tak odnosił do wszystkich, którzy cię kochają. Bo ani to wypada ze względu na drugiego, ani się to udać może, jeśli chcesz, żeby ludzie o tym nie wiedzieli. A trzeba, żeby stąd żadna nie wynikała szkoda, ale pożytek dla obu stron. Zdaje mi się, że dość tego, co powiedziałem; a jeśli jeszcze czego pragniesz i myślisz, żem pominął, to się pytaj! Jakże ci się, Sokratesie, ten odczyt wydaje? Nieprawdaż, że nadzwyczajny! I w ogóle, i przez ten dobór słów!

SOKRATES: Ależ to wprost boska rzecz, przyjacielu toż mi zupełnie mowę odebrało. A kiedym na ciebie patrzał, jak czytasz, Fajdrosie, miałem wrażenie, że cię ten odczyt cieszy, a że się na tych rzeczach nie rozumiem tak dobrze jak ty, więc szedłem za tobą i w ślad za tobą w szał zachwytu wpadałem, boska głowino!

FAJDROS: A tak, naturalnie, przecież ty żartujesz!

SOKRATES: Uważasz, że żartuję, a nie mówię serio?

FAJDROS: Oczywiście, Sokratesie; ale tak naprawdę powiedz, na Zeusa, na patrona przyjaźni:czy potrafiłby który Grek coś lepiej i więcej powiedzieć na ten temat?

SOKRATES: Jak to? To mamy i z tego względu odczyt chwalić, że autor powiedział, co potrzeba, a nie tylko z tego punktu, że zwroty były jasne, okrągłe, dosadne i wycyzelowane? Jak potrzeba, to niech i tak będzie dla twojej przyjemności, bo ja tego nie uważałem; taki jestem

ladaco. Tylkom na retoryczną stronę zwracał uwagę, a to mało, pewnie nawet i według Lizjasza. I takie odniosłem wrażenie, Fajdrosie, chyba że będziesz innego zdania, że on po dwa i po trzy razy jedno i to samo powtarza, jakby nic miał naprawdę wiele do powiedzenia na ten jeden temat albo jakby mu na czymś takim nic zależało. I miałem wrażenie, że on się popisuje jak młodzik na zapasach; chce pokazać, że jedno i to samo potrafi i tak, i inaczej powiedzieć, a zawsze to znakomicie wypadnie.

FAJDROS: Pleciesz, Sokratesie. Przecież odczyt ma przeważnie jeden i ten sam temat. A z tego, co można z tego tematu wydobyć i co by warto o nim powiedzieć, on nic pominął niczego, tak że po jego odczycie nikt w ogóle nie może powiedzieć na ten temat nic więcej ani lepiej.

SOKRATES: O, tu ci się nie dam przekonać, choćbym chciał. Bo starzy i mądrzy ludzie i kobiety, które na ten temat mówiły i pisały, przekonają mnie, że nie mam racji, nawet gdybym to dla ciebie zrobił i przyznał ci słuszność.

FAJDROS: A jacyż to? Gdzieżeś ty słyszał coś lepszego niż to?

SOKRATES: Tak, w tej chwili nie mogę ci przytoczyć. Ale naturalnie, żem gdzieś słyszał;pewnie gdzieś u Safony, tej pięknej, albo u mądrego Anakreonta, albo u któregoś z prozaików. A na jakiej podstawie to mówię? Bo jakoś pełną pierś mam i czuję, że miałbym na ten temat jeszcze niejedno do powiedzenia: coś całkiem innego, a bodajże nie gorszego. Żem ja tego sam nie wymyślał, to dobrze wiem; ja się otwarcie przed sobą do głupoty przyznaję. Więc nic innego, myślę,

tylko we mnie jakieś obce źródła wpadły i napełniły mnie jak naczynie jakie. Ale taki jestem tuman, że i tom nawet zapomniał, jak i od kogo co słyszałem.

FAJDROS: Jesteś kapitalny i znakomicie mówisz. Jak i co od kogo słyszałeś, zaraz mi powiesz, nawet choćbym ci nie kazał. Zrób tylko tak, jak mówisz. Spróbuj powiedzieć coś lepszego, niż jest w tym rękopisie, a tyle samo co w nim, byle nie to samo. A ja ci, na dziewięciu archontów, przyrzekam, że ci złoty posąg naturalnej wielkości w Delfach postawię; tak jest, nie tylko mój, ale i twój!

SOKRATES: Kochany jesteś i naprawdę złoty, mój Fajdrosie, jeżeli myślisz, że ja wszystko u Lizjasza odrzucam i gotówem powiedzieć coś zgoła innego, czego by i śladu nie było u niego. Coś się przecież trafi i u najlichszego pisarza. Weźmy na przykład to, o czym mowa. Pewnie; jeżeli ktoś twierdzi, że należy względami obdarzać raczej nie kochającego niż zakochanego, to poza pochwałą rozsądku jednego i naganą nierozsądku drugiego to przecież rzeczy oczywiste cóż może jeszcze więcej mieć do powiedzenia? Więc uważam, że na to trzeba prelegentowi pozwolić i można się z nim na tym punkcie zgodzić. W takich razach chwalić trzeba nie pomysł, tylko układ materiału; natomiast tam, gdzie coś nie jest samo przez się oczywiste i niełatwe jako pomysł, chwali się oprócz układu i sam pomysł.

FAJDROS: Zgadzam się zupełnie. Mówisz w sam raz. Zrobię i ja tak samo. Pozwolę ci wyjść z tego założenia, że zakochany jest raczej chory w porównaniu z tym, który nie kocha, a jeśli poza tym potrafisz

jeszcze coś więcej i lepiej niż Lizjasz powiedzieć, to obok posągu synów Kypselosa w blasze złotej wykuty w Olimpii stawaj!

SOKRATES: Takeś się zapalił, Fajdrosie, bom zaczepił twojego kochanka; ja tak tylko tobie na złość i na żart; cóż ty myślisz, że ja naprawdę chcę jego mądrość zaćmić i jeszcze bardziej figlarne malowanki będę ze słów układał?

FAJDROS: Oo, co do tego, przyjacielu, to my znamy ten chwyt. Mówić musisz, nie ma rady;tak jak potrafisz. Ale żebyśmy sobie nie zaczęli oddawać pięknym za nadobne, bo to nudne i możliwe tylko w komedii, to uważaj, żebym ci znowu nie powiedział: Wiesz, Sokratesie, jeżeli ja Sokratesa nie znam, tom i siebie samego zapomniał, i że chciał mówić, ale robił ceregiele. Więc rozważ to sobie, że nie pójdziemy stąd, zanim nie powiesz tego, coś mówił, że masz w piersi. Jesteśmy sami na pustym miejscu, a ja mocniejszy jestem i młodszy. Więc to wszystko razem wziąwszy pod uwagę, chciej zrozumieć, co ci mówię, i nie doprowadzaj do tego, żebyś pod gwałtem mówił, jak nie po dobremu.

SOKRATES: Ależ, kochany Fajdrosie; ja będę bardzo śmieszny, kiedy po znakomitym autorze zechcę bez przygotowania mówić na ten sam temat.

FAJDROS: A wiesz ty co? Przestań się ze mną przekomarzać. Ja tu mam jeszcze takie stówko, którym cię zmuszę do mówienia.

SOKRATES: Nie mówże tego stówka.

FAJDROS: Przeciwnie. Właśnie że powiem. A słówkiem tym będzie przy sięga. Przy sięgam ci więc tylko na które, na jakie bóstwo? o, może na ten tutaj jawor dalibóg, jeżeli mi tu, w jego obliczu nie

powiesz prelekcji, to ci nigdy już żadnego odczytu, ale to żadnego, niczyjego nie pokażę ani nie opowiem.

SOKRATES: Aj, aj, a ty gałganie, a toś znalazł sposób na moją ciekawość literacką; teraz będę musiał robić, co ci się podoba.

FAJDROS: Więc czego się znowu wykręcasz? Co ci jest?

SOKRATES: Nic już, kiedyś coś takiego poprzysiągł. Gdzieżbym ja wytrzymał bez takiego pokarmu duchowego?

PIERWSZA MOWA SOKRATESA

FAJDROS: Więc mów!

SOKRATES: Wiesz, jak to zrobię?

FAJDROS: Co?

SOKRATES: Zasłonię się i tak będę mówił, abym jak najprędzej wysypał wszystko. Gdybym się patrzył na ciebie, to ze wstydu nie wiedziałbym, co dalej.

FAJDROS: Mów tylko, a poza tym rób, co chcesz.

SOKRATES: W pomoc przybądźcie mi, Muzy, czy to dla śpiewu Rozgłośne, czy też od ludu gęślarzy rozgłośnych takiście dostały przydomek, opowieść moją wspomóżcie, do której mnie ten poczciwisko zmusza, aby mu się przyjaciel jego, którego już i tak miał za mędrca, teraz jeszcze mądrzejszy wydawał! Był sobie tedy chłopiec, albo raczej chłopaczek, bardzo piękny. A miał miłośników bardzo wielu. Jeden z nich bardzo był milutki a sprytny, i rozkochany był w chłopcu podobnie jak inni; przekonywać go jednak zaczął, że go nie

kocha. Raz mu się tedy zaczął napraszać i dowodził tego samego, że należy obdarzać względami nie kochającego raczej niż zakochanego. A mówił tak: Przede wszystkim, mój chłopcze, jest jedna zasada, od której się wyjść musi w każdej porządnej dyskusji. Przede wszystkim potrzeba wiedzieć, o czym się mówi, albo cała dyskusja na nic, bezwarunkowo. A ludzie po większej części nie wiedzą nawet o tym, że nie znają istoty każdej rzeczy. A jednak, tak jak gdyby ją znali, nie porozumiewają się co do tego na początku rozważań, toteż w dalszym toku za to pokutują. Bo ani się sami z sobą potem, ani z drugimi pogodzić nie mogą. Więc żeby i nas obu nie spotkało to, co innym za złe bierzemy, to skoro mamy przed sobą temat, czy się należy wdawać w przyjaźń z zakochanym raczej, czy z nie kochającym, o miłości naprzód pomówmy: czym ona jest i jaką ma władzę. Pogódźmy się naprzód co do tych określeń, a potem mając je ciągle na oku i odnosząc się do nich ustawicznie, zastanówmy się nad tym, czy miłość pożytek przynosi, czy szkodę. Że miłość jest pewnym pożądaniem, to rzecz jasna. A że i ludzie nie kochający pożądają tego, co piękne, wiemy. Więc czym się różni kochający i nie kochający? Otóż zważyć potrzeba, że w każdym z nas dwie jakieś mieszkają istoty, władczynie i przewodniczki, za którymi idziemy w tę lub w inną stronę. Jedna z nich, wrodzona, to pragnienie rozkoszy; druga to nabyty rozsądek, który się do tego zwraca, co najlepsze. I czasem się te potęgi w nas zgadzają, a bywa, że się i różnią. I raz jedna z nich, a innym razem druga panuje. Władza rozsądku, który argumentami prowadzi do tego, co najlepsze, i panuje, to "władza nad sobą", a pierwiastek pragnienia, które

bezmyślnie ciągnie nas do rozkoszy i opanowuje, to "buta". Ale buta ma różne imiona. Bo wiele jest jej odmian i rodzajów. Jeśli która z tych wielu istot w kimś ponad inne wyrośnie, ten zaraz od niej przezwisko dostaje, zgoła niepiękne i całkiem nie do pozazdroszczenia. Więc ta żądza, która w zakresie odżywiania się przezwycięża najlepsze argumenty i wszelkie inne pragnienia, zwie się obżarstwem, a kto ją posiada, ten od niej przydomek dostaje. W zakresie picia zaś niepodzielnie władająca i wiodąca do tego ludzi, którymi owładnie, jasna rzecz, jak się będzie zwała. Znamy i inne pokrewne żądze i wiemy, jak w każdym wypadku nazwać tę, która nad innymi i nad człowiekiem włada. I doskonale już teraz widać to, do czego nasze dotychczasowe rozważania zmierzały. A lepiej, że się to powiedziało, niż gdyby nie, bo wszystko teraz jakoś jaśniej występuje. Ta żądza, która bezmyślnie rozsądek nasz opanowuje, rozsądek mający na celu to, co słuszne, a sama nas wiedzie do rozkoszy, jaką piękność daje, żądza, którą pokrewne jej pragnienia do piękna ciał popędzają, ta żądza, ten pęd zwycięski od swojej potęgi popędem miłosnym się zwie. No co, Fajdrosie kochany, uważasz i ty, że coś jakby bóg we mnie wstąpił?

FAJDROS: Tak, tak, Sokratesie, coś niezwykłego u ciebie; tak cię coś pędzi!

SOKRATES: Więc w milczeniu mnie słuchaj. Doprawdy, to jakieś cudowne miejsce; jak będę dalej mówił, a zaczną mnie raz po raz nimfy brać, to się nie dziw. Już teraz mówię prawie w dytyrambach.

FAJDROS: Naprawdę, że tak.

SOKRATES: To tylko przez ciebie. Ale słuchaj reszty. Może mnie nie zaraz nawiedzi to, co ma przyjść. Bogu to zostawmy zresztą, a sami wracajmy do chłopaka i do naszych roztrząsań. Więc tak, przyjacielu. Czym jest to, o czym mówić mamy, powiedzieliśmy i określili. Więc pamiętając o tym, idźmy dalej i powiedzmy, jaki pożytek względnie jaka szkoda czekać może człowieka oddanego miłości ze strony kogoś kochającego względnie nie kochającego. Oczywista, że owładnięty żądzą a niewolnik rozkoszy będzie tak kochanka przyrządzał, żeby mu był jak najmilszy. A choremu wszystko mile, co mu oporu nie stawia, a tylko co mocniejsze albo i równej jak on siły, to mu niemiłe. Więc zakochany nigdy nie zniesie tego, żeby go kochanek wartością przewyższał albo był mu równy; przeciwnie, zawsze go sam słabszym zrobi i biedniejszym. Słabszym zaś jest nieuk w porównaniu z mądrym, tchórz w porównaniu z odważnym, nie umiejący dwóch słów złożyć w porównaniu z mówcą, tępa głowa w porównaniu z bystrym. Kiedy tyle i wiele innych intelektualnych braków zaczyna objawiać kochanek i tyle ich ma z natury rzeczy, to zakochany z jednych się cieszyć musi, a o inne sam się stara, jeśli go nie ma ominąć przyjemność chwilowa. I musi być zazdrosny i utrudniać kochankowi wszelkie inne stosunki pożyteczne, w których by on dopiero wyrósł na człowieka. Ogromną mu tym szkodę wyrządza, a największą tym, że przed nim najlepsze źródło mądrości zamyka. Tym źródłem boskim jest filozofia, od której miłośnik musi kochanka odwodzić i trzymać go od niej z daleka, bo się boi, żeby nim młody człowiek nie wzgardził. Wszystko możliwe będzie robił, żeby kochanek o niczym w ogóle nie miał pojęcia, a tylko

się na miłośnika oglądał. Jemu z takim najlepiej, ale to właśnie najgorsze dla tamtego. Więc o ile chodzi o rozwój umysłowy, to człowiek nawiedzony miłością żadną miarą się nie nadaje na kierownika ni na towarzysza. A jak taki człowiek, który pod przymusem wewnętrznym gonić musi za tym, co przyjemne, a nie za tym, co dobre, jak on będzie dbał o to ciało, którym zdołał owładnąć, tym się teraz zajmiemy. Zobaczysz; będzie szukał miękkiego; on twardego nie chce, nie odpowiada mu to, które w czystym blasku słońca wyrosło, ale gdzieś w półcieniu zatęchłym, on lubi ciało takie, co nie zna trudów i walk i nie pamięta potu zaschłego na sobie, a zna tylko miękki, niemęski tryb życia, także ozdobione niewłasnymi farbami w braku własnych barw, i jakie tam jeszcze za tym idą nawyczki. To jasna rzecz i nie ma się co nad tym rozwodzić. Pod jeden wspólny nagłówek wszystko to podciągnijmy a idźmy dalej. Takie ciało na wojnie i w innej potrzebie poważniejszej to dla nieprzyjaciół pociecha, a dla przyjaciół, a nawet dla samych miłośników, strach! To jasne; zostawmy to. Z kolei rzeczy powiedzmy, jaki pożytek lub jaką szkodę na mieniu przynosi obcowanie z miłośnikiem i jego kierunek moralny. Zrozumie to każdy, a zakochany najlepiej, że miłośnik najwięcej by pragnął, aby jego kochankowi brakło dóbr najbliższych sercu, najżyczliwszych dusz, darów wprost od boga zesłanych. Niechby był sierotą, nie miał ojca i matki, ni krewnych i przyjaciół; oni go tylko ganią ciągle i utrudniają mu ono przemiłe obcowanie. A jeśli kochanek zamożny, ma pieniądze czy jakieś inne dobra, będzie się miłośnik krzywił, bo chłopca wtedy dostać trudniej, a jeśli go już dostał w ręce,

nie tak łatwo nim wtedy kierować. Wynika stąd jasno, że miłośnik musi zawistnym okiem patrzeć na majątek kochanka i cieszyć się, jeśli ten majątek przepada. Więc i bezżennym, bezdzietnym, bezdomnym, i to jak najdłużej, rad by mieć kochanka; jak najdłużej pragnie sam tylko zrywać owoce, które mu tak smakują. Są i inne licha na świecie, ale diabeł jakiś domieszał do każdego prawie pewien moment rozkoszy. To tak jak z pochlebcą: straszna to bestia i nieszczęście wielkie, a jednak natura w nim rozpuściła jakąś kroplę przyjemności; kroplę nie bez uroku. Tak samo gani niejeden dziewczynę publiczną jako element szkodliwy, i inne takie nasienie czy zajęcie ludzkie, a jednak bywają takie dni, właśnie te rzeczy dają człowiekowi bodajże największą przyjemność. Dla kochanka jednak jest miłośnik nie tylko szkodliwy, ale jako towarzystwo na co dzień zgoła nieznośny. Toteż i stare przysłowie powiada, że zawsze szuka swój swego. Nic dziwnego, uważam: ludzie równego wieku jednakie mają przyjemności, podobni są i stąd łatwo o przyjaźń między nimi. A jednak i tacy miewają siebie dość. Z drugiej strony nic tak człowiekowi nie ciąży jak przymus. A to właśnie wchodzi w grę obok różnicy wieku w stosunku między miłośnikiem i kochankiem. Bo ten starszy, żyjąc z młodszym od siebie, nie odstępuje go ani w dzień, ani w nocy; jakiś go mus wewnętrzny, jakieś żądło ukryte pędzi i daje mu nieprzerwany szereg przyjemności: on kochanka widzi, słyszy, dotyka, pije go wszystkimi zmysłami, służy mu wiernie z rozkoszą. Tak, ale cóż stąd za pociecha dla kochanka i jakąż mu miłośnik rozkosz dać potrafi, aby mu w ciągu długich dni i i nocy pożycia nie zaczęło życie brzydnąć do ostateczności? Toż on

patrzeć musi na twarz już starą i przekwitłą, a za tym idą inne rzeczy, o których i słuchać niemiło, a cóż dopiero mieć z nimi ciągle do czynienia pod ustawicznym przymusem? A ten nadzór ciągły i podejrzenia, a to pilnowanie na każdym kroku i przed wszystkimi, a te niewczesne komplementy i przesadne, a wyrzuty, których by człowiek nawet od trzeźwego nie zniósł, a cóż dopiero od nietrzeźwego, gdzie się i wstyd dołącza, bo ten się całkiem nie krępuje w grubiaństwach. Jak długo kochał, szkodliwy był i wstrętny, a kiedy kochać przestał, nie zna żadnych obowiązków na przyszłość, o której tyle mówił i przy sięgał, nieraz błagał i przyrzekał, aż wreszcie utrzymał z biedą to pożycie ciężkie, ale ostatecznie jeszcze znośne w ponętnym świetle przyszłych wynagrodzeń. Teraz, kiedy się czas uiścić z moralnego długu, on zmienia pana i władcę w swym wnętrzu: ma teraz rozum i moc nad sobą zamiast miłości i szału; kochanek nie spostrzega nawet, jak się z miłośnika zrobił inny człowiek. Żąda nagrody za to co, co było, i przypomina dawne postępki i słowa, jak gdyby mówił do tego samego człowieka. A ten się wstydzi i nie śmie się przyznać, że już jest kimś innym i nie może dotrzymać owych przysiąg i obietnic, które był ów dawny jego bezrozumny rząd wewnętrzny złożył. On dziś już ma rozum, już wytrzeźwiał; nie może postępować tak jak dawniej, aby nie zaczął być do siebie dawnego podobnym i nie stał się znowu tym samym. Zbiegiem się staje z tego wszystkiego; musi się teraz sam usunąć; on, dawny miłośnik; skorupka padła w drugą stronę; on się rzuca na łeb do ucieczki. A tamten musi go ścigać; rzuca sięi przeklina, a nie wiedział tego i nie pamiętał na samym początku, że nic należało

względami obdarzać takiego, który kocha, a żalem nic ma rozumu, ale raczej już takiego, który nie kocha i ma rozum. A jeśli nie, to się oddać w ręce tego przechery, grubianina, zazdrośnika, obrzydliwca, szkodnika, który jest zgubą dla majątku, zgubą dla rozwoju ciała, ale największą zgubą dla wychowania duszy, nad którą nic cenniejszego ani ludzie, ani bogowie nie mają ani mieć nie będą. Trzeba się nad tym, chłopcze, zastanowić i wiedzieć, co to jest przyjaźń miłośnika, że ona nie z dobrego serca rośnie, ale jak potrawa jaka ma tylko nasycić głód. Jak wilcy lubią barana, tak chłopca kocha miłośnik. Tyle więc, Fajdrosie. Już nic więcej ode mnie nie usłyszysz to już niech będzie koniec prelekcji.

FAJDROS: Byłem przekonany, że to dopiero połowa i jeszcze tyle samo powiesz o tym, który nie kocha, że jego raczej należy względami obdarzać. Trzeba przecież znowu jego zalety omówić. Czemu więc teraz urywasz, Sokratesie?

SOKRATES: Nie uważałeś, że już zaczynam heksametry piać zamiast dytyrambów, i to kiedym ganił? Jak myślisz, co będę wyrabiał, kiedy zacznę chwalić tamtego? Bądź pewny, że we mnie nimfy wstąpią, boś ty mnie umyślnie podał im na igraszkę. Więc jednym słowem powiadam, że ileśmy tamtemu łatek przypięli, tyle ten znowu zalet posiada. Po co długo mówić? O jednym i drugim dość się już mówiło. Już się koniec należy naszej opowieści. Już i ja pójdę poprzez tę rzeczkę do domu, żebyś mnie znowu do czegoś cięższego jeszcze nie zmuszał.

FAJDROS: No, nie jeszcze, Sokratesie, pokąd upał nie przejdzie! Nie widzisz, że słońce stoi w samym szczycie drogi? Zostańmy jeszcze trochę; pogadamy i pójdziemy zaraz, jak się tylko ochłodzi.

SOKRATES: Jeśli o mowy chodzi, to ty jesteś boski, Fajdrosie, i doprawdy zadziwiasz płodnością autorską. Przecież z mów, wypowiedzianych za twojego życia, nikt ich chyba tyle nie spłodził co ty. Bo albo sam mówisz, albo drugich do mówienia gwałcisz, więc nie mówiąc o Simiaszu z Teb innych autorów przewyższasz bez żadnego porównania. Mam wrażenie, że dziś będziesz znowu takim ojcem jednej mowy.

FAJDROS: No, to przecież nie zaczepka! Ale jak to, jakiejże?

SOKRATES: Kiedym chciał, mój dobrodzieju, przejść rzeczkę na drugą stronę, boski głos poczułem zwyczajny to u mnie znak, zawsze mnie powstrzymuje, kiedy coś mam zrobić więc jakbym jakiś głos stamtąd usłyszał, który mi nie pozwalał odejść, zanim się nic oczyszczę, bom oto zgrzeszył przeciwko bóstwu. Jestem ci ja wieszczek, tylko niewiele wart, ale tak jak niewprawny w pisaniu: tyle tylko, co na swoje własne potrzeby. Już wiem teraz, jaki to był grzech. Że ci też to, przyjacielu, i dusza jest niby wieszczkiem! Bo ja już i przedtem, kiedym mówił tę mowę, miałem jakiś niepokój i tak się niejako oglądałem poza siebie, bojąc się, jak Ibikos powiada, czy bogom w czym nie uchybiam dla marnej sławy u ludzi. A teraz, widzę, grzech!

FAJDROS: Grzech, powiadasz; jaki?

SOKRATES: Straszną, Fajdrosie, straszną mowę czytałeś i że mnieś taką wymusił!

FAJDROS: Jak to?

SOKRATES: Głupią, a nawet bezbożną! Cóż może być straszniejszego?

FAJDROS: No nic, jeżeli jest tak, jak mówisz.

SOKRATES: Bo jakże? Czy nie wierzysz, że Eros to syn Afrodyty i bóg?

FAJDROS: Powiadają, że tak.

SOKRATES: Tak jest, ale nie tak mówił Lizjasz, ani twoja mowa, ani moje usta, któreś ty urzekł i zatruł. Bo jeśli Eros to bóg lub jakiś boski pierwiastek, a on tym jest naprawdę, to nie może być niczym złym. A tak o nim mówiły obie mowy dzisiejsze. Więc to był grzech przeciw Erosowi. I co za wyszukana tych mów głupota: żeby nic mądrego ani prawdziwego nie powiedzieć, a wyglądać tak uroczyście, jakby nie wiadomo co, byle się tym tylko jacyś ludziska bałamucili a nie szczędzili pochwał. Mnie tedy, przyjacielu, oczyszczenia trzeba. A jest starodawne oczyszczenie dla tych, którzy przeciwko nauce o bogach grzech popełnili; Homer go nie znał, ale znał je Stezichor. Przecież stracił wzrok za to, że bluźnił przeciwko Helenie; ale gdy Homer nie znał przyczyny, Stezichor, Muz przyjaciel, doszedł, skąd utrata wzroku, i zaraz pisze: "Nieprawdą były słowa me: twa stopa okrętu nie tknęła; nie widział cię Troi gród". I jak tylko tę przebłagalną pieśń napisał, zaraz wzrok odzyskał. Więc ja będę mądrzejszy niż oni w tym położeniu. Bo zanim mi się co stanie za to bluźnierstwo przeciw Erosowi, spróbuję mu oddać pieśń przebłagalną, z odkrytą głową, a nie, jak przedtem, ze wstydu zakryty.

FAJDROS: Sokratesie, nie mogłeś mi nic przyjemniejszego powiedzieć.

SOKRATES: No tak, zacny Fajdrosie, nie uważasz, jakie to były bezecne mowy obydwie: ta ostatnia i tamta, odczytana z rękopisu. Gdyby nas tak był słyszał jakiś przyzwoity, dzielny człowiek, a łagodnego usposobienia, który by albo teraz, albo kiedyś dawniej kochał kogoś takiego jak on sam, a myśmy mówili, jak to kochankowie awantury wszczynają o drobiazgi i zazdrośni są, i szkody kochankom przynoszą, to byłby z pewnością myślał, żeśmy się gdzieś między marynarzami wychowali, a żaden z nas nie widział, jak się przyzwoici ludzie kochają. Nie myślisz tak? Gdzieżby się on był z nami zgodził na te nagany Erosa!?

FAJDROS: A może być, na Zeusa, no wiesz, Sokratesie!

SOKRATES: Więc ja się tych rzecz y wstydzę, a przy tym boję się Erosa, więc chciałbym już czystymi słowy słony smak tamtych mów z uszu spłukać. A Lizjaszowi także bym radził, niech czym prędzej napisze, że w równych okolicznościach należy raczej zakochanemu folgować niż temu, który nie kocha.

FAJDROS: Ależ bądź pewny, że tak. Toż jak tylko powiesz pochwałę miłośnika, ja z wszelką pewnością wymuszę to na Lizjaszu, żeby mowę na ten temat napisał.

SOKRATES: W to bardzo wierzę, o ile nie przestaniesz być sobą.

DRUGA MOWA SOKRATESA

SZAŁ

FAJDROS: Więc bądź o to spokojny i mów!

SOKRATES: Ale gdzież ten chłopak, do którego mówiłem? Niechże i tego posłucha; jeszcze się gotów pośpieszyć i oddać się takiemu, co nie kocha.

FAJDROS: Ten przy tobie bardzo blisko; zawsze przy tobie, kiedy tylko chcesz.

SOKRATES: Więc tak, piękny chłopczyku, rozważ to sobie, że poprzednią mowę mówił. Rozpromieniony, syn Węszysława z Mirtowych Gaików, a tę, którą teraz powiem, mówi Stechizor, syn Świętosława z Uroczyska Wielkiego. A mówi tak: Nieprawdą były słowa te, że gdy jest pod ręką miłośnik, lepiej się oddać temu, co nie kocha, niż zakochanemu, bo ten jest maniak, a tamten ma zdrowe zmysły. Bo gdyby to było takie proste, że mania to coś złego, to jeszcze. Tymczasem my największe dobra zawdzięczamy szaleństwu, które, co prawda, bóg nam zsyłać raczy. Przecież ta prorokini w Delfach i owe kapłanki w Dodonie już wiele dobrego zrobiły ludziom i państwom helleńskim w szale, a po trzeźwemu mało co albo i nic. Albo weźmy Sybillę i inne postacie wieszczym duchem opętane; one niejednemu już niejedno przepowiedziały i dobrze się tak stało. To rzeczy tak znane i jasne każdemu, że nie warto się nad nimi rozwodzić. Ale to warto stwierdzić, że i starożytni Hellenowie, którzy słowa greckie tworzyli, nie uważali manii za coś brzydkiego ani za obelgę.

Boby nie byli wpletli tego wyrazu w nazwę bardzo pięknej sztuki, która przyszłość ocenia, a którą oni "maniką " nazwali. Widocznie wierzyli, że szał to piękna rzecz, o ile go wyroki opatrzności ześlą, i stąd ta nazwa. A tylko współcześni, nie mając smaku za grosz, wsadzili tam literę: nie wiadomo po co, i zrobili z niej "mantikę". Podobnie i tę sztukę, z pomocą której ludzie o zdrowych zmysłach przyszłość próbują odsłaniać, uważając na lot ptaków i inne wróżby, i kabałki, aby domysłom ludzkim dać podstawę myślową rodzaj wiedzy; starożytni to wiedzbiarstwem nazwali, a dziś ją współcześni, zadowoleni z nowego, płynniejszego dźwięku "szcz", wieszczbiarstwem zwą. O ile więc doskonalsza jest i zacniejsza mantika od wieszczbiarstwa, zarówno słowo od słowa, jak i rzecz sama od rzeczy, tak też, wedle świadectwa starożytnych, piękniejsze jest szaleństwo od rozsądku, bo tamto od boga pochodzi, a ten jest od ludzi. Bywało też, że choroby i nieszczęścia największe, jak to w niektórych rodach za jakieś dawne zbrodnie bywa, ustępują, kiedy szaleństwo przyjdzie, a z nim proroczy głos, komu potrzeba, i modły, i nabożeństwa, a stąd oczyszczenie i uświęcenie dotkniętego szaleństwem, który już odtąd wolny jest ode złego i bezpieczny na przyszłość. Oto dobry szał zbawia opętańca ode złego. Trzeci od Muz pochodzi szał i natchnienie takie, co młodą, świeżą, czystą duszę porywa, a ona się budzi i wybucha w pieśniach i w innej twórczości artysty, a tysiączne czyny przodków zdobiąc, potomnych wychowuje. Kto bez tego szału Muz do wrót poezji przystępuje, przekonany, że dzięki samej technice będzie wielkim artystą, ten nie ma święceń potrzebnych i twórczość szaleńców zaćmi

jego sztukę z rozsądku zrodzoną. Tyle i więcej jeszcze mógłbym ci wymienić błogosławieństw, jakie szał od bogów zesłany sprowadza. Więc się o to nie bójmy i niech nas taka mowa nie straszy, która się bać każe przyjaźni opętańca, a obierać przyjaźń rozsądnego. Palmę zwycięstwa przyznamy jej dopiero wtedy, gdy nas przekona, że to na nieszczęście kochanków i zakochanych bogowie miłość zsyłają. My tymczasem wprost przeciwnie dowieść mamy, że największym szczęściem jest szał tego rodzaju, największym darem boskim. Mędrek tych wywodów nie uzna; mędrzec w nich znajdzie prawdę.

DUSZA

Naprzód więc naturę duszy, zarówno boskiej, jak i ludzkiej, rozpatrzmy, przyjrzyjmy się jej stanom biernym i czynnym, a prawdę zobaczymy. Początek zaś wywodów taki. Wszelka dusza jest nieśmiertelna. Bo co się wiecznie rusza, nie umiera. Tylko to, co inne rzeczy porusza, a samo skądinąd ruch bierze, mając koniec ruchu, ma też i koniec życia. Jedynie tylko to, co samo siebie porusza, jako iż samo siebie nie opuści, nigdy się poruszać nie przestaje, ale jest dla wszystkich innych rzeczy, którym ruch nadaje, ruchu tego źródłem i początkiem. A początek nie ma chwili narodzin. Z niego się rodzić musi wszystko, co się tylko rodzi, ale on sam z niczego. Przecież gdyby się rodził z czegoś, nie byłby początkiem. A skoro jest nie zrodzony, musi też być i niezniszczalny. Bo gdyby początek zginął, to aniby już on sam z czegokolwiek, aniby nic z niego nie powstało, skoro wszystko się musi z niego rodzić. Tak więc początkiem ruchu jest to,

co samo siebie porusza. A to ani ginąć, ani się rodzić nie może, boby się całe niebo i wszystko stworzenie zwaliło i stanęło, a nie miałoby skąd znowu ruchu nabrać i przyjść na świat. Skoro się tedy pokazuje, że nieśmiertelne jest to, co samo siebie porusza, wolno powiedzieć zupełnie śmiało, że to właśnie jest istota i pojęcie duszy. Bo każde ciało, które ruch bierze z zewnątrz, jest bezduszne, martwe, a które z wnętrza, samo z siebie, to ma duszę, bo taka jest natura duszy. Jeżeli tak jest rzeczywiście, że niczym innym nie jest to, co porusza samo siebie, jak tylko duszą, to z konieczności dusza będzie nie zrodzoną i nieśmiertelną. Więc o nieśmiertelności jej dość. A o istocie jej to trzeba powiedzieć: Jaką jest w ogóle i pod każdym względem, na to potrzeba boskich i długich wywodów, ale do czego jest podobna, na to wystarczą ludzkie i krótsze. Tak więc mówmy. Niechaj tedy będzie podobna do w jedno zrosłej siły skrzydlatego zaprzęgu i woźnicy. U bogów i konie, i woźnice, wszystko to dzielne i z dobrego rodu, a u innych mieszanina. I tak, naprzód parą musi powozić nasz wódz, a potem konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego. Ciężkie to i trudne, oczywiście, powożenie nami. Otóż skąd poszła nazwa śmiertelników i nieśmiertelnych, spróbujmy powiedzieć. Dusza w ogóle włada nad tym, co bezduszne, i po całym świecie wędruje, rodząc się tu w tej, a tam w innej postaci. A że doskonała jest i skrzydlata, więc po niebie lata i całym światem włada, i gospodaruje w nim jak u siebie w domu. A jeśli pióra straci, spada, aż coś stałego napotka, uchwyci i zamieszka tam, ciało ziemskie na siebie wziąwszy,

które teraz, niby samo z siebie, poruszać się zaczyna dzięki jej sile i nazwę otrzymuje wszelkiej istoty żywej. Taki kompleks duszy i ciała nazywa się śmiertelnikiem. Nieśmiertelnym zaś, bez żadnej logicznej postawy, tylko dzięki naszej fantazji, wyobrażamy sobie boga, któregośmy ani nie widzieli, ani nie pojęli należycie, niby jakąś istotę żywą, a nieśmiertelną: istotę, która ma duszę i ma ciało, a tylko one się zrosły ze sobą na wieki. No, takie wyobrażenia, doprawdy, jeśli taka wola boża, niech już takie zostaną; nie brońmy nikomu tak mówić. Ale dlaczego dusza skrzydła traci, dlaczego jej odpadają, weźmy to przyczyna jest taka mniej więcej: Przyrodzoną mają skrzydła siłę, to, co ciężkie, podnosić w górę, w niebo, gdzie bogów rodzina mieszka. Żadne ciało nie ma w sobie tyle boskiego pierwiastka, co skrzydła. A boski pierwiastek to piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy. Takim pokarmem się żywią i z niego rosną najszybciej pióra duszy, a od bezeceństwa i zła marnieją i nikną. Wielki wódz wszechrzeczy, Zeus, przodem pędzi na wozie skrzydlatym, porządkuje wszystko i na wszystko baczy, i wszystkim zarządza. A za nim wojsko bogów i duchów dobrych i złych w jedenastu oddziałach. Bo tylko Hestia sama jedna w przybytku bogów pozostaje. A z innych bogów, w dwunastkę uporządkowanych, każdy dowodzi tym szykiem, na którego czele został postawiony. Liczne i cudowne bywają we wszechświecie widowiska i pochody, kiedy szczęśliwy bogów ród wszechświat przebiega, a każdy z nich czyni, co do niego należy. A idzie za nimi każdy, kto tylko chce i może, bo zawiść poza chórem bogów stoi. A kiedy idą na ucztę, na biesiadę, przechodzą pod samym szczytem

niebieskiej kopuły. Rydwany bogów równiuteńko idą, łatwo nimi kierować; inne wozy gorzej. Bo koń, który ma w sobie zło, ciągnie w dół, ku ziemi ciągnie, jeśli go woźnica dobrze nie wychował. Tu się dusza najwięcej trudzić i wytężać musi. Bo istoty zwane nieśmiertelnymi, kiedy dojdą do szczytu, stają na grzbiecie nieba i stojąco zjeżdżają po sklepieniu na drugą stronę, a te tylko patrzą na to, co poza niebem. A miejsca tego, które jest ponad niebem, ani nie oddał nigdy żaden z poetów ziemskich w pieśni, ani go w pieśni godnie oddać zdoła. A ono takie (nie bójmy się prawdy, skoro już świat prawdy słowami malujemy): Miejsce to zajmuje nie ubrana w barwy, ani w kształty, ani w słowa istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, duszy kierownik, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy. A że boski umysł rozumem się karmi i najczystszą wiedzą, a podobnie umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda się radością napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje, aż ją obręcz drogi znowu na to samo miejsce przyniesie. A podczas tego obiegu ogląda sprawiedliwość samą, ogląda władzę nad sobą, ogląda wiedzę nie tę, która się z wolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzę rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem. I inne, tak samo istotne byty ogląda, a tym się nakarmiwszy, z powrotem się w głąb wszechświata zanurza i do domu wraca. A kiedy wróci do domu, woźnica konie u żłobu stawia, ambrozję im rzuca a nektarem poi. Oto jak żyją bogowie. A z innych dusz taka, co najlepiej za bogiem szła i

była mu najpodobniejsza, ponad głowę woźnicy w miejsce poza niebem zagląda i drogę okrężną odbywa, ale jej konie przeszkadzają ciągle, tak że ledwie się może bytom rzeczywistym przyjrzeć. A inna raz się podnosi, raz zniża; konie jej patrzeć nie dają, więc jedno zobaczy, a drugiego nie dojrzy. A inne za nią, choć się wszystkie rwą do góry, nie mają sił dotrzymać kroku, toną w tłumie, który je okrężną drogą niesie, depcą się nawzajem i roztrącają, bo się jedna ciśnie przed drugą. Robi się ciżba, hałas, ścisk i pot okropny. Przez niedołęstwo woźniców niejedna tam zostaje kaleką; niejednej się skrzydła połamią. Wszystkie razem zmordowane strasznie, jako iż niegodne były bytu rzeczywistego oglądać, odchodzą, a odszedłszy pożywają pokarm prawdopodobieństwa. A czemu się tak rwą gwałtownie, żeby oglądać zagony prawdy, widzieć, gdzie one są to dlatego, że tam, właśnie na tym łanie, rośnie pokarm, którego najlepsza część duszy potrzebuje; z niego nabierają siły skrzydła, które duszę unoszą do góry. A oto prawo Konieczności: jeśli która dusza, za bogiem w ślad idąc, zobaczy coś ze świata prawdy, nic się jej stać nic może aż do następnego obiegu, i jeśliby to zawsze potrafiła, nigdy żadnej szkody nie poniesie. Ale jeśli nic zdoła dociągnąć do szczytu i nic nie zobaczy, a przypadkiem jakimś napije się niepamięci i złością się ciężką napełni, a ociężała pióra straci i na ziemię spadnie, nic wolno jej wtedy wejść w żaden organizm zwierzęcy przy tych pierwszych narodzinach; prawo nakazuje, żeby ta, co najwięcej zobaczy, weszła w zarodek człowieka, który będzie filozofem albo będzie oddany pięknu, Muzom jakimś lub miłości, a druga w ciało króla, który praw słucha, wojownika lub

władcy, trzecia w polityka, gospodarza, wielkiego przedsiębiorcy, czwarta wejdzie w zapalonego gimnastyka albo jakiegoś lekarza, piątej żywiołem będą wróżby i misteria, szóstej żywot przypadnie twórcy lub naśladowcy, siódmej rzemiosło lub rola, ósma to będzie sofista lub mówca ludowy, dziewiąta tyran. A w tych wszystkich żywotach, kto się dobrze prowadzi, lepszy los dostaje w udziale, a kto źle, ten gorszy. A na to samo miejsce, skąd przychodzi dusza każda, nie wróci żadna, nim dziesięć tysięcy lat minie. Bo nie odrosną jej pióra prędzej, chyba że się ktoś filozofii bez kruczków oddawał albo kochał młodych ludzi jak filozof. Takie dusze po trzecim okresie tysiącletnim, jeśli trzy razy z kolei taki żywot wybrały, dostają pióra na nowo i w trzytysięcznym roku odlatują. A inne, kiedy pierwszy żywot ukończą, idą na sąd. A po sądzie jedne do więzień podziemnych idą karę odbywać, a inne, lżejsze po wyroku, odchodzą w jakieś miejsce wszechświata, gdzie pędzą żywot taki, na jaki w ludzkiej postaci zasłużyły. A po tysiącu lat przychodzą jedne i drugie ciągnąć losy i wybierać nowe życie. A wybiera każda takie, jakie chce. Tam i w zwierzęce ciało dusza człowieka przechodzi, a ze zwierzęcia, które kiedyś było człowiekiem, znowu w człowieka wstępuje. Ale ta, która nigdy prawdy nie oglądała, nigdy do tej nie przyjdzie postaci. Bo człowiek musi rozumieć pojęcia rodzajów, kiedy rozumowanie od wielu spostrzeżeń rozpoczyna, a potem je myślą w jedno zbiera. A to jest przypominanie sobie tego, co niegdyś oglądała nasza dusza, kiedy z bogiem wędrowała i nie patrzyła nawet na to, co my dziś rzeczywistością nazywamy, kiedy wychylała głowę w sferę bytu istotnego. Toteż słusznie jedynie tylko dusza

filozofa ma skrzydła. Bo jej pamięć zawsze wedle sił do tego się zwraca, co nawet bogu boskości użycza. Człowiek, który w takich przypomnieniach żyje jak należy i doskonałych zawsze święceń dostępuje, tylko on jeden istotnie doskonałym się staje. A że o ludzkich sprawach zapomina, a z tym, co boskie, obcuje, gani go wielu jako narwańca, ale że bóg w nim mieszka, o tym nie wiedzą ci, których jest wielu.

SZAŁ MIŁOSNY

Wszystko to, cośmy dotąd mówili, tyczy się czwartego rodzaju szaleństwa, którym człowiek dotknięty, jeśli piękność ziemską zobaczy, przypomina sobie piękność prawdziwą i oto skrzydła mu odrastają; on je rozpinać usiłuje i chciałby wzlecieć, a nie może; tedy, jak ptak, w górę tylko patrzy, a że nie dba o to, co na dole, przeto go ludzie biorą za wariata. Ze wszystkich szaleństw takie obłąkanie najlepsze i z najlepszych źródeł spływa na człowieka wprost albo się go człowiek skądeś nabawia i kocha piękno, a ludzie mówią, że jest kochliwy. Bo jakeśmy mówili, w naturze każdej duszy człowieka leży oglądanie bytów; inaczej by nie była weszła w nasze ciało. Ale przypomnieć sobie z tego, co tu, rzeczy z tamtego świata, nie każda dusza równie łatwo potrafi, bo niejedna za krótko widziała to, co tam, a inna, spadłszy tu, nie miała szczęścia i jakimś podobieństwem zwiedziona tknęła się grzechu i zapomina o tym świętym, co kiedyś oglądała. Mało która pamięta należycie. I taka, jeśli kiedy zobaczy coś podobnego do tego, co tam, zapamiętywa się i już nie panuję nad sobą i nie wie, co się

z nią dzieje, bo nie rozpoznaje należycie swego stanu. Toteż sprawiedliwość i władza nad sobą i inne wartości duchowe nie mają swych odblasków w podobiznach ziemskich; przeto z trudem tylko, i to nieliczni ludzie, patrząc, jak przez zapocone szkła, na ich wizerunki tutaj, umieją dojrzeć rodzaj przedmiotów odbitych. A piękno wtedy można było widzieć w pełnym blasku, kiedyśmy wraz z chórem istot szczęśliwych błogosławione widowisko oglądali; my tuż za Zeusem, a inni za innymi bogami; kiedyśmy święceń dostępowali, otwierających tajemne bramy szczęścia najwyższego, kiedyśmy w obchodzie owym udział brali nieskalani i nie znali jeszcze zła, jakie na nas później przyszło, i owe niepokalane, proste, niezmienne i błogosławione tajemnice oglądali z bliska w blasku przeczystym, czyści sami i nie pogrzebani jeszcze w tym, co dziś ciałem nazywamy, a nosimy to na sobie jak ostrygi w skorupach zamknięte. Niechże pozdrowiona będzie ta pamięć, przez którą, tęskniąc za tym, co wtedy, mówiliśmy teraz o tym trochę dłużej. A o piękności tośmy już mówili, że między tamtymi świeciła jako byt, a my tutaj przyszedłszy chwytamy ją najjaśniejszym ze zmysłów naszych: blask od niej bije świetny. A najbystrzejszym ze zmysłów naszych cielesnych jest wzrok. Rozumu nim widzieć nie można, bo straszne by stąd wynikały szały miłosne, gdyby coś takiego jak rozum dawać mogło oczom swe wierne odbicie albo gdyby je dawał jakiś inny byt kochania godny. Sama tylko piękność ma ten przymiot. Los nam ją najjaśniej widzieć pozwolił i najgoręcej kochać. Toteż człowieka, który zbyt dawno odebrał one tajemne święcenia, albo człowieka zepsutego nie bardzo ciągnie stąd do tamtego świata,

do piękności samej, kiedy ogląda jakiś ziemski przedmiot, nazwę piękności noszący. On się do piękności nie modli oczyma, ale rozkoszy oddany okrakiem się na nią pcha, jak czworonożne zwierzę, i brać ją chce; a butą uniesiony, nie boi się i nie wstydzi szukać rozkoszy nawet przeciw naturze. Ale ten, który świeżo przeszedł święcenia, a wiele tam, na tamtym świecie widział, kiedy zobaczy twarz jakąś lub postać do bogów podobną, która piękność dobrze naśladuje, to naprzód dreszcz po nim chodzi, coś z owych lęków tam wtedy. A potem patrzy na nią, modląc się oczyma jak przed ołtarzem bóstwa i gdyby się nie bat, że go za kompletnego wariata wezmą, kładłby jak przed posągiem, jak przed bogiem samym, ofiary u stóp kochanka. Zobaczył go, a oto po pierwszym dreszczu odmiana. Pot go oblewa i gorącość go ogarnia niezwyczajna. Bo oto weszły weń przez oczy promienie piękna i rozgrzały w nim soki odżywcze dla piór. A gdy się soki ogrzeją, zaczyna tajać twarda powłoka, w której od dawna zarodki piór zamknięte tkwiły, a kiełkować nic mogły. Kiedy teraz pokarm napływa, zaczynają pęcznieć i od korzonków rosnąć trzony piór po całej duszy, bo cała była niegdyś w piórach. Więc kipi w niej teraz wszystko i wytryska, i tak. jak ten, któremu zęby wyrastają, jakieś ma swędzenia i ból w dziąsłach, tak samo czuje się dusza człowieka, który zaczął pióra puszczać. Coś w niej kipi i coś się burzy, i boli, i łechce, kiedy pióra rosną. I tylko kiedy na piękność kochanka patrzy i bierze w siebie cząstki, które z niego promieniami idą, a nazywają się urokiem, natenczas się rozpływa i rozgrzewa, przestaje się męczyć i napełnia się radością. Ale gdy się oddali, przeschnie, zsychają się, krzepną i

zatykają ujścia, którymi pióra wychodzić miały, i zarodki piór pozamykane w swoich torebkach, a skropione urokiem, tłuc się zaczynają na podobieństwo tętnic i wciskać ostrzami w ujścia swoich komór, tak że dusza ze wszech stron tysiącem żądeł dźgana wścieka się i cierpi. A kiedy sobie przypomni to, co piękne, raduje się. Miesza się w niej radość i wściekłość, i stąd jej rozpacz; dziwnie głupi stan wewnętrzny: człowiek nie wie, co się z nim dzieje, i jest wściekły. Chodzi jak wariat i ani w nocy spać, ani w dzień sobie miejsca znaleźć nic może. Tęskni i goni tam, gdzie się spodziewa zobaczyć tego, co ma piękność. A gdy zobaczy i weźmie w siebie strumienie uroku, topnieją skrzepy, ustają na chwilę owe żądła i męki, a przychodzi słodka chwila rozkoszy najwyższej. Toteż odchodzić od niego nic chce za nic na świecie i kochanka ceni nade wszystko. Zapomina o matce i braciach, i o znajomych najbliższych; nie dba o to, że się majątek zaniedbany rozlatuje, nie zważa na opinię i za nic ma wszelkie normy przyzwoitości, których poszanowaniem niegdyś tak się chlubił: gardzi wszystkim; chce tylko służyć ukochanemu i tak blisko niego spać, jak tylko można. Bo nie tylko nabożeństwo jakieś ma do tego, który piękność posiada, ale w nim lekarza znajduje na najcięższą słabość swoją. Ten stan, chłopczyku piękny, stan ten, o którym mówię, ludzie Erosem nazywają, a jak go zwą bogowie, będziesz się może śmiał, kiedy ci powiem, boś młody. Zachowały się bowiem dwa wiersze, prawdopodobnie ze szkoły homerydów, z których jeden trochę jest wolny zarówno w treści swej jak i w formie. A mówią tak: Ludzie skrzydlatym Erosa zwą, a bogowie Zwą go latawcem, bo wiecznie

piórka go świerzbią do lotu. Wolno w to wierzyć, a wolno i nie; ale w każdym razie takie są kochania przyczyny i takie są uczucia kochanków. Ktoś, kto na ziemię spadł z orszaku Zeusa, potrafi znieść i cięższe ataki Skrzydlatego. Inaczej ci, którzy byli sługami Aresa i za nim niegdyś chodzili. Tych kiedy Eros napadnie, a zdaje się im, że ich w czymś krzywdzi kochanek, gotowi mordować zaraz i poświęcić siebie wraz z kochankiem na ołtarzu bóstwa. A podobnie, jeśli kto należał do chóru innego boga, to tego znowu czci i naśladuje jak może, na wzór jego obcuje z tymi, których kocha, i do innych się podobnie odnosi, jak długo nie jest zepsuty, a pierwszy dopiero żywot tutaj spędza. A miłość ziemską wybiera każdy inaczej, zależnie od charakteru, i jakby kochanek bogiem był dla niego, tak go każdy, niby posąg bóstwa, rzeźbi i przyozdabia, i czci, i na cześć jego święta obchodzi szalone. Więc towarzysze Zeusa szukają zawsze w duszach swych kochanków czegoś, co by Zeusa przypominało. Patrzą więc, czy ktoś ma w swej naturze pierwiastki filozoficzne i władcze, a jeśli takiego znajdą i pokochają, robią wtedy wszystko, żeby kochanek tych cech nabrał w całej pełni. I jeśli się przedtem tą sztuką nie zajmowali, zabierają się do niej teraz, uczą się jej, skąd tylko mogą, i na własną rękę próbują dusze kochanków zgłębiać i rozwijać. A chcąc we własnym wnętrzu odkryć po śladach naturę bóstwa opiekuńczego, dochodzą z czasem do tego; bo z konieczności patrzą ustawicznie w twarz boga i stykają się z nim pamięcią; przeto w nich bóg wstępuje i oni biorą z niego charakter i naśladują jego sprawy, o ile człowiek w ogóle może wziąć w siebie i mieć coś z boga. A przypisują to

wpływowi osób ukochanych; za czym je jeszcze więcej kochają. I chociaż sami z Zeusa czerpią, jak bachantki przelewają wszystko na dusze osób wybranych, a teraz im coraz to bliższych, i starają się o to, żeby możliwie najwierniej przypominały ich boga. Ci, którzy za Herą szli, szukają natur królewskich, a jeśli którą znajdą, tak samo z nią postępują. A którzy za Apollonem lub jakim innym bogiem, ci znowu w ślady swego boga wstępując szukają chłopca na swoją modłę, a jeśli im się uda go znaleźć, naśladują bóstwo sami i nakłaniają do tego kochanków; wdrażają ich w sprawy swego bóstwa i starają się ich w miarę sił do istoty bóstwa doprowadzić. Tam nie ma miejsca na zazdrość ani na ordynarne sceny; całe ich postępowanie zmierza tylko do tego, żeby jak największe i jak najbardziej wszechstronne podobieństwo stworzyć między kochankiem a sobą i bogiem, którego czczą. Więc piękne to usiłowania i święcenia wstępne u tych, którzy prawdziwie kochają; jeśli je skutek pożądany uwieńczy, wówczas te usiłowania przyjaciół, cierpiących na szał Erosa, szczęściem się stają dla osób ukochanych, o ile się wziąć dadzą. A bierze się ludzi wybranych w taki sposób:Jakeśmy na początku tej opowieści na trzy części każdą duszę podzielili: dwie niby na kształt koni, a trzecia na kształt woźnicy, zostańmy i teraz przy tym porównaniu. Z koni zaś, powiedzieliśmy, jeden dobry jest, a drugi nie. Ale na czym polega dobroć jednego, a złość drugiego, tegośmy nie przechodzili; więc powiedzmy teraz. Otóż ten z nich, który lepsze ma stanowisko, kształty ma proste a proporcjonalne i zgrabne; wysoko nosi kark, nos ma łagodnie zgarbiony, białą maść, czarne oczy; ma ambicję, ale i ma

władzę nad sobą, i wstyd w oczach. Lubi zasłużoną chwałę; batoga nie potrzebuje, dobre słowo mu wystarcza. A drugi krzywy, gruby i lada jako związany; twardy ma kark, krótką szyję, nos do góry zadarty, czarną sierść, ogień w krwią nabiegłych oczach; buta i bezczelność to jego żywioł. Nie słyszy całkiem, bo ma kudły w uszach; ledwie że bicza i ościenia posłucha. Więc kiedy woźnica ujrzy jakąś zjawę miłosną i żar mu duszę ogarnia, kiedy mu tęsknota pierś rozpiera, a żądła łechcą na wszystkie strony, jeden koń, który zawsze słucha woźnicy, wtedy także wstydem się kieruje i sam siebie zatrzymuje, żeby nie wskoczyć przednimi nogami na kochanka; za to drugi nie zważa na ukłucia ani razy, których mu woźnica nie szczędzi, i w dzikich podskokach pędzi wprost przed siebie. Męczy się z nim strasznie jego sąsiad w zaprzęgu; rady mu nie może dać i woźnica. On ich rwie wprost na kochanka, żeby tam odświeżyć wspomnienie wdzięków Afrodyty. A ci obaj oburzają się zrazu i ciągną w przeciwną stronę, bo ten ich zmusić chce do bezeceństwa strasznego. W końcu, kiedy wszystko nic nie pomaga, idą za nim; on ich wlecze za sobą. Już ustąpili: już się godzą czynić, co im każe. Zbliżają się do kochanka i oto staje przed nimi jego postać jasna. Kiedy ją ujrzał woźnica, błyskawicą mu wtedy przed oczyma staje wspomnienie piękności; myśl jego ulatuje do jej istoty i ogląda ją znowu: ona tam stoi obok władzy nad sobą, tam na świętych stopniach. Myśl jego przejrzała i lęk ją oblatuje święty; więc pada na wznak i tym samym szarpie w tył cugle tak mocno, że oba konie stają dęba na zadach. Jeden z nich rad, bo nie ciągnął w stronę przeciwną, a tamten butny, bestia, nierad

bardzo. Cofają się jednak oba; jeden ze wstydu i strachu kroplami potu skrapia całą duszę, a drugi, kiedy mu już uzda warg nie rani, a upadek wstecz nie grozi, ledwie że tchu nabrał, ciskać się zaczyna w pasji i obelgi miotać; od tchórzów wymyśla woźnicy i towarzyszowi w zaprzęgu, że to ze strachu i nie po męsku popsuli szyki i złamali umowę. I znowu ich chce gwałtem, wbrew ich chęci, naprzód wlec i ledwie im ustąpić raczy, kiedy się proszą, żeby im to na następny raz odłożył. Kiedy termin umówiony przyjdzie, oni udają, że zapomnieli, ale on go przypomina i znowu gwałt im zadaje, rży, wlecze za sobą i wymusić chce na nich zbliżenie do chłopaka w takiej samej myśli jak poprzednim razem. Kiedy już są blisko, spuszcza łeb, stawia ogon do góry, bierze wędzidło na kieł i rwie naprzód bez pamięci i wstydu. Woźnicy tym razem jeszcze gorzej, toteż się jeszcze gwałtowniej rzuca wstecz, jak u mety wyścigów, i tym gwałtowniej butnej bestii munsztuk z zębów wyrywa, język mu przebrzydły i paszczękę do krwi zdziera, a zad i stopy w ziemię wpiera; niech się bestia męczy. Po kilku takich lekcjach pokornieje butna szelma i zaczyna słuchać przezornego woźnicy, a kiedy piękną postać zobaczy, wtenczas ginie ze strachu. Odtąd zaczyna dusza tego, który kocha, chodzić ze wstydem i czcią, i z obawą śladami ukochanej osoby. Kiedy zaś człowiek, który nie udaje miłości, ale doznaje tego uczucia naprawdę, boskim kultem otacza wybrańca, ten żywi wprawdzie dla niego pewną naturalną sympatię, jednakże trzyma go zrazu z daleka, może i dlatego, że między kolegami kiedyś plotki krążyły o tym, który kocha, i mówiono, że się nie wypada wdawać w poufalsze stosunki na tle erotycznym. Z czasem

jednak wiek i konieczność robi swoje i dochodzi do zbliżenia między nimi. Bo nigdzie nie jest napisane, żeby się tylko źli ludzie musieli do siebie zbliżać, a ludzie dzielni nie mogli. Kiedy się zaś stosunki i rozmowy częstsze nawiążą, wybrany spostrzega ku swemu wielkiemu zdumieniu coraz nowe objawy życzliwości ze strony zakochanego i zaczyna dochodzić do przekonania, że wszyscy inni przyjaciele i bliscy nic mu właściwie nie dają w porównaniu z tym człowiekiem, w którego bóg wstąpił. A kiedy ten dłuższy czas tak postępuje i zbliża się do niego, i styka z nim w salach gimnastycznych i gdzie indziej także, wtedy bić zaczyna źródło owych promieni, które Zeus, w Ganimedesie zakochany, urokiem nazwał, i strumień ich obfity płynie ku temu, który kocha, wnika weń i wypełnia go po brzegi, a co zostaje, przelewa się, i tak jak wiatr albo echo jakieś od gładkich a twardych ciał odbite znowu tam wraca, skąd wyszło, tak i strumień piękności znowu do swego źródła przez oczy zwyczajna to jego droga do duszy wraca, a wróciwszy skrapia pory, którymi się pióra cisnąć zwykły; pióra rosną i oto się dusza kochanka miłością napełnia. I on już kocha, ale jeszcze sam nie wie kogo. I ani wie, co się z nim dzieje, aniby to powiedzieć potrafił. Ale jakby się od kogoś choroby oczu nabawił, nie wie, skąd mu to przyszło, i nie wie, że w przyjacielu swym, jakby w zwierciadle, siebie samego ogląda. Kiedy on jest przy nim, lżej mu, podobnie jak i tamtemu. A kiedy go nie ma, tęskni, podobnie jak i tamten za nim, bo jest w nim Eros Wzajemny. Ale on go nie nazywa miłością, tylko przyjaźnią, i myśli, że tak jest naprawdę. A pragnie podobnie jak tamten, chociaż nie tak silnie; pragnie go widzieć, czuć, ściskać,

całować i leżeć razem blisko. I oczywiście, niezadługo zaczyna to wszystko robić. Kiedy tak leżą koło siebie, wtedy nieposkromiony koń zakochanego ma niejedno do powiedzenia woźnicy. Za tyle trudów rad by sobie użył choć trochę. A koń wybrańca nic nie mówi, tylko żądza wre i nie wie sam, co ma robić, ściska przyjaciela i całuje za to, że taki dla niego dobry strasznie; leżą blisko siebie, a jemu tak jest, że nie umiałby niczego ze swej strony odmówić tamtemu, gdyby on czegokolwiek chciał od niego. Ale towarzysz w zaprzęgu i woźnica ciągną w stronę przeciwną. Mają wstyd i rozum. Jeśli w nich tedy zwyciężą lepsze strony duszy, wiodące do porządnego życia i do filozofii, pędzą wtedy obaj żywot w szczęściu i w jedności, panują nad sobą przyzwoici. Umieli w swojej duszy ujarzmić to, w czym się jej zło kryło, a wyzwolili to, w czym dzielność. Kiedy pomrą, skrzydła ich poniosą wysoko; palmę zwycięstwa wzięli w jednym z trzech naprawdę olimpijskich zawodów, a większego dobra nad to ani rozsądek ludzki, ani szał boski dać człowiekowi nie zdoła. Jeżeliby zaś podlejszy jaki żywot wiedli, nie mieli nic wspólnego z filozofią, a dbali o to, co pochwala wielu, łatwo się im trafić może, że gdzieś przy pijatyce czy innej wesołej sposobności owe nieposkromione rumaki dusze ich zastaną bez straży, zaciągną ich na jedno miejsce, i ci wezmą wtedy i zrobią to, co wielu chwali jako szczęście. Później się to będzie powtarzało, choć nieczęsto, bo się ich cała dusza na to nie zgadza. W przyjaźni żyją z sobą i tacy dwaj, chociaż już nie tak jak tamci, zarówno wtedy, kiedy ich miłość łączy, jak i potem, kiedy ich miłość przeminie. Uważają obaj, że sobie winni wzajem szacunek i zaufanie

największe, którego się nigdy łamać nie godzi, a rozpoczynać wojnę. W chwili śmierci skrzydeł nie dostaną, ale wyjdą z ciał na poły w piórach; i tak dość wielka dla nich nagroda za szał miłości. Bo w ciemność i czeluści podziemne nie godziłoby się iść tym, którzy już stąpali po ścieżkach podniebnych. Więc gdzieś po jasnych drogach chodzą w szczęściu, a gdy godzina przyjdzie, równocześnie skrzydeł dostają za to, że kiedyś kochali. Takie dary, takie skarby boskie przyniesie ci, chłopcze, przyjaźń tego, który kocha. A pieszczota i poufałość z tym, co nie kocha, rozsądkiem śmiertelnym podlana, skąpą ręką znikome ziemskie dobra ci wydzieli, a czymś tak podłym i niskim, choć to u tłumu zaleta, duszę ci zaprawi, że się dziewięć tysięcy lat będzie musiała około ziemi kręcić i pod ziemią jeszcze do rozumu nie przyjdzie. Oto ci, przyjacielu nasz, Erosie, wedle sił naszych najpiękniejszą i najlepszą oddajemy powinna pieśń przebłagalną. Jeśli w ogóle, a przede wszystkim w słowach musiała być trochę poetycka, to tylko ze względu na Fajdrosa. Więc pierwszą mowę mi odpuść, a dając nagrodę za drugą, nie racz mi w dobroci swej i w łasce odbierać sztuki kochania ani mi jej w gniewie swym nie popsuj. Daj, żeby mnie piękni ludzie jeszcze więcej niż dzisiaj cenili. A w pierwszej mowie, jeżeliśmy ci coś przykrego powiedzieli, Fajdros i ja, to pomny, że Lizjasz był tej mowy ojcem i winowajcą, spraw, żeby on takim mowom dał nareszcie pokój, a do filozofii go za przykładem brata jego Polemarcha nawróć, aby się i ten tutaj człowiek w nim zakochany przestał chwiać na obie strony, lecz Erosowi i filozofii życie swe poświęcił!

O PIŚMIE

FAJDROS: Modlę się i ja z tobą, Sokratesie; niech się tak stanie, jeżeli tak lepiej dla nas. A mowę twoją już od chwili podziwiam. O ileż ładniej ją zrobiłeś niż pierwszą! Doprawdy, boję się, czy mi się Lizjasz teraz nędzarzem nie wyda, nawet gdyby się spróbował mierzyć i jeszcze inną napisał. A wiesz ty, cudowny człowieku, że jego o to pisanie niedawno już nabierał jeden z polityków w pamflecie. W całym paszkwilu ciągle go pisarzyną przezywa. Więc może się w nim ambicja ruszy i przesianie pisać.

SOKRATES: Eh, to zabawny argument, a przyjaciela swego całkiem nie znasz, jeśli myślisz, że on sobie wiele robi z besztania. A czy myślisz, że i paszkwilant serio brał to, co mówił?

FAJDROS: Tak to przynajmniej wyglądało, Sokratesie. A zresztą sam wiesz, że najwyższe i najpoważniejsze figury w państwie wstydzą się pisywać studia i nie lubią pism po sobie zostawiać. Zupełnie ich nie nęci taka sława u potomności; nie chcą kiedyś uchodzić za sofistów.

SOKRATES: Słodki wykręt, Fajdrosie! Nie wiesz, że to poszło od Wielkiego Wykrętu na Nilu? A oprócz tego, że to wykręt, to i tego nie wiesz, że najbardziej ambitni politycy najwięcej lubią pisać swoje myśli i zostawiać pismo po sobie. A jak który pisze mowę, to tak kocha swoich chwalców, że na samym początku wypisuje tych, co go pochwalili.

FAJDROS: Jak to myślisz? Nie rozumiem.

SOKRATES: Nie rozumiesz? Przecież na początku każdej mowy politycznej masz zawsze imię tych, którzy danego polityka pochwalili.

FAJDROS: Jak to?

SOKRATES: Ano: "Na podstawie uchwały Wielkiej Rady albo Zgromadzenia Ludowego, albo jednej i drugiej instytucji", tak się przecież zaczynają mowy polityczne. A ten, co uzasadniał wniosek dany, samego siebie wymienia bardzo uroczyście i pochlebnie o sobie wspomina, ten pisarz niby; a potem mówi długo i szeroko i popisuje się mądrością przed tymi, którzy go chwalą. No cóż, może inaczej się pisze mowy polityczne?

FAJDROS: No nie.

SOKRATES: Nieprawdaż? I jeżeli uchwalą, to autor wychodzi wesoły z teatru; a jak skreślą i niema co pisać mowy, bo ktoś nie dorósł do tego, to i on ma smutek, i martwią się jego towarzysze.

FAJDROS: I bardzo.

SOKRATES: Więc chyba nie gardzą tą robotą, ale ją podziwiają.

FAJDROS: No pewnie.

SOKRATES: A cóż dopiero, jak się trafi zdolny mówca albo król, a dojdzie do potęgi takiego Likurga albo Solona, albo Dariusza i nieśmiertelnym zostanie w państwie pisarzem czyż nie uważa się sam za równego bogom jeszcze za życia i czy potomni nie myślą o nim tak samo, kiedy patrzą na te pisma, jakie po sobie zostawił.

FAJDROS: I bardzo.

SOKRATES: Więc weź jednego z takich ludzi, choćby nawet był troszkę nierad Lizjaszowi;czy myślisz, że on by mu także brał za złe to, że pisuje?

FAJDROS: Oczywiście, że nie, wedle tego, co mówisz; toż musiałby i sam sobie brać za złe własne upodobania.

SOKRATES: Więc to rzecz oczywista, że samo pisanie mów nie hańbi.

FAJDROS: A co?

SOKRATES: A to, uważam, jeżeli ktoś nie pięknie mówi i pisze, ale haniebnie i źle.

FAJDROS: No oczywiście.

SOKRATES: Więc jakże się to pisze pięknie i nie pięknie? Chcesz, Fajdrosie, i z tego punktu rozpatrzyć Lizjasza i innych dawniejszych i przyszłych pisarzy politycznych i obyczajowych, poetów i prozaików?

FAJDROS: Ty się pytasz, czy chcę? A na cóż by człowiek żył, jak nie dla takich przyjemności? Toż przecież nie dla takich, przed którymi się naprzód ma jakąś przykrość albo się w ogóle nic z nich nie ma. A takie są bodajże wszystkie przyjemności ciała. Toteż się słusznie przyjemnościami niewolników nazywają.

SOKRATES: No tak czas mamy, zdaje się. A przy tym uważam, jak tam nad naszymi głowami piewiki, jak to zwykle w upał, śpiewają i coś rozmawiają z sobą, i na nas patrzą z góry. Gdyby tak widziały, że i my dwaj, jak to niejeden w południe, nie rozmawiamy, a tylko się jeden z drugim kiwa i jako ciężko myślący usypia oczarowany ich głosami, słusznie by się z nas śmiały; myślałyby, że to może jakichś dwóch

niewolników przyszło do nich, do gospody, spać jak owieczki w południe koło źródła. A jak zobaczą, że rozmawiamy i umiemy koło nich jak koło Syren przepłynąć nie oczarowani, to pewnie się ucieszą i przyniosą nam dar, który im bogowie pozwolili ludziom dawać.

FAJDROS: A jakiż one mają dar? Zdaje się, że tego nie słyszałem.

SOKRATES: O, to niełądnie, żeby przyjaciel Muz czegoś podobnego nie słyszał. Otóż powiadają, że one były niegdyś ludźmi, kiedy jeszcze Muz nie było. A kiedy przyszły Muzy i zjawił się śpiew po raz pierwszy, taki zachwyt szalony ogarnął niektórych ludzi ówczesnych, że dla śpiewu zaniedbywali jadła i napoju. Śpiewali tylko i marli, nie zdając sobie z tego sprawy. Od nich pochodzi ród piewików, które od Muz ten dar otrzymały, że się umieją obyć bez jedzenia. Już od urodzenia nie potrzebują jadła ani napoju, tylko śpiewają wciąż, aż do śmierci, a potem idą do Muz i opowiadają każdej, kto je czcił tutaj na ziemi, Terpsychorze mówią o tych, którzy jej w chórach cześć oddawali, i pozyskują dla nich łaskę Muzy. Erato się od nich dowiaduje o naszych sprawach miłosnych, a inne Muzy podobnie, jako że rozmaite są ich kulty. A najstarszej, Kalliopie, i drugiej z rzędu, Uranii, donoszą piewiki o tych, którzy w filozofii żyją i muzykę tych dwóch bogiń czczą nade wszystko. Te Muzy, opiekunki nieba i mów boskich i ludzkich, głos mają najpiękniejszy. Więc z wielu powodów powinno się o czymś rozmawiać, a nie spać, kiedy jest południe.

FAJDROS: No, to rozmawiajmy.

SOKRATES: Więc może to, cośmy właśnie poruszyli; zastanowić się nad tym, jak się to właściwie mówi dobrą mowę i pisze, a jak złą. Może to rozważymy.

FAJDROS: Oczywiście.

SOKRATES: Więc naprzód, czy nie potrzeba, jeśli mowa ma być dobra i piękna, żeby umysł autora znał prawdę o tym, o czym autor zamierza mówić.

FAJDROS: A ja, Sokratesie, słyszałem, że kto chce być kiedyś mówcą, temu nie potrzeba wiedzieć, co jest istotnie sprawiedliwe, ale to tylko, co tłum za sprawiedliwe uważa; tłum przecież będzie sądził. I nie istotne dobro czy piękno, ale co uchodzi; przecież tym się ludzi przekonywa i nakłania, a nie prawdą.

SOKRATES: Tych stów lekceważyć nie trzeba, Fajdrosie, które mędrcy mówią, ale się zawsze przyjrzeć potrzeba, co też to oni mówią. Toteż i tych słów teraz nie odrzucimy z góry.

FAJDROS: Słusznie mówisz.

SOKRATES: Więc tak się im przyjrzymy.

FAJDROS: Jak?

SOKRATES: Ano gdybym cię tak nakłaniał, żebyś sobie konia kupił, bo masz iść na wojnę, a obaj byśmy nie wiedzieli, co to koń; ja bym tylko tyle wiedział o tobie, że Fajdros uważa za konia to zwierzę domowe, które ma największe uszy.

FAJDROS: To by śmieszne było, Sokratesie.

SOKRATES: Ale gdzie tam. I gdybym cię tak z zapałem przekonywał i namawiał, ułożywszy mowę pochwalną na osła, a nazywałbym go

koniem, i wywodził, że to najcenniejszy dobytek i koło domu, i na wojnę, że się znakomicie z niego walczy i on zbroję ci potrafi przynieść i jego inne rozmaite pożytki wychwalał.

FAJDROS: A to by już było najśmieszniejsze.

SOKRATES: A czyż nie lepiej, gdy przyjaciel jest śmieszny, niż gdy jest straszny i wróg?

FAJDROS: No pewnie.

SOKRATES: A jak taki retor, który nie wie, co jest dobre i złe, a ma przed sobą zgromadzenie, które także tego nie wie, i on je przekonywa i nakłania nie w takiej marnej sprawie jak ta, żeby pochwałę osła wygłaszał niby konia ale jeśli on zło przedstawi jako dobro, a dbając o opinię tłumu, nakłoni ich do czynu złego, zamiast do dobrego, to jak myślisz, jaki później plon zbierze sztuka retoryczna z takiego posiewu?

FAJDROS: Oczywiście nieszczególny.

SOKRATES: Ale wiesz, przyjacielu, czy my znowu nie zanadto brutalnie atakujemy sztukę wymowy? Trochę, to nie szkodzi. Bo ona gotowa powiedzieć: "Cóż wy za głupstwa wygadujecie? Przecież ja nikogo, kto nie zna prawdy, nie zmuszam, żeby się uczył mówić, ale gdyby się mnie kto pytał o radę, to niech już tamto ma przedtem, a potem dopiero niech mnie bierze. A to tylko mówię wielkim głosem, że bez mojej pomocy człowiek, który by i znal byty, bezwarunkowo nie potrafi przekonywać ludzi i nakłaniać żadną inną sztuką".

FAJDROS: No, czyż nie będzie miała racji? Przecież to słuszne.

SOKRATES: Zgoda, jeżeli tylko mowy, które za nią idą, zechcą jej dać świadectwo, że ona jest sztuką. Bo tak jakbym słyszał, jak

nadchodzą tutaj mowy niektóre i świadczą, że ona kłamie i że nie jest sztuką, ale nieartystycznym rzemiosłem, kwestią rutyny. Aby mówić o czymś, a nie tykać prawdy, powiada jeden Spartanin, na to nie ma żadnej prawdziwej sztuki i nigdy takiej nie będzie.

FAJDROS: Dawaj no te mowy, Sokratesie; każ im tu przyjść i rozpytuj, co i jak mówią.

SOKRATES: A to pójdźcie tu, dziateczki, przekonajcie Fajdrosa, który ma także ładne dzieci, że jeśli nie będzie porządnym filozofem, to i mówić nigdy porządnie nie potrafi o niczym. A niech odpowiada Fajdros.

FAJDROS: Pytajcie.

SOKRATES: Nieprawdaż, ze sztuka wymowy w ogóle jest sztuką prowadzenia dusz ludzkich za pomocą mów, i to nie tylko w sądach i jakie tam inne zebrania czy zgromadzenia publiczne, ale i w prywatnych kółkach; jedna i ta sama, czy to o wielkie rzeczy chodzi, czy o małe. A co jest słuszne, to jest równie cenne w sprawach wielkiej wagi jak i w marnych. Albo jak ty to słyszałeś?

FAJDROS: Ależ nie tak, na Zeusa, zgoła nie tak, ale najwięcej podobno w sądach mówi się i pisze wedle prawideł sztuki; mówi się i na zgromadzeniach ludowych. A tak więcej tom nie słyszał.

SOKRATES: Aha, toś ty słyszał tylko o sztukach retorycznych Nestora i Odyseusza, które w wolnych chwilach pod Ilionem spisywali, a o sztukach Palamedesa nie słyszałeś?

FAJDROS: Aj, dalibóg, że Nestora; bo ty z pewnością z Gorgiasza robisz Nestora, a ten Odyseusz to z pewnością Trazymach i Teodor.

SOKRATES: Może być. Ale im dajmy pokój. A ty powiedz, w sądach oskarżyciele i oskarżeni co robią? Bronią sprzecznych twierdzeń, czy co powiemy?

FAJDROS: Właśnie to.

SOKRATES: I tam chodzi o to, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe?

FAJDROS: Tak jest.

SOKRATES: I prawda, że mówca-artysta potrafi to tak robić, żeby się jedna i ta sama rzecz tym samym ludziom raz wydawała sprawiedliwą, a jak zechce inaczej, to znowu niesprawiedliwą?

FAJDROS: A czemu nie?

SOKRATES: A na Zgromadzeniu Ludowym to znowu przedstawicielom państwa jedno i to samo raz potrafi przedstawiać jako dobre, a drugi raz wprost przeciwnie?

FAJDROS: Tak jest.

SOKRATES: No, a czyż my nie znamy takiego Palamedesa z Elei, który tak artystycznie mówi, że słuchający także głowy tracą i zdaje im się, że jedno i to samo jest równe i nierówne, że jest jedno i że go jest wiele, albo że stoi, to znowu, że się rusza.

FAJDROS: Doskonale go znamy.

SOKRATES: Więc nic tylko w sądach ma swoje pole sztuka sprzecznych twierdzeń i na Zgromadzeniach Ludowych, ale chyba wszystko, o czym się mówi, obejmuje jedna jakaś sztuka, jeśli taka istnieje, i ta potrafi każdą rzecz do każdej innej przyrównać w

granicach możliwości, i jeśli ktoś inny takie równania i analogie skrycie przeprowadza, wydobyć je potrafi na światło.

FAJDROS: Nie jak ty to właściwie mówisz?

SOKRATES: Poczekaj, może ci tak będzie jaśniej: gdzie jest łatwiej o błąd, o pomyłkę: tam, gdzie się rzeczy bardzo różnią od siebie, czy tam, gdzie mało co?

FAJDROS: Tam, gdzie mało co.

SOKRATES: A jak ci łatwiej przejść niepostrzeżenie do sprzecznego stanowiska: szeregiem drobnych przejść i odcieni, czy wielkich?

FAJDROS: No, jakżeżby nie?

SOKRATES: Więc kto chce w błąd wprowadzać drugich, a nie ma sam paść jego ofiarą, musi doskonale rozpoznawać podobieństwo bytów i niepodobieństwo.

FAJDROS: No, koniecznie musi.

SOKRATES: A może on potrafi, chociaż prawdy sam o każdej rzeczy nie zna, rozpoznać w drugich drobne i wielkie analogie między nie znanymi mu naprawdę bytami?

FAJDROS: To niemożliwe.

SOKRATES: A nieprawdaż, że jeśli ktoś wydaje sądy niezgodne z rzeczywistością i jest w błędzie, to widocznie stan ten wywołało u niego pewne podobieństwo, winny temu pewne analogie między rzeczami?

FAJDROS: Tak bywa.

SOKRATES: Więc czyż i artysta nawet potrafi przejść drogą subtelnych odcieni i drugiego odwieść poprzez analogię od tego, co w

każdym wypadku istotnie jest, do czegoś z tym sprzecznego, i czy sam przy tym nie popadnie w błąd, jeśli nie wie, czym jest naprawdę każdy byt?

FAJDROS: To niepodobna.

SOKRATES: A więc, przyjacielu: sztuka wymowy u takiego, co prawdy nie zna, a żyje tylko opinią, to nie będzie żadna sztuka, tylko śmiech.

FAJDROS: Coś niby tak.

SOKRATES: Więc jeżeli chcesz, to popatrzmy do mowy Lizjasza, masz ją przy sobie, i weźmy te, któreśmy sami mówili. Zobaczmy, jakie tam będą wady artystyczne i zalety.

FAJDROS: Ach, to doskonale; bo tak jakoś sucho, goło teraz mówimy, bez żadnych przykładów.

SOKRATES: A wiesz, to ciekawy przypadek. Tutaj w tych dwóch mowach gotów się znaleźć przykład na to, jak to ktoś, co zna prawdę, robi figle i nabiera słuchaczów. Ja sądzę, Fajdrosie, że winny temu tylko bóstwa tego miejsca, a może być, że to ci zausznicy Muz, co nam tu nad głową śpiewają, tak nas w prezencie natchnęli. Bo gdzież ja; ja nie mam nic wspólnego z żadną sztuką wymowy!

FAJDROS: No, no, niech ci będzie. Żebyś tylko jasno mówił.

SOKRATES: Proszę cię, przeczytaj no początek mowy Lizjasza!

FAJDROS: "O co mi chodzi, wiesz, i że za właściwe uważam taką rzecz pomiędzy nami, toś słyszał. Sądzę zaś, że nic powinno mnie omijać to, czego pragnę, dlatego że właśnie zakochany w tobie nie jestem. Toż takiemu później żal każdej... "

SOKRATES: Czekaj! Przecież gdzie on błądzi i jaka tu wada artystyczna, potrzeba powiedzieć. Nie?

FAJDROS: Tak jest.

SOKRATES: Czyż to nie jest oczywiste, że w kwestiach tego rodzaju na jedną wszyscy zgodnie patrzymy, a na drugą rozbieżnie?

FAJDROS: Może być, że ja rozumiem, co ty mówisz; tylko powiedz jeszcze trochę jaśniej.

SOKRATES: Bo niech ktoś wymieni na przykład żelazo albo srebro, to czyż nie mamy wtedy wszyscy jednego i tego samego na myśli?

FAJDROS: Zupełnie.

SOKRATES: A cóż, jeśli wymieni sprawiedliwość lub dobro? Nieprawdaż, że wtedy jeden idzie tam, drugi sam i nie zgadzamy się z sobą nawzajem ani nawet sami z sobą.

FAJDROS: Zupełnie tak.

SOKRATES: W niektórych tematach się zgadzamy, a w innych nie?

FAJDROS: Tak.

SOKRATES: A w którychże łatwiej nas w pole wywieść i w których jest większe pole dla artyzmu mówcy?

FAJDROS: Oczywiście w tych niepewnych, które się mienią w oczach.

SOKRATES: Więc kto chce opanować sztukę wymowy, ten przede wszystkim to powinien systematycznie rozróżniać i chwytać jakieś charakterystyczne cechy jednej i drugiej formy: zarówno tej, która się ludziom w oczach mieni, jak i tej, co nie.

FAJDROS: Piękną by formę miał przed oczyma duszy taki, który by to zawsze chwytał.

SOKRATES: A potem myślę, że jak ma z czymkolwiek do czynienia, to nie powinien nigdy przeoczać, tylko bystro spostrzegać, do jakiego też rodzaju należy to, o czym ma mówić.

FAJDROS: No, no.

SOKRATES: A cóż Eros? On, powiemy, należy do tych niepewnych, co to się mienią w oczach, czy nie?

FAJDROS: Ależ do niepewnych, oczywiście. Cóż ty myślisz? Czy on by ci był inaczej pozwolił na to, coś o nim mówił niedawno, że jest nieszczęściem dla wybranego i dla zakochanego, a zaraz potem, że jest największym dobrem?

SOKRATES: Toś doskonale powiedział, ale jeszcze i to powiedz bo ja, wiesz, dobrze nie pamiętam przez to, że we mnie bóg był wstąpił czy ja Erosa określiłem na początku mowy?

FAJDROS: Ależ na Zeusa, doskonale, i to jak!

SOKRATES: To dopiero! To powiadasz, że o tyle większymi artystkami byłyby Nimfy, córki Achelosa, i Pan, syn Hermesa, niż Lizjasz, syn Kefalosa. A może nie może to i sam Lizjasz to zrobił: zmusił nas na początku mowy do tego, żeśmy Erosa pojęli jako jakiś jeden byt, tak jak on chciał, i stąd już poszedł cały porządek dalszych mów. Pozwól, może znowu przeczytamy początek jego mowy?

FAJDROS: Jak myślisz: ale czego ty szukasz, tego tam nie ma.

SOKRATES: Ale czytaj no żebym ja jego samego słyszał.

FAJDROS: "O co mi chodzi, wiesz, i że za właściwą uważam taką rzecz pomiędzy nami, toś słyszał. Sądzę zaś, że nic powinno mnie omijać to, czego pragnę, dlatego właśnie, że zakochany w tobie nie jestem. Toż takiemu później żal każdej wyświadczonej przysługi, skoro tylko żądzę nasyci... "

SOKRATES: Oj, zdaje się, że długo byśmy szukali, nimbyśmy znaleźli to, o co nam chodzi. Toż ten nawet nie z początku, tylko jakoś od końca, w drugą stronę, chce przez tę mowę płynąć i zaczyna od tego, co by zakochany już po wszystkim, na samym końcu, mógł mówić do kochanka. A możem głupstwo palnął, Fajdrosie, ukochana głowo?

FAJDROS: No, tak jest, Sokratesie; toż właśnie o koniec chodzi w jego mowie.

SOKRATES: Ee, a poza tym? Ty nie zauważasz tego niechlujstwa myślowego w tej mowie? Cóż myślisz, że to, co tam jest na drugim miejscu, z jakiejś konieczności musiało stać właśnie na drugim, czy równie dobrze jakiekolwiek inne zdanie? Ja się na tym nie rozumiem, więc mi się zdawało, że autor z całą bezczelnością pisze sobie to, co mu ślina na język przyniesie. A ty uważasz, że mu pewna konieczność literacka kazała kłaść jedno po drugim w tym właśnie porządku?

FAJDROS: Zanadtoś łaskaw, jeżeli myślisz, że ja potrafię jego pracę tak jasno rozebrać.

SOKRATES: Ale ci to będzie jasne, że każda mowa, tak jak zwierzę, musi się jakoś trzymać kupy, musi stanowić jakieś ciało indywidualne; nie może być bez głowy i bez nóg, ale powinna mieć tułów i kończyny dobrane do siebie i z góry określone całością.

FAJDROS: Jakżeby nie?

SOKRATES: Więc patrzaj na mowę swego znajomego, czy jest taka, czy nie taka. A zobaczysz, że ona całkiem laka jak ten epigram, który, jak powiadają, ma być na grobie Midasa we Frygii.

FAJDROS: Jaki to epigram i co w nim jest takiego?

SOKRATES: Tam jest to:Spiżową jestem dziewicą; leżę na grobie Midasa. Jak długo płyną strumienie i drzew się zielenią korony, Stąd się nie ruszę; tu leżąc, na grobie Izami skropionym, Mówię każdemu, kto idzie, że Midas tu pochowany. Że tu wszystko jedno, co z tego naprzód przeczytasz, a co na końcu, to pewnie zrozumiesz, co?

FAJDROS: Ty kpisz z naszej mowy, Sokratesie!

SOKRATES: No to dajmy mu spokój, abyś się nie gniewał chociaż w nim jest mnóstwo przykładów; tylko patrzeć, a można by się wiele nauczyć, jak nie należy pisać. A weźmy te inne mowy. Bo zdaje mi się, że tam w nich byty rzeczy ciekawe i nadawały się do dyskusji o retoryce.

FAJDROS: Które, myślisz?

SOKRATES: Byty przecież sprzeczne do pewnego stopnia. Jedna mówiła, że należy folgować temu, który kocha, a druga, że temu, co nie.

FAJDROS: A tak; wybornie, po junacku!

SOKRATES: Przesłyszało mi się, żeś prawdę powiedział: po wariacku. A właśnie tego szukałem. Bośmy powiedzieli, że Eros to pewnego rodzaju szaleństwo. Nieprawdaż?

FAJDROS: Tak.

SOKRATES: A szaleństwo ma formy dwie: jedna pochodzi z choroby ludzkiej, a druga z boskiego wyrzeczenia się zwyczajów i obyczajów ludzkich.

FAJDROS: Tak, tak.

SOKRATES: A boski szał, wedle czterech bóstw, na czteryś my części podzielili i prorocze natchnienia przypisaliśmy Apollinowi, Dionizosowi mistyczne, Muzom zaś poetyckie, a o czwartym szale od Afrodyty i Erosa, o szale miłości powiedzieliśmy, że jest najlepszy, a potem zaczęliśmy szał miłosny jakimiś dzikimi obrazami malować; możeśmy tam i prawdy jakiej dotknęli po drodze, ale zaraz się przeszło do czego innego, wmieszało się tu i ówdzie jakąś myśl nie od rzeczy i w końcuś my hymn niejako wznieśli przyzwoicie i pobożnie na cześć mojego i twojego, Fajdrosie, pana, Erosa, opiekuna pięknych chłopców.

FAJDROS: Bardzo mi to miło słyszeć.

SOKRATES: Więc weźmy stąd ten ustęp, jak to mowa zaczęła przechodzić od nagany do pochwały.

FAJDROS: Jak to mówisz?

SOKRATES: Wiesz, mnie się zdaje, że tamto reszta to byty żarty; ale to, co się tak przypadkiem w rozmowie zrobiło: te dwie formy gdyby tak można artystycznie ująć to, co w nich siedzi, to by była miła rzecz.

FAJDROS: W których to?

SOKRATES: A tak: spojrzeć z góry i sprowadzić jednym rzutem oka szczegóły tu i tam rozsypane do jednej istoty rzeczy; potem by człowiek każdy szczegół określił i dopiero byłoby jasne, o czym za

każdym razem mówi; tak jak teraz się mówiło o Erosie. Naprzód określenie: czym jest. Może dobrem, może złem, to inna rzecz. Ale dopiero potem mowa mogła być jasna i mogło się w niej jedno z drugim zgadzać.

FAJDROS: A druga forma to która, powiadasz, Sokratesie?

SOKRATES: A znowu tak móc ciąć, dzielić na formy, na członki, jak urosły, i nie próbować łamać żadnej części, jak to lichy kucharz robi. Ale tak jak te nasze mowy przed chwilą; w nich się przecież ujęło nierozumną część duszy w jakąś jedną wspólną formę i tak jak z jednego ciała wyrastają dwie strony równoważne: jedna się nazywa prawą, a druga lewą, tak i te mowy obydwie pojęty nierozum nasz jako tkwiącą w nas jedną formę, a potem pierwsza z nich odcięła część lewą i znowu ją rozdziela na dwie, i znalazła w końcu między nimi taką, powiedzmy, całkiem lewą stronę miłości i tę też ganiła zupełnie słusznie, a druga nas poprowadziła na prawą stronę szaleństwa, równoważną tamtej, i wyszukała miłość w pewnym sensie boską; postawiła nam ją przed oczy i pochwaliła, jako że jej zawdzięczamy największe dobro.

FAJDROS: Bardzo słusznie mówisz.

SOKRATES: Ja to i sam ogromnie lubię, Fajdrosie. Ja przepadam za podziałami i uogólnieniami;inaczej nie umiałbym mówić ani myśleć. A jak mi się kiedy zdaje, że ktoś inny umie widzieć całość i jej części organicznie związane, to za nim chodzę krok w krok, "jakbym ślad boga napotkał". Ale czy tych, którzy to umieją, słusznie czy niesłusznie nazywam, to bóg raczy wiedzieć. Dotąd ich nazywałem dialektykami.

A teraz tych, co się od ciebie i od c Lizjasza nauczą, powiedz, jak tych trzeba nazywać? Czy to, to jest sztuka wymowy: to, czym się Trazymach posługuje i inni? Tak mądrze mówią i drugich tak uczą, że ci im z dobrej woli grube pieniądze przynoszą, jak królom jakim?

FAJDROS: A, oni są zupełnie jak królowie, ale całkiem się nie rozumieją na tym, o co ty się pytasz. A tamten rodzaj, zdaje mi się, że całkiem dobrze nazwałeś: dialektyką. Ale retoryka jakoś ciągle jeszcze przed nami ucieka.

SOKRATES: Jak powiadasz? Ładne to musi być, to coś, co by oprócz tamtych rzeczy zostało, a miałoby być mimo sztuką! W każdym razie nie traktujmy tego lekko. Ale powiedz, co właściwie może być jeszcze poza tym w retoryce?

FAJDROS: Bardzo wiele, Sokratesie. To wszystko, co jest w podręcznikach retoryki.

SOKRATES: Dobrze, żeś przypomniał. To pewnie będzie to, że wstęp mówi się na początku. To mówisz, co? Takie subtelności techniczne!

FAJDROS: Tak.

SOKRATES: A potem jakaś ekspozycja, potem dowody, po trzecie świadectwa, a po czwarte prawdopodobieństwa. I podobno jakieś potwierdzenie i poboczne potwierdzenie ma mówić ten nieoceniony majster mów z Bizancjum.

FAJDROS: Ty myślisz o Teodorze? To zasłużony człowiek.

SOKRATES: Jeszcze jak! I jak robić replikę główną i poboczną w oskarżeniu i w obronie. A ślicznego Euenosa z Paros nie wyprowadzimyż na plac, tego, co to pierwszy wynalazł "doniesienia

wstępne " i "pochwały uboczne "? Niektórzy powiadają, że on nawet i "besztania uboczne " miał wierszem mawiać, taką miał pamięć; to mądry człowiek! A Tizjaszowi i Gorgiaszowi dajmy pokój. Ci niech śpią, ci, co to uważali, że prawdopodobieństwo więcej warte niż prawda, a siłą wymowy tego dokazywali, że się to, co małe, wydawało wielkie, a co wielkie, jak małe, a co najnowsze, wygląda to jak stare, a co sprzeczne, jak nowe; i ową zwięzłość mów wynaleźli i to rozwodzenie się bez końca nad wszystkim. Jak to raz Prodikosowi opowiadałem, to się śmiał i mówił, że on tylko sam jeden wynalazł to, czego potrzebuje sztuka wymowy: a potrzebuje, powiada, ani długich mów, ani krótkich, tylko w samą miarę.

FAJDROS: Bardzo mądre, Prodikosie.

SOKRATES: A Hippiasza nie wymienimy? Z tym by się z pewnością zgodził tamten gość z Elei.

FAJDROS: Pewnie.

SOKRATES: A Polosa Muzeum figur retorycznych, te jego na przykład diplazjologie, gnomologie, ikonologie? A słownik Likymniosa, który mu tamten darował, żeby napisał o pięknie brzmiących słówkach?

FAJDROS: A czy to nie były po części wynalazki Protagorasa?

SOKRATES: A tak: pewna poprawność językowa, chłopcze, i wiele innych pięknych rzeczy. Ale mistrzem w lamentach i jękach przed sądem, w artystycznym wywlekaniu starości i ubóstwa, w tym celował ten atleta z Chalcedonu. O, ten mąż pysznie umiał wywoływać oburzenie, a potem je, powiada, czarem wymowy uśmierzał.

Znakomicie umiał oczerniać kogo bądź albo odpierać potwarze wszelkiego rodzaju. Ale na zakończenie mowy to podobno wszyscy się jednakowo zapatrywali; tylko jeden tak to nazywał, a drugi inaczej.

FAJDROS: Ty mówisz o tym, jako to trzeba przy końcu mowy wszystko pokrótce zebrać i przypomnieć słuchaczom, co się mówiło.

SOKRATES: Właśnie to mówię, a ty masz może jeszcze coś do powiedzenia o sztuce układania mów?

FAJDROS: A, drobnostki; nie warto o nich mówić.

SOKRATES: Mniejsza o drobnostki. Ale tamte rzeczy, może by je tak do światła zobaczyć, jakie i kiedy mają znaczenie w sztuce?

FAJDROS: Mają, bardzo wielkie, wobec tłumu na Zgromadzeniach Ludowych.

SOKRATES: Mają niewątpliwie. Ale bój się Boga! Przypatrz się i ty sam; może i ty odniesiesz takie wrażenie ja uważam, że to wszystko jest ogromnie rzadkie płótno.

FAJDROS: Pokaż tylko.

SOKRATES: Bo proszę cię; gdyby tak ktoś przyszedł do twego przyjaciela Eryksimacha albo do jego ojca Akumenosa i powiedział: "Ja takie rozmaite rzeczy umiem ciałom ludzkim podawać, że jak zechcę, to się każde rozgrzeje albo oziębi, a jak mi się podoba, to potrafię sprowadzić wymioty albo i przeczyszczenie, i inne takie najrozmaitsze skutki. A ponieważ to umiem, uważam się za lekarza i sądzę, że drugiego potrafię tego wyuczyć, o ile mu użyczę wiedzy o tych środkach". Cóż, myślisz, powiedzieliby mu na to?

FAJDROS: Cóż innego, jak nie zapytaliby go, czy oprócz tego wie także, którym ludziom co podawać potrzeba i kiedy, i w jakiej dawce.

SOKRATES: A gdyby powiedział, że: Ani mowy, ale sądzę, że ten, który się tego ode mnie nauczy, sam już potrafi zrobić to, o co mnie pytasz?

FAJDROS: No to pewnie by powiedzieli, że ten człowiek zwariował i gdzieś tam z podręcznika coś posłyszał albo mu jakieś lekarstwa w ręce wpadły i dlatego mu się zdaje, że został lekarzem, a nie ma najmniejszego pojęcia o medycynie.

SOKRATES: A cóż, gdyby tak do Sofoklesa ktoś przyszedł albo do Eurypidesa i powiedział, że potrafi na temat lada drobnostki robić olbrzymie tyrady, a na wielki temat króciutkie, a jak zechce, to skargi i lamenty, i na odwrót, straszne słowa i groźby, i inne takie rzeczy; on tego uczy i uważa, że podaje uczniom sztukę dramatu?

FAJDROS: I ci, Sokratesie, wyśmialiby go zapewne, jak każdego, kto by sądził, że tragedia jest czymś innym niż porządnym kompleksem tych właśnie składników dobranych do siebie nawzajem i do całości.

SOKRATES: No, bez szorstkości i bez impertynencyj byłoby się między nimi obeszło, ale tak jakby muzyk spotkał kiedyś człowieka, któremu się zdaje, że umie naukę harmonii, bo potrafi uderzyć ton bardzo wysoki i całkiem niski, to nie palnąłby mu z miejsca: "Ty bałwanie, czyś zwariował?", ale że to Muz przyjaciel, więc delikatnie: "Ależ mój drogi, koniecznie i to potrzeba znać, jeśli ktoś chce zostać mistrzem harmonii, ale może zajść i taki wypadek, że mógłby najmniejszego pojęcia nie mieć o harmonii, kto by miał tylko takie

przygotowanie jak ty. Ty posiadasz wiadomości wstępne do nauki harmonii, ale nie samą naukę".

FAJDROS: Bardzo słusznie.

SOKRATES: Nieprawdaż? Więc i Sofokles powiedziałby, że ten ktoś popisuje się tylko czymś, co jest przed tragedią, ale to nie dramaturgia, i Akumenos by powiedział, że to przed medycyną, a nie medycyna.

FAJDROS: Tak, w każdym razie.

SOKRATES: No cóż? A gdyby tak ów złotousty Adrastos albo Perykles przyszedł i usłyszało tych ślicznych sztuczkach, o którycheśmy dzisiaj mówili, o tych brachylogiach i ikonologiach, cośmy to je musieli brać pod światło, cóż, czyby się gniewali i padłoby z ich ust, tak jak ode mnie i od ciebie, także jakieś mocne słowo na tych, którzy to popisali wszystko i uczą tego niby sztuki wymowy; czy też oni, mądrzejsi od nas, byliby nam zaraz usta zamknęli, mówiąc: "Fajdrosie i Sokratesie, nie trzeba się gniewać, ale wybaczyć, jeśli ludzie nie umiejący myśleć porządnie nie potrafili określić, czym jest sztuka retoryczna, i skutkiem tego niedomagania umysłowego, mając w ręku tylko potrzebne wiadomości i środki poprzedzające tę sztukę, sądzili, że wynaleźli samą sztukę wymowy. Uczą tego drugich i zdaje im się, że znakomicie wyuczają sztuki mówienia. A podać to wszystko tak, żeby naprawdę przekonywało, a złożyć całość organicznie związaną to niby nic? To już niech sobie uczeń sam z siebie wydobędzie w samej mowie! "

FAJDROS: Tak, tak, Sokratesie. Zdaje się, że to istotnie coś takiego, ta cała sztuka, którą ci ludzie podają na wykładach i w podręcznikach

jako retorykę. Zdaje mi się, że masz rację. Ale wiesz, tę sztukę istotnego mówcy, takiego, który przekonywa naprawdę, jakby to i skąd by ją można wziąć?

SOKRATES: Umieć mówić, Fajdrosie, to może tak jak zostać doskonałym zapaśnikiem, a nawet z pewnością tak samo jak z innymi rzeczami. Jeżeli ci natura dała talent wrodzony, będziesz znakomitym mówcą, jeśli do tego dodasz wiedzę i pilność wytrwałą. Jeśli jednego lub drugiego zaniedbasz, będzie ci tego do doskonałości brakło. A o ile chodzi o artyzm w tych rzeczach, to zdaje mi się, nie tędy do niego droga, którędy Tizjasz prowadzi i Trazymach.

FAJDROS: A którędy?

SOKRATES: Wiesz co, mój kochany, wydaje się, że najdoskonalszy mówca ze wszystkich to Perykles.

FAJDROS: Co ty mówisz!

SOKRATES: Każdemu wielkiemu artyście przydadzą się bajdy o naturze nieba i ziemi. Powinien się raz w życiu bawić takim szperaniem w rzeczach wielkich. Stąd musi umysł nabierać szerszego spojrzenia na wszystko, zaokrąglać się niejako i dojrzewać. I Perykles posiadał to spojrzenie obok zdolności wrodzonych. Wpadł na takiego właśnie Anaksagorasa, napełnił sobie głowę filozofią przyrody i doszedł natury rozumu i nie rozumu; o tym zawsze dużo mówił Anaksagoras. Perykles wyciągnął stąd to, co mu się później przydało w sztuce wymowy.

FAJDROS: Jak ty to rozumiesz?

SOKRATES: Przecież ze sztuką wymowy to tak samo jak z medycyną.

FAJDROS: Jak to?

SOKRATES: W jednej i w drugiej musisz rozbierać, analizować naturę: ciała w jednej, a duszy w drugiej, jeśli nie chcesz na podstawie samej tylko rutyny i doświadczenia ciału podawać lekarstwa i wyrabiać w nim zdrowie i siły, a duszy podawać myśli i obyczaje zacne i rozwijać w niej przekonania dowolne i dzielności.

FAJDROS: Podobno tak, Sokratesie.

SOKRATES: A naturę duszy zrozumieć należycie, przypuszczasz, że można bez natury wszechrzeczy?

FAJDROS: Jeśli mamy wierzyć Hippokratesowi, temu z Asklepiadów, to nawet i natury ciała na innej drodze nie poznasz.

SOKRATES: Dobrze mówi, przyjacielu. Ale trzeba oprócz Hippokratesa i rozumu zapytać, czy nam słuszność przyzna.

FAJDROS: Zgoda.

SOKRATES: Więc weź pod uwagę to, co o naturze mówi Hippokrates i prawdziwy rozum. Nieprawdaż, że tak należy rozpatrywać naturę każdej rzeczy? Naprzód się zastanowić nad tym, czy to coś prostego, czy też ma różne rodzaje to, w czym sami chcemy być mistrzami i w czym drugich chcemy doprowadzić do doskonałości, a potem, jeśli to coś prostego, zastanowić się nad jego sitami: jakie to z natury swej posiada zdolności czynne i bierne i względem jakich przedmiotów; a jeśliby to miało więcej form, to je wyliczyć i zastanowić się nad każdą,

podobnie jak nad całością, jakie każda ma dyspozycje czynne i w jakich od czego zostaje zależnościach.

FAJDROS: Zdaje się, że tak, Sokratesie.

SOKRATES: Bez tego będziesz chodził po omacku. A żaden artysta nie powinien w swej pracy przypominać ślepego ani głuchego. Przeciwnie, czemukolwiek mowę swą poświęci, jasno okaże, jaka jest naprawdę natura tego, w co mową zechce utrafić. A to chyba będzie dusza.

FAJDROS: No tak.

SOKRATES: Nieprawdaż? Wszystkie usiłowania skupi na ten przedmiot. Bo przekonania i skłonności w niej właśnie chce wywołać. Czy tak?

FAJDROS: Tak.

SOKRATES: Więc naturalnie i Trazymach, i jaki tam inny, który by serio brat i drugim podawał sztukę wymowy, naprzód ogromnie ściśle i jasno opisze duszę i pokaże, czy jest jedna i jednolita, czy też ma, na kształt ciała, różne formy. Bo to się nazywa pokazać naturę czegoś.

FAJDROS: A pewnie.

SOKRATES: Po drugie zaś, na co z natury swej działać potrafi i co na nią działa.

FAJDROS: No, no.

SOKRATES: Po trzecie, ułoży systematycznie rodzaje mów i rodzaje duszy oraz ich stany wewnętrzne i przejdzie wszystkie przyczyny za porządkiem, wiążąc każdy szczegół z każdym, i pouczy, jaka mowa na

jaką duszę i z jakiej przyczyny z konieczności działa, a na drugą zupełnie nie działa.

FAJDROS: To by znakomicie było. Doprawdy.

SOKRATES: Więc nigdy, przyjacielu, rzecz napisana lub wykładana w innym jakimkolwiek sposobie żadną miarą nie będzie miała cech sztuki, czy to o inny jaki temat będzie szło, czy o ten właśnie. Tymczasem ci, co dzisiaj o tym piszą, a których ty słuchałeś, ci zdolni do wszystkiego mistrze wymowy chytrzy są i ukrywają się z tym, że się doskonale znają na duszy ludzkiej. Więc pokąd nie zaczną w ten sposób wykładać i pisać, nie damy się im przekonać, że uprawiają sztukę.

FAJDROS: W jaki sposób niby?

SOKRATES: Wprost słowa przytoczyć potrzebne nie jest łatwo. Ale ogólnikowo, jak potrzeba pisać, jeżeli rzecz ma mieć cechy sztuki, ile możności tobym powiedział.

FAJDROS: Więc powiedz!

SOKRATES: Skoro w naturze mowy leży zdolność do prowadzenia dusz, to człowiek, który chce być mówcą, musi koniecznie wiedzieć, ile form dusza posiada. Zatem jest ich tyle a tyle, a są takie i takie. A kiedy się rozbierze i wykaże, skąd jedni ludzie są tacy, a drudzy inni, to znowu są takie i takie formy mów, a każda ma coś sobie właściwego. Otóż takich ludzi z pomocą takich mów dla tej i tej przyczyny łatwo jest nakłaniać do takich i takich rzeczy, a innych dla innej przyczyny nakłonić trudno. A kiedy to dostatecznie pojmie, powinien się potem nauczyć bystro śledzić i spostrzegać, że tak jest i że się tak dzieje w

życiu praktycznym. Jeżeli tego nie potrafi, to mało co więcej będzie wiedział ponad to, co kiedyś słyszał, kiedy chodził na wykłady. Dopiero kiedy potrafi powiedzieć, jaka mowa na kogo działa, a przy nadarzającej się sposobności potrafi się bystro zorientować, że oto mam przed sobą takiego człowieka i taką naturę, o której się wtedy mówiło, a oto on tu jest naprawdę przede mną i temu by potrzeba w ten sposób i taką mowę podać, aby go do tego i tego nakłonić dopiero kiedy to już potrafi, a ocenić umie sposobność: co kiedy powiedzieć, a co przemilczeć, wie, kiedy stosować zwięzłość, a kiedy znowu żale wywodzić i rzucać groźby, te wszystkie rodzaje retoryczne, których się powyuczał, jeśli wie zawsze, kiedy je pora stosować, a kiedy nie wtedy dopiero jest skończonym mówcą artystą, a prędzej nie. A jeśli pomija coś z tego, kiedy mowy wygłasza, wymowy uczy lub podręczniki retoryki układa, a twierdzi, że mowa jego ma znamiona sztuki mądrzejszy od niego ten, kto mu nie uwierzy. Cóż więc? powie może taki pisarz Fajdrosie i Sokratesie, weźmiemy taką sztukę wymowy, czy może inaczej by ją pojąć?

FAJDROS: Niepodobna, Sokratesie; niepodobna inaczej. Ale to niemała robota, jak się zdaje.

SOKRATES: To prawda. Toteż bierz mowy jedną za drugą; przewracaj je na wszystkie strony i próbuj, może znajdziesz jaką łatwiejszą i krótszą drogę do sztuki bo po cóż ci iść daremnie długą i trudną, jeżeli możesz pójść krótszą i łatwiejszą. A jeżeli może masz jakąś pomoc w tym, coś od Lizjasza usłyszał albo od innego takiego, to spróbuj powiedzieć; przypomnij sobie.

FAJDROS: Tak dla próby to bym miał ale w tej chwili mi trudno.

SOKRATES: Jeśli chcesz, to ja ci coś powiem, com słyszał od jednego z takich.

FAJDROS: Owszem.

SOKRATES: Mówią, Fajdrosie, że trzeba czasem i za wilkiem coś powiedzieć.

FAJDROS: To i ty tak zrób.

SOKRATES: Otóż oni powiadają, że nie ma co tak poważnie brać tych rzeczy i tak głęboko sięgać, a takie ceregiele z tym robić, bo to przecież prosta rzecz, jakeśmy już i na początku tej mowy powiedzieli, że kto chce być tęgim mówcą, tego nic powinna nic obchodzić prawda w odniesieniu do tego, co sprawiedliwe i dobre w postępowaniu ludzkim i w ludziach samych, którzy są takimi z natury czy z wychowania, bo przecież w sądach nigdzie nikomu nie chodzi o prawdę w tych rzeczach, tylko o przekonanie. A przekonywają prawdopodobieństwa, więc one powinny obchodzić przyszłego mistrza wymowy. Toż nieraz w oskarżeniu lub w obronie nawet i faktów nie należy przedstawiać, jeśli miały przebieg nieprawdopodobny, ale prawdopodobieństwa. W ogóle mówca powinien szukać tylko prawdopodobieństwa, a prawdzie powiedzieć: bywaj zdrowa, a nie wracaj. Bo cała sztuka mówcy tkwi w tym, żeby cały czas miał prawdopodobieństwo za sobą.

FAJDROS: Ty właśnie to przedstawiasz, Sokratesie, co mówią ci, którzy udają mistrzów wymowy. Przypominam sobie, żeśmy już

przedtem dotknęli czegoś takiego, a im się zdaje, że to rzecz pierwszorzędnej wagi.

SOKRATES: No, przecież samego Tizjasza znasz na wskroś. Więc niech nam sam Tizjasz powie, co on innego rozumie przez prawdopodobieństwo jak nic to, co się tłumowi wydaje.

FAJDROS: Cóż by innego?

SOKRATES: Otóż on wpadł na taki mądry i artystyczny pomysł i napisał, że jak kiedyś człowiek słabej budowy, ale odważny, poturbuje mocnego, a tchórzliwego, zrabuje mu zarzutkę czy co innego, a zaprowadzą go do sądu, wtedy żaden z nich nie powinien prawdy powiedzieć, ale tchórz powinien mówić, że go ów odważny nic sam jeden tylko napadł, a ten niech dowodzi, że byli przecież sami, a przede wszystkim powinien sobie pomóc tym, że "gdzieżbym się ja, tyćki, brał do takiego chłopa?", a tamten się nie przyzna do swego tchórzostwa, ale znowu coś zacznie łgać i zaraz da przeciwnikowi nową broń do ręki. I w innych sprawach podobnie. To podobno są w ogóle same tego mniej więcej rodzaju, te artystyczne mowy. Nie tak, Fajdrosie?

FAJDROS: Ano tak.

SOKRATES: Strach! Jak to oni sprytnie taką nieznaną sztukę odkryć potrafili, ten Tizjasz i ci inni, jak oni się tam wabią wszyscy. Ale, mój przyjacielu, może by im tak powiedzieć...

FAJDROS: Co?

SOKRATES: "Tizjaszu, myśmy dawno jeszcze, zanimeś tu przyszedł, przy okazji jakiejś mówili, że się ludzie prawdopodobieństwem karmią dlatego właśnie, że ono jest do prawdy podobne. A podobieństwa,

jakeśmy to właśnie przeszli, w każdym wypadku najlepiej i najpiękniej wynajdywać potrafi ten, który prawdę zna. Więc jeśli jeszcze coś innego poza tym masz do powiedzenia o sztuce wymowy, to cię posłuchamy, a jeżeli nie, to będziemy już polegali na tym, cośmy w tej chwili wykazali: że jeśli ktoś słuchaczów swoich nie potrafi segregować wedle ich natury ani nie będzie umiał dzielić bytów wedle ich różnych rodzajów, a wszystkie razem zbierać i obejmować jedną istotą, ten nigdy w wymowie nie dojdzie do takiego mistrzostwa, do jakiego człowiek dojść potrafi. Ale do tego nie dojdzie nikt bez wielu trudów i wysiłków; a trudy te nie dla mów i postępków ludzkich podejmować powinien człowiek rozumny, ale na to, żeby umiał mówić to, co się bogom podoba, i tak, jak się im podoba, postępował, o ile mu siły pozwolą. Nigdy bowiem, Tizjaszu, tak mówią mądrzejsi od nas, nie powinien człowiek rozumny dbać o względy towarzyszów niewoli, chyba tylko ubocznie, ale pozyskiwać sobie władców dobrych i z dobrego rodu. A jeśli obręcz drogi wielka i długa, nie dziw się, bo się nią do wielkich rzeczy idzie, a nie tak, jak się tobie wydaje. Ale i ten cel wysoki, jak nasza mowa pokazuje, jeśli tylko ktoś zechce, osiągnąć na tej drodze potrafi".

FAJDROS: Bardzo to ładnie powiedziane, Sokratesie; żeby to tylko ktoś potrafił!

SOKRATES: Ale już i zabrać się do pięknych rzeczy ładnie jest i warto; wszystko jedno, co człowieka spotka po drodze.

FAJDROS: I bardzo nawet.

SOKRATES: No więc, o tym artyzmie i braku artyzmu w mowach byłoby już dość!

FAJDROS: A pewnie.

SOKRATES: A tylko o pisaniu jeszcze, gdzie ono jest na miejscu, a gdzie nie, jeszcze to zostaje. Prawda?

FAJDROS: Tak.

SOKRATES: Wiesz ty, jakeś powinien na punkcie mów postępować i mówić, abyś się jak najwięcej bogu podobał?

FAJDROS: Zgoła nie; a ty?

SOKRATES: Słyszałem jedno podanie dawnych ludzi. Prawdę oni tylko sami znają. Gdybyśmy i my ją znali, czyby nam jeszcze zależało co na ludzkich sądach?

FAJDROS: Et, zabawne pytanie. Ale coś ty słyszał? Opowiedz!

SOKRATES: Słyszałem tedy, że koło Naukratis w Egipcie mieszkał jeden z dawnych bogów tamtejszych, któremu i ptak jest poświęcony, nazywany Ibisem. A sam bóg miał się nazywać Teut. On miał pierwszy wynaleźć liczby i rachunki, geometrię i astronomię, dalej warcaby i grę w kostki, a oprócz tego litery. Królem Egiptu całego był podówczas Tamuz, a panował w owym wielkim mieście w Górnym Egipcie, które Grecy nazywają Tebami Egipskimi, a boga nazywają Ammonem. Do niego tedy przyszedł Teut, nauczył go swoich sztuk i kazał mu je rozpowszechnić między innymi Egipcjanami. A ten pytał, jaki by każda z ich przynosiła pożytek, a potem, w miarę jak mu się słowa Teuta wydawały słuszne lub niesłuszne, jedno ganił, a drugie chwalił. O każdej sztuce miał Tamuz Teutowi wiele dobrego i wiele złego do

powiedzenia, o czym długo byłoby opowiadać. Otóż kiedy doszli do liter, powiedział Teut do Tamuza: Królu, ta nauka uczyni Egipcjan mądrzejszymi i sprawniejszymi w pamiętaniu; wynalazek ten jest lekarstwem na pamięć i mądrość. A ten mu na to: Teucie, mistrzu najdoskonalszy; jeden potrafi płodzić to, co do sztuki należy, a drugi potrafi ocenić, na co się to może przydać i w czym zaszkodzić tym, którzy się zechcą daną sztuką posługiwać. Tak też i teraz: Ty jesteś ojcem liter; zatem przez dobre serce dla nich przypisałeś im wartość wprost przeciwną tej, którą one posiadają naprawdę. Ten wynalazek niepamięć w duszach ludzkich posieje, bo człowiek, który się tego wyuczy, przestanie ćwiczyć pamięć; zaufa pismu i będzie sobie przypominał wszystko z zewnątrz, ze znaków obcych jego istocie, a nie z własnego wnętrza, z siebie samego. Więc to nie jest lekarstwo na pamięć, tylko środek na przypominanie sobie. Uczniom swoim dasz tylko pozór mądrości, a nie mądrość prawdziwą. Po się da bowiem wielkie oczytanie bez nauki i będzie się im zdawało, że wiele umieją, a po większej części nie będą umieli nic i tylko obcować z nimi będzie trudno; to będą mędrcy z pozoru, a nie ludzie mądrzy naprawdę.

FAJDROS: Sokratesie! Jak ty łatwo układasz mowy egipskie i jakie tylko chcesz, stąd i zowąd.

SOKRATES: Toż mowa dębu w świątyni Zeusa w Dodonie miała pierwsza wyrocznię zawierać. Dawni ludzie nie byli tacy mądrzy jak wy młodzi; w prostocie ducha umieli i dębu, i głazu posłuchać, byleby tylko prawdę mówił. Czyż ci nie wszystko jedno, kto to mówi i skąd on?

Więc nie na to tylko patrzysz, czy tak jest naprawdę, jak on mówi, czy inaczej?

FAJDROS: Zamknąłeś mi usta; masz słuszność. I mnie się zdaje, że z literami to tak, jak ten Tebańczyk powiada.

SOKRATES: Nieprawdaż? Ten, co myśli, że sztukę w literach zostawia, i ten, co ją chce z nich czerpać, jak gdyby z liter mogło wyjść coś jasnego i mocnego, to człowiek bardzo naiwny i nie wie, co bóg Ammon powiedział, skoro myśli, że słowa pisane coś więcej potrafią jak tylko przypomnieć człowiekowi, który rzecz samą zna, to, o czym pismo traktuje.

FAJDROS: Zupełnie słusznie.

SOKRATES: Coś strasznie dziwnego ma do siebie pismo, Fajdrosie, a prawdę rzekłszy, to i sztuka malarska. Toż i jej płody stoją przed tobą jak żywe, a gdy ich zapytasz o co wtedy bardzo uroczyście milczą. A tak samo słowa pisane. Zdaje ci się nieraz, że one myślą i mówią. A jeśli ich zapytasz o coś z tego, o czym mowa, bo się chcesz nauczyć, one wciąż tylko jedno wskazują; zawsze jedno i to E samo. A kiedy się mowę raz napisze, wtedy się ta pisana mowa toczyć zaczyna na wszystkie strony i wpada w ręce zarówno tym, którzy ją rozumieją, jak i tym, którym nigdy w ręce wpaść nie powinna, i nie wie, do kogo warto mówić, a do kogo nie. A kiedy ją fałszywie oceniają i niesłusznie hańbią, zawsze by się jej ojciec przydał do pomocy, bo sama ani się od napaści uchronić, ani jej odeprzeć nie potrafi.

FAJDROS: I to bardzo słuszne słowa.

SOKRATES: A gdyby tak inną mowę zobaczyć; rodzoną siostrę tamtej: jaka ona jest i o ile lepsza i więcej potrafi niż tamta.

FAJDROS: Jakaż to; jak ona się robi?

SOKRATES: Mistrz, który wiedzę posiada, pisze ją w duszy ucznia. Ona potrafi odpierać napaści i wie, do kogo mówić, a przed kim milczeć potrzeba.

FAJDROS: Mówisz o żywej, pełnej ducha mowie człowieka, który wiedzę posiada; mowa pisana to jej mara tylko?

SOKRATES: Ze wszech miar; ale coś innego mi powiedz. Jeżeli rolnik ma rozum, a zależy mu na pewnym nasieniu i chciałby, żeby ono owoc wydało, to czy je rzuci podczas lata gdzieś w ogródku Adonisa i będzie się po ośmiu dniach cieszył, patrząc, jak to pięknie wschodzi, czy też na to sobie czasem tylko, jeśli w ogóle kiedy, i to dla zabawy pozwoli, od święta, a jeśli mu na którym nasieniu serio zależy, to jak mu sztuka rolnicza nakazuje, posieje je w grunt odpowiedni i będzie się cieszył, jeśli to, co posiał, po ośmiu miesiącach dojrzeje?

FAJDROS: Tak jest, Sokratesie; jedno będzie robił serio, a drugie inaczej tak jak mówisz.

SOKRATES: A cóż ten, który posiada wiedzę o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre; czyż by on miał mieć mniej rozumu od rolnika, tam gdzie chodzi o jego własne nasiona?

FAJDROS: Bynajmniej.

SOKRATES: Więc i on nie będzie serio pisał tych rzeczy na płynącej wodzie, nie będzie piórem i atramentem siał słów, które za sobą słowa przemówić nie potrafią i prawdy nauczyć, jak należy.

FAJDROS: Nie będzie; z pewnością nie będzie.

SOKRATES: O nie! Ogrody z liter i stów dla własnej zabawy będzie obsiewał i pisał, jeżeli zechce; będzie sobie kaplicę osobistych pamiątek budował, aby do niej chodził, kiedy starość niepamięć przyniesie; on sam i każdy, który za nim pójdzie śladami. Rozkosz będzie miał patrzeć, jak te kwiaty kwitną, i kiedy inni w zabawach i ucztach, i innych tego rodzaju rzeczach odświeżenia szukają, on się tak, jak mówię, bawić potrafi całe swoje życie.

FAJDROS: Przecudną opisujesz zabawę wobec tamtej, podłej. Tak się móc bawić mowami:o sprawiedliwości i tych innych, jak mówisz, mity układać...

SOKRATES: Tak jest naprawdę, kochany Fajdrosie, tak jest. Ale znacznie piękniejsza poważna praca na tym polu, kiedy ktoś sztuki dialektyki zażywa, a weźmie duszę zdolną i umiejętnie w niej zasadzi i posieje mowy, które i sobie samym, i swojemu siewcy pomóc potrafią, a nie zmarnieją bez plonu, bo jest w nich nasienie, z którego nowe mowy w rozmaitych typach ludzkich rosną, i ono nie umiera nigdy, a takie szczęście daje człowiekowi, jakiego tylko mu dostąpić można.

FAJDROS: O wiele to piękniejsze jeszcze, to co teraz mówisz.

SOKRATES: Więc teraz, Fajdrosie, możemy tamto ocenić, kiedyśmy się na to zgodzili.

FAJDROS: Ale co?

SOKRATES: A to, cośmy chcieli wziąć pod uwagę, a zaszliśmy aż tutaj: ten pamflet na Lizjasza za to, że pisuje mowy. I ocenić mowy same: które z nich mają znamiona sztuki, a które nie. Bo jakie są

znamiona sztuki i jej braku, to, zdaje mi się, jest już do pewnego stopnia jasne.

FAJDROS: Zdaje mi się, ale przypomnij mi: tak króciutko!

SOKRATES: Zanim ktoś nic pozna prawdy w każdej materii, o której mówi czy pisze, i nic potrafi zgodnie z prawdą określić całości, a określiwszy, znowu ją na poszczególne formy ciąć, aż dojdzie do elementów niepodzielnych; dopóki się w taki sam sposób nie zapozna z naturą duszy i nic potrafi znaleźć w każdym wypadku takiego rodzaju mowy, który by danej naturze odpowiadał, pokąd nie potrafi mów swoich tak układać i zdobić, żeby duszom bogatym i subtelnym mógł podawać mowy haftowane i dźwięczne, a duszom prostym proste tak długo nie potrafi być artystą, mistrzem w narodzie mów, i cała jego robota nie przyda się na nic, bo ani nie nauczy nikogo, ani nie przekona. Wykazała to już zresztą cała nasza rozmowa.

FAJDROS: Istotnie; jakoś tak to wszystko wyglądało.

SOKRATES: Już teraz jest jasne, czy wygłaszanie i pisanie mów jest czymś pięknym, czy haniebnym, i kiedy można tym słusznie cisnąć komuś w oczy, jak hańbą, a kiedy nie. Przecież to jasno wynika z poprzednich słów.

FAJDROS: Co wynika?

SOKRATES: Że jeśli Lizjasz czy inny taki jak on pisał albo będzie kiedyś pisał w sprawie prywatnej lub publicznej, będzie układał prawa i projekty polityczne i będzie mu się zdawało, że w tym jest wielka siła i przejrzystość to taka praca pisarska będzie hańbą dla autora; wszystko jedno, czy mu tym kto w oczy ciśnie, czy nie. Bo nie rozpoznawać

widm sennych, widziadeł w zakresie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, w zakresie dobra i zła to nic przestanie nigdy być hańbą w oczach prawdy, choćby to cały tłum bez żadnych wyjątków chwalił.

FAJDROS: Nie przestanie.

SOKRATES: Natomiast ten, który wie, że w każdej mowie, jakikolwiek by miała temat, musi być dużo rzeczy nie na serio i że nie istnieje w ogóle żadna mowa, ani wierszem, ani prozą wypowiedziana, ani napisana, którą by warto brać zbyt serio, jak to je rapsodowie bez rozgarnienia i bez nauki wygłaszają, byle tylko działać na dusze; kto wie, że najlepszy z mów skutek to tylko przypomnienie wywołane w duszach pełnych wiedzy i że światło prawdziwe a doskonałe jest tylko w tych mowach, którymi człowiek drugich naucza, a sam się od innych uczy o tym, co sprawiedliwe i piękne, i dobre, a na duszach je ludzkich wypisuje ten będzie takie mowy odczuwał jak rodzone córki; naprzód tę, którą sam począł we własnym wnętrzu, a potem te jej dzieci i siostry, które się w innych duszach ludzkich porodziły i wyrosły, piękne cóż go może obchodzić wszystko inne taki człowiek, Fajdrosie to będzie, zdaje się, wzór, do którego byśmy obaj dojść pragnęli.

FAJDROS: Ze wszech miar; ja przynajmniej tego pragnę i modlę się o to, co mówisz.

SOKRATES: No jużeśmy się dosyć pobawili ta retoryką. A ty jak pójdziesz, to opowiedz Lizjaszowi, jakeśmy się zeszli w zaciszu Muz i w tym Muzeum słyszeliśmy mowy ciekawe. Mowy te kazały coś powiedzieć Lizjaszowi, i jeśli kto inny podobne mowy układa, i

Homerowi, i kto tam inny wiersze składa pod muzykę i bez muzyki, a po trzecie Solonowi i każdemu, który pisuje mowy polityczne albo projekty ustaw układa, że jeśli mu w tej robocie przyświeca znajomość prawdy i jeśli potrafi w danym razie ustnie bronić tego, co napisał, i nieraz w tej obronie pokazać, że nic niewarte to, co napisał, ten nie zasługuje na nazwę wziętą od lichej roboty, ale od tego, co mu jako cel w tej robocie świeciło.

FAJDROS: Więc jak mu się pozwalasz nazywać?

SOKRATES: Mędrzec, Fajdrosie, to za wielkie słowo i tylko bogu samemu przystoi. Ale "przyjaciel mądrości": filozof, czy coś podobnego, to znacznie bardziej stosowne i przyzwoite.

FAJDROS: I tak się nawet mówi.

SOKRATES: Nieprawdaż, kto nie ma we własnym wnętrzu niczego cenniejszego nad to, co z siebie wydusił i napisał po długich a ciężkich cierpieniach, dodając i kreśląc niezliczone razy tego tylko słusznie możesz nazywać poetą, pisarzem mów czy praw.

FAJDROS: No chyba.

SOKRATES: Więc powiedz to swemu przyjacielowi.

FAJDROS: A ty co? A co ty swojemu powiesz? Twojego także pomijać nie potrzeba.

SOKRATES: Któregoż to?

FAJDROS: Ślicznego Izokratesa. Cóż ty jemu powiesz, Sokratesie? Jakiż on twoim zdaniem?

SOKRATES: Młody jeszcze, Fajdrosie. Ale jakie mam o nim przeczucia, to ci powiem.

FAJDROS: No jakież?

SOKRATES: Zanadto zdolny człowiek, jak na takie mowy w stylu Lizjasza. Natura inna. A poza tym lepszy charakter. Więc nie dziwiłbym się, gdyby z wiekiem nawet w tym rodzaju mów, którymi się teraz bawi, wszystkich innych przewyższył i poza sobą zostawił, ani też, gdyby mu i to nie wystarczyło, a odezwałby się w nim boski pęd do czegoś wyższego. Umiłowanie mądrości leży poniekąd w naturze ludzkiej duszy. To ja powiem mojemu kochankowi od tych bóstw w tym ustroniu. A ty powiedz tamto swemu: Lizjaszowi.

ZAKOŃCZENIE

FAJDROS: Powiem. Ale chodźmy już; już chłodniej teraz na dworze.

SOKRATES: No, ale się wypada pomodlić do tych tutaj, nim pójdziemy.

FAJDROS: Owszem.

SOKRATES: Panie, przyjacielu nasz, i wy inni, którzy tu mieszkacie, bogowie! Dajcie mi to, żebym piękny był na wewnątrz. A z wierzchu co mam, to niechaj w zgodzie żyje z tym, co w środku. Obym zawsze wierzył, że bogatym jest tylko człowiek mądry. A złota obym tyle miał, ile ani unieść, ani uciągnąć nie potrafi nikt inny, tylko ten, co zna miarę we wszystkim. Trzeba nam jeszcze czego więcej, Fajdrosie? Ja mam modlitwy w sam raz.

FAJDROS: Pomódl się o to i dla mnie. Wspólna jest dola przyjaciół.

SOKRATES: Chodźmy.

PLATON

Α Β Γ Δ Ε Ζ

DIALOGI ELEACKIE

PARMENIDES

TEAJTET

SOFISTA

POLITYK

PRZEŁOŻYŁ, WSTĘPEM, OBJAŚNIENIAMI I ILUSTRACJAMI OPATRZYŁ WŁADYSŁAW WITWICKI

PLATON

ZBIÓR CZWARTY

DIALOGI ELEACKIE

PRZEŁOŻYŁ W. WITWICKI [1]

REDAKCJA: A. H., 2021

Spis treści

DIALOGI ELEACKIE..... 3
PARMENIDES.....3
TEAJTET.....72
SOFISTA..... 173
POLITYK..... 242

[1] przekł. W. Witwicki: 1936 (Teajtet), 1956 (Sofista, Polityk), 1961 (Parmenides)

PLATON
PARMENIDES

Kefalos: Kiedyśmy do Aten z domu, z Kladzomenów przybyli, na rynku spotkaliśmy Adejmanta i Glaukona. Otóż mnie chwyta za rękę Adejmant i powiada. - Jak się masz, Kefalosie, i jeżeli ci czegoś tutaj potrzeba z tego, co w naszej mocy, to powiedz.

- Ależ tak jest - powiedziałem; - ja właśnie po to przyjechałem, żeby was o coś prosić.

- A to może byś powiedział - mówi - co to za prośba.

Więc ja powiedziałem: Wasz brat przyrodni po matce jak się nazywał na imię? Bo nie pamiętam. On był chyba jeszcze chłopcem, kiedym B
tutaj poprzednio był przyjechał z Kladzomenów. Już długi czas upłynął od tego. Bo jego ojciec, mam wrażenie, nazywa się Pyrilampes.

- Tak jest - powiada; - a jemu na imię Antyfon. Ale czemu ty się o niego pytasz właściwie?

- Ci tutaj - powiedziałem - to są moi współobywatele i bardzo się interesują ruchem umysłowym. Otóż oni słyszeli, że ten Antyfon często się spotykał z niejakim Pytodorem, przyjacielem Zenona, i często słyszał od Pytodora rozmowy, które swojego czasu prowadził Sokrates, Zenon i Parmenides, więc je pamięta. C

- To prawda - mówi.

- Więc tych rozmów - powiedziałem - pragniemy posłuchać w całości. [1]

- To nic trudnego - mówi. - Bo, jako chłopak, on się nimi bardzo żywo interesował, chociaż teraz wdał się w swojego dziadka

---

[1] Na początku spotykamy imiona znane z *Państwa.* Ale Kefalos, który dialog rozpoczyna, nie ma nic wspólnego ze staruszkiem Kefalosem z pierwszej księgi *Państwa.* Tamten nie był z Kladzomenów z Azji Mniejszej. Tylko Adejmant i Glaukon to są ci sami rodzeni bracia Platona, którzy rozmawiali z Sokratesem w *Państwie.* Antyfon to przyrodni brat Platona, bo matka jego Periktione po Śmierci Aristona wyszła za Pyrilampa i stąd ten Antyfon, który się w chłopięcych latach obracał między filozofami, a jak dojrzał, trzymał konie wyścigowe i to mu wystarczało. Platon stwarza fikcję sprawozdania z rozmowy bardzo dawnej, sprawozdania pochodzącego z trzecich ust. Słowa Parmenidesa i Sokratesa opowiadać miał przed laty Pytodoros Antyfontowi, Antyfon Kefalosowi, a dopiero Kefalos nam. To może znaczyć, że Platon nie chciał się podawać za tego, który chce poręczać autentyczność każdego słowa dialogu; Antyfon też, zajęty uzdami, a nie filozofią, nie wygląda na referenta zbyt wiarogodnego, choć miał być taki dokładny w swym referacie.

i imiennika, i przeważnie bawi się jazdą konną. Jak trzeba, to chodźmy do niego. On niedawno stąd poszedł tędy do domu, a mieszka blisko, w Melicie.

127 Takeśmy sobie pogadali i poszli. I zastaliśmy Antyfonta w domu. Jakąś uzdę dawał kowalowi do naprawy. Kiedy go odprawił i bracia mu powiedzieli po cośmy przyszli, on mnie poznał z poprzedniego pobytu i przywitał mnie. Kiedyśmy go prosili, żeby opowiedział te rozmowy, on się zrazu ociągał. Mówił, że to jest duża robota. Ale potem zaczął
B opowiadać. Więc powiedział, że Pytodoros mówił, że raz przyjechali na wielkie Panatenaje Zenon i Parmenides. I Parmenides już był bardzo stary — mocno siwy, ale wyglądał pięknie i szlachetnie, a lat miał tak ze sześćdziesiąt pięć najwyżej. Zenon był wtedy blisko czterdziestki, był wysokiego wzrostu i bardzo przystojny. Mówiono, że kochał
C się w nim Parmenides. Oni mieszkali — powiedział — u Pytodora, za murami, na Keramejku. I tam też przyszedł i Sokrates, i wielu jakichś innych z nim, bo chcieli posłuchać pism Zenona. Oni je wtedy po raz pierwszy tutaj byli przywieźli.

Sokrates był wtedy bardzo młody. Otóż czytał im swoje pisma sam Zenon, a Parmenidesa jakoś nie było w domu. I zostawało już bardzo niewiele z tej czytanej pracy do końca, kiedy — jak mówił
D Pytodoros — przyszedł on sam z miasta, a z nim Parmenides i Arystoteles, który później należał do trzydziestu tyranów, i oni jeszcze troszkę słuchali tego czytania. Ale on sam nie, on jeszcze i przedtem był słuchał Zenona.[2]

II Otóż Sokrates przysłuchiwał się i poprosił, żeby pierwsze twierdzenie pierwszej rozprawy jeszcze raz odczytać, a gdy zostało odczytane, powiada:

— Jak ty to rozumiesz, Zenonie? Że jeśli przedmiotów jest wiele,
E to niby one muszą być i podobne, i niepodobne; a to przecież jest niemożliwe. Bo ani niepodobne nie mogą być podobne, ani podobne nie mogą być niepodobne. Czy nie tak mówisz?

---

[2] Miło czytać o czasach, kiedy warto było jeździć przez Morze Egejskie, aby pogadać o zagadnieniach niepopłatnych i dowiedzieć się o rozmowach teoretycznych sprzed lat kilkudziesięciu. Nasza rozmowa miała się odbyć jeszcze gdzieś około roku 450 przed Chrystusem, kiedy Sokrates miał lat osiemnaście, a więc nie miał brody i łysiny, i brzucha przed sobą, a wyglądał jak młody satyr albo jak Teajtet; z perkatym noskiem i grubymi wargami. Zabawnie. I to są pierwsze akcenty humorystyczne w tym dialogu. Sokrates odarty z powagi i przyrodni brat Platona, któremu już nie w głowie filozofia. Wrócił do tradycji arystokratycznej rodziny i woli wyścigi konne niż dyskusje. I jedno sport, i drugie. Te motywy pierwszego rozdziału odgrywają rolę klucza na początku pięciu linii w piśmie nutowym. Widać, że jest to klucz humorystyczny i przekorny.

- Tak jest - powiedział Zenon.

- Nieprawdaż, jeśli to niemożliwe, żeby niepodobne były podobne, a podobne niepodobne, to, oczywiście, nie może ich być wiele? Bo gdyby ich było wiele, to doznawałyby czegoś, co być nie może. Czy to o to chodzi w twoich słowach - o nic innego, tylko żeby przeprzeć, wbrew wszystkiemu, co ludzie mówią, że nie ma wielu przedmiotów? I masz wrażenie, że każda twoja rozprawa tego dowodzi, więc sądzisz, że tyle na to podałeś dowodów, ileś rozpraw napisał na ten temat, że wielość nie istnieje? Tak myślisz, czy też ja cię niedobrze rozumiem?

- No nie - powiada Zenon - dobrześ zrozumiał intencję całego 128
pisma.

- Ja rozumiem, Parmenidesie - powiedział Sokrates - że ten Zenon chce być z tobą blisko nie tylko przez inne objawy przyjaźni, ale przez tę rozprawę też. Bo napisał w pewnym sposobie to samo, co i ty. A tylko odwraca kota ogonem i próbuje nas nabierać, że mówi coś innego. Przecież ty w swoich poematach mówisz, że Jednym jest wszystko, i dowody na to podajesz pięknie i ładnie. A on znowu twierdzi, że nie ma wielości, a sam też podaje na to dowody bardzo liczne i wielkie. B
Więc kiedy jeden mówi, że Jedno, a drugi, że nie wiele, i na tym stanowisku stoi i jeden, i drugi, więc to, żeby nie miało u nas wychodzić na jedno i to samo, kiedy wasze twierdzenia są prawie że takie same - jeżeli tak mówicie - to będzie - widać - coś ponad nasze pojęcie.

- Tak jest - powiada Zenon. - Ty, Sokratesie, nie całkowicie dostrzegasz prawdziwy charakter mojej rozprawy, chociaż tak jak psy C
lakońskie, dobrze biegniesz za śladem i węszysz, o co chodzi w moich słowach. Ale przede wszystkim nie dostrzegasz tego, że moja rozprawa nie ma tak całkiem poważnej miny; nie szło o to, żeby napisać to, co ty mówisz, a przed ludźmi ukryć swój niby to wielki czyn; tyś podniósł pewien szczegół uboczny, a tak naprawdę to ta moja rozprawa jest pewnego rodzaju tarczą dla tezy Parmenidesa przeciwko tym, którzy próbują go wyśmiewać i mówią, że jeśli istnieje tylko Jedno, to D
dla tej tezy wynika dużo śmiesznych i sprzecznych ze sobą następstw. Więc ta rozprawa przeciwstawia się tym, którzy twierdzą, że istnieje wiele przedmiotów i oddaje im pięknym za nadobne i to z nawiązką. Ona chce pokazać to, że na jeszcze bardziej zabawne konsekwencje byłoby narażone ich twierdzenie, to, że istnieje wiele przedmiotów, ono wyszłoby jeszcze bardziej zabawne, niż to, że istnieje tylko Jedno, gdyby je ktoś należycie przeszedł. Więc to tak; chciało mi się po prostu sprzeczać, byłem młody, więc napisałem. I ktoś mi to pismo ukradł. Tak, że nawet nie mogłem się namyślić, czy je wynosić na światło, czy nie. E

Więc ty nie dostrzegasz tego, Sokratesie, i zdaje ci się, że to pismo powstało nie na tle przekory młodego człowieka, ale na tle ambicji dojrzałego męża. Ale, jak powiedziałem, nieźle odgadłeś o co idzie. [3]

III - Ależ ja to przyjmuję - powiedział Sokrates - i myślę, że jest tak, jak mówisz. Ale to mi powiedz. Czy nie sądzisz, że istnieje sama
129 dla siebie postać pewna podobieństwa i druga też, tej znowu przeciwna, która jest niepodobna. Te postacie są dwie, a ja i ty, i inne rzeczy, które nazywamy wieloma, uczestniczą w nich? Te rzeczy, które

[3] Jest i trzeci [humorystyczny] motyw w tym samym rodzaju: Zenon. Sławny Zenon z Elei. Można by myśleć, że ten filozof był przekonany, że nie ma na świecie wielu przedmiotów, tylko istnieje wielkie Jedno Parmenidesa, i że to przekonanie głosił z głębi duszy. Że to było jego szczere stanowisko. Dziwne, ale poważne. Nic podobnego, powiada Platon. Ten przystojny człowiek kochał się w Parmenidesie, który był dziwak, i żeby go sobie zjednać, a na złość tym, którzy starszego pana wyśmiewali, napisał za młodu swoje figlarne paradoksy, aby je pokazać Parmenidesowi, a nie żeby je publikować. Przyznaje się do tego teraz z pewnym wstydem, kiedy go Sokrates bierze zbyt serio. Sokrates jest jeszcze naiwny i myśli, że każdy, kto coś publikuje, wierzy głęboko w to, co napisał, i nie ma nigdy ukrytych pobudek osobistych. Tymczasem tutaj szło o bruliony zakochanego młodzieńca, które mu ktoś ukradł i bez pozwolenia ogłosił. W ten sposób Zenon mimo woli awansował na czołowego obrońcę dziwacznych poezji Parmenidesa i teraz go pociągają do odpowiedzialności za młodzieńcze supozycje podszyte przekorą, bo ludzie myślą, że jest to jego dojrzałe stanowisko, którego byłby gotów bronić po rzeczowym namyśle. Kłębek nieporozumień i zdemaskowań jest komiczny. Sokrates stracił brodę; Zenon też nie zyskał powagi.

A sama teza i argument Zenona są tak młodociane, że autor słusznie się ich wstydzi. Nie ma w nich żadnej trudności rzeczowej i stąd nie wiadomo w pierwszej chwili, o co tu chodzić może i jlki stąd może być kłopot, i dla kogo? A to tak, jak by się mali chłopcy bawili: jeden przekorny, a drugi cichy. I przekorny pyta cichego: Powiedz, czy jest na świecie wiele przedmiotów? - Jest ich wiele, powiada cichy. - A ja ci pokażę, że to niemożliwe, bo to twierdzenie zawiera sprzeczność. - Jaką sprzeczność? - Zobacz tylko: jest wiele przedmiotów podobnych, czy nie? - No, jest wiele przedmiotów podobnych, na pewno. - Dobrze. A czy jest wiele przedmiotów niepodobnych? - No, jest i wiele przedmiotów niepodobnych. - A widzisz! Powiedziałeś zdanie sprzeczne z twoją odpowiedzią poprzednią. Podmiot powtarzasz ten sam: „wiele przedmiotów", a orzeczniki doczepiasz sprzeczne; raz mówisz: podobne, a raz: niepodobne o tym samym podmiocie. To jest niedorzeczność: mówić sprzeczne orzeczniki o jednym i tym samym podmiocie. To tak, jak powiedzieć, że ptak lata i nie lata.

Daremnie by się cichy chłopak tłumaczył, że i ptak raz lata, a raz nie lata, i z przedmiotów jedne są do siebie nawzajem podobne, a inne są do siebie nawzajem niepodobne, zaczem tu śladu sprzeczności i jakiegokolwiek kłopotu nie ma, i nie ma o czym mówić. Przekorny wiedział to i sam, ale był przekorny i chciał się bawić, i chciał się podobać Parmenidesowi, a teraz się trochę wstydzi, bo już ma czterdzieści lat, a Sokratesik bierze jego tezę i argument zupełnie serio. Platon bawi się i jednym, i drugim. Zaraz włoży Sokratesowi w usta swoją naukę o ideach i wyposaży go w swoją własną przekorę i złośliwy zamiar w stosunku do nich.

uczestniczą w podobieństwie, stają się podobne; pod tym względem i o tyle, o ile w nim uczestniczą, a które uczestniczą w niepodobieństwie, stają się niepodobne, uczestniczące zaś w jednym i w drugim stają się podobne i niepodobne zarazem. Więc jeśli nawet i wszystkie rzeczy uczestniczą w tych obu, przeciwnych sobie postaciach, i są dzięki temu, że mają w sobie jedno i drugie, podobne i niepodobne zarazem jedne do drugich, to co w tym dziwnego? Gdyby ktoś wykazał, że same rzeczy B podobne są niepodobne, albo że niepodobne stają się podobne, to byłby cud, mam wrażenie. Ale, jeżeli ktoś wykazuje, że przedmioty, mające w sobie jedno i drugie, są nacechowane jednym i drugim, to mi się, Zenonie, nie wydaje niczym osobliwym. [4] Ani, jeśli ktoś wykazuje, że wszystko jest Jednym, dzięki temu, że ma w sobie jedność i że to samo jest wielością dlatego, że ma też w sobie wielość. Jeżeli będzie wykazywał, że to, co jest jednością, że to samo właśnie jest też wielością i na odwrót, że wielość jest przecież jednością - wtedy będę się dziwił. C I ze wszystkim innym już tak samo. Gdyby ktoś dowodził, że same rodzaje i postacie, same w sobie, noszą te sprzeczne znamiona, należałoby się dziwić. Ale jeżeli ktoś wykaże we mnie jedność i wielość, to cóż dziwnego? Powie, jeżeli zechce we mnie pokazać wielość, że co innego mam po prawej stronie, a coś innego po lewej, co innego z przodu, a coś innego z tyłu, i na górze i na dole tak samo. Bo uważam, że ja mam w sobie wielość. A kiedy zechce we mnie pokazywać jedność, to powie, że nas tu jest siedmiu, a ja jestem jeden człowiek, D mający w sobie także i jedność. Ma rację w jednym i w drugim wypadku. Więc jeżeli ktoś w takich rzeczach zechce wykazać wielość i jedność zarazem, w kamieniach i w drzewach, i w tego rodzaju rzeczach, to my powiemy, że on wykazuje wielość i jedność, ale nie wykazuje, żeby jedność była wielością, ani żeby wielość jednością, ani też nic dziwnego nie mówi, tylko mówi coś, na co się możemy wszyscy zgodzić. Gdyby

---

[4] Sokrates bardzo rozsądnie odpowiada Zenonowi, a wyraża się po platońsku, kiedy mówi o uczestniczeniu przedmiotów w podobieństwie i w niepodobieństwie zarazem, w jedności i w wielości. Zenon nie imponuje mu zgoła, kiedy znajduje cechy sprzeczne w przedmiotach konkretnych. On jest na to przygotowany z góry.

I tu się młody Sokrates pomylił. Bo jeżeli pośród wielu przedmiotów jedne są do siebie podobne, a drugie są do siebie niepodobne, albo jeżeli jeden i ten sam przedmiot jest podobny do Stasia, a niepodobny do Jasia, to w tym nie ma żadnego śladu ani pozoru sprzeczności wewnętrznej, ani żadnego cudu w tym nie widać. Podobieństwo jest cechą względną i w stosunku do różnych przedmiotów można spokojnie nosić w sobie, czy mieć równocześnie podobieństwo i niepodobieństwo, nie narażając się na żadną sprzeczność. W ciągu dialogu rozmawiający stale zapominają o tym, że podobieństwo jest cechą względną i nie robią różnicy między cechami bezwzględnymi i względnymi - skąd wiele później bałamuctwa.

ktoś, jak powiedziałem w tej chwili, naprzód rozróżnił osobno postacie same w sobie, jak na przykład podobieństwo i niepodobieństwo, i wie-
E lość i jedność, i spoczynek i ruch, i wszystkie takie rzeczy, i potem by dowiódł, że one się mogą same w sobie składać i rozkładać, wtedy bym się, Zenonie, cieszył i podziwiał to nadzwyczajnie. Ta twoja praca, uważam, jest napisana bardzo odważnie, ale, jak mówię, ja bym wolał raczej tak, gdyby ktoś potrafił tę samą trudność w samych postaciach,
130 rozmaicie uwikłaną, tak, jak wyście ją przeszli na rzeczach widzialnych, wskazać ją tak samo i w przedmiotach myśli.

IV Kiedy to mówił Sokrates, powiada Pytodoros, że myślał sobie sam co chwila, że się Parmenides i Zenon będą gniewali, tymczasem oni bardzo uważali na to, co Sokrates mówił i równocześnie spoglądali jeden na drugiego, i uśmiechali się, widocznie zadowoleni z Sokratesa. [5] Toteż i powiedział Parmenides, kiedy Sokrates przestał mówić.

B - Sokratesie - powiada - warto cię pochwalić za to, że się tak rwiesz do rozważań. A powiedz mi, czy ty sam tak rozróżniasz, osobno pewne postacie same, a osobno te rzeczy, które je mają w sobie? I czym ci się wydaje, że jest podobieństwo samo w odróżnieniu od tego podobieństwa, które my mamy, i jedność, i wielość, i to wszystko, coś przed chwilą słyszał u Zenona?

- Ja sobie tak myślę - powiedział Sokrates.

- A takie rzeczy też - mówi Parmenides - jak: tego, co sprawiedliwe postać pewna sama w sobie, i tego, co piękne i dobre, i wszystkich znowu takich rzeczy?

- Tak jest - powiada.

---

5 Sokrates wypowiada przy końcu rozdziału pobudki, które Platonem kierowały przy pisaniu dialogu. On by się cieszył i podziwiał takiego, który by pokazał sprzeczność wewnętrzną w ideach, wbrew poglądom powszechnym. To by był ktoś odważny i taki by mu zaimponował znacznie więcej niż Zenon. I to by go dopiero bawiło. Zatem o to szło. Na przekór zdrowemu rozsądkowi szukać efektownych sprzeczności w przedmiotach nazw ogólnych. Dla zabawy i dla zaćmienia Zenona. Wcale nie na serio.

I ten program bardzo się podoba Parmenidesowi i Zenonowi, wbrew oczekiwaniom Pytodora. Widocznie i Pytodoros zbyt serio brał wielkich eleatów. Platon powiada: „Ja ich znam lepiej. Bawili się i twierdzili na niby rzeczy niewiarygodne. Ja też tak potrafię. Nawet jeszcze lepiej". I nie żenuje go to, że Sokratesowi zupełnie nie do twarzy z tą figlarną, przekorną tendencją. On taki nigdy nie był w dialogach platońskich. Nawet w *Uczcie,* kiedy się przekomarzał z Agatonem o Erosa, szukał prawdy - dzisiaj szuka paradoksu i to go cieszy. I te szukane paradoksy będą rosły w rozmowie jak grzyby po deszczu, bo kto szuka, ten znajdzie. Prowadzi te wyścigi za niedorzecznością sam mistrz Parmenides, czołowy głosiciel Jednego, i nabiera rysów starego wygi, który klepie po ramieniu młodocianego Sokratesa, a sam później zaprzecza samemu sobie, nie rumieniąc się; bez zająknienia i bez protestów ze strony towarzystwa.

- A cóż postać człowieka, w odróżnieniu od nas i od wszystkich takich, jak my, pewna postać sama człowieka albo ognia, albo wody? C

- Wiesz, Parmenidesie - powiada - ja nieraz z tymi rzeczami popadałem w kłopot, czy wypada o nich mówić tak, jak o tamtych, czy inaczej.

- A czy i z tymi, Sokratesie, które mogą się nawet wydawać śmieszne, jak na przykład włos i błoto, i brud, albo co tam innego najmniej godnego i najpodlejszego, jesteś w kłopocie, czy trzeba przyznać także dla każdej z tych rzeczy istnienie pewnej postaci oddzielnej, która też jest czymś innym niż to, z czym my mamy do czynienia, czy też może nie?

- W żaden sposób - powiada Sokrates; - te rzeczy już są takie, D jakimi je widzimy. A myśleć, że istnieje jakaś ich postać, byłoby może za głupio. Rzeczywiście, już nieraz mnie to niepokoiło, czy aby i z wszystkimi innymi nie ta sama sprawa. Potem, jak dochodzę do tego punktu, to biorę nogi za pas i uciekam; boję się, żebym nie popadł w jakąś gadaninę bez dna i nie zginął. Idę do tych rzeczy, o których mówiliśmy przed chwilą, że mają swoje postacie i tymi się wciąż zajmuję.

- Bo ty jeszcze młody jesteś, Sokratesie - powiedział Parmenides; E - jeszcze się ciebie filozofia nie chwyta; ona się jeszcze weźmie do ciebie, według mego zdania; nie będziesz wtedy gardził niczym z tych rzeczy. Teraz się jeszcze oglądasz na mniemania ludzkie, boś młody. [6]

-- A taką rzecz mi powiedz. Tobie się wydaje, jak mówisz, że V istnieją postacie pewne, w których uczestniczą te tutaj inne rzeczy i stąd mają ich nazwy; na przykład te, które uczestniczą w podobieństwie, nazywają się podobne, w wielkości wielkie, a w piękności i sprawie- 131 dliwości są sprawiedliwe i piękne?

---

6 Na egzaminie przed Parmenidesem Sokrates wyznaje naukę o ideach i wstydzi się trochę, że Platon nie przemyślał jej aż do końca. Łatwo mu było mówić, że świecą nad niebem idee sprawiedliwości, piękna, dobra i innych rzeczy wzniosłych, ale czy przyjmować również takie nieskalane, czyste, wieczne, olśniewające idee dla żywiołów, dla wytworów materialnych i rzeczy brzydkich, niegodnych wspomnienia? Tu się wahał i nie wiedział, co o tym myśleć, kiedy oczy od nieba odwrócił, a spojrzał pod krzaki na stokach Akropoli i na górze Aresa. Pod każdym mógł spotkać to samo, ale powiedzieć, że oczyma duszy oglądał przed przyjściem na świat i taką ideę i dlatego teraz tak dobrze te „nie istniejące" przedmioty rozpoznaje, było mu jakoś głupio. To samo, kiedy szło o ułomności i wady ludzkie, o wszystko, co złe, liche, brzydkie. A tego było dużo przed oczami. Pociesza go Parmenides sarkastycznym żartem, że jak zje zęby na filozofii, przestanie się żenować i potrafi wziąć do ręki wszystko, czym się ludzie brzydzą. Zatem i paradoks nie będzie go odstraszał. Ten Parmenides mówi tutaj za Platona z późnych lat, a Sokrates spełnia rolę Platona młodego. I tak jesteśmy świadkami, jak Platon w postaci Parmenidesa mówi sam do siebie per ty, kiedy się Parmenides zwraca do Sokratesa.

- Tak jest - mówi Sokrates.

- Nieprawdaż; albo w całej postaci, albo w jakiejś jej części uczestniczy to, co uczestniczy? Czy może istnieć jakieś inne uczestniczenie poza tym?

- No, jakże? - powiada.

- Więc, czy wydaje ci się, że cała postać jest w każdym z wielu przedmiotów, zostając jedną, czy jak?

B - No, cóż przeszkadza, Parmenidesie - powiedział Sokrates - co jej przeszkadza być w nich całej?

- Więc ona, będąc czymś Jednym i tym samym w licznych przedmiotach oddzielonych od niej, będzie w nich cała tkwiła i w ten sposób gotowa być oddzielona sama od siebie.

- No nie - powiada; - gdyby była taka, jak dzień, który będąc jednym i tym samym, w wielu miejscach jest równocześnie i zgoła nie jest dzięki temu oddzielony sam od siebie; może w ten sposób i każda postać może być jedna we wszystkich równocześnie i zostawać tą samą.

- Ty bardzo sympatycznie, Sokratesie - powiada - jedno i to samo równocześnie na wielu miejscach kładziesz; zupełnie jakbyś nad wieloma ludźmi jeden żagiel rozpinał i mówił, że oto jeden, a jest cały nad
C wieloma. Czy nie myślisz, że twierdzisz coś w tym rodzaju?

- Może być - powiada.

- A czy wtedy cały żagiel byłby nad każdym, czy też nad każdym inna jego część?

- No część.

- Zatem, Sokratesie - powiada - podzielne są postacie same i te przedmioty, które w postaci uczestniczą, każdy w jakiejś jej części, i już nie będzie w każdym tkwiła postać cała, tylko część każdej postaci.

- Zdaje się, że tak.

- A czy ty byś chciał, Sokratesie - powiada - żeby się nam jedna postać naprawdę dzieliła na części i zostawała dalej czymś Jednym?

- W żaden sposób - mówi.

- Przecież zobacz - powiada. - Jeżeli wielkość samą podzielisz
D i każda z tych wielu wielkostek będzie wielka dzięki cząstce wielkości mniejszej niż wielkość sama, czy to się nie wyda bez sensu?

- Owszem - powiada.

- No cóż, a jeżeli każde dostanie małą cząstkę równości, to co będzie miało takiego, dzięki czemu mogłoby być czemukolwiek równe, skoro ma coś mniej niż równość samą?

- Niemożliwe.

- Albo ktoś z nas będzie miał cząstkę małości. I od niej małość będzie większa, bo to jest jej cząstka, i w ten sposób małość sama będzie

większa. A komu by przydana była cząstka odjęta, ten się zrobi mniejszy, a nie większy niż przedtem. E

- A niechże bóg broni - powiada; - coś też!

- Więc w jakiż sposób, Sokratesie - mówi Parmenides - będą u ciebie inne przedmioty uczestniczyły w postaciach, skoro nie mogą uczestniczyć w nich ani cząstkowo, ani całościowo?

- Nie, na Zeusa - powiada; - nie wydaje mi się to rzeczą łatwą ustalić taką rzecz w jakikolwiek sposób. [7]

- No cóż? A z tym co zrobisz?

- Z czym takim?

- Ja mam wrażenie, że tobie się z takiego powodu wydaje, że każda postać jest jedna. Kiedy uważasz, że jest wiele jakichś przedmiotów 132
wielkich, to, może być, wydaje ci się, kiedy patrzysz na nie wszystkie,

---

7 Platon atakuje stosunek idei do przedmiotów konkretnych, pojęcie ich uczestniczenia w ideach. Dwoma argumentami. Pierwszy z nich mówi, że żadna postać, czyli idea, nie może jako całość tkwić w każdym z przedmiotów, które pod nią podpadają, bo wtedy byłoby tych postaci wiele, a nie jedna tylko dla każdego rodzaju przedmiotów podobnych. A nie może też idea tkwić częściami w każdym z przedmiotów, które pod nią podpadają, bo ona cała jest potrzebna, a nie wystarczy jakaś jej część do tego, żeby przedmiot każdy był tym, czym jest. Zatem jednej idei niepodobna ani w całości, ani po kawałku wsadzić w liczne przedmioty konkretne. Więc kto twierdzi, że idee w jakikolwiek sposób tkwią w przedmiotach konkretnych, twierdzi coś, czego możliwości sam musi zaprzeczyć i tak popełnia sprzeczność. Widać, jak Platona bawi ten, co to zmalał, gdy dostał jeszcze kawałek małości. Wszystko to prawda, ale tylko wtedy, jeżeli idee traktować jak bryły, a przedmioty konkretne jak worki. Kiedy myśleć o żaglach, sufitach, kołdrach i uczestniczenie lub podpadanie rozumieć jako stosunek przestrzenny między przedmiotami materialnymi. Tylko wtedy kłopot. Można się wtedy pytać, czy to uniwersale tkwi w przedmiotach zmysłowych w środku, czy siedzi gdzieś poza nimi osobno, czy je ogarnia, czy przenika, czy ono jest jak światło na nich, czy jak płótno nad nimi itd.

Ale Platon umiał sobie z tą trudnością radzić w *Fajdrosie* i w *Uczcie,* mówiąc, że tak już mamy powiązany umysł ze zmysłami, że gdy oczyma cielesnymi widzimy przedmiot konkretny, potrafimy równocześnie albo później, nieobrazowo myślami ująć jego rodzaj, jego istotę, to, czym on jest, jego postać. I postacie nie siedzą w przedmiotach zmysłowych ani w całości, ani po kawałku, tylko je poznawać można myślami, spostrzegając zmysłami przedmioty nacechowane jakimś wspólnym znamieniem. I stosunek do licznych przedmiotów zmysłowych jest podobny do stosunku między tłokiem pieczętnym, a odciskami, ale to nie jest stosunek materialny, przestrzenny, bo idee nie są bryłami. Nawet idea b$_{r\,y}$ły nie jest sama jeszcze b$_{r\,y}$łą i w tym nie ma sprzeczności, tylko pozór sprzeczności językowej. Wystarczy bryłę w znaczeniu idei brać w cudzysłów albo ją pisać wielką literą, albo mówić „bryła w ogóle", albo „bryła sama", i pozór sprzeczności zniknie. I tak Platon robił nieraz.

Ustalać stosunek postaci do konkretów nie jest rzeczą łatwą, ale próbować go ustalać przestrzennie, jak to w tej chwili znosi Sokrates z ust Parmenidesa, jest rzeczą zupełnie chybioną.

że jest jakaś jedna i ta sama idea, i dlatego sądzisz, że to, co wielkie, jest czymś Jednym.

- Prawdę mówisz - powiada.

- A cóż, kiedy spojrzysz na wielkość samą i na te inne przedmioty wielkie, jeżeli tak samo oczyma duszy oglądasz to wszystko razem, czy nie zjawi ci się znowu jakąś jedna wielkość, dzięki której to wszystko musi wydawać się wielkie?

— Chyba tak.

- Więc pokaże się nowa, inna postać wielkości, obok wielkości samej i tych przedmiotów, które w niej uczestniczą. A oprócz tych wszystkich, jeszcze inna, dzięki której te wszystkie będą wielkie. I w
B ten sposób nigdy nie będziesz miał w każdym wypadku jednej postaci, tylko ich dostaniesz nieskończoną ilość. [8]

VI A Sokrates powiada: Parmenidesie, a może każda postać jest myślą o tych rzeczach, i ona nie może tkwić nigdzie indziej, jak tylko w duszach. W ten sposób każda byłaby czymś Jednym i już by się z nią nie działo to, o czym się teraz mówiło.

- Więc jak to? - powiada. - Każda jest jedną myślą, ale myślą o niczym?

— To niemożliwe - powiada.

- Więc o czymś?

---

[8] Drugi argument przeciwko ideom nosi od czasów Arystotelesa nazwę *tritos anthropos,* „trzeci człowiek". Podał go Arystoteles w swojej *Metafizyce* przeciw Platonowi od siebie. Tak, jakby go sam wymyślił, a nie przeczytał go w platońskim *Parmenidesie.* Można go krótko sformułować tak: Przyjmowanie jednej postaci dla każdej grupy przedmiotów podobnych prowadzi do powtórzeń bez końca *(regressus in infinitum),* ponieważ postać i przedmioty jej podporządkowane stanowią, razem wzięte, również grupę przedmiotów podobnych.

Ten argument także najłatwiej przekona tego, który sobie postacie wyobraża materialnie i myśli, że „koń w ogóle" to ma być jeszcze jeden koń; taki sam, jak którykolwiek koń, widziany zmysłami. Jeśli jednak zważyć to, że „koń w ogóle" to ma być przedmiot niewidzialny, a tylko pomyślany, i że on nie musi posiadać wszystkich cech wspólnych wszystkim koniom konkretnym, trudność wydaje się mniejsza. Ważniejsza wydaje się wtedy jego różność od koni konkretnych niż jego do nich podobieństwo. Nie ma obawy, żeby ktoś pomieszał nazwy całej grupy z nazwami jej poszczególnych jednostek i doliczył do stada jeszcze i samo stado jako nową jednostkę równorzędną. Nie ma powodu szukać nazw nowych, które by dotyczyły i samych nazw przedmiotów przez nie nazywanych, i nie ma powodu oglądać się za trzecimi postaciami, które by panowały i nad postaciami, i nad przedmiotami, które są im podporządkowane. Obchodzi się bez nich i język potoczny, i badania w dziedzinie przedmiotów konkretnych, a logistycy umieją te trudności omijać fachowo. Platon mógł tu mieć kłopot poważny, bo posługiwał się językiem nie uporządkowanym systematycznie i trudności językowe brał często za trudności rzeczowe.

- Istniejącym czy nie istniejącym? C
- Istniejącym.
- Czy nie o czymś Jednym, do czego zmierza ta myśl ogarniająca wszystkie [przedmioty pewnego rodzaju) [9] i co dla niej jest pewną jedną ideą?
- Tak jest.
- Więc czy to nie będzie postać - to, co się myśli przedstawia jako Jedno, istniejące zawsze i zawsze jedno i to samo nad wszystkimi [przedmiotami pewnego rodzaju)?
- To też wydaje się konieczne.
- No cóż - mówi Parmenides - a to czy nie wydaje się konieczne, że jeśli twierdzisz, że inne przedmioty uczestniczą w postaciach, to albo myślisz, że każdy przedmiot jest z myśli [utworzony) i wtedy wszystko myśli, albo też to są takie myśli, co nie myślą? [10]
- To też nie ma sensu, Parmenidesie - powiedział Sokrates; - mnie D się wydaje, że to najpewniej tak jest: te postacie stoją w naturze jakby pierwowzory, a inne przedmioty są ich odwzorowaniami i są do nich najbardziej podobne. I to uczestniczenie innych przedmiotów w postaciach nie polega na niczym innym, jak tylko na ich odwzorowaniu.
- Więc jeżeli coś - powiada Parmenides - odwzorowuje pewną postać, to czy może być, żeby ta postać nie była podobna do swego odwzorowania, które jest jej obrazem? Czyż jest możliwe, żeby to, co podobne, nie było podobne do swojej podobizny?
- Nie jest możliwe.
- A dwie rzeczy podobne, czy nie muszą bezwzględnie uczestniczyć w jednej i tej samej postaci? E
- Muszą.
- A to, w czym uczestnicząc rzeczy podobne są podobne, czy to nie będzie postać sama?
- Ze wszech miar przecież.
- W takim razie niepodobna, żeby cokolwiek było podobne do jakiejś postaci, albo jakaś postać do czegokolwiek innego. Bo jeżeli tak, to oprócz tej postaci zaraz się pokaże postać inna, i jeżeli ta będzie do czegoś podob- 133

9 Słów ujętych tutaj w nawiasy nie ma w oryginale, ale trzeba się ich domyślać z tekstu.

10 Sokrates próbuje wyjścia z kłopotu; to wyjście nazywało się w Średnich wiekach konceptualizmem: *universalia sunt in mente,* nazwy ogólne dotyczą pojęć tkwiących tylko w umyśle ludzkim, a nie poza nami. Parmenides mu zwraca uwagę, że przecież coś rzeczywistego poza nami musi tym pojęciom odpowiadać. Przedmioty pojęć nie są zawsze myślami, a o te przedmioty chodzi.

na, to wystąpi znowu inna i nigdy nie przestanie występować wciąż nowa postać, jeżeli postać ma być podobna do tego, co w niej uczestniczy.

- Świętą prawdę mówisz. [11]

- Zatem inne przedmioty uczestniczą w postaciach nie swoim do nich podobieństwem, tylko trzeba szukać czegoś innego, czym uczestniczą.

- Zdaje się.

- Więc widzisz, Sokratesie - powiada - jaki z tego wielki kłopot, jeżeli ktoś przyjmuje postacie, jako istniejące same w sobie?

- Bardzo wielki.

- Więc żebyś wiedział - powiada - że ty, aby tak powiedzieć, jeszcze
B nawet nie dotykasz tej wielkiej trudności, która się zjawia, jeżeli zawsze wyróżnisz i założysz jedną postać każdego rodzaju przedmiotów.

- Jakże to? - mówi.

- Trudności jest wiele, innych też - powiada. - A największa ta. Gdyby ktoś powiedział, że nawet by ich poznawać nie wypadało, gdyby postacie były takie, jakimi twierdzimy, że one być powinny - gdyby ktoś tak mówił, nie potrafiłby mu nikt dowieść, że się myli, chyba, żeby właśnie miał wielkie doświadczenie ten, który by się z nim spierał i gdyby to był nie byle kto, a chciałby prześledzić bardzo liczne i z dalekich dziedzin zaczerpnięte argumenty - a jednak nie dałby się przekonać ktoś,
C kto by twierdził uparcie, że postacie są niepoznawalne.

- Jakimże sposobem, Parmenidesie - powiedział Sokrates.

- Bo widzisz, Sokratesie, ja mam wrażenie, że i ty, i każdy inny, kto przyjmuje istnienie jakiejś istoty samej w sobie dla każdego rodzaju przedmiotów, zgodziłby się przede wszystkim na to, że żadna postać nie istnieje w nas.

- A, bo jakby wtedy mogła jeszcze istnieć sama w sobie? - powiedział Sokrates.

- Pięknie mówisz - powiada. - I nieprawdaż, że które spośród idei dzięki wzajemnemu stosunkowi są takie jakie są, te czerpią swą istotę ze stosunku wzajemnego, a nie ze stosunku do tych odwzoro-

[11] Sokrates próbuje pojąć uczestniczenie przedmiotów zmysłowych w ideach jako ich naśladowanie i podobieństwo, ale zbija go z tropu drugi raz argument o „trzecim człowieku" i o nieskończonym szeregu. Bogiem a prawdą, nie było powodu tak się wzdragać przed tymi szeregami idei bez końca. Mógł był Sokrates przyznać, że kto by chciał i miał coś ciekawego do powiedzenia o takim trzecim albo n-tym człowieku, albo koniu, który by obejmował i konie żywe, i postać konia w dodatku, to niechby mówił, i nie stawiać mu rogatki, tylko słuchać, czy powie coś ciekawego. Długo by czekać. Ale i Platon, i Sokrates nie lubili tego, co bez granic. Cenili wyżej to, co ma kres i sam kres wydawał się im zaletą. A najważniejsze wydawało im się to, że wtedy idea nie byłaby czymś jednym, tylko zawsze jakimś mnóstwem.

wań w nas, czy jak je tam kto nazywa, w któ$_{r y}$ch my uczestniczymy D
i tak nazywamy każdy rodzaj przedmiotów. I te znowu w nas, nazywające się tak samo, jak tamte, istnieją znowu same w stosunku do siebie samych, a nie dzięki swojemu stosunkowi do postaci, i noszą takie, a nie inne nazwy ze względu na siebie same, a nie na postacie.

- Jak to rozumiesz? - powiada Sokrates.

- Na przykład - mówi Parmenides - jeżeli ktoś z nas jest czyimś panem albo czyimś sługą, ale przecież nie „pana samego", on nie jest sługą „tego, czym jest pan", ani pan nie jest panem „sługi samego", „tego - czym jest sługa", tylko, będąc człowiekiem, jest jednym i drugim E
w stosunku do człowieka. A samo bycie panem jest tym, czym jest w stosunku do bycia służącym i tak samo służba sama jest służbą w stosunku do panowania samego, a nie, żeby te rzeczy w nas miały coś do rzeczy tamtych, ani rzeczy tamte coś do nas, tylko, jak mówię, tamte są same dla siebie i w stosunkach ze sobą, a te rzeczy w nas tak samo: w stosunkach tylko ze sobą. Czy nie rozumiesz, co mówię? [12] 13

- Doskonale rozumiem - powiedział Sokrates.

- Nieprawdaż, i wiedza też - powiada - wiedza sama - to, co jest wiedzą - odnosiłoby się do prawdy samej, do tego, co jest prawdą.

- Tak jest.

- A każda znowu z nauk faktycznych odnosiłaby się do każdego z przedmiotów faktycznych. Czy nie?

- Tak.

---

[12] Ale zjawia się nowa trudność. Sokrates, który przed chwilą gotów był przyjąć, że idee są myślami i mieszkają w nas, zgodził się od razu z Parmenidesem, że one na pewno nie mieszkają w nas, tylko poza nami, same w sobie. I zostają w stosunkach wyłącznie tylko jedne do drugich, a nie do nas i do tego, co nasze. Tym samym nie byłyby też przedmiotami poznania, bo być przedmiotem poznania znaczy: zostać w pewnym stosunku do nas. Widocznie Platon się wahał, gdzie idee umieścić. I tak się z nimi nosił, jak by nie wiedział, gdzie lampę postawić w mieszkaniu. W jakiej części przestrzeni wyobrazić sobie pewne przedmioty zmysłowe, rozciągłe, materialne. Przedtem nie miał tego założenia, że cokolwiek istnieje, musi istnieć gdzieś, w jakimś miejscu i nie miał takiego kłopotu. Nad niebem lokował idee tylko na niby, w obrazie poetyckim - nie naprawdę. I dziś też, kto stwierdza istnienie np. podobieństwa między dwiema osobami w pokoju, nie pyta się, w którym kącie pokoju to podobieństwo stoi albo leży, bo nie uważa, żeby podobieństwo było kawałkiem materiału, bryłą, przedmiotem materialnym. Nie daremnie Platon czytał Demokryta. Obleciały go wątpliwości materialistyczne. Robią mu się bryły ze wszystkiego. I to go bawi. Zatem stosunki między ideami zachodzą i stosunki między przedmiotami zmysłowymi też. Te przedmioty nazywają się teraz naszymi i faktycznymi. Ale jedne stosunki nie mają żadnego związku z drugimi. Świat idei osobno, a świat przedmiotów zmysłowych, świat „nasz" - osobno. Sokrates to doskonale rozumie! Demokryt jeszcze lepiej.

— I wiedza nasza czy nie odnosiłaby się do naszej prawdy, i każda
B z naszych nauk byłaby w sam raz nauką o każdym z naszych przedmiotów?

— Koniecznie.

— A samych postaci, jak przyznajesz, my ani nie posiadamy, ani też one u nas być nie mogą.

— No nie.

— I przecież chyba sama postać wiedzy poznaje rodzaje same, jakie tylko są.

— Tak.

— Czego my przecież nie mamy.

— No nie.

— Więc my, prawda, nie znamy postaci żadnej, skoro nie mamy w sobie wiedzy samej.

— Zdaje się, że nie.

— Zatem niepoznawalne jest dla nas i piękno samo, to, czym jest
C piękno i dobro, i wszystko to, co przyjmujemy, że jest ideą samą.

— Gotowo tak być.

— A zobacz no to — jeszcze gorsze od tamtego.

— Co takiego?

— Zgodziłbyś się, czy nie, że jeśli istnieje jakiś rodzaj wiedzy samej, to on musi być o wiele jaśniejszy niż ta wiedza nasza? I piękność, i wszystkie inne rzeczy tak samo?

— Tak.

— Nieprawdaż więc, jeżeli cokolwiek innego uczestniczy w wiedzy samej, to przecież nie możesz powiedzieć, żeby ktoś inny raczej niż bóg posiadał wiedzę najjaśniejszą?

— Koniecznie.

D — A czy bóg potrafi poznawać to, co u nas, skoro posiada wiedzę samą?

— Czemu by nie?

— Dlatego — powiada Parmenides — bośmy się zgodzili, Sokratesie, że ani tamte postacie nie mają nic do tego, co u nas, ani to, co u nas, nie ma nic do czynienia z postaciami — każdy rodzaj zostaje w stosunkach tylko sam do siebie.

— No, zgodziliśmy się.

— Nieprawdaż więc, jeżeli bóg posiada to najjaśniejsze „panowanie samo" i tę najjaśniejszą „wiedzę samą", to ani to panowanie nad tamtymi rzeczami nie może nigdy panować nad nami, ani ta wiedza
E nie może poznawać nas, ani niczego innego, co u nas, i tak samo my

nie panujemy nad tamtymi rzeczami przy pomocy panowania naszego, ani nie poznajemy naszą wiedzą niczego z boga — i w ten sam sposób oni panami naszymi nie są, ani też nie znają spraw ludzkich, skoro są bogami.

— Ej, czyby to — powiada — nie było stanowisko zbyt dziwne, gdyby ktoś boga pozbawiał wiedzy?

— Widzisz, Sokratesie — powiedział Parmenides — takie rzeczy, doprawdy, i jeszcze inne, oprócz tego, bardzo liczne koniecznie pociągają za sobą postacie, jeżeli istnieją te idee przedmiotów i ktoś zechce wyróżniać w każdym wypadku postać samą. Jak człowiek to słyszy, to nie wie, co począć, i bije się z myślami, że ani tego nie ma, albo też, gdyby to nawet istniało, to z wielkiej konieczności musiałoby być dla natury ludzkiej niepoznawalne. Kto tak mówi, ten zdaje się, mówi do rzeczy i jakeśmy to przed chwilą mówili, dziwna rzecz, jak jest trudno zbić jego stanowisko i trzeba doprawdy być nie byle kim, żeby móc zrozumieć, że istnieje pewien rodzaj każdego przedmiotu oraz jego istota sama w sobie. A jeszcze większego podziwu godzien byłby ktoś, kto by to i znaleźć potrafił, i umiał kogoś drugiego o tym nauczyć, przemyślawszy to wszystko aż do końca. 135 B

— Zgadzam się z tobą, Parmenidesie — powiedział Sokrates. — Bardzo mi to po myśli, co mówisz.

— Ale znowu widzisz — powiada Parmenides. — Jeżeli ktoś naprawdę, Sokratesie, nie dopuści istnienia postaci rzeczy, spojrzawszy na wszystko co teraz i na rzeczy tym podobne, i nie wyróżni żadnej postaci w każdej sprawie szczegółowej, ten ani nie będzie miał dokąd skierować wzroku duszy, nie dopuszczając, żeby istniała idea każdego przedmiotu, zawsze jedna i ta sama, i zabije w sobie całkiem zdolność do mądrej rozmowy. Ja mam wrażenie, żeś nieraz u siebie spostrzegał coś w tym rodzaju. C

— Prawdę mówisz — powiada.

— Więc co ty poczniesz z filozofią? Dokąd się obrócisz, kiedy o tym nie masz pojęcia? VIII

— Tak, w tej chwili, zdaje mi się, że nie bardzo widzę drogę. [13]

[13] Zatem nie ma co myśleć, jak się to mówiło w *Państwie*, że wiedza polega na poznawaniu postaci i stosunków między nimi. To może robi ta niedostępna dla nas wiedza sama, idealna, a nasza wiedza chyba dotyczy tylko „naszych" przedmiotów zmysłowych i przynosiłaby „naszą" prawdę. Wiedzę samą może posiada Bóg i świetnie zna wszystkie postacie, ale też tyle tylko — wobec tego nic nie wie o nas i o naszym świecie. Jest panem „człowieka samego" albo „ludzkości", albo „natury ludzkiej" i nie panuje zgoła nad ludźmi konkretnymi i tak samo o nich nic nie wie, jak my nie mamy pojęcia o ideach i o nim. Wszystko to wyniknie, jeżeli postacie to będą inne kawałki,

— To dlatego — powiada — że jeszcze zanimeś się wyćwiczył, Sokratesie, już próbujesz określać jakieś tam piękno i sprawiedliwość, i dobro, i każdą postać z osobna. Ja to zauważyłem już i przedtem,
D słysząc tutaj twoją dyskusję z tym Arystotelesem. Twój zapał do rozważań jest piękny i boski, bądź tego pewny. Ale podciągnij się wyżej i wyćwicz się lepiej z pomocą tych dyskusji, które się takie niepotrzebne ludziom wydają i mówią o nich, że to koszałki opałki, ćwicz się, pókiś jeszcze młody. Jeżeli nie, to będzie przed tobą prawda uciekała.

— Jakim więc sposobem — powiada — ćwiczyć się, Parmenidesie?

— W ten sposób — mówi — jak to słyszałeś u Zenona. Zresztą
E podobało mi się to, kiedyś mu powiedział, że nie odpowiada ci jako rozważanie wędrówka po przedmiotach widzialnych i takich rzeczach, tylko byś chciał mówić o tych rzeczach, które przeważnie myślą można uchwycić i uważać je za postacie.

— Bo wydaje mi się — mówi — że w ten sposób wcale nietrudno pokazać, że przedmioty są podobne i niepodobne, i jakiekolwiek bądź.

— No pięknie — powiada. — A trzeba, oprócz tego, jeszcze i to
136 zrobić: nie tylko patrzeć, czy istnieje to, co wynika z jakiegoś przyjętego założenia, ale także zakładać, że może nie istnieje właśnie to samo, jeżeli chcesz się lepiej wyćwiczyć. [14]

---

a przedmioty konkretne znowu inne i gdzieś indziej za murem położone. Sokrates się trochę wstydzi i boi tych wniosków. Parmenides ani trochę. On nie twierdzi, że tak jest, tylko, że tak jakoś wychodzi, jeżeli przyjmować idee, a jak ich nie przyjmować, robi się jeszcze głupiej, więc ani w prawo, ani w lewo. Sokrates jakby usiadł na krze. Parmenides się z niego śmieje.

Rzeczywiście. Kiedy się z postaci rzeczy, z idei, porobiło bryły i założyło się, że one nie mają żadnego związku z konkretami, a poznawanie idei zostało pojęte jak widzenie oczyma cielesnymi — nie ma rady.

Ale w *Państwie*, kiedy Sokrates był starszy, umiał bardzo przekonująco opowiadać o tym, jak to się idee poznaje myślami, a nie zmysłami, choć przy sposobności spostrzeżeń zmysłowych. Mówił, że idei dotyczą przedstawienia nieobrazowe, jasne, bo określone i ustalone, które my dziś nazywamy pojęciami. I nie uważał wtedy, żeby myślenie pojęciami miało człowiekowi albo bogom utrudniać orientację w konkretach, tylko na odwrót. I w *Fajdrosie* mówił, i w *Uczcie*, i na wielu innych miejscach, że przedmioty zmysłowe zostają w stosunkach do przedmiotów pojęć, a nie są od nich odgrodzone murem. Jakoś to szło, choć zwrotami przenośnymi opisywane — teraz się to mąci i wali, gdy Parmenides bierze te rzeczy dziwnie grubo, zmysłowo, materialistycznie.

[14] Ten rozdział zawiera apel do młodego Sokratesa, aby się ćwiczył we wnioskowaniu i w dowodzeniu, bo inaczej nigdy prawdy nie dojdzie. Apel piękny niewątpliwie i na nim opiera Wilamowitz-Moellendorf przekonanie, że cały dialog jest podręcznikiem do ćwiczeń logicznych. Że bałamuctwa i błędy są umyślne i starsi uczniowie w Akademii już umieli je wyszukiwać i poprawiać. Trzeba jednak myśleć, że autor byłby na pewno podał sam od siebie, choćby na końcu, właściwe rozwiązania trudności, gdyby chciał w ten sposób uczyć młodzież i gdyby te rozwiązania miał pod ręką.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— Tak, na przykład, jeżeli chcesz mówić o tym założeniu, które podał Zenon, czy istnieje wiele przedmiotów, to patrzeć, co musi z tego wynikać i dla tych samych wielu przedmiotów w ich stosunku do siebie nawzajem, i do jedności, i co wynika dla jedności w «stosunku do niej samej i do wielu przedmiotów. I z drugiej strony, jeżeli nie ma wielu przedmiotów, zastanowić się znowu, co z tego wyniknie i dla Jednego, i dla wielu w ich stosunku do siebie samych, i w ich stosunku wzajem- B
nym. Albo znowu; jeżeli chodzi o to założenie, czy istnieje podobieństwo, czy nie istnieje, to co z jednego i z drugiego założenia wyniknie i dla tego, co się zakłada, i dla innych przedmiotów w ich stosunku do siebie samych i w ich stosunku wzajemnym. Jeżeli chodzi o niepodobieństwo, ta sama sprawa, i jeżeli chodzi o ruch i o spoczynek, i powstawanie, i zatratę, i o sam byt, i niebyt. Jednym słowem, cokolwiek kiedyś założysz, jako istniejące, czy jako nie istniejące, czy jakie tam bądź inne, trzeba zobaczyć, co stąd wynika dla niego samego i dla każdego innego przedmiotu, który byś naprzód wziął pod uwagę, i dla C
ich większości, i dla wszystkich tak samo. I z innymi rzeczami tak: zawsze je rozpatrzyć w stosunku do siebie samych i w stosunku do czegokolwiek innego, co bądź sobie kiedy wybierzesz, czy to coś, coś założył, będzie przyjęte jako istniejące, czy jako nie istniejące, jeżeli chcesz się doskonale wyćwiczyć i prawdę przejrzeć na wskroś.

— Nieogarnioną — powiada — opisujesz robotę, Parmenidesie, i ja się nie bardzo orientuję. Ale czemuś mi jej sam nie pokazał, założywszy cokolwiek, abym lepiej zrozumiał, o co chodzi.

— Dużą robotę — powiada — zadajesz, Sokratesie, człowiekowi D
w tym wieku.

— A to ty, Zenonie — powiedział Sokrates — czemuś ty jej nam nie pokazał?

A Zenon, powiada, roześmiał się i mówi:

— Sokratesie, musimy prosić samego Parmenidesa. To chyba nie głupie, co on mówi. Czy ty nie widzisz, jaką robotę zadajesz? Gdyby

---

Zdaje się, że ich nie miał przy pisaniu dialogu, choćby dlatego, że ich nie szukał. Szukał przecież paradoksów. Młody Sokrates wyznaje czemu go interesują przedmioty pojęć więcej niż przedmioty spostrzeżeń zmysłowych. Dlatego, powiada, że w tej dziedzinie można wykazywać, co się komu podoba, można pokazać, że przedmioty są i takie, i nie takie, i jakiekolwiek bądź. Parmenides pochwala ten nihilizm i rozpasanie myślowe. W świetle ostatniej pochwały jego zachęta do ćwiczeń logicznych wygląda na złośliwe pokuszenie, podane z uśmiechem, który mógłby być szatański, gdyby w nim widać było ostre zęby. Ale te zęby nie są ani zbyt ostre, ani jadowite. Śmiech zresztą adresuje Platon sam do siebie.

nas tu było więcej, nie godziłoby się go prosić. Bo nie wypada wobec licznych świadków prowadzić takich dyskusji — zwłaszcza będąc w tym wieku. Szerokie koła nie wiedzą, że bez takiego przechodzenia wszystkich punktów po kolei i bez tego błąkania się tędy i owędy niepodobna natrafić na prawdę i do rozumu dojść. Więc ja ciebie, Parmenidesie, razem z Sokratesem proszę, abym cię i sam posłuchał po tak długim czasie.[15]

IX Kiedy to powiedział Zenon, mówi Antyfon, że Pytodoros zaczął sam Parmenidesa prosić i Arystoteles, i inni, aby pokazał na przykładzie, co ma na myśli i nie robił inaczej. Więc Parmenides powiada: trzeba
137 was posłuchać. Chociaż mam wrażenie, że tak mi jest, jak temu koniowi u Ibykosa. On tam siebie raz przyrównywa do konia wyścigowego, który już jest przystary, i kiedy go do wozu zaprzęgają, aby szedł na wyścigi, on drży przed tym, co ma być, bo ma doświadczenie — więc tak samo i on o sobie powiada, że w tak późnym wieku nie chce, ale musi iść w służbę Erosa. Ja też mam dobrą pamięć, więc boję się. Jak to trzeba w tym wieku przepływać przez takie i takie wielkie mnóstwo twierdzeń. No, ale trzeba wam zrobić tę przyjemność; tym bardziej że,
B jak i Zenon mówi, jesteśmy sami w towarzystwie. Więc skąd tak zaczniemy? I co założymy naprzód? A może chcecie, skoro już mamy się bawić tą pracowitą zabawką, to ja zacznę sam od siebie i od mojej tezy, zrobię założenie dotyczące jedności: czy istnieje Jedno, czy nie istnieje, i co musi z tego wynikać?

— Tak jest — powiada Zenon.

— Więc któż — mówi — będzie mi odpowiadał? Może najmłodszy? Bo może najmniej będzie miał z tym do roboty i może najprędzej
C odpowie to, co myśli. Dla mnie jego odpowiedź będzie zarazem odetchnieniem.[16]

---

[15] Metoda kontroli pomysłów za pomocą wysnuwania z nich następstw jest zupełnie słuszna. Trzeba przy tym uważać, czy się nie wprowadza jakichś milczących założeń i czy się wyrazy bierze stale w tym samym znaczeniu. Zenon wie z góry i uprzedza, że to wysnuwanie następstw z najrozmaitszych supozycji będzie wyglądało kompromitująco dla Parmenidesa. To będą dziecinady i błąkanie się tędy i owędy — ale to się przyda jako ćwiczenie. Kto nie czytał dalszego ciągu, musi być zdziwiony, dlaczego kontrola metodyczna pomysłów filozoficznych miałaby być taka nieprzyzwoita, że nawet prosić o nią nie wypada poważnego człowieka wobec licznych świadków. Kto przeczytał całość, pomyśli, że Platon wiedział jednak co tu napisał.

[16] Skrupuły opadają Parmenidesa — widocznie Platon już miał dalszy ciąg w głowie albo i na papirusie, i wiedział, jak będą wyglądały te wyścigi myślowe względnie gonitwa myśli. Bał się opinii szerokich kół, ale dla filozofów zaryzykował. Na partnera wybrał dla Parmenidesa schemat młodzieńca, który rzeczywiście mówi najmniej

— Gotów ci jestem służyć, Parmenidesie — powiedział Arystoteles — bo mnie masz na myśli, kiedy mówisz o najmłodszym. Więc zadawaj pytania. Ja będę odpowiadał.

— No, dobrze — powiada. X

— Jeżeli istnieje Jedno, to ono nie może być tym samym, co wiele?

— Ależ jakim by sposobem?

— Zatem ani część jego istnieć nie powinna, ani ono nie powinno być całością.

— Co znowu?

— Przecież część jest chyba częścią całości.

— Tak.

— A cóż całość? Czy nie prawda, że to, czemu nie brak żadnej części, to tylko może być całością?

— Tak.

— Więc z obu względów Jedno musiałoby się składać z części: i całością będąc, i części mając.

— Koniecznie. D

— Więc z obu względów w ten sposób Jedno byłoby wielkością, a nie czymś Jednym.

— Prawda.

— A trzeba, żeby to nie była wielość, tylko Jedno.

— Trzeba.

— Zatem ani całością nie będzie, ani części mieć nie będzie, jeżeli jedno będzie Jednym.[17]

---

i nie robi w tej rzekomej dyskusji nic więcej, jak tylko przestanki między zdaniami. Twarzy nie ma widocznej. Dziwna przyjemność mówić do takiego. Autystyczna. Chodzi widocznie o monolog o mdłych pozorach wymiany myśli i kontaktu.

[17] Zaczyna się roztrząsanie Jednego, które trwa aż do końca dialogu. Zaraz pierwsze zdanie tego rozdziału mówi, że Parmenides wymyśla sobie jakiś dziwny przedmiot i chce o nim mówić. To „jedno", o którym mowa, to ma być coś, o czym nic więcej powiedzieć nie można, jak tylko to, że jest jedno. Przedmiot zatem bardzo nieciekawy. Mówi się o nim z góry, że to nie może być to samo, co wiele. Zatem to na pewno nic podobnego do naszych metrówek, bo jeden metr to jest to samo co wiele centymetrów. I nic podobnego do jakiejkolwiek materii, bo jedna bryła materii to zawsze wiele drobin i atomów, i elektronów, a mówiąc ogólnie, cząstek. I nic podobnego do faktów psychicznych, bo te zawsze mają swoją jakość, czas trwania, siłę i o każdym można powiedzieć coś więcej niż tylko to, że jest jeden. Zatem nie widać, o czym właściwie chce mówić Parmenides, kiedy pyta o Jedno. Po prostu z liczebnika zrobił rzeczownik, robi z niego podmiot zdań i próbuje, które z takich zdań będą miały pozory sensu, a które nie. Na pewno wyjdzie z tego dużo prawdziwych zdań przeczących i tylko jedno prawdziwe zdanie twierdzące: jedno jest jedno, jeżeli już ktoś przyjmie taki podmiot i nie zapyta, co to za „jedno": jedno jajko, czy jedno słowo, czy jedno przekonanie, czy

— No nie.

— Nieprawdaż? Jeśli ono nie ma żadnej części, to nie może mieć ani początku, ani końca, ani środka. Bo to by już były jego części.

— Słusznie.

— I prawda, że koniec i początek to granice każdej sprawy.

— Jakżeby nie?

— Zatem Jedno jest nieograniczone, skoro nie ma ani początku, ani końca.

— Nieograniczone.

E — I chyba bez kształtu. Bo ani okrągłości, ani prostości nie może mieć w sobie.

— Jakim sposobem?

— Okrągłe jest chyba to, czego krańce są ze wszech stron jednakowo odległe od środka.

— Tak.

— A proste jest to, czego środek leży naprzeciw obu końców.

— Tak.

— Nieprawdaż; części musiałoby mieć Jedno i byłoby wielością, gdyby miało w sobie kształt prosty lub okrągły.

— Tak jest.

138 — Zatem nie jest ani proste, ani okrągłe, skoro nawet części nie posiada.

— Słusznie.

— I rzeczywiście takim będąc, nie będzie nigdzie. Bo nie może być ani w czymś innym, ani w sobie.

— Jakże to?

— Gdyby było w czymś innym, wtedy to coś innego obejmowałoby je naokoło i na wielu miejscach dotykałoby jego licznych cząstek. A czegoś jednego i nie złożonego z części, czegoś, co nie ma powierzchni naokoło, niepodobna w wielu miejscach naokoło dotykać.

— Niepodobna.

— A może by, istniejąc samo w sobie, mogło samo siebie obejmo-

B wać, nie będąc niczym innym, jak tylko sobą, gdyby przynajmniej mogło istnieć samo w sobie. Bo, żeby coś było w czymś, co go nie obejmuje, niepodobna.

---

co właściwie? Młody Arystoteles nie jest taki samodzielny i naiwnie odpowiada, że jedno nie może być tym samym, co wiele. Jakby wiedział, o co właściwie może chodzić w mętnym pytaniu Parmenidesa, i jakby sobie myślał, że jedno jajko to nie jest wiele jaj. Jak było do przewidzenia, płynąć zaczyna teraz potok zdań sprzecznych, które mają pozory sensu. Jedno nie ma części, nie jest całością, nie ma początku, środka i końca, nie ma granic, kształtu i nie tkwi ani w czymkolwiek innym, ani w sobie.

— Niepodobna przecież.

— Nieprawdaż; czymś innym byłoby to, co obejmuje, a czymś innym to, co by było objęte. Bo przecież jedno i to samo w całości nie potrafi równocześnie doznawać i robić jednego i tego samego. I w ten sposób to jedno już by nie mogło być Jednym, tylko byłyby dwa.

— No, nie byłoby.

— Zatem nie ma gdzieś tego Jednego; nie ma go ani w sobie samym, ani w czymś innym.

— Nie ma.

— A zobacz no, czy ono, jeśli jest takie, może stać na miejscu albo XI
się poruszać.

— A czemuż by też nie?

— Bo poruszając się, alboby zmieniało miejsce, alboby się zmienia- C
ło samo. Bo tylko takie są ruchy.

— No tak.

— Otóż, gdyby się Jedno robiło inne niż jest, niepodobna, żeby dalej zostawało tym Jednym.

— Niepodobna.

— Zatem ono się nie rusza w znaczeniu zmiany jakościowej.

— Zdaje się, że nie.

— A może w znaczeniu zmiany miejsca?

— A może?

— Ależ, gdyby się w tym znaczeniu poruszało, to alboby się kręciło w kółko na tym samym miejscu, albo zmieniałoby miejsce z jednego na drugie.

— Koniecznie.

— Nieprawdaż, co się ma kręcić w kółko, to musi mieć środek stały i musi mieć swoje inne części, które by się naokoło tego środka kręciły. A co nie może mieć środka ani części, w jakiż sposób może się kiedykolwiek kręcić około swego środka? D

— W żaden sposób.

— A więc może ono zmienia miejsce z jednego na drugie i w ten sposób się porusza?

— Już, jeżeli jak, to w ten sposób.

— Nieprawdaż, pokazało się, że ono nie może być gdzieś, w czymś.

— Tak.

— A czy nie jest mu jeszcze trudniej dostawać się gdziekolwiek?

— Nie rozumiem, dlaczego.

— Jeżeli się coś dokądś dostaje, czy nie musi jeszcze nie być w tym, bo się dopiero dostaje, ani też nie może być całkowicie poza tym, skoro się już dostaje.

E — Z konieczności.

— Więc jeżeli cokolwiek może by w takim stanie, to jedynie tylko to, co miałoby części. Bo jakaś jedna jego część już by była w środku, a druga równocześnie jeszcze na zewnątrz. A jeżeli coś nie ma części, to przecież nie potrafi w żaden sposób w całości nie być równocześnie ani w środku, ani na zewnątrz.

— To prawda.

— Co ani części nie ma, ani całością nie jest, czy temu nie jest jeszcze trudniej dostać się dokądkolwiek, skoro się tam nie może dostać ani częściami, ani jako całość?

— Zdaje się.

139 — Zatem ono ani nie chodzi nigdzie, nie dostaje się nigdzie i miejsca nie zmienia, ani się na miejscu nie kręci, ani się jakościowo nie zmienia.

— Nie wydaje się.

— Więc w każdym znaczeniu ruchu to „Jedno" jest nieruchome.

— Nieruchome.

— Ale my przecież mówimy, że ono też nie może istnieć w czymś.

— A mówimy.

— Zatem ono też nie istnieje nigdy w tym samym.

— A to czemu?

— Bo już by wtedy było w tym samym, w czym jest.

— Tak jest.

— Więc ani w sobie samym, ani w czymś innym niepodobna mu istnieć wewnątrz.

— No nie.

B — Zatem to „Jedno" nigdy nie jest w tym samym.

— Zdaje się, że nie.

— A przecież to, co nigdy nie jest w tym samym, to ani spokoju nie ma, ani nie stoi.

— Nie może.

— Więc to Jedno, zdaje się, ani nie stoi, ani się nie rusza.

— Nieprawdaż, widać, że tak.

— I ono nie będzie tym samym ani z czymś innym, ani z sobą samym, ani też nie będzie mogło być czymś różnym od siebie samego, ani od czegoś innego.

— Jakim sposobem?

— Bo chyba, będąc czymś różnym od siebie samego, byłoby różnym od jednego i nie byłoby już Jednym.

— Prawda.

— A znowu, będąc tym samym z czymś różnym, byłoby już tamtym, a nie mogłoby być sobą. Tak, że i w ten sposób nie byłoby tym, czym jest, tylko czymś różnym od Jednego. C

— No, nie byłoby.

— Zatem ono się nie utożsami z czymś różnym, ani się nie zacznie różnić od siebie samego.

— No nie.

— Ani czymś różnym od czegoś różnego nie będzie, jak długo będzie Jednym. Bo coś, co jest Jednym, nie może być czymś różnym od czegokolwiek — to może być tylko coś, co jest czymś różnym od czegoś różnego, a nic innego.

— Słusznie.

— Przecież ono przez to, że jest czymś Jednym, nie stanie się czymś różnym. Czy też myślisz, że tak?

— Ależ nie.

— A jeżeli nie przez to, to nie samo przez się, a jeżeli nie samo przez się, to i nie samo. Ono samo, nie mogąc w żaden sposób być czymś D różnym, nie będzie różnym od niczego.

— Słusznie.

— Ani też nic nie będzie tym samym samo ze sobą.

— Jakże to nie?

— Bo nie ta sama jest natura jednego i nie ta sama przecież tego samego.

— Więc co?

— To, że jeśli się coś staje tym samym z czymś innym, nie staje się Jednym.

— Ależ jak to?

— To, co się staje tym samym z wielością, musi się stawać wielością, a nie czymś Jednym.

— Prawda.

— Ale, jeśli Jedno nie różni się niczym od tego samego, to ile razy by się coś stawało tym samym, stawałoby się może zawsze Jednym. A ile razy Jednym, robiłoby się tym samym.

— Tak jest.

— Więc jeśli Jedno będzie identyczne z sobą, nie będzie Jednym z sobą. I w ten sposób, będąc Jednym, nie będzie Jednym. A tymczasem to przecież niemożliwe. Zatem i to niemożliwe, żeby Jedno było E czymś różnym od różnego i czymś identycznym z sobą.

— Niemożliwe.

— W takim razie to Jedno ani z sobą, ani z czymś innym nie będzie ani identyczne, ani różne.

— No nie.

— Zatem ani podobne, ani niepodobne nie będzie, ani do siebie samego, ani do czegoś innego.

— Bo co?

— Bo podobne to chyba to, co nacechowane tym samym.

— Tak.

140 — A pokazało się, że natura tego samego jest różna od natury jednego.

— No pokazało się.

— A jeżeliby to Jedno było nacechowane czymś różnym od bycia czymś Jednym, to byłoby nacechowane czymś więcej niż tym, że jest czymś Jednym. A to jest niemożliwe.

— Tak.

— Zatem żadną miarą to Jedno nie może być nacechowane identycznością ani z czymś innym, ani z samym sobą.

— Nie wydaje się to możliwe.

— Zatem i podobne nie może być ani do czegoś innego, ani do siebie samego.

— Nie wydaje się.

— A nie może też być nacechowane różnością to Jedno; bo w ten sposób byłoby nacechowane czymś więcej niż jeden.

— No więcej.

— A gdyby było nacechowane różnością albo od siebie samego, albo
B od czegoś innego, byłoby niepodobne albo do siebie, albo do czegoś innego, skoro podobne jest to, co jest nacechowane tożsamością.

— Słusznie.

— Zatem Jedno, jak się zdaje, w żadnym sposobie nie nacechowane różnością, w żadnym sposobie nie będzie też niepodobne ani do siebie samego, ani do czegoś innego.

— No nie.

— Zatem to Jedno nie może być ani podobne, ani niepodobne, ani do siebie samego, ani do czegoś innego.

— Nie wydaje się.

— I prawda, że będąc takim, nie będzie ani równe, ani nierówne, ani sobie samemu, ani czemukolwiek innemu.

— Jakże to?

— Bo gdyby było równe, miałoby te same miary, co tamto, czemu byłoby równe.

— Tak.

— A gdyby było może większe albo mniejsze, gdyby było z inny-
C mi rzeczami współmierne, to miałoby więcej miar niż rzeczy mniejsze, a mniej niż większe.

— Tak.

— A gdyby nie było współmierne, to będzie miało miary mniejsze od jednych, a większe od drugich.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż, to niemożliwe, żeby to, co nie ma w sobie tożsamości, miało albo miary te same, albo jakiekolwiek inne znamiona te same?

— Niemożliwe.

— Zatem nie może być równe ani sobie, ani niczemu innemu, nie mając tych samych miar.

— No nie przecież — pokazuje się.

— A jeśli ma więcej miar albo mniej, to ilekolwiek miar posiada, tyle też posiadałoby części. I w ten sposób znowu już nie będzie Jed- D
nym, ale będzie go tyle, ile będzie miało miar.

— Słusznie.

— A gdyby miało jedną miarę, stałoby się równe tej mierze. A to się okazało niemożliwe, żeby ono było czemukolwiek równe.

— Pokazało się.

— Więc skoro ono nie ma ani jednej miary, ani wielu, ani niewielu, ani w ogóle nie ma w sobie tożsamości, ono, zdaje się, nie będzie nigdy równe sobie ani czemuś innemu, ani nie będzie większe, ani mniejsze, ani od siebie samego, ani od czegoś innego.

— Ze wszech miar tak jest. [18]

— No cóż? A wydaje się, że Jedno może być starsze albo młodsze, XII
albo tego samego wieku, jak cokolwiek innego? E

— A czemuż by nie?

---

[18] Jedno nie ulega zmianom, nie porusza się w żaden sposób i nie stoi, nie jest ani tym samym, ani czymś różnym od siebie, nie jest ani podobne, ani niepodobne, ani równe, ani nierówne czemukolwiek na świecie. Z góry można było zgadnąć, że ono nie będzie też należało ani do pijących, ani do nie pijących, ani do kudłatych, ani do łysych itd. Tak samo jak „siedemnaście" albo „więc", albo „pod", albo „czarne", albo „nic". Jeżeli w tym potoku zdań ktoś ma poczucie niespodzianki albo wątpliwości chwilami, czy można czemukolwiek odmawiać obu cech sprzecznych, czy też jedną z dwóch cech sprzecznych wypadałoby każdemu przedmiotowi zostawić, to dlatego, że trudno się zrazu przyzwyczaić do tej myśli, że ci ludzie mówią o niczym właściwie, o żadnym przedmiocie, tylko zdania składają tak, jakby im o jakiś przedmiot szło. O jakąś kulę dużą, czy o wszechświat, czy o boga, o cokolwiek. Ale oni o tym nie mówią, tylko o Jednym i o niczym więcej. Każdy przedmiot posiada jedną z dwóch cech sprzecznych, które mogą mu w ogóle przysługiwać; ale takie coś, które ma być pozbawione wszystkich cech, oprócz tego, że jest jednym, można bez troski wskazać za pozbawione obu cech sprzecznych i nie uważać go za żaden przedmiot.

— Dlatego, że mając ten sam wiek, co samo, albo cokolwiek innego, miałoby w sobie równość czasu i podobieństwo, a mówiliśmy, że te rzeczy nie przysługują Jednemu: ani podobieństwo, ani równość.

— Mówiliśmy przecież.

— I że mu nie przysługuje niepodobieństwo i nierówność, tośmy też mówili.

— No, tak jest.

— Więc jak ono potrafi być od czegokolwiek albo starsze albo
141 młodsze, albo mieć ten sam wiek, skoro jest takie?

— W żaden sposób.

— Zatem Jedno nie może być ani młodsze, ani starsze, ani tego samego wieku, co ono samo lub cokolwiek innego.

— Nie wydaje się.

— Czyż zatem nawet i w ogóle istnieć w czasie nie mogłoby to Jedno, gdyby było takie? Czy to nie musi tak być, że, jeśli coś istnieje w czasie, to robi się wciąż starsze od siebie samego?

— To musi tak być.

B — A prawda, że co jest starsze, to jest zawsze starsze od czegoś młodszego?

— No tak.

— Cokolwiek się staje starsze od siebie samego, to staje się równocześnie i młodsze od siebie samego, jeżeli ma mieć zawsze od czego robić się starszym.

— Jak to myślisz?

— W ten sposób. Jeżeli coś jest różne od drugiego, to nie musi dopiero stawać się takim, bo już jest różne. Musi tylko być różne od tego, co jest już różne i musi stać się różne od tego, co się stało różne, i musi istnieć różne od tego, co ma być różne, a od tego, co się staje różne, ani stać się, ani istnieć, ani być jakoś różnym, tylko stawać się
C różnym i nic innego nie robić.

— Koniecznie.

— A być starszym to jest różność w stosunku do młodszego i do nikogo innego?

— No jest.

— Więc cokolwiek się staje starszym od siebie samego, to musi równocześnie stawać się młodsze od siebie samego.

— Zdaje się.

— Ale zarazem ani dłuższego czasu od siebie nie zajmować, ani krótszego, tylko równy czas, tak samo, i być, i powstawać, i powstać kiedyś, i istnieć.

— Konieczne i to.

— Zatem zdaje się, że to musi tak być, że cokolwiek istnieje w czasie i uczestniczy w nim, każde takie coś musi mieć ten sam wiek, co go D ma, i musi stawać się zarazem starsze i młodsze od siebie samego. [19]

— Gotowo tak być.

— A to Jedno takich znamion wcale nie posiada.

— No, nie posiada.

— Zatem ono też nie uczestniczy w czasie i nie istnieje w żadnym czasie.

— No nie przecież — sam rozum dyktuje.

— Więc cóż? Te słowa: „było" i „stało się" i „powstawało" czy te słowa nie zdają się oznaczać uczestniczenia w czasie czegoś, co się stało kiedyś?

— I bardzo.

— No a cóż? A to: „będzie" i „stanie się" i „powstanie" czy te słowa E nie oznaczają uczestnictwa w czasie przyszłym, który ma kiedyś nadejść?

— Tak.

— A to „jest" i „staje się" czy nie w teraźniejszym?

— Tak jest.

— Jeżeli tedy „Jedno"' w żaden sposób w żadnym czasie nie uczestniczy, to ani nie powstało nigdy, ani nie powstawało, ani go nie było nigdy, ani teraz nie powstało, ani nie powstaje, ani nie jest, ani później powstawać nie będzie, ani nie powstanie, ani go nie będzie.

— Najzupełniejsza prawda.

— A czy może cokolwiek uczestniczyć w istnieniu inaczej niż w którymś z tych sposobów?

— Nie może.

— Zatem „Jedno" w żadnym sposobie nie uczestniczy w istnieniu?

— Nie zdaje się, żeby.

— Zatem w żadnym sposobie nie ma tego Jednego.

— Nie widać, jakby.

— Więc nawet i tak go nie ma, żeby było czymś Jednym. Bo już by było będąc i uczestnicząc w istnieniu. Zdaje się, że to Jedno ani nie jest Jednym, ani nie istnieje, jeżeli wypada wierzyć takiemu tokowi myśli. 142

— Gotowo tak być.

---

[19] Jedno oczywiście nie jest ani starsze, ani młodsze od czegokolwiek i nie istnieje w czasie. Zabawnie wypada twierdzenie, że każdy, kto się starzeje, staje się równocześnie młodszy od siebie samego. Figiel w tym, że zwrotem „ten sam człowiek" obejmujemy człowieka o pewnym imieniu w jego różnych wiekach, a więc i pięcioletniego, i dwudziesto- i trzydziesto- i siedemdziesięcioletniego. Kiedy się człowiek robi pięćdziesięcioletni, robi się o dwadzieścia lat młodszy od siebie siedemdziesięcioletniego. Dopiero z chwilą śmierci kończy się to odmładzanie. Ale do samej śmierci może sobie człowiek co rano mówić: nigdy już nie będę taki młody jak dziś.

— A jeżeli czegoś nie ma, to czy takie nie istniejące coś może coś mieć dla siebie albo coś swojego?

— No jakże?

— Zatem ono ani nazwy nie ma, ani ścisłego ujęcia, ani jakiejś wiedzy o tym nie ma, ani spostrzeżenia, ani mniemania.

— Nie widać, żeby.

— Zatem ani się go nie nazywa, ani się o nim nie mówi, ani ono nie jest przedmiotem mniemania, ani poznania, ani go nikt nie dostrzega.

— Nie zdaje się.[20]

— A czy to możliwe, żeby się tak rzecz miała z tym „Jednym"?

— No nie, tak mi się przynajmniej zdaje.

XIII — Więc, jeżeli chcesz, to wróćmy do założenia — na nowo, od
B początku — może się nam coś inaczej przedstawi, jak będziemy wracali.

— Owszem, mam ochotę.

— Nieprawdaż? Jeżeli istnieje Jedno, tak mówimy, to jakie tam dla niego następstwa z tego wynikają, to trzeba przedyskutować i uzgodnić. Czy nie tak?

— Tak.

— No to zobacz od początku. Jedno jeśli istnieje, to czy możliwe jest, żeby istniało, a w istnieniu nie uczestniczyło?

— Nie jest możliwe.[21]

---

[20] Rozmawiający zupełnie słusznie dochodzą do przekonania, że tego Jednego nie było, nie ma i nie będzie. I że oni, choć mówili tak długo, mówili właściwie o niczym i nie udzielali sobie ani wiedzy żadnej, ani nawet mniemań o czymkolwiek. „Jedno" nie jest nazwą żadnego przedmiotu, tylko im tak wyglądało i wygląda dalej.

Pomylili się, myśląc, że cokolwiek wydaje się Jednym lub jakimkolwiek, to musi tym samym istnieć. Złota góra wydaje się czymś Jednym, a nie istnieje. Ludzie umieją przypisywać wiele cech przedmiotom, których nie ma, i tym nawet, o których sami wiedzą, że ich nie ma.

[21] Arystoteles nie chce wierzyć, żeby Jedno, ten rzekomy przedmiot ich rozmowy, nie istniało w ogóle i żeby nie było o czym mówić wobec tego. A czemu nie wierzy? Dlatego, że słyszy ten rzeczownik zrobiony z liczebnika i wie, że Parmenides o tym pisał, więc mu się zdaje, że to jednak musi być coś, jakaś rzecz. To właśnie jest wielka pomyłka eleatów, że im się zawsze czymś istniejącym, jakimś przedmiotem rzeczywistym wydaje wszystko, o czym ktoś pomyśli albo mówić zacznie. Tak im wyrazy mowy rodzą widziadła przedmiotów. Platonowi też. To się nazywa werbalizm.

I to się mści. Zdanie „istnieje Jedno" zawiera dwa wyrazy. Rozmawiający już myślą, że to są dwie części jednego przedmiotu, zupełnie podobne do całości i dzielące się w nieskończoność na części takie same. Tym samym myślą coś wprost przeciwnego, niż myśleli na początku rozdziału X. „Myśleli" znaczy tutaj tylko: suponowali, a nie znaczy: byli przekonani. Suponować rzeczy sprzeczne można bez trudności; dla zabawy, dla ćwiczenia. Myśleć rzeczy sprzeczne przy zdrowych zmysłach w znaczeniu: „wierzyć w nie głęboko i po prostu" — niepodobna.

— Nieprawdaż, wtedy też istnienie „Jednego" nie byłoby tym samym, co jeden. Ono by nie było jego istotą, ani by to Jedno w istnieniu nie uczestniczyło i wychodziłoby na coś podobnego powiedzieć, że Jedno istnieje i powiedzieć, że Jedno to jedno. Tymczasem teraz nie to C mamy założenie, że Jedno to jedno i co z tego musi wynikać, tylko nam chodzi o to, czy Jedno istnieje. Czy nie tak?

— Tak jest.

— Nieprawdaż? Dlatego, że co innego oznacza wyraz „istnieje", a co innego wyraz „Jedno"?[22]

— Z konieczności.

— Więc czy to nie znaczy, że Jedno uczestniczy w istnieniu, kiedy ktoś powie razem, że Jedno istnieje?

— No tak jest.

— Więc na nowo mówmy, co wyniknie z tego, jeżeli Jedno istnieje. Zobacz no, czy to założenie nie oznacza z konieczności takiego Jednego, które ma części.

— Jakim sposobem?

— Takim. Jeżeli ten wyraz „istnieje" dotyczy jednego istniejącego, D a wyraz „Jedno" dotyczy też jednego istniejącego, a nie jest jednym i tym samym istnienie i Jedno, tylko przysługują właśnie temu samemu, cośmy przyjęli w założeniu, a mianowicie temu istniejącemu Jednemu, to czy nie musi to „istniejące Jedno" być całością, a jego częściami staną się „Jedno" oraz „istnienie".

— Z konieczności.

— A czy my każdą z tych dwóch części nazwiemy tylko częścią, czy też część należy nazywać częścią całości?

— Całości.

— Zatem i całością jest, cokolwiek jest Jednym i ma cząstkę?

— Tak jest.

— No cóż? A czy każda z tych części istniejącego Jednego, bo są E dwie: to „Jedno" i to „istniejące", czy na przykład Jedno utraci tę cząstkę „istniejącego", albo to „istniejące" czy utraci cząstkę „Jednego"?

— To nie może być.

— Zatem znowu każda z dwóch cząstek ma i to „Jedno", i to „istniejące" i taka cząstka składa się co najmniej znowu z dwóch cząstek, i w ten sam sposób wciąż dalej, jakakolwiek by się zrobiła cząstka to

[22] Do dwóch części „Jednego istniejącego" przyrasta im trzecia, a mianowicie: różność pomiędzy Jednym a istnieniem. Widać, że ci ludzie rachują wyrazy, a tak mówią, jakby jakieś polano rozłupywali na trzy szczypki. I tak się im to Jedno rozpada w oczach na nieskończoną ilość części, z których każda jest jednostką.

zawsze ma te dwie cząsteczki. Bo to „Jedno" zawsze ma przy sobie
143 „istniejące", a to „istniejące" „Jedno". Zatem to się wciąż dwoi i nigdy nie może być Jednym.

— Ze wszech miar.

— Zatem to „Jedno istniejące" to byłoby w ten sposób jakieś nieograniczone mnóstwo.

— Zdaje się.

— Pójdź no jeszcze i tędy.

— Którędy?

— Mówimy, że Jedno uczestniczy w istnieniu, ponieważ istnieje?

— Tak.

— I dlatego „Jedno istniejące" okazało się mnóstwem.

— Tak jest.

— No cóż? A samo tylko „Jedno", o którym przecież mówimy, że uczestniczy w istnieniu; jeżeli je samo tylko, samo w sobie weźmiemy pod uwagę na rozum, bez tego, w czym ono według nas uczestniczy,
B czy ono się wtedy okaże jednym, czy wieloma — jedno i to samo?

— Jednym; tak mi się przynajmniej zdaje.

— No, to zobaczmy. Prawda, że czymś innym musi być jego istnienie, a czymś innym ono, skoro „Jedno" nie jest „istnieniem", ale Jedno uczestniczy w istnieniu.

— Koniecznie.

— Nieprawdaż, jeśli czymś innym jest istnienie, a czymś innym Jedno, to ani to Jedno nie jest czymś różnym od istnienia dzięki jedności, ani istnienie nie jest czymś innym od Jednego dzięki istnieniu, tylko one się różnią od siebie, różnością i innością.

— Tak jest.

— Tak, że ta różność nie jest ani tym samym, co Jedno, ani tym samym, co istnienie.

— No jakżeby?

— Cóż więc? Jeżeli sobie wybierzemy z nich, co chcesz, może: ist-
C nienie i różność, albo istnienie i Jedno, albo Jedno i różność, czy w każdym z tych wyborów nie wybieramy czegoś, co można słusznie nazwać parą?

— Jak to?

— No tak: czy można powiedzieć „istnienie"?

— Można.

— I znowu powiedzieć: „Jedno"?

— I to można.

— I czy nie mówi się, że to para?

— Tak.

— A cóż, jak powiem: „istnienie i Jedno", czy to nie para?

— Tak jest.

— Nieprawdaż? I kiedy powiem: „istnienie i różność" albo „różność i Jedno" i tak na wszystkie sposoby każdą kombinację nazywam parą.

— Tak.

— A co się słusznie nazywa parą, czy może być, żeby to były jakieś D „oba", a nie „dwa"?

— Nie może być.

— A jeżeli są jakieś dwa, to czy istnieje jakaś możliwość, żeby każde z dwojga nie było Jednym?

— Żadnej możliwości.

— Więc i w tym wypadku, skoro zawsze są dwójki, to i każde z osobna musi być Jednym.

— Widać.

— A skoro każde z nich jest Jednym, to, jeżeli złożyć którekolwiek Jedno z którąkolwiek kombinacją, czy nie zrobi się trójka z tego wszystkiego?

— Tak.

— A czy trzy to nie jest nieparzyste, a dwa parzyste?

— Jakżeby nie?

— No cóż? Gdzie są „dwa", czy nie muszą być i „dwa razy", a jeżeli E trzy, to i trzy razy, skoro dwa to jest dwa razy jeden, a trzy to trzy razy jeden.

— Koniecznie.

— A jeżeli są dwa i dwa razy, to czy nie muszą być i dwa po dwa? A jeżeli trzy i trzy razy, to czy nie muszą być i trzy po trzy?

— Jakżeby nie?

— No cóż? A jeżeli są trzy i są dwa razy, i są dwa, i są trzy razy, to czy nie muszą być i dwa razy trzy i trzy razy dwa?

— Stanowczo muszą.

— Zatem muszą być i parzyste wzięte nieparzystą ilość razy, i nieparzyste wzięte parzystą ilość razy. 144

— Jest tak.

— Jeżeli to tak jest, to czy myślisz, że zostanie jakaś liczba, która by nie musiała być.

— W żaden sposób, nigdy.

— Więc jeżeli jest jeden, to musi być i liczba.

— Koniecznie.

— A jeżeli jest liczba, to musi być i wielość, i nieograniczone mnóstwo przedmiotów. Czy nie robi się liczba nieskończonej mnogości i uczestnicząca w istnieniu?

— Tak też jest.

— Nieprawdaż? Jeśli cała liczba uczestniczy w istnieniu, to i każda cząstka liczby musi w nim uczestniczyć?

— Tak.

XIV — Zatem istnienie jest rozdzielone na wszystkie przedmioty, któ-
B rych jest wiele i nie opuszcza żadnego przedmiotu, ani najmniejszego, ani największego? A może o to nawet i zapytywać głupio? Bo jakżeby istnienie miało odstępować od któregoś z przedmiotów istniejących.

— W żaden sposób.

— Więc ono jest rozdrobnione na kawałki możliwie najmniejsze i największe, i wszelkie możliwe; ono się dzieli jak tylko można najbardziej; istnieje nieskończona ilość części istnienia. [23]

C — Jest tak.

— Więc jego części jest najwięcej.

— Rzeczywiście najwięcej.

— Więc cóż? Jest pomiędzy nimi taka, która jest częścią istnienia, ale żadną częścią?

— I jakżeby się to stać mogło?

— Ale mam wrażenie, że jeśli jest jakaś taka, to ona musi być zawsze, jak długo by istniała, czymś Jednym przecież, a nie może być czymś żadnym.

— Koniecznie.

— Zatem do każdej cząstki istnienia jest przyczepione to „Jedno"; ono nie opuszcza ani mniejszej cząstki, ani większej, ani żadnej innej.

D — Tak.

— A czy będąc Jednym ono jest równocześnie całe na wielu miejscach? To zobacz!

— Ja patrzę i widzę, że to być nie może.

— Zatem rozdzielone, jeśli nie całe. Bo inaczej chyba w żaden sposób nie będzie przysługiwało wszystkim częściom istnienia, jak tylko rozdzielone.

— Tak.

— A tego rozdzielonego musi być koniecznie tyle, ile jest części.

— Musi.

— Więc czy nie słusznie mówiliśmy przed chwilą, że istnienie musi mieć części najwięcej? I tego rozdzielonego nie ma więcej niż

[23] To zaczyna wyglądać do rzeczy. Mówią tak, jakby mówili o tym, że każdy przedmiot materialny można w myśli dzielić bez końca na cząstki coraz drobniejsze, na jednostki coraz niższego rzędu, których suma musi rosnąć bez końca.

Jedno, tylko tyle samo, zdaje się, co Jedno. Bo ani istnienie nie opuszcza Jednego, ani Jedno istnienia, tylko ich jest wszędzie po E
równi, tyle samo.

— Ze wszech miar, tak to wygląda.

— Więc tego Jednego, rozkawałkowanego przez istnienie, jest mnóstwo, nieskończonej mnogości.

— Widocznie.

— Więc nie tylko „istniejące Jedno" jest mnóstwem, ale i samo Jedno podzielone przez istnienie musi być mnóstwem.

— Ze wszech miar przecież.

— A znowu, ponieważ cząstki są cząstkami całości, więc Jedno musi XV
być ograniczone jako całość. Czyż całość nie obejmuje części? 145

— Koniecznie.

— A przecież to, co obejmuje, musi być granicą.

— Jakżeby nie?

— Zatem to istniejące Jedno jest i jednym, i mnóstwem, jest to i całość, i cząstki, i coś ograniczonego, i coś nieograniczonej mnogości.

— Widocznie.

— A jeśli to ograniczone, to czy i krańce posiada?

— Z konieczności.

— No cóż? A jeśli to całość, to czy nie musi też mieć początku i środka, i końca? Czy może istnieć jakaś całość bez tych trzech rzeczy? I gdyby od jednego którakolwiek z nich odpadła, czy ono zechce jeszcze być całością?

— Nie zechce.

— Zatem zdaje się, że Jedno musi mieć i początek, i koniec, i środek. B

— Musi mieć.

— A prawda, że środek jest jednakowo odległy od krańców? Bo inaczej nie byłby środkiem.

— No nie.

— Więc kształt jakiś, zdaje się, że musi mieć Jedno, skoro jest takie; albo prosty, albo okrągły, albo jakiś pomieszany z jednego i z drugiego.

— Musi chyba mieć.

— A będąc takim, czy ono nie będzie istniało i samo w sobie, i w czymś innym?

— Jak?

— Przecież każda z cząstek jest w całości i żadna nie jest poza całością.

— Takim sposobem.

— A wszystkie cząstki są objęte całością? C

— Tak.

— A przecież wszystkie cząstki to jest właśnie to Jedno i to ani trochę więcej, ani trochę mniej, tylko one wszystkie.

— No nie.

— Nieprawda, że Jedno jest też i całością?

— Jakżeby nie?

— Jeżeli więc wszystkie części są w sam raz w całości, a wszystkie razem to Jedno i sama całość też, a wszystkie są objęte całością, to jedno musi być objęte Jednym i w ten sposób Jedno musi istnieć samo w sobie.

— Widocznie.

— Ale znowu całość przecież nie istnieje w cząstkach — ani we wszystkich, ani w niektórych. Bo gdyby istniała we wszystkich, to
D istniałaby i w jednej. Bo gdyby całości nie było w jakiejś jednej cząstce, to by już nie mogła być we wszystkich. I jeżeli ta jedna cząstka należy do wszystkich, a całości w tej jednej cząstce nie ma, to jakimże sposobem ta całość będzie we wszystkich cząstkach?

— Żadnym sposobem.

— Ani też w cząstkach niektórych. Bo gdyby całość była w cząstkach niektórych, wtedy by coś, co jest większe, tkwiło w czymś mniejszym, a to jest niemożliwe.

— Niemożliwe.

— A skoro całość nie istnieje ani w większej ilości cząstek, ani we wszystkich cząstkach, to czy ona nie musi istnieć w czymś innym albo nie istnieć już nigdzie?

E — Z konieczności.

— Nieprawdaż; gdyby nie istniała nigdzie, byłaby niczym, a skoro istnieje całość, to musi istnieć w czymś innym, skoro nie istnieje w sobie samej.

— Tak jest.

— Więc o ile „Jedno" jest całością, to istnieje w czymś innym. A o ile są to tylko wszystkie części, to istnieje samo w sobie. I w ten sposób „Jedno" musi istnieć i samo w sobie, i w czymś innym.

— Koniecznie.

— Kiedy Jedno jest takie, to czy ono nie musi i poruszać się, i stać na miejscu?

— Jakim sposobem?

— Stoi chyba, skoro jest samo w sobie. Bo będąc w jednym i nie
146 wychodząc z niego, musi być w jednym i tym samym, w sobie.

— No jest.

— Przecież to, co zawsze jest w tym samym, musi chyba wciąż stać.

— Tak jest.

— No cóż? A to, co wciąż jest w czymś innym, czy to nie wprost przeciwnie: nie może nigdy być w tym samym, a skoro nigdy nie jest w tym samym, to i nie stoi, a skoro nie stoi, to się rusza?

— Tak.

— Zatem musi tak być, że Jedno, wciąż będąc w samym sobie i w czymś innym, zawsze się porusza i zawsze stoi.

— Widocznie.

— I prawda, że musi być samo z sobą identyczne i musi być różne od siebie samego, i tak samo z innymi rzeczami musi być identyczne, B i różne od nich, skoro z nim jest tak, jak poprzednio.

— Jak?

— Wszystko chyba tak się odnosi do wszystkiego, że albo jest z nim identyczne, albo różne. Albo, jeśliby nie było ani identyczne, ani różne, to może być częścią tego, do czego się tak odnosi, albo może być takie, jak całość w stosunku do części.

— Widocznie.

— A czy Jedno jest częścią siebie samego?

— W żaden sposób.

— Zatem ono nie może być i całością w stosunku do siebie samego jako swojej części, będąc częścią w stosunku do siebie samego?

— To niemożliwe.

— A czy Jedno jest czymś różnym od jednego?

— No nie, przecież. C

— Więc i nie może być czymś innym od siebie samego?

— No nie.

— Skoro więc nie jest w stosunku do siebie ani czymś różnym, ani całością, ani częścią, to czy nie musi już w końcu być czymś z sobą identycznym?

— Koniecznie.

— Więc cóż? Coś, co jest gdzieś indziej niż jest, a jest samo w sobie, czy ono nie musi być czymś różnym samo od siebie, skoro i będzie gdzieś indziej niż jest?

— Tak mi się wydaje.

— Więc w ten sposób się przedstawiło to Jedno: istnieje samo w sobie i równocześnie w czymś innym.

— Przedstawiło się tak.

— W ten sposób, zdaje się, że Jedno będzie czymś różnym od siebie D samego. [24]

[24] Od rozdziału trzynastego począwszy pada szereg twierdzeń sprzecznych z twierdzeniami z rozdziału dziesiątego. Zatem Jedno dostaje teraz granice, bo ich nie miało

— Zdaje się.

— Więc cóż? Jeżeli coś jest od czegoś różne, to czy nie będzie różne od czegoś, co jest różne?

— Z konieczności.

XVI — Nieprawdaż, cokolwiek nie jest Jednym, to wszystko jest różne od Jednego i Jedno różne jest od Niejednego?

— Jakżeby nie?

— Zatem Jedno musi być różne od innych.

— Różne.

— A zobacz no. Jedno i to samo i różne — czy to nie przeciwne jedno drugiemu?

— Jakżeby nie?

— Czy więc zechce kiedykolwiek jedno i to samo być w czymś różnym, albo to, co różne, w jednym i tym samym?

— Nie zechce.

— Więc jeżeli to, co różne, w tym samym nigdy nie będzie, to nie
E ma takiego przedmiotu w którym to, co różne, byłoby jakiś czas. Bo jakikolwiek czas w czymś było, to właśnie przez ten czas byłoby w tym samym — to, co różne. Czy nie tak?

— Tak.

---

w rozdziale dziesiątym. Skądże te granice? Stąd, że zostało pojęte po cichu jako bryła, która ma swoje części, a wiadomo, że każda bryła ma jakieś granice. Z tego samego powodu dostaje teraz Jedno jeszcze i jakiś kształt w dodatku. Potem przychodzi dwuznaczny zwrot: „całość obejmuje części" i z tego wychodzi, że Jedno istnieje samo w sobie, niby we własnym wnętrzu, jak w garnku, którego nie ma naokoło niego jako całości. Potem fałszywe twierdzenie, że całość istniejąca we wszystkich cząstkach musi istnieć w każdej cząstce z osobna i w jednej również. Przecież tylko wszystkie cząstki zbiorowo stanowią całość, a nie stanowi całości żadna cząstka, wzięta z osobna. Nikomu z rozmawiających nie przychodzi na myśl ta prosta uwaga — i oto w tej chwili ta nieszczęsna całość, wygnana ze wszystkich cząstek, ponieważ nie siedziała w żadnej cząstce z osobna, dostaje w prezencie środowisko, w którym by siedzieć mogła, skoro istnieje. Ciche założenie: każda bryła w czymś siedzi. „Jedno" wygląda od początku rozdziału na bryłę, więc i ono osiadło gdzieś, w czymś innym. I ono, jako bryła sama w sobie utkwiona, stoi, a jako bryła będąca wciąż w czymś innym, porusza się. Przez prostą dwuznaczność zwrotu: być wciąż w czymś innym. Pierwsze znaczenie: tkwić stale w środowisku różnym od siebie. Drugie znaczenie: być co chwila w miejscu różnym od poprzedniego miejsca. Takie tanie dwuznaczności świetnie chwytał młody Ktezippos w *Eutydemie* — tutaj sześciu filozofów pozwala Parmenidesowi pleść koszałki opałki bez przeszkody. I tak Jedno zrobiło się samo z sobą identyczne i równocześnie samo od siebie różne. Na upartego można by się dorozumiewać, że to tak jakoś, jak z każdym przedmiotem, który się zmienia w czasie. Robi się różny od siebie dawnego, a zostaje wciąż tym samym. Każdy z nas był dzieckiem, a zrobił się dojrzały. Więc ten sam, a taki co chwila różny. Ale nie o to szło, bo zbyt łatwo można by to powiedzieć. Szło o suchy, pusty paradoks o Jednym.

— A skoro to, co różne, nigdy nie jest w tym samym, przeto nigdy nie może być w żadnym przedmiocie.

— Prawda.

— Zatem ani w tych przedmiotach, które nie są Jednym, ani w Jednym nie może tkwić to, co różne.

— No nie.

— Więc prawda, że nie przez to, co różne, byłoby różne Jedno od Niejednego i Niejedno od Jednego.

— No nie.

— I same przez siebie też nie mogą być różne od siebie, skoro w nich nie ma tego, co różne.

— Jakżeby? 147

— Więc jeśli ani same przez się, ani przez to, co różne, one się nie różnią od siebie nawzajem, to czy może już w ogóle nie ucieknie to nieróżnienie się ich między sobą?

— Gotowo uciec.

— A prawda, że wszystko, co poza Jednym, nie ma w sobie jednego. Bo nie byłoby wtedy Niejednym, tylko byłoby jakoś Jednym.

— Prawda.

— I liczby nie stanowi to, co poza Jednym. Bo wtedy by to nie było w ogóle Niejedno, tylko miałoby liczbę.

— No nie.

— No cóż; to, co poza Jednym, czy to może są cząstki Jednego? Czy też wtedy już by te rzeczy uczestniczyły w Jednym?

— Uczestniczyłyby.

— Jeżeli ze wszech miar to jest Jedno, a tamte rzeczy to Niejedno, B to nawet Jedno nie może być cząstką tych rzeczy, co stanowią Niejedno, ani też one nie są jego cząstkami, jako całości. Ani też te rzeczy poza Jednym nie są cząstkami Jednego, ani nie stanowią całości, której cząstką byłoby Jedno.

— No nie.

— A mówiliśmy, prawda, że te rzeczy, które w stosunku do siebie nie są ani cząstkami ani całościami, ani nie są od siebie różne, będą ze sobą też same.

— Mówiliśmy.

— Więc może powiemy, że i Jedno, i te rzeczy poza Jednym, skoro to tak jest, będą ze sobą te same?

— Powiemy.

— Zatem Jedno jest, zdaje się, różne od innych rzeczy i od siebie samego, i toż samo z innymi rzeczami, i samo z sobą.

— Gotowo się tak wydawać; przynajmniej coś tak wychodzi z tego toku myśli.

C — A może ono też jest i podobne, i niepodobne do siebie samego i do innych rzeczy?

— A może być.

— Skoro się okazało różne od innych rzeczy, to może inne rzeczy też będą różne od niego?

— No czemu?

— Nieprawdaż; w ten sposób różne od innych, jak też i inne rzeczy różne od niego, i ani bardziej, ani mniej?

— Bo czemu by też.

— Więc jeżeli ani bardziej, ani mniej, to podobnie.

— Tak.

— Nieprawdaż, o ile jest nacechowane różnością w stosunku do innych rzeczy, a inne rzeczy w stosunku do niego tak samo, o tyle też są inne rzeczy nacechowane tożsamością w stosunku do Jednego i Jedno w stosunku do innych rzeczy.

— Jak mówisz?

D — Tak: Każdą nazwę wypowiadasz czy nie pod adresem czegoś?

— No tak.

— Cóż więc; Tę samą nazwę potrafisz wypowiedzieć częściej niż raz?

— Potrafię.

— Czyż więc, jeśli ją raz wypowiesz, wtedy nazywasz to, czego ona jest nazwą, a jeśli często, to już nie to? Czy też wszystko jedno czy jeden raz, czy wiele razy tę samą nazwę wymówisz, zawsze z nieuchronną koniecznością masz to samo na myśli?

— No, czemu nie.

— Nieprawdaż; to „różne", to jest też nazwa czegoś?

— Tak jest.

— A kiedy tę nazwę wypowiadasz, wszystko jedno: raz czy wiele

E razy, to nie pod innym adresem, ani niczego innego tak nie nazywasz, tylko to, czego ten wyraz jest nazwą.

— Z konieczności.

— A kiedy my mówimy, że inne rzeczy są różne od Jednego, a Jedno jest czymś różnym od innych rzeczy, to dwa razy wypowiadamy ten wyraz „różne". Mimo to, wypowiadamy go zawsze pod adresem nie innej, tylko tej natury, której on jest nazwą.

— Tak jest.

— Więc o ile Jedno jest różne od innych rzeczy, a inne rzeczy różne

148 są od Jednego, o tyle jednym i tym samym różnym są nacechowane,

a więc nie czymś innym, tylko jednym i tym samym są nacechowane i Jedno i inne rzeczy. A co jest nacechowane jednym i tym samym, to jest podobne. Czy nie?

— Tak.

— Więc o ile Jedno jest nacechowane czymś różnym niż inne rzeczy, o tyle właśnie wszystko do wszystkiego musi być podobne. Bo wszystko jest od wszystkiego różne.[25]

— Zdaje się.

— A prawda, że „podobne" i „niepodobne" to przeciwieństwa? XV

— Tak.

— Nieprawdaż; I „to, co różne" przeciwieństwem „tego samego".

— I to też.

— A to się też pokazało, że Jedno jest tym samym, co inne rzeczy. B

— Pokazało się.

— A to są cechy przeciwne: być tym samym, co inne rzeczy, i być czymś różnym od innych rzeczy.

— Tak jest.

— I o tyle, o ile różne, okazało się podobne.

— Tak.

— Zatem, o ile będzie tym samym, to będzie niepodobne, bo to cecha przeciwna tej, która upodobniała. Upodobniała przecież różność?

— Tak.

— Zatem uniepodobni tożsamość, albo nie będzie przeciwieństwem różności.

— Zdaje się.

— Zatem Jedno będzie i podobne, i niepodobne do innych, i o ile C będzie różne, o tyle będzie podobne, a o ile toż samo, niepodobne. Ono ma, zdaje się, i taki sens. A ma i taki też.

— Jaki?

— O ile jest nacechowane tym samym, nie jest nacechowane czymś innym, a nie będąc nacechowane czymś innym, nie jest niepodobne, a nie będąc niepodobnym, jest podobne. O ile ma inną cechę, jest inne, a będąc innym, jest niepodobne.

— Prawdę mówisz.

— Więc Jedno, będąc tym samym, co inne rzeczy, i dlatego, że jest od nich różne, z obu względów i z każdego z osobna musi być i podobne, i niepodobne do innych. D

— Tak jest.

---

[25] Jedno robi się rozmawiającym identyczne i różne w stosunku do innych rzeczy także. I dzięki tej różności robi się do nich podobne.

— Nieprawdaż; i w stosunku do siebie tak samo, skoro okazało się różne od siebie samego oraz identyczne z sobą. Więc z obu względów i z każdego z osobna okaże się podobne i niepodobne.

— Z konieczności.

— No cóż. A jeżeli chodzi o Jedno i o inne rzeczy, i o ich dotykanie się, i niedotykanie się. Jak to z tym jest, zastanów się.

— Ja się zastanawiam.

— Bo pokazało się jakoś, że Jedno tkwi w sobie samym jako w całości.

— Słusznie.

— Nieprawdaż, i w innych rzeczach też to Jedno?

— Tak.

— Więc o ile jest w innych rzeczach, to ich musi dotykać. A o ile
E samo w sobie, to nie mogłoby ich dotykać, a dotykałoby samo siebie, będąc samo w sobie.

— Widocznie.

— W ten sposób dotykałoby Jedno i samego siebie, i innych rzeczy.

— Dotykałoby.

— A cóż w tym sposobie? Czy wszystko, co ma czegoś dotykać, nie musi leżeć obok tego, czego ma dotykać i czy nie musi zajmować miejsca tuż obok niego?

— Koniecznie.

— Zatem i Jedno, jeżeli ma samo siebie dotykać, musi leżeć tuż koło siebie samego, zajmując miejsce przyległe do tego, które samo zajmuje.

— No musi.

— Nieprawdaż, gdyby go było dwa, to już by ono to zrobiło
149 i znalazłoby się na dwóch miejscach. A jak długo zostanie Jednym, nie zechce?

— No nie.

— Więc ta sama konieczność nie pozwala Jednemu ani się podwoić, ani się samemu dotykać.

— Ta sama.

— Ale ono się innych rzeczy też nie dotknie.

— Cóż tam znowu?

— Bo mówimy, że to, co jest odosobnione, a ma czegoś dotykać, musi być tuż przy tym, czego się ma dotykać i pomiędzy nimi nie może być nic trzeciego.

— Prawda.

— Zatem muszą być co najmniej dwa przedmioty, jeżeli ma być zetknięcie.

— Muszą.

— A jeżeli się do tych dwóch przedmiotów graniczących ze sobą dołączy trzeci sąsiad, to będą trzy przedmioty, a zetknięcia dwa. B

— Tak.

— I tak wciąż, kiedy się Jedno dołączy, dołącza się i jedno zetknięcie, i wypada, że zetknięć jest o jedno mniej od liczby przedmiotów. Pierwsze dwa przedmioty przewyższały swoją liczbą ilość zetknięć. Otóż, o tyle samo i późniejsza liczba przedmiotów przewyższa ilość wszystkich zetknięć. Zawsze dołączający się przedmiot powiększa o jeden liczbę przedmiotów i dołącza się jedno zetknięcie. C

— Słusznie.

— Więc ile jest przedmiotów, według liczby, zawsze zetknięć jest o jedno mniej.

— Prawda.

— A skoro istnieje tylko Jedno i dwójki nie ma, nie może zachodzić zetknięcie.

— Bo jak.

— Nieprawdaż, mówimy, że to, co jest inne od Jednego, ani nie jest Jednym, ani go nie ma w sobie, skoro jest czymś innym.

— No nie.

— Dlatego nie ma liczby w tym innym, skoro tam nie ma jednostki.

— Bo jakże.

— Zatem to inne, to ani jeden, ani dwa, ani też to się nie nazywa D żadną liczbą.

— Nie.

— Więc istnieje tylko samo Jedno i dwójka być nie może.

— Nie widać, żeby.

— No to nie ma i zetknięcia skoro nie ma dwójki.

— Nie ma.

— Zatem ani Jedno nie dotyka innych przedmiotów, ani inne Jednego, skoro zetknięcia nie ma.

— No nie.

— W ten sposób i z tego wszystkiego, Jedno i innych, i siebie samego dotyka i nie dotyka.

— Zdaje się.[26]

---

[26] Jedno wydaje im się różne od innych rzeczy, ponieważ jest z nimi identyczne i ma być podobne i niepodobne do innych rzeczy. Nie dość im tych niedorzeczności. Jedno musi jeszcze samo siebie dotykać i nie dotykać, a innych rzeczy tak samo. Mylą się rozmawiający, że zetknięć między bryłami jest zawsze o jedno mniej niż stykających się przedmiotów. Taki jest tylko przy układaniu kamyków w szereg otwarty. Gdy je

XVIII — A może ono też jest równe i nierówne, sobie samemu i innym?

— Jakim sposobem?

— Gdyby Jedno było większe od innych, albo mniejsze, albo też
E inne rzeczy od Jednego większe, albo mniejsze, to chyba nie dzięki temu, że jedno jest Jednym, a inne rzeczy są od Jednego inne, nie dzięki samym tym swoim istotom byłyby te rzeczy o cokolwiek większe lub o cokolwiek mniejsze jedne od drugich. Tylko gdyby, oprócz tego, że są takie, miały jeszcze równość, ono Jedno i one drugie, wtedy byłyby sobie równe nawzajem. Jeżeliby zaś one miały wielkość, a ono małość, albo Jedno gdyby miało wielkość, a te inne małość, to którakolwiek postać spośród nich miałaby w sobie wielkość, ta byłaby większa, a która małość, ta mniejsza.

— Koniecznie.

— Nieprawdaż; istnieją takie pewne dwie postacie: wielkość i małość? Bo gdyby nie istniały, to nie byłyby sobie nawzajem przeciwne i nie
150 tkwiłyby w przedmiotach.

— Jakżeby?

— A jeżeli się w Jednym pojawia małość, to musi zapewne tkwić w nim całym albo w jakiejś jego części.

— Koniecznie.

— Otóż co, jeżeliby tkwiła w całości? Czy nieprawda, że albo byłaby równomiernie przeciągnięta przez nie całe, alboby je obejmowała?

— To jasne.

— A czy małość, wypełniająca bez reszty Jedno, nie byłaby mu równa, a obejmująca je, większa?

— Jakżeby nie?

— A czy to możliwe, żeby małość była czemukolwiek równa, albo od czegokolwiek większa, i żeby wykonywała robotę wielkości i równości, a nie swoją własną?

B — Niemożliwe.

— Zaczem w całości Jednego małość tkwić nie może, tylko, jeżeli gdzie, to w części.

— Tak.

— Ani też w całej części. Bo jeżeli nie, to zrobi to samo, co robiła z całością. Będzie równa albo większa od części, w której by zawsze tkwiła.

---

układać w kółko, w wielobok, w trójkąt, w szereg zamknięty, trzy kamyki dadzą trzy zetknięcia i zawsze będzie tyle samo zetknięć, ile kamyków. Ale nie trzeba było aż tak daleko sięgać, żeby dowieść, że nie będzie i zetknięcia, gdy nie ma czego dotykać.

— Koniecznie.

— Zatem w żadnym przedmiocie nie będzie tkwiła małość, ani w jego części, ani w całości. I nie będzie niczego małego, oprócz małości samej.

— Zdaje się, że nie.

— Ani wielkość nie będzie w żadnym tkwiła. Bo wtedy coś innego C
byłoby większe od niej i oprócz wielkości samej — to mianowicie, w czym by wielkość tkwiła. Tym bardziej, że nie byłoby w nim całości, którą musiałoby przewyższać, gdyby było wielkie. To jest niemożliwe, ponieważ małości nie ma nigdzie.

— Prawda.

— Więc sama wielkość nie jest większa od niczego, jak tylko od małości, a małość nie jest mniejsza od niczego innego, jak tylko od wielkości samej.

— No nie.

— Więc także inne przedmioty nie są ani większe, ani mniejsze od Jednego, bo nie mają ani wielkości, ani małości, ani też wielkość sama i małość nie posiadają w stosunku do Jednego siły przewyższania i bycia D
przewyższanym; one ją posiadają tylko w stosunku do siebie nawzajem. Ani też Jedno nie może być od nich ani od innych większe, ani mniejsze, bo nie posiada ani wielkości, ani małości.

— No nie, widać, że nie.

— Czyż więc Jedno, skoro nie jest ani większe, ani mniejsze od innych, nie musi ani ich nie przewyższać, ani nie być przez nie przewyższane?

— Koniecznie.

— Nieprawdaż; co ani nie przewyższa, ani nie jest przewyższane, musi bezwarunkowo dorównywać, a jeśli dorównywa, musi być równe.

— Jakżeby nie?

— I prawda, że Jedno musi tak samo odnosić się do siebie samego. E
Skoro nie ma w sobie ani wielkości, ani małości, to nie może ani siebie przewyższać, ani być przez siebie przewyższane, tylko dorównując sobie, musi być samo sobie równe.

— Tak jest.

— Zatem jest chyba równe sobie samemu i innym.

— Widocznie.

— I prawda, że istniejąc samo w sobie, musi chyba być i na zewnątrz, naokoło siebie, i skoro samo siebie obejmuje, to musi być większe od siebie, a skoro jest obejmowane, to i mniejsze, i w ten sposób. Jedno 151
musi być chyba samo od siebie i większe, i mniejsze.

— Musi chyba być.

— Nieprawdaż? I to też jest konieczne, żeby nie istniało nic poza Jednym i innymi przedmiotami?

— Jakżeby nie?

— Ale jednak istnieć gdzieś przecież musi, skoro istnieje zawsze.

— Tak.

— Nieprawdaż, cokolwiek jest w czymś, będzie jako mniejsze w czymś większym? Przecież inaczej chyba jedno w drugim być nie może.

— No nie.

— A skoro nie ma niczego drugiego poza innymi przedmiotami i Jednym, a one muszą być w czymś, to czy nie muszą już być w sobie nawzajem: inne przedmioty w Jednym, a Jedno w innych przedmio-
B tach, albo nie będą istniały nigdzie?

— Widocznie.

— A skoro Jedno tkwi w innych przedmiotach, to one muszą być chyba większe od Jednego, skoro je obejmują, a ono musi być mniejsze od innych, skoro jest obejmowane. A skoro inne przedmioty tkwią w Jednym, musi chyba Jedno na tej samej zasadzie być większe od innych, a te inne od Jednego mniejsze.

— Zdaje się.

— Zatem Jedno jest równe i większe, i mniejsze samo od siebie i od innych.

— Widocznie.[27]

— I prawda, że skoro jest większe i mniejsze, i równe, to musi mieć
C tyle samo miar i więcej, i mniej, niż ich ma samo i niż mają inne przedmioty, a jeżeli miar, to i części.

— Jakżeby nie?

— A skoro ma tyle samo miar i więcej, i mniej, to i co do liczby musi być mniejsze i większe samo od siebie, i od innych, i równe musi być samemu sobie, i innym tak samo.

— Jak to będzie?

— Od których jest większe, od tych też będzie miało więcej miar, a o ile miar, o tyle i części. A od których mniejsze — tak samo. I którym równe, tak samo.

— Takim sposobem.

---

[27] Jedno otrzymuje sprzeczne wymiary, robi się większe, mniejsze i równe w stosunku do siebie samego i do innych rzeczy. Widać przy tym, jak idea małości przenikać ma i wypełniać rzeczy małe, jak woda gąbkę. Z idei zrobił się rodzaj soku. Nie dziw, że domyślano się jakiegoś złośliwego anonima jako autora dialogu. Musiałby to być materialista. Ale go nie było.

— Nieprawdaż, będąc od siebie samego i większe, i mniejsze, i równe sobie, będzie chyba miało tyle samo miar i więcej, i mniej niż ma. D
A jeśli miar to i części.

— Jakżeby nie?

— A mając tyle samo części, ile ma, będzie chyba równe samemu sobie co do ilości, a mając ich więcej, będzie większe, a mniej — mniejsze co do liczby od siebie samego.

— Widocznie.

— Nieprawdaż, i do innych w takim samym stosunku będzie zostawało Jedno? Że się wydaje od nich większe, musi być od nich i co do liczby liczniejsze. A że mniejsze, więc mniej liczne. A że równe co do wielkości, zatem i równe co do ilości innym przedmiotom.

— Koniecznie.

— Więc w ten sposób zdaje się, że Jedno będzie co do liczby i równe, E
i bardziej liczne, i mniej liczne samo od siebie i od innych przedmiotów.

— Będzie.

— A czy i w czasie uczestniczy Jedno, i jest, i staje się młodszym XIX
i starszym samo od siebie i od innych, i ani młodszym, ani starszym, ani od siebie, ani od innych; chociaż uczestniczy w czasie?

— Jakim sposobem?

— Przecież chyba bycie mu przysługuje, skoro ono jest Jednym.

— Tak.

— A bycie czy to coś innego niż uczestniczenie w istnieniu w czasie teraźniejszym, tak samo, jak „było" w czasie przeszłym, a „będzie", to 152
uczestniczenie w istnieniu w czasie przyszłym? [28]

— No jest tak.

— Zatem ono uczestniczy w czasie, skoro uczestniczy w byciu.

— Tak jest.

— Nieprawdaż; w czasie, który idzie naprzód?

— Tak.

— Ustawicznie więc ono się robi starsze od siebie samego, skoro idzie naprzód razem z czasem.

— Koniecznie.

— A czy pamiętamy, że to, co starsze, robi się starsze od tego, co się robi młodsze?

---

[28] Zaczynają się sprzeczne cechy czasowe. I wielka pomyłka eleacka wraca: słyszymy, że czemukolwiek przysługuje bycie czymkolwiek, temu też przysługuje istnienie. Pomyłka, bo Hefajstos jest podczaszym Zeusa, a nie istnieje ani jeden, ani drugi. Przypisujemy przecież łatwo pewne cechy przedmiotom, o których wiemy, że ich nie ma, ale je sobie tak marzymy. W ten sposób smoki są straszne i żarłoczne, a pola elizejskie urocze.

— Pamiętamy.

— Nieprawdaż więc, skoro Jedno robi się starsze od siebie samego,
B to musi chyba robić się starsze od siebie, robiącego się młodszym?

— Koniecznie.

— Zaczem ono robi się młodsze i starsze od siebie samego w ten sposób.

— Tak.

— A starsze jest czy nie wtedy, gdy powstaje w czasie teraźniejszym, w tym pomiędzy „było" i „będzie"? Przecież ono idąc z przeszłości w przyszłość nie ominie teraźniejszości.

— No nie.

— A czy ono wtedy nie przestaje stawać się starszym, kiedy natrafi
C na chwilę obecną i już się wtedy nie staje, tylko już wtedy jest starsze? A idąc naprzód, nie może się nigdy pozbyć towarzystwa chwili obecnej. To, co idzie naprzód, zawsze się styka z obojgiem, z chwilą obecną i z przyszłością. Od przeszłości się odrywa, a przyszłości się czepia i pomiędzy nimi staje się; pomiędzy przyszłością i chwilą obecną.

— Prawda.

— Jeżeli więc, cokolwiek się staje, nie może pomijać chwili obecnej, kiedy do niej dojdzie; więc zawsze przestaje powstawać i jest wtedy
D tym, czymkolwiek się właśnie staje.

— Widocznie.

— I tak samo Jedno, kiedy, stając się starszym, natrafi na chwilę obecną, zaprzestaje wtedy powstawania i wtedy jest starsze.

— Tak jest.

— Nieprawdaż; od czegokolwiek robiło się starsze, od tego też jest starsze. A robiło się starsze od siebie samego?

— Tak.

— A to, co starsze, jest starsze od młodszego?

— Jest.

— Zatem i młodsze wtedy jest od siebie samego to Jedno, kiedy robiąc się starszym natrafi na chwilę obecną.

— Koniecznie.

E — A chwila obecna zawsze towarzyszy Jednemu, przez całe jego bycie. Ono przecież jest zawsze teraz, kiedykolwiek by było.

— Jakżeby nie?

— Zatem Jedno zawsze jest i staje się starsze od siebie samego i młodsze.[29]

---

[29] Jedno robi się i młodsze, i starsze od siebie samego, a starsze od innych rzeczy. Bo Jedno to mniej więcej tyle, co pierwsze. A jak pierwsze, to starsze.

— Zdaje się.

— A czy ono jest albo staje się przez czas dłuższy, niż samo jest i staje się, czy też przez równy?

— Równy.

— A tymczasem, cokolwiek w równym czasie staje się albo istnieje, to ma ten sam wiek.

— Jakżeby nie?

— A cokolwiek ma ten sam wiek, to nie jest ani starsze, ani młodsze.

— No nie.

— Zatem Jedno, skoro w czasie równym samemu sobie i powstaje, i jest, nie jest ani nie staje się ani młodsze, ani starsze od siebie samego.

— Nie wydaje mi się, żeby.

— No cóż, a od innych?

— Nie umiem powiedzieć. 153

— A to umiesz powiedzieć, czy przedmioty inne od Jednego, skoro są inne, a tylko nie są *czymś innym*, stanowią więcej niż Jedno. Gdyby były czymś innym, byłyby czymś jednym. A skoro one są inne, stanowią więcej niż jedno i muszą mieć swoją ilość.

— Muszą chyba mieć.

— A ta ilość musi chyba mieć w sobie liczbę większą niż jeden.

— Jakżeby nie?

— Więc cóż? Co do liczb, to powiemy, że te większe powstają i powstały wcześniej niż mniejsze?

— Te mniejsze wcześniej.

— A najmniejsza to chyba pierwsza. Tą liczbą jest jeden. Czy nie? B

— Tak.

— Zatem, ze wszystkiego, co ma liczbę w sobie, Jedno powstało najpierwej. Wszystkie inne rzeczy też mają swoją liczbę, skoro są inne, a nie są czymś innym.

— No mają.

— To, co pierwsze więc powstało najpierw, a inne potem. A co później powstało, to młodsze od tego, co powstało pierwej. I w ten sposób inne rzeczy muszą być młodsze od Jednego, a Jedno starsze od innych rzeczy.

— Może być, że jest.

— No a cóż taka rzecz? Czy mogło Jedno powstać przeciw swojej XX naturze, czy też to niemożliwe?

— Niemożliwe.

— A pokazało się, że Jedno ma części; a jeżeli części, to ma C i początek, i koniec, i środek.

— Tak.

— Nieprawdaż, początek zawsze powstaje naprzód. I u tego Jednego, i u każdej innej rzeczy; po początku zaś i wszystko inne aż do końca.

— No cóż?

— I my powiemy, że to wszystko inne to są cząstki całości tego Jednego, a ono samo powstaje wraz z końcem jako jedność i całość.

— Powiemy.

— A koniec, mam wrażenie, powstaje na ostatku. I równocześnie
D z nim z natury rzeczy powstaje Jedno.

— Widocznie.

— Zatem Jedno jest młodsze od innych, a inne rzeczy są od Jednego starsze.

— Teraz znowu tak mi się wydaje.

— Ale z tym co będzie? Początek albo którakolwiek inna cząstka Jednego, albo czegokolwiek innego, skoro to jest cząstka, a nie cząstki, czy nie musi być czymś jednym, skoro jest cząstką?

— Koniecznie.

— A prawda, że jedno powstaje równocześnie z powstawaniem
E pierwszej cząstki i równocześnie z powstawaniem drugiej, i nie opuszcza żadnej z innych cząstek powstających, cokolwiek by przybywało do czegokolwiek, aż doszedłszy do ostatniej powstanie całe Jedno, nie opuściwszy ani środkowej, ani pierwszej, ani ostatniej cząstki, ani żadnej innej w ciągu powstawania.

— Prawda.

— Zatem Jedno ma ten sam wiek, co wszystkie inne cząstki. Więc, jeżeli Jedno nie ma natury sprzecznej ze swą naturą, to nie powstało ani prędzej, ani później od innych, tylko równocześnie. I zgodnie z tą
154 myślą, Jedno nie może być ani starsze, ani młodsze od innych, ani inne od Jednego. A wedle myśli poprzedniej ono jest starsze i młodsze, a inne od niego tak samo.

— Tak jest.

— Więc ono takie jest i tak powstało. Ale co to jest znowu z tym jego stawaniem się? Że ono się staje starsze i młodsze od innych, a inne od niego, i nie staje się ani młodsze, ani starsze? Czy to jest tak samo, jak z Jego byciem, czy inaczej?

B — Ja nie umiem powiedzieć.

— Ja umiem tyle tylko, że chociaż jest starsze jedno od drugiego, to jednak nie może się stać jeszcze starsze, niż było na początku, zaraz przy powstaniu. Tej różnicy wieku nie może wyrównać, i to, co jest młodsze, nie może się zrobić jeszcze młodsze. Bo jeżeli do nierównych

ilości dokładać równe porcje, czasu i czegokolwiek innego, to zawsze różnica zostanie ta sama, która zachodziła na początku.

— Jakżeby nie?

— Więc nigdy przedmiot od przedmiotu nie może się zrobić starszy, ani młodszy, jeżeli się wciąż o stałą ilość różni jeden od drugiego C
co do wieku. Wtedy jest i zrobiło się jedno starsze, a drugie młodsze, ale już się nie zrobi więcej.

— Prawda.

— Więc i Jedno istniejące nigdy nie robi się ani starsze, ani młodsze od innych przedmiotów.

— No nie.

— A zobacz no, czy one się nie robią starsze i młodsze w tym sposobie.

— W jakimże?

— Tak jak Jedno okazało się starsze od innych przedmiotów, a inne starsze od Jednego.

— Więc co?

— Jeżeli tylko Jedno jest starsze od innych, to powstało chyba dłuższy czas temu niż inne rzeczy. D

— Tak.

— Więc zobacz znowu. Jeżeli do czasu dłuższego i do krótszego dodamy czas równy, to czy równą swoją częścią będzie się różnił okres dłuższy od krótszego, czy mniejszą?

— Mniejszą.

— Zatem później Jedno nie będzie się od innych różniło wiekiem tak samo, jak z początku; tak już potem nie będzie; ono będzie brało czas równie długi jak inne przedmioty, a będzie się od nich różniło wiekiem coraz mniej niż poprzednio. Czy nie?

— Tak.

— A prawda, że coś, co się mniej niż przedtem różni wiekiem E
w stosunku do czegoś, musi stawać się młodsze, niż było poprzednio w stosunku do tych rzeczy, od których było przedtem starsze?

— Młodsze.

— A skoro ono młodsze, to czyż znowu tamte inne przedmioty nie zrobią się w stosunku do Jednego starsze, niż były przedtem?

— Tak jest.

— Zatem to, co powstało później, staje się starsze w stosunku do tego, co powstało wcześniej i co jest starsze. Ale ono nie jest nigdy starsze, tylko robi się wciąż starsze niż tamto. Bo tamto idzie do młodszego, a to do starszego. A znowu to, co starsze, robi się w ten 155

sam sposób młodsze w stosunku do młodszego. Jedno i drugie idą w kierunkach sobie przeciwnych i robią się sobie przeciwne: to młodsze staje się starsze od starszego, a to starsze młodsze od młodszego. Ale stać się takim nie może ani jedno, ani drugie. Bo gdyby się stały, to już by się takie nie robiły. Tylko byłyby. A w tej chwili robią się takie: starsze od siebie nawzajem i młodsze. Więc Jedno robi się młodsze od innych, bo się pokazało, że ono jest starsze i powstało pierwej, a inne
B rzeczy robią się od Jednego starsze, bo powstały później. Na tej samej zasadzie inne rzeczy mają się tak do Jednego, skoro pokazało się, że są od niego starsze i powstały pierwej.

— Więc tak jest, widać.

— Nieprawdaż, o ile Jedno od drugiego ani się starsze nie staje, ani młodsze, bo zawsze się od siebie różnią o tę samą liczbę, o tyle też Jedno nie może się od innych stawać ani starsze, ani młodsze, ani inne rzeczy od Jednego. O ile zaś o coraz to inną część muszą się różnić rzeczy
C wcześniej powstałe od późniejszych i późniejsze od wcześniejszych, o tyle muszą w stosunku do siebie nawzajem stawać się starsze i młodsze inne przedmioty w porównaniu do Jednego, i Jedno w porównaniu do innych przedmiotów.

— Tak jest.

— Otóż z tego wszystkiego to Jedno jest i staje się, starsze i młodsze od siebie samego i od innych rzeczy oraz ani starsze, ani młodsze nie jest i nie staje się, ani od siebie samego, ani od innych rzeczy.[30]

— Ze wszech miar.

— A skoro Jedno uczestniczy w czasie i w stawaniu się starszym
D i młodszym, czy ono nie musi też uczestniczyć w niegdyś i w później, i w teraz, skoro uczestniczy w czasie?

— Koniecznie.

— Zatem Jedno było i jest, i będzie, i stawało się, i staje się, i będzie się stawało.

---

[30] Równocześnie to Jedno ma być i młodsze od innych rzeczy, i ma posiadać ten sam wiek, co inne, i staje się starsze i młodsze od siebie samego, i od innych rzeczy. Czytelnik tylko czeka, kiedy to Jedno zacznie chodzić na głowie w tył i naprzód równocześnie za sobą samym i za innymi. Na razie ono tylko nie jest ani starsze, ani młodsze od innych rzeczy. Wtrącone trafne uwagi o tym, że bezwzględna różnica wieku zostaje zawsze stała, a względna z czasem maleje. Nie znaczy to, że to, co starsze, staje się z czasem młodsze od młodszego, jak to nieporządnie mówi Parmenides, tylko znaczy, że to, co starsze, staje się z czasem mniej razy starsze od tego, co się tymczasem postarzało. Na przykład sześćdziesięcioletni ojciec w stosunku do swego syna, który ma lat trzydzieści pięć, jest mniej razy starszy, niż był przed laty dwudziestu pięciu.

— No cóż?

— I ono może mieć coś swego i może go coś dotyczyć, i to tak było, i jest, i będzie.

— Tak jest.

— Zatem i wiedza o nim może istnieć, i mniemanie, i spostrzeżenie, skoro i teraz my o nim to wszystko mówimy.

— Słusznie mówisz.

— I ono ma swoją nazwę i swój sens, i nazywa się je, i mówi się o nim. I cokolwiek z tego rodzaju rzeczy przysługuje innym rzeczom, E
to przysługuje i Jednemu.

— Ze wszech miar tak się rzeczy mają.[31]

— Jeszcze i trzecią sprawę omówmy. Jeżeli Jedno jest takie, jakeśmy to przeszli, czy ono nie musi, będąc Jednym i mnóstwem, i ani Jednym, ani mnóstwem, i uczestnicząc w czasie, ponieważ jest Jednym, uczestniczyć niekiedy w istnieniu, a ponieważ nie jest, więc znowu niekiedy nie uczestniczyć w istnieniu? XXI

— Koniecznie.

— A czy ono potrafi nie uczestniczyć wtedy w istnieniu, kiedy uczestniczy albo, kiedy nie uczestniczy, uczestniczyć?

— Nie potrafi.

— Zatem może ono w innym czasie uczestniczy, a w innym nie uczestniczy. Bo jedynie tylko w ten sposób potrafi w jednym i tym 156
samym uczestniczyć i nie uczestniczyć.

— Słusznie.

— Nieprawdaż, jest taki czas, kiedy ono przyjmuje udział w istnieniu, i taki, w którym go traci? Albo jak mu to będzie możliwe: raz mieć ten sam udział, a raz go nie mieć, jeżeliby go raz nie przyjmowało, a innym razem nie traciło?

— Nie ma sposobu.

— A tego przyjmowania udziału w istnieniu, czy ty nie nazywasz powstawaniem?

— Owszem.

— A tracenie udziału w istnieniu, czy to nie zatrata?

— O tak.

---

[31] Bardzo zabawnie to Jedno robi się nagle czymś istniejącym w czasie dawniej, dziś i później, i nabywa wielu rzeczy, i dostaje nazwę, i robi się przedmiotem wiedzy, i nabiera rzekomo sensu — w ogóle awansowało na jakiś przedmiot rzeczywisty wbrew rozdziałowi dwunastemu. Arystoteles objawia zanik pamięci i brak reakcji na sprzeczność. W tak młodym wieku.

— Zatem Jedno, zdaje się, przyjmując i odrzucając istnienie, powstaje i zatraca się, ginie.[32]

— Koniecznie.

B — Zatem skoro ono jest i Jednym, i mnóstwem, i powstaje, i ginie, czy wtedy, gdy powstaje Jedno, ono nie przestaje być mnóstwem, a kiedy się Jedno staje mnóstwem, czy nie zaprzestaje być Jednym?

— Tak jest.

— A skoro ono się staje i Jednym, i mnóstwem, to czy nie musi i rozkładać się, i wiązać?

— Musi, koniecznie.

— A kiedy się staje podobne i niepodobne, czy nie musi upodabniać się i wyróżniać?

— Tak.

— A kiedy się robi większe i mniejsze, i równe, czy nie musi ro-
C snąć, maleć i dorównywać?

— Tak jest.

— A kiedy poruszając się staje, i kiedy stojąc na miejscu przechodzi w ruch, wtedy ono, chyba, nie może być w żadnym czasie?

— Jakimże sposobem?

— Kiedy naprzód stało, a potem się porusza i kiedy się naprzód poruszało, a potem stoi na miejscu; takich rzeczy ono nie potrafi doznawać bez pewnego przejścia.

— Bo jakżeby?

— A przecież nie ma takiego czasu, w którym by coś mogło równocześnie ani się nie poruszać, ani nie stać na miejscu.

— No nie.

— A ono też nie przechodzi bez przejścia.

— Nie wydaje się.

D — I ani stojąc na miejscu, ani poruszając się przechodzić nie może, ani będąc w czasie.

— No nie.

— A może jest coś osobliwego, w czym ono mogłoby być wtedy, kiedy przechodzi?

---

[32] Teraz Jedno powstaje i ginie, skoro ma być takie wewnętrznie sprzeczne, bo proces powstawania wydaje się sprzeczny wewnętrznie.

Podobnie jak zjawisko ruchu. Zenon dawno się tym bawił. Jedno więc wciąż przechodzi z jednego stanu w drugi i dlatego jest pozbawione wszelkich znamion stałych. A przechodzi w momentach, które nie należą do czasu. Kto ciekaw, może zajrzeć do małej rozprawki *O Jedności Prawdy i Dobra*, w której autor tych objaśnień porusza zagadnienie stawania się. Tutaj za długo byłoby o tym mówić.

— Co takiego?

— Moment. Moment, zdaje się, oznacza coś w tym rodzaju, jakby przejście z tamtego w jedno i w drugie. Bo przecież ono nie przechodzi ze stanu spoczynku, jak długo jeszcze trwa spoczynek, ani ze stanu ruchu, jak długo jeszcze trwa ruch. Tylko moment, ta osobliwa natura jakaś, leży pomiędzy ruchem i spoczynkiem. Nie ma jej w żadnym czasie, E
a w nią i z niej ruch przechodzi w spoczynek i spoczynek w ruch.

— Gotowo tak być.

— Zatem i Jedno, skoro i stoi na miejscu, i porusza się, to musi chyba przechodzić w jedno i w drugie. Przecież tylko w ten sposób może robić jedno i drugie. Przechodząc, przechodzi w momencie. I kiedy przechodzi, nie może być w żadnym czasie i nie może poruszać się wtedy, i nie może stać.

— No nie.

— A czy nie tak samo się odnosi i do innych swoich przemian, kiedy z istnienia przechodzi w zatratę, albo z nieistnienia w powstawanie, 157
popada wtedy pomiędzy pewne ruchy i spoczynki, i ani wtedy istnieje, ani nie istnieje, ani nie powstaje, ani nie ginie.

— Zdaje się.

— W ten sam sposób też, przechodząc z Jednego w mnóstwo i z mnóstwa w Jedno, ani Jednym nie jest, ani mnóstwem, ani się nie rozkłada, ani nie wiąże. I z podobnego kiedy przechodzi w niepodobne, nie jest ani podobne, ani niepodobne, ani się nie upodabnia, ani się nie wyróżnia. I z małego kiedy przechodzi w wielkie i w równe, i w przeciwieństwa kiedy przechodzi, nie jest wtedy ani małe, ani wielkie, B
ani równe, ani nie rośnie, ani nie maleje wtedy, ani nie dorównywa.

— Zdaje się, że nie.

— Otóż wszystkie te stany musi przechodzić Jedno, jeżeli istnieje.

— Jakżeby nie?

— A co się musi dziać z innymi rzeczami, jeżeli Jedno istnieje, czyby XXII
tego nie rozpatrzyć?

— Rozpatrzyć.

— To powiedzmy, jeżeli Jedno istnieje, to co się musi dziać z rzeczami innymi od Jednego.

— Powiedzmy.

— Nieprawdaż; skoro to są rzeczy inne od Jednego, to i Jedno nie stanowi tych rzeczy, bo wtedy by one nie były inne od Jednego.

— Słusznie.

— Ani też te inne nie są całkowicie pozbawione Jednego, tylko jakoś C
w nim uczestniczą.

— A jak?

— Dlatego, że te inne są inne od Jednego przez to, że mają części. Bo gdyby nie miały części, to stanowiłyby ze wszech miar Jedno.

— Słusznie.

— A części, tak powiemy, są częściami tego, co jest całością.

— Powiemy.

— Ale przecież całość musi być czymś jednym, złożonym z wielu części. Części będą częściami tej całości. Przecież każda cząstka musi być częścią nie wielu części, tylko całości. [33]

— Jak to?

— Gdyby coś było częścią wielu rzeczy, do których by i samo
D należało, to będzie chyba i częścią siebie samego, co jest rzeczą niemożliwą, i byłoby częścią każdej z tych innych rzeczy z osobna, skoro i wszystkich razem. Nie będąc cząstką Jednego, będzie częścią tych innych, oprócz Jednego, i w ten sposób nie będzie cząstką każdej rzeczy z osobna, a nie będąc cząstką każdej, nie będzie cząstką żadnej z wielu rzeczy. Nie będąc zaś niczym dla tych wszystkich, ona dla żadnej z nich niczego nie stanowi, nie może być ani cząstką, ani czymkolwiek innym.

— No, to jasne.

— Zatem cząstka nie jest cząstką wielu rzeczy, ani wszystkich rze-
E czy, tylko pewnej jednej idei, czegoś Jednego, co nazywamy całością — to jest doskonała jedność, powstała ze wszystkich rzeczy. Tej cząstką musi być cząstka.

— Ze wszech miar przecież.

— Więc jeżeli inne rzeczy mają części, to muszą uczestniczyć w całości i w Jednym.

— Tak jest.

— Zatem jedność i całość doskonałą, posiadającą części, muszą stanowić rzeczy inne od Jednego.

---

[33] Znowu rzeczy inne od Jednego stają się Jednym, i to dlatego, że mają części, a więc stanowią całość. Z tego samego powodu to Jedno przestało być Jednym, jak tylko pokazało jakieś części w rozdziale dziesiątym. I znowu pomieszanie zbiorowego i rozdzielnego traktowania zbiorów, kiedy mowa o częściach. Przecież dwójka jest trzecią częścią sześciu jednostek, ale to nie znaczy, że jest trzecią częścią każdej z sześciu jednostek, tylko ich wszystkich razem.

I teraz te rzeczy inne zaczynają się wydawać tak samo wewnętrznie sprzeczne, jak i to przeciwstawione im Jedno. Parmenides znajduje to bez trudności, tylko czytelnik znosi to z coraz większą trudnością, jeżeli pamięta jeszcze rozdział dziesiąty i objaśnienia do niego.

— Koniecznie.

— I prawda, że z każdą poszczególną cząstką ta sama sprawa. Bo przecież i ona musi uczestniczyć w jedności. Skoro każda z nich jest cząstką, a „każda" to znaczy jedna w jedną, w oderwaniu od innych, 158
istniejąca dla siebie — jeżeli ma być każdą.

— Słusznie.

— Zatem musi uczestniczyć w Jednym — to jasna rzecz — będąc czymś innym niż Jedno. Bo inaczej nie uczestniczyłaby, tylko byłaby samym Jednym, a tymczasem nic innego chyba nie może być Jednym, tylko samo Jedno.

— Nie może.

— A więc wszystko inne i cząstka też musi tylko uczestniczyć w Jednym. Jedno będzie całością, której częściami będą części. A każda z osobna cząstka jest jedną cząstką całości tej, której jest częścią.

— Tak jest.

— Nieprawdaż, rzeczy inne od Jednego będą w nim uczestniczyły, B
o ile któreś w nim uczestniczą.

— Jakżeby nie?

— A tych rzeczy innych od Jednego jest chyba dużo. Bo gdyby rzeczy innych od Jednego nie było ani jednej, ani więcej niż jedna, to nie byłoby ich wcale.

— No nie.

— A skoro ich jest więcej niż jedna, tych, które uczestniczą w cząstce Jednego i w całości Jednego, to czy nie muszą stanowić nieogarnionej mnogości same te rzeczy, które przyjmują udział w Jednym?

— Jakim sposobem?

— W ten sposób zobaczmy. Czy nie prawda, że one nie są Jednym, ani nie uczestniczą w Jednym wtedy, gdy zaczynają w nim brać udział?

— Jasna rzecz. C

— Nieprawdaż; są to mnogości, w których Jednego nie ma?

— Mnogości.

— Więc cóż? Gdybyśmy tak zechcieli w myśli odjąć od takich mnogości najmniej, jak tylko potrafimy, czy nie musiałoby i to, co by zostało odjęte, skoroby nie uczestniczyło w jedności, być też mnogością, a nie Jednym?

— Koniecznie.

— Nieprawdaż; zawsze, kiedy tak rozpatrywać samą dla siebie drugą stronę postaci, o ile my coś z niej za każdym razem dostrzegamy, to zawsze będzie nieograniczone mnóstwo.

— Ze wszech miar.

— A skoro każda poszczególna cząstka staje się cząstką, już wtedy
D one mają granice w stosunku do siebie nawzajem i w stosunku do całości, i całość je będzie miała w stosunku do części.

— Całkowicie tak.

— Więc te rzeczy inne od Jednego mają to do siebie, że z obcowania ich z Jednym robi się w nich, zdaje się, coś różnego, co stwarza granice pomiędzy nimi wzajemne, podczas gdy ich własna natura, sama dla siebie, to nieokreśloność.

— Widocznie.

— W ten sposób te rzeczy inne od Jednego, i jako całości, i co do części są nieokreślone, i uczestniczą w określeniu.

— Tak jest.

E — Nieprawdaż; i podobne są i niepodobne do siebie nawzajem, i same do siebie?

— W jakimże sposobie?

— O ile wszystkie są według własnej natury nieokreślone, o tyle są nacechowane tym samym.

— Tak jest.

— I o ile wszystkie uczestniczą w określeniu, o tyle również wszystkie muszą być nacechowane tym samym.

— Jakżeby nie?

— O ile zaś są określone i nieokreślone, a to są cechy sobie prze-
159 ciwne, to są nacechowane tymi znamionami.

— Tak.

— To, co przeciwne, jest możliwie jak najbardziej niepodobne.

— No cóż?

— Zatem według jednego i drugiego znamienia, muszą być podobne każda do siebie samej i do siebie nawzajem, a według obu znamion muszą być zarazem krańcowo przeciwne i krańcowo niepodobne.

— Gotowo tak być.

— W ten sposób rzeczy inne muszą być i same do siebie, i do siebie nawzajem i podobne, i niepodobne.

— Tak jest.

— I z sobą identyczne i od siebie różne, i poruszające się, i stojące na miejscu, i wszelkimi przeciwnymi znamionami — znajdziemy to bez
B trudności — muszą być nacechowane rzeczy od Jednego inne, skoro się pokazało, że i te znamiona noszą.

— Słusznie mówisz.

— Nieprawdaż; to już zostawmy, bo to są rzeczy jasne, a rozpatrzmy znowu, czy jeśli Jedno istnieje, jeszcze i tak się nie przedstawiają rzeczy inne od Jednego, czy też tylko w ten sposób.[34] XXI

— Tak jest

— Więc mówmy od początku, jeśli istnieje Jedno, co się musi dziać z rzeczami innymi od Jednego.

— A mówmy.

— Czy Jedno nie istnieje odrębnie od innych rzeczy, a inne rzeczy czy nie istnieją odrębnie od Jednego?

— Więc co?

— To, że nie ma chyba poza nimi nic innego, czegoś, co by było inne od Jednego i inne od innych rzeczy. Bo już wszystko jest powiedziane, kiedy się powie: Jedno i inne rzeczy. C

— No wszystko.

— Zatem już nie ma niczego innego od tych rzeczy, w czym — niby w tym samym, mogłoby istnieć i Jedno, i inne rzeczy.

— No nie.

— Zatem Jedno i rzeczy inne nigdy nie są w tym samym.

— Zdaje się, że nie.

— Zatem osobno?

— Tak.

— Zatem nawet i cząstek nie posiada, powiemy, takie prawdziwe Jedno?

— No, bo jak?

— Zatem i całością nie może być Jedno pośród innych rzeczy, ani cząstek jego nie ma, jeżeli ono istnieje poza innymi rzeczami i części nie ma.

— No, bo jak?

— Zatem w żadnym sposobie inne rzeczy nie mogą uczestniczyć D w Jednym i ani jakiejś jego cząstki, ani całości nie mają w sobie.

— Zdaje się, że nie.

— Więc żadną miarą inne rzeczy nie są Jednym, ani nie mają w sobie nic z Jednego.

---

[34] Tu chyba i Platon musiał się śmiać, kiedy pisał te słowa: „to już zostawmy, bo to są rzeczy jasne". Przecież on w życiu swoim nie napisał ani nie zwalczał myśli bardziej mętnych niż te, któreśmy przeszli i przechodzimy. Więc apostrofa: „zostawmy to" jest pociągająca, ale motyw się nasuwa wprost przeciwny. To jest zbyt mętne i puste wszystko, i jałowe, jak każde mówienie o niczym, żeby to można z przyjemnością czytać aż do końca. Ale już niedługo. W tej chwili potok sprzecznych znamion zalewa rzeczy inne od Jednego. Jedno utonęło w nim już dawno. „Ciemno wszędzie, głucho wszędzie".

— No nie.

— Zatem i mnogości nie stanowią te inne. Bo wtedy każda ich cząstka byłaby jednym składnikiem całości, gdyby ich było dużo. A teraz te inne rzeczy ani nie są Jednym, ani mnogością, ani całością,
E ani częściami, skoro żadną miarą nie uczestniczą w jedności.

— Słusznie.

— Zatem te inne rzeczy to ani dwie, ani trzy, ani one same, i tego w nich nie ma, skoro ze wszech miar są pozbawione Jednego.

— Tak jest.

— Więc ani podobne nie są i niepodobne same te rzeczy inne do Jednego, ani w nich nie tkwi podobieństwo i niepodobieństwo. Bo gdyby one same były podobne i niepodobne, albo gdyby miały w sobie podobieństwo i niepodobieństwo, to miałyby chyba w sobie dwie postacie przeciwne sobie — te rzeczy inne od Jednego.

— Widocznie.

— A nie sposób, żeby w jakichś dwóch uczestniczyły te rzeczy, które nawet i w Jednym nie uczestniczą.

— Nie sposób.

— Zatem ani podobne, ani niepodobne nie są, ani Jedno i drugie —
160 te rzeczy inne. Bo gdyby były podobne albo niepodobne, to miałyby w sobie jedną z tych dwóch postaci, a gdyby były i takie, i takie, to miałyby w sobie dwie postacie przeciwne. A to się okazało niemożliwe.

— To prawda.

— Zatem, one ani nie są te same, ani różne, ani się nie ruszają, ani nie stoją, ani nie powstają, ani nie giną, ani nie są większe ani mniejsze, ani równe. Ani żadnych innych znamion tego rodzaju nie noszą. Bo jeżeli one zniosą coś w tym rodzaju, to będą zaraz miały w sobie i jedno, i dwa, i trzy, i to, co nieparzyste i co parzyste, a pokazało się, że one
B tego wszystkiego nie mogą mieć w sobie, skoro są ze wszech miar i zupełnie pozbawione Jednego.

— Święta prawda.

— W ten sposób, jeżeli Jedno istnieje, to ono jest i wszystkim, i niczym, i w stosunku do siebie, i w stosunku do innych rzeczy tak samo.

— Ze wszech miar.

XXIV — No dobrze. A jeżeli nie istnieje Jedno, co musi z tego wynikać, czyby się nad tym nie zastanowić po tym wszystkim? [35]

[35] Początek tego rozdziału to już bezinteresowne bałamucenie czytelnika, bez pozorów związku rzeczowego z całością tych osobliwych roztrząsań. Tylko na żart. I na żart to nie istniejące Jedno zostało dopuszczone do istnienia właśnie dlatego, że

— Zastanowić się.

— Cóż by to więc było za założenie takie: „jeśli Jedno nie istnieje"? Czy ono się czymś różni od tego: „Jeżeli nie istnieje nic, co nie jest Jednym"?

— Różni się, doprawdy.

— Czy tylko się różni, czy też to jest coś wprost przeciwnego powiedzieć: „jeżeli nie istnieje Niejedno" oraz: „jeżeli Jedno nie istnieje"? C

— To wprost przeciwne.

— A cóż, gdyby ktoś mówił: „jeżeli wielkość nie istnieje" albo „małość nie istnieje", albo coś innego w tym rodzaju, czy on za każdym razem nie dawałby do zrozumienia, że mówi o czymś innym nie istniejącym?

— Tak jest.

— Nieprawdaż więc — on i teraz daje do zrozumienia. że ma na myśli nieistnienie czegoś różnego od rzeczy innych, kiedy mówi: „Jedno, jeżeli nie istnieje" i my wiemy, co on ma na myśli?

— Wiemy.

— Zatem on po pierwsze ma na myśli coś poznawalnego, następnie: coś różnego od innych rzeczy, kiedy mówi: Jedno, i czy tam istnienie, czy nieistnienie do niego dokłada. Bo równie dobrze poznaje się coś, o czym się mówi, że ono nie istnieje, i wie się, że to coś różnego D od innych rzeczy. Alboż nie?

— Koniecznie.

— Więc tak trzeba powiedzieć od początku: Jedno, jeżeli nie istnieje, to co musi być? Otóż ono musi naprzód mieć to do siebie, jak się wydaje, że istnieje wiedza o nim. W przeciwnym razie nie poznawalibyśmy nawet, o czym mowa, gdyby ktoś powiedział: „Jedno, jeśli nie istnieje".

— Prawda.

— Nieprawdaż. I to, że inne rzeczy są od niego różne, bo inaczej i ono nie byłoby wymieniane jako różne od innych rzeczy.

— Tak jest.

---

nie istnieje. Tu zgubiona różnica między „być" a „istnieć". Po łacinie: *esse* i *existere* lub: *habere essentiam* i *habere existentiam*. Wszelkie „cosie", określone jasno, są jakieś, choćby były niedorzeczne, sprzeczne, jakie bądź. Niektóre „cosie", określone jasno, istnieją. Tylko te, które są wolne od sprzeczności i dadzą się bez pomyłki stwierdzić w spostrzeżeniach zmysłowych i wewnętrznych. Pegaz jest czymś, ale nie istnieje; bezskrzydłe konie żywe i są czymś, i istnieją, bo je spostrzegamy przytomnie. Parmenidesowe Jedno może i jest czymś — choćby pomysłem niedorzecznym, ale nie istnieje i mówić o nim bardzo trudno. Tyle sprzeczności na raz niepodobna strawić i człowiek nie czuje, żeby się od tego robił mądrzejszy, choć pada ze zmęczenia. To jest mielenie trocin.

— Zatem ono posiada także i różność, oprócz tego, że istnieje wiedza
E o nim. Bo przecież nie ma na myśli różności innych rzeczy od niego, ten, kto wymienia Jedno jako różne od rzeczy innych, tylko ma na myśli różność jego własną.

— Widocznie.

— No tak. I w owym, i w pewnym, i w tym, i temu, i w tych, i we wszystkich takich uczestniczy to nie istniejące Jedno. Bo inaczej nie nazywałoby się Jednym, ani nie mówiłoby się, że coś jest od Jednego różne, aniby ono nic nie miało dla siebie, ani swego, ani nie nazywałoby się czymś, gdyby mu nie przysługiwało ani coś, ani nic innego z tych.

— Słusznie.

— Więc istnieć Jedno nie może, skoro przecież nie istnieje, ale
161 uczestniczyć w tym i w owym nic mu nie przeszkadza. To nawet musi tak być, skoro nie istnieje właśnie to Jedno, a nie jakieś inne. Jeżeli nie będzie ani jednego, ani tego Jednego, tylko będzie mowa o jakimś tam innym, to nie trzeba nawet wymawiać żadnego słowa. A jeżeli chodzi o to, że nie istnieje to właśnie Jedno, a nie inne, to ono musi uczestniczyć i w tym, i w wielu innych.

— Tak jest.

— Więc i niepodobieństwo mu przysługuje, oprócz innych. Bo inne rzeczy, będąc różne od Jednego, muszą też być odmienne.

— Tak.

— A „odmienne" czy to nie „coś innego rodzaju"?

— Jakżeby nie?

B — A „innego rodzaju" czy to nie tyle co: „niepodobne"?

— No niepodobne.

— Nieprawdaż, jeśli coś jest niepodobne do Jednego, to jasna rzecz, że to niepodobne musi być niepodobne do czegoś niepodobnego.

— Jasne.

— Zatem i Jednemu przysługiwałoby niepodobieństwo, ze względu na które inne rzeczy są do niego niepodobne.

— Zdaje się.

— A jeżeli mu przysługuje niepodobieństwo do innych rzeczy, to czy nie musi mu przysługiwać podobieństwo do siebie samego?

— Jak?

— Jeżeli Jednemu przysługuje niepodobieństwo do Jednego, to już by o czymś takim nie mogło być mowy jako o Jednym i już by
C w założeniu nie szło o Jedno, tylko o coś innego niż Jedno.

— Tak jest.

— Więc nie powinno.

— No nie.

— Zatem trzeba, żeby Jednemu przysługiwało podobieństwo do siebie samego.

— Trzeba.

— No tak. I ono też nie jest równe innym rzeczom. Bo gdyby było równe, to już by było i podobne do nich ze względu na tę równość. A to jest niemożliwe jedno i drugie, jeżeli nie istnieje Jedno.

— Niemożliwe.

— A skoro ono nie jest innym rzeczom równe, czy nie wynika z konieczności, że inne rzeczy też nie są jemu równe.

— Z koniecznością.

— A co nie jest równe, jest nierówne?

— Tak.

— A co nierówne, to jest czemuś nierównemu nierówne?

— Jakżeby nie.

— Zatem i w nierówności uczestniczy Jedno, ze względu na którą D
inne rzeczy są mu nierówne?

— Uczestniczy.

— A do nierówności należą wielkość i małość.

— Tak jest.

— Zatem takie Jedno ma też i wielkość i małość?

— Gotowo mieć.

— A wielkość i małość mają zawsze odstęp między sobą.

— Tak jest.

— Więc zawsze jest tam coś pomiędzy nimi.

— Jest.

— A potrafisz wymienić pomiędzy nimi coś innego niż równość?

— Nie; tylko to.

— Więc czemu przysługuje wielkość i małość, temu przysługuje też
i równość, bo tkwi pomiędzy nimi. E

— Widocznie.

— Więc to nie istniejące Jedno miałoby, zdaje się, w sobie i coś z równości, i z wielkości, i z małości.

— Zdaje się.

— I doprawdy, że w istnieniu ono też musi jakoś uczestniczyć.

— Jakże to?

— Ono powinno być takie, jak mówimy. Bo gdyby nie było takie, to my nie mówilibyśmy prawdy, mówiąc, że Jedno nie istnieje. A jeżeli mówimy prawdę, to jasna rzecz, że mówimy to, co istnieje. Czy nie tak?

— No tak niby.

— A skoro twierdzimy, że mówimy prawdę, to musimy twierdzić,
162 że mówimy to, co istnieje.

— Musimy.

— Zatem zdaje się, że Jedno jest czymś nie istniejącym. Bo jeżeli nie będzie czymś nie istniejącym, tylko coś z istnienia ustąpi na rzecz nieistnienia, natychmiast będzie czymś istniejącym.

— Ze wszech miar.

— Zatem wypada, żeby u niego istnienie było związane z nieistnieniem, jeżeli ono ma nie istnieć tak samo, jak coś będącego czymś nie będącym musi mieć nieistnienie, aby mogło doskonale istnieć. W ten sposób i to, co istnieje, istniałoby najbardziej, a nie istniałoby to, co nie istnieje, gdyby to, co istnieje uczestniczyło w istnieniu jako coś istniejącego, a to, co nie istnieje, w istnieniu jako coś nie istnie-
B jącego, jeżeli ma istnieć doskonale. A to, co nie istnieje, żeby nie uczestniczyło w nieistnieniu jako coś nie istniejącego, a za to w istnieniu jako coś nie istniejącego, jeżeli i to, co nie istnieje, ma doskonale nie istnieć.

— Święta prawda.

— Nieprawdaż; jeżeli i temu, co istnieje, przysługuje nieistnienie, i temu, co nie istnieje istnienie, to i Jednemu, skoro ono nie istnieje, musi przysługiwać istnienie, aby mogło nie istnieć.

— Musi.

— I pokazuje się, że istnienie też przysługuje Jednemu, skoro ono nie istnieje.

— Widocznie.

— A nieistnienie też, skoro ono nie istnieje.

— Jakżeby nie?

— A czy to możliwe, żeby coś nacechowanego w pewien sposób, nie miało tej cechy, nie przechodząc z tego stanu w inny?

— Niemożliwe.

C — Więc każda taka rzecz oznacza odmianę, rzecz, która jest taka i nie taka.

— Jakżeby nie?

— A odmiana to ruch, albo co powiemy?

— Ruch.

— Nieprawdaż; pokazało się, że Jedno istnieje i nie istnieje?

— Tak.

— Więc ono się okazuje takim i nie takim?

— Zdaje się.

— Więc i ruch objawia to nie istniejące Jedno, skoro jest w nim przemiana z istnienia w nieistnienie.

— Gotowo tak być.

— No tak. Ale jeżeli ono nie jest w żadnym przedmiocie, ponieważ nie istnieje, to jeśli nie istnieje, nie może też przechodzić skądś dokądś.

— Bo jak.

— Więc nie potrafi się poruszać, przechodząc z miejsca na miejsce. D

— No nie.

— Ani też nie potrafi się kręcić w jednym i tym samym. Bo nigdzie nie dotyka tego samego. To samo jest już pewnym przedmiotem, a to, co nie istnieje, nie może być w żadnym przedmiocie.

— Nie może.

— I Jedno nie istniejące nie mogłoby się kręcić w czymś, w czym nie istnieje.

— No nie.

— Ani też nie zmienia się chyba Jedno w stosunku do siebie samego; ani to istniejące, ani nie istniejące. Bo już by nie było mowy o Jednym, gdyby ono się zmieniało w stosunku do siebie, tylko o czymś innym.

— Słusznie.

— A skoro się ani nie zmienia, ani się nie kręci w jednym i tym samym, ani nie przechodzi z miejsca na miejsce, to czy mogłoby się E jeszcze w jakikolwiek sposób poruszać?

— No jakże?

— A to, co się nie rusza, musi zachowywać spokój, a co zachowuje spokój, to stoi.

— Koniecznie.

— Zatem zdaje się, że to nie istniejące Jedno stoi oraz porusza się.

— Zdaje się.

— A jeżeli się porusza, to z nieuchronną koniecznością musi się odmieniać. Bo o ile się cokolwiek porusza, o tyle już nie jest takie, jak 163 było, tylko inne.

— No tak.

— Zatem porusza się Jedno i zmienia się.

— Tak.

— I nie poruszając się w żaden sposób, w żaden sposób zmieniać się nie może.

— No nie.

— Więc, o ile się porusza to nie istniejące Jedno, o tyle się też zmienia. A, o ile się nie porusza, nie zmienia się.

— No nie.

— Zatem Jedno nie istniejące zmienia się i nie zmienia.

— Widocznie.

— A to zmieniające się czy nie musi stawać się inne niż przedtem
B i ginąć z poprzedniego stanu? A to nie zmieniające się ani nie powstaje, ani nie ginie?

— Koniecznie.

— Zatem i to nie istniejące Jedno, zmieniając się, powstaje i ginie, a nie zmieniając się, ani nie powstaje, ani nie ginie. I w ten sposób to Jedno, które nie istnieje, powstaje i ginie oraz ani nie powstaje, ani nie ginie.

— No nie.

XXV — To na nowo chodźmy na początek, zobaczyć drugi raz, czy nam
C się będzie widziało tak samo, jak teraz, czy inaczej.

— No, trzeba.

— Nieprawdaż, jeśli Jedno nie istnieje, to powiemy, co musi stąd dla niego wynikać?

— Tak.

— A kiedy mówimy: „nie istnieje", to chyba nic innego nie oznacza, jak tylko nieobecność istnienia w tym, o czym mówimy, że nie istnieje?

— Nic innego.

— A gdy mówimy, że coś nie istnieje, czy wtedy twierdzimy, że ono w pewien sposób nie istnieje, a w pewien istnieje? Czy też te słowa: „nie istnieje" oznaczają po prostu, że to, co nie istnieje, nie istnieje w żaden sposób i nigdzie, i w żaden sposób nie uczestniczy w istnieniu?

— Najprościej przecież.

— Zatem ani istnieć by nie mogło to, co nie istnieje, ani w żaden
D inny sposób uczestniczyć w istnieniu?

— No nie.

— A powstawać i ginąć, to chyba nic innego, jak tylko przyjmowanie udziału w istnieniu i utrata istnienia?

— Nic innego.

— Coś, co tego wcale nie ma w sobie, nie może tego ani zyskiwać, ani tracić.

— Bo jakże?

— Zatem Jedno, skoro w żaden sposób nie istnieje, nie może ani posiadać istnienia, ani go tracić, ani zyskiwać w żaden sposób.

— Zdaje się.

— Więc nie istniejące Jedno ani nie ginie, ani nie powstaje, skoro w żadnym sposobie w istnieniu nie uczestniczy.

— Nie wydaje się.

— Więc i nie zmienia się w żaden sposób. Bo już by powstawało i ginęło, doznając zmian. E

— Prawda.

— A jeżeli się nie zmienia, to czy nie musi być też i nieruchome?

— Musi.

— Ale też nie powiemy, żeby stało to, co nigdzie nie istnieje. Bo to, co stoi, musi wciąż być tym samym, w czymś jednym i tym samym.

— Jakżeby nie?

— Więc w ten sposób znowu mówimy, że to, co nie istnieje, ani nie stoi nigdy, ani się nie porusza.

— No nie.

— I tak ono nawet nie posiada niczego istniejącego. Bo gdyby posiadało coś istniejącego, to już by posiadało istnienie.

— To jasne. 164

— Zatem ono nie posiada ani wielkości, ani małości, ani równości.

— No nie.

— I nie może posiadać ani podobieństwa, ani różności ani w stosunku do siebie samego, ani w stosunku do innych rzeczy.

— Nie widać, żeby.

— Więc cóż? Czy coś innego może jakoś dla niego istnieć, jeżeli nic nie ma istnieć dla niego?

— Nie może.

— Nie będzie zatem nic takiego, co byłoby względem niego podobne albo niepodobne, takie samo albo różne.

— Nie będzie.

— Więc cóż? A czy będzie istniało coś jego albo dla niego, albo coś, albo to, albo tego, albo innego, albo dla innego, albo kiedyś, albo potem, B albo teraz, albo wiedza, albo mniemanie, albo spostrzeżenie, albo ścisłe ujęcie, albo nazwa, albo jakikolwiek inny przedmiot w związku z tym, czego nie ma?

— Nie będzie.

— W ten sposób Jedno nie istniejące nie przedstawia się w żaden sposób.

— No tak się zdaje przecież, że nie przedstawia się w żaden sposób.[36]

— A jeszcze, powiedzmy, Jedno, jeśli nie istnieje, co musi dziać się XXVI z innymi rzeczami.

[36] Tu jakiś powiew zdrowego rozsądku zaprzecza wszelkich możliwych znamion temu nieszczęsnemu Jednemu, zgodnie z duchem rozdziału dziesiątego.

— No, powiedzmy.

— Otóż one muszą być inne. Bo jeżeli nawet nie są inne, to nie mówiłoby się o tych innych.

— Tak jest.

— A skoro się mówi o innych, to te inne są różne. Czy nie to samo nazywasz innym i różnym?

— No tak.

C — A o czymś różnym mówimy chyba, że jest różne od czegoś różnego, i że to, co inne, jest inne od czegoś innego?

— Tak.

— Więc i dla rzeczy innych, jeżeli mają być inne, istnieje coś, od czego będą inne.

— Koniecznie.

— A co by też to było takiego? Bo od Jednego nie będą inne, skoro Jedno nie istnieje.

— No nie.

— To może one są różne od siebie nawzajem. Bo już tylko to jedno im zostaje, albo nie będą od niczego inne.

— Słusznie.

— Więc tylko zbiorowo one wszystkie są inne od siebie nawzajem, bo jednostkowo tego nie potrafią, skoro jednostka nie istnieje. I zdaje

D się, że każda ich ilość jest nieograniczonej mnogości, choćby ktoś wziął porcyjkę pozornie najmniejszą; jak w marzeniu sennym coś wydawało się Jednym, a tu się pokazuje nagle, że tego jest mnóstwo i zamiast czegoś najmniejszego jakiś ogrom w stosunku do ilości jego drobin.

— Zupełnie słusznie.

— Więc to w takich masach te inne rzeczy byłyby między sobą inne, jeżeli Jedno nie istnieje, a inne rzeczy istnieją.

— Zupełnie tak.

— Nieprawdaż, dużo takich mas będzie i każda będzie się tylko wydawała jedną, ale jedną nie będzie, skoro Jednego nie będzie?

— Tak jest.

E — I będzie się wydawało, że jest ich pewna liczba, skoro ich będzie wiele, a każda z osobna będzie się wydawała czymś Jednym.

— Tak jest.

— I jedne ilości w nich wydadzą się parzyste, a inne nieparzyste, i tak się będzie wydawało niesłusznie, skoro Jednego nie będzie.

— No nie.

— I prawda, przyznamy, że pozornie będzie pośród nich także ilość najmniejsza. Ale ona się wydaje mnóstwem i czymś wielkim w stosun-

165 ku do każdej z tych wielu rzeczy, które są małe.

— Jakżeby nie?

— I każda ilość wyda się równa tym licznym i małym rzeczom. Bo przecież nie potrafi przejść z czegoś większego w coś pozornie mniejszego, zanim nie przejdzie pozornie w coś pośredniego. A to by było widziadło równości.

— Naturalnie.

— I w stosunku do innej ilości wyda się, że ma granice, a sama w stosunku do siebie nie ma ani początku, ani granicy, ani środka?

— Jakimże sposobem?

— Bo kiedykolwiek coś z nich ktoś weźmie w myśli pod uwagę, jak gdyby coś z nich istniało, to zawsze się przed początkiem inny B początek zjawia, a po końcu drugi pozostaje koniec, a w środku jeszcze bardziej środkowy środek, tylko to mniejsze wszystko, bo niepodobna żadnego z nich z osobna uchwycić, skoro Jednego nie ma.

— Święta prawda.

— I tak się, mam wrażenie, musi każdy przedmiot rozpaść na kawałki i rozkruszyć na drobiny, którykolwiek by człowiek wziął na rozum. Bo zawsze brałby pod uwagę jakąś ilość bez jednostki.

— Tak jest.

— Nieprawdaż, taka rzecz dla kogoś, kto patrzy z daleka i słabo widzi, przedstawiać się musi jako Jedno, a kiedy z bliska i bystro spojrzeć okiem duszy, każda rzecz wydać się musi mnogością nieograC niczoną, skoro w niej nie ma Jednego, bo Jedno nie istnieje?

— To przecież bezwarunkowo konieczne.

— W ten sposób każda inna rzecz wydawać się musi czymś bez granic i czymś ograniczonym, i czymś Jednym, i mnóstwem, jeżeli Jedno nie istnieje, tylko istnieją rzeczy inne od Jednego.

— Musi przecież.

— Nieprawdaż; i wyda się podobna i niepodobna?

— Jakże to?

— Tak, jak na obrazie malowanym, kiedy odstąpić, wszystko się wydaje jednym i jakby to samo znamię nosiło, i było podobne.

— Tak jest.

— A gdy przystąpić blisko, wydaje się, że tego jest dużo i to D jest dzięki pozornej różności różnorodne, i niepodobne do siebie samego.

— No tak.

— I podobne, i niepodobne same do siebie, i do siebie nawzajem muszą się wydawać ilości.

— Tak jest.

— Nieprawdaż; i te same, i różne pomiędzy sobą, i stykające się z sobą, i oddzielone jedne od drugich, i wykonujące wszelkie możliwe poruszenia, i stojące ze wszech miar, i powstające, i ginące i ani jedno, ani drugie, i wszystko chyba tak samo; co nam już przebiec łatwo, jeżeli
E Jedno nie istnieje; a istnieje wiele rzeczy.

— Święta prawda.[37]

XXVII — Jeszcze raz tedy pójdźmy znowu na początek i powiedzmy, co musi być, jeżeli Jedno nie istnieje, tylko istnieją rzeczy inne od Jednego.

— Więc powiedzmy.

— Nieprawdaż; Jedno to nie będą inne rzeczy.

— Jakżeby?

— Ani też wiele rzeczy. Bo między wieloma rzeczami istniejącymi znalazłoby się i Jedno. A jeżeli żadna z nich nie jest Jednym, to i wszystkie razem są niczym. Dlatego i wielu rzeczy nie mogłoby być.

— Prawda.

— A skoro Jednego nie ma w innych rzeczach, to te inne ani nie
166 są liczne, ani nie stanowią Jednego.

— No nie.

— Ani nie wydają się Jednym, ani wieloma rzeczami.

— A to co?

— Dlatego, że inne rzeczy z niczym nie istniejącym w żadnym sposobie żadnej wspólności nie mają i nic z rzeczy nie istniejących nie występuje w żadnej innej rzeczy, bo, co nie istnieje, to nie ma żadnej części.

— Prawda.

---

[37] Tu rozwinięte konsekwencje nieistnienia Jednego. Jest to znowu szereg dwuznaczności i sprzecznych twierdzeń na początku, a później coś, co jest przypadkiem podobne do świata materialnego ze względu na podzielność. Naprzód rzeczy inne od Jednego uzyskują wielką różnorodność. A skąd ją biorą? Z dwuznaczności wyrazów „inny", „różny". Te rzeczy inne są zrazu inne od Jednego. Ale, że to Jedno nie istnieje, zaczem trudno im jakoby zachować różność od niego. Więc chyba będą różne od siebie nawzajem. Tak zabawnie rosną rzekomo cechy przedmiotów z wieloznaczności wyrazów. Żeby popełnić taki krok w rozumowaniu, trzeba zapomnieć, że różność jest cechą względną, to znaczy, że nic nie jest różne, tylko niektóre rzeczy są różne od pewnych innych rzeczy, i to określonych, a nie od byle jakich. I trzeba nie pamiętać, że tu była przed chwilą mowa o zupełnie innej różności, a inną się na jej miejsce podsuwa. Widoczne osłabienie pamięci albo żarty znowu i żarty jeszcze. A potem obrazowy opis zmian wyglądu rzeczy przestrzennych, kiedy się uwagę zwraca na coraz to mniejsze porcje materii. Tak się nam zmienia obraz każdej rośliny i zwierzęcia, i minerału, kiedy zrazu patrzeć gołym okiem, a później przez lupę i przez coraz silniejsze obiektywy mikroskopów, a w końcu poprzez teorie chemiczne i teorie fizyki. Tylko, że ta zmiana wyglądu nie ma nic do czynienia z nieistnieniem Jednego.

— Zatem i mniemania o czymś, co nie istnieje, u innych nie ma, ani jakiegoś widziadła, ani w żadnym sposobie i w żadnym względzie to, co nie istnieje, nie jest przedmiotem sądu innych.

— No nie.

— Więc, Jedno jeżeli nie istnieje, to nawet nie sądzi nikt, żeby coś z innych rzeczy było Jednym; ani żeby to były liczne rzeczy. Bo gdzie B nie ma Jednego, tam niepodobna sądzić, że jest wiele rzeczy.

— Niepodobna przecież.

— Zatem, jeżeli Jednego nie ma, to inne rzeczy ani nie istnieją, ani nie uchodzą ani za Jedno, ani za wiele.

— Nie wydaje się.

— Więc ani za podobne, ani za niepodobne.

— No nie.

— Ani za te same, ani za różne, ani za stykające się, ani za oddzielne, ani żadnych takich wyglądów nie mają, jakieśmy poprzednio przeszli. Inne rzeczy ani niczym takim nie są, ani nie wydają się, jeżeli Jedno nie istnieje.[38]

— Prawda.

— Nieprawdaż? I jeżeli powiemy w ogóle, że jeśli Jednego nie ma, C to nic nie ma, to chyba słusznie powiemy?

— Ze wszech miar przecież.

— To niechże to będzie powiedziane, a do tego jeszcze i to, że, bodaj, czy tam Jedno istnieje, czy nie istnieje, to ono i te inne rzeczy, i w stosunku do siebie samych, i w stosunku do siebie nawzajem wszystkie na wszelki sposób istnieją i nie istnieją, i wydają się, i nie wydają się.

— Święta prawda.[39]

---

[38] Na ostatek z bardzo silnym akcentem powtórzono konsekwencje nieistnienia Jednego. Powtórzona też pośród nich wielka pomyłka eleatów. Że jeśli coś nie istnieje, to nie jest nigdy przedmiotem sądów niczyich. Fatalna pomyłka. O rzeczach nie istniejących ludzie i myślą, i mówią często, i to przynajmniej nieraz i ciekawiej niż Parmenides z Arystotelesem w tym dialogu.

[39] Kiedy się zastanawiać nad konkluzją dialogu: „jeśli Jednego nie ma, to nic nie ma", wypada powiedzieć, że nie zawsze tak jest, ale czasem się tak mówi. To zależy od tego Jednego. A ostatnie zdanie dialogu wygląda na wyznanie autora. On stwierdza po prostu, że ma głowę pełną sprzecznych sądów i supozycji sprzecznych wszelkiego możliwego rodzaju. Bez względu na założenia, z których wychodzi. To było widać aż nadto w ciągu dialogu. I to jest rzeczywiście „święta prawda". Ale trochę smutna. Bo jeden z dwóch sądów sprzecznych jest na pewno mylny. Platon byłby się wstydził tak pisać, gdyby nad nim przy pisaniu tego dialogu stał, jak w *Hippiaszu*, poważny, rzeczowy, trzeźwo myślący, stary Sokrates, syn Sofroniska. Nic dziwnego, że Sokrates został na czas tej „pracowitej zabawy" chłopcem, który tu nie ma nic do powiedzenia. Dziadek Platon ma głos i bawi się. Udaje Heraklita, Demokryta, Zenona — wszystko mu jedno.

PLATON
TEAJTET

Euklides: Dopiero co ze wsi, Terpsionie, czy dawno? I 14

Terpsion: Dosyć dawno. A ja właśnie ciebie szukałem na rynku i dziwiłem się, że cię nie można było znaleźć.

Euklides: Bo mnie nie było w mieście.

Terpsion: Więc gdzie?

Euklides: Chodziłem na dół, do portu, i spotkałem Teajteta; nieśli go z obozu, z Koryntu do Aten.

Terpsion: Żywego czy umarłego?

Euklides: Żywego, ale już ledwie że; on się bardzo źle ma, bo B
i rany jakieś, a jeszcze bardziej zjada go ta choroba, która w wojsku wybuchła.

Terpsion: Czy aby nie dyzenteria?

Euklides: Tak.

Terpsion: Co ty mówisz, taki człowiek w niebezpieczeństwie?

Euklides: Piękny, dzielny człowiek, Terpsionie. Toż i teraz słyszałem, jak bardzo go chwalili, kiedy była mowa o bitwie.

Terpsion: Nic dziwnego. Byłoby znacznie dziwniejsze, gdyby taki nie był; ale dlaczego nie zatrzymał się odpocząć tu, w Megarze? C

Euklides: Spieszył się do domu. Przecież ja i sam prosiłem i doradzałem, ale nie chciał, więc trudno; odprowadziłem go, a wracając, znowu sobie przypomniałem i podziwiałem Sokratesa, jak on dobrze różne rzeczy przepowiedział, a o nim też. Zdaje mi się, że go Sokrates spotkał niedługo przed śmiercią jako młodego człowieka, widywał się z nim i rozmawiał, i bardzo się zachwycał jego naturą. I mnie potem, kiedym przyjechał do Aten, powtarzał rozmowy, które z nim prowa- D
dził; rzeczy bardzo godne słyszenia; powiedział, że jak dorośnie, to nie może być inaczej, tylko będzie z niego bardzo wybitny człowiek. [1]

[1] Jesteśmy w Megarze na ulicy. Jest chyba rano, skoro można liczyć na spotkanie znajomych na rynku. Filozof Euklides idzie przygnębiony niedawnym widokiem niedobitków spod Koryntu i natrafia na dobrego znajomego, Terpsiona. W rozmowie padają od razu słowa pochwały pod adresem wspólnego znajomego, Teajteta. Widać, że go ludzie znają, cenią wysoko i lubią nie tylko w Atenach. Sokrates zachwycał się też przed trzydziestu laty jego naturą i urodą (bo jedno i drugie znaczy wyraz *physis,* użyty w tym miejscu).

Terpsion: Zdaje się, że prawdę powiedział. Ale jakie to były rozmowy? Czy mógłbyś powtórzyć?

Euklides: Nie, na Zeusa, przynajmniej nie tak z pamięci. Ale zapi-
143 sałem sobie wtedy, zaraz po powrocie do domu to, com zapamiętał, a później w wolnych chwilach przypominałem sobie i zapisywałem, a ile razy przyjeżdżałem do Aten, wypytywałem znowu Sokratesa o to, co mi wyleciało z pamięci, a kiedym tutaj powrócił, poprawiałem. Tak, że mam bodajże tę całą mowę spisaną.

Terpsion: Prawda, słyszałem to od ciebie już kiedyś i rzeczywiście zawsze chciałem cię prosić żebyś mi to pokazał, i jakoś tak zeszło aż do teraz. Ale cóż nam przeszkadza teraz to przeczytać? I w ogóle, co do mnie, chętnie bym odpoczął, bo ze wsi idę.

B *Euklides:* A ja znowu odprowadziłem Teajteta aż do Erineonu, więc chętnie bym też odpoczął. To chodźmy. Będziem sobie odpoczywali, a chłopiec równocześnie będzie nam czytał.

Terpsion: Słusznie mówisz.

Euklides: A ten zwój, Terpsionie, to właśnie to. Zapisałem zaś tę mowę nie tak, że Sokrates opowiada mi ją tak, jak opowiadał naprawdę, ale rozmawia z tymi, z którymi mówił, że rozmawiał. A mówił, że
C z geometrą Teodorem [2] i z Teajtetem. Aby więc w pisaniu kłopotu nie robiły wtrącone pomiędzy słowa zwroty, dotyczące jego samego, ile razy by się odzywał Sokrates, jak na przykład: i ja powiedziałem, albo: i ja rzekłem, albo znowu dotyczące tego, który odpowiada, że przyznał, albo się nie zgodził — z tego powodu napisałem tak, jak by on sam z nimi rozmawiał, a usunąłem takie zwroty.

Terpsion: I wcale nie od rzeczy, Euklidesie. [3]

Euklides: Więc, chłopcze, weź zwój i czytaj.

D II *Sokrates:* Gdybym ja się o tych w Kyrenie bardziej troszczył, Teodorze, to bym cię pytał o tamtejsze stosunki i o ludzi, czy właśnie tam między młodzieżą są tacy, którzy się gorliwie zajmują geometrią albo inną jakąś mądrością; tymczasem mniej przecież tamtych niż tych tutaj kocham, więc bardziej pragnę wiedzieć, kto z młodych u nas pozwala się spodziewać, że na ludzi wyrośnie. Zatem się i sam rozglądam, ile

---

Port Megary nazywał się Nisaja i łączył się z miastem długimi murami, podobnie jak Pireus z Atenami.

[2] Teodor z Kyreny w Afryce to sławny matematyk grecki, który na starość mieszkał w Atenach i żył w przyjaźni z Sokratesem.

[3] Poręczenie wiarygodności dialogu, zawarte we wzmiance o korekturach pochodzących od samego Sokratesa, nie brzmi poważnie — podobnie jak rzekome autorstwo Euklidesowe i przyznanie się do kłopotów stylistycznych, które go niby to zmu-

mogę, i innych wypytuję, jeżeli widzę, że z kimś młodzież chętnie przebywa. A do ciebie się nie tak mało młodych ludzi garnie; i słusznie, boś wart, i w ogóle, i ze względu na geometrię. Jeżeliś więc na kogoś E
natrafił, o którym by warto mówić, to chętnie bym się dowiedział.

Teodoros: Rzeczywiście, Sokratesie, i mnie mówić, i tobie słuchać naprawdę warto, jakiego u was młodzieńca spotkałem pośród obywateli. Gdyby był piękny, bardzo bym się bał mówić, aby się komuś nie wydawało, że mam do niego pociąg; tymczasem - nie gniewaj się na mnie - on nie jest piękny, tylko podobny do ciebie; z wklęsłości nosa i z tych oczu na wierzchu, ale mniej to ma niż ty. Mówię to bez oba- 144
wy. Bądź przekonany, że ze wszystkich, któ$_{ry}$ch kiedykolwiek spotkałem - a poznałem bliżej bardzo wielu - nikogo nigdy nie dostrzegłem, kto by się tak przedziwnie dobrze udał. Bo żeby ktoś był taki zdolny, jak rzadko, a równocześnie tak łagodny osobliwie, a do tego jeszcze odważny, jak mało kto - tego bym się był z góry ani nie spodziewał, ani nie widzę, żeby się tacy zapowiadali; przecież ci bystrzy tak, jak on, i zdolni, i z dobrą pamięcią, po większej części i do gniewu skorzy bywają, i miotają się jak okręty bez balastu - szaleni raczej niż odważ- B
ni; a znowu takie typy przyciężkie to jakoś powoli i tępo biorą się do nauki i łatwo zapominają; a ten tak spokojnie i tak pewnie, i tak skutecznie bierze się do nauk i badań - z niezwykłą łagodnością - jakby strumień oliwy bez szmeru płynął, tak że dziwić się przychodzi, że on już w tym wieku tak to potrafi. [4]

---

szają do formy scenicznej dialogu. Ostatnie słowa rozdziału padają najwidoczniej już w domu Euklidesa, bo on na pewno zwoju ze sobą nie nosił pod himationem.

Erineon to miejscowość attycka nad rzeczką Kefissos.

Osoby tego rozdziału już nie wracają w dialogu. Rozdział jest widocznie doklejony.

[4] W pierwszych słowach [Teodor] daje do zrozumienia półżartem, że liczy się z konwenansem i dba o opinię. Nie chciałby, żeby go posądzono o miłostki z młodymi ludźmi, a romanse homoseksualne są tak pospolite wśród inteligencji ateńskiej, że wystarczy dobrze mówić o przystojnym chłopcu, a już się może wyglądać na zakochanego. Podobnie jak dziś o dziewczynie.

Wielkie pochwały pod adresem Teajteta; trudno wiedzieć, czym właściwie usprawiedliwione. Miał to być syn zamożnych rodziców z Eubei z Sunion. Wcześnie stracił ojca, a opiekunowie rozdrapali jego majątek odziedziczony. Tyle o nim wiadomo z dialogu. Poza tym nic znikąd więcej. Tu, w rozmowie, potakuje Sokratesowi z beznamiętną wytrwałością i nie objawia nigdzie bystrości ponadprzeciętnej, jeżeli mu Platon niespodzianie własnych myśli wypowiadać nie każe. Trudno dostrzec w nim prawie aż do końca dialogu te nadzwyczajne zalety, o których słyszymy w pierwszych rozdziałach. Być może, wydawało się Platonowi, że nawet bezkrytyczne najczęściej potakiwania tak bardzo pochwalonego chłopca, dodadzą większej siły sugestywnej słowom Sokratesa. W każdym razie postać Teajteta wypada w dialogu blado i robi nam pewien zawód po ustępach panegi$_{ry}$cznych na początku.

Sokrates: Dobre rzeczy zapowiadasz. A czyjże to syn, którego z obywateli?

Teodoros: Słyszałem to imię, ale żebym pamiętał, to nie. A otóż
C właśnie on, między tymi, co nadchodzą, ten w środku. W tej chwili właśnie nacierali się oliwą w zewnętrznym korytarzu, ci jego towarzysze jacyś i on sam, a teraz bodaj że skończyli nacieranie i tu do nas idą. Ale przyjrzyj się, czy go poznajesz.

Sokrates: Poznaję. To syn Eufroniosa z Sunion i rzeczywiście takiego człowieka, przyjacielu, jak ty tego chłopaka opisujesz. To był w ogóle bardzo poważny człowiek, tak jest, i majątek bardzo duży zostawił. Ale imienia nie znam tego młodego człowieka.

D Teodoros: To Teajtet, Sokratesie, jeżeli o imię chodzi. A majątek, zdaje się, opiekunowie jacyś zmarnowali. A jednak jeżeli chodzi o niezależność wewnętrzną od pieniędzy, to on jest nadzwyczajny, Sokratesie.

Sokrates: Więc to bardzo dobrze urodzony człowiek, powiadasz. Poproś go, żeby tutaj usiadł koło mnie.

Teodoros: Dobrze. Teajtecie, chodź no tu, do Sokratesa.

Sokrates: Bardzo proszę, Teajtecie. Abym się sam sobie przyjrzał, jaką
E to ja mam twarz. Bo powiada Teodoros, że mam podobną do twojej. Jednakże, jeżelibyśmy obaj mieli li$_{ry}$, a on by wiedział, że lira jednego i drugiego jest nastrojona jednako, to czybyśmy od razu uwierzyli, czy też byśmy rozpatrzyli; czy on to mówi jako specjalista od muzyki?

Teajtet: Rozpatrzylibyśmy. [5]

---

5 Widać, że Sokratesa młodzież dobrze zna w Atenach, skoro Teodor nie musi Teajtetowi w żaden sposób uzasadniać i tłumaczyć, po co i do kogo zaprasza go w tej chwili na rozmowę. Widać też, że ze sportowcami w Atenach można było wieczorem rozmawiać o istocie wiedzy i nie zasypiali. Trudno byłoby dziś znaleźć taki instytut wychowania fizycznego. Sokrates, widocznie uśmiechnięty, słusznie sądzi, że nie należy bezkrytycznie ulegać ocenom człowieka, o którym się nie wie, czy jest przygotowany do wydawania pewnego rodzaju ocen. Słuszna byłaby zasada jeszcze ostrożniejsza, że nigdy w ogóle i żadnym ocenom nie należy ulegać bezkrytycznie, tylko sobie zawsze własną ocenę wyrabiać. Warto jednak zauważyć, że dziś np. czytelnicy gazet i tygodników literackich zgoła nie pytają recenzentów i krytyków o ich kwalifikacje do wydawania ocen estetycznych. Jedyną kwalifikacją do krytyki współczesnej jest protekcja redaktora, któ$_{ry}$ artykuły przyjmuje - co najwyżej styl sugestywny, dowcip. Powszechnie wiadomo, że o obrazach można pisać z powodzeniem, choć się nie umie głowy na$_{ry}$sować z modela, a niejeden popularny krytyk literacki nigdy sam żadnej powieści ani wiersza nie napisał i przed nikim nigdy nie dowodził, że wie, jakim metrem należy mierzyć dzieła sztuki. Mimo to mierzy je spokojnie i publicznie te pomiary ludziom do wierzenia podaje. Zatem stosunki współczesne na polu krytyki to są dzikie pola w stosunku do tego, czego w tym miejscu chce od krytyków Platon przez usta Sokratesa.

Sokrates: Gdybyśmy go za takiego uznali, dalibyśmy się przekonać, a gdyby się okazał niemuzykalny, nie uwierzylibyśmy?

Teajtet: Prawda.

Sokrates: Teraz zaś sądzę, jeśli nam idzie o podobieństwo twarzy, powinniśmy się przyjrzeć, czy on to mówi znając się na rysunku czy nie. 145

Teajtet: Zdaje mi się.

Sokrates: Czy więc malarzem jest Teodor?

Teajtet: Nie, o ile mi wiadomo.

Sokrates: A geometrą też nie?

Teajtet: Ależ i owszem, Sokratesie.

Sokrates: I na gwiazdach się zna, i na rachunkach, i na muzyce, i co tam jeszcze do wykształcenia należy?

Teajtet: Mnie się tak wydaje.

Sokrates: Jeżeli więc on powiada, że my jesteśmy pod jakimś cielesnym względem do siebie podobni, i chwali to albo gani, to nie bardzo warto zwracać na niego uwagę.

Teajtet: Może i nie.

Sokrates: No cóż, a gdyby tak duszę któregoś z nas chwalił za dziel- B
ność i za mądrość, czy nie warto, żeby ten, co usłyszał, zechciał się bliżej pochwalonemu przyjrzeć, a drugi, żeby się chętnie oglądać pozwalał?

Teajtet: Owszem, Sokratesie.

Sokrates: A zatem czas, kochany Teajtecie, żebyś się zaczął popisy- III
wać, a ja, żebym się przypatrywał; bo musisz wiedzieć, że Teodor chwalił wobec mnie bardzo wielu obcych i naszych ludzi z miasta, ale nikogo nigdy tak nie wychwalał, jak ciebie teraz właśnie.

Teajtet: Dobrze by to było, Sokratesie, ale uważaj, czy on tego nie C
mówił żartem.

Sokrates: To nie jest zwyczaj Teodora. Nie cofaj więc tego, na coś się zgodził, pod pozorem, że on żartuje, aby nie był zmuszony jeszcze tego dowodzić. Nikt mu i bez tego wiarygodności nie zaprzeczy. Więc bądź dobrej myśli i wytrwaj przy naszej umowie. [6]

Inna rzecz, że w stosunku do Teodora Sokrates jest tutaj dziwnie pobłażliwy i odstępuje od własnej zasady. Bo nie widać, jakim sposobem matematyczne zainteresowania Teodora, a choćby astronomiczne, mają go kwalifikować do oceniania dusz ludzkich ze względu na mądrość i dzielność. Być może więc, jest to tylko pewien objaw ogólnego uszanowania w stosunku do Teodora, jeśli Sokrates pragnie wziąć jego oceny pod baczną rozwagę i skontrolować ją własnymi spostrzeżeniami.

6 Cała ta zachęta uprzejma pod adresem Teajteta jest tylko pozorem. Naprawdę wcale nie będzie szło w treści dialogu o rozwinięcie zalet umysłowych młodzieńca, o sprawdzenie opinii Teodora - to są tylko takie dekoracyjne wprawki psychologiczne. Platon miał jeszcze żyłkę sceniczną i dawał jej upust tu i ówdzie.

Teajtet: A to trzeba tak zrobić, jeżeli tak uważasz.

Sokrates: Uczysz się tam czegoś u Teodora z geometrii?

Teajtet: Tak jest.

D Sokrates: I czegoś z astronomii i o harmonii i rachunków?

Teajtet: Staram się przynajmniej.

Sokrates: I ja też, chłopcze; i u niego, i u innych, o których myślę, że się cokolwiek na tych rzeczach znają. A jednak ja tam z tymi rzeczami w ogóle jako tako, tylko drobiazgu jednego nie wiem i ten by warto z tobą, i z nimi tutaj rozpatrzyć. Otóż powiedz mi, czy uczyć się to nie jest to stawać się mądrzejszym w tym, czego się ktoś uczy?

Teajtet: Oczywiście.

E Sokrates: I mądrością przecież, mam wrażenie, mądrzy są mądrzy.

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: A to chyba niczym się nie różni od wiedzy?

Teajtet: To znaczy co?

Sokrates: Mądrość. Jeżeli wiemy coś, tośmy w tym i mądrzy. Czy nie?

Teajtet: No może.

Sokrates: Więc tym samym jest wiedza i mądrość?

Teajtet: No tak.

Sokrates: Otóż to jest właśnie to, czego nie wiem i z tym sobie sam
146 rady dać nie potrafię: czym właściwie jest wiedza. Naprawdę, czy potrafimy to powiedzieć? Co mówicie? Kto z nas pierwszy potrafi powiedzieć? [7] A kto nie potrafi i kto by w to stale nie trafiał, ten zostanie

[7] Mądrość znaczy u Sokratesa tyle, co wiedza, wiedza zaś to istotna cecha mędrca. Chodzi o to, czym jest wiedza. Temu właśnie zagadnieniu poświęcony jest dialog.

My dziś najpewniej nie uważalibyśmy za jedno i to samo mądrości i wiedzy. Wiedza, jako cecha człowieka, wydaje się nam dziś chyba tym samym co erudycja, zapas wiadomości - wszystko jedno, czy ktoś potrafi te wiadomości stosować, czy nie potrafi, czy ma zdrowy sąd o rzeczach, o tych nawet, o których się nie uczył z książki, czy go nie ma. Wiedza to jest mniej niż mądrość. A mądrość to będzie coś więcej niż wiedza. Mądry potrafi rozejrzeć się w swych dobrze uporządkowanych, jasnych wiadomościach i stosować je do materiału nowego, nie znanego mu przedtem, jest krytyczny i bystry, umie sprawnie operować tym, co wie, Dlatego nie ulega pozorom, sięga w głąb, umie dostrzec i to, co ukryte. Do tego wszystkiego wiedza sama nie wystarcza, choć jest do tego potrzebna. Znamy głupich ludzi o niesłychanej erudycji i znamy ludzi mądrych o wiedzy mniejszej, choć nie ma człowieka mądrego bez wiedzy, choćby elementarnej. U Platona mądrość i wiedza są w tym miejscu synonimami. Miał widocznie na myśli ludzi inteligentnych i ruchliwych umysłowo już z urodzenia. Ci, istotnie, zdobywając wiedzę w jakiejś dziedzinie stają się w niej zarazem mądrzy.

Powiedzieć, że ludzie mądrzy są mądrzy mądrością, to jest pusty platonizm, zabawka słowna i pozór tylko jakiejś informacji. Kto by tyle tylko wiedział o mądrości i o ludziach mądrych, ten by nic właściwie o nich nie wiedział - umiałby tylko przymiotniki przerabiać na rzeczowniki. Gdyby jeszcze miał to wrażenie, że budując

osłem, jak mówią dzieci, które w piłkę grają. A kto nie chybi i wyjdzie zwycięsko, będzie nad nami królem i będzie nam rozkazywał odpowiadać, na co tylko zechce. Czemu milczycie? Teodorze, chyba mnie moje zamiłowanie do dyskusji nie ponosi aż do niegrzeczności, kiedy pragnę, żeby się między nami nawiązała wymiana myśli i abyśmy się z sobą zbliżyli w rozmowie?

Teodoros: Ależ, Sokratesie, coś takiego nie może być niegrzecznością, ale każ sobie odpowiadać komuś z młodych ludzi, bo ja do takich rozmów nie jestem przyzwyczajony, a przyzwyczajać mi się w tym wieku już nie pora. A im może być z tym do twarzy i z pewnością znacznie więcej skorzystają, bo naprawdę młodość to od wszystkiego rośnie. Więc, jakeś zaczął, nie puszczaj Teajteta, tylko pytaj. B

Sokrates: Słyszysz, Teajtecie, co mówi Teodor? Nie usłuchać go, mam wrażenie, ani ty nie zechcesz, ani się nie godzi, żeby młodszy nie słuchał, kiedy rozkaz wydaje człowiek mądry w tej dziedzinie. Więc pięknie i śmiało powiedz, czym jest wiedza, jak myślisz? C

Teajtet: No, to trzeba, Sokratesie, skoro wy każecie. Zresztą, jeśli w czym błąd popełnię, to wy poprawicie. [8]

Sokrates: Oczywiście, jeżeli tylko potrafimy. IV

Teajtet: Wydaje mi się więc, że to jest to, czego się ktoś może nauczyć u Teodora. Myślę, że to są rodzaje wiedzy, a więc: geometria i to, coś ty teraz wymienił, i prócz tego, szewstwo i sztuki innych rękodzielników; one wszystkie i każda z nich to nic innego jak tylko pewna wiedza. D

Sokrates: Doskonale i hojnie, przyjacielu; o jedno cię prosili, a ty dajesz dużo i rozmaitości, zamiast czegoś prostego.

Teajtet: Jak ty to właściwie mówisz, Sokratesie?

---

rzeczownik zamiast przymiotnika poznaje pewną istotę, której przedtem nie znał, byłby z niego jawny platonik, ale platonik w grubym błędzie. Dobrze o tym pamiętać, kiedy się czyta o różnych „izmach" i „ościach" - wszystko jedno gdzie.

I to dobrze, że Platon nie przestanie na tym kroku, że spróbuje jednak naprawdę dojść, na czym polega wiedza, która mu się tutaj wydawała tym samym co mądrość.

8 Pytanie trudne, nie tylko dla towarzyszy Sokratesa. Sokrates dowcipnie udaje nieporozumienie. Udaje, że milczenie towarzystwa - zrozumiałe aż nadto wobec trudności zagadnienia - bierze za objaw zgorszenia u towarzyszy, którzy niby to mają mu poczytywać za niedelikatność stawianie zagadnień zbyt trudnych. Oni wcale tego nie robią, jak poświadcza Teodor. Ten jednak rezygnuje z góry z odpowiedzi, bojąc się kompromitacji, a podsuwa młodszych do tych ćwiczeń, które na pewno kształcą, ale powagę zapytanego wystawiają na szwank, jeżeli się ktoś w odpowiedziach poplącze. Teajtet pokazuje, że mu na poznaniu prawdy zależy więcej niż na zachowaniu powagi osobistej. Gotów potykać się i padać na stromej ścieżce, która prowadzi na wyżyny prawdy, ale chce iść naprzód. Wzorowo!

Sokrates: No, może nic, a co mam na myśli, wyjaśnię. Kiedy mówisz szewstwo, to nie co innego wymieniasz jak wiedzę o robieniu butów?

Teajtet: Nic innego.

E *Sokrates:* A cóż, jeżeli ciesielstwo? To nic innego, jak wiedzę o wyrabianiu drewnianych rusztowań?

Teajtet: Nic innego.

Sokrates: Nieprawdaż, w jednym i w drugim to, o czym jedno i drugie jest wiedzą, to określasz?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A w pytaniu, Teajtecie, nie o to szło, czego wiedza dotyczy, ani ile ich jest; bośmy nie pytali, chcąc je zliczyć, tylko poznać wiedzę, czym też ona sama jest. Czy źle mówię? [9]

Teajtet: Ależ bardzo słusznie.

147 *Sokrates:* Zastanów się więc i nad tym. Gdyby nas ktoś pytał o jakiś drobiazg, o coś pod ręką, ot na przykład o glinę, czym też ona jest, to gdybyśmy mu odpowiedzieli, że jest glina garncarzy i glina zdunów, i glina ceglarzy, czy nie bylibyśmy śmieszni?

Teajtet: Może być.

Sokrates: Przede wszystkim chyba może dlatego, że przypuszczalibyśmy, że na podstawie naszej odpowiedzi będzie pytający rozumiał słoB wo „glina", dlatego żeśmy dodali słówko „rzeźbiarzy", czy tam innych jakich rzemieślników. Czy uważasz, że ktokolwiek rozumie, choć trochę, nazwę czegoś, jeżeli nie wie, co to jest?

Teajtet: Nigdy.

Sokrates: Więc i wiedzy o butach nie rozumie ktoś, kto wiedzy nie zna.

Teajtet: No nie.

---

[9] Pierwsza odpowiedź na pytanie zasadnicze dialogu chybiona. Dlatego, że Teajtet wymienia niektóre rodzaje wiedzy, a nie podaje określenia wiedzy. My dziś szewstwa i ciesielstwa nie nazywamy wiedzą. Raczej mówimy o umiejętnościach tego rodzaju. Istnieją jednak wydane w druku podstawy teoretyczne szewstwa, ciesielstwa, czy krawiectwa i zawierają naukowe dane z dziedziny anatomii i technologii materiałów, wiadomości z chemii i fizyki. Należą takie prace do teorii rzemiosł, do nauk stosowanych. Można je dobrze znać i dane rzemiosło razem, z jego teorią rozumieć, nie wiedząc, czym właściwie jest wiedza. Tego może nie rozumieć nawet autor dobrych prac z dziedziny chemii lub fizyki, choć Sokrates byłby w tej chwili innego zdania. Możemy się z nim jednak zgodzić, że wiedza specjalisty, jeżeli ma być pogłębiona, wymaga podstaw filozoficznych, a do tych podstaw należy także odpowiedź na pytanie, czym właściwie jest sama wiedza. Dlatego od doktorantów na wydziałach humanistycznych i przyrodniczych wymagają dziś jeszcze egzaminu ubocznego z filozofii. Do niej zalicza się teoria nauki. To pożyteczne wymaganie, jeżeli uczony nie ma przy najlepszych chęciach przekraczać granicy, jaka dzieli np. naukę od poezji albo hipotezę od urojenia, i nie należeć do tych, którzy nie wiedzą, co czynią.

Sokrates: Zatem szewstwa nie rozumie, ani żadnej innej sztuki ktoś, kto by wiedzy nie znał.

Teajtet: No nie.

Sokrates: Więc to śmieszna odpowiedź, kiedy ktoś pyta czym jest wiedza, podawać mu w odpowiedzi nazwę jakiejś jednej, czy drugiej sztuki, bo się wtedy w odpowiedzi podaje wiedzę o czymś tam, a nie C
o to pytają.

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: A potem, kiedy można krótko i po prostu odpowiedzieć, ten chodzi naokoło i robi niesłychanie długą drogę. Tak i przy tym pytaniu o glinę łatwo i po prostu można powiedzieć, że ziemia z wilgocią zmieszana to by była glina. A już u kogo, to mniejsza o to. [10]

Teajtet: No, teraz, Sokratesie, to się wydaje łatwe. Ale bodaj że ty V
pytasz tak, jak się to nam niedawno przydarzyło, kiedyśmy rozmawiali, ja i ten twój imiennik, Sokrates. D

Sokrates: A mianowicie co, Teajtecie?

Teajtet: O kwadratach coś nam Teodor pisał i o tym, co miał trzy stopy kwadratowe, oraz o tym, co miał pięć stóp kwadratowych powierzchni, dowodził nam, że co do długości boku nie są współmierne z jednostopowym i tak po jednym każdy kwadrat brał pod uwagę aż do siedemnastostopowego; na tym się jakoś zatrzymał. Nam więc coś takiego na myśl wpadło, bo wydawało się, że tych kwadratów jest nieograniczona ilość, żeby spróbować jakoś je zebrać w jedno i tym jednym wszystkie kwadraty oznaczać. E

Sokrates: No i znaleźliście coś takiego?

Teajtet: Mnie się przynajmniej zdaje, ale zobacz i ty.

Sokrates: Mów.

Teajtet: Liczby naturalne wszystkie na dwie podzieliliśmy grupy i taką liczbę, która może być iloczynem dwóch równych liczb, do czworokąta z kształtuśmy porównali i nazwaliśmy ją czworokątną równoboczną {kwadratową).

Sokrates: No i dobrze.

Teajtet: A pośród nich rozmieszczone takie, do których i trójka, i piątka należy, i każda liczba, która nie może być iloczynem dwóch 148
równych liczb naturalnych, ale składa się bądź to z mniejszej ilości

---

10 Że my dziś skład chemiczny gliny znamy lepiej, niż go zna Sokrates w ostatnich słowach tego rozdziału, to nie ma żadnego znaczenia dla jego toku myśli.

Główna jego myśl jest w tym miejscu taka: jeżeli cię pytają, co to jest X, nie wymieniaj niektórych jego rodzajów, tylko najlepiej podaj definicję X. Ta myśl wydaje się słuszna, bo dopiero wtedy wiemy dobrze, co się nazywa X, a co się tak nie nazywa.

większych części, albo z większej mniejszych i zawsze ją jakiś dłuższy i krótszy bok obejmuje - takie do prostokątów z wyglądu śmy przyrównywali i nazwaliśmy je liczbami podługowatymi.

Sokrates: Bardzo pięknie, ale cóż potem?

Teajtet: Te więc odcinki, które są bokami kwadratów równoważnych prostokątom równobocznym, nazwaliśmy długościami, te zaś odcinki, które są bokami kwadratów równoważnych jedynie tylko różnobocznym prostokątom, nazwaliśmy możnościami, jako że są z tamtymi długościami niewspółmierne, a tylko mogą tworzyć kwadraty
B współmiernie co do powierzchni z kwadratami z tamtych odcinków. Podobnie ma się rzecz z sześcianami. [11]

Sokrates: To znakomicie, chłopcy. Zdaje się, że Teodor nie będzie winien fałszywego świadectwa.

Teajtet: No tak, Sokratesie, ale na to twoje pytanie o wiedzę to żadną miarą nie potrafiłbym odpowiedzieć tak, jak o długości i o możności. A ty właśnie, mam wrażenie, czegoś takiego szukasz; tak że znowu się chyba myli Teodor.

C *Sokrates:* Ach cóż, gdyby ciebie za bieg chwalił i powiedział, że nigdy tak dobrego biegacza między młodymi nie spotkał, a potem ty byś biegał, ale zwyciężyłby cię ktoś w sile wieku i najlepszy biegacz, to czy myślisz, że mniej słuszna byłaby jego pochwała?

Teajtet: Nie myślę.

Sokrates: No a wiedza czym jest, ty uważasz, że to drobiazg znaleźć - jak ja to sam przed chwilą mówiłem - a nie coś ze wszech miar szczytnego?

Teajtet: Tak, na Zeusa, to szczyty, i to najwyższe.

Sokrates: Więc dobrze myśl o sobie i uważaj, że jest w tym coś, co
D Teodor mówi, i staraj się na wszelki sposób chwytać sens rzeczy, a wiedzy też, i dojść, czym też ona właśnie jest.

Teajtet: Z największą chęcią, Sokratesie; pokaże się.

VI *Sokrates:* Więc proszę, bo pięknieś przed chwilą pokazywał drogę, spróbuj teraz naśladować tę odpowiedź o kwadratach. Jak tam ich było wiele, a tyś je jedną ideą objął, tak samo i liczne rodzaje wiedzy jednym słowem nazwij.

E *Teajtet:* Ach, żebyś wiedział, Sokratesie, ja doprawdy często próbowałem się nad tym zastanawiać, słysząc pytania, które ty rzucasz, ale ani sam nie mogę dojść do przekonania, że mam słuszność, ani też nie

[11] W tym rozdziale Teajtet na przykładzie wziętym z wykładów geometrii Teodora pokazuje, że zrozumiał, jak to jest wygodnie wiele szczegółowych wiadomości ująć jednym określeniem i związać je jednym terminem. Teodor musiał wyrysować uczniom

słyszę, żeby ktoś inny mówił tak, jak ty zalecasz, a chęci naprawdę też się pozbyć nie mogę.

Sokrates: Z boleścią rodzisz, kochany Teajtecie, dlatego żeś nie pusty, a płód masz w sobie.

---

naprzód kwadrat o boku równym jednej stopie kwadratowej, a obok szereg kwadratów, z których każdy miał powierzchnię coraz to większą, a mianowicie większą o jedną stopę kwadratową w stosunku do poprzedniego. Był to więc szereg taki mniej więcej:

Rzecz jasna, że podstawy kwadratu trzeciego i piątego w tym szeregu nie będą współmierne z podstawą pierwszego, czyli z długością jednej stopy. Bok trzeciego kwadratu nie ma przecież ani trzech stóp, ani dwóch, ani czterech, ani np. trzech połówek jednej stopy. Długość jego wynosi Ji Podobnie długość boku piątego kwadratu wynosi Js i jest również niewspółmierna z długością jednej stopy. Innymi słowy: nie można podstaw tych dwóch kwadratów wymierzyć, kładąc koło nich raz koło razu miarkę jednostopową albo jakąś całkowitą część stopy. Zawsze zostanie jakiś osobliwy kawałek tej podstawy albo nieznośny kawałek miarki będzie przy końcu pomiaru sterczał poza mierzoną podstawę.

Teodor bierze pod uwagę wyłącznie tylko takie kwadraty, których pola mają całkowitą ilość stóp kwadratowych. Rozpatrując je spostrzega, że powierzchnie niektórych spośród nich dają się bez reszty pokryć, czy wymierzyć kwadracikami jednostopowymi. A mianowicie pierwszy, czwarty, dziewiąty, szesnasty itd. Te kwadraty nazywa liczbami kwadratowymi, spostrzegając trafnie, że dadzą się pojąć jako iloczyny dwóch równych czynników całkowitych. W tych kwadratach przecież podstawa ma tyle samo całych stóp, ile ich ma wysokość. My dziś również nazywamy czwórkę, dziewiątkę, szesnastkę itd. kwadratami. W szeregu liczb całkowitych naturalnych spostrzega rozsiane pomiędzy kwadratami liczby, które pojmuje również jako iloczyny, ale już nie z równych czynników, jak tamte, tylko z czynników różnych; np. 2 razy 1, 3 razy 1, 5 razy 1, 3 razy 2, 7 razy 1 itd. Wyobrażano je sobie jako taśmy prostokątne o szerokości jednej stopy lub dwóch stóp i odpowiedniej długości. Te liczby nazywa prostokątnymi lub podługowatymi. Wyobraża więc sobie dwójkę jakby kostkę domina rn, trójkę jako pasek z trzech kwadratów [ID, piątkę buduje z pięciu kwadratów, złożonych w szereg I I I ! ; a szóstkę widzi jako dwie trójki, zrośnięte dłuższym lub krótszym bokiem, a więc EfE albo I I I I I I, i słusznie powiada, że to są figury - u niego liczby - podługowate.

W końcu dzieli także pewne odcinki różnej długości, a mianowicie boki wszystkich wyrysowanych kwadratów, na dwie grupy. Do pierwszej grupy należą u niego te, na których można zbudować kwadraty o jakiejś całkowitej ilości nie porozcinanych stóp kwadratowych, a więc dające się pokryć bez reszty stopami kwadratowymi, np.

Teajtet: Ja nie wiem, Sokratesie, tylko to, co się ze mną dzieje, to mówię.

149 *Sokrates:* Ej, ty, śmiechu warty, nie słyszałeś, że ja jestem syn akuszerki, dzielnej i wspaniałej baby Fajnarety?

Teajtet: Już to przecież słyszałem.

Sokrates: A czy i to, że się trudnię tą samą sztuką, słyszałeś?

Teajtet: Nigdy.

Sokrates: A żebyś wiedział, że tak. A tylko mnie nie wydaj przed innymi, bo nikt nie wie, przyjacielu, że ja tę sztukę posiadam. Ludzie

---

odcinek jedno stopowy, dwustopowy, czterostopowy itd. Te nazywa długościami, bo to są wielkości mierzalne za pomocą całej miary stopowej; do drugiej grupy zalicza odcinki, na których można wprawdzie budować kwadraty, ale kwadraty już nie dające się bez reszty pokryć całymi stopami kwadratowymi, tylko równoważne co do wielkości swojego pola prostokątnym, podługowatym taśmom całych stóp kwadratowych. Odcinki tej drugiej grupy nazywa możnościami, dlatego że to nie są wielkości dające się mierzyć w całych stopach, tylko można dopiero na nich budować wielkości mierzalne w całych stopach kwadratowych, a mianowicie ich kwadraty.

Taką możnością będzie np. odcinek równy *fi.*, bo na nim potrafi stanąć kwadrat dwustopowej powierzchni, równoważny owej kostce z domina, możnością będzie odcinek równy *J5,* bo na nim stanie kwadrat o polu równym trzem stopom kwadratowym, którego jednak nikt nie potrafi pokryć trzema kwadratowymi tekturkami o wielkości jednej nie rozciętej stopy kwadratowej, choć jego powierzchnia jest równa prostokątowi o podstawie jednostopowej a wysokości trzech stóp. Natomiast odcinek równy */. i* = 2 nie będzie możnością, tylko „długością", bo na nim stoi czterostopowy kwadrat, łatwo mierzalny całą stopą - bez reszty; ale odcinek równy Js będzie znowu możnością, podobnie następny ,/6 itd., aż do *fi,* który jest następną z kolei długością. Kwadraty długości i kwadraty możności są współmierne, bo jedne i drugie zawierają całkowite ilości stóp kwadratowych, ale same długości nie są współmierne z możnościami, bo długość każda ma całkowitą ilość stóp, a możność nie da się w całych stopach wymierzyć ani w całkowitych częściach stopy.

Wywód dla dzisiejszego czytelnika przyciężki. Trzeba pamiętać, że Grecy chętnie liczby przedstawiali geometrycznie - mieli niewygodne w użyciu oznaczanie liczb literami i nie znali nauki o liczbach niewymiernych. Toteż Teodor rozpatruje wyłącznie tylko takie prostokąty, których każdy bok ma całkowitą ilość stóp. Trzeba też jeden i ten sam wyraz tłumaczyć raz dosłownie przez „możność", a raz przez kwadrat, który się też nazywał *dynamis.*

Cała ta wycieczka w świat liczb nie wiadomo, czy ma ułatwić zrozumienie tej dość prostej prawdy, że czasem dobrze jest kilka faktów określić i nazwać, zamiast rozważać szczegół po szczególe. Jak na to - objaśnienie byłoby bardziej zawiłe niż zasada objaśniana. Może to więc tylko ukłon w stronę Teodora i publikacja pewnych jego zasług matematycznych. Główny tok myśli dialogu nie zyskuje na tej dygresji. Tyle tylko, że Teajtet podał sam za Teodorem definicję „długości" i definicję „możności", definicję „kwadratu" i „liczby podługowatej", więc teraz już wie dobrze, o co chodzi Sokratesowi, kiedy ten od niego wymaga definicji wiedzy. Ten rozdział nastręczał od wieków wielkie trudności tłumaczom i komentatorom, o czym się przekona każdy, kto spróbuje zajrzeć do tłumaczeń i komentarzy Schleiermachera, Kirchmanna, Apelta, Cousina, i stwierdzi, że są o wiele bardziej bałamutne niż tekst grecki dialogu.

o tym nie wiedzą, więc tego o mnie nie mówią, a tylko to, żem skończone dziwadło i ludzi w kłopot wprowadzam. Pewnieś i to słyszał?

Teajtet: Tak jest. B

Sokrates: A powiedzieli przyczynę?

Teajtet: Owszem, tak jest.

Sokrates: Więc zastanów się nad tym wszystkim, jak to się rzeczy mają z akuszerkami, a łatwiej zrozumiesz, o co mi chodzi. Wiesz tam przecie, że żadna z nich, kiedy jeszcze sama w ciążę zajść i urodzić może, dzieci od innych nie odbiera, robią to tylko te, które już rodzić nie mogą.

Teajtet: Owszem, tak jest.

Sokrates: Powiadają, że temu winna Artemida; sama łoża nie zaznała, a tak się jej złożyło, że opiekunką położnych została. Otóż to bezpłodnym C dała dzieci odbierać, bo ludzka natura jest za słaba na to, by posiąść sztukę, w której nam doświadczenia braknie. A tym, które ze starości już nie rodzą, sztukę tę zleciła, własne w nich czcząc podobieństwo.

Teajtet: Prawdopodobnie.

Sokrates: Nieprawdaż. I to prawdopodobne, a nawet konieczne, że kto jest w ciąży, a kto nie, to lepiej rozpoznają położne niż kto inny.

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: Tak. I te położne potrafią z pomocą leków i zaklęć bóle D porodowe spowodować, a jeśli zechcą, umieją je łagodzić i poród sprowadzać u tych, które ciężko rodzą, a jeśliby wczesny płód poronić wypadało, to i poronienia sprowadzają.

Teajtet: Jest tak.

Sokrates: A czy i to u nich zauważyłeś, że i swatki z nich są najlepsze; takie są arcymądre, tak potrafią rozpoznać, jaka kobieta z jakim mężczyzną obcować powinna, żeby najlepsze dzieci rodziła.

Teajtet: Nie bardzo to wiem.

Sokrates: Ależ wiedz, że na tym się lepiej rozumieją niż na obcinaniu pępowin. Bo zastanów się: myślisz, że należy do jednej i tej E samej, czy też do innej sztuki uprawiać i zwozić płody ziemne, a z drugiej strony rozpoznawać, w jaką ziemię co sadzić i jakie w którą rzucać nasienie?

Teajtet: No nie, to do jednej.

Sokrates: A jeżeli o kobietę chodzi, przyjacielu, to myślisz, że inna sztuka się takimi rzeczami zajmuje, a zbiory do innej należą?

Teajtet: No, chyba nie.

Sokrates: A nie. Aby niesprawiedliwie i nieumiejętnie nie zbliżać do 150 siebie mężczyzn i kobiet - to się przecież nazywa kuplerstwem - unikają położne także sztuki swatania, bo się szanują i boją się, żeby

tej winy na siebie nie ściągnąć. A tymczasem właśnie takie prawdziwe położne i chyba tylko one jedne miałyby prawo swatać.

Teajtet: Zdaje się.

B *Sokrates:* Więc zawód położnych potąd sięga: nie tak daleko, jak mój, bo kobiety nie mogą raz złudzeń tylko rodzić, a, jak się zdarzy, to i prawdę; te rzeczy niełatwo rozpoznać. Gdyby one to umiały, to największą i najpiękniejszą robotą położnych byłoby rozpoznawać prawdę i nieprawdę. Czy nie zdaje ci się?

Teajtet: Tak jest.

VII *Sokrates:* Więc moja sztuka położnicza zresztą tym samym się odznacza co i sztuka tamtych kobiet, a różni się tym, że mężczyznom, a nie kobietom rodzić pomaga, i tym, że ich dusz rodzących dogląda,
C a nie ich ciał. A największa wartość w naszej sztuce tkwi ta, że ona na wszelki sposób wybadać potrafi, czy umysł młodzieńca widziadło tylko i fałsz na świat wydaje, czy też myśl zdrową i prawdziwą. Bo ja całkiem jestem jak te akuszerki: rodzić nie umiem mądrości i o co już niejeden mnie beształ, że innych pytam, a sam nic nie odpowiadam w żadnej sprawie, bo nic nie mam mądrego do powiedzenia, to słusznie mnie besztają. [12] A przyczyna tego taka: odbierać płody bóg mi każe, a rodzić nie pozwolił. Jestem ci ja sam nie bardzo mądry, nigdym nic
D takiego nie znalazł, co by moja dusza urodziła. Ale z tych, co ze mną

---

[12] Sokrates jest w dobrym humorze. Ustęp o sztuce akuszerskiej, którą i sobie przyznaje we wzniosłym znaczeniu, jest sprytnym dowcipem Platona. Zawód matki jeszcze mniej zaszczytu przynosił Sokratesowi w oczach arystokratów, z którymi Platona łączyły węzły towarzyskie i rodzinne, niż zawód jego ojca, robotnika. Faktowi notorycznemu nie można było zaprzeczyć. Jedyne było wyjście: potwierdzać go z naciskiem i z dumą. To właśnie robi teraz Sokrates z uśmiechem. Twierdzi nawet, że sam tę sztukę odziedziczył po matce i uprawia ją stale, choć ludzie o tym nie wiedzą. On pomaga młodym chłopcom rodzić myśli. Analogię przeprowadza szczegółowo. Znany dobrze niepokój wewnętrzny młodych ludzi, którzy myśleć zaczynają samodzielnie, jest podobny do dolegliwości ciąży; trudności związane z formułowaniem myśli w rozmowie - to bóle porodowe. Pytania Sokratesa to chwyty akuszerskie. On sam nic nie pisze, tylko pyta drugich i ocenia ich odpowiedzi. Zupełnie jak akuszerka, która sama nie rodzi, tylko rodzić pomaga. Ona służy Artemidzie, on - Apollonowi. Poroniony płód to myśl sprzeczna wewnętrznie lub z innego powodu fałszywa, swaty - to odsyłanie młodego człowieka do odpowiedniego nauczyciela. Obcowanie umysłowe nauczyciela z uczniem to niby obcowanie małżeńskie - nauczyciel zapładnia dusze uczniów i one potem rodzą prace naukowe. Jego robota jest zacniejsza od roboty akuszerki o tyle, o ile nowe twierdzenie prawdziwe jest godniejsze czci niż dziecko zdrowe, a twierdzenie fałszywe jest bardziej niebezpieczne niż dziecko, które się nie udało.

Nawiasem mówiąc, to jawna nieprawda, żeby Sokrates jedynie tylko pytał, a sam nigdy nic nie mówił.

obcują, niejeden zrazu wygląda nawet bardzo niemądrze, ale wszyscy w miarę, jak dłużej z sobą jesteśmy jeżeli tylko bóg pozwala, dziwna rzecz, ile zyskują we własnej i w cudzej opinii. I to jasna jest rzecz, że ode mnie nikt z nich niczego się nigdy nie uczył, tylko w sobie sam każdy nosił swój skarb i tam źródło znajdował natchnienia. A od połogu jest bóg - i połóg to moja robota. Stąd to widać: wielu już tego nie E
widziało, ufali sobie samym, a na mnie z góry patrzeć zaczynali i bądź to sami, bądź też pod czyimś wpływem odchodzili prędzej, niż należało, i odszedłszy, ronili przez złe obcowanie to, co w nich zostało, com ja z nich wydobył, ginęło, bo pokarm miało zły - oni fałsze i widziadła cenili wyżej niż prawdę a w końcu się niemądrymi okazali i sobie samym, i drugim. Jeden z nich to Arystydes, syn Lizymacha, i innych 151
było wielu. Z nich, jeśli który wraca prosić, żebym z nim znowu obcował, i nie wiadomo co wtedy wyprawia, z niejednym mi duch, którego mam, obcować nie daje, a z niejednym pozwala - tacy wtedy znowu korzystają. A cierpią naprawdę ci, co ze mną obcują; to samo co kobieta rodząc. Męczą się, bezradnego pełni bólu, dniami i nocami - znacznie bardziej niż tamte kobiety. Tę mękę wywoływać i koić moja sztuka potrafi. Więc ci naprawdę tak. A czasem, wiesz, Teajtecie, jeśli B
mi się jakoś wydaje, że któryś nie bardzo tam ciężarny, i widzę, że mu się na nic nie przydam, wtedy go bardzo życzliwie swatam i - daj Boże tak dalej - doskonale zgaduję, z kim obcując mógłby zyskać najwięcej. Jużem wielu takich odstąpił Prodikosowi, a wielu też innym mędrcom, których nam niebo zsyła. A to ci, dobra duszo, dlatego tak rozwlekle wywodziłem, bo podejrzewam, że ty jak i sam to myślisz - męczysz się, bo coś masz w środku. Więc chodź z tym do mnie, przecieżem syn akuszerki, a sam też jestem akuszer i o cokolwiek cię C
zapytam, staraj się odpowiadać tak, jak potrafisz. I jeżeli ja rozpatrzę coś z tego, co powiesz, i będę uważał, że to widziadło a nie prawda, i wtedy to sprzątnę i wyrzucę, nie gniewaj się o swoje płody, jak te, co pierwszy raz rodzą. Bo do mnie się, mój drogi, niejeden już tak odnosił, że po prostu kąsać byli gotowi, kiedym im jakaś niedorzeczność odbierał - nie myśleli, że ja to z życzliwości robię - daleko im do tej wiedzy, że żaden bóg źle ludziom nie życzy, ani też ja niczego D
takiego z nieżyczliwości nie robię, tylko mi się na fałsz zgodzić, a prawdę zakryć, żadną miarą nie godzi. [13] Więc znowu od początku,

[13] Sokrates objawia wysokie samopoczucie: mówi z pokorą sługi bożego. Ta postawa duchowa łączy dumę z pokorą. Duma w stosunku do ludzi „świeckich", których się ma przed sobą, pokora w stosunku do bóstwa, które się czuje za sobą. Trudno rozstrzygnąć, czy Sokrates sam miał za życia taki ton, zbliżony do tonu urojeń

Teajtecie, co też to jest wiedza, próbuj powiedzieć. A że nie potrafisz, wcale tego nie mów. Bo jeżeli bóg zechce, a siły ci doda, to potrafisz.

VIII *Teajtet:* Ależ owszem, Sokratesie. Przynajmniej kiedy tak ducha
E dodajesz, to byłaby hańba nie starać się na wszelki sposób powiedzieć, co ktoś ma. Więc wydaje mi się, że człowiek, który coś wie, spostrzega to, co wie, i jak się przynajmniej teraz wydaje, nie czymś innym jest wiedza, tylko właśnie spostrzeżeniem.

Sokrates: Dobrze, doprawdy, i śmiało mówisz, chłopcze, niechże mówi, kto się takim okazuje. Więc dawaj no, wspólnie to rozpatrzmy, czy coś z tego będzie, czy nie. Spostrzeżeniem, mówisz, jest wiedza?

Teajtet: Tak.

152 *Sokrates:* Bodaj żeś ty nie byle jakie słowo powiedział o wiedzy, tylko to samo co i Protagoras. On tylko w jakiś inny sposób powiedział nawet zupełnie to samo. Powiada przecież gdzieś, że miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; istniejących, że są, i nieistniejących, że nie są. [14] Czytałeś chyba gdzieś?

---

wielkościowych - co nie jest wykluczone - czy też to Platon i tutaj, i znacznie więcej w *Gorgiaszu,* w drugiej części, robi zeń świętego i każe mu przemawiać tonem, w którym głośno brzmi poczucie własnej świętości.

Sokrates mówi w tym rozdziale o głosie ducha, którego ma. Tak nazywał i odczuwał pewne swoje odruchy negatywistyczne. Ukuto z tego broń przeciw niemu, że jakieś nowe duchy wprowadza zamiast bogów, których państwo uznaje. Dlatego czytamy o tym duchu także i w *Obronie* Platońskiej.

14 Druga z kolei odpowiedź Teajteta na pytanie zasadnicze dialogu, a zarazem pierwsza w tej rozmowie definicja wiedzy. Wiedza to spostrzeżenie. Zapewne nie jakieś jedno spostrzeżenie, np. to że: słońce wschodzi, będzie stanowiło istotę całej wiedzy ludzkiej. Słowa Teajteta należy tu rozumieć tak, że wszystkie spostrzeżenia razem dopiero stanowią całą wiedzę, a jedno spostrzeżenie będzie elementem, składnikiem wiedzy. Skąd Teajtet wziął to twierdzenie, nie można wiedzieć na pewno. Ono trąci Demokrytem, którego Platon nigdzie nie wymienia, a pisma jego nas nie doszły. Platon wiąże to stanowisko z Protagorasem, jednak i on nawet nie przypisuje go wyraźnie wprost Protagorasowi. Uważa tylko, że główna i autentyczna teza Protagorasa, którą tu dosłownie przytacza, pociąga za sobą i jest bliskoznaczna z tym właśnie stanowiskiem. Przecież kto spostrzega, temu się coś wydaje, a może i na odwrót także: komu się coś wydaje, ten to coś spostrzega, choć tylko w myśli. Wierzyć więc z Protagorasem, że istnieje wszystko, co się komukolwiek wydaje, to tyle samo, co wierzyć z Teajtetem w prawdziwość wszelkich spostrzeżeń, a tym samym w spostrzeżeniach widzieć istotę wiedzy.

Teza nie do utrzymania. Po pierwsze dlatego, że znamy dobrze spostrzeżenia mylne, czyli złudzenia i halucynacje, a zatem, nie uwierzymy, że wszystkie spostrzeżenia są prawdziwe, i nie zechcemy za źródło wiedzy uważać spostrzeżeń wszystkich, lecz jedynie tylko spostrzeżenia prawdziwe. Po drugie zaś, będziemy do wiedzy ludzkiej zaliczali także i takie twierdzenia, w których prawdziwość nie można wątpić, kiedy się chce jakąkolwiek wiedzę tworzyć, choć one nie opierają się wcale na spostrzeże-

Teajtet: Czytałem, i nieraz.

Sokrates: Nieprawdaż, tak jakoś powiada, że jaką się każda rzecz mnie wydaje, taką też i jest dla mnie, a jaką się wydaje tobie, taką jest znowu dla ciebie: Człowiek ty i człowiek ja?

Teajtet: Mówi w ten sposób.

Sokrates: To mądry człowiek; chyba nie bredzi. Więc pójdźmy za B nim. Nieprawdaż, że czasem, kiedy wiatr wieje, jeden i ten sam, to jeden z nas marznie, a drugi nie? I jeden marznie lekko, a drugi mocno?

Teajtet: Oczywiście.

Sokrates: Więc czy wtedy powiemy, że wiatr jest sam w sobie zimny, albo nie jest zimny? Czy też posłuchamy Protagorasa, że dla tego, który marznie, jest zimny, a dla tego, który nie marznie, nie jest?

Teajtet: Chyba tak.

Sokrates: Nieprawdaż? Wydaje się taki jednemu i drugiemu?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A to „wydaje się" to jest spostrzeżenie?

Teajtet: Jest tak.

Sokrates: Wydawanie się więc i spostrzeganie to jedno i to samo, jeśli C chodzi o rzeczy ciepłe i wszystkie podobne. Więc jak każdy coś spostrzega, takie też ono dla każdego jest?

---

niach zmysłowych. Takim twierdzeniem jest np. zasada sprzeczności lub zasada przyczynowości powszechnej. To są aprioryczne, formalne składniki naszej wiedzy, z pomocą których mierzymy, oceniamy nasze spostrzeżenia, a nie opieramy ich dopiero na spostrzeżeniach.

Z Teajtetem można się zgodzić dopiero w takim sformułowaniu: Treść wiedzy ludzkiej pochodzi wyłącznie ze spostrzeżeń pewnych, a mianowicie ze spostrzeżeń dokonanych metodycznie przez ludzi, których pamięć i uwaga nie uległy zaburzeniom, a spostrzeżeń dokonywali w warunkach korzystnych. Warunki spostrzeżeń wiarygodnych ocenia się zbiorowo pracą wielu ukwalifikowanych badaczy. Ich poprawność formalną ocenia się według pewnych zasad apriorycznych, leżących u podstaw logiki i metodologii, a odpowiadających tzw. zdrowemu rozsądkowi. W ten sposób my dziś rozgraniczamy wiedzę od urojeń, czyby one były natury literackiej, czy religijnej, czyby nawet miały pozory teorii naukowych. Dziś sądzimy, że spostrzeżenia metodycznie dokonane są prawdziwe, to znaczy: stwierdzają coś, co istnieje, byt. Inne spostrzeżenia są mylne, ta znaczy: nie odpowiada im żaden byt.

Innego zdania byli sofiści, nawiązujący do poglądów Heraklita. Ich zdaniem, żadne spostrzeżenie w ogóle nie ujmuje bytu, bo nic nie istnieje w ogóle. Tak uczył Gorgiasz. Wszystko staje się tylko, dzieje się, płynie, nie trwa ani chwili - tak uczył Heraklit. Świat jest jak ruchliwy płomień albo jak rzeka - nie ma w nim nic stałego, nic przedmiotowego, nic trwałego. Wiedza nie ma nic wspólnego z bytem i z prawdą - składa się z czysto podmiotowych czynników, byle tylko zwycięskich.

Taki pogląd na poznanie wydawał się Platonowi wiarą w chaos. Drwił z niego i zwalczał go całe życie.

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: Spostrzeżenie zatem zawsze bytu dotyczy i jako nieomylne jest wiedzą?

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: Ach, na Cha$_{ry}$ty, strasznie jakiś mąd$_{ry}$ był ten Protagoras i taką nam tu zagadkę powiedział; to tak dla pospólstwa, a uczni0m w tajemnicy wielkiej prawdę mówił?

D *Teajtet:* Jakże ty to, Sokratesie, myślisz?

Sokrates: Ja wiem i wcale nie liche słowo. Bo przecież jedność sama w sobie nie jest niczym i nie możesz jej nazywać ani czymś, ani jakimś, ale jeśli ją nazwiesz wielką, wyda się i małą, a jeżeli ciężką, wyda się i lekką, i wszystko w ogóle tak, bo jedność sama w sobie nie jest niczym; ani czymś nie jest, ani jakimś. A tylko z ruchu i zmiany, i z mieszania się wzajemnego powstaje wszystko, o czym mówimy, że istnieje. Niesłusznie tak mówimy, bo nie istnieje nigdy nic, a zawsze
E się tylko staje. I na to wszyscy po kolei mędrcy zgadzają się oprócz Parmenidesa: i Protagoras, i Heraklit, i Empedokles, a z poetów najpierwsi mistrze jednej i drugiej sztuki, komedii - Epicharmos, a tragedii - Homer, który powiada:

Bogów rodzicem Ocean, a matk4 ich była Tetyda.

Wszystko, powiada, z nurtów się urodziło i ze zmiany. Czy nie wydaje ci się, że tak mówi?

Teajtet: Wydaje mi się.

IX *Sokrates:* Któż by jeszcze mógł przeciw takiemu wojsku występo-
153 wać i takiemu wodzowi jak Homer, a nie narazić się na śmiech?

Teajtet: Niełatwa rzecz, Sokratesie. [15]

Sokrates: O nie, Teajtecie, bo przecież i to będą dla tej myśli świadectwa wystarczające, że to, co się wydaje bytem, i powstawanie jest wytworem zmiany, a niebyt i zanikanie - spokoju. Bo przecież gorąco i ogień, który, jak wiadomo, także inne rzeczy rodzi i nimi rządzi, sam z ruchu i z tarcia powstaje, a to są zmiany. Czy nie takie są źródła ognia?

B *Teajtet:* Takie przecież.

---

[15] Ostatni ustęp tego rozdziału to gorzka ironia, której nie chwyta Teajtet. Koroną tego obrazu jest zdanie, od którego wydawcy zaczynają dopiero rozdział następny, a które pozwoliłem sobie dlatego włączyć jeszcze do rozdziału Ósmego: „Któż by mógł przeciw takiemu wojsku występować i takiemu wodzowi jak Homer, a nie narazić się na śmiech?" Poczciwy Teajtet przytakuje. Nie wie, jak daleki jest platoński Sokrates od poglądu, który tu z taką powagą referuje. Parmenides był przecież jego ojcem duchowym.

Sokrates: A świat zwierzęcy z tych samych źródeł wyrasta?

Teajtet: Jakżeby nie.

Sokrates: No cóż, a stan ciał czyż skutkiem spokoju i lenistwa nie marnieje, a pod wpływem ćwiczeń cielesnych i ruchów czyż się po większej części nie zachowuje?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A stan ogólny duszy pod wpływem uczenia się i gorliwych starań - a to są przecież zmiany - zdobywa i zachowuje sobie wiadomości, i staje się lepszy, a pod wpływem spokoju, to znaczy niedbalstwa i nieuctwa, wcale się dusza nie uczy niczego, a jeśli się czego C nauczy, to zapomina?

Teajtet: I bardzo.

Sokrates: Zatem to, co dobre, zmianą jest; i jeśli o duszę chodzi, i jeśli o ciało, a tamto jest przeciwieństwem dobra?

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: A jeszcze ci przytoczę brak wiatru na morzu i na lądzie, i inne tym podobne rzeczy na dowód, iż spokój zawsze gnicie sprowadza i zgubę, a tamto zachowuje. A na ukoronowanie wszystkiego powiem, że Homer przez ową złotą linę nic innego nie rozumie jak D tylko słońce i powiada, że jak długo istnieje obrót nieustanny i słońce, to wszystko istnieje i zachowuje się, u bogów i ludzi, a gdyby to stanęło, jakby związane, wszystko by się popsuło i nastałby chaos, jak to mówią. [16]

Teajtet: Mnie się przynajmniej tak wydaje, Sokratesie, że on to ma na myśli, co ty mówisz.

Sokrates: Zrób sobie, mój drogi, założenie następujące, przede wszyst- X kim w dziedzinie wzrokowej: to, co nazywasz barwą białą, niech nie będzie czymś oddzielnym, czymś poza twoimi oczami, ani w oczach,

[16] Sokrates rozwija poglądy sofistów w sposób, który nieco przypomina przemówienia literatów w *Uczcie* Platońskiej. Nie pisze serio, to nie są jego myśli. To jest mieszanina poglądów Protagorasa i Heraklita. Będzie to stanawisko zwalczał aż do rozdziału trzydziestego włącznie. Na razie gromadzi argumenty w obronie Protagorasa i rozwija myśli, które uważa za niesłuszne. Homera nazwał tragikiem w poprzednim rozdziale, bo bardzo wiele tragedii greckich było osnutych na podaniach wziętych z Homera. Przytacza go i teraz, bo to było w modzie powoływać się na tę powagę narodową, podobnie jak na Pismo Św. w Średnich wiekach; powoływać się i podawać zmyślone interpretacje homeryckich przenośni i bajek. U Homera Zeus grozi bogom (w Ósmej księdze *Iliady* w wierszu 17, i nast.), że ich wszystkich razem z ziemią potrafi w górę pociągnąć z pomocą złotej liny. Sokrates udaje, że jako modny uczony, z dużą kulturą literacką, odgadł, co ta lina ma oznaczać: to niewątpliwie musi być słońce, które nasz układ planetarny utrzymuje w związku. Śmieje się przy tym Sokrates.

E i nie przydzielaj mu żadnej powierzchni, bo wtedy by już przecież istniało w porządku i trwałoby, a nie byłoby czymś, co powstaje.

Teajtet: Tylko jak?

Sokrates: Idźmy dalej za poprzednią myślą, więc nie zakładajmy, żeby istniał jakiś jeden byt sam w sobie. W ten sposób będzie się nam wydawało, że czarność i białość, i jakakolwiek inna barwa powstaje z zetknięcia się oczu z odpowiednim ruchem, i to wszystko, co na-
154 zywamy jakąś barwą, ani tym nie będzie, co uderza, ani tym, co uderzenie odbiera, tylko czymś pośrednim, czymś dla każdego człowieka z osobna swoistym. Czy też upierałbyś się przy tym, że każda barwa jaka się tobie zjawia, tak samo się przedstawia i psu, i jakiemukolwiek innemu zwierzęciu?

Teajtet: Na Zeusa, ja przynajmniej nie.

Sokrates: No cóż, a człowiekowi innemu czy cokolwiek wydaje się podobne, jak i tobie? Stoisz mocno przy tym przekonaniu, czy też raczej myślisz, że nawet tobie samemu ta sama rzecz zawsze się jednakową nie wyda, bo ty sam nigdy nie jesteś jednaki? [17]

Teajtet: Raczej to mi się wydaje niż tamto.

Sokrates: Nieprawdaż, gdyby coś, co mierzymy albo się tego dotyB kamy, było naprawdę wielkie albo białe, albo ciepłe, to ono by się,

---

17 Sokrates radzi Teajtetowi przyjąć założenia Protagorasowe, że nic nie istnieje trwale, samo dla siebie, bez względu na poznanie, tylko wszystko dzieje się i mija, staje się takie lub inne zależnie od tego, z kim lub z czym się coś spotka i sąsiaduje, zależnie od tego, kto danego zjawiska doznaje. Zatem barwy, kształty, wymiary, całości, wszelkie zmysłowe cechy przedmiotów nie są żadne naprawdę i stale, tylko są zmienne, zależnie od sąsiedztwa i od podmiotu spostrzegającego. To, co w tej chwili dla mnie jest błękitne, może być dla kogoś innego równocześnie szare i dla mnie samego w innej chwili zmieni kolor, kiedy je na innym tle zobaczę. Podobnie to, co mi się wydaje wielkie, może mi się innym razem lub komuś innemu wydawać małe; wymiary są podobnie płynne, znikome, podmiotowe jak barwy lub ilości.

My dziś wiemy, że w tym stanowisku jest wiele słuszności. Znamy dobrze daltonistów i zjawiska kontrastu współczesnego i następczego, i to wiemy też, że przypisując jakiemukolwiek przedmiotowi jakąś cechę musimy koniecznie podać warunki przedmiotowe i podmiotowe jej spostrzegania. Niebieski naprawdę jest przecież ten przedmiot, który się przy jasnym, białym świetle (warunek przedmiotowy) człowiekowi wrażliwemu na krótkofalową część widma (warunek podmiotowy) wydaje podobny z koloru do bławatka lub szafiru. Wiemy, że w znaczeniu dosłownym, psychologicznym, nic nie jest niebieskie niezależnie od światła i od osoby patrzącej, chyba że przymiotnik „niebieski" weźmiemy w innym znaczeniu, fizycznym, i powiemy, że niebieski przedmiot to ten, który potrafi wysyłać, przepuszczać lub odbijać krótkie fale widma, jeżeli na niego światło padnie. Wiemy, że błękit w znaczeniu pierwszym powstaje i ginie, zależnie od otwierania i zamykania oczu wrażliwych, a nie trwa na przedmiotach stale. Stale przysługuje przedmiotom niebieskim jedynie tylko zdolność do wysyłania, odbijania lub przepuszczania krótkich fal widma.

natrafiwszy na coś innego, nie mogło stawać inne, o ile by się samo wcale nie zmieniło. Gdyby zaś znowu szło o którąkolwiek rzecz z tamtych, mierzalną lub dotykalną, to przecież żadna z nich, o ile sama czegoś nie dozna, nie stanie się inna dlatego, że oto coś innego przyłączyło się do niej albo czegoś doznało. Teraz, przyjacielu, dziwne rzeczy i zabawne jakoś łatwo musimy mówić - jak by z pewnością powiedział Protagoras i każdy, kto próbuje mówić to samo, co on.

Teajtet: Jakże to więc i co właściwie mówi?

Sokrates: Mały przykład weź, a będziesz wszystko wiedział, czego C chcę. Weź na przykład sześć kostek; jeżeli z nimi porównasz cztery, to powiemy, że tamtych jest więcej niż cztery, i to o połowę więcej, a jeżeli tuzin, to powiemy, że tamtych jest mniej - połowa; nawet nie sposób inaczej powiedzieć. Czy ty może potrafisz?

Teajtet: Ja nie.

Sokrates: Cóż więc? Gdyby ciebie Protagoras zapytał albo ktoś inny: Teajtecie, czy może coś stać się większym, albo może go zacząć być więcej w inny sposób niż dzięki przyrostowi - to co odpowiesz?

Teajtet: Jeżelibym, Sokratesie, miał dać odpowiedź wedle tego, co mi się słuszne wydaje w związku z obecnym pytaniem, odpowiem, że D to niemożliwe, a jeżelibym odpowiadał na poprzednie pytanie, to, bojąc się popaść w sprzeczność, odpowiedziałbym, że to możliwe.

Sokrates: Doskonale, na Herę, przyjacielu, boska myśl! Tylko zdaje się, że jeśli odpowiesz, że to możliwe, to wyjdzie coś tak jak u Eurypidesa: język nasz będzie mocny, lecz serce już nie tak.

Teajtet: To prawda.

Sokrates: Zresztą, gdyby z nas byli ludzie tędzy i mądrzy, ja i ty, gdybyśmy cały świat myśli przeniknęli, wtedy by jeden drugiego - trzeba czy nie trzeba - wciąż egzaminował, schodzilibyśmy się, jak sofiści, na takie sobie zapasy i jedni by myśli drugiego słowami atako- E wali. A tymczasem, jako żeśmy ludzie prości, naprzód spróbujemy zobaczyć istotę rzeczy: czym też jest to, o czym myślimy, czy się to u nas obu zgadza czy też ani trochę. [18]

[18] Platon stoi tutaj bodaj że na innym stanowisku. Jeżeli można sądzić według tego, co tu mówi jego Sokrates, to zdaniem Platona, cechy przysługujące naprawdę przedmiotom nie powinny się zmienić w zależności od sąsiedztwa, od porównania z innymi przedmiotami, od wrażliwości osób spostrzegających, powinny przedmiotom przysługiwać bez względu na warunki przedmiotowe i podmiotowe, o których mówiliśmy wyżej. Zdaje mu się więc, ale mu się niesłusznie zdaje, że np. płatek neutralny nie może zbłękitnieć, jeżeli go ktoś nie pomaluje na niebiesko. My wiemy, że wystarczy dać mu pomarańczowe tło, a zbłękitnieje, choć go nie dotknie żadna farba i żaden pędzel.

Teajtet: Owszem, bardzo bym tego chciał.

XI *Sokrates:* I ja też. A skoro tak, to chyba nic innego, tylko spokoj-
155 nie, bo czasu mamy bardzo dużo, po raz drugi znowu weźmy rzecz pod uwagę, nie żeby się spierać, tylko tak naprawdę, samych siebie wybadać: co też to jest, co się nam zwiduje. To pierwsze pod uwagę biorąc, powiemy, jak mi się wydaje, że nigdy nic ani się większym, ani mniejszym nie stanie, czy to pod względem masy czy ilości, dopóki będzie równe sobie samemu. Czy nie tak?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A po drugie, że do czego się nic nie dołączy ani mu nic nie ubędzie, to ani rosnąć, ani zanikać nie może; zawsze zostanie równe.

Teajtet: No, oczywiście.

B *Sokrates:* A może i trzecią rzecz, że co nie istniało przedtem, tylko później, to się nie mogło obejść bez powstania i tworzenia się?

Teajtet: Zdaje się przecież.

Sokrates: Więc te, uważam, trzy twierdzenia walczą jedne z drugimi w naszej duszy, kiedy mówimy te rzeczy o kostkach albo kiedy powiemy, że ja w tym wieku ani nie urósłszy, ani czegoś przeciwnego nie doznawszy od ciebie, młodego człowieka, teraz jestem większy, a później będę mniejszy, chociaż nie ubędzie nic z mojej masy, a tylko ty
C urośniesz. Więc będę potem czymś, czym przedtem nie byłem, chociażem się taki nie stawał, a bez stawania się niepodobna stać się niczym; a znowu, nic z swojej masy nie utraciwszy, nigdy bym się nie mógł stać mniejszy. Jest tak i w wielu innych jeszcze niezliczonych wypadkach - to były tylko przykłady. Idziesz ze mną chyba, Teajtecie; wydaje się, że nie jesteś bez doświadczenia w tym zakresie.

Teajtet: Na bogów, Sokratesie, nie masz pojęcia, jak się dziwię, co też to jest wszystko, i nieraz doprawdy, kiedy na to patrzę, w głowie mi się kręci i ciemno mi się robi w oczach. [19]

Podobnie ma się rzecz z ilością, z tym, co wyrażamy słowami: dużo, mało, wielki, mały. To są, oczywiście cechy względne. Ze względu na jeden przedmiot jest tak, a równocześnie może być inaczej ze względu na inny przedmiot. Może też coś doskonale urosnąć w oczach, choć mu nie przybędzie nowych części; wystarczy porównać to z czymś znacznie mniejszym. Tak też myśli zrazu i Teajtet - za chwilę się cofa i już myśli, że to niemożliwe, bo go Sokrates przestraszył: jakże może coś urosnąć, jeżeli mu nic nie przybędzie? Niepotrzebny był ten strach. Nic mu nie groziło. Platon bał się tu sprzeczności, której wcale nie ma, jeżeli tylko formułujemy zdania pełne i dokładne. Jakby wymijająco kończy się ten rozdział, ale już w następnym na początku Sokrates formułuje trzy twierdzenia, na których się tutaj opierał.

[19] Pierwsze i drugie założenie tu podane nie wydaje się słuszne. Przedmiot może bardzo długi czas zostawać równy sobie samemu, a równocześnie maleć w stosunku

Sokrates: Bo zdaje się, przyjacielu, że Teodor nieźle odgadł twoją naturę. To stan bardzo znamienny dla filozofa: dziwić się. Nie ma innego początku filozofii, jak to właśnie. Zdaje się, że ten, kto Irydę nazwał córką Podziwu, niezłą wywiódł genealogię. [20] A czy ty już wiesz, czemu to tak jest na zasadzie tych myśli, które Protagorasowi przypisujemy, czy jeszcze nie wiesz? D

Teajtet: Zdaje mi się, że jeszcze nie.

Sokrates: Więc będziesz mi wdzięczny, jeżeli wraz z tobą wybadam prawdy ukryte w myślach tego męża, a raczej mężów? E

Teajtet: Jakżebym nie był wdzięczny, nawet i bardzo.

Sokrates: Uważaj no, rozejrzyj się, aby ktoś niewtajemniczony nie podsłuchiwał. A tacy są ci, którzy uważają, że nie istnieje nic innego, jak tylko to, co mogą mocno w ręce uch$_{wy}$cić, a wcale nie wierzą, żeby istniały jakieś tam działania, powstawania i w ogóle cokolwiek, czego się nie widzi. [21] XII

Teajtet: Doprawdy, Sokratesie, ty jakichś nieużytych i nieznośnych ludzi masz na myśli. 156

Sokrates: Tak, chłopcze, Muzy od nich bardzo daleko. Inni w znacznie lepszym tonie; chcę ci ich tajemnice wyjawić. U nich pierwsza

---

do otoczenia, które rośnie. Pospolity to los starych domków i ulic w wielkim mieście. Może też podobnie rosnąć w stosunku do czegoś tam, nie zmieniając swego wymiaru pierwotnego. Wystarczy, żeby otoczenie zmalało. Tysiąc złotych majątku to będzie bardzo wielka suma, kiedy wszyscy zeszli na dziady, a będzie to równocześnie bardzo mała suma w porównaniu do majątku miliarderów. Nic nie jest ani wielkie, ani małe samo dla siebie. Wielkim albo małym można być jedynie tylko w stosunku do czegoś, do pewnej miarki przyjętej. O tym zapomina Platon w tym ustępie i dlatego tak się Teajtetowi mąci w głowie.

Trzecie założenie będzie słuszne, jeżeli dość szeroko pojmiemy powstawanie i tworzenie się. Powstawać mogą przecież i cechy względne, i może się coś stawać takim lub innym ze względu na coś innego.

20 Zdziwienie trafnie i pięknie kładzie Platon u źródła filozofii. Dziwi się tylko ten, kto przeczuwa lub ma wyraźnie na myśli jakieś prawo, jakąś konieczność, kto myśli, że coś być powinno, więc oczekuje, jest przygotowany na coś i oto spostrzega, że nie dzieje się, nie zachodzi to, czego oczekiwał. Wtedy zdziwiony a myślący próbuje stworzyć nowe prawo alba poprawia dawne. Tego Platon nazywa filozofem. Nałogowego deterministę. Nie dziwi się tylko ten, który postrzega jedynie tylko to, czego z góry oczekiwał, zna racje wszystkiego, co spostrzega - ale takiego nie ma między śmiertelnymi; albo ten, któ$_{ry}$ nie odczuwa racjonalności świata, nieuleczalny indeterminista. Ten na pewno nie jest filozofem.

Iryda to tyle, co tęcza. W tym miejscu: tyle co filozofia - wielobarwne koło opasujące świat pod obłokami.

21 Ci „niewtajemniczeni" materialiści czy reiści, którzy uznają istnienie wyłącznie tylko uchwytnych b$_{ry}$ł, a nie uznają żadnych działań, procesów, stosunków, to może atomiści, a może Antystenes i jego szkoła. Platon w ogóle nie chce się nimi zajmować.

zasada, z której wynika także i wszystko to, cośmy teraz mówili, jest ta, że wszystko jest ruchem, a poza tym nic nie istnieje, a ruchu dwie są postacie, nieskończona co do ilości i jedna, i druga. Jedna z nich ma zdolności czynne, a druga bierne. Z ich wzajemnego obcowania i tarcia powstaje nieskończona ilość potomków - zawsze bliźniaki: przedmiot spostrzeżenia i spostrzeżenie; ono zawsze wspólnie na świat przy-
B chodzi i rodzi się wraz z przedmiotem spostrzeżenia. A spostrzeżenia noszą takie u nas imiona: spostrzeżenia wzrokowe i słuchowe, i węchowe, spostrzeżenia zimna i ciepła, i przyjemności, i przykrości, i pożądania, i obawy, i inne - bez miary jest tych, które imion nie mają, i mnóstwo tych, co imiona noszą. A każdemu z tych spostrzeżeń odpowiada jakiś rodzaj przedmiotów spostrzeganych, rozmaitym spostrzeżeniom wzrokowym - rozmaite barwy, a słuchowym - tak samo
C głosy, a innym spostrzeżeniom inne przedmioty odpowiadają i wspólnie się z nimi rodzą. A co ma ta bajka, Teajtecie, do naszych poprzednich rozważań? Czy zdajesz sobie sprawę?

Teajtet: Niezupełnie, Sokratesie.

Sokrates: Więc uważaj, czy ona się może jakoś nie zaokrągli. Chodzi w niej o to, że wszystko to, jak mówimy, porusza się, a w tym ruchu tkwi szybkość i powolność. Więc to, co jest powolne, to równocześnie w stosunku do zbliżających się przedmiotów ruch posiada i w ten
D sposób rodzi, a to, co się w ten sposób zrodzi, jest szybsze. Bo zmienia miejsce w przestrzeni i na tym zmienianiu miejsca jego ruch polega. Więc kiedy się oko do jakiegoś swego odpowiednika zbliży i urodzi białość i spostrzeżenie razem z nią powstałe, które by się nigdy nie zrodziło, gdyby każc.e z rodziców w inną stronę poszło, wtedy ku sobie lecą widzenie od strony oczu, a białość od tego, co wraz z okiem
E barwę rodzi. I oto się oko widzeniem napełnia i patrzy, i staje się nie jakieś tam widzenie, ale powstaje oko widzące, a to, co się równocześnie zrodziło, ta barwa, białością się napełnia i powstaje znowu nie białość sama, ale coś białego, czy to drewno, czy kamień, czy jakikolwiek kształt się przypadkiem taką barwą zabarwił. Inne rzeczy tak samo, twardość i ciepło, i wszystko w ogóle w ten sam sposób poj-
157 mować należy; wszystko to samo przez się niczym nie jest, jakeśmy już i przedtem powiedzieli, a tylko w nazywaniu wzajemnym wszystko i wszelkiego rodzaju powstaje z ruchu. Czynny pierwiastek i bierny na jednym tylko z nich wyróżnić i dojść, co jest czynne, to, powiadają, rzecz niełatwa. Bo ani czynny pierwiastek niczym nie jest, zanim się z biernym nie zejdzie, ani ten bierny zanim czynnego nie znajdzie. A to, co się z drugim schodzi i działa, biernym się okazuje, jeśli na

coś innego natrafi. Tak że z tego wszystkiego, jakeśmy to na początku powiedzieli, niczym nie jest jedno samo w sobie, lecz zawsze powstaje przez coś, więc istnienie w ogóle tu należy skreślić, chociaż B myśmy i dopiero co nieraz się nim posługiwać musieli - to skutkiem nawyku i niewiedzy.

Otóż tak nie trzeba, powiadają mędrcy; nie należy dopuszczać ani „czegoś", ani „czyjegoś", ani „mojego", ani „tego", ani „owego", ani innej żadnej nazwy, która by coś ustalała, tylko zgodnie z naturą mówić należy o rzeczach „powstających" i „robiących się", i „ginących", i „zmieniających się". Tak, że jeśliby ktoś ustalał cokolwiek w mowie, łatwo zbić jego stanowisko. Trzeba tak mówić i w szczegółowych wypadkach, jak i o licznych jednostkach razem zebranych, a przez te zbiory rozumieją człowieka i kamień, i każdą istotę żywą, i rodzaj. Czy C te rzeczy wydają ci się przyjemne? Skosztowałbyś ich, bo ładne?

Teajtet: Ja - ja nie wiem, Sokratesie, ja nawet co do ciebie nie umiem zmiarkować, czy ty to mówisz, co myślisz, czy też mnie wystawiasz na próbę. [22]

Sokrates: Nie przypominasz sobie, przyjacielu, że ja się na tych rzeczach wcale nie znam i nawet nie udaję, żeby coś z tego było moje; ja takich rzeczy radzić nie potrafię, ja tylko od ciebie płód odbieram i dlatego takie nad tobą czary odprawiam, i tak ci każdego z mędrców do skosztowania podsuwam, pokąd i twego własnego stanowiska też D na światło nie wywiodę. A jak ono już wyjdzie, będę wtedy patrzył, czy ono nic nie warte, czy też się płodne okaże. Więc bądź dobrej myśli, mocno się trzymaj i ładnie, i tak po męsku odpowiadaj, zgodnie ze swoim przekonaniem, na każde moje pytanie.

Teajtet: Więc pytaj.

Sokrates: To powiedz mi znowu, czy ci się to podoba, że nie istnie- XIII je nic, tylko powstaje zawsze i to, co dobre, i to, co piękne, i wszystko, cośmy przed chwilą przeszli?

---

22 Ci w lepszym tonie to mają być uczniowie Arystypa. To, co tutaj Platon im w usta kładzie i nazywa to po prostu bajką, to zdaje się zawierać jednak pewne przybliżenia do prawdy. W dzisiejszym obrazie świata my też zjawiska tłumaczymy ruchami cząstek. My też wiemy, że widoki powstają równocześnie z aktami widzenia. Tylko że widoki, to co innego, a co innego przedmioty widziane. I na pewno akt widzenia nie leci na spotkanie białości, której jest ojcem, ale że wrażenie barwy białej i każdej innej powstaje przez współdziałania oka z falami światła, to wydaje się pewne. Że na świat dany doświadczeniu składają się czynniki podmiotowe i przedmiotowe, to później szeroko rozwinął Kant, i to też nie wydaje się wątpliwe. Nie dziwimy się, że Teajtet niepewny, czy Sokrates wszystko w tej bajce uważa za fałsz, czy też gotów się pod tym i owym podpisać własnoręcznie. Sokrates wycofuje się i nie daje odpowiedzi. Zreferował i wyśmiał - nie powiedział, co w tym wyśmiewa i dlaczego. Nie sztuka.

Teajtet: Ależ owszem. Jak długo ciebie słucham, kiedy tak wywodzisz, to aż dziwne, jak wiele sensu w tym widzę, i zdaje mi się, że trzeba raczej myśleć tak, jak ty mówiłeś.

E Sokrates: Więc nie pomijajmy tego, czego tu jeszcze brak. A nie mówiło się jeszcze o marzeniach sennych i o chorobach różnych, i o obłąkaniu, o tym, co się na przykład nazywa przesłyszeniem się i przywidzeniem, i o innych złudzeniach zmysłowych. Wiesz chyba, że we wszystkich tych przypadkach, wedle powszechnej opinii, zdaje się upa-
158 dać to twierdzenie, któreśmy dopiero co przeszli, bo przecież raczej fałszywe są spostrzeżenia, które nam się wtedy przytrafiają, i daleko do tego, żeby - co się każdemu wydaje - to też istniało; przecież wprost przeciwnie: nie istnieje nic z tego, co się tylko wydaje. [23]

Teajtet: Świętą prawdę mówisz, Sokratesie.

Sokrates: Więc, chłopcze, jakiż argument zostaje dla tego, któ$_{ry}$ spostrzeżenie uważa za wiedzę i sądzi, że co się każdemu wydaje, to też istnieje dla tego, komu się wydaje?

Teajtet: Ja, wiesz Sokratesie, boję się powiedzieć, że nie mam żadnej odpowiedzi, boś mnie, ot teraz, przed chwilą zganił, kiedym tak mówił.

B A ja bym się, doprawdy, nie umiał spierać o to, że obłąkani i ci, któ$_{ry}$m się coś śni, nie żywią fałszywych przekonań, kiedy się jednym zdaje, że są bogami, a innym, że mają skrzydła i że we śnie latają.

Sokrates: A czy i takiego jakiegoś zagadnienia nie pamiętasz, a mianowicie w sprawie snu i jawy?

Teajtet: Jakiego zagadnienia?

Sokrates: Myślę, że nie słyszałeś, jak się pytają, na jakie by też świadectwo potrafił się ktoś powołać, gdyby go ktoś drugi, tak w tej chwi-

---

23 Tu przychodzą argumenty poważne przeciwko tezie, że wiedza to spostrzeżenie czyjekolwiek i byle jak dokonane. Sokrates wiąże tezę z wiarą w zmienność wszystkiego i z zaprzeczeniem bytów trwałych, niezależnych. Słusznie teraz zwraca uwagę, że istnieją także spostrzeżenia mylne - u ludzi psychicznie chorych, śpiących, a nawet i u zdrowych i czuwających, kiedy ulegają złudzeniom. Te spostrzeżenia nie mogą przecież stanowić wiedzy. Przekonać kogoś, że nie ulegamy złudzeniom, nawet gdyśmy przytomni, dowieść, że czuwamy, nie można. To wydaje się słuszne. Wiara w istnienie czegoś poza nami, w jakąś rzeczywistość różną od nas, wiara w to, że niektóre przynajmniej nasze sądy są i mogą być prawdziwe, czyli zgodne z rzeczywistością, na tym *się* tylko opiera, że sprzeczne z nią stanowisko byłoby sprzeczne wewnętrznie. Ale już zasadę sprzeczności uzasadnić trudno, bo trzeba się nią samą posługiwać przy uzasadnianiu czegokolwiek. Trzeba więc przyjąć ją z góry - bez dowodu, jeżeli się chce jakiekolwiek twierdzenie uzasadnić. To tyle znaczy, co ufać zdrowemu rozsądkowi. Nie ma oczywiście powodu nazywać tego stanowiska dogmatyzmem, dlatego, że to nie jest stanowisko przyjęte pod wpływem czyjejś powagi i nie świadczy o sugestywności człowieka, jeżeli ma odwagę myśleć.

li, zapytał, czy my nie śpimy i wszystko, co mamy na myśli, to może marzenie senne, czy też czuwamy i rozmawiamy z sobą na jawie? C

Teajtet: Rzeczywiście, Sokratesie, nie wiem, na jakie by się powołać świadectwo, bo wszystko się jakoś tak samo powtarza i odpowiada jedno drugiemu. Ot na przykład myśmy teraz rozmawiali, a kto wie, może nam się tylko we śnie wydaje, że rozmawiamy z sobą. Przecież kiedy nam się we śnie zdaje, że sny opowiadamy, dziwne zachodzi podobieństwo tych opowiadań do naszych rozmów w tej chwili. [24]

Sokrates: Więc widzisz, że nietrudno o ten spór, skoro i to jest sporne, czy się śni, czy się jest na jawie; a że równie długi czas śpimy D i czuwamy, więc w jednym i w drugim okresie walczy nasza dusza o to, że prawdą jest to, co się jej w każdym z tych okresów wydaje; tak że równie długi czas mówimy, że to oto istnieje, i równie długi czas, że tamto, i jednakowo na jednych i drugich danych polegamy.

Teajtet: Oczywiście.

Sokrates: Nieprawdaż, jeśli o choroby idzie i o wypadki obłąkania, ta sama sprawa, tylko okresy czasu nie takie same?

Teajtet: Słusznie.

Sokrates: Więc cóż? Długością czasu i krótkością prawdę będziemy mierzyli?

Teajtet: Śmiesznie by to było doprawdy, z wielu względów. E

Sokrates: A jaki masz inny jasny dowód na to, które z tych dwóch stanowisk jest prawdziwe?

Teajtet: Zdaje mi się, że nie mam.

Sokrates: A zatem mnie posłuchaj, co by o tych sprawach powiedzieli ci, którzy sądzą, że to, co się za każdym razem wydaje, to też i jest sprawą dla tego, któremu się wydaje. Oni mówią, uważam, pytając się w ten sposób: Teajtecie, jeśliby coś było ze wszech miar różne od czegoś innego, to może nie będzie miało w żadnym względzie tej samej zdolności, co to drugie? I nie można przyjmować, że to, o co pytam, będzie pod jednym względem tym samym, a pod innym względem różnym, tylko że będzie całkiem różne.

Teajtet: Więc to jest niemożliwe, żeby miało cokolwiek wspólnego; czy to jako zdolność, czy inny jakikolwiek wzgląd - skoro ma być 159 całkowicie różne.

Sokrates: Czyż więc nie musimy się zgodzić, że coś takiego będzie też i niepodobne?

---

24 Teajtet nie umie dowieść, że nie przeżywa marzeń sennych nawet wtedy, gdy jest przekonany, że nie śpi. Małe zmartwienie. On udaje przecież, iż wątpi we własny stan czuwania. Gdyby wątpił naprawdę, gdyby zaczął być szczerym solipsystą, nie można by go przekonać, że jest w błędzie - trzeba by go tylko odosobnić i leczyć.

Teajtet: Tak mi się przynajmniej wydaje.

Sokrates: Jeżeli na przykład coś staje się podobne lub staje się niepodobne czy to do siebie samego, czy to do czegoś innego - to, o ile się upodabnia, powiemy, że to coś stało się tym samym - a w miarę zatracania się podobieństw powiemy, że ono staje się różne?

Teajtet: Oczywiście.

Sokrates: Nieprawdaż? Przedtem mówiliśmy, że tego, co działa, jest dużo i nie wiadomo ile, a podobnie i tego, co doznaje?

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: I to, że jak się coś z czymś innym złączy - i jeszcze z czymś innym, wówczas się nie to samo, ale za każdym razem coś różnego urodzi?

B *Teajtet:* Naturalnie.

Sokrates: Chodzi o takie rzeczy, jak ja i ty, i inne tego rodzaju: Sokrates zdrów i Sokrates chory, i czy powiemy, że to drugie jest podobne do pierwszego, czy niepodobne?

Teajtet: Kiedy mówisz: Sokrates chory, to masz na myśli tę całość w przeciwieństwie do tamtej całości: Sokratesa zdrowego?

Sokrates: Bardzoś to pięknie wykombinował. Właśnie to mam na myśli.

Teajtet: To przecież niepodobne.

Sokrates: I różne więc o tyle, o ile niepodobne?

Teajtet: Oczywiście.

Sokrates: I o śpiącym, i o wszystkim, cośmy przed chwilą przeszli,

C w ten sam sposób będziesz mówił?

Teajtet: No tak. [25]

Sokrates: A zatem każdy czynnik zdolny robić z czegoś coś innego, jeśli przychwyci Sokratesa zdrowego, będzie na mnie działał jako na różnego, a jeśli trafi na chorego, to znowu na różnego?

Teajtet: Czemu by nie miał i tak?

Sokrates: I coś różnego jeden z drugim spłodzimy - niby ja jako doznający, i tamto coś, co działa?

---

[25] Pierwsze założenie, które Sokrates wpiera w Teajteta, budzi zastrzeżenia i wydaje się sztuczne. Jeżeliby tak skrajnie pojąć różność dwóch przedmiotów i chcieć im odmawiać wszelkiej cechy wspólnej - to nie znaleźlibyśmy takich dwóch przedmiotów na świecie. Nie ma przecież takich dwóch, o których by dosłownie nic wspólnego orzec z sensem nie było można. Nie wiadomo tylko, czy to Sokrates mówi od siebie, czy też w imieniu zwolenników Protagorasa. W każdym razie trudno się zgodzić, żeby Sokrates chory nie był podobny do Sokratesa zdrowego, albo śpiący żeby był tak skrajnie różny od czuwającego. Teajtet jednak naiwnie staje na tym stanowisku.

Teajtet: Czemu nie? [26]

Sokrates: Więc kiedy wino piję zdrów, przyjemne mi się wydaje i słodkie?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A zatem według tego, na cośmy się zgodzili poprzednio, ten czynnik działający i doznający, kiedy się zbiegły razem, zrodził słodkość i jej spostrzeżenie. Spostrzeżenie będąc w tym, który doznaje, zrobiło język spostrzegającym, a słodkość znowu w winie usiadłszy, bo się koło niego kręci, uczyniła wino słodkim dla zdrowego języka, tak że wino dla niego jest, i wydaje się słodkie.

Teajtet: Oczywiście. Jużeśmy się na to zgodzili.

Sokrates: A kiedy wino trafi na chorego, to przede wszystkim przecież trafia na innego -nieprawdaż, a nie na tego samego; przychodzi przecież do niepodobnego.

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: No i teraz ta para coś nowego rodzi, a mianowicie: taki Sokrates i picie wina. W języku to wywoła spostrzeżenie goryczy, a w winie zrobi się gorycz i będzie w nim siedziała: wino nie będzie goryczą, tylko będzie gorzkie, i ja nie będę spostrzeżeniem, tylko spostrzegającym.

Teajtet: Zupełnie tak przecież.

Sokrates: Nieprawdaż, ja spostrzegając w ten sposób nigdy się niczym innym nie stanę, bo inny przedmiot inaczej się spostrzega i inne spostrzeżenie innym robi i odmienia tego, któ$_{ry}$ spostrzega. Ani to coś, co na mnie działa i mnie takim robi, nigdy działając na kogo innego, nie zrobi go takim samym, jak ja, ani samo się takie samo nie stanie. Bo ono pod wpływem innego człowieka coś innego urodzi i samo się stanie inne.

Teajtet: Jest tak.

Sokrates: Zatem ani ja nie będę taki sam, jak przedtem, ani ono nie zostanie takie samo.

Teajtet: No nie.

Sokrates: Więc ja z konieczności wejdę w pewien stosunek do czegoś, kiedy zacznę spostrzegać: nie sposób przecież, żeby ktoś spostrzegał, a nie spostrzegał czegoś. A ono znowu wejdzie w stosunek do kogoś, kiedy się stanie słodkie albo gorzkie, albo jakiekolwiek; niepodobna przecież, żeby coś było słodkie, a dla nikogo słodkie.

Teajtet: Ze wszech miar przecież.

---

[26] Że pod wpływem działania takich samych podniet na różne osobniki, albo nawet na tego samego osobnika w różnych czasach i w różnych stanach, powstają różne wrażenia zmysłowe, których treść zabarwia nam przedmioty spostrzegane - to prawda.

Sokrates: Więc wypada, uważam, żebyśmy z sobą wzajem, czy to istnieli, jeśli istniejemy, czy to stawali się, jeśli się stajemy; jakaś konieczność wiąże nasze istoty, a wiąże z niczym innym poza nami, ani też w nas samych; nie zostaje więc nic innego, jak to tylko, żebyśmy z sobą nawzajem byli związani. Przeto, jeśli ktoś mówi o czymś, że ono istnieje, to powinien powiedzieć, dla kogo ono istnieje, czy ze względu na kogo, czy w stosunku do czego istnieje albo powstaje. A żeby coś
C samo w sobie istniało albo się stawało, tego ani samemu mówić nie należy, ani przyjmować, kiedy ktoś drugi tak mówi. Wykazują to rozważania, któreśmy przeszli. [27]

Teajtet: Ze wszech miar, Sokratesie.

Sokrates: Nieprawdaż, kiedy coś na mnie działa, istnieje dla mnie, a nie dla kogoś innego; wtedy ja je spostrzegam, a inny - nie.

Teajtet: Jakżeby nie?

Sokrates: Zatem prawdziwe jest dla mnie moje spostrzeżenie: przecież zawsze dotyczy mojej istoty; ja sędzią jestem, według Protagorasa, ja oceniam te rzeczy, które są dla mnie, że istnieją i że nie istnieją te, których dla mnie nie ma.

Teajtet: Zdaje się. [28]

XV *Sokrates:* Skoro więc nieomylny jestem i nie mogę podrwić głową,
D kiedy chodzi o to, co istnieje albo staje się, to chyba i wiedzę posiadam o tym, co spostrzegam.

---

[27] I to prawda również, że stwierdzając jakąkolwiek okoliczność musimy głośno lub milcząco zakładać, w jakich warunkach ją spostrzeżono. O rzeczach w żadnym sposobie nie spostrzeganych i niepostrzegalnych, nie ukazujących się w żadnym sposobie ani bezpośrednio, ani pośrednio - nic z sensem mówić nie możemy.

[28] Ostateczne wnioski tego rozdziału mieszają dwie rzeczy różne: treść spostrzeżeń i przedmiot spostrzeżeń. Można się zgodzić, że ja sam jestem sędzią treści moich spostrzeżeń, z tym zastrzeżeniem, żem dobrze uważał. Znaczy to np.: że ja sam rozstrzygam, czy widzę teraz czerwień, czy zieleń - daltoniści i tego nie umieją nieraz powiedzieć; ale ja sam nie mogę nieraz na podstawie treści mego jedynego spostrzeżenia rozstrzygnąć, czy przedmiot który mi dał raz widok czerwony lub zielony, jest czerwony lub zielony „naprawdę", to znaczy, czy on przy jasnym świetle białym, położony na do neutralne, da każdemu normalnemu człowiekowi widok podobny do widoku krwi lub trawy. Co innego rzeczy, a co innego ich widoki. Najprawdopodobniej Protagoras mieszał jedno i drugie. Te rzeczy w ogóle nie każdy odróżnić potrafi; widoki wzrokowe od przedmiotów widzianych odróżniać zaczyna dopiero ten, który się rysunku uczy, i ma z tym wielki kłopot z początku. Nic dziwnego, że Teodor i Teajtet odnoszą teraz wrażenie, że Sokrates nie streszcza poglądu, który by mu był obcy i nieznośny, tylko sam się z Protagorasem zgadza. Obaj czuli, że te myśli były im dość bliskie. Platon to widział i takimi chciał ich pokazać, a nie wymalował ich na czarno, choć mógł. To może znaczyć, że i sam nie czuł się od nich zbyt daleki.

Teajtet: Nie może być inaczej.

Sokrates: Więc bardzo pięknie ci się udało powiedzenie, że wiedza to nic innego jak tylko spostrzeżenie. To na to samo wychodzi, co Homer mówi i Heraklit, i wszyscy ludzie tego pokroju, że wszystko się rusza jak woda w potoku, a wedle Protagorasa, arcymądrego, że człowiek jest E
miarą wszystkich rzeczy. Wedle Teajteta znowu - że wobec tego spostrzeżenie jest wiedzą. Serio, Teajtecie, przyznamy, że to jest właśnie twoje, niby nowo narodzone dziecko, przy którym ja byłem akuszerką, czy jak mówisz? [29]

Teajtet: No tak, oczywiście, Sokratesie.

Sokrates: Uważam, że ciężki był nasz poród, cokolwiek tam z tego wyszło. No ale po urodzeniu trzeba z dzieckiem w kółko po domu pobiegać, naturalnie w myśli, uważając, czy tam, kto wie, może karmić nie warto tego, co na świat przyszło, takie to puste w środku 161
i fałszywe. Czy też uważasz, że w każdym razie twoje dziecko karmić wypada i nie porzucać go, a może nawet: potrafisz spokojnie patrzeć, gdyby je kto zbijał, i nie bardzo się będziesz gniewał, gdyby ci je kto zabrał, chociaż to twój pierwszy poród?

Teodoros: Wytrzyma Teajtet, Sokratesie; on nie jest przykrego usposobienia. Ale, na bogów, powiedz, jakże to znowu? Więc znów nie tak się rzeczy mają?

Sokrates: Ty, po prostu, kochasz się w dyskusjach i dobra dusza jesteś, Teodorze, kiedy ci się zdaje, że ja jestem jak worek z argumentami, i nic, tylko sięgnę, wyjmę i od razu powiem, że znowu wcale się tak rzeczy nie mają, a nie uważasz, co się dzieje: żaden argument nie B
wychodzi ode mnie, tylko zawsze od tego, który ze mną rozmawia, a ja nic więcej nie umiem, tylko, tak pokrótce myśl od drugiego, od mądrego człowieka wziąć i odebrać ją, jak się należy. Ja i teraz z nim to spróbuję zrobić, sam nic nie będę mówił.

Teodoros: Bardzo ładnie mówisz, Sokratesie, więc zrób tak.

Sokrates: Wiesz, Teodorze, co ja podziwiam u twego przyjaciela Pro- XVI
tagorasa?

Teodoros: Co mianowicie? C

[29] Jeżeli wszystkie spostrzeżenia mają być nieomylne, a tak się wydaje temu, który nie odróżnia widoku od przedmiotu widzianego, to spostrzeżenie mogłoby stanowić istotę wiedzy. Jeszcze raz sformułowanie myśli Heraklita, Protagorasa i Teajteta, ozdabiane powołaniem się na Homera. W tym miejscu przytyk do Heraklita. Platon zalicza go do ludzi „tego pokroju" co i Homer. Ta znaczy, że uważa go za „czcią otaczanego bajarza". Sokrates zapowiada zbijanie tych stanowisk. Zobaczymy, czy dotrzyma obietnicy, że sam nic nie będzie mówił.

Sokrates: On w ogóle bardzo sympatycznie mówi, że co się komu wydaje, to też i jest. Ale mnie uderzył ten początek, że też on od tego swojej Prawdy nie zaczął, że wszystkich rzeczy miarą jest świnia albo pawian, albo inne jakie, jeszcze głupsze zwierzę, zdolne do spostrzegania; on tak dumnie i tak z góry zaczął mówić i oto dowodzi nam, że
D myśmy go, jak boga, podziwiali za mądrość, a on tymczasem nie lepiej ma w głowie niż kijanka żabia, nie mówiąc już o jakimkolwiek innym człowieku. Czy też jak powiemy, Teodorze? Przecież doprawdy, jeśli dla każdego prawdą będzie, cokolwiek by mu się wydawało wedle spostrzeżenia, i jeśli nikt niczyjego stanu lepiej rozsądzić nie potrafi niż ten, któ$_{ry}$ go sam doznaje, ani też mniemania cudzego ktoś drugi poprawiać nie ma mocy i powiedzieć, czy ono słuszne, czy fałszywe, ale jak to się często mówi, każdy swoje zdanie sam ma i to wszystko będzie słuszne i prawdziwe, to czemu, proszę cię przyjacielu, Protagoras ma być
E taki mąd$_{ry}$, że go nawet biorą za nauczyciela dla innych (i słusznie, i za grube honoraria), a my niby to mamy być głupsi od niego? I wartoż nam było do niego chodzić po naukę, jeżeli każdy dla siebie jest miarą swojej mądrości? No jakże nie powiedzieć, że Protagoras tutaj figle stroi, aby mu ostatnie rzędy klaskały? A ja już nic nie powiem o sobie i o mojej sztuce położniczej, jaki ja jestem śmieszny z nią razem; a myślę, że nie tylko ja, ale i cała w ogóle sztuka dyskutowania. Bo kontrolować i zbijać urojenia i mniemania swoje nawzajem, chociaż one u każdego są słusz-
162 ne, to czyż to nie jest tylko rozwlekłe i donośne mielenie językiem, jeżeli prawdziwa jest Prawda Protagarasa, a nie jest to tylko żart i pusty dźwięk, który dolatuje z tajemnych przybytków książki? [30]

Teodoros: Tak, Sokratesie, to mój przyjaciel, jakeś przed chwilą powiedział, więc wolałbym nie zbijać Protagorasa, zgadzając się z tobą, ani też z tobą bym się nie chciał spierać wbrew przekonaniu. Więc weź się znowu do Teajteta, on przecież i tak, zdaje się, że bardzo uważnie ciebie słuchał.

Sokrates: A jakbyś do Lacedemenu przyszedł, Teodorze, i tam się
B na boisku znalazł i gołych oglądał, nieraz i takich, że przykro patrzeć, czy i ty sam byś wtedy nie miał ochoty rozebrać się też i pokazać, jak wyglądasz?

---

30 [Sokrates] Już mówi. Dowcipnie i słusznie. Jeżeli każde w ogóle spostrzeżenie ma być prawdziwe, to nie ma powodu brać tylko ludzkich spostrzeżeń za miarę istnienia rzeczy. Pośród ludzi zaś nie byłoby też powodu rozróżniać ludzi mądrych i głupich, i nie byłoby sensu przekonywać kogokolwiek i uczyć się od kogoś, i dowodzić słuszności jednych spostrzeżeń, a mylności innych, jeżeliby wszystkie miały być prawdziwe.

Teodoros: No, co myślisz, jeżeliby mi tylko pozwolili i chcieli mnie słuchać? Tak, jak teraz, to zdaje mi się, że ja was namówię, żebyście mi pozwolili tylko się przyglądać, a nie ciągnęli na środek boiska, bom już stary i niezgrabny; niech się młodszy mocuje, on zwinniejszy do zapasów. [31]

Sokrates: Jeżeli ci to przyjemność sprawia, Teodorze, to i ja nie będę XVII
od tego, jak to powiadają. Więc znowu trzeba iść do mądrego, do Teaj- C
teta. Powiedz no, Teajtecie, przede wszystkim w tej sprawie, którąśmy w tej chwili właśnie przeszli, czy i tobie samemu nie dziw, jeśli się nagle pokazuje, żeś ty, co do mądrości, nie gorszy od któregokolwiek z ludzi albo i z bogów? Cóż myślisz, że ta protagorasowska miara odnosi się w mniejszym stopniu do bogów niż do ludzi?

Teajtet: Ja wcale nie, na Zeusa, a to, o co pytasz bardzo mnie dziwi. Bo kiedyśmy się zastanawiali, jak to rozumieć, że co się każdemu D
wydaje, to też istnieje dla tego, któremu się wydaje, wydawało mi się, że to bardzo dobrze powiedziane, a teraz nagle coś wprost przeciwnego wypada.

Sokrates: Boś ty młody, kochany chłopcze, to zbyt łatwo ulegasz efektom krasomówczym. Na to zaraz powie Protagoras albo ktoś inny w jego imieniu: ależ najzacniejsi chłopcy i staruszkowie, usiedliście sobie razem i zabawiacie się krasomówstwem, i bogów do dyskusji wprowadzacie, co do któ$_{r y}$ch ja czynię wyjątek i nie pozwalam o nich ani mówić, E
ani pisać, że istnieją, ani że ich nie ma. Wy mówicie rzeczy, które by się może podobały szerokim kołom, że to przecież straszne, jeśli się każdy człowiek nie będzie niczym różnił od jakiegokolwiek zwierzęcia, a oczywistego dowodu na to nie podajecie żadnego, tylko mówicie sobie tak, po literacku. Gdyby w ten sposób Teodor albo ktokolwiek inny z geometrów chciał geometrię uprawiać, to nie byłby w ogóle nic wart. Więc zastanówcie się razem z Teodorem, czy pozwolicie, żeby o tych rzeczach mówić po literacku i przenośniami? [32] 163

---

31 Teodor w zabawnym kłopocie. Objawia jaskrawo wpływ uczuć przyjaźni na sądy, boi się tego wpływu i po raz drugi zasłania się swym późnym wiekiem przed niebezpieczeństwami konsekwentnego myślenia. Cały rozdział zabarwiony komicznie.

32 Protagoras miał naprawdę zajmować takie, zbyt ostrożne, stanowisko w sprawie istnienia bogów. Być może wychodził na kompromis między ślepą wiarą tłumów a własnym zdrowym rozsądkiem. Gdyby był konsekwentny, powinien by twierdzić, że bogowie dla wierzących istnieją, a dla niewierzących nie istnieją. Byłoby to stanowisko konsekwentne, choć niesłuszne. Prawdą byłoby to, że nie istnieją na pewno tacy, którzy by mieli posiadać cechy sprzeczne. O takich właśnie szło. Nie zaprzeczył ich istnieniu Protagoras, a mimo to skazano go za bezbożność. Nie opłacił mu się kompromis. Nie zaprzeczył też ich istnieniu Platon ani Sokrates. Czemu? To żywe do dziś zagadnienie tak zwanej wiary ludzi oświeconych.

Teajtet: Ależ przecie tak nie można, Sokratesie, nie godzi się. Ani ty byś na to nie pozwolił, ani my.

Sokrates: Więc chyba inaczej trzeba to traktować. Tak myślisz ty i Teodor?

Teajtet: Oczywiście że inaczej.

Sokrates: A zatem tak to weźmy: czy wiedza i spostrzeżenie jest tym samym czy też czymś różnym? Przecież do tego jakoś zmierzała cała myśl nasza i dlategośmy puścili w ruch to wszystko, takie dziwne i nie wiadomo do czego podobne. No nie?

Teajtet: Ależ tak.

B *Sokrates:* Czyż więc zgodzimy się, że cokolwiek spostrzegamy wzrokiem albo słuchem, wszystko równocześnie też i wiemy? Na przykład, zanim się ktoś nauczy języka cudzoziemskiego, czyż powiemy, że i słyszy, i wie co mówią? A kiedy abecadła nie znamy, to patrząc na litery będziemy utrzymywali, że ich nie widzimy, czy też, że znamy je, skoro widzimy?

Teajtet: Powiemy Sokratesie, że właśnie to, co widzimy i słyszymy z tych rzeczy, to też i wiemy równocześnie; bo w pierwszym wypad-
C ku kształt i barwę widzimy, i wiedzę o nich mamy, a w drugim wypadku wysokość i niskość głosu słyszymy, i wiedzę o nich mamy równocześnie; a tego, co dopiero nauczyciele języka i tłumacze o tych słowach nauczają, tego ani nie spostrzegamy wzrokiem albo słuchem, ani też wiedzy o tym nie posiadamy. [33]

XVIII *Sokrates:* Doskonale, Teajtecie, i nie wypada ci się na tym punkcie sprzeciwiać; trzeba, żebyś raczej nabrał ducha. Ale zobacz no i to coś innego, co nadchodzi, i przypatrz się, jak sobie z tym damy rady.

Teajtet: Co takiego niby?

Sokrates: Coś w tym oto rodzaju: gdyby ktoś zapytał, czy to możliwe, żeby ktoś, nauczywszy się czegoś i mając to jeszcze zachowane
D w pamięci, nie miał wiedzy o tym, co pamięta, wtedy, gdy pamięta. Ja przydługo mówię, zdaje się, a chciałbym się zapytać, czy człowiek, któ$_{ry}$ się nauczył czegoś i pamięta to jeszcze, wiedzy o tym nie posiada?

Teajtet: Jakże to, Sokratesie? To by dziwoląg był, to, co mówisz.

Sokrates: Ja chyba nie plotę od rzeczy. Zobacz no. Czy widzenia nie nazywasz spostrzeganiem, a widoku spostrzeżeniem?

---

[33] Sokrates wysnuwa teraz nieuniknione wnioski tezy Teajtęta, że każde spostrzeżenie jest wiedzą, a brak jakiegokolwiek spostrzeżenia - brakiem wiedzy. Wnioski okażą się wewnętrznie sprzeczne - tym samym teza Teajteta upadnie. W tej chwili zbliżamy się do stwierdzenia, że pewnych przedmiotów i sytuacji mogą dotyczyć różne spostrzeżenia, a zatem niby to różne stany wiedzy.

Teajtet: Owszem.

Sokrates: Nieprawdaż? Człowiek, który coś zobaczył, posiada wiedzę o tym, co ujrzał, wedle tego, co się dopiero co mówiło?

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: No cóż? Pamięcią chyba nazywasz coś? E

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: Ona dotyczy niczego, czy czegoś?

Teajtet: Czegoś przecież.

Sokrates: Nieprawdaż, tego, czego się człowiek nauczył i co spostrzegł, czegoś z tych właśnie rzeczy?

Teajtet: No, może.

Sokrates: I co człowiek zobaczył, o tym pamięta czasami?

Teajtet: Pamięta.

Sokrates: Czy nawet, kiedy oczy zamknie? Czy, kiedy to zrobi, zapomina?

Teajtet: Ależ to strach, Sokratesie, coś takiego powiedzieć.

Sokrates: A jednak trzeba, jeśli mamy ocalić myśl poprzednią; a jeśli 164
nie, to ona sobie pójdzie precz.

Teajtet: Ja, na Zeusa, coś przypuszczam, ale jasno sobie sprawy nie zdaję; więc mi powiedz, jak to jest.

Sokrates: Tak to jest: mówimy, że człowiek, który widzi, zyskuje wiedzę o tym, co widzi; zgadzamy się przecież, że widok i spostrzeżenie, i wiedza jest tym samym.

Teajtet: Najzupełniej.

Sokrates: A ten, co widzi i zyskał wiedzę o tym, co zobaczył, jeśli oczy zamknie, wtedy pamięta, a nie widzi tego. Czy prawda?

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: A to „nie widzi" to znaczy „nie wie" skoro „widzi" zna- B
czy „wie"?

Teajtet: To prawda.

Sokrates: Więc wypada, że jeśli ktoś zyskał wiedzę o czymś, to choć jeszcze to pamięta, już tej wiedzy nie posiada, skoro nie widzi; a myśmy to dziwolągiem nazywali, gdyby to było możliwe.

Teajtet: Najzupełniejszą masz słuszność.

Sokrates: Zdaje się, doprawdy, że wynika coś niemożliwego, jeżeliby ktoś powiedział, że wiedza i spostrzeżenie jest tym samym. [34]

---

34 Sokrates przypomina, że wiedzieć znaczy również nauczyć się i pamiętać coś, czego się w danej chwili nie spostrzega. Teajtet musiałby w takich wypadkach mówić, że w nich zachodzi wiedza bez wiedzy, co jest sprzeczne, a zatem za ciasno pojął wiedzę jako spostrzeganie. Jednooki, patrząc, musiałby też, jak zobaczymy w następnym

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: Więc trzeba powiedzieć, że jedno jest czym innym i drugie.

Teajtet: Zdaje się.

C *Sokrates:* Więc czymże nareszcie może być wiedza? Znowu chyba od początku trzeba zacząć mówić. Więc co poczniemy, Teajtecie?

Teajtet: Z czym?

Sokrates: Mam wrażenie, że my tak, jak lichy kogut, piejemy przed zwycięstwem, odbiegłszy od tematu.

Teajtet: Jakże to?

Sokrates: Zdaje się, żeśmy przyjęli jakąś sprzeczną umowę co do zgodności nazw i cieszymy się, żeśmy zwyciężyli tym środkiem, i choć mówimy, że nie jesteśmy zapaśnikami, tylko filozofami, sami nie D wiemy, że postępujemy zupełnie tak, jak ich wspaniałe osoby.

Teajtet: Ja jeszcze nie rozumiem, co ty mówisz.

Sokrates: Więc ja się spróbuję jasno wypowiedzieć w tych sprawach, co naprawdę mam na myśli. Pytaliśmy więc, czy nie posiada wiedzy ktoś, kto się pewnej rzeczy nauczył i pamięta ją, a wziąwszy pod uwagę człowieka, który zobaczył coś, potem oczy zamknął i pamięta, co widział, ale już nie widzi, pokazaliśmy tym samym takiego, który pamięta coś, a wiedzy o tym nie posiada; tymczasem to niemożliwe. I w ten sposób przepadła bajka Protagorasa i twoja również, ta o wiedzy i o spostrzeżeniu, że jedno i drugie jest tym samym.

E *Teajtet:* Widocznie.

Sokrates: Nie byłoby tak z pewnością, przyjacielu, gdyby ojciec tej myśli żył - z pewnością bardzo by jej bronił. A teraz my ją, sierotę, z błotem mieszamy. Nawet ci jej opiekunowie, któ$_{r y}$ch Protagoras zostawił, pomagać jej nie chcą - nasz Teodor jest jednym z nich. Więc, doprawdy, samym nam wypadnie jej pomagać, aby się sprawiedliwości zadość stało.

Teodoros: Przecież nie ja, Sokratesie, to raczej Kalias, syn Hippo-
165 nika, jest opiekunem jego myśli. A ja tam prędko z tymi suchymi wywodami zerwałem i zabrałem się do geometrii. Więc będziemy ci bardzo wdzięczni, jeżeli ty zechcesz być tej myśli obrońcą.

Sokrates: Pięknie mówisz, Teodorze. Więc przyjrzyj się tej mojej obronie. Bo wiesz, że gotów się ktoś zgodzić na rzeczy jeszcze gorsze niż te przed chwilą, jeżeliby nie zwracał uwagi na słowa, tylko tak

---

rozdziale, jedno i to samo jednym okiem wiedzieć, a równocześnie drugim tego samego nie wiedzieć, co wydaje się nie do przyjęcia, zatem upada Teajtetowe i Protagorasowskie pojmowanie wiedzy. Ale zapowiada się obrona tego stanowiska. Przyjdzie dopiero w rozdziale XX. A tymczasem: Sokrates wysnuwa dalsze wnioski, wynikające ze stanowiska, które rozpatrują; przyjąć ich nie można, stanowisko upada.

odpowiadał, jak to my zwykle zgadzamy się lub zaprzeczamy. Tobie mam powiedzieć, jak to jest, czy Teajtetowi?

Teodoros: Więc tak do wszystkich raczej, a niech odpowiada ten, kto młodszy. Jeżeli się pomyli, mniej mu będzie wstyd. B

Sokrates: Więc ja zadaję to najgorsze pytanie. A ono brzmi tak mniej więcej: czy jest możliwe, żeby jeden i ten sam człowiek, który coś wie, nie wiedział zarazem tego, co wie? XIX

Teodoros: Cóż my na to odpowiemy, Teajtecie?

Teajtet: To chyba niemożliwe, tak się przynajmniej mnie wydaje.

Sokrates: No nie, jeżeli założysz, że widzieć to tyle, co wiedzieć. Bo jak sobie dasz rady z nieuniknionym pytaniem, jeżeli cię w pułapkę schwycę? A co, jeżeli ci jakiś nieustraszony mąż ręką jedno oko zasłoni i zapyta, czy widzisz płaszcz tym okiem, co zasłonięte? C

Teajtet: Powiem chyba, że nie widzę; tym okiem przynajmniej, tylko tym drugim.

Sokrates: Nieprawdaż, widzisz i nie widzisz równocześnie jednego i tego samego?

Teajtet: No tak jakoś.

Sokrates: Zupełnie mi o to nie chodzi, powie tamten, i nie pytałem się o to, jak widzisz, tylko o to, czy równocześnie wiesz i nie wiesz tego samego. A teraz pokazuje się, że widzisz to, czego nie widzisz. A zgodziłeś się właśnie, że widzieć to tyle, co wiedzieć, a nie widzieć to tyle, co nie wiedzieć. Więc z tego wywnioskuj sobie, co ci wynika.

Teajtet: Więc wnioskuję, że wynika coś sprzecznego z tym, co założyłem. D

Sokrates: Z pewnością, dobrodzieju osobliwy; gdyby cię ktoś jeszcze w dodatku zapytał, czy wiedza bywa ostra i bywa przytępiona, i czy można coś wiedzieć z bliska, a z daleka nie, a z głośnym i z cichym to samo, i tysiące innych takich pułapek by na ciebie nastawiał, taki lekkozbrojny, a za pieniądze słowami żonglujący rycerz, gdybyś założył, że wiedza i spostrzeżenie to jedno i to samo, on by cię zapędził na pole słuchu i węchu, i innych takich spostrzeżeń, i zbijałby cię, i nastawiał, i nie puściłby cię prędzej, aż byś się jego wytwornej mądrości dziwić zaczął. A on by z ciebie niewolnika zrobił i ty, pokonany i w kajdany zakuty, taki byś mu okup ofiarowywać musiał, jaki by on w umowie z tobą wyznaczył. E

Więc może byś powiedział, jaką to mowę wygłosiłby Protagoras na obronę swoich myśli? Może to spróbujemy powiedzieć?

Teajtet: I owszem.

Sokrates: Będzie mówił to wszystko, co my mówimy na jego obronę, a równocześnie, sądzę, odwróci się z pogardą i powie: Ten oto XX 166

poczciwiec, ten Sokrates, pytania chłopakowi zadaje, czy jest możliwe, żeby ten sam człowiek równocześnie pamiętał i nie wiedział tego samego; chłopak się przeraża i ze strachu zaprzecza, bo nie jest w stanie przewidzieć, co dalej będzie, a wtedy ten moją własną osobę na pośmiewisko wystawia. Tymczasem, mój arcylekkomyślny Sokratesie, rzeczy się tak mają: jeżeli jakąś moją myśl z pomocą pytań rozsądzasz, wówczas moje stanowisko słusznie pada jedynie tylko wtedy, jeśli zapytany
B pobłądzi, ale odpowiadając tak, jak bym ja sam odpowiadał; jeżeli zaś odpowiada inaczej, wtedy pada w dyskusji tylko sam zapytany. Bo czy myślisz, że zgodziłby się z tobą ktokolwiek, że gdy ktoś posiada pamięć stanu dawniej doznanego, to ona jest jakimś takim samym stanem jak tamten poprzednio doznany, a dziś już nie doznany? Daleko do tego. Albo znowu, że wahałby się ktoś przyznać, iż jest rzeczą zupełnie możliwą dla tego samego człowieka wiedzieć coś i nie wiedzieć tego samego? Albo jeśliby się tego bał, to czyżby się kiedykolwiek zgodził, że ktoś odmieniony jest naprawdę ten sam, co przed odmianą? Albo że zgadzałby się raczej, że może jest ktoś jeden taki, ale że nie ma takich wielu i to niezmiernie wielu, skoro przecież panuje w świecie
C zmienność? A jeżeli tak, to czyż nie wypada nam się wystrzegać między sobą pułapek słownych? On powie: szlachetnie się, poczciwy człowieku, bierz do rozbioru mojego stanowiska i jeżeli możesz, to wykaż, że każdy z nas nie posiada osobnych, sobie tylko właściwych spostrzeżeń, albo skoro takie spostrzeżenia posiadamy, wykaż, że to, co się wydaje poszczególnej jednostce, mimo to czymś więcej stać się może albo być, jeśli trzeba mówić o bycie, niż tylko dla tego, któremu się właśnie wydaje.

A kiedy ty o świniach i o pawianach mówisz, nie tylko sam się po świńsku zachowujesz, ale i swoich słuchaczów nakłaniasz, żeby to samo
D z moimi pismami robili; bardzo to nieładnie z twojej strony. Bo ja powiadam, że prawda ma się tak, jak napisałem: że miarą jest każdy z nas; tego, co istnieje, i tego, co nie. Niezmiernie się przecież różni jeden z nas od drugiego tym właśnie, że dla jednego coś innego istnieje i wydaje mu się, a dla drugiego znowu coś innego.

A jeśli o mądrość chodzi i o mędrca, to najdalszy jestem od twierdzenia, że ich w ogóle nie ma, tylko właśnie takiego człowieka nazywam mądrym, który, jeśli się komukolwiek z nas coś wydaje złem i jest złem, rzecz potrafi odwrócić i sprawić, że się ta rzecz i wyda-
E wać będzie dobra, i będzie dobra. A myśl moją znowu nie tylko samymi słowami ścigaj, ale tak oto jaśniej jeszcze próbuj zrozumieć, co myślę.

Więc tak, jak się poprzednio mówiło, przypomnij sobie, że choremu jadło gorzkie się wydaje i jest gorzkie, a dla zdrowego i jest przeciwne, i wydaje się. Żadnego z nich nie trzeba robić mądrzejszym. To nawet niemożliwe. I nie należy twierdzić, że chory jest głupi, jako iż 167
tak mniema, a zdrowy jest mądry, dlatego że mniema przeciwnie. Tylko jeden stan zamieniać na drugi, bo ten drugi stan jest lepszy. Tak samo i w wychowaniu trzeba ten drugi stan zamieniać na stan lepszy. Lekarz zmienia stany z pomocą lekarstw, a sofista - z pomocą słów. Bo człowieka, który fałszywie sądzi, nikt nigdy nie doprowadzi do tego, żeby później prawdziwie sądził, bo ani sądów nie ma tam, gdzie rzeczy nie ma, ani też sądzić nie można inaczej, niż się czuje, a to, co się czuje, jest zawsze prawdziwe.

Uważam, że jeśli ktoś dzięki temu, że z jego duszą źle, żywi złe mniemania, temu stanowi duszy pokrewne, wtedy dusza zdrowa potrafi tak B
zrobić, że ten człowiek nabierze innych mniemań, lepszych, w tym samym rodzaju. To będą też tylko widziadła, choć je niektórzy - niedoświadczeni - nazywają prawdą. A ja uważam, że lepsze są jedne mniemania od drugich, ale prawdziwsze - wcale nie.

A jeśli o mędrców idzie, kochany Sokratesie, to daleki jestem od tego, żeby ich żabami nazywać, tylko mówię, że to niby lekarze dla ciał i niby rolnicy dla roślin. Twierdzę bowiem, że i ci roślinom, jeśli która z nich zasłabnie, zamiast złych wrażeń, dobre i zdrowe wrażenia C
- niby prawdy - wpajają, a mędrcy i dobrzy mówcy sprawiają, że się państwom rzeczy zdrowe, zamiast lichych, wydają sprawiedliwe. Bo jakiekolwiek by rzeczy dane państwo za sprawiedliwe i piękne uważało, takimi też one dla niego będą, jak długo państwo w nie wierzy; mędrzec sprawia, że w każdym wypadku zamiast tego, co jest dla państwa złe, przychodzi to, co jest dobre i dobre się wydaje. Tak samo i sofista potrafi swoich wychowanków prowadzić. Mądry jest i godzien grubych pieniędzy z ręki tych, których wychował. Tak oto mądrzejsi D
są jedni od drugich i nikt nie żywi mniemania mylnego, a ty - chcesz, czy nie chcesz - zgodzić się musisz, że miarą jesteś sam. Ostaje się w tym wszystkim ta moja myśl.

Ty zaś, jeśli z nią chcesz od początku walczyć, to zwalczaj ją i powiedz mowę, skierowaną przeciwko niej, a jeśli wolisz robić to za pomocą pytań, to używaj pytań. Bo i tego unikać nie trzeba; owszem, człowiek rozumny powinien ich szukać jak najbardziej. Więc rób tak. A tylko się nie dopuszczaj niesprawiedliwości w pytaniu. To bardzo E
niemądrze, żeby człowiek, który mówi, że mu zależy na cnocie, nic, tylko się wciąż w dyskusjach niesprawiedliwości dopuszczał. Niesprawiedliwość w tej dziedzinie polega na tym, że ktoś nie oddziela raz-

mówek prowadzonych tak sobie, dla sportu, od dyskusji poważnych, że nie osobno się bawi, drugich w pole wywodzi, jak tylko potrafi, a osobno dyskutuje i wtedy rzecz traktuje serio i poprawia tego, z którym rozmawia, te tylko wykazując mu błędy, w które on sam
168 z własnej winy popada albo w nich trwa pod wpływem swego dawniejszego towarzystwa.

Jeżeli tak będziesz postępował, samym sobie, a nie tobie będą przypisywać winę ci, którzy z tobą rozmawiają, jeżeli się który mieszać zacznie i popadnie w kłopot. Za tobą będzie chodził jeden z drugim i będzie ciebie kochał, a siebie samego nienawidził i będzie przed sobą samym uciekał do filozofii, aby się stał innym człowiekiem i zrzucił z siebie tego, któ$_{ry}$m był poprzednio. A jeżeli będziesz postępował przeciwnie, jak to czyni wielu, czeka cię coś wprost przeciwnego. Wtedy
B pokażesz, że ci, którzy z tobą rozmawiali, zamiast kochać mądrość, nienawidzić jej zaczną z latami.

Jeśli więc mnie posłuchasz, to, jak się poprzednio mówiło, bez niechęci i bez nastroju zaczepnego, tylko zniżywszy się trochę, i łagodnie, i rozsądnie rozpat$_{ry}$wać będziesz, co też to my mówimy, twierdząc, że wszystko jest w ustawicznym ruchu i że, co się każdemu wydaje, to też i jest - dla prywatnego człowieka i dla państwa. Dopiero potem i stąd zobaczysz, czy tym samym, czy też czymś innym jest wiedza i spostrzeżenie. Tak trzeba, a nie tak, jak przed chwilą: wnioski wysnuwać
C z codziennego użytku zwrotów i słów, które szerokie koła naciągają, jak się im podoba, i stąd u nich najrozmaitsze kłopoty w rozmowach.

Tak to ja, Teodorze, twojemu przyjacielowi na odsiecz ruszyłem wedle moich sił; niewiele tego, bo mnie na niewiele stać. Gdyby on sam żył, o wiele by wspanialej swoich myśli bronił. [35]

---

35 Wielką mowę obrończą w duchu Protagorasa wygłasza Sokrates bardzo zabawnie podrabiając uroczysty styl czcigodnego sofisty i drwiąc przy tym z samego siebie. To bardzo zajmujące miejsca. Bo w nich widać, jak się osoba i metoda dyskutowania Sokratesa musiała przedstawiać literacko wykształconym czytelnikom dialogów platońskich, zostającym pod wpł$_{yw}$em na przykład Protagorasa. Platon i tu, i w *Gorgiaszu,* i w *Fajdrosie,* i w wielu innych dialogach z wielkim upodobaniem i umiejętnością umie oświetlać jedną i tą samą sprawę z owych przeciwnych stanowisk. Uczono tego we współczesnych szkołach wymowy. Platon znakomicie i wymownie umie spojrzeć na swego Sokratesa, a więc i swoje własne stanowisko, nie swoimi oczami i chętnie takie ujemne charakterystyki kładzie w usta samego Sokratesa, któ$_{ry}$ przez to pokazuje, że nic sobie z nich nie robi. Tak oto i jego powaga zachowana, i Platoński rachunek sumienia tu i ówdzie przemycony, i uzyskany efekt komiczny.

Protagoras trafnie podpatruje technikę dyskusji Sokratesa i naiwności Teajteta. Widać, że Platon dobrze wiedział, jaką minę dał Teajtetowi, mimo wielkich pochwał na początku dialogu. Uwagi metodyczne, dotyczące lojalności wobec poglą-

Teodoros: Żartujesz, Sokratesie, przecież bardzo dziarsko stawałeś XXI
u boku tego męża.

Sokrates: Dobre twoje słowo, przyjacielu. Ale powiedz mi, zauważyłeś może, jak przed chwilą mówił Protagaras i wyrzuty nam robił o to, że z młodym chłopcem rozprawiamy i obaw chłopca jako argu- D
mentu przeciw niemu używamy; powiedział, że to jakieś żarty, ujął się poważnie za tą miarą wszelkich rzeczy i prosił nas, żebyśmy poważnie jego myśli brali?

Teodoros: Jakżeż mogłem nie zauważyć, Sokratesie?

Sokrates: Więc co? Radzisz go słuchać?

---

dów referowanych i ocenianych, nadzwyczaj trafne. Zdaje się, że Platon już teraz lojalnie daje głos niby to samemu Protagorasowi i formułuje jego twierdzenia poprzednio przemilczane.

Zatem pierwsza, i to słuszna, teza Protagorasa brzmi tak mniej więcej: 1. żadne przypomnienie nie jest spostrzeżeniem. Kto pamięta dziś to, co wczoraj spostrzegał, chociaż tego już dziś nie spostrzega, ten wcale nie musi przeżywać czegoś sprzecznego wewnętrznie, jak się wydawało Sokratesowi w rozdziale XVIII. Byłoby tak dopiero wtedy, gdyby przypomnienie było tym samym, co wcześniejsze spostrzeżenie tego samego przedmiotu. Zatem doskonale można coś wiedzieć, pamiętając to, i równocześnie nie wiedzieć o tym - w innym znaczeniu, w innej formie, w postaci aktualnego spostrzeżenia.

Nie uratuje się Protagoras swoją słuszną tezą pierwszą. Będzie musiał wiedzę pojąć szerzej niż wyłącznie tylko spostrzeżenie, jeżeli zechce wiedzę przyznawać i temu, co tylko pamięta, choć już nie spostrzega. On stawia drugą tezę: 2. Można równocześnie wiedzieć coś i tego samego nie wiedzieć. Ta jest jawnie sprzeczna, a *więc* fałszywa, jeżeli wyraz wiedzieć ma mieć jedno tylko znaczenie. Jeżeli będzie miał dwa, musi się rozszerzyć określenie wiedzy i objąć coś więcej oprócz spostrzeżenia albo coś innego w ogóle. A o to Sokratesowi szło.

Trzecia teza brzmiałaby: 3. Człowiek nigdy w dwóch różnych momentach nie jest jeden i ten sam. Tej nie przyjmie nikt, kto chce zostać przy pojęciu tożsamości jakiegokolwiek przedmiotu zmiennego. Jeżeliby prawdą było to, że człowiek nie byłby nigdy w dwóch różnych momentach jeden i ten sam, nie istniałyby fakty przypominania sobie ani obowiązki dotrzymywania umów. Bo przecież przypomnienie zachodzi jedynie tylko wtedy, gdy sobie przypomina coś ten sam człowiek, który przedmiot pewien spostrzegał. Podobnie obowiązek dotrzymania umowy ciążyć może jedynie tylko na tym samym człowieku, który umowę zawierał.

Jeszcze raz Protagoras formułuje i rozwija w długich i płynnych zdaniach swoje pragmatystyczne stanowisko w sprawie prawdy i fałszu, i szkicuje rolę mędrca w państwie i w wychowaniu. Jego teza główna jest na pewno nie do utrzymania, bo na pewno nie jest prawdą, żeby każdy człowiek był zawsze miarą istnienia wszystkich rzeczy. Taką miarą jest jedynie tylko człowiek inteligentny (o normalnych funkcjach intelektu) w korzystnych warunkach spostrzegania. Co się takiemu wydaje, że jest, to też prawdopodobnie i jest, czyby ktoś chciał uznać, czyby nie chciał.

Protagoras kończy swe uroczyste, a nie pozbawione humoru przemówienie trafnymi wskazówkami metodycznymi i zachętą, żeby nigdy w dyskusji nie prowokować błędów u uczestnika rozmowy, bo to rani i zraża do dyskusji. Słusznie.

Teodoros: Nawet i bardzo.

Sokrates: Widzisz przecież, że to wszystko tutaj, oprócz ciebie, to dzieci. Zatem, jeśli mamy posłuchać tego męża, to ja i ty musimy sobie
E nawzajem pytania zadawać i odpowiadać; brać całkiem serio jego myśli, aby nie miał powodu się skarżyć, żeśmy tu z chłopcami żarty stroili i znowu tak samo jego myśli roztrząsali. [36]

Teodoros: Ach cóż, czy Teajtet nie potrafiłby lepiej iść za tokiem rozważań niż wielu z tych, którzy długie brody noszą?

Sokrates: Ale przecież nie lepiej od ciebie, Teodorze. Niech ci się
169 nie zdaje, że ja powinienem twojego nieboszczyka przyjaciela bronić na wszelki sposób, a ty na żaden. Więc śmiało, przyjacielu, natęż się nieco, pokąd się nie dowiemy, czy w sprawie figur geometrycznych ty masz być miarą, czy też wszyscy ludzie zarówno i każdy sobie za miarę starczy w dziedzinie astronomii i w innych, w których ty się masz czym wyróżniać.

Teodoros: Niełatwo, Sokratesie, koło ciebie siedzieć i nie być zmuszonym do odpowiedzi. Na wiatr ja przed chwilą mówiłem, kiedym się spodziewał, że mi się nie każesz rozbierać i nie będziesz gwałtem do walki zmuszał jak Lacedemończycy. A ty, mam wrażenie, tak troszkę
B do Skirona ciągniesz, bo Lacedemończycy każą albo iść precz, albo się rozbierać, a ty sobie raczej poczynasz tak jakoś jak Anteusz. Jak kto do ciebie przyjdzie, nie puszczasz go, zanim go nie zmusisz, żeby się rozebrał i z tobą się argumentami mocował. [37]

Sokrates: Wiesz, Teodorze, że to doskonały obraz mojej choroby, tylko ja jestem mocniejszy od tamtych. Ze mną się już tysiące Hera-

---

[36] Miał Platon humor, kiedy pisał ten rozdział. Sam to czuje i wyznaje, że figlował, pisząc dotychczasową rozmowę Sokratesa z Teajtetem. To nie jest żaden grzech; żartując, można mówić nie tylko połowę prawdy, ale i całą prawdę, i uzasadnić ją wystarczająco. Ponieważ jednak ludzie najczęściej przestają myśleć, gdy się śmieją, i twierdzenia, które ich bawią, nie wydają się im żadnymi twierdzeniami w ogóle, zdaje się im, że nie ma powodu liczyć się z tym, co ich rozśmieszyło, „bo to był przecież żart", przeto Sokrates postanawia poprawić się i dyskutować w poważnym tonie. Te poważne zapewnienia padają na tle komicznej sceny z Teodorem, który się boi dyskusji jak ognia, a jednak ulega namowom i komplementom Sokratesa i pozwala się wlec „na boisko", jak na pewną śmierć. Teodor w pierwszej części dialogu jest wciąż figurą komiczną.

[37] Skiron miał to być olbrzym z bajki, który siedział na wybrzeżu morskim między Atenami a Megarą i zmuszał wszystkich przechodzących do zapasów z sobą. Pokonany musiał mu nogi obmywać, a potem go Skiron wrzucał do morza. Dopiero Tezeusz pokonał Skirona i sam go wrzucił w morze.

Anteusz to olbrzym libijski, który tak samo postępował z przychodzącymi, jak Skiron, pokąd go Herkules nie pokonał: podniósł go w powietrze i w powietrzu zadusił, aby nie mógł dotknąć swojej matki, ziemi, od której mu siły wyczerpane wracały.

klesów i Tezeuszów nieraz potykało, mocnych w dyskusji, bardzośmy się gwałtownie ścierali, ale ja mimo to nie ustępuję ani na krok. Taka we mnie jakaś straszna żądza siedzi do zapasów tego rodzaju. Więc ruszaj C i ty do starcia - z pożytkiem dla siebie i dla mnie.

Teodoros: No już się nie sprzeciwiam, prowadź, dokąd chcesz. Nie ma rady - trzeba podjąć tę nić przeznaczenia, którą ty wysnujesz, i dać się zbijać. Ale doprawdy nie będę ci mógł służyć swoją osobą dłużej niż tylko do tej granicy, którąś naznaczył.

Sokrates: Wystarczy i potąd. A bardzo uważaj na to, abyśmy niepostrzeżenie nie nadali humorystycznego zabarwienia rozmowie, D a potem ktoś by nam znowu o to robił wyrzuty.

Teodoros: Ależ naprawdę będę próbował, jak tylko potrafię.

Sokrates: Zatem weźmy się naprzód znowu do tego, co poprzednio, XXI i zobaczmy czy słusznie, czy niesłusznie zżymaliśmy się na tę myśl i brali jej to za złe, że każdemu przyznawała samowystarczalność w dziedzinie rozumu. I zgodził się z nami Protagoras, że jeśli chodzi o to, co lepsze i gorsze, to niektórzy ludzie wybijają się jednak i to właśnie są ludzie mądrzy. Czy nie tak?

Teodoros: Tak jest.

Sokrates: Gdyby więc on sam był tutaj obecny i zgadzałby się z nami sam, a nie tylko my w jego imieniu i stając w jego obronie, nie trzeba E by rzeczy na nowo rozpoczynać i utwierdzać się w przekonaniu. A teraz łatwo ktoś mógłby nam odmówić kompetencji do zgadzania się w jego zastępstwie. Więc łatwiej będzie jeszcze jaśniej się co do tego tutaj punktu porozumieć, bo to nie mała różnica, czy tak się rzecz ma, czy inaczej.

Teodoros: Mówisz prawdę.

Sokrates: Więc szukajmy tego porozumienia nie w cudzych, ale w jego własnych słowach; tak będzie najkrócej. 170

Teodoros: Jak?

Sokrates: W ten sposób: on powiada, że co się komu wydaje, to też i jest - dla tego, któremu się wydaje.

Teodoros: Powiada przecież.

Sokrates: Nieprawdaż, Protagorasie, przecież i my mniemania ludzkie, i to nawet powszechne, wypowiadamy, i mówimy, że nie ma takiego człowieka, który by się pod jakimś względem nie uważał za mądrzejszego od innych, a pod innymi względami drugich nie miał za mądrzejszych od siebie. Przecież w największych niebezpieczeństwach, na wyprawach, w chorobach, albo na morzu, kiedy burza napadnie, ludzie spoglądają jak na bogów na tych, co pracują w każdej z tych dziedzin, za zbawców ich uważają, a ci się przecież niczym innym nie B

odznaczają jak tylko wiedzą. Przecież we wszystkich sprawach ludzkich pełno tych, co szukają nauczycieli i kierowników dla siebie, i dla innych istot żywych, i dla ich robót; wszyscy uważają, że ci ludzie potrafią uczyć i potrafią rządzić. W tym wszystkim cóż innego widać, powiemy, jak nie to, że ludzie sami sądzą, że jest w nich i mądrość, i niewiedza?

Teodoros: Nic innego.

Sokrates: Nieprawdaż zaś, że mądrość uważają za myśl prawdziwą, a niewiedzę - za sąd fałszywy?

C *Teodoros:* No, może być.

Sokrates: Cóż więc, Protagorasie, poczniemy z tym zdaniem? Czy powiemy, że ludzie zawsze słusznie mniemają, czy też, że raz słusznie, a raz mylnie? Z obu bowiem jakoś wynika, że nie zawsze mniemają słusznie, lecz raz tak, a raz inaczej. Bo zastanów się, Teodorze, czy zechciałby ktoś z otoczenia Protagorasa, albo i ty sam, walczyć o to, że nikt nikomu nie przypisuje braku wiedzy ani mniemań fałszywych?

Teodoros: Ależ to nie do wiary, Sokratesie.

D *Sokrates:* Doprawdy, do takich następstw nieuchronnie prowadzi twierdzenie, że wszystkich rzeczy miarą jest człowiek.

Teodoros: Jakże to?

Sokrates: Kiedy ty u siebie do jakiegoś sądu dojdziesz i objawisz mi swoje mniemanie o czymś, to, wedle zdania Protagorasa, ma to być dla ciebie prawdą; ale nam, innym, czyż o tym twoim sądzie sądzić nie wolno? Czyż zawsze będziemy sądzili, że twoje mniemanie jest słuszne? Czy też mnóstwo ludzi za każdym razem zwalcza cię i przeciwne wypowiada twierdzenia, myśląc, że twoje sądy i mniemania są mylne?

E *Teodoros:* Na Zeusa, Sokratesie, nawet i wielkie mnóstwa, jak Homer powiada, i ja wielkie stąd mam kłopoty, przez tych ludzi właśnie.

Sokrates: Cóż więc, chcesz, byśmy mówili, że twoje mniemanie jest wtedy dla ciebie samego prawdziwe, a dla tych tysięcy mylne?

Teodoros: Chyba że tak być musi; przynajmniej na podstawie tego toku myśli.

Sokrates: A cóż wynika dla samego Protagorasa? Czyż nie koniecznie to, że jeśli nawet on sam nie sądził, że człowiek jest miarą, ani szerokie koła (one też wcale tak nie myślą), to chyba dla nikogo nie
171 istnieje ta prawda, którą i on napisał? Jeżeli zaś on sam tak mniemał, a tłum się z nim nie zgadza, to wiedz przede wszystkim, że im więcej jest tych, którym się tak nie zdaje, niż tych, którym się tak zdaje, o tyle bardziej tak nie jest, niż jest.

Teodoros: Oczywiście, jeśli według każdego mniemania z osobna i ma być tak, i tak nie być.

Sokrates: Następnie tkwi w tym wszystkim coś bardzo zabawnego. On zgadzając się, że wszyscy mniemają tak, jak jest, przyznaje tym samym niejako, że prawdziwe jest mniemanie przeciwników jego własnej opinii; tych, którzy uważają, że on jest w błędzie.

Teodoros: Zapewne.

Sokrates: Nieprawdaż, musiałby się zgodzić, że jego własna opinia B jest mylna, jeżeli się zgadza, że prawdziwa jest opinia tych, którzy myślą, że on jest w błędzie?

Teodoros: Z konieczności.

Sokrates: A inni znowu nie przyznają się do tego przed sobą, że są w błędzie?

Teodoros: No nie.

Sokrates: A on zgadza się, że i to mniemanie jest prawdziwe wedle tego, co napisał?

Teodoros: Zdaje się.

Sokrates: Wszyscy więc, od Protagorasa począwszy, będą to zwalczali, a może nawet i on sam się zgodzi, ilekroć przeciwnikowi swojemu przyzna rację; wtedy i Protagoras to powie, że ani pies, ani pierwszy lepszy człowiek nie jest miarą w żadnej sprawie, w której sobie C wiedzy nie zdobył. Czy nie tak?

Teodoros: No tak.

Sokrates: Nieprawdaż, jeżeli wszyscy będą go zwalczali, to dla nikogo nie będzie prawdą Prawda Protagorasa - ani dla nikogo innego, ani dla niego samego. [38]

Teodoros: Jakoś my może zanadto zjeżdżamy naszego przyjaciela, Sokratesie?

Sokrates: Tylko to rzecz niejasna, przyjacielu, czy aby sami nie mijamy się z prawdą. On przecież starszy od nas, powinien chyba być D mądrzejszy. Gdyby się tak Protagoras tu w tej chwili spod ziemi wynurzył po szyję, mocno by mnie zbeształ, że plotę byle co - z pewnością - a ciebie, że się zgadzasz; schowałby się znowu pod ziemię, uciekł i tyle byśmy go widzieli. Więc my musimy chyba liczyć

[38] Stanowisko Protagorasa jest sprzeczne wewnętrznie, a więc fałszywe. Przyznając słuszność każdemu mniemaniu bez wyboru, musiałby sam sobie słuszności odmówić - na podstawie mniemania swoich przeciwników. On na pewno i sam nie przyznaje w praktyce równouprawnienia wszystkim mniemaniom wszystkich ludzi, tylko zgodnie z opinią powszechną rozróżnia ludzi mądrych i głupich, i wie, że tylko mądry może być miarą wszystkich rzeczy, a głupi być nią nie może i nie jest, choć też ma swoje mniemania i swoje spostrzeżenia posiada. Teza Protagorasa jest też niezgodna z opinią powszechną, a zatem i z tego powodu jest wedle samego Protagorasa mylna. Tutaj jednak Sokrates zmusza nieobecnego sofistę do posługiwania się pojęciem prawdy i fałszu - Protagoras zastrzegł się niedawno przeciw tym wyrazom. Nie dałby się teraz przekonać.

tylko na siebie nawzajem, wszystko jedno, jaki tam każdy z nas jest, i to mówić, co się nam samym za każdym razem wydaje. Więc i teraz cóż innego powiemy jak nie to: zgodzi się na to każdy, że bywa człowiek mądrzejszy jeden od drugiego, a bywa czasem i głupszy. [39]

Teodoros: Mnie się przynajmniej tak zdaje.

XXIII *Sokrates:* Więc może i tak najlepiej będzie ustalić tę myśl, jakeśmy ją
E podpisali pomagając Protagorasowi, że nieraz, jakie się coś wydaje, takie też ono i jest dla każdego, więc, jeżeli chodzi o to, co ciepłe, suche, słodkie i wszystko inne w tym rodzaju. Jeżeliby zaś przyznał, że w niektórych punktach różni się jeden człowiek od drugiego, to, jeżeli chodzi o to, co zdrowe, a co chore, zechciałby może on nam przyznać, że przecież nie każda babka, nie każde dziecko i zwierzątko potrafi leczyć, bo niby to samo poznaje, co dla niego zdrowe, ale że w tym zakresie przecież jeden człowiek różni się od drugiego, jeżeli w którymkolwiek?

Teodoros: Mnie się przynajmniej tak wydaje.

172 *Sokrates:* Nieprawdaż, i w sprawach państwa, jeżeli chodzi o to, co piękne i szpetne, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, zbożne i bezbożne, jak je każde państwo wedle swego mniemania dla siebie prawem ustali, to takimi już te rzeczy są naprawdę dla każdego ustroju i w tych sprawach wcale nie jest mądrzejszy jeden człowiek prywatny od drugiego, ani jedno państwo mądrzejsze niż inne. Jeżeli zaś chodzi o ustalenie tego, co pożytek przynosi państwu albo mu pożytku nie przynosi, to pod tym względem, jeżeli pod jakimkolwiek - zgodzi się znów Protagoras - różni się jeden doradca od drugiego i różni się mniema-
B nie jednego państwa od mniemania drugiego ze względu na słuszność. I nie ośmieliłby się powiedzieć, że cokolwiek państwo wedle swego mniemania ustali jako pożyteczne dla siebie, to mu też ze wszech miar pożytek przynosić będzie. W tym zakresie, o którym mówię, w dziedzinie sprawiedliwości i niesprawiedliwości, zbożności i bezbożności, uparcie twierdzą niektórzy, że żadna z tych rzeczy z natury swojej nie posiada jakiejś istoty, tylko to, co się powszechnie wydaje, to staje się prawdziwe wtedy, kiedy się wydaje, i tak długo, jak długo się wydaje.

---

[39] Na zakończenie widać, jak trudno było tu Platonowi utrzymać się w tonie poważnym, chociaż to uroczyście przyrzekał. Urządza przy końcu rozdziału efekt teatralny, godny Arystofanesa. Protagoras we własnej czcigodnej postaci wynurza się spod ziemi po szyję; tylko po to, żeby Sokratesa nabesztać, zanurzyć się znowu i uciec. On i po śmierci, podobnie jak za życia, przeciwstawia powagę i swadę argumentom. W obliczu tego widma przyjaciele ustalają prawdę dosyć prostą i niewątpliwą: że nie wszyscy ludzie są mądrzy. W tej chwili, po jaskrawym wyświetleniu sprzeczności ukrytych w stanowisku Protagorasa, ta prawda nabiera żądła wycelowanego za bramy Hadesu.

Ci, którzy zresztą niezupełnie podzielają stanowisko Protagorasa, taką mniej więcej wyznają filozofię. Myśl za myślą goni, Teodorze, i coraz szersze myśli po mniej obszernych przychodzą. C

Teodoros: Nieprawdaż, mamy czas, Sokratesie.

Sokrates: Zdaje się. Ja, wiesz, mój kochany, często i przy innych sposobnościach zauważyłem, a teraz także, że ci, którzy długi czas na dyskusjach filozoficznych strawili, jak do sądu przyjdą, to śmiesznymi się, po prostu, okazują mówcami.

Teodoros: Więc jak ty to mówisz?

Sokrates: Bodaj że ci, którzy się w sądach i tam dalej od młodości obracają, mają się tak do tych, co wzrośli wśród rozstrząsań filozoficznych i podobnych, jak niewolnicy do ludzi wolnych. D

Teodoros: Pod jakim względem?

Sokrates: Pod tym względem, że ci zawsze posiadają to, coś powiedział, a mianowicie czas wolny, i rozmawiają w spokoju i przy wolnej głowie. Tak jak my teraz, trzecią już myśl jedną po drugiej bierzemy pod uwagę, tak i oni robią, jeżeli im się jakaś ciekawsza myśl nasunie od tej, którą się zajęli - podobnie jak my przed chwilą. Nie o to im chodzi, czy się mówi długo, czy krótko, byleby tylko uchwycić to, co jest. A tamci nigdy nie mają czasu mówić - krępuje ich klepsydra - nie po- E
zwala mówić o tym, o czym by chciał, bo przeciwnik ma prawo w ręku i nad głową im stoi, krępują ich ramy odczytanej skargi, od tematu odbiegać nie wolno. Ramy stanowi przysięga przeciw oskarżeniu (tak zwana *antomozja).* W tych mowach zawsze jeden i drugi niewolnik zwraca się do pana, któ$_{ry}$ siedzi i $_{wy}$miar sprawiedliwości ma w ręku. Tam w zapasach nie idzie nigdy o inną jakąś sprawę, zawsze o osobistą. Często gonią o śmierć lub o życie. Fakt, że z tego wszystkiego wielkiej nabierają tężyzny i bystrości, umieją swojemu panu słowami i czynami 17.
schlebiać i wdzięczyć się, a dusze w nich małe i nieproste. Bo im wzrost i prostotę, i postawę wolnego człowieka zabrała niewola, którą od młodości znoszą; ona ich zmusza do chodzenia na ukos, ona dusze jeszcze bardzo nieokrzepłe na wielkie niebezpieczeństwa i strachy wystawia; one się w nich przy sprawiedliwości i prawdzie ostać nie umieją, prędko się zaczynają ch$_{wy}$tać kłamstwa, krzywdy ludzkiej i zemsty, przez co się same krzywią i łamią, tak że w nich śladu zdrowej duszy już nie ma, kiedy B
nareszcie dorosną. Typy mocne i mądre, jak im się samym wydaje. Tacy to są ludzie, Teodorze.[40] A my tu w naszym chórze wolisz, żebyśmy

[40] [W rozdz. XXIII] Sokrates formułuje raz jeszcze stanowisko Protagorasa i zarzuty, którymi je zbija. Sformułowanie pozwala się domyślać, że Platon sam gotów zgodzić się z Protagorasem na subiektywizm w dziedzinie wrażeń zmysłowych.

tę rzecz przeszli po kolei, czy też dajmy im pokój, a wróćmy znowu do naszej myśli, aby znowu, jak się to właśnie mówiło, nie zanadto nadużywać wolności i odmiany tematu?

Teodoros: O nie, Sokratesie, przejdźmy już tę rzecz po kolei. Bar-
C dzoś dobrze to powiedział, że nie my jesteśmy sługami myśli, my, którzy w tym chórze śpiewamy, ale myśli są jakby naszymi służącymi i każda z nich będzie czekała na dokończenie, pokąd się nam podoba. Ani sędzia, ani widz żaden - myśmy przecież nie poeci - nie stoi nad nami z naganą i nic nam nakazywać nie będzie. [41]

W tym zakresie nie ma wedle niego w ogóle wiedzy i prawdy obiektywnej. Platon sam gotów jest więc podpisać twierdzenie, że o tym, co komu ciepłe, suche, słodkie itd., każdy jest dla siebie sam miarą i sędzią.

Dopiero w sprawach zdrowotności, dobra lub pożytku, sprawiedliwości lub piękna nie może decydować ani każda poszczególna jednostka do woli, ani nawet państwo, tylko ten, który się zna na rzeczy. Tekst brzmi tu jednak nie całkiem wyraźnie. Nie wydaje się wykluczone i to rozumienie, że Platon gotów jest uznać autorytet bezapelacyjny państwa każdego w sprawach piękna, sprawiedliwości i kultu, natomiast nie może się z Protagorasem zgodzić tylko na to, żeby w sprawach pożytku i szkody także decydować mogła każda opinia każdego państwa i każdego mówcy. To daleko idące ustępstwa, kompromis pewien i ugoda z nieżyjącym sofistą.

Za to nie ma ugody żadnej z jego czcicielami i wyznawcami pośród karierowiczów ateńskich, którzy do rządów w państwie zmierzają albo już mają rządy w ręku. Platon chce, żeby w państwach rządzili ludzie najwyższej inteligencji i najwyższego wykształcenia, chciał organizować państwo sam; nie tylko na papierze, kiedy pisał swoje *Państwo,* ale naprawdę, na Sycylii, w Syrakuzach. Nienawidził demokratów osobiście całą siłą swej arystokratycznej tradycji domowej.

Załatwiwszy się teraz z ich sztandarową teorią i z ich mistrzem, którego słusznie ośmieszał, choć mu i szacunku nie odmówił, nie może *się* oprzeć dygresji, która w samym środku dialogu trzy długie rozdziały zajmuje. To pełne pogardy i bezradnego gniewu odgryzanie się demokratom rządzącym za ich pogardliwe spojrzenia i uśmiechy z tych intelektualistów niepraktycznych, którzy z Platonem nawiązywali do postaci Sokratesa, a którym Platon pragnąłby oddać rządy w państwie. Platon pamiętał *Chmury* Arystofanesa i tutaj się mści za ich ordynarne, tępe błazeństwa.

Tłumiony, bezsilny gniew trochę go nawet zaślepia. Bo, chyba to nie jest żart, kiedy Platon daje do zrozumienia, że szlachcic zawsze gawędzi, tylko cham mówi ściśle do rzeczy. Trzymanie się tematu w rozprawie wydaje mu się w tej chwili jakąś nawyczką sądową. Dumna postawa filozofa i pogarda skrajna dla sprawności życiowej za cenę własnej godności i czystych rąk.

41 Platon w tym ustępie przypomina czymś Protagorasa. Tamten mówił: ja decyduję o tym, co istnieje, i o tym, co dobre i złe - nie krępuje mnie żaden wzgląd na rzeczywistość. Platon mówi: ja decyduję o tym, co kiedy mówię w dialogu, w jakim porządku i jak dużo - nie krępuje mnie żadna dyspozycja, żaden wzgląd na podjęty temat. Wolno mi robić dygresje, kiedy mi się podoba i jakie mi się podoba, bo jestem pan, mam czas i nie zależy mi na sądzie czytelnika. Trudno mu robić z tego zarzut - przez to przecież jego dialogi stają się żywym odbiciem nie tylko jego myśli, ale jego uczuć, jego usposobienia również.

Sokrates: Mówmy więc, jeżeli tak uważasz, o tych, co chórom XXIV
przodują. Bo cóż można powiedzieć o tych biednych typach, które
się filozofią zabawiają? Oni tam już od młodych lat nie wiedzą, któ-
rędy droga na rynek, ani gdzie sąd stoi, ani gdzie gmach Wielkiej Rady, D
ani gdzie się jakiekolwiek inne zbiorowe obrady w państwie odbywają.
Praw i uchwał ustnych i pisanych nie widują i nie słuchają. Na za-
biegi partyjne o urzędy, na polityczne schadzki, uczty i włóczenia się
z flecistkami nawet w snach sobie nie pozwalają. A czy kto w mie-
ście jest zły, czy dobry, jaką kto plamę po przodkach dziedziczy, czy
tam po mieczu, czy po kądzieli, o tym taki jeszcze mniej wie niż
o liczbie kropel w morzu. On tego wszystkiego nawet nie wie, że nie E
wie. On się od tego wszystkiego trzyma z daleka. Nie, żeby dbał
o dobrą sławę, ale naprawdę tylko ciało jego w mieście tkwi, jak by
tu w gościnie bawił, a jego dusza wszystko to ma za drobiazgi i po
prostu za nic; gardzi tym i lata sobie którędy bądź, jak Pindar powia-
da, i to, co pod ziemią ukryte, i to, co na ziemi, mierzy sobie i bada,
gwiazdom na niebie prawa wyznacza, natury każdego bytu dochodzi, 174
a nie wdaje się zgoła w to, co najbliższe.

Teodoros: Jak ty to myślisz, Sokratesie?

Sokrates: Tak, jak to o Talesie powiadają, Teodorze, że gdy gwiaz-
dy badał i w niebo patrzył, a w studnię wpadł, wtedy pewna fertyczna
pokojówka z Tracji miała go wyśmiewać, że mu się zachciewa wiedzieć,
co się dzieje na niebie, a nie widzi tego, co ma przed nosem i pod
nogami. Ta sama satyra dobra jest na wszystkich, którzy się filozofii
oddają. Taki się naprawdę ludźmi nie interesuje, o najbliższym sąsie- B
dzie nie tylko nie wie tego, co on robi, ale bez mała tego nawet nie
wie, czy to człowiek, czy też jakie inne stworzenie. A tylko co to
właściwie jest człowiek i jakie natura ludzka posiada zdolności czynne
i bierne w odróżnieniu od innych natur - tego on dochodzi i to
z wielkim trudem bada. Rozumiesz chyba, Teodorze, czy nie?

Teodoros: Rozumiem; prawdę mówisz.

Sokrates: Toż ci też, przyjacielu, taki w prywatnym obcowaniu
z poszczególnymi ludźmi i w publicznych występach, jak to z począt-
ku mówiłem, kiedy mu w sądzie albo gdzieś indziej wypadnie mówić C
o tym, co tuż pod nogami albo przed nosem, na śmiech się naraża -
nie tylko u dziewcząt trackich, ale i u jakiego bądź innego tłumu, kiedy
w różne studnie i wszelkiego rodzaju kłopoty wpada, bo doświadcze-
nia nie ma; strasznie to brzydko wygląda i najgorsza opinia stąd. Bo
kiedy do besztania przyjdzie, wtedy on żadnej własnej obelgi na niko-
go rzucić nie potrafi, bo o nikim nic złego nie wie; nie dba o to i nie

dowiedział się. Nie wie, więc śmieszny się wydaje. A kiedy znowu
D o pochwały idzie i z innych każdy się sam wychwala, on wtedy nic nie udaje, ale śmieje się naprawdę i jawnie, i zaraz na błazna wygląda. Kiedy jakiegoś tyrana albo króla chwalą, on ma wrażenie, że słyszy pochwały pasterza, na przykład świń albo krów, którego wielbią za to, że dobrze doi; on uważa, że znacznie gorsze bydlę od tamtych zwierząt i chytrzejsze ci ludzie pasą i doją, dzikie i niewychowane, bo rozpróż-
E niaczone nie mniej niż i pasterze ludu, zepsuci, co na górze siedzą w zamku otoczonym murami.

A kiedy usłyszy o kimś, że ktoś dziesięć tysięcy morgów albo i więcej jeszcze kupił, więc nieprawdopodobnie wielki majątek posiada, jemu się wydaje, że o jakimś drobiazgu słyszy - on na całą ziemię przywykły spoglądać. A kiedy ludzie o pokoleniach swoich przodków hymny pieją i ktoś tam z butną miną siedmiu dziadków bogatych wyliczyć sobie potrafi, on ma wrażenie, że to pochwała od tępych krótkowidzów pochodzi, któ$_{ry}$m kultury brak, więc nie mogą wciąż
175 całego świata mieć na oku i wyliczyć sobie, że dziadków i przodków niezliczone tysiące ma z nas każdy, a pośród nich bogatych i ubogich, i królów, i niewolników, i barbarzyńców, i Hellenów - nieraz dziesiątkami tysięcy - byle kto sobie znaleźć potrafi. Kiedy się ktoś chlubi wykazem dwudziestu pięciu przodków i wywodzi się od Heraklesa, syna Amfitriona, jemu się to niewłaściwą skromnością wydaje; był przecież
B jeszcze przodek 25 od Amfitriona wstecz i był taki, jakim mu być los pozwolił - ten 50 z rzędu, od niego samego licząc. On się śmieje z tych, którzy rachować nie umieją i pozbyć się pychy ze swej leniwej, nierozsądnej duszy. Przy wszystkich takich sposobnościach tłum śmieje się z takiego człowieka, że raz dumnie głowę do góry podnosi - tak wygląda przynajmniej - a drugi raz nie widzi tego, co ma tuż pod nogami, i na każdym kroku popada w kłopoty. [42]

Teodoros: Ze wszech miar, Sokratesie; mówisz tak, jak jest.

XXV *Sokrates:* A jeśli on kogoś, przyjacielu, do góry podciągnie i zechce
C się ktoś dla niego wznieść ponad takie zagadnienia jak: czy to ja ciebie w czymś krzywdzę, czy ty mnie, do rozważania sprawiedliwości samej

[42] Charakterystyka filozofa w tonie pochlebnej karykatury. Niepraktyczny i nie interesujący się życiem politycznym filozof, widziany wzgardliwymi oczyma sprośnego demokraty, który ma wpływy, bo się ich dorobił, i teraz ceni sprawność życiową nade wszystko. Głęboka i uzasadniona pogarda dla wielu wartości doczesnych i tradycyjnych ocen nawet dla arystokratycznego pochodzenia. Zdumiewająco krótkie i dosadne ujęcie stosunku rządzących do rządzonych: pasterze dojący bydło. Trudno krócej.

i niesprawiedliwości, pod jakim względem każda z nich różni się od wszystkiego innego i czym się one różnią od siebie nawzajem, i od zagadnienia, czy szczęśliwy jest król albo człowiek, który posiadł wiele złota, wzniesie się ktoś do rozważań nad władzą i w ogóle nad szczęśliwością i nędzą człowieczą, jakie też one są, jedna i druga, i jak to właściwie naturze ludzkiej przystoi jedną z nich zdobywać, a drugiej unikać - o tym wszystkim, kiedy mówić będzie musiał tamten człowiek o małej duszy, tamten pieniacz chytry i zacięty, wtedy on dla D
odmiany da widowisko takie, jak tamten dawał poprzednio. Głowa mu się kręcić zacznie, tak wysoko się znajdzie w przestworzu zawieszony, tak bardzo mu z góry patrzeć wypadnie - nieprzyzwyczajonemu; bardzo będzie smutny i zakłopotany i pleść zacznie byle co, na śmiech nie dziewczętom trackim ani komukolwiek z ludzi niewykształconych - ci tego nie zauważą - śmiać się z niego będą wszyscy wychowani tak, jak wolnym ludziom przystało. Oto jest charakter jednego i drugiego, Teodorze. Jeden naprawdę wyrósł wolny już od dziecka i chował się bez przymusu, tego ty filozofem nazywasz; takiemu wcale E
ujmy nie przynosi, kiedy się wyda naiwny i do niczego, jeśli mu służebne posługi spełniać wypadnie, jeśli nie potrafi tłumoka porządnie spakować, ani obiadu przyrządzić, ani układać czołobitnych mów. Drugi takie służby znakomicie i sprawnie wypełniać potrafi, ale płaszcza na ramię nie zarzuci, jak człowiek wolny, ani w dziedzinie myśli harmonii nie uchwyci, ani prawdziwego życia bogów i ludzi szczę- 176
śliwych opiewać nie potrafi. [43]

Teodoros: Gdybyś tak wszystkich, Sokratesie, tym, co mówisz, przekonał jak mnie, więcej by pokoju, a mniej zła między ludźmi było.

Sokrates: Ale zginąć zło nie może, musi zawsze istnieć jakieś przeciwieństwo dobra. U bogów zła nie umocujesz, ono się koniecznie koło natury Śmiertelnej plątać musi i po tym świecie chodzić. Dlatego się
też starać potrzeba, żeby stąd uciec tam jak najprędzej. Ucieczka - to B
upodobnienie się do boga, według możności. Upodobnić się do niego to stać się sprawiedliwym i pobożnym, przy zachowaniu rozsądku. A tylko, mój kochany, nie tak to łatwo przekonać kogoś, że to nie tak, jak szerokie koła mówią, że trzeba zbrodni unikać, a do dzielności dążyć i do jednego się brać, a od czego innego się wstrzymywać jedynie tylko dlatego, żeby się człowiek nie wydawał złym, ale żeby się wydawał dobry. To jest, jak to mówią, babskie gadanie; tak ja uważam. A prawdę

[43] Niedołęstwo typów nastawionych czysto praktycznie na polach walk o prawdy ogólne i doniosłe dla życia zasługuje na większą pogardę niż życiowe niedołęstwo teoretyków.

C tak ujmujemy: Bóg nie jest w żadnym względzie i żadną miarą niesprawiedliwy, ale jest jak tylko można sprawiedliwy i nic nie jest do niego tak podobne, jak ten spośród nas, który się stanie jak najsprawiedliwszy. Około tego punktu się obraca i prawdziwa dzielność człowieka i podłość, i niemęstwo wszelkie. Poznanie tego stanowi mądrość i dzielność prawdziwą, a niewiedza o tym - głupotę i złość oczywistą; [44] wszelkie inne zalety pozorne i mądrością objawiane w życiu politycznym, to rysy niegodne wolnego człowieka, a objawiane w sztuce - to podłe rzemiosła. Więc jeśli ktoś zbrodnie i bluźnierstwa popełnia
D słowem lub czynem, to niewątpliwie najlepiej nie przyznawać, że to człowiek wybitny, bo to jest typ zdolny do wszystkiego. On się przecież tą obelgą ucieszy; ma wrażenie, że uchodzi za kompletne zero - on niegodzien, że go święta ziemia nosi, on się uważa za męża, jakiego państwo potrzebuje, za męża, który ma przyszłość. Więc trzeba prawdę powiedzieć, że tacy ludzie o tyle bardziej są właśnie tym, za co się nie uważają, że wcale się nie uważają za coś podobnego. Bo oni nie wiedzą, jaka kara ściga zbrodnię, a nie wiedzieć o tym najmniej wypada. To nie ta kara, o jakiej oni myślą: te bicia i wyroki
E śmierci, te nieraz dotykają ludzi zgoła niewinnych - tylko kara, której uniknąć nie sposób.

Teodoros: Ty o jakiej mówisz?

Sokrates: Przecież, mój kochany, dwa pierwowzory w łonie bytu rzeczywistego stoją: z jednej strony to, co boskie i najszczęśliwsze, a z drugiej to, co bezbożne i najnędzniejsze. Oni nie widzą, że tak jest - tak
177 są głupi i tak całkowicie z rozumu obrani. Nie dostrzegają, jak się do jednego z tych pierwowzorów zbliżają przez swoje postępki zbrodnicze, a oddalają się od drugiego. Ponoszą za to karę, bo wiodą życie podobne do swego własnego pierwowzoru. A jeślibyśmy im powiedzieli, że jeśli się swej złości nie pozbędą, to i po śmierci ich nie przyjmie tamten świat, czysty, wolny od wszelkiego zła, tylko tu zawsze będą nosili swoiste piętno swego postępowania i sami zbrodniarze ze zbrodniarzami będą przestawali, oni, te typy niepospolite, a do wszystkiego zdolne, przyjmą nasze słowa jakby z ust jakichś ludzi obranych z rozumu.

---

[44] Ten bóg, do którego się upodabniać warto, bo jest najsprawiedliwszy, to nie jest ani Zeus ani tym mniej Hermes, tylko ideał człowieka doskonałego, który powinien budzić cześć. Ten bóg urodził się właśnie z wysokiego samopoczucia intelektualisty, śmiesznego w oczach ludzi praktycznych. Intelektualista, który mówi o sobie, że pragnie się do boga zbliżyć, uzurpuje sobie tym samym cześć, której mu świat zwykł odmawiać.

Teodoros: Całkiem na pewno, Sokratesie.

Sokrates: Ja wiem, przyjacielu. Ale jedno się im, doprawdy, trafia. B Jeżeli im kiedyś wypada w prywatnej rozmowie rozprawiać o tym, co ganią, i zechce który mężnie długi czas trwać na placu, a nie uciekać podwinąwszy ogon, wtedy przedziwnie, przyjacielu, zaczynają się w końcu nie podobać nawet samym sobie w tym, co mówią, i ta ich wymowa jakoś cię kurczyć zaczyna i schnąć, tak że bodaj niczym się od małych dzieci nie różnią. Ale dajmy im już pokój, bo i tak mówimy to tylko na marginesie niejako. Jeżeli nie, to napływa coraz to C obfitszy materiał, gotów on zalać rozważania rozpoczęte. Więc wróćmy do tego, co przedtem, jeżeli i ty masz ochotę.

Teodoros: Ja takich rzeczy słucham nie bez przyjemności. Mnie, w tym wieku, nawet łatwiej teraz dotrzymać kroku. Ale, jeśli wola, to wróćmy do poprzedniego tematu.

Sokrates: Nieprawdaż, gdzieś tutaj byliśmy w rozważaniu: mówiliśmy o tych, którzy przyjmują zmienność istoty rzeczy, i że to, co się każdemu wydaje, to też istnieje - dla tego, któremu się wydaje. Poza tym uparcie twierdzą przede wszystkim w dziedzinie zagadnień moralnych - D że z całą pewnością, cokolwiek państwo przyjmie za sprawiedliwe, wedle swego mniemania, to też i jest sprawiedliwe dla niego, pokąd obowiązuje. A tylko jeśli o dobro chodzi, to jeszcze nikt nie był taki odważny i nie ośmielił się walczyć o to, że cokolwiek państwo przyjmie u siebie jako pożyteczne, wedle swego mniemania, to też i jest pożyteczne, jak długo obowiązuje. Chyba żeby szło tylko o słowo. Ale to by były kpiny z naszych rozważań. Więc nigdy?

Teodoros: Oczywiście.

Sokrates: Więc nie mówmy o słowach, tylko o rzeczy, którą w szacie E słów rozważamy.

Teodoros: Nie mówmy więc o słowach.

Sokrates: Tylko o tym, co one znaczą. Do tego przecież zmierza państwo, które prawa ustanawia. Państwo wszystkie prawa układa według najlepszej wiedzy i wedle możności, bo je uważa za możliwie najbardziej pożyteczne. Czy coś innego ma państwo na oku, kiedy prawa ustanawia?

Teodoros: Nigdy w świecie. 178

Sokrates: A czy i trafia za każdym razem, czy też i chybia celu - niejedno?

Teodoros: Myślę, że i chybiają nieraz.

Sokrates: A jeszcze i z tego punktu widzenia mógłby każdy łatwiej zgodzić się na to stanowisko, gdyby się ktoś zapytał o cały ten rodzaj,

do którego właśnie należy i to też, co pożyteczne. Przecież ono dotyczy także czasu przyszłego. Bo kiedy ustanawiamy prawa, stanowimy je jako coś, co ma być pożyteczne w czasie przyszłym. Ten czas nazywamy chyba słusznie przyszłością.

B *Teodoros:* Tak jest.

Sokrates: No więc, zapytajmyż tak Protagorasa albo kogoś innego, kto mówi to samo co on: wy powiadacie, że wszystkiego miarą jest człowiek nieprawdaż, Protagorasie? Miarą rzeczy białych, ciężkich i lekkich - nie wyjmując żadnej tego rodzaju. Człowiek ma w sobie ich kryterium; jak czuje, tak mniema, a więc uważa je za prawdziwe dla siebie i za istniejące. Czy nie tak?

Teodoros: Tak.

Sokrates: A czy i tych rzeczy, które się dopiero stać mają, też nosi w sobie k$_{ry}$terium - jak powiemy, Protagorasie? I cokolwiek mu się wy-

C daje, że będzie, to mu się też dzieje, temu, któ$_{ry}$ mniema? Na przykład, ciepłota. Ktoś nie zna się na rzeczy i mniema, że złapie gorączkę i że nastąpi ciepłota. A drugi, lekarz, jest przeciwnego mniemania. Powiemy, że przyszłość wypadnie według mniemania którego z nich? Czy wedle opinii jednego i drugiego zarazem? I ten dla lekarza ani nie będzie ciepły, ani nie będzie gorączkował, a dla siebie samego będzie i jedno, i drugie?

Teodoros: To by doprawdy było śmieszne.

Sokrates: Ja też sądzę, że w sprawie słodyczy i cierpkości wina mnie-

D manie rolnika będzie górą, a nie opinia kitarzysty.

Teodoros: No pewnie.

Sokrates: Ani znowu w sprawie przyszłej dysharmonii i harmonii nauczyciel gimnastyki nie będzie miał lepszego mniemania niż muzyk o tym, co się później i samemu nauczycielowi gimnastyki wyda harmonijne.

Teodoros: Nigdy.

Sokrates: Nieprawdaż? I mniemanie tego, któ$_{ry}$ ma być na przyjęciu, a nie jest kucharzem, kiedy ucztę gotują, mniej jest ważne w sprawie przyszłej przyjemności niż mniemanie kucharza. Bo w sprawie już dozna-

E wanych albo przeżytych przyjemności nie spieramy się w dyskusjach, a tylko w sprawie tego, co się ma w przyszłości i wydawać, i być; otóż czy każdy dla siebie jest sam najlepszym sędzią, czy też ty, Protagorasie? Jak się każdemu z nas powiedzie w sądzie przekonać wymową sędziów, to lepiej ty potrafisz przepowiedzieć czy też pierwszy lepszy ladaco? [45]

[45] Teza Protagorasa okazuje się jaskrawo mylna, jeżeli chodzi o zdarzenia przyszłe, o przewidywanie i przepowiadanie. Jeżeli chodzi o wrażenia zmysłowe, Sokrates znowu gotów się zgodzić z Protagorasem.

Teodoros: O, właśnie, Sokratesie, właśnie pod tym względem on bardzo stanowczo zapewniał, że różni się od wszystkich innych; sam jeden.

Sokrates: Na Zeusa, mój kochany! Inaczej by nikt z nim nie był gadał, ani mu grubych pieniędzy nie dawał, gdyby on tych, co z nim 179
obcowali, nie był przekonał, że o tym, co się ma stać i co się będzie wydawać, ani wieszczek, ani nikt inny, lepiej sądzić nie potrafi niż on sam właśnie.

Teodoros: Święta prawda.

Sokrates: Nieprawdaż, i czynności ustawodawcze, i to, co pożyteczne, ma związek z przyszłością, i każdy chyba się zgodzi, że państwo układając prawa niekiedy z konieczności nie trafia w to, co najbardziej pożyteczne?

Teodoros: Nawet i bardzo chybia nieraz.

Sokrates: Więc może w sam raz tak odpowiemy twojemu nauczycielowi, że on się koniecznie musi zgodzić na to, iż jeden człowiek jest B
mądrzejszy od drugiego i taki dopiero jest miarą, a ja, który wiedzy nie posiadam, nie muszę zgoła zostawać miarą, jak mnie do tego niedawno zmuszała mowa wypowiedziana w jego obronie, bez względu na to, czybym chciał, czybym nie chciał być tą miarą.

Teodoros: Mam wrażenie, Sokratesie, że to najsłabszy punkt w tej mowie, a słaby i ten, że przyznaje walor mniemaniom innych ludzi, a pokazało się, że oni wcale nie uznają słuszności jego stanowiska.

Sokrates: To stanowisko, Teodorze, ma jeszcze wiele innych sła- C
bych punktów. Łatwo dowieść, że nie każde mniemanie każdego człowieka jest prawdziwe. Ale jeżeli chodzi o doznania właściwe każdemu z osobna, z których się rodzą spostrzeżenia i mniemania z nimi zgodne, to już trudniej dowieść, że one nie są prawdziwe. A może i nie mam racji. Bo nie sposób ich przychwycić na kłamstwie, jeżeli dobrze trafiam. I ci, którzy im przypisują oczywistość, gotowi je łatwo wziąć za ta samo, co wiedza. Nasz Teajtet może nie chybił celu, kiedy powiedział, że spostrzeżenie i wiedza to jedno i to samo. Więc D
trzeba podejść bliżej, jak zalecała to mowa w obronie Protagorasa, przyjrzeć się tej zmienności istoty rzeczy i popukać, jak też to brzmi: całe to czy pęknięte; walka przecież godna zachodu i niejednego obchodzi.

Teodoros: Jakżeby nie godna była zachodu - w Jonii o tym coraz XXVII
głośniej. Chóry pieją na ten temat pod dzielnym kierownictwem przyjaciół Heraklita.

Sokrates: Dlatego też, kochany Teodorze, tym uważniej się tym zająć trzeba i to od początku, tak jak oni rzecz stawiają. E

Teodoros: Ze wszech miar Sokratesie. Bo o tych heraklitejczykach, czy jak ty mówisz, homerydach, i jeszcze starszych zupełnie mówić nie można z tymi tam koło Efezu; oni robią takie miny, jakby się na doświadczeniu opierali, a w rozmowie - jak by ich szerszeń ukłuł. Po prostu nosi ich coś, oni nawet tak piszą. A to, żeby zostać przy jednej myśli, żeby wy trwać przy zagadnieniu, żeby spokojnie punkt po punk-
180 cie odpowiadać i pytać - tego u nich jest mniej niż nic. To może zresztą przesada powiedzieć, że mniej niż nic, ale w każdym razie spokoju w tych ludziach nie ma ani odrobiny. Jeżeli którego o coś zapytasz, ten ci zaraz jak z kołczana powiedzonka zagadkowe dobywa i strzela nimi jak z łuku, a jak próbujesz w tym sens uchwy cić, co on powiedział właściwie, dostaniesz zaraz drugim po łbie, jakąś nową przenośnią, a nie dojdziesz nigdy do niczego z żadnym z nich. Nawet i oni
B sami ze sobą nawzajem; oni bardzo pilnie przestrzegają, żeby nie dać istnieć niczemu, co stałe, ani w myślach, ani w duszach własnych, bo im się zdaje, tak ja uważam, że to byłby zastój. A z tym walczą zacięcie i gdzie tylko mogą, stamtąd go wyrzucają.

Sokrates: A możeś ty, Teodorze, widział tych ludzi tylko podczas walki, a nie obcowałeś z nimi, gdy byli pokojowo usposobieni? Ja mam jednak wrażenie, że oni takie rzeczy z całym spokojem wykładają swoim uczniom, których chcą upodobnić do siebie samych.

Teodoros: Jakim tam uczniom, Pan Bóg z tobą! Przecież pomiędzy
C takimi ludźmi nie może zostać jeden uczniem drugiego, tylko tak - sami z siebie rosną; wszystko jedno, skąd tam przypadkiem w którego jaki bóg wstąpił; każdy z nich myśli, że drugi nie ma o niczym pojęcia. Z tymi, jak mówiłem, nigdy końca nie dojdziesz, ani gdy chcą, ani gdy nie chcą. Ich samych trzeba wziąć pod uwagę jako problem i rozpatrywać. [46]

Sokrates: Ty w sam raz mówisz. A to zagadnienie, skądinąd, dosta-
D liśmy w spadku po starożytnych; oni w poetyckiej formie, aby ich szero-

46 Nagle jakiś duch oświecił Teodora. Dotąd był tylko figurą komiczną, służył wyłącznie do zabawy autora i czytelnika, a tu raz i drugi odzywa się do rzeczy i po raz pierwszy mówi stylem platońskim; dowcipnie, obrazowo charakteryzuje szkoły filozoficzne jońskie, zostające jeszcze pod wpływem Heraklita. Widać, że to byli raczej literaci niż naukowcy, poeci, nie uczeni. Słusznie Platon atakuje formę literacką rozpraw mających się przyczynić do poznania czegokolwiek - tylko że nie mamy tych pism, przeciw którym ten swój zarzut zwraca. Jeżeliby ci ośmieszani tutaj filozofowie twierdzili tyle tylko, że cząstki świata materialnego są w ustawicznym ruchu, trzeba by się nam z nimi zgodzić, bo tego samego uczy nas fizyka dzisiejsza. Z drugiej strony, my wiemy także, że materia trwa, mimo zmian cząstkowych, i dalecy jesteśmy od zaprzeczania wszelkiej stałości w świecie. Wiemy, że pewne prawa stale dotyczą wszystkiego, co się dzieje.

kie koła nie rozumiały, śpiewali, że źródłem wszechrzeczy Ocean jest i Tetyda, a więc płynny nurt, i nic nie stoi na miejscu. A od późniejszych też słyszeliśmy - ci już są mądrzejsi i piszą bez osłonek, aby i siewcy ich mądrość mogli pojąć, usłyszawszy, i by przestali głupio myśleć, że jedne rzeczy spośród istniejących stoją, a inne się ruszają - niech się dowiedzą, że wszystko się rusza, i niech ich czczą. A byłbym zapomniał, Teodorze, że inni znowu wprost przeciwne objawienia głosili, jak na przykład to, że nieruchome jest to, czemu na imię wszech- E
świat, i inne rzeczy, które Melissowie i Parmenidesowie uparcie utrzymują wbrew tamtym; że wszystko jest jednością i stoi na miejscu samo w sobie, bo nie ma miejsca, w którym by się ruszać mogło. [47] Więc z nimi wszystkimi, przyjacielu, co poczniemy? Bo tak powolutku naprzód idziemy i nie zauważyliśmy, żeśmy wpadli w środek pomiędzy jednych i drugich, i jeżeli się nam nie uda jakoś szczęśliwie umknąć, to 181
będzie z nami źle, jak z tymi, co na placu przy samej linii dzielącej grają, a tu ich jedna i druga partia chwyta i na swoją stronę przeciąga. Ja mam wrażenie, że naprzód lepiej rozpatrzyć tamtych, przeciw którym ruszyliśmy zrazu, tych, co to płyną. I jeżeli się pokaże, że coś do rzeczy mówią, to damy się przeciągnąć na ich stronę, a będziemy próbowali uciec przed tamtymi. A jeżeli znowu wydawać się będzie, że raczej prawdę mówią ci, co to wszechświat umocowują na miejscu, to znowu do nich uciekniemy od tych, co poruszają rzeczy nie do poruszenia. B
A jeżeli się pokaże, że ani jedni, ani drudzy nie mają racji, to będziemy śmieszni, ponieważ się nam zdawało, że mówimy do rzeczy, a jesteśmy do niczego. A próbowaliśmy strącić z ołtarza powagi najznamienitsze wiekiem i mądrością. Więc patrz, Teodorze, czy się opłaci narażać na tak wielkie niebezpieczeństwo.

Teodoros: No, trudno, jakoś wytrzymamy, Sokratesie. Rozpatrzmy, XXV
co mówi jedna i druga strona.

Sokrates: Wypadnie chyba wziąć się do rozważania, skoro tak zachęcasz. Więc ja mam wrażenie, że najlepiej zacząć rozważania nad ruchem stąd, co to takiego właściwie mają na myśli oni, którzy twier- C
dzą, że wszystko się rusza. Mam ochotę powiedzieć coś w tym rodzaju: czy oni mają na myśli jakąś jedną postać ruchu, czy też, jak mnie się wydaje, dwie postacie? Ale niech się to nie wydaje tylko mnie -

[47] Melissos, Parmenides i Zenon stali na przeciwnym biegunie niż Heraklit. Należeli do szkoły tzw. eleatów (od miasta Elei w południowej Italii) i głosili poglądy, które tu Platon krótko streszcza - znacznie mu bliższe i milsze niż poglądy Heraklita. Platon chce widocznie stanąć pośrodku między jednymi i drugimi.

ty też trzymaj razem ze mną, abyśmy wspólnie cierpieli, jeżeli wypadnie. Powiedz mi: czy ty nazywasz ruchem to, kiedy coś zamienia jedno miejsce na inne, albo też kręci się na tym samym miejscu?

Teodoros: Ja tak.

Sokrates: Więc niech to będzie jedna postać. A kiedy coś trwa na
D tym samym miejscu, ale starzeje się, albo się staje czarne z białego, albo twarde z miękkiego, albo jakąś inną zmianę jakościową przechodzi, czy nie godzi się nazwać tego drugą postacią ruchu?

Teodoros: Mnie się wydaje, że tak.

Sokrates: To konieczne. Zatem wyróżniam i nazywam te dwie postacie ruchu: zmianę jakościową i ruch przestrzenny.

Teodoros: Słusznie mówisz.

Sokrates: Więc kiedyśmy to tak rozróżnili, to rozmawiajmy już z tymi, którzy mówią, że wszystko się rusza, i zapytajmy: czy wy mówicie, że
E wszystko się rusza na oba sposoby, a więc i przestrzennie, i jakościowo, czy też jedno się rusza w oba sposoby, a drugie tylko w jeden?

Teodoros: Ale, na Zeusa, sam nie wiem, jak powiedzieć, chyba wszystko na oba sposoby.

Sokrates: Bo jeżeli nie, przyjacielu, to tamci musieliby uznać ruch i bezruch zarazem i nie słuszniej byłoby powiedzieć, że wszystko się rusza niż że jest w bezruchu.

Teodoros: Najzupełniejszą prawdę mówisz.

Sokrates: Nieprawdaż; jeżeli się to ma ruszać, a bezruch nie przy-
182 sługuje niczemu, to wszystko musi zawsze zostawać we wszelkim rodzaju ruchu.

Teodoros: Z konieczności.

Sokrates: Więc weźmij tę ich myśl pod uwagę. Mówiliśmy, że ciepło albo białość czy cokolwiek innego powstaje, zdaniem ich, w ten sposób, że wszystko to jakoś się w chwili spostrzeżenia porusza pomiędzy pierwiastkiem czynnym i biernym i ten bierny staje się spostrzegającym acz nie spostrzeżeniem samym, a czynny staje się jakimś tam, choć nie samą jakością. A może ci się ta jakość wydaje wyrazem nieco
B niesamowitym i nie chwytasz zwrotów tak ogólnych. No, to słuchaj po kawałku. To, co czynne, nie staje się ani ciepłotą, ani białością, tylko się staje ciepłe i białe, i inne rzeczy tak samo. Pamiętasz z pewnością i z tego, co przedtem, że takeśmy mówili: nie jest samo w sobie jednym ani to, co czynne, ani to, co bierne, tylko z obcowania wzajemnego ich obu rodzą się spostrzeżenia i to, co spostrzegalne, i jedne rzeczy stają się jakieś tam, a inne stają się spostrzegające.

Teodoros: Pamiętam, jakżeby nie?

Sokrates: Więc zostawmy na boku resztę - wszystko jedno, czy oni tak mówią, czy inaczej - a tylko tego pilnujmy, o czym mówimy, C
i zapytajmy: Porusza się i płynie wszystko, tak mówicie, czy nie?

Teodoros: No tak.

Sokrates: I to w oba sposoby, któreśmy rozróżnili: ruchem przestrzennym i przez zmiany jakościowe?

Teodoros: Jakżeby nie. Skoro się to ma poruszać w sposób doskonały.

Sokrates: Jeżeliby się więc rzeczy poruszały jedynie tylko przestrzennie, a nic nie zmieniałoby się przy tym jakościowo - to moglibyśmy chyba zawsze powiedzieć, jakie to jest to, co płynie i rusza się. Czy jak powiemy?

Teodoros: No tak.

Sokrates: Ale skoro nawet i to nie trwa bez zmiany, to, żeby na D
przykład białe płynęło, tylko się i to zmienia jakościowo tak, że i sama białość też jest płynna, a zmienia się na inną barwę - abym tylko nie wpadł, jeżeli przy tym zostanę - to czy wolno, czy można cokolwiek nazywać barwą tak, żeby to słusznie nazywać?

Teodoros: No jakżeby można, Sokratesie. Albo i cokolwiek innego z takich rzeczy; wszystko się wtedy nazywaniu wymyka, bo przecież płynie. [48]

Sokrates: A co powiemy o spostrzeganiu jakimkolwiek, na przykład o widzeniu albo słyszeniu? Czy widzenie lub słyszenie trwa kiedykolwiek? E

---

[48] Jeżeliby założyć, że wszystko ustawicznie się zmienia w przestrzeni i zarazem jakościowo, to nie można by niczego nazywać jakąkolwiek stałą nazwą ogólną i o niczym twierdzić, że istnieje. Dlatego, że nazwy ogólne i stałe dotyczą zawsze czegoś jednego, co się powtarza w wielu osobnikach i trwa - jedno i to samo - choć się zmieniają nieco osobniki nazwą objęte i choć jedne z nich giną, a inne powstają. W ten sposób nazwa „człowiek" dotyczy tego czegoś, co i w Platonie było, i w Teodorze, i w każdym z nas dzisiaj tkwi, choć się zestarzał Platon i Teodor, i pomarli w końcu, i starzejemy się my dzisiaj, i pomrzemy niedługo. Wyraz „człowiek" będzie dalej znaczył to samo, co dziś i co znaczył dawniej. Podobnie pies i gmach, i roślina, i rak, i przyczyna itd.

Powiedzieć znowu, że coś istnieje - to znaczy tyle, co powiedzieć, że coś trwa, choćby krótko. Nie można by i tego robić z sensem, gdyby naprawdę nic nie trwało ani chwili. Innymi słowy, mamy nieodpartą skłonność do wierzenia w jakieś byty trwałe, mimo licznych zmian, które na nich spostrzegamy; tej skłonności dajemy wyraz tworząc i stosując nazwy i twierdzenia ogólne. Przy niej chce Platon zostać i nie sądzi, żeby ta skłonność zawsze prowadziła do złudzeń. Przeciwnie, ma do niej zaufanie i polega na niej.

Inna rzecz, że czasem polega zbytnio, kiedy za każdym rzeczownikiem domyśla się jakiejś wiecznej istoty, czyli idei, i snuje poezje na ten temat. Szczęście, że robi to z uśmiechem; nie ręczy i nie każe przysięgać, że tak jest na pewno. Jest to poeta osobliwy: ostrożny i krytyczny - może dlatego właśnie nie chce uchodzić za poetę. Przezywa tym imieniem Heraklita razem z Homerem.

Teodoros: Nie powinno, skoro się wszystko rusza.

Sokrates: To i widzeniem niczego nie trzeba nazywać raczej niż niewidzeniem, ani jakimkolwiek innym spostrzeganiem raczej niźli nie, skoro się wszystko pod każdym względem zmienia i porusza.

Teodoros: No nie można.

Sokrates: A tymczasem spostrzeganie to wiedza, jak mówiliśmy ja i Teajtet.

Teodoros: Było tak.

Sokrates: Więc myśmy w odpowiedzi podali równie dobrze wiedzę, jak i niewiedzę, kiedy nas pytano, co to jest wiedza?

183 Teodoros: Zdaje się, że tak.

Sokrates: A to by się nam przydało, jako piękna podpora naszej odpowiedzi, gdybyśmy się starali dowieść, że wszystko się rusza. Aby się nasza odpowiedź wydawała słuszna. Widać przecież, że jeśli wszystko się rusza, to każda odpowiedź, na jakiekolwiek pytanie, będzie jednakowo słuszna i można zawsze powiedzieć, że jest tak i że nie jest tak, a jeśli wolisz, to, że dzieje się tak, abyśmy im nie narzucali stanu trwałego w dowodzeniu.

Teodoros: Słusznie mówisz.

Sokrates: Tylko jedno, Teodorze: powiedziałem „tak" i „nie tak".
B A nie wolno mówić nawet tego „tak", bo to by już nie był ruch. Tylko jakiś inny wyraz powinni ustanowić ci, którzy wyznają to stanowisko. Na razie nie mają zwrotów dla własnej teorii - chyba ten jeden: „Ani tak". Najlepiej by im odpowiadał tak zwany bezkres.

Teodoros: To zwrot u nich bardzo powszechnie używany.

Sokrates: Więc, Teodorze, pożegnajmy się z twoim przyjacielem i jeszcze się z nim nie zgadzajmy, że każdy człowiek jest miarą wszyst-
C kich rzeczy, chyba że to będzie ktoś mądry; i nie zgodzimy się, że wiedza jest spostrzeganiem, według tej teorii powszechnego ruchu, chyba że nasz Teajtet coś innego powie.

Teodoros: Doskonaleś powiedział, Sokratesie. Kiedyśmy się z tym załatwili, to i ja mogę ci przestać odpowiadać - zgodnie z naszą umową, skoro rozważania nad Protagorasem skończone.

XXIX Teajtet: Nie, Teodorze, nie prędzej, aż Sokrates i ty przejdziecie tych,
D co to mówią, że wszystko stoi w miejscu - jakeście dopiero co zamierzali.

Teodoros: Młodyś, Teajtecie, a starych uczysz niegodziwości, chcesz, żeby się umów nie trzymali. Ale gotuj się, żebyś na resztę już i ty Sokratesowi odpowiadał.

Teajtet: Oczywiście, jeżeli on zechce. Ale najchętniej, to bym słuchał tego, o czym mowa.

Teodoros: Jeźdźców na równinę zapraszasz, kiedy Sokratesa prosisz do dyskusji. Tylko pytaj, a będziesz słuchał.

Sokrates: Mam wrażenie, Teodorze, że ja nie posłucham Teajteta E
w tym wypadku.

Teodoros: A czemuż nie posłuchać?

Sokrates: Melissosa i tam innych, którzy mówią, że wszechświat jest czymś jednym i stałym, wstyd mi, aby nasze rozważania nie wypadły grubo i niezgrabnie, ale mniej się ich wstydzę niż Parmenidesa, który jest jeden. Parmenides mi wygląda tak, jak to Homer powiada: cześć budzi całą postawą i strachu napędza wyglądem. Ja obcowałem przecież z tym człowiekiem jako bardzo młody chłopak; on już był bardzo stary. Odniosłem wrażenie pewnej głębi w bardzo szlachetnym rodzaju. Więc ja się boję, że, po pierwsze, gotowiśmy nie rozumieć jego słów 184
i nie dojść, co właściwie miał przy nich na myśli, i przepadnie nasze rozważanie o głównym temacie naszej dyskusji, o tym, co to jest wiedza - tyle się będzie nastręczało myśli, jeżeli ktoś za nimi pójdzie. Zresztą to zagadnienie, które poruszamy, jest niesłychanie obfite; jeżeliby je ktoś tak mimochodem poruszał, to szkoda tematu, a jeżeli należycie, to rozwlekłe wywody zaciemnią istotę wiedzy. A że jedno i drugie złe, więc trzeba Teajteta popróbować; on chce coś urodzić w związku z za- B
gadnieniem wiedzy; więc trzeba mu pomóc sztuką akuszerską. [49]

Teodoros: Jeżeli wola, to i trzeba tak zrobić.

Sokrates: Więc jeszcze trochę, Teajtecie, pomyśl o tym, co się powiedziało. Spostrzeganie to jest wiedza, mówiłeś. Czy nie tak?

Teajtet: Tak.

Sokrates: Więc gdyby cię ktoś tak zapytał: czym białe i czarne widzi człowiek i czym słyszy głosy wysokie i niskie? Powiedziałbyś, przypuszczam, że oczami i uszami?

Teajtet: Ja tak.

Sokrates: Pewna niedbała zgrabność słów i zwrotów, nie wykłada- C
nych zbyt wyraźnie, to nieraz znamię dobrego stylu; przeciwieństwo tego jest raczej w złym guście, ale nieraz i tego trzeba. Na przykład i teraz trzeba wziąć do ręki odpowiedź, którą dajesz; może nie jest całkiem poprawna. Bo zobacz, która odpowiedź lepsza: to, czym widzimy, to są oczy, czy też to, przez co widzimy? I to czym słyszymy, to są uszy, czy też to, przez co słyszymy?

---

[49] Parmenidesa nie chce Sokrates omawiać, tylko mu składa hołd bez zastrzeżeń. Gdyby się wdał w bliższe rozważanie nad nim, musiałby rozwinąć platońską poezję na temat idei. Robi to w wielu innych dialogach. Woli teraz wrócić do tematu, chociaż i teraz ma czas, i nikt mu nad głową nie stoi, a panem być nie przestał.

D *Teajtet:* To, przez co każdy rodzaj spostrzeżeń odbieramy - tak mi się zdaje, Sokratesie. Raczej niż to, czym.

Sokrates: To by straszna rzecz była chłopcze, gdyby w nas tak, jak w drewnianych koniach, dużo spostrzeżeń siedziało, a jakoś by się to wszystko nie ściągało do pewnej jednej postaci, czy to duszy, czy jak to tam nazwać to coś, czym za ich pośrednictwem, jakby za pomocą narzędzi, postrzegamy wszystko, co się da spostrzec. [50]

Teajtet: Raczej mi się tak wydaje niż w poprzedni sposób.

Sokrates: A dlaczego ja ci to tak jasno wyłuszczam? Jeżeli my jakąś cząstką nas samych, jedną i tą samą, przez oczy dochodzimy do barw białych i czarnych, a przez inne tam jakieś do innych jakości, to gdyby E cię ktoś pytał o to, czy mógłbyś to wszystko odnieść do ciała? A może lepiej, żebyś ty to mówił, odpowiadając raczej na pytania, niż żebym ja miał za ciebie tyle zachodu. Więc powiedz mi: Tego, przez co człowiek spostrzega rzeczy ciepłe, twarde i lekkie, i słodkie, czy ty tego wszystkiego nie zaliczasz do ciała? Czy może do czegoś innego?

Teajtet: Do niczego innego.

Sokrates: A może byś się zechciał zgodzić na to, że co za pomocą 185 jednej zdolności spostrzegasz, tego nie można spostrzec z pomocą innej zdolności, na przykład: to, co spostrzegasz za pomocą słuchu, spostrzec przez wzrok, albo to, co za pomocą wzroku, przez słuch?

Teajtet: Jakżebym nie miał chcieć?

Sokrates: Więc jeżeli coś sobie myślisz o jednym i drugim, to chyba nie przez jeden z tych dwóch zmysłów, bo przecież nie mógłbyś przez jeden tylko z dwóch spostrzegać czegoś, co dotyczy obu.

Teajtet: No nie.

Sokrates: Więc o głosie i o barwie naprzód tu na pewno sobie myślisz, że jedno i drugie istnieje.

Teajtet: Ja myślę.

Sokrates: Nieprawdaż, i to, że każde z tych dwojga jest od drugiego różne, a samo z sobą identyczne?

B *Teajtet:* No pewnie.

Sokrates: I że oboje razem to dwa, a każde z osobna jedno?

Teajtet: I to myślę.

---

50 Bardzo zabawnie ujmuje swój stosunek do ścisłości wyrażania się. Ścisłość bierze ze stanowiska estetycznego konwenansu i powiada, że zbytnia jest w złym guście. Nie wiadomo, czy sam tak sądzi naprawdę, czy tylko udaje modnego pisarza i śmieje się przy tym. Odrzuca aktualistyczną teorię duszy, wedle której nasze życie psychiczne jest tylko wiązką spostrzeżeń. Wszystkie spostrzeżenia są raczej własnością duszy, jednego przedmiotu, który z ich pomocą poznaje świat. Tu ma słuszność.

Sokrates: Nieprawdaż? I to, czy one są podobne do siebie, czy niepodobne, zdolny jesteś zauważyć?

Teajtet: Oczywiście.

Sokrates: A to wszystko myślisz sobie o nich przez co, za pomocą czego? Przecież ani za pomocą słuchu, ani za pomocą wzroku nie sposób uchwycić tego, co jest im wspólne. A jeszcze i to dowodzi tego, co mówimy: Gdyby było możliwe porównać jedno i drugie, czy są oba słone, czy nie są, to potrafisz odpowiedzieć, czym je będziesz porównywać? To nie będzie ani wzrok, ani słuch, tylko coś innego. C

Teajtet: A czemu by to nie miała być ta zdolność, ta z pomocą języka? [51]

Sokrates: Pięknie mówisz. A z pomocą czego działa ta zdolność, która ci odsłania to, co wspólne tym dwom i wspólne wszystkim, mocą której mówisz, że coś jest i że czegoś nie ma, i to, o cośmy się przed chwilą pytali w związku z tym wrażeniami? Dla tych wszystkich czynności, jakie wyznaczysz narzędzia, za pomocą których nasza cząstka spostrzegająca spostrzega to za każdym razem?

Teajtet: Ty masz na myśli na przykład istnienie i nieistnienie, podobieństwo i niepodobieństwo, i tożsamość i różność, a także jedność D i jakąkolwiek inną liczbę tych rzeczy. Oczywista, że pytasz tak samo o parzystość i nieparzystość i inne takie cechy, które za tymi idą: za pomocą jakiego narządu cielesnego takie rzeczy duszą spostrzegamy.

Sokrates: Znakomicie, świetnie dotrzymujesz kroku, Teajtecie, to jest właśnie to, o co ja pytam.

Teajtet: Ale, na Zeusa, Sokratesie, ja bym nie potrafił odpowiedzieć. Tylko tyle, że moim zdaniem początkiem tego nie jest żadne narzędzie swoiste, jak w poprzednich wypadkach, tylko dusza sama przez się spostrzega to, co wspólne we wszystkim. E

Sokrates: Ty piękny jesteś, Teajtecie, wcale nie brzydki, jak mówił Teodor. Bo kto pięknie mówi, ten jest piękny i dobry. I nie tylko piękny jesteś, ale bardzo byłeś dla mnie łaskaw, boś mi bardzo długiego wywodu oszczędził, skoro uważasz, że jedne rzeczy dusza spostrze-

---

51 Nie ma słuszności Teajtet, gdy się zbyt prędko zgadza, że co za pomocą jednego zmysłu spostrzega, tego nie spostrzeże innym zmysłem. My przecież odległości i rozmieszczenia brył w przestrzeni możemy spostrzegać i wzrokiem, i słuchem, a nawet zmysłem mięśniowym i dotykiem. Jeżeliby tyle tylko miał na myśli, że barw nie można słyszeć ani dźwięków widzieć, miałby słuszność.

Ma słuszność, gdy się zgadza, że porównywać różnych wrażeń zmysłowych ani stosunków między nimi stwierdzać nie możemy za pomocą organów zmysłowych - to nie jest sprawa wrażeń, do tego potrzeba aktów sądzenia, porównywania, które są innymi od wrażeń czynnościami psychicznymi.

ga sama przez się, a inne za pomocą zdolności ciała. To było właśnie
186 to, co mi się samemu zdawało, a chciałem, żeby i tobie.

Teajtet: No mnie się tak zdaje przecież.

XXX *Sokrates:* A do której grupy zaliczasz istnienie? Bo przede wszystkim ono się wiąże ze wszystkim.

Teajtet: Wedle mnie ono należy do tych, co je dusza sama przez się chwyta.

Sokrates: Czy i podobieństwo i niepodobieństwo, i tożsamość i różność?

Teajtet: Tak.

Sokrates: No cóż, a piękno i brzydota, i dobro, i zło?

Teajtet: Mam wrażenie, że i tych istotę dusza najlepiej ch$_{w\,y}$ ta w stosunkach wzajemnych między rzeczami, kiedy zestawia i porównywa
B w sobie to, co się stało, z tym, co się dzieje teraz i co się stać ma kiedyś.

Sokrates: Czekaj no! Nieprawdaż, że dusza spostrzega twardość rzeczy twardych dotykiem, a miękkość rzeczy miękkich tak samo?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A istnienie i to, czym te obie rzeczy są, i ich przeciwieństwo wzajemne i samą istotę przeciwieństwa dusza już sama stara się nam ocenić, wnikając i porównując rzeczy jedne z drugimi?

Teajtet: Tak jest.

C *Sokrates:* Nieprawdaż, jedne stany powstały prędko i z natury przysługują jako spostrzeżenia ludziom i zwierzętom. To są te stany, które za pośrednictwem ciała do duszy zmierzają. Ale porównania ich dotyczące, związane z istnieniem, z istotą i pożytkiem - do tych się dochodzi z trudem i w ciągu długiego czasu, drogą licznych zabiegów i kultury duchowej, jeżeli ktoś do tego w ogóle dochodzi.

Teajtet: Ależ ze wszech miar.

Sokrates: Więc czy może prawdę osiągnąć coś, co nawet istnienia nie sięga?

Teajtet: Nie może.

Sokrates: A kto prawdy czegoś nie osiągnie, to czy posiądzie wiedzę o tym?

D *Teajtet:* Jakimże sposobem, Sokratesie!

Sokrates: To w tych wrażeniach zmysłowych nie ma wiedzy, tylko w rozumowaniu, które się z nimi wiąże. Bo istoty rzeczy i prawdy, zdaje się, że tu dopiero można dotknąć, a tam nie można.

Teajtet: Okazuje się.

Sokrates: Więc czy nazywasz jednym i tym samym te dwie rzeczy, które tyle różnic objawiają?

Teajtet: Chyba nie godzi się.

Sokrates: Więc jaką nadasz nazwę widzeniu, słyszeniu, wąchaniu, czuciu zimna i ciepła?

Teajtet: To spostrzeganie, uważam. Cóż by innego? E

Sokrates: I to wszystko razem nazywasz spostrzeżeniem?

Teajtet: Koniecznie.

Sokrates: I temu, powiemy, nie przysługuje dotykanie prawdy. Bo istoty rzeczy też nie.

Teajtet: No nie.

Sokrates: Zatem i wiedzy nie.

Teajtet: A nie.

Sokrates: Zatem, Teajtecie, spostrzeżenie nie może być tym samym, co wiedza.

Teajtet: Nie wydaje się tym samym, Sokratesie. W tej chwili okazało się najjaśniej, że spostrzeżenie to coś innego niż wiedza.

Sokrates: Tylko, że myśmy się może nie po to zeszli na rozmowę, 187
aby dojść, czym wiedza nie jest, tylko czym jest. W każdym razie posunęliśmy się o tyle naprzód, że nie będziemy jej szukali w ogóle w spostrzeżeniu, tylko pod tą nazwą, którą zyskuje dusza, kiedy sama w sobie rozważa byty.

Teajtet: Tak jest, Sokratesie. To się nazywa zdaje mi się, czynnością sądzenia. [52]

Sokrates: Słusznie ci się zdaje, przyjacielu. Więc patrzajże znowu teraz B
od początku; wszystko, co dotąd zmaż - może teraz wyraźniej widzisz, kiedyś aż dotąd doszedł. I powiedz znowu czym właściwie jest wiedza.

Teajtet: Powiedzieć, że nią jest wszelki sąd nie sposób, Sokratesie, bo XXX
przecież i mylne b$_{yw}$ ają sądy. A wiedzą gotów być tylko sąd prawdzi$_{wy}$. Więc niech to będzie moja odpowiedź. Jeżeli się nam w dalszym toku wyda prawdą co innego niż teraz, spróbujemy inaczej odpowiedzieć. [53]

---

52 We wrażeniach zmysłowych nie uwzględniamy istnienia przedmiotów. Dlatego one nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Sokrates posługuje się tu wyrazem *ajstesis,* który odpowiada naszemu „spostrzeżeniu" i dlatego został w tekście tłumaczenia. Jednakże w terminologii psychologicznej polskiej wyraz spostrzeżenie oznacza fakt psychiczny złożony, w którym sądy już są zawarte. Dlatego tutaj trzeba pamiętać, że te platońskie „spostrzeżenia" nie zawsze odpowiadają spostrzeżeniom naszej psychologii. W tym miejscu odpowiadają „wrażeniom zmysłowym". Rozważanie kończy się więc w tym rozdziale słusznym twierdzeniem, że wrażenia zmysłowe, ponieważ nie są ani prawdziwe, ani fałszywe, nie mogą stanowić wiedzy. Wiedza będzie się zaczynała dopiero tam, gdzie się zacznie czynność sądzenia.

53 Nowa teza Teajteta: wiedza składa się z sądów prawdziwych, czyli sąd prawdziwy stanowi istotę wiedzy. Teajtet jest na dobrej drodze. Mimo to zaczynają się zaraz wątpliwości niepotrzebne, skrupuły nie bardzo zrozumiałe, błądzenia, w które trud-

Sokrates: Tak potrzeba, doprawdy, Teajtecie, odpowiadać, a chętnie
C raczej - niż tak, jak poprzednio, kiedyś się wahał odpowiadać. Jeżeli będziemy tak robili, to jedno z dwojga: albo znajdziemy to, na cośmy wyszli, albo się nam nie będzie zdawało, że wiemy coś, czego zgoła nie wiemy. To by była nagroda nie do pogardzenia. Więc teraz co powiadasz? Wobec tego, że są dwie postacie sądu: jedna prawdziwa, druga fałszywa, ty określasz sąd prawdziwy jako wiedzę?

Teajtet: Ja tak robię. Bo tak mi się znowu teraz wydaje.

Sokrates: A czy warto jeszcze zacząć na nowo mówić o sądach?

Teajtet: Co, niby, masz na myśli?

Sokrates: Niepokoi mnie coś w tej chwili, podobnie jak nieraz
D przy innych sposobnościach, tak że kłopot mam i sam ze sobą, i z drugimi - nie umiem powiedzieć, co to za stan u nas i w jaki sposób w nas powstaje.

Teajtet: Jaki stan?

Sokrates: To, że ktoś wydaje mylny sąd. Ja i teraz jeszcze się zastanawiam i nie wiem, czy dać temu pokój, czy rozważać to w inny sposób niż przed chwilą.

Teajtet: No czemuż, Sokratesie - jeżeli potrzeba - to tak lub inaczej. Przed chwilą nieźle mówiliście, ty i Teodor, o wolnych chwilach, że nie ma gwałtu w takich rzeczach.

E *Sokrates:* Dobrześ przypomniał. Może w sam raz nie od rzeczy byłoby teraz zawrócić i znowu iść jak po śladzie. Lepiej chyba pójść, choćby kawałek, dobrą drogą, niż zajść daleko a źle.

Teajtet: Owszem.

Sokrates: Więc jakże? Co twierdzimy? Mówimy, że istnieją wypadki sądów fałszywych i że ktoś z nas sądzi mylnie, a ktoś inny prawdziwie. Bo taki jest naturalny stan rzeczy?

Teajtet: Twierdzimy tak.

188 *Sokrates:* Nieprawdaż, my tak zawsze w stosunku do wszystkich przedmiotów i do każdego z osobna: albo wiemy, albo nie wiemy?

---

no wniknąć, poprawiane częściowo zaraz po następnym rozdziale, jakbyśmy mieli przed sobą brulion, a nie gotowe wydanie dialogu. Sokrates najwidoczniej nie wie, do czego zmierza, i błądzi tędy i owędy. Zdaje się, że w ostatnich rozdziałach zostawił Platon uchwycony na gorąco obraz tworzenia się pomysłów jeszcze nie skrystalizowanych. Jakby rękopis z kreśleniami przed ostateczną korektą. To często nieznośne w czytaniu, jeżeli ktoś szuka wyników ostatecznych i chciałby jasno wiedzieć, co Platon właściwie twierdzi i czego chce w końcu. Ale bardzo ciekawe, jeżeli ktoś ma czas wolny i chce się przysłuchać, jak się Platonowi myśli tworzą, roją, chwieją, walczą i ciągną go w różne strony. On pisze teraz tak, jak by naprawdę zapomniał o czytelniku, a sam ze sobą rozmawiał.

Pomiędzy tymi stanami leży uczenie się i zapominanie, ale mniejsza o to - ja to pomijam na razie. W tej chwili nam to zgoła nie jest potrzebne do rozważania.

Teajtet: No dobrze, Sokratesie. Więc nic więcej nie zostaje w odniesieniu do każdego, jak tylko to, że wie albo nie wie.

Sokrates: A teraz, czy nie musi ten, który sąd wydaje, wydawać go o tym, o czym coś wie, albo też o czymś, o czym nie wie?

Teajtet: Koniecznie.

Sokrates: I żeby znający coś nie znał tego samego, albo nie znający B
znał, to niemożliwe?

Teajtet: No tak, jakżeby nie?

Sokrates: A czy ten, który fałszywie sądzi o czymś, co zna, mniema, że to nie jest to, tylko coś innego, co też zna, i tak, znając jedno i drugie, nie rozpoznaje jednego i drugiego?

Teajtet: To niemożliwe, Sokratesie.

Sokrates: Więc może ktoś o tym, czego nie zna, myśli, że to jest coś innego, czego też nie zna, i to się dzieje wtedy, kiedy ktoś nie zna ani Sokratesa, ani Teajteta, a do głowy mu przychodzi, że Sokrates jest C
Teajtetem, a Teajtet Sokratesem?

Teajtet: Jakżeby to miało być?

Sokrates: A przecież jeżeli ktoś coś zna, to chyba nie myśli, że to jest coś, czego nie zna, ani znowu, że to, czego nie zna, jest czymś, co on zna.

Teajtet: To by dziwne było.

Sokrates: Więc jak ktoś może jeszcze wydawać sądy fałszywe? Przecież gdzieś poza tym nie można sądów wydawać, skoro każdą rzecz albo znamy, albo jej nie znamy, a w tym zakresie pokazuje się, że nigdzie niepodobna wydać sądu fałszywego.

Teajtet: Święta prawda. [54]

---

[54] Pierwszy kłopot sprawia mu pojęcie sądów fałszywych. Co to jest sąd fałszywy i kiedy się w nas zjawia, i skąd się bierze? Fałszywy sąd to tyle, co pomyłka, sąd mylny. Zrazu próbuje pojąć sądy mylne jako skutki pomieszania w myśli dwóch rzeczy znanych. Na tym naprawdę polega cały szereg pomyłek. Tak się dzieje przecież, kiedy prostokąt zbliżony do kwadratu biorę za kwadrat, kiedy dwuzłotówkę biorę za pięćdziesięciogroszówkę, stiuk za marmur, itd., chociaż znam przecież jeden i drugi element w każdej wymienionej parze, tylko jestem chwilowo roztargniony, nie przyjrzałem się dokładnie, światło było słabe, czasu nie miałem i uległem złudzeniu. To sprawa dość prosta. Ale tu właśnie przychodzi Platonowi przekorna myśl i powiada: Jak to? Skoro mieszasz jakieś dwie rzeczy, to najwidoczniej ich nie znasz. Nie rozpoznajesz ich przecież, nie odróżniasz jednej od drugiej, a to właśnie znaczy nie znać czegoś: nie móc go odróżnić i rozpoznać. Zatem nigdy nie można pomieszać dwóch rzeczy naprawdę znanych. Co znasz naprawdę, to zawsze rozpoznajesz. A czego kiedykolwiek nie rozpoznajesz, tego, widać, nie znasz.

Sokrates: A może to nie tą drogą trzeba iść do tego, czego szukamy, biorąc pod uwagę to, czy się coś zna, czy nie zna, tylko trzeba się raczej
D trzymać istnienia i nieistnienia?

Teajtet: Jak ty to myślisz?

Sokrates: To przecież prosta rzecz, że ktoś, kto o czymkolwiek sądzi coś, czego nie zna, musi koniecznie wydawać sądy fałszywe - wszystko jedno, jak by się tam poza tym miał jego umysł.

Teajtet: Oczywiście, Sokratesie.

Sokrates: Więc jakże? Co powiemy, Teajtecie, jeżeli nas ktoś zapyta: czy to w ogóle u kogokolwiek możliwe, to, o czym się mówi, i czy ktokolwiek z ludzi potrafi sądzić coś, czego nie ma - wszystko jedno, czy by o cechy szło, czy o byty same w sobie? Wtedy my na to powiemy zapewne: To się dzieje wtedy, gdy ktoś żywi mniemania nie-
E prawdziwe. Czy jak powiemy?

Dlatego Teajtet tak stanowczo zapewnia, że niemożliwe jest pomieszanie dwóch rzeczy znanych. Wydaje mu się, że to by było sprzeczne. Wydaje mu się źle. Znaną nazywam przecież tę rzecz, którą potrafię rozpoznać w dogodnych warunkach podmiotowych i przedmiotowych, a nie kiedy bądź. I dlatego nic prostszego jak to, że nie rozpoznaję przy niedogodnych warunkach rzeczy nawet dobrze znanych. Nie ma w tym śladu sprzeczności.

Sokrates bierze drugą ewentualność pod uwagę i pyta, czy może błędy nie powstają w ten sposób, że ktoś miesza w myśli dwie rzeczy nieznane. Wydaje mu się to niemożliwe, bo o zgoła nieznanych rzeczach nie można w ogóle wydawać sądów, a więc i mieszać ich z sobą nie można. Tak jak kacyk murzyński nie może pomieszać węgla kamiennego z kamieniem węgielnym, bo nie słyszał ani o jednym, ani o drugim, i nie zna ich - zatem i nie miesza. To ostatnie prawda; jednak często pomyłki rzeczywiście powstają w ten sposób, że mieszamy w myśli dwie rzeczy niedostatecznie znane. Tak miesza nieraz człowiek nieuczony emulsję i emulację, szkopuły i skrupuły, bo dobrze nie zna tych wyrazów, tylko je gdzieś, kiedyś słyszał. Teajtet myśli, że mieszać dwóch rzeczy nieznanych niepodobna, bo to byłaby jakaś sprzeczność.

W końcu ustalają obaj z Sokratesem, że nie można również pomieszać w myśli dwóch rzeczy, z których jedna byłaby nieznana, a druga znana. Dlaczego? Ponieważ nieznana rzecz wymyka się i tutaj spod wszelkich operacji myślowych, skoro ma być naprawdę nieznana w całej pełni. Podobnie jak rzecz znana wymyka się wszelkim pomyłkom, skoro ma być znana w całej pełni.

Wynik taki, że pomieszanie nigdy nie może być źródłem ani istotą błędu, ponieważ nie może się przytrafić ani na rzeczach znanych, ani na nieznanych. Wynik jawnie mylny i nieuzasadniony. Rozmawiający zapomnieli określić, co rozumieją przez rzecz znaną i przez rzecz nieznaną, i nie rozejrzeli się za przykładami konkretnymi. Zadowalali się operacjami na wyrazach nie określonych należycie, bez oglądania się na fakty. Stąd bałamuctwo, które się Teajtetowi wydaje świętą prawdą. Prawdą byłoby to tylko, że doskonała, aktualna znajomość jakichś rzeczy wyklucza równocześnie pomyłki co do nich oraz że całkowita nieznajomość jakiejś rzeczy, która zatem nawet na myśl komuś przyjść nie może, nie potrafi również powodować sądów mylnych o tej rzeczy. Taka myśl byłaby słuszna, ale obeszłoby się i bez niej.

Teajtet: Tak.

Sokrates: A czy i poza tym gdzieś bywa coś podobnego?

Teajtet: Jakiego?

Sokrates: Jeżeli ktoś coś widzi, a nic nie widzi.

Teajtet: Jak to?

Sokrates: No tak, jeżeli ktoś widzi coś jednego, to widzi coś, co jest czymś? Jakiś byt. Czy ty myślisz może, że jedność należy do niebytów, do tych, co nie są niczym?

Teajtet: Ja wcale nie.

Sokrates: Więc kto widzi coś jednego, ten widzi coś, co jest?

Teajtet: Widocznie.

Sokrates: I kto coś słyszy, ten słyszy coś jednego, więc coś jed- 189
nak, co jest.

Teajtet: Tak.

Sokrates: I kto się dotyka czegoś, ten się jednego dotyka, a więc czegoś, co jest czymś, skoro jest jednym?

Teajtet: I to też.

Sokrates: A kto sądzi, czy nie coś jednego sądzi?

Teajtet: Koniecznie.

Sokrates: A sądząc coś jednego, ten sądzi chyba coś, co jest czymś.

Teajtet: Zgadzam się.

Sokrates: A kto sądzi coś, czego nie ma, ten nic nie sądzi.

Teajtet: Wydaje się, że nic.

Sokrates: Ależ, doprawdy, kto nic nie sądzi, ten w ogóle nie wydaje sądu.

Teajtet: To jasne, zdaje się.

Sokrates: Zatem nie można sądzić czegoś, czego nie ma, ani gdy idzie B
o coś, co jest czymś, ani o rzecz samą w sobie.

Teajtet: Zdaje się, że nie.

Sokrates: Więc coś innego jest wydawać sądy fałszywe i sądzić coś, czego nie ma?

Teajtet: Coś innego chyba.

Sokrates: Więc ani w tym sposobie, ani tak, jakeśmy przed chwilką próbowali, nie ma w nas sądów fałszywych.

Teajtet: Więc nie ma. [55]

---

[55] Następna, bodaj że równie ciężka i nie bardzo jasna [myśl]. Chodzi o to, że sąd mylny wydaje się tutaj przez chwilę Sokratesowi takim sądem, w którym człowiek orzeka o pewnym przedmiocie coś, co nie istnieje. Więc tak, na przykład, gdyby ktoś myślał, że księżyc jest boginią, która jeździ wozem po niebie, ten orzekałby o księżycu coś, czego nie ma, bo przecież nie ma takiej bogini z wozem. Rzeczywiście, niektóre pomyłki na tym polegają, że przypisujemy przedmiotom jakieś cechy nie-

XXXII *Sokrates:* Ale może tak to zjawisko nazwijmy.

Teajtet: Jak?

Sokrates: Przesunięciem sądu, powiemy, jest sąd fałszywy. Kiedy ktoś
C zmieni coś na coś innego w umyśle i powie, że to istnieje. W ten sposób zawsze sądzi coś, tylko coś innego zamiast czegoś innego, chybia celu, który brał na oko, i chyba słusznie można o nim mówić, że wydaje sąd mylny? [56]

---

rzeczywiste, sprzeczne, pozbawione sensu. Tu jednak, Platonowi przychodzi na myśl skrupuł: przecież cokolwiek można przypisać czemuś, to już tym samym czymś jest, skoro można z tym w ogóle coś robić, można to przypisywać czemuś innemu. Nawet ta bogini z wozem to jest przecież coś, czymś tam ona jest, choćby mitem, a nie można powiedzieć, że nie jest niczym w ogóle. Zatem nawet o tym człowieku, który wydaje sąd mylny, nie można powiedzieć, że on przypisuje jakiemuś przedmiotowi coś, czego nie ma. Już to coś jest, skoro je ktoś przypisać może czemukolwiek na świecie. Kto by o czymkolwiek orzekał nic, naprawdę nic, ten by właśnie nic nie orzekał, czyli nie wydawałby żadnego sądu w ogóle. Skoro już wydaje jakiś sąd, choćby mylny, to już tym samym coś tam o czymś orzeka. Orzeka coś, a nie nic. Zatem coś innego jest wydawać sądy fałszywe, a coś innego byłoby: sądzić coś, czego nie ma. Taki mniej więcej tok myśli zdaje się przeglądać z tekstu drugiej części rozdziału XXXI.

Wynik taki, że sądów mylnych nie można pojmować ani jako mieszaniny w myśli rzeczy znanych z nieznanymi, ani jako przypisywania rzeczom czegoś, czego nie ma.

W$_{y\,w}$ód słaby, bo wkradła się do niego dwuznaczność. Słowo „coś" jest dwuznaczne. I zwrot „coś, czego nie ma" również. Wyraz „coś" oznacza raz „coś, co istnieje naprawdę", „coś rzecz$_{y\,w}$ istego", a drugi raz oznacza „cokolwiek może komuś przyjść na myśl, choćby to wcale nie istniało naprawdę". W pierwszym znaczeniu takim „coś" będzie np. człowiek, zwierzę, roślina, kamień, obłok i wiele, wiele innych rzeczy i cech istniejących naprawdę, w drugim znaczeniu wyraz „coś" obejmuje więcej, bo i wilkołaki, i centaury, i bogów-ludzi, i życie bez życia, i cokolwiek się komukolwiek kiedyś w głowie uroi, choćby to nie istniało naprawdę. Te pierwsze „cosie" nazywano w Średnich wiekach: *existentia,* byty rzecz$_{y\,w}$ iste, te drugie *entia,* czyli b$_{y\,t}$y myślowe. Podobnie zwrot: „coś, czego nie ma", oznacza raz *non existens,* a drugim razem coś znacznie szerszego: *non ens.*

Drugie twierdzenie Sokratesa, do którego on w tym rozdziale doprowadza Teajteta, można, być może, i tak wyrazić: W niektórych sądach fałszywych zaliczamy przedmiot jakiś do klasy pustej, ale to jest coś innego, niż nie zaliczać go do żadnej klasy w ogóle. To drugie znaczy tyle, co nie wydawać żadnego sądu. Albo tak krócej: Sądy mylne istnieją, ale nie polegają na zaliczaniu przedmiotów do klas nie istniejących w ogóle. To wydaje się słuszne.

[56] Trzecia próba określenia sądów mylnych: Sąd mylny to przesunięcie sądu. Mylimy się wtedy, gdy zamiast sądzić o tym, cośmy chcieli i powinni byli wziąć pod uwagę, wydajemy sąd o czymś innym.

Są pomyłki, które można w ten sposób opisać. Kiedy człowieka średniego wzrostu uważam za niskiego, ponieważ spostrzegłem go w towarzystwie wielkoludów i uległem złudzeniu, bo zamiast oceniać stosunek jego wzrostu do metrówki, jakem był powinien, oceniłem właściwie stosunek jego wzrostu do wzrostu jego otoczenia. Podobnie łudzi się ktoś, kto patrząc na rzeźbę figuralną mówi, że jest piękna, bo

Teajtet: Zdaje mi się, że teraz zupełnie słusznie powiedziałeś. Przecież, jeśli ktoś zamiast sądzić, że coś jest piękne, sądzi, że coś jest brzydkie, albo zamiast, że brzydkie, sądzi, że piękne, wtedy prawdziwie sądzi mylnie.

Sokrates: Widać, Teajtecie, że mnie masz sobie za nic i wcale się mnie nie boisz.

Teajtet: Cóż znowu?

Sokrates: Przypuszczasz, że się nie ujmę o te sądy prawdziwie mylne, że cię nie zapytam, czy może coś być powoli szybkie albo ciężko lekkie; D albo i inne jakieś przeciwieństwa. Czyżby mogły tkwić w czymkolwiek wprost przeciwne sobie natury? Ale ja ci to już daruję, kiedyś taki odważny. A podoba ci się, powiadasz, to, że wydawanie sądów fałszywych to przesuwanie sądów? [57]

Teajtet: Podoba mi się.

Sokrates: Więc można, wedle twego zdania, w myśli brać coś za coś innego?

Teajtet: Można, oczywiście.

Sokrates: Więc kiedy czyjaś myśl to robi, to czyż nie musi wtedy myśleć o jednym i drugim, albo przynajmniej o jednym z dwojga? E

Teajtet: Koniecznie. Albo razem, albo z osobna.

Sokrates: Bardzo pięknie. A myśleniem nazywasz to samo, co i ja?

Teajtet: A ty co tak nazywasz?

Sokrates: Rozmowę, którą dusza sama z sobą prowadzi, cokolwiek weźmie pod uwagę. Objawiam ci to, chociaż sam dobrze nie wiem. Tylko tak mi się przedstawia dusza, kiedy rozmyśla, że niby rozmawia - sama sobie zadaje pytania i odpowiedzi daje, i mówi „tak", i mówi 190

zapomniał lub nie potrafi ocenić, czy w niej nie ma śladów jakiegoś kalectwa, a zauważył to tylko, że jest modna i niezwykła. Albo na odwrót, sądzi ktoś, że pewna rzeźba jest brzydka, chociaż odtwarza doskonałe kształty i proporcje człowieka, a sądzi tak dlatego, bo zauważył, że jest staromodna. Zgódźmy się, że piękno nie jest tym samym, co wygląd modny i niezwykłość. $B_{y\ w}$ ają przecież na pewno rzeczy modne i niezwykłe, a brzydkie. Mówiąc ogólnie: myli się ten, kto przedmiot *x* uważa za *non x*.

57 Tu Platon wtrąca żart, niezbyt doniosły, jak sam zaznacza. Sokrates, niby to, przygania Teajtetowi, że mu się wymknął zwrot o tym, co to prawdziwie sądzi mylnie. O cóż chodzi? O to, że są w tym zwrocie pozory sprzeczności wewnętrznej. Pozory bardzo błahe.

Platon, pisząc słuszne pytanie retoryczne: „czyżby mogły tkwić w czymkolwiek dwie przeciwne natury?", nie przeczuwał jeszcze Średniowiecznej nauki Kościoła o dwóch, wprost przeciwnych sobie naturach w Chrystusie. Zdawało mu się, że ludzie nigdy nie potrafią żywić sprzecznych przekonań. Tymczasem żywią i wcale się z tym nie kryją. W starożytności równie dobrze, jak dziś, mimo że dwie sprzeczne natury na pewno w niczym tkwić nie mogą.

„nie". A kiedy granice pewne pociągnie - dusza czasem wolniej, czasem szybciej miarkuje - kiedy w końcu jedno i to samo powie, i już się nie waha na obie strony, uważamy to za *jej* sąd. Zatem ja sądzeniem nazywam mówienie, a sądem nazywam myśl, tylko nie do kogoś innego, ani głosem, tylko po cichu, do siebie samego. A ty jak?

Teajtet: I ja tak samo.

Sokrates: Więc kiedy ktoś sądząc bierze jedno za drugie, wtedy chyba mówi do siebie, że coś jest czymś innym.

B *Teajtet:* No czemu?

Sokrates: Przypomnijże sobie, czyś kiedykolwiek mówił do siebie, że to, co piękne, jest właściwie brzydkie, albo to, co niesprawiedliwe, że jest sprawiedliwe, albo w ogóle uważaj, czyś kiedy próbował w siebie wmówić, że cokolwiek jest czymś całkiem innym, czy też wprost przeciwnie: nawet i we śnie nigdy nie ośmieliłeś się i powiedzieć sobie, że to, co nieparzyste, jest parzyste, albo coś innego w tym rodzaju?

Teajtet: Prawdę mówisz.

C *Sokrates:* A jak myślisz, czy ktoś inny - zdrowy czy obłąkany - śmiałby kiedykolwiek powiedzieć sobie serio i z usiłowanym przekonaniem, wół musi być koniem, a dwa to jeden?

Teajtet: Na Zeusa, nie myślę żeby.

Sokrates: Nieprawdaż, jeżeli sądzenie jest mówieniem do siebie, to nikt mówiąc o dwóch rzeczach i sądząc, i dotykając duszą jednej i drugiej, nie powie i nie będzie mógł sądzić, że coś innego jest czymś innym. Daruj mi to słowo „coś innego", bo chodzi mi o dwie rzeczy różne, a jedno i to samo słówko „coś innego" powtarzam dwa razy.

D Ja mam na myśli to, że nikt nie wydaje sądu, że to, co brzydkie, jest piękne, i inne tym podobne.

Teajtet: Ależ proszę bardzo, Sokratesie, mnie się wydaje tak, jak mowi sz.

Sokrates: Więc kto sąd wydaje o jednym i o drugim, nie może wziąć jednego za drugie?

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: Więc, wydając sąd o jednym i drugim, niepodobna wziąć jednego za drugie?

Teajtet: Prawdę mówisz. Bo musiałby się człowiek natknąć i już żadną miarą nie wyda takiego sądu. [58]

[58] Nie ma Sokrates słuszności, kiedy myśleniem nazywa mówienie wewnętrzne, a sądem - powiedzenie ciche, pomyślane tylko. Przecież i głuchoniemi myślą, a nie mówią nic, nawet wewnętrznie, i ludzie mówiący potrafią myśleć bez słów i sąd

Sokrates: Więc ani wydając sąd o jednym i drugim, ani o jednym z dwojga, nie sposób ulec przesunięciu sądów. Zatem, jeśli ktoś określi E sąd mylny jako przesunięcie sądu, to będzie na nic. Więc ani w tym sposobie, ani na poprzedni sposób zdaje się, że nie ma u nas sądów mylnych.

Teajtet: Zdaje się, że nie.

Sokrates: Jednak wiesz, Teajtecie, jeśli się pokaże, że ich nie ma, to XXX będziemy musieli przyjąć wiele różnych następstw i to bez sensu.

Teajtet: Jakichże?

Sokrates: Ja ci nie powiem, zanim się nie rozejrzę na wszystkie strony. Bo wstydziłbym się za nas obu, gdybyśmy w tej kłopotliwej sytuacji musieli przyjąć to, co mam na myśli. Jak się uda wybrnąć z kłopotu na wolność i minie niebezpieczeństwo śmieszności, wtedy 191 będziemy to samo mówili o drugich. A jeżeli nie wybrniemy, to upokorzeni poddamy się jak ci, co cierpią na morską chorobę - niech nas to twierdzenie depce i robi z nami, co chce. A czy ja widzę dla nas jakieś wyjście z tej matni, to posłuchaj. [59]

---

wydawać, nie formułując powiedzeń, nawet w myśli. Dzisiejsi behawioryści idą w tym punkcie za Sokratesem.

Myli się grubo, kiedy sądzi, że ani na jawie, ani we śnie, ani w zdrowiu, ani w obłąkaniu nikt nie może wydawać sądów sprzecznych i twierdzić, że *x* jest *non x*. Robią to przecież ludzie w snach, kiedy przeżywają tak zwane zbitki senne i śni się im, że ciasny pokój jest łąką pod lasem, po której skaczą kozy, które są osobami znajomymi, itd. Robią to i na jawie, kiedy rozmawiają z osobami malowanymi w ramach i w albumach, robią to jeszcze jaskrawiej schizofrenicy, kiedy myślą o sobie samych i o swym otoczeniu rzeczy jawnie sprzeczne. Ileż sprzeczności wewnętrznych bez trudu przeżywała ta pobożna rodzina ubogiego człowieka, którego przed wielu laty pochowano po operacji z prosektorium warszawskiego i wnętrzności zostały w szpitalu w słojach. Zgłosili się jego krewni do dyrekcji szpitala po kilku dniach z prośbą, żeby nieboszczykowi zawieźć wnętrzności na cmentarz i włożyć je do grobu, bo on przychodzi do krewnych w snach i prosi o zwrot wnętrzności - nie może bez nich pójść na sąd boży. Na razie więc wierzyli ci ludzie, że ten człowiek nie żyje, a jednak prosi i ma potrzeby, że jest równocześnie w grobie i przy łóżkach rodziny lub że jego niewidzialna dusza jest widzialna, że się na sąd boży idzie z wnętrznościami, nie opuszczając grobu, a do kuzynów można przyjść i prosić nawet i bez wnętrzności, i na martwych nogach itd. Umysł ludzi nieoświeconych jest podobny do umysłu ludzi śpiących, małych dzieci i niektórych schizofreników. Platon głosi tu tak zwaną psychologiczną zasadę sprzeczności, ale w jej sformułowaniu dawnym, mylnym: nikt nie może twierdzić i przeczyć jednego i tego samego o czymkolwiek. Sądy mylne próbuje pojąć jako wykroczenia przeciw zasadzie sprzeczności. Wiemy dziś, że ludzie mogą wydawać sądy sprzeczne i robią to bardzo często; ile razy nie służy im należycie pamięć i uwaga. Jedynie tylko ci, którzy czuwają w całej pełni, unikają sprzecznych sądów, ale stany pełnego czuwania nie są u ludzi regułą.

[59] Zawiodły różne próby zrozumienia istoty sądów mylnych. Nie wynika z tego wcale, żeby ich nie było w ogóle. Wiemy na pewno, że mylimy się nieraz,

Teajtet: Mów tylko.

Sokrates: Powiem, żeśmy się niesłusznie zgodzili wtedy, gdyśmy przyznawali, że kiedy ktoś coś zna, to nie może tego wziąć za coś, czego
B nie zna i pomylić się. Bo to jest jednak w jakiś sposób możliwe.

Teajtet: Może ty myślisz to, co i mnie wtedy na myśl przychodziło, kiedyśmy mówili, że to tak jest: że nieraz ja znam przecież Sokratesa, a później widzę z daleka kogoś, kogo nie znam, i oto zdaje mi się, że to jest Sokrates, którego znam. Przecież zdarza się w takich razach to, co ty mówisz.

Sokrates: Ale myśmy to zarzucili, bo wynikało stąd, że my czasem nie wiemy tego, co wiemy, nie poznajemy tego, co znamy.

Teajtet: No tak.

Sokrates: Więc nie przyjmujmy tego, tylko tak powiedzmy. Może
C się nam zgodzi, a może wypadnie wprost przeciwnie. Wpadliśmy tak, że musimy wszystko przewracać do góry nogami i próbować ścisłego ujęcia. [60] Więc uważaj, czy mówię do rzeczy. Czy można czegoś naprzód nie wiedzieć, a później się tego nauczyć, poznać?

Teajtet: Można, oczywiście.

Sokrates: Nieprawdaż; i znowu czegoś nowego i znowu czegoś innego?

Teajtet: Czemuż by nie.

Sokrates: Więc przyjmij, dla naszych rozważań, że w naszych duszach jest tabliczka woskowa. U jednego większa, u drugiego mniejsza, u jednego z czystego wosku, u drugiego z brudniejszego i twardszego,
D u niektórych z miększego, a bywa, że z takiego w sam raz.

Teajtet: Przyjmuję.

---

chociaż może być trudno powiedzieć krótko, kiedy właśnie popełniamy pomyłki. Sokrates niepotrzebnie boi się wniosku, który mu naprawdę wcale nie zagraża, że mylnych sądów nie ma w ogóle, skoro nie wiadomo na razie, na czym by takie sądy mogły polegać. Oczywiście, że za takim wnioskiem kryłyby się niemiłe i niemądre następstwa. Zgubiłaby się różnica między prawdą i fałszem, mądrością i głupotą, snem i jawą, bajką i nauką, zdrowiem umysłowym i obłąkaniem. Konsekwencje upokarzające.

[60] Szczęście, że Sokrates i Teajtet poprawiają w tej chwili swą tezę z pierwszej części rozdziału XXXI. Teajtet oprzytomniał. Przypomina sobie - dobrze, że chociaż teraz - konkretne wypadki z życia i sprawdza z ich pomocą zasadę, którą obaj poprzednio mylnie ustalili, operując tylko nagimi słowami, a nie oglądając się na konkretne przykłady. Obaj wiedzą teraz, że można przecież niekiedy nie poznać znajomego na ulicy, albo nieznajomego wziąć za osobę znajomą. Jeszcze i teraz boją się opisywać te niewinne i pospolite fakty słowami, bo im się te opisy wydają sprzeczne wewnętrznie. Jak to: „nie poznawać znajomego" to brzmi sprzecznie, prawie tak, jak owe sądy prawdziwie mylne przed chwilą.

Sokrates: Powiedzmy, że to jest dar matki Muz, Mnemozyny. Jeżeli z tego, co widzimy albo słyszymy, albo pomyślimy, chcemy coś zapamiętać, podkładamy tę tabliczkę pod spostrzeżenia i myśli, aby się w niej odbijały tak jak wyciski pieczęci. To, co się w niej odbije, pamiętamy to i wiemy, jak długo trwa jego ślad w materiale. Jeżeli się ten ślad E
zatrze albo nie sposób go wypieczętować, zapominamy i nie wiemy.

Teajtet: Niech tak będzie.

Sokrates: Więc jeżeli ktoś coś wie, a bierze pod uwagę coś z tych rzeczy, które widzi lub słyszy, zauważ, czy on może w taki sposób nie wydać sądu fałszywego?

Teajtet: W jakiż to sposób?

Sokrates: Zdaje mu się raz, że to, co zna jest czymś znanym, a drugi raz, że to nieznane. Bo przedtem niełądnie zgodziliśmy się, że to jest niemożliwe. [61]

Teajtet: A teraz jak mówisz?

Sokrates: Trzeba tak powiedzieć o tych rzeczach, robiąc z góry pew- 192
ne rozróżnienie. Więc, (1) jeżeli ktoś coś zna i ma tego obraz w duszy, a tylko tego nie spostrzega, ten nie może tego wziąć za coś innego, co też zna i ma również jego odbicie, choć go teraz nie spostrzega. Następnie, (2) nie można rzeczy znanej brać za nie znaną i nie wypieczętowaną w duszy, ani (3) rzeczy nie znanej znów za rzecz nie znaną i (4) nie znanej za znaną, ani (5) spostrzeganej brać za coś innego niż rzeczy spostrzegane, ani (6) nie spostrzeganej za coś (innego) nie spostrzeganego, ani (7) nie spostrzeganej za spostrzeganą. B
A jeszcze i to: (8) coś znanego i spostrzeganego, i wyznaczonego danym spostrzeżeniem uważać za coś innego, znanego i spostrzeganego i również wyznaczonego spostrzeżeniem. To jeszcze mniej możliwe niż tamto, jeżeli w ogóle możliwe. Również (9) rzeczy znanej i spostrzeganej, i dobrze zapisanej w duszy nie sposób brać za inną znaną. Także (10) rzeczy znanej i spostrzeganej, i tak samo zapisanej za coś (innego) spostrzeganego. Albo (11) rzeczy nie znanej i nie spostrzeganej za (inną) nie znaną i nie spostrzeganą. Ani (12) czegoś nie znanego i nie spostrze- C
ganego za coś (innego) nieznanego. Tak samo (13) czegoś nieznanego i nie spostrzeganego za coś innego nie spostrzeganego. We wszystkich tych wypadkach mowy być nie może o tym, żeby tu ktoś wydał sąd fałszywy. Coś takiego może więc zajść, jeżeli gdziekolwiek, to w następujących wypadkach.

---

61 Ratunek znajduje Sokrates; tłumaczy mylne sądy zaburzeniami pamięci lub uwagi. Niektóre sądy mylne są to mylne rozpoznania, mylne przyporządkowania przedmiotów spostrzeganych ich obrazom pochodnym, wypieczętowanym w duszy.

Teajtet: W których? Może z nich czegoś lepiej się dowiem, bo teraz nie bardzo podążam.

D *Sokrates:* Kiedy się coś zna, mniemać, że to jest coś innego, co się też zna i spostrzega. [62]

---

[62] Ledwieśmy nieco odetchnęli przy tej, tak plastycznej tabliczce woskowej, kiedy Sokrates zaczyna sypać bardzo suchym deszczem regułek, które mu się wydają oczywiste, i nie próbuje ich nawet sprawdzać na przykładach. Teajtet i czytelnik z nim razem gubi się w tekście i trudno, żeby z tej posuchy słów cokolwiek wyniósł. Trzeba je sobie dopiero przekładać na jakiś język mniej pedantyczny, żeby je móc zrozumieć i ocenić, ile są warte.

Więc pierwsza regułka głosi, że nie można pomieszać z sobą w myśli dwóch rzeczy znanych i zapamiętanych, chociaż się nie spostrzega żadnej z nich. Zapewne, że nie można, jeżeli się każdą z tych dwóch rzeczy doskonale zna i wyśmienicie pamięta. Ale znajomość rzeczy i pamięć ma różne stopnie. Toteż myli się niejeden i miesza Koncert Jankiela z *Konradem Wallenrodem* i oto deklamuje, że „wiara się skupia dokoła starca, wzrok po chwili gasnął i drżące usta piana mu okryła i zasnął". Myli się właśnie dlatego, że zna oba utwory i pamięta oba, tylko je pamięta niedokładnie.

Druga reguła powiada, że nie sposób rzeczy znanej wziąć kiedykolwiek za nie znaną i nie pamiętaną. Mylna reguła, jeżeli zważyć, że Linneusz na starość własne utwory czytał jak cudze - nie umiał ich rozpoznać, a znał je przecież. Ileż razy przedstawia się człowiek po raz drugi swoim przygodnym znajomym sprzed dwóch lat.

Trzecia jeszcze trudniejsza: nie można rzeczy nie znanej brać za nie znaną znowu. Tu może tekst zepsuty, może lapsus jakiś. Bo tyle tylko można przyznać, że nie potrafi wziąć obrazu Giorgiona za obraz Tycjana ktoś, kto nie słyszał nigdy ani o Giorgionie, ani o Tycjanie. Z tym można się zgodzić.

Czwarta jest fałszywa: nie można rzeczy nie znanej wziąć za znaną? Można. Dzieje się tak w znanych zjawiskach fałszywego rozpoznawania w paramnezjach. Ileż razy zresztą ktoś powiada, że zna melodię, którą zasłyszał w tej chwili, a myli się, bo to jest melodia zupełnie nowa, nie znana, tylko częściowo podobna do znanej.

Piąta reguła nie lepsza. Bywają i takie pomyłki: ktoś słyszy cichnące dzwony i oto zdaje mu się, że już tylko pamięta dźwięk, a słyszy go tylko w myśli, w wyobrażeniu pochodnym, choć naprawdę fale głosowe jeszcze go dochodzą. Ktoś inny przeciera oczy w pewnym momencie i pyta sam siebie: czy ja śnię? Brał przed chwilą rzeczy spostrzegane za marzenia senne. Obrazy kinowe bierzemy łatwo za rzeczywistość plastyczną. Te wypadki przeczyłyby regule piątej, jeżeli tylko dobrze ją rozumiemy.

I szósta nie przekonywa: rzeczy nie spostrzeganej nie można wziąć za coś innego nie spostrzeganego. Bo np. może ktoś współczesny przez pomyłkę wziąć Zenona z Elei za stoika, który się też nazywał Zenon, tylko pochodził z Kition, a nie z Elei.

Siódmy rodzaj wypadków mamy, być może, w halucynacjach, choć siódma reguła zdaje się je wykluczać. Powiada, że nie można rzeczy nie spostrzeganej brać za spostrzeganą.

Ósma reguła, chyba słuszna - tu podkreślona z akcentem: nie można pomieszać z sobą dwóch przedmiotów spostrzeganych równocześnie, jeżeli każdy z nich znamy dobrze i dobrze go pamiętamy. Na pewno tak będzie.

Dziewiąta i dziesiąta powtarzają tylko poprzednią. Trudno zgadnąć, dlaczego. Jedenasta i dwunasta powtarzają też to samo, co już było w nieco innej postaci, ostatnia nie budzi wątpliwości, jeżeli wyrazy brać w ich pełnym znaczeniu. W rezultacie Sokrates wraca do zarzuconej niedawno tezy i zupełnie słusznie wymienia jeden rodzaj sądów mylnych: pomieszanie dwóch znanych przedmiotów.

Teajtet: Teraz jeszcze dalej zostałem w tyle za tobą niż przed chwilą.

Sokrates: A to tak posłuchaj, jeszcze raz: Ja znam Teodora i pamiętam w sobie, jaki on jest, a Teajtet tak samo, i raz ich widzę, a raz nie, i czasem ich dotykam, a czasem nie, i słyszę albo w jakimś innym spostrzeżeniu ich spostrzegam, a innym razem nie mam w związku z nimi żadnego spostrzeżenia, mimo to pamiętam was równie dobrze i wiem o was sam w sobie.

Teajtet: Naturalnie. E

Sokrates: Więc pamiętaj sobie naprzód to, co chcę jasno powiedzieć, że zdarza się nie spostrzegać tego, co się zna, a bywa też, że się to spostrzega.

Teajtet: Prawda.

Sokrates: A często też zdarza się nie spostrzegać tego, czego się nie zna, a b$_{y\,w}$ a, że się to tylko spostrzega.

Teajtet: Bywa i tak.

Sokrates: Zobaczże, może się teraz trochę więcej wysilisz. Sokrates 193
zna Teodora i Teajteta, a nie widzi żadnego z nich, ani ich żadnym innym sposobem nie spostrzega. Przecież żadną miarą nie potrafi sądzić w sobie, że Teajtet jest Teodorem. Mówię do rzeczy, czy nie?

Teajtet: Tak, prawdę mówisz.

Sokrates: Więc to było pierwsze z tych rzeczy, które mówiłem.

Teajtet: No było.

Sokrates: A drugie to, że jeśli tylko jednego z was znam i nie spostrzegam żadnego, żadną miarą nie mogę mniemać, że ten, którego znam, jest tym, którego nie znam.

Teajtet: Słusznie.

Sokrates: A trzecia ta, że jeśli żadnego z was nie znam i żadnego nie B
spostrzegam, to żadną miarą nie mogę mniemać, że ten, którego nie znam, jest jakiś inny niż tamten, którego też nie znam. I te inne wypadki poprzednie po kolei wszystkie niech ci się zdaje, że na nowo słyszysz. W żadnym z tych wypadków ja nie będę o tobie i o Teodorze wydawał sądu mylnego ani znając, ani nie znając was obu, ani też znając jednego, a nie znając drugiego. A ze spostrzeżeniami tak samo - jeżeli dotrzymujesz kroku. [63]

[63] Znowu Sokrates, tym razem na przykładzie konkretnym, wymienia Teajtetowi trzy okazje, w których nie może, jego zdaniem, wystąpić sąd mylny. Pierwsza istotnie wyklucza błąd, jeżeli dobrze znamy obie osoby. Przy powierzchownej znajomości jednak nic łatwiejszego jak twarz jednego znajomego powiązać w myśli z nazwiskiem innego.

Drugi rodzaj błędów też wykluczony, jeżeli jedną z dwóch osób dobrze znam, a o drugiej nawet nie słyszałem. Przy powierzchownej znajomości jednego człowieka i niedostatecznej znajomości drugiego można ich jednak pomieszać.

Teajtet: Dotrzymuję.

Sokrates: Zostaje zatem możliwość sądu mylnego w takim wypad-
C ku, kiedy ja znam ciebie i Teodora, i mam w tej tabliczce woskowej wasze dwa odbicia, niby dwóch pieczątek, i teraz z wielkiej odległości i niewyraźnie widzę was obu i próbuję przyporządkować każde z odbić do właściwej twarzy, każdą wsadzić, gdzie należy, i przypasować ją do jej śladu, aby powstało rozpoznanie. To mi się nie udaje, i jak ten, co wdziewa lewy but na prawą nogę - przykładam twarz każdego z was do niewłaściwego śladu. W lustrach się coś podobnego przydarza wzrokowi, kiedy strona prawa przechodzi w lewą - podobnie i ja
D wtedy błądzę. Wtedy to przytrafia się przesunięcie sądów i wydawanie sądu fałszywego.

Teajtet: Zdaje się, Sokratesie. Przedziwnie opisujesz stan sądzenia.

Sokrates: A bywa jeszcze i wtedy, kiedy znam was obu i jednego nie tylko znam, ale go w dodatku spostrzegam, a drugiego nie, ale moja znajomość tamtego nie zgadza się za spostrzeżeniem, co już poprzednio mówiłem, aleś mnie wtedy nie rozumiał.

Teajtet: Nie rozumiałem.

Sokrates: To przecież mówiłem, że jeśli się kogoś zna i spostrzega,
E a ta znajomość jest oparta na spostrzeżeniu, nigdy nie można mniemać, że to jest ktoś inny, znany i spostrzegany, którego znajomość byłaby również oparta na spostrzeżeniu. Było to przecież?

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: Więc został chyba tylko obecny wypadek, w którym mówimy, że sąd mylny powstaje, kiedy jedno i drugie znamy i jedno
194 i drugie widzimy, albo też mamy jakieś inne spostrzeżenia jednego i drugiego, ale oba spostrzeżenia nie zgadzają się ze swymi znakami, i człowiek tak jak zły łucznik strzela, a nie trafia, chybia celu - właśnie to nazywa się pomyłką, błędem.

Teajtet: Prawdopodobnie.

Sokrates: Kiedy więc jeden znak ma odpowiednie spostrzeżenie, a drugi go nie ma, wówczas w braku właściwego spostrzeżenia przykładamy go do tego spostrzeżenia, które jest. Zawsze w takich wa-
B runkach myli się dusza. Jednym słowem, jeżeli się o czymś nie wie i nigdy człowiek tego nie spostrzegał - o tym też mylnie sądzić nie może, nie wyda o tym mylnego sądu, jeżeli tylko my w tej chwili mówimy do rzeczy. Dopiero około rzeczy, o których wiemy i spa-

---

Trzecia, oczywiście, błąd wyklucza, jeżeli się przyjmie nieznajomość zupełną obu osób. Przy nieznajomości częściowej właśnie najłatwiej o pomieszanie dwóch rzeczy - niedostatecznie znanych.

strzegamy je. W nich samych tylko plącze się i wije sąd mylny. Prawdziwy sąd powstaje, gdy wprost naprzeciw siebie i prosto padają na siebie te tłoki i odbicia, które do siebie należą. Wtedy sąd prawdziwy. Kiedy padają skośnie albo na poprzek - sąd fałszywy.

Teajtet: To piękna myśl, prawda, Sokratesie?

Sokrates: Jeżeli jeszcze czegoś posłuchasz, tym bardziej to powiesz. C Bo wydawać sądy prawdziwe jest pięknie, a mylić się - brzydko.

Teajtet: Jakżeby nie?

Sokrates: Otóż mówią, że to się stąd bierze: Kiedy u kogoś wosk w duszy jest głęboki i obfity, i gładki, i dobrze wyrobiony, wtedy to, co idzie przez spostrzeżenia, zaznacza się w tym ośrodku duszy (dlatego Homer tak tajemniczo serce i wosk podobnymi wyrazami nazywa). Niekiedy i u niektórych czyste się tworzą odbicia i dość głę- D bokie, i długotrwałe. Tacy ludzie przede wszystkim uczą się łatwo, potem pamiętają długo, a w końcu nie przesuwają znaków i spostrzeżeń, ale wydają sądy prawdziwe. U nich odbicia są wyraźne i miejsca między nimi dużo, dlatego szybko przydzielają każdą rzecz, czyli byt każdy do jego własnego odbicia. Tych nazywamy ludźmi mądrymi. Czy nie wydaje ci się tak?

Teajtet: Ależ nadzwyczajnie.

Sokrates: Więc czasem ktoś ma serce kosmate, co pochwalił poeta E mądry we wszystkich dziedzinach, albo zapaskudzone i nie z czystego wosku, albo bardzo miękkie, albo za twarde. Kto ma za miękkie, ten się uczy łatwo, ale zapomina, a kto za twarde, ten przeciwnie. A kto ma kosmate i szorstkie, i wosk pomieszany z kamieniami, z ziemią, z gnojem, u tych odbicia wypadają niewyraźnie. A niejasne i u tych, którzy mają wosk za twardy. Bo nie dość głębokie. Niewyraźne w twardym wosku i niewyraźne w miękkim, bo zalewają się prędko i stają się nieczytelne. A jeżeli do tego wszystkiego pada jedno na drugie, 195 bo ciasno i miejsca nie ma - taką ma niejeden małą duszyczkę - wtedy powstają odbicia jeszcze mniej wyraźne niż tamte. U wszystkich takich ludzi mogą powstawać sądy mylne. Bo kiedy coś widzą albo słyszą, albo pod uwagę biorą, nie mogą prędko poprzydzielać, co do czego należy, są powolni, przydzielają do siebie rzeczy niestosowne, przywiduje się im i przysłuchuje niejedno i przymyśla się najczęściej. O tych się mówi, że mylnie byty pojmują i są głupi.

Teajtet: Nikt tak słusznie nie mówi jak ty, Sokratesie. [64] B

[64] Figlarne przypomnienia z Homera i żartobliwe etymologie. *Ker* znaczy po grecku wosk, a *kear* znaczy u Homera serce. Nic wspólnego nie mają z sobą serce i wosk - Platon je miesza umyślnie. Jako przyczyny sądów mylnych słusznie podaje, obra-

Sokrates: Więc czy powiemy, że bywają w nas sądy fałszywe?

Teajtet: Nawet i bardzo.

Sokrates: I prawdziwe też?

Teajtet: I prawdziwe.

Sokrates: Więc chyba już dostateczna zgoda między nami, że na pewno istnieją te dwa rodzaje sądów?

Teajtet: Ależ doskonale.

XXXV *Sokrates:* Wiesz, Teajtecie, że to doprawdy straszna rzecz i nieznośna gadulstwo u mężczyzny.

Teajtet: A to co, dlaczego to mówisz?

C *Sokrates:* Gniewa mnie moja głupota i doprawdy gadulstwo. Bo jak to można nazwać inaczej, kiedy ktoś kręci i ciągnie tędy i owędy, bo jest głupi i nie sposób go przekonać, a od żadnego zdania oderwać go nie można?

Teajtet: Ależ czemuż się gniewasz?

Sokrates: Nie tylko się gniewam, ale i boję się, co odpowiem, jeżeli mnie ktoś zapyta: Sokratesie, odkryłeś, że fałszywy sąd nie zdarza się na tle wza-

D jemnego stosunku spostrzeżeń ani na tle samych myśli, że występuje dopiero na tle zetknięcia się spostrzeżeń z myślami. I ja powiem chyba, że tak, i będę bardzo dumny, jak gdybyśmy coś pięknego odkryli.

Teajtet: Mnie się wydaje, Sokratesie, że to wcale niebrzydkie - to, co się teraz wykazało.

Sokrates: Nieprawdaż, powie ktoś, ty mówisz, że człowieka, o którym tylko myślimy, a nie widzimy go, nigdy byśmy nie potrafili wziąć za konia, którego też ani nie widzimy, ani nie dotykamy - myślimy o nim tylko i nie spostrzegamy go w żadnym innym sposobie? I ja powiem, że właśnie to twierdzę.

Teajtet: I słusznie.

E *Sokrates:* Więc jakże, powie ktoś, więc jedenastki, którą ktoś wyłącznie ma na myśli, nigdy nie można wziąć za dwunastkę, również tylko pomyślaną? Czy tak wynika z tego wywodu? No, proszę cię, odpowiadaj!

Teajtet: Owszem, odpowiem, że widząc lub dotykając można jedenaście wziąć za dwanaście, ale gdy się te liczby ma tylko w myśli, to żadną miarą nie można wydać o nich takiego sądu.

Sokrates: Więc cóż? Czy myślisz, że ktokolwiek, kiedykolwiek

196 potrafi sam w sobie, biorąc pod uwagę pięć i siedem, ale ja myślę nie pięć i siedem osób, tylko samo pięć i siedem, o których mówimy, że

---

zowo opisane, niedomagania pamięci i uwagi. Wiele słów stracił na rzecz, która się nie tylko nam dziś wydaje prostsza. Nawet samemu Platonowi, jak świadczy początek rozdziału następnego.

to są te znaki w wosku i że na ich tle nie można wydawać sądów mylnych, więc czy już kiedykolwiek ktoś z ludzi brał pod uwagę te liczby same i mówił do siebie, i pytał się, ile to jest razem, i wtedy ktoś tam jeden powiedział zgodnie z własnym mniemaniem, że to jest jedenaście, a drugi, że dwanaście, czy też wszyscy mówią i mniemają, że to jest dwanaście?

Teajtet: No nie - na Zeusa - niejeden mówi, że jedenaście. A jeśliby B
większe liczby ktoś brał pod uwagę, tym łatwiej się pomylić. Bo ja mam wrażenie, że ty raczej mówisz o każdej liczbie.

Sokrates: Słuszne wrażenie. I zastanów się, czy się wtedy nie dzieje właśnie to, że sama dwunastka - ta odbita w wosku - wydaje się jedenastką?

Teajtet: Bodaj że tak.

Sokrates: A prawda, że powracasz znowu do poprzednich twierdzeń. Bo oto ktoś, kto doznaje tego, co zna, bierze to za coś innego, co też zna. A mówiliśmy, że to niemożliwe, i właśnie dlatego zaprzeczyliśmy istnieniu sądów fałszywych, aby jeden i ten sam człowiek nie musiał C
jednego i tego samego znać i nie znać zarazem.

Teajtet: Najzupełniejsza prawda.

Sokrates: Zatem musimy wykazać, że mylne sądzenie jest czymś innym niż chybio ym zestawieniem myśli ze spostrzeżeniem. Bo gdyby tak było, nigdy byśmy się nie mylili w dziedzinie samych myśli. Zatem albo nie ma sądów mylnych, albo też można nie wiedzieć tego, co się wie. Którą z tych ewentualności wybierasz? [65]

Teajtet: Przed bardzo kłopotliwym wyborem mnie stawiasz, Sokratesie.

Sokrates: Jednego i drugiego zarazem, z sensem, bodaj że przyjąć nie D
sposób. A jednak ważmy się na wszystko - no co? Gdyby tak zaryzykować bezczelność?

Teajtet: Jak?

Sokrates: Ośmielić się powiedzieć, co to właściwie jest: wiedzieć coś.

Teajtet: A cóż to tak bezczelnego?

Sokrates: Ty tak, jak gdybyś zapomniał, że cała nasza rozmowa od początku to szukanie wiedzy; bośmy nie wiedzieli, co to jest.

Teajtet: Ależ ja pamiętam.

---

[65] Sokrates wyrzuca sobie gadulstwo i trudno nie podzielić tej jego uwagi. Streszcza nawet krótko swoje odkrycie: fałszywy sąd występuje tylko na tle kolizji myśli i spostrzeżeń, a nie na tle kolizji samych myśli, ani samych spostrzeżeń. Jest to myśl jawnie fałszywa, jak świadczą błędy popełniane np. w rachunkach, kiedy liczymy tylko w myśli. Zaraz to spostrzega Sokrates i sam przeciwko sobie słusznie ten argument wytacza.

Sokrates: Czy nie uważasz, że to bezczelność, nie wiedząc, co to jest wiedza, brać się do wyjaśnienia, na czym polega to, że się coś wie? Ach
E wiesz, Teajtecie, na nas od dawna ciąży grzech nieczystej dyskusji. Tysiąc razy mówiliśmy, że poznajemy i że nie poznajemy, że wiemy i że nie wiemy, jak gdybyśmy się rozumieli nawzajem, a tu jeszcze nie posiadamy pojęcia wiedzy. Jeżeli chcesz, to i teraz, w tej chwili, używamy znowu wyrazów „nie wiedzieć" i „rozumieć", jak gdyby wypadało ich używać, kiedy nam brak pojęcia wiedzy.

Teajtet: Ale w jaki sposób będziesz dyskutował, Sokratesie, jeżeli sobie na to nie pozwolisz?

197 *Sokrates:* W żaden sposób; jak długo jestem taki, jak jestem. A gdybym był specjalistą od zbijania, gdyby tu zresztą był z nami ktoś inny taki, nie pozwoliłby nam na to i bardzo by nas hańbił za moje mówienie. Ale skoro już jesteśmy jeden z drugim ladaco, to, jeżeli chcesz, ja się ośmielę powiedzieć, co to jest: wiedzieć coś. Bo mi się wydaje, że to się na coś przyda. [66]

Teajtet: Więc ośmielże się na Zeusa! Jeżeli się znowu od tego nie powstrzymasz - będzie ci przebaczone, na pewno!

XXXVI *Sokrates:* Czyś ty słyszał, jak dzisiaj mówią, co to znaczy wiedzieć?

Teajtet: Może być, ale w tej chwili nie przypominam sobie.

B *Sokrates:* Powiadają, że to niby tyle, co mieć wiedzę.

Teajtet: Prawda.

Sokrates: Więc my troszeczkę zmieńmy i powiedzmy, że to tyle, co posiadać wiedzę.

Teajtet: A czymże się, uważasz, to różni od tamtego?

Sokrates: Może i niczym. Ale co mi się zdaje, posłuchaj i razem ze mną oceń.

Teajtet: Jeżeli tylko potrafię.

Sokrates: Więc mnie się nie wydaje, że to jest to samo: posiadać i mieć. Na przykład, gdyby ktoś sobie kupił zarzutkę i mógłby nią

---

[66] [Sokrates] Zauważył, że w swoich próbach wyjaśnienia sądów mylnych, wciąż się po cichu posługiwał pojęciem wiedzy, które zamierzał dopiero określić. Bo mówił przed chwilą, że myli się ten, który nie wie, jaki przedmiot należy do obrazu pamięciowego, a nie myli się ten, który to wie. Zarzuca więc samemu sobie tautologię, którą można by tak sformułować: wiedza polega, zdaniem Sokratesa, na tym, że się wie, który przedmiot odpowiada któremu obrazowi, a niewiedza na tym, że się tego nie wie. Przecież i ta woskowa tabliczka na niewiele się przyda komuś, kto by nie wiedział, co z nią zrobić, a nawet ten, który to wie, jeszcze miewa z nią kłopoty, bo nie wie nieraz, co gdzie odbite. Zatem tak się wiedza nie da wyjaśnić, bo to będzie wyjaśnienie tautologiczne, czyli powtarzanie jednego i tego samego w kółko. Teajtet proponuje przyjąć wiedzę jako wyraz znany, bez definicji. Ale Sokrates nie ustępuje. Będzie próbował jeszcze.

rozporządzać, aleby jej nie nosił, to nie powiemy, że on ją ma (na sobie), tylko że ją posiada.

Teajtet: I słusznie.

Sokrates: Więc zobacz, czy i wiedzy można też tak samo: nie mieć, C chociaż się ją posiada. Tak jak by kto dzikie ptaki - gołębie, czy jakieś inne - złowił, urządziłby im w domu gołębnik i tam by je chował. Więc w jakimś sposobie, powiedzielibyśmy, że on je ma zawsze, bo je przecież posiada. Czy nie?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A w innym sposobie nie ma żadnego gołębia, tylko ma w stosunku do nich moc, skoro je w swoim ogrodzeniu pod ręką trzyma, żeby je, kiedy zechce, brać do ręki i mieć, i znowu je puszczać. D To mu wolno robić, ile razy mu się podoba.

Teajtet: No bywa tak.

Sokrates: Więc znowu tak jak poprzednio umieściliśmy w duszach jakiś tam utwór woskowy, tak znowu teraz zróbmy w każdej duszy pewnego rodzaju gołębnik; w nim różnorodne ptaki. Jedne stadami latają osobno od innych, inne po kilka sztuk razem, a inne pojedynczo pomiędzy wszystkimi latają, którędy bądź.

Teajtet: Już zrobione. Ale co z tego? E

Sokrates: Kiedyśmy byli dziećmi, powiemy, był ten gołębnik pusty. Te ptaki to wiadomości, cząstki wiedzy. Jeżeli ktoś jakąś wiadomość posiądzie i zamknie ją w tym gołębniku, powiemy, że się nauczył albo odkrył tę sprawę, której ta wiadomość dotyczyła, i jeżeli się coś wie, to właśnie na tym polega.

Teajtet: Niech będzie.

Sokrates: Więc żeby na nowo dowolną wiadomość złowić, wziąć 198 i mieć ją, i znowu wypuścić, zobacz, jakich to wymaga nazw; czy poprzednich, kiedy je człowiek zdobywał, kiedy wchodził w ich posiadanie, czy innych? [67] A lepiej w ten sposób zrozumiesz, o co mi chodzi. Arytmetyka, uważasz, że to sztuka?

Teajtet: Tak.

Sokrates: Więc przyjmij, że to jest polowanie na wiadomości o wszystkim tym, co parzyste i nieparzyste.

Teajtet: Przyjmuję.

---

[67] Porównanie z gołębnikiem uplastycznia słuszne twierdzenia, że posiadamy wiedzę potencjalną i że wiadomości potencjalne raz łatwiej, a raz trudniej aktualizować. Bywa, że ktoś je posiada, ale zaktualizować ich w pierwszej chwili nie może. Wtedy zachodzi ten wypadek, który się przedtem wydawał niemożliwy, bo niby to sprzeczny wewnętrznie, że ktoś nie wie tego, co wie.

Sokrates: Mam wrażenie, że dzięki tej właśnie sztuce człowiek sam
B trzyma pod ręką wiadomości, dotyczące liczb, i udziela ich drugim, jeśli udziela.

Teajtet: Tak.

Sokrates: I tego, który ich udziela, nazywamy nauczycielem, a kto je przyjmuje, ten się uczy. A jeżeli je ktoś posiadł i ma je w tym gołębniku, to ten wie, ma wiedzę.

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: Więc uważaj na to, co dalej. Doskonały arytmetyk wie wszystkie liczby, bo ma w duszy wiadomości o wszystkich.

Teajtet: Więc co?

C *Sokrates:* Więc taki ktoś może czasem rachować sam do siebie albo liczby same, albo jakieś tam zewnętrzne przedmioty, które posiadają liczbę?

Teajtet: Czemuż by nie?

Sokrates: A rachować to nic innego, przyjmiemy, jak szukać, jak też ta wielka liczba wypada.

Teajtet: Tak.

Sokrates: Więc on wygląda tak, jakby nie wiedział tego, co wie, skoro szuka. A zgodziliśmy się, że on wie wszystkie liczby. Słyszysz przecież nieraz spory tego rodzaju.

Teajtet: Ja słyszę.

XXXVII *Sokrates:* Prawda, że my, rozwijając ten obraz z posiadaniem gołębi
D i polowaniem na nie, powiemy, że dwojakie bywa polowanie. Jedno przed nabyciem, aby posiąść. Drugie, kiedy się już posiada, a chce się wziąć do ręki to, co się kiedyś dawniej zdobyło. W ten sposób trzeba się z powrotem wyuczać tego, o czym człowiek dawno zdobył sobie wiadomości i już to wiedział raz; znowu podejmować wiedzę o każdym szczególe z osobna i mieć ją na świeżo - zdobyło się ją dawno, ale jej dusza nie miała pod ręką.

Teajtet: Prawda.

E *Sokrates:* Więc właśnie o to pytałem się przed chwilą, jakimi wyrazami należy się posługiwać, mówiąc o tym, kiedy na przykład rachmistrz chce liczyć albo gramatyk ma co czytać i oto wiedzący w takim wypadku idzie do siebie samego po naukę; o tym, co wie.

Teajtet: To osobliwe, Sokratesie.

Sokrates: Czyż powiemy, że on będzie czytał i liczył to, czego nie
199 wie, kiedyśmy mu przyznali, że wie wszystkie litery i wszystkie liczby?

Teajtet: Bez sensu i to.

Sokrates: Więc, jeżeli chcesz, ta powiedzmy, że na wyrazach nic nam nie zależy, jak tam ktoś będzie wolał naciągać wyraz „wiedzieć" i „uczyć

się", skorośmy określili, że coś innego jest posiadać wiedzę, a co innego mieć ją. Mówimy, że nie można nie posiadać tego, co ktoś posiada, a więc nigdy nie zdarza się, żeby ktoś nie wiedział tego, co wie, ale może się zdarzyć, uchwyci o tym sąd fałszywy, bo może nie mieć o tym B wiedzy, tylko mieć inną, zamiast tamtej, właściwej. On polował na wiadomości, one latały, więc chybił i chwycił jedną zamiast drugiej; wtedy myślał, że jedenastka to dwunastka, bo wiedzę o jedenastce chwycił w sobie, zamiast wiedzy o dwunastce, jakby turkawkę złapał zamiast gołębia.

Teajtet: To ma sens.

Sokrates: A kiedy chwyci tę, którą chce, wtedy się nie myli, wtedy w sądach ujmuje to, co istnieje. Tak więc, istnieją sądy prawdziwe i sądy mylne, a to, co nas przedtem tak gniewało, już nam wcale nie C przeszkadza. Może się więc zgodzisz ze mną? Czy jak zrobisz?

Teajtet: No tak.

Sokrates: I jużeśmy się pozbyli tego „wiedzieć o czymś, czego się nie wie". Bo nie zdarza się nie posiadać tego, co się posiada - czy tam się mylimy co do czegoś, czy nie. Ale oto gorsza bieda zaczyna mi się przywidywać.

Teajtet: Jaka?

Sokrates: Czy z pomieszania wiedzy jednej z drugą może się kiedy zrodzić sąd fałszywy?

Teajtet: Jakże to?

Sokrates: Naprzód to, żeby ktoś, mając wiedzę o czymś, właśnie tego D samego nie wiedział i to nie przez niewiedzę, ale przez własną wiedzę. Następnie, żeby uważać to za tamto, a tamto za to tutaj - to przecież wielka niedorzeczność, żeby dusza dlatego, że posiada wiedzę, nie poznawała nic, tylko cierpiała niewiedzę wszystkiego. Jakże to? W takim razie nie przeszkadza nic, żeby i na niewiedzę cierpiąc, właśnie przez nią coś wiedziała, a skutkiem ślepoty widziała, skoro wiedza może powodować to, że ktoś czegoś nie wie.

Teajtet: A może, wiesz, Sokratesie, niełądnieśmy te ptaki pojęli, za- E kładając, że te są jedynie tylko wiadomości. Trzeba było założyć, że niewiadomości też tak samo z nimi latają w duszy i ten, co poluje, raz bywa, że uchwyci wiadomość, a innym razem niewiadomość o tym samym. Wtedy wydaje sąd fałszywy przez niewiadomość, a prawdziwy przez wiadomość, czyli wiedzę.

Sokrates: Niełatwo jest ciebie nie pochwalić, Teajtecie. A coś powiedział, to na nowo rozpatrz. Więc niech tak będzie, jak mówisz. Zatem 200 kto uchwycił niewiadomość, ten wyda sąd fałszywy. Czy tak?

Teajtet: Tak.

Sokrates: Ale chyba nie będzie przy tym myślał, że sądzi fałszywie?

Teajtet: Jakże?

Sokrates: Tylko prawdziwie. I będzie mu tak, jakby wiedział to, co do czego się myli.

Teajtet: No cóż?

Sokrates: Więc mu się będzie zdawało, że upolował wiedzę, a nie niewiadomość.

Teajtet: To jasne.

Sokrates: No widzisz, dalekośmy okrążali, a tu przed nami ten sam
B kłopot, co na początku. Bo ten dialektyk zacznie się śmiać i powie: jakże to, moiściewy, to ktoś zna jedną i drugą: wiedzę i niewiedzę, a teraz jedną, którą zna, bierze za drugą, którą też zna? Czy też nie zna ani jednej, ani drugiej, i teraz jedną, której nie zna, bierze za drugą, której też nie zna? Czy też jedną zna, a drugiej nie zna i tę, którą zna, bierze za tę, której nie zna? Czy też tę nieznaną bierze za znaną? Czy też mi może znowu powiecie, że naszych wiadomości i wypadków niewiedzy dotyczą znowu osobne wiadomości, które trzeba mieć w postaci innych
C znowu jakichś tam zabawnych gołębi czy wycisków woskowych pod kluczem. I jak długo człowiek je posiada, to wie, choćby ich nawet w duszy nie miał pod ręką. W ten sposób będziecie musieli bez końca biegać w kółko i nic więcej z tego nie wyjdzie. Co my na to odpowiemy, Teajtecie? [68]

Teajtet: Na Zeusa, Sokratesie, ja przynajmniej nie wiem, co trzeba odpowiedzieć.

---

[68] Po krótkim odetchnieniu nowy kłopot. Taki, czysto słowny jeden, a rzeczowy drugi. Słowny ten, że trzeba będzie teraz mówić o człowieku, który chwilowo nie może sobie przypomnieć czegoś, co wie, że on tego nie wie, ponieważ to wie tylko potencjalnie. A to wygląda sprzecznie: mówić, że się czegoś nie wie, ponieważ się coś wie choćby tylko potencjalnie. Wiedza, chociażby tylko potencjalna, podana za przyczynę chwilowej niewiedzy, wydaje się Sokratesowi czymś sprzecznym i niedorzecznym. Nam się zgoła dziś nie wydaje niedorzecznością mówić o wiedzy nieświadomej czy podświadomej, zatem trudno nam podzielać i ten skrupuł Sokratesa. Potencjalność pewnej wiedzy można śmiało uważać za przyczynę chwilowej niewiedzy.

Druga trudność, którą mistrz i uczeń tutaj napotykają, wiąże się z obrazem gołębnika i jest podobna do poprzedniej z odciskami woskowymi. Zwracają uwagę na to, że człowiek, który owe gołębie czy turkawki łowi we własnej głowie, musi w każdym wypadku złowienia właściwej wiadomości jeszcze wiedzieć, czy ona jest właściwa, czy nie. A co to znaczy wiedzieć - tego dotąd nie uchwycili. Zatem popadli w nowe błędne koło. Nie poradzą sobie tłumacząc ową wiedzę o gołębiach jako nowe polowanie: na mniejsze gołąbki, bo to by groziło łańcuchem nieskończonym takich stad i łowów, byłby to tzw. *regressus in infinitum.* Potrzeba więc znowu, coraz to bardziej piekąca, jakiegoś określenia wiedzy bez sprzeczności wewnętrznej i bez tautologii.

Sokrates: Czyż niesłusznie nas, moje dziecko, ta dyskusja hańbi i dowodzi, że niesłusznie szukamy pojęcia sądu mylnego prędzej niż pojęcia wiedzy - tośmy zaniedbali. A tego nie można poznać prędzej, zanim D
się nie uchwyci należycie, co to właściwie jest wiedza.

Teajtet: Koniecznie, Sokratesie, trzeba w tej chwili być tego zdania, co ty.

Sokrates: Więc znowu od początku, co też to mógłby ktoś nazwać XXXVI
wiedzą? Przecież nie ustaniemy w drodze.

Teajtet: Wcale nie, chyba żebyś ty ustał.

Sokrates: No powiedz, co by tak o niej najlepiej powiedzieć, aby się wcale nie sprzeczać sami ze sobą?

Teajtet: To, co próbowałem, Sokratesie, przedtem; ja przynajmniej E
nie mam nic innego.

Sokrates: Więc jakżeż to?

Teajtet: Że wiedza to jest prawdziwy sąd. Przecież sądzenie prawdziwe jest wolne od błędu i wszystko, co pod wpływem prawdziwego sądu powstaje, jest piękne i dobre.

Sokrates: Jednym słowem, Teajtecie, „jakoś to się samo pokaże" - jak mówił ten, co przez rzekę prowadził. Jeżeli będziemy szukali, idąc naprzód, to zaraz jakaś przeszkoda wyrośnie pod nogami i pokaże to, czego szukamy, a jak stać na miejscu, nic wyraźnego nie widać. 201

Teajtet: Słusznie mówisz. Więc idźmy i patrzmy.

Sokrates: To krótkie rozpatrywanie. Cała sztuka ci wskazuje, że wiedza to nie jest to.

Teajtet: Jak to? Któraż to?

Sokrates: Sztuka ludzi największych w dziedzinie mądrości, których nazywają mówcami i adwokatami. Przecież oni tam swoją sztuką wywołują sądy ludzkie, a nie uczą nikogo. Wywołują sądy jakie chcą. Czy też myślisz, że to są tacy jacyś tędzy nauczyciele, że jeśli ktoś wcale nie był przy tym, jak tam kogoś obrabowywano z pieniędzy albo mu B
jakiś inny gwałt zadawano, to oni w krótkim czasie potrafią nauczyć należycie o tym, podać prawdę tego, co zaszło?

Teajtet: Ja wcale nie myślę, żeby uczyli, tylko wmawiają.

Sokrates: A wmawianiem nie nazywasz wywoływania sądów?

Teajtet: No cóż, może tak.

Sokrates: Kiedy sędziom sprawiedliwy sąd zostanie wmówiony w sprawie, o której wiedzieć coś może jedynie tylko ten, który ją widział i nikt inny, i oni wtedy rzecz tylko ze słyszenia rozstrzygną, wówczas uchwycą i wydadzą sąd prawdziwy, ale bez wiedzy. Wmówiono im C
tylko słuszność, jeżeli dobrze rozstrzygnęli. Nieprawdaż?

Teajtet: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Prawda, przyjacielu, gdyby jednym i tym samym był sąd prawdziwy i wiedza, to znakomity sędzia, sądząc słusznie, nigdy by się bez wiedzy nie obywał. Tymczasem zdaje się, że jedno będzie czymś innym i drugie.

Teajtet: Ja to już, Sokratesie, raz od kogoś słyszałem, tylkom zapomniał, a teraz sobie znowu przypominam. On mówił, że wiedza to jest sąd prawdziwy, ściśle ujęty. A sąd nieściśle ujęty nie należy do wiedzy.
D I czego ściśle ująć nie można, tego i wiedzieć nie można. A tylko to, co się da ująć ściśle, to można wiedzieć. On też i tak to nazywał.

Sokrates: Doprawdy, pięknie mówisz. Ale powiedz, jak on rozgraniczał to, co można wiedzieć i czego nie można wiedzieć; czy myśmy to obaj jednakowo słyszeli? Θ

Θ Teajtet proponuje poprzednią definicję, która mu się mimo wszystkie powyższe trudności wydaje bez zarzutu: wiedza to jest sąd prawdziwy. Okazuje się jednak słusznie, że bywają sądy prawdziwe, wywołane wpływem sugestywnym - tych nie chcą rozmawiający zaliczać do wiedzy. Dlatego, że wiedzę zdobywa się przez uczenie, a nie przez wmawianie, a oni powiadają, że to, co się przez wmawianie uzyskuje, nie powinno się nazywać wiedzą. Zostawmy im to ograniczenie, jeżeli tak chcą - mniejsza o to - nadchodzi ziarno dialogu: wiedza to jest sąd prawdziwy ściśle ujęty. Bez ścisłego ujęcia nie ma wiedzy. Sokrates i Teajtet oświadczają, że słyszeli tę definicję od kogoś trzeciego. Nietrudno zgadnąć, że tym trzecim jest sam Platon.

Zwykle tak w swoich dialogach zaznacza myśli, których nie chce przypisywać Sokratesowi. Podobnie jak to zrobił w *Uczcie,* gdzie Sokrates piękne uwagi o miłości słyszał od Diotymy, albo w *Fajdrosie,* gdzie mu jakiś duch dyktuje poglądy platońskie. Inni domyślają się tu Protagorasa, tak robi Kirchmann, lub Antystenesa, jak Apelt. Uważam jednak, że z tymi hipotezami nie dadzą się żadną miarą pogodzić pełne r,1dości słowa Sokratesa przy końcu rozdziału XXXIX: „czyżbyśmy Teajtecie, tak teraz dzisiaj właśnie, uchwycili to, czego od dawna wielu mędrców szukało i zestarzeli się, a nie znaleźli?". Kiedy te słowa Teajtet potwierdza, Sokrates upewnia go przez chwilę raz jeszcze o słuszności zajętego stanowiska. W ten sposób nie mógłby Platon pisać o myśli, którą by od kogoś innego zaczerpnął. Zatem to jest najwidoczniej myśl jego własna.

Zresztą nie tylko dlatego. Przecież cała jego działalność to walka o ścisłe ujmowanie myśli, wbrew sofistom i Heraklitowi. Nauczył się tego od Sokratesa. Lwią część tego właśnie dialogu poświęcił satyrze na niejasność i nieścisłość pisarzy jońskich i Protagorasa. We własnym pojęciu wiedzy, zgodnie z zasadniczą własną tendencj.J, żąda od niej ścisłości i w tym właśnie widzi jej istotę.

Definicja wiedzy, którą tutaj mamy, brzmi w greckim oryginale: *Dóksa alethes meta lógu.* Tłumacze niemieccy mają z jej oddaniem kłopot wielki, jak to sami wyznają w komentarzach. Próbują ten logos zawarty w niej oddawać jako *Erklarung, Begriindung, Rechtfertigung, Rede, Rechenschaft* (Nie mniejszy kłopot ma z tym Anglik, F. M. Cornford, który *logos* tłumaczy jako *account* jako *explanation.* Wyznaje, że musi go tłumaczyć raz tak, raz inaczej. Zob.: *Platos 7hemy of Knowledge. 7he 7heaithetus and Sophist of Plato.* By F. M. Cornford. London 1935. str. 142.) Wszystko na nic, bo żaden z tych terminów nie da się z sensem podstawić w tym dialogu we wszystkich miejscach, w których Platon

Teajtet: Ja nie wiem, czy tu odnajdę, ale gdyby ktoś drugi mówił, to myślę, że potrafiłbym nadążyć.

Sokrates: A to posłuchaj, co znowu mnie się śniło. Zdawało mi się, XXX
że słyszałem od kogoś tam, jak mówiono, że pierwsze składniki proste E
czegokolwiek, z których i my się składamy, i wszystko inne, ująć się ściśle nie dają. Każdy taki pierwiastek sam w sobie można tylko nazwać, a nic innego więcej nie można o nim powiedzieć; ani że jest, ani że go nie ma. Bo to by znaczyło doczepiać mu istnienie lub nieistnienie, 202
a tu nic mu nie wolno dodawać, skoro ktoś tylko sam pierwiastek wy-
mienia. Zatem, ani że to jest to samo, ani że tamto, ani każde, ani samo jedno, ani to tutaj, tego mu doczepiać nie można, ani wielu innych takich określeń. Bo te słowa, będące w powszechnym obiegu, przysługują wszystkim rzeczom, a są czymś innym niż to, czemu przysługują. A tu, jeśliby to było możliwe, trzeba, żeby taki pierwiastek miał swoje własne ścisłe ujęcie i żeby się w jego nazwie obywać bez wszystkiego innego. Otóż nie ma możliwości, żeby którykolwiek z pierwiastków ściśle ująć słowami, bo on nie ma ścisłego ujęcia, on się tylko nazywa i koniec. Ma jedynie tylko B
nazwę. Dopiero rzeczy z tych pierwiastków złożone tak, jak same są układami, splotami, tak i nazwy ich stanowią ujęcia złożone. Bo splecenie wy razów stanowi istotę ścisłego ujęcia. W ten sposób pierwiastki nie nadają się do ścisłego ujmowania i poznawać ich nie można; można je tylko spostrzegać. Dopiero układy pierwiastków można poznawać i wypowiadać, i w sądach prawdziwych je oceniać. A kiedy ktoś uchwyci o czymś sąd prawdziwy, ale bez ścisłego ujęcia, wtedy jego dusza dotyka prawdy C
w tym przedmiocie, ale go nie poznaje. Bo kto nie potrafi dać i przyjąć

---

mówi tu o logosie. Spełnia to zadanie jedynie tylko polski termin: „ścisłe ujęcie", którym też oddałem tutaj wszędzie termin platoński „logos" sądząc, że dopiero tak należy rozumieć intencję autora. Jeżeli mi się w tym wypadku nie udało uchwycić tego, czego od dawna tylu mędrców szukało i zestarzeli się, a nie znaleźli, jestem przekonany, że fachowa krytyka łatwo to sprostować potrafi i znaleźć termin odpowiadający lepiej duchowi Platona i dający się z sensem i zgodnie z duchem Platona wstawić we wszystkie miejsca dialogu zamiast oryginalnego terminu „logos". Ja wyznaję, że dla mnie tekst ostatnich rozdziałów dopiero teraz zaczął być bardziej zrozumiały i jasny.

To „ścisłe ujęcie" okaże się później definiowaniem *per genus proximum et differentiam specificam,* i jeszcze czymś, oprócz tego. Platon sądzi, że są pewne składniki wiedzy, których nie można definiować przez podanie rodzaju i różnicy gatunkowej, można je tylko nazywać. Uważa je dlatego za niepoznawalne, choć spostrzegalne. Części ich również nie można wyliczać, co by też było rodzajem ścisłego ujmowania. A nie można dlatego, że to są składniki proste. Być może, ma tutaj na myśli jakości zmysłowe i jakieś inne, proste cechy przedmiotów.

Ponieważ ograniczył sobie termin „poznanie" do tych wyłącznie wypadków, w których dadzą się tworzyć definicje i wyliczać wszystkie części składowe, nic dziwnego, że proste jakości zmysłowe nazywa niepoznawalnymi. Będzie z tym miał kłopot.

ścisłego ujęcia czegoś, ten nie posiada wiedzy o tym. Dopiero gdy się do tego dołączy ścisłe ujęcie, może się to wszystko zrobić i człowiek staje się doskonalszy, bo osiąga wiedzę. Czyś ty tak ten sen słyszał, czy inaczej?

Teajtet: Ależ tak, najzupełniej.

Sokrates: A podoba ci się i przyjmujesz to, że wiedza jest sądem prawdziwym, ale w ścisłym ujęciu?

Teajtet: Ależ całkowicie.

D Sokrates: Czyżbyśmy, Teajtecie, tak teraz, dzisiaj właśnie uch$_{wy}$ cili to, czego od dawna wielu mędrców szukało i zestarzeli się, a nie znaleźli?

Teajtet: Mnie się przynajmniej wydaje, Sokratesie, że to, co się teraz powiedziało, to jest dobrze powiedziane.

Sokrates: I może być, że naprawdę tak się rzecz ma. Bo cóż by to była za wiedza bez ścisłego ujęcia i bez słusznego sądu? Tylko jedno mi się nie podoba w tym, co powiedziano.

Teajtet: No cóż takiego?

Sokrates: To, co najdowcipniej w tym wygląda: że pierwiastki są niepoznawalne, a świat układów jest poznawalny.

Teajtet: Czy to niesłuszne?

Sokrates: Trzeba się dowiedzieć. Mamy przecież jakby zakładników tego ujęcia, mamy przykłady, którymi się posługiwał ten, co to wszyst-

E ko powiedział.

Teajtet: Jakie to przykłady?

Sokrates: Pierwiastki liter i zgłoski. Czy myślisz, że coś innego miał przed oczyma ten, który powiedział to, co mówimy?

Teajtet: No nie; pewnie to właśnie.

XL Sokrates: A to i my weźmy je pod uwagę i spróbujmy; a lepiej przyj-

203 rzyjmy się sobie samym czy tak, czy nie tak nauczyliśmy się liter. Więc naprzód: czy zgłoski mają ścisłe ujęcie a inne pierwiastki nie?

Teajtet: Może być.

Sokrates: Ja też jestem tego zdania. Tak jest. Więc gdyby ktoś ciebie tak pytał o pierwszą zgłoskę słowa Sokrates: Teajtecie, powiedz, co to jest So? Co odpowiesz?

Teajtet: Że to S i O.

Sokrates: Prawda? Takie masz ścisłe ujęcie zgłoski?

Teajtet: Tak jest.

B Sokrates: A proszę cię, daj tak samo ścisłe ujęcie litery S.

Teajtet: Jakże można podawać pierwiastki pierwiastka? I to jeszcze, Sokratesie, S należy do tych bezgłośnych. Nic, tylko szmer jakiś, jakby język syczał; a B to ani głos, ani szmer, podobnie jak większa część pierwiastków. Tak, że najlepiej powiedzieć, że one nie mają ścisłego

ujęcia. Jeszcze najwyraźniejsze z nich to tych siedem - tylko te mają głos, ale ścisłego ujęcia żadnego.

Sokrates: Więc tośmy, przyjacielu, poprawili w określeniu wiedzy.

Teajtet: Zdaje się, że tak.

Sokrates: A jakże to? Pierwiastek jest niepoznawalny, tylko zgłoska. C Czyśmy tego słusznie dowiedli?

Teajtet: Wydaje się.

Sokrates: A proszę cię, zgłoską nazwiemy dwa pierwiastki albo i wszystkie, gdyby ich było więcej niż dwa, czy też pewną jedną postać, powstałą z ich syntezy?

Teajtet: Ja myślę, że wszystkie razem.

Sokrates: A zobacz te dwie: S i O. Obie stanowią pierwszą zgłoskę mego imienia. Więc kto ją poznaje, ten poznaje jedną i drugą literę? D

Teajtet: No, może.

Sokrates: Więc poznaje S i O?

Teajtet: Tak.

Sokrates: Jak to? Nie zna żadnej z tych dwóch liter, nie ma wiedzy o żadnej, a poznaje obie?

Teajtet: To straszne i sensu nie ma, Sokratesie.

Sokrates: A więc, jeżeli poznanie obu razem wymaga znajomości każdej z dwóch z osobna, to musi koniecznie naprzód znać oba pierwiastki ten, który ma poznać zgłoskę. I oto tak nam ucieknie i przepadnie tamto piękne ujęcie.

Teajtet: I to bardzo nagle jakoś. E

Sokrates: Bo go nie pilnujemy, jak wypada. Trzeba było może przyjąć, że zgłoska to nie są pierwiastki, tylko jakiś jeden kształt z nich powstały, który ma sam swoją postać i jest różny od pierwiastków.

Teajtet: No dobrze. I zaraz gotowo być raczej tak niż na tamten sposób.

Sokrates: A to uważajmy i nie puszczajmy z ręki tak nie po męsku twierdzenia tak wielkiego i poważnego.

Teajtet: Nie puścimy go za nic.

Sokrates: Więc niech tak będzie, jak teraz mówimy: zgłoska to jest 204 jedna postać, powstała z poszczególnych, dopasowanych do siebie pierwiastków. Równie dobrze w literach, jak i wszędzie indziej.

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: Zatem części jej nie powinny istnieć.

Teajtet: Jak to?

Sokrates: Bo jeżeliby istniały części czegoś, to całością byłyby wszystkie części razem. Albo też myślisz, że całość to jest też pewien jeden kształt, powstały z części, różny od wszystkich części?

Teajtet: Ja, tak. [70]

B *Sokrates:* A wszystko i całość nazywasz jednym i tym samym, czy też jedno co innego i drugie.

Teajtet: Nie mam nic jasnego w odpowiedzi, ale ponieważ prosisz, żeby odpowiadać chętnie, więc może bym odpowiedział, że to nie jest jedno i to samo.

Sokrates: Chęci, mój Teajtcie, bardzo piękne, a czy odpowiedź też, to zobaczymy.

Teajtet: Trzeba naprawdę zobaczyć.

XLI *Sokrates:* Zatem gotowa zachodzić różnica pomiędzy wszystkim i całością wedle obecnego stanu rozważań?

Teajtet: Tak.

Sokrates: No dobrze. A wszystkie części i ogół - czy może być, żeby to się różniło. Tak na przykład, kiedy mówimy: jeden, dwa, trzy, cztery,

C pięć, sześć albo jeśli powiemy dwa razy trzy, albo trzy razy dwa, albo cztery i dwa, albo trzy i dwa i jeden. Czy we wszystkich tych wypadkach mówimy jedno i to samo, czy za każdym razem coś innego?

Teajtet: To samo.

Sokrates: A czy coś innego niż sześć?

Teajtet: Nic innego.

Sokrates: A prawda, że w każdym z tych powiedzeń wymieniliśmy wszystko sześć?

Teajtet: Tak.

Sokrates: A czy znowu nie wymieniamy czegoś jednego, kiedy wymieniamy wszystko?

Teajtet: Koniecznie.

Sokrates: Albo cośkolwiek innego, niekoniecznie sześć?

Teajtet: To nic.

D *Sokrates:* Więc we wszystkich tych rzeczach, które się składają z pewnej liczby czegoś tam, wychodzi na to samo tak zwany ogół i wszystko razem?

Teajtet: Wydaje się.

Sokrates: Tak przecież o nich mówimy. Przecież liczba morgów i morgi to to samo. Czy nie?

Teajtet: Tak.

---

70 Na przykładzie mowy ludzkiej objaśnia Sokrates tę niepoznawalność pierwiastków. Twierdzi, że głosek definiować nie można. Mimo że sam równocześnie definiuje głoskę S. Następnie szkicuje bardzo dziś modną i „nową" teorię układów spoistych, czyli postaci *(Gestalttheorie).* Zgłoska okazuje się w niej czymś innym niż ogół, czyli zbiór jej pierwiastków. Jest to nowa całość, różna od sumy pierwiastków składowych. Nie powinna nawet posiadać części.

Sokrates: I podobnie ze stadiami?

Teajtet: Tak.

Sokrates: I podobnie liczba wojska i wojsko, i wszystko inne tak samo; bo liczba czegokolwiek to przecież wszystko, ile tego jest.

Teajtet: Tak.

Sokrates: A liczba czegoś, to przecież nic innego jak części? E

Teajtet: Nic innego.

Sokrates: A cokolwiek ma części, to się chyba składa z części?

Teajtet: Widać, że tak.

Sokrates: A wszystkie części to będzie ogół. Na to zgoda, skoro i wszystka liczba to też będzie ogół?

Teajtet: Tak.

Sokrates: Więc całość nie składa się z części. A ogół to byłyby wszystkie części razem.

Teajtet: Zdaje się, że nie tak.

Sokrates: A część, czy może być częścią czegoś innego, czy też tylko całości?

Teajtet: Przecież częścią ogółu.

Sokrates: Dzielnie walczysz, Teajtecie. A ogół, o ile mu czegoś nie 205
brakuje, jest tym samym ogółem?

Teajtet: Koniecznie.

Sokrates: A ogółem czy nie będzie właśnie to, czemu pod żadnym względem nic nie ubyło? A czemu coś ubyło, to ani ogółem nie będzie, ani wszystkim, bo jedno i drugie zarazem tylko wtedy zachodzi, gdy coś tym samym się staje z tego samego?

Teajtet: W tej chwili mam wrażenie, że niczym się nie różni ogół i całość.

Sokrates: Czyśmy nie mówili, że jeśli cokolwiek ma części, wtedy całość i ogół będą to wszystkie części razem?

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: A w takim razie na nowo, jak przed chwilą próbowałem, jeżeli zgłoska to nie to samo co pierwiastki, to z konieczności te pierwiastki nie będą jej częściami, albo jeśliby ona miała być tym samym, B
co jej pierwiastki - musiałaby być tak samo poznawalna jak one.

Teajtet: Tak.

Sokrates: I prawda, że chcąc tego uniknąć, przyjęliśmy, że ona jest czymś od nich różnym.

Teajtet: Tak.

Sokrates: Cóż więc? Jeżeli pierwiastki nie są częścią zgłoski, to czy potrafiłbyś wymienić coś innego, co byłoby częścią zgłoski, a nie jej pierwiastkiem?

Teajtet: Nigdy. Bo gdybym się, Sokratesie, zgodził na jakieś jej cząstki, to byłoby śmieszne porzucać pierwiastki, a szukać jakichś innych na to miejsce.

C Sokrates: Zatem ze wszech miar, Teajtecie, wedle obecnego stanu naszych rozważań, zgłoska będzie chyba jakąś jedną postacią nierozdzielną?

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: Więc czy pamiętasz, przyjacielu, że przed małą chwilką przyjęliśmy, jako zdanie słuszne, że pierwiastki nie mają ścisłego ujęcia, te, z których się wszystko inne składa, ponieważ każdy z nich jest sam w sobie niezłożony i nawet istnienia nie można im słusznie przypisać, ani tego, że są różne i obce sobie, jak się to mówi. Z tej przyczyny nie dają się ująć ściśle i poznawać ich nie można.

Teajtet: Pamiętam.

D Sokrates: Więc ta sama czy jakaś inna przyczyna sprawia, że to jest zawsze niezmienne i niepodzielne? Bo ja nie widzę innej.

Teajtet: No nie wydaje się, żeby inna.

Sokrates: Nieprawdaż, że i zgłoska podpada pod ten sam kształt, jeżeli części nie ma i jest jedną postacią?

Teajtet: Ze wszech miar.

Sokrates: Jeżeli zatem zgłoska to tyle, co wiele pierwiastków i całość pewna, i to są jej części, to podobnie będą poznawalne zgłoski i nazywać się dadzą, jak i pierwiastki, skoro wszystkie części i całości wydają się tym samym.

E Teajtet: Bardzo dobrze.

Sokrates: A jeżeli zgłoska jest czymś jednym i niepodzielnym, to zarówno ona i tak samo pierwiastek będzie czymś nie ujętym ściśle i niepoznawalnym. Bo ta sama przyczyna sprawi jedno i drugie.

Teajtet: Nie mogę powiedzieć inaczej.

Sokrates: Więc tego nie przyjmujemy, gdyby ktoś powiedział, że zgłoska jest poznawalna i mówić o niej można, a pierwiastek wprost przeciwnie.

Teajtet: No nie, jeżeli posłuchamy naszego toku myśli.

206 Sokrates: Cóż znowu? A gdyby ktoś wprost przeciwnie mówił, czy nie łatwiej byś się zgodził na podstawie tego, czego jesteś sam sobie świadom po własnej nauce liter?

Teajtet: Czego właściwie?

Sokrates: Żeś się długo właśnie niczego innego nie uczył, jak tylko pierwiastków; próbowałeś je rozpoznawać wzrokiem i słuchem każdy z osobna, aby ci się ich układ nie mieszał przy mówieniu i pisaniu.

Teajtet: Świętą prawdę mówisz.

Sokrates: A u kitarzysty cel nauki czy nie na tym polegał, żeby się nauczyć w każdym wypadku iść za jednym z dwóch dźwięków B
i wiedzieć, do której struny by należał? A chyba każdy się zgodzi, że to są pierwiastki muzyki.

Teajtet: Nic innego.

Sokrates: Więc jeżeli wolno także o czym innym wnioskować na podstawie tych pierwiastków i zgłosek, które znamy z własnego doświadczenia, to powiemy, że poznanie pierwiastków jest bardziej oczywiste i ważniejsze niż zgłosek, jeżeli się ma doskonale pojąć każdą naukę. Jeżeli zatem ktoś powie, że zgłoska jest poznawalna, a pierwiastek nie, to my będziemy uważali, że on żartuje - umyślnie albo niechcący. [71]

Teajtet: Na pewno.

Sokrates: Ja mam wrażenie, że na poparcie tego stanowiska znała- XLil
złyby się jeszcze i inne dowody, ale przede wszystkim nie zapomnijmy C
zobaczyć, co to znaczy właściwie, że gdy się do sądu prawdziwego dołączy ścisłe ujęcie, powstaje wiedza najdoskonalsza.

Teajtet: Słusznie, trzeba zobaczyć.

Sokrates: A więc co też to ma znaczyć to „ścisłe ujęcie"? Bo ja mam wrażenie, że to znaczy jedną z trzech rzeczy.

Teajtet: Z których trzech?

Sokrates: Pierwsza to byłoby: myśl swoją ujawnić głosem z pomocą D
zdań i nazw. Słowa wtedy odbijają sąd w potoku płynącym przez usta, jakby w zwierciadle albo w wodzie. Czy nie myślisz, że coś takiego to będzie ścisłe ujęcie?

Teajtet: Myślę, jeżeli ktoś to robi, ten mówi.

Sokrates: Prawda, że to każdy może zrobić, szybciej lub wolniej: wskazać, co mu się zdaje o każdej rzeczy, jeżeli nie jest niemy albo głu-

---

71 Ogół, zbiór, suma - to znaczy wszystkie części razem. Całość to coś innego; całość jest czymś niepodzielnym - przeto też tak samo niepoznawalnym właściwie, jak i jej pierwiastki. Tak sprawa wygląda na początku rozdziału i w środku. Koniec przynosi ujęcie wprost przeciwne: pierwiastki są poznawalne, poznanie ich jest nawet bardziej oczywiste i ważniejsze w każdej nauce niż poznanie całości. Bodaj że to ostatnie będzie jednak bliższe autorowi, skoro zapewnia nas na początku następnego rozdziału, że na poparcie tego stanowiska znalazłyby się jeszcze inne dowody.

Jak jest naprawdę? W dzisiejszym języku nie ma powodu ograniczać tak wyrazu ,,poznanie", jak to robi Platon. My mówimy spokojnie o poznawaniu pierwiastków. Całość, czyli układy spoiste, uważamy, zgodnie z Platonem, za nie to samo, co sumy elementów. Możemy je doskonale poznawać i chcąc je dobrze znać, musimy również znać ich elementy. W dawnych szkołach uczono naprzód liter, a później zgłosek - w dzisiejszych uczą naprzód zgłosek, a dopiero później uczą wyróżniać ich elementy. W każdym razie nie ma dokładnego poznania jakiejkolwiek całości bez znajomości jej elementów.

E chy z urodzenia. W ten sposób, kto by tylko sądził o czymś słusznie, każdy miałby ten sąd ściśle ujęty - to widać - nigdy słuszny sąd nie utworzyłby się bez wiedzy.

Teajtet: Prawda.

Sokrates: Ale nie potępiajmy zbyt łatwo, nie mówmy, że w ogóle nic do rzeczy nie powiedział ten, który objawił w istocie wiedzy to, co teraz rozpatrujemy. Może być, że on mówiąc o ścisłym ujęciu nie to miał na myśli, tylko to, żeby zapytany o każdy szczegół czegoś umiał
207 w odpowiedzi podawać pierwiastki temu, który pyta.

Teajtet: Co ty masz na myśli, Sokratesie?

Sokrates: Coś takiego, jak Hezjod wymienia: sto części składowych u wozu. Ja bym ich nie potrafił ponazywać, a myślę, że i ty byś też tego nie potrafił. Gdyby nas ktoś pytał, co to jest wóz, cieszylibyśmy się, gdybyśmy potrafili powiedzieć, że to koła, oś, pudło, okucia, uprząż.

Teajtet: No tak.

Sokrates: Ale może by pytający myślał, że my śmieszni jesteśmy, bo to tak, jak by nas ktoś o twoje imię pytał, a my byśmy mu odpowia-
B dali po zgłosce. Nasze sądy byłyby słuszne i mówilibyśmy to, co mówimy, mniemając, że jesteśmy gramatykami i potrafimy ściśle gramatycznie Teajteta ująć słowami. A nie sposób nic powiedzieć umiejętnie, zanim się w szeregu słusznych sądów nie przejdzie wszystkich pierwiastków - jak się to i poprzednio mówiło.

Teajtet: Mówiło się.

Sokrates: Tak i o tym wozie my mamy wprawdzie słuszny sąd, ale
C dopiero ten, który za pomocą tych stu składników potrafi wyłuszczyć istotę wozu, dopiero ten dołącza tym samym ścisłe ujęcie do swego prawdziwego sądu i nie tylko ma swój sąd, ale jako technik nabiera wiedzy o istocie wozu, bo przenika całość - pierwiastek za pierwiastkiem.

Teajtet: To dobrze ci się zdaje. Prawda?

Sokrates: Jeżeli tak uważasz, przyjacielu, i jeśli przyjmujesz, że wyliczenie wszystkich pierwiastków czegokolwiek to ścisłe ujęcie, a kto tylko głoski albo i większe kompleksy umie podać - ten jeszcze nie
D ujmuje rzeczy ściśle - powiedz mi, czy to przyjmujesz, abyśmy to rozpatrzyli.

Teajtet: Tak, ja jestem bardzo za tym.

Sokrates: Czy ty myślisz, że ktoś posiada wiedzę o czymś, jeżeli mu się raz wydaje, że to coś należy raz do tego, a raz do czegoś innego, albo też sądzi, że do czegoś raz należy to, a raz coś innego?

Teajtet: Na Zeusa, ja tak nie myślę.

Sokrates: A czyś zapomniał, że kiedyś się uczył liter, to z początku nieraześ tak robił, a inni też tak samo?

Teajtet: Ty myślisz to, że mi się tę samą zgłoskę raz chce zaczynać od tej litery, a raz od innej, i to też, że się tę samą literę raz wpasuje E do właściwej zgłoski, a raz do innej?

Sokrates: To właśnie mówię.

Teajtet: Na Zeusa, nie zapomniałem i wcale nie myślę, żeby posiadał wiedzę ktoś, kto jeszcze tak robi.

Sokrates: A więc gdyby przy sposobności ktoś pisał imię Teajtet i myślał, że trzeba napisać naprzód *T,* a potem *y* i tak by napisał, albo 208 znowu mając napisać imię Teodor, uważałby, że trzeba położyć naprzód *T,* a potem *y,* i tak by napisał, czy powiemy, że on zna, ma wiedzę o pierwszej zgłosce, waszych imion?

Teajtet: Zgodziliśmy się dopiero co, że kto tak robi, ten jeszcze nie ma wiedzy.

Sokrates: A czy on nie może tak samo chcieć postąpić i z drugą zgłoską, i z trzecią, i z czwartą?

Teajtet: Nic nie przeszkadza.

Sokrates: A czy mając przejść całość - pierwiastek po pierwiastku - napisze czasem imię Teajtet wedle słusznego sądu, kiedy będzie po kolei pisał?

Teajtet: Oczywiście; napisze czasem.

Sokrates: Ach tak, jeszcze nie posiadając wiedzy, a tylko słusznie B sądząc, jak mówimy?

Teajtet: Tak.

Sokrates: Będzie miał teraz i ścisłe ujęcie przy swoim słusznym sądzie. Przechodził przecież pierwiastek za pierwiastkiem, kiedy pisał, a zgodziliśmy się, że to właśnie jest ścisłe ujęcie.

Teajtet: Prawda.

Sokrates: Zatem, zdarza się, przyjacielu, prawdziwy sąd w ścisłym ujęciu, którego jeszcze nie trzeba nazywać wiedzą.

Teajtet: Chyba tak. XLII

Sokrates: Więc zyskaliśmy jeden sen więcej w naszym majątku, kiedy się nam zdawało, że mamy najprawdziwsze a ścisłe ujęcie wiedzy. Albo nie narzekajmy jeszcze. Bo może być, że ktoś nie tak określi to ścisłe ujęcie, tylko je pojmie w kształcie ostatniej z trzech ewentualności. C Mówiliśmy, że to jedną z nich przyjmuje ktoś jako ścisłe ujęcie, kiedy określa wiedzę jako sąd słuszny ze ścisłym ujęciem.

Teajtet: Dobrześ przypomniał. Jeszcze jedna zostaje. Pierwsza to było jak gdyby odbicie myśli w głosie, drugie to, w tej chwili omówione, dochodzenie poprzez pierwiastki do całości, a trzecie to co, jak myślisz?

Sokrates: To, co by niejeden tak nazywał: umieć podać jakieś znamię, którym się różni dana rzecz od wszystkich innych.

Teajtet: Na przykład mógłbyś mi podać jakieś ścisłe ujęcie czegokolwiek?

D Sokrates: Na przykład; jeżeli chcesz, to weźmy słońce. Wystarczy ci, jeżeli powiem, że to najjaśniejsze ze wszystkich ciał, krążących około ziemi po niebie?

Teajtet: Tak jest.

Sokrates: Weźże teraz, dlaczego się tak mówi. To tak, jakeśmy przed chwilą mówili: jeżeli uchwycisz różnicę, która każdą rzecz od innych wyróżnia, wtedy ujmiesz tę rzecz ściśle, jak powiadają niektórzy. A jeżeli dotykasz jedynie tylko czegoś, co wspólne wielu rzeczom, wtedy będziesz miał ścisłe ujęcie tylko tych rzeczy, które posiadają tę cechę wspólną.

E Teajtet: Rozumiem i zdaje mi się, że to dobrze nazywać coś takiego ścisłym ujęciem.

Sokrates: Więc kto w słusznym sądzie o jakimkolwiek przedmiocie potrafi uchwycić cechę, którą on się różni od innych, ten zacznie posiadać wiedzę o tym, o czym poprzednio miał tylko sąd. 72

---

72 Tu mamy wymienione trzy rodzaje ścisłego ujęcia, które się musi dołączyć do sądu prawdziwego, żeby się z niego mógł zrobić składnik wiedzy. Pierwszy rodzaj - Platon mu przypisuje mniejsze znaczenie, uważa, że on sam nie wystarcza - to wyrażenie dokładne swoich sądów w powiedzeniach, tak żeby się w nich myśl odbijała jak w zwierciadle. Trzeba się zgodzić z Platonem o tyle, że udostępnianie wiedzy innym ludziom rzeczywiście zaczyna się tam, gdzie się zaczyna wyrażanie się dokładne i jasne. Bez tego nie ma wiedzy w znaczeniu wytworu pracy naukowej, dostępnego wszystkim przygotowanym.

Drugi rodzaj ścisłego ujęcia rzeczy złożonej to wyliczenie wszystkich jej części składowych. Inaczej: poprawny opis. Widać tutaj jasno, że ani jedno, ani drugie, nie jest to ani *Erkldrung,* ani *Begrundung,* ani *Rede,* ani *explication* dotychczasowych tłumaczów *Teajteta.*

Platon dodaje, że ten poprawny opis nie powinien być przypadkowy; tylko dokonany świadomie, planowo. Ma słuszność.

Trzeci rodzaj ścisłego ujęcia: to podanie cechy charakterystycznej danego przedmiotu. Zaliczenie go do rodzaju jakiegoś i podanie różnicy jednostkowej, to znaczy cechy, którą on się różni od innych osobników zaliczanych do tego samego rodzaju.

To samo i my dziś za A r y stotelesem nazywamy ścisłym ujęciem rzeczy, tego Platon stale próbuje w każdym swoim dialogu, to właśnie stanowi wiekopomną zasługę Sokratesa. Dał początek naszej wiedzy, żądając w rozmowach, zanotowanych i sfingowanych u Platona, takiego właśnie ścisłego ujęcia każdej rzeczy, o której się mówi.

Rzecz ciekawa, że pośród ignorantów i specjalistów, atakujących w ostatnich latach postać Sokratesa jako filozofa, który zyskał sobie sławę, a niczym się jakoby nauce nie przysłużył, spotykało się też nazwiska popularyzatorów wiedzy, zwanej niepotrzebnie ścisłą. Niepotrzebnie, bo każda wiedza, jak wiemy od czasów Platona, musi być ścisła, i co nie jest ścisłe, nie jest wiedzą. Stopień tej ścisłości jest w różnych gałęziach wiedzy różny, ale granica między wiedzą a literaturą tzw. „piękną" jest wyraźna, choć nie jest ostra.

Teajtet: Zatem powiemy, że tak.

Sokrates: Wiesz, Teajtecie, że ja całkiem tak jakbym się do perspektywicznego obrazu zbliżył. Teraz nic a nic nie rozumiem - a jak długo to wszystko było trochę dalsze ode mnie, zdawało mi się, że to coś znaczy, to, co się tu mówi.

Teajtet: Jak to? Co takiego?

Sokrates: Ja ci powiem, jeżeli potrafię. Jeżeli ja mam słuszny sąd 209
o tobie, a dodam do tego ścisłe ujęcie twojej osoby, to ja cię poznaję - a jeżeli nie, to tylko mam sąd o tobie.

Teajtet: Tak.

Sokrates: A to ścisłe ujęcie to było podanie twojej cechy charakterystycznej.

Teajtet: Tak.

Sokrates: Nieprawdaż, kiedym tylko miał sąd o tobie, wtedy nie dotykałem umysłem żadnej z tych cech, któ$_{ry}$mi ty się różnisz od innych?

Teajtet: Zdaje się, że nie.

Sokrates: Myślałem tylko o cechach wspólnych, które posiadasz równie dobrze ty, jak i ktokolwiek inny.

Teajtet: Oczywiście. B

Sokrates: Ależ na Zeusa! Jakżem w takim razie mógł wydawać sąd o tobie raczej niż o kimkolwiek innym? Czy uważasz, że ja, myśląc sobie, że to jest Teajtet, myślałem tylko tyle, że to jest człowiek i ma nos i oczy, i usta, i tam dalej każdy członek po kolei? Czy taka myśl może sprawić żebym raczej Teajteta miał na myśli niż Teodora albo jakiegoś ostatniego z mieszkańców Myzji, jak to powiadają?

Teajtet: No cóż.

Sokrates: Jeżeli zaś mam na myśli nie tylko kogoś, kto ma nos i oczy, ale wklęsły nos i wypukłe oczy, to czyż nie mam wtedy na myśli ra- C
czej ciebie albo siebie samego, albo innych takich?

Teajtet: Równie dobrze mnie, jak ciebie lub innych takich.

Sokrates: Ja mam wrażenie, że nie pierwej we mnie wystąpi sąd o Teajtecie, zanim ta jego wklęsłość nosa nie wywoła we mnie i nie zostawi jakiejś pamiątki osobliwej, która by ją wyróżniała od innych wklęsłych nosów, jakie widziałem. I z innymi twoimi składnikami tak samo. Ta pamiątka, kiedy cię jutro spotkam, przypomni mi ciebie i pozwoli mi wydawać o tobie sądy słuszne.

Teajtet: Święta prawda.

Sokrates: Zatem prawdzi$_{wy}$ sąd o każdej rzeczy wiąże się z jej różnicą D
jednostkową.

Teajtet: Okazuje się.

Sokrates: Więc co by to w końcu miało być, to dołączenie ścisłego ujęcia do sądu prawdziwego? Bo jeżeli to znaczy dołączać sąd o tym, czym się coś różni od innych rzeczy, to bardzo zabawne byłoby polecenie.

Teajtet: Jak to?

Sokrates: Bo ono nam przecież zaleca dołączać sąd o różnicy jednostkowej do słusznego sądu o różnicy jednostkowej. To jest obracanie moż-
E dzierza albo bieganie w kółko za własnym ogonem, czy jak to się tam mówi - nawet więcej, to jest, powiedzmy lepiej: wskazówka ślepego. Bo każe nam dołączać coś, co już mamy, abyśmy się nauczyli tego, co właśnie sądzimy. To bardzo miło przypomina ślepego. 73

Teajtet: Więc, jeżeli tak - to co teraz innego położysz na drugim miejscu?

Sokrates: Gdyby tak, chłopcze, w tym zalecanym dołączaniu ścisłego ujęcia szło o dołączanie poznania, a nie tylko sądu o różnicy jednostkowej, to by była bardzo miła rzecz i doskonałe ujecie wiedzy.
210 Bo poznać coś to tyle, co osiągnąć wiedzę. Czy nie?

Teajtet: Tak.

---

73 Ostatnia wątpliwość Sokratesa w związku z jego trafnym określeniem wiedzy, które tu podał, nie wydaje się doniosła żadną miarą. Chodzi mu o to, że budując zdania o wartości naukowej nie dołączam dopiero różnicy gatunkowej w rozwiniętym orzeczeniu, tylko muszę ją spostrzegać już wtedy, gdy buduję podmiot zdania. Zatem już, wtedy muszę posiadać wiedzę o podmiocie, a nie tworzę jej dopiero przez dołączenie rozwiniętego orzeczenia. To skrupuł raczej błahy. Zdania, czyli powiedzenia, sploty słów, stanowią tylko zewnętrzny wyraz wiedzy badacza. Jego wiedza nie powstaje w miarę budowy zdań i nie będzie nie dokończona, gdyby on któregoś zdania pisać lub mówić nie dokończył. Badacz posiada wiedzę o pewnym przedmiocie, jeżeli gotów jest wydawać o nim sądy prawdziwe w ścisłym ujęciu, choćby ich wcale nie wypowiadał ani w rozmowie, ani w książce, ani nawet sam do siebie. Można myśleć także i bez słów. Wiedza zaś, jako wytwór nauki, będzie wiedzą, jeżeli tylko istnieć będzie zbiór znaków spostrzegalnych, który ludziom przygotowanym umożliwi wydawanie sądów prawdziwych o pewnych przedmiotach - znowu w ścisłym ujęciu. A sprawa budowania zdań naukowych nie jest sprawą powstawania wiedzy. Zdania są tylko środkiem naukowym, podobnie jak tabele lub wykresy; służą do przekazywania wiedzy od jednostki do jednostki, ale zbiór zdań sam nie jest wiedzą.

Platon zupełnie słusznie zauważył, że zanim powiem lub napiszę orzeczenie zdania prawdziwego, które ma wskazywać cechę charakterystyczną jakiegoś przedmiotu, muszę już wtedy, gdy mi dopiero podmiot na myśl przychodzi, zwracać uwagę nl indywidualne znamiona tego, o czym mówię. Zatem, wymieniając cechę charakterystyczną dopiero w orzeczeniu, wymieniam tylko wyraźnie to, co już miałem na myśli, mówiąc podmiot zdania. Mylne pozory błędnego koła powstać mogą tutaj tylko wtedy, gdy ktoś nie odróżnia myślenia i mówienia, gdy miesza sąd i zdanie wypowiedziane. A przecież sąd powinien być dokonany, zanim jeszcze usta otworzę lub wezmę pióro do ręki. Dlatego Sokrates niesłusznie robi sobie wyrzuty na końcu i przekreśla wynik, do którego doszedł po takich trudach.

Sokrates: Zatem na pytanie, co to jest wiedza, odpowie się chyba, że to sąd prawdziwy z dołączeniem wiedzy o różnicy jednostkowej. Bo to właśnie było dołączeniem ścisłego ujęcia, według poprzednich słów.

Teajtet: Zdaje się.

Sokrates: I w ogóle, to naiwność z naszej strony: szukać, co to jest wiedza i powiedzieć, że to sąd słuszny wraz z wiedzą o różnicy jednostkowej, czy o czymś tam. Zatem ani spostrzeżenie, Teajtecie, ani sąd prawdziwy, ani do sądu prawdziwego dołączane ścisłe ujęcie - B wiedzy nie stanowią.

Teajtet: Zdaje się, że nie.

Sokrates: Więc czy jeszcze coś chcemy urodzić, przyjacielu, na temat wiedzy i cierpimy bóle porodowe, czy też urodziliśmy już wszystko?

Teajtet: Na Zeusa, ja za twoją pomocą powiedziałem nawet więcej, niżem miał do powiedzenia.

Sokrates: Widzisz, nasza sztuka położnicza pokazała, że to wszystko puste w środku, jak dziurawy orzech, i chować tego nie warto.

Teajtet: Ze wszech miar. [74]

Sokrates: Więc jeżelibyś kiedyś w przyszłości chciał coś innego rodzić, XLI\ to jeślibyś rodził, czegoś lepszego będziesz pełen po dzisiejszym rozważa- C niu, a jeślibyś był dalej próżen, mniej będziesz nieznośny dla tych, z którymi będziesz obcował, będziesz raczej łagodny i skromny, nie będzie ci się zdawało, że wiesz coś, czego nie wiesz. Tyle tylko moja sztuka potrafi - więcej nic. Ja nie umiem tego, co inni mężowie wielcy i podziwu godni - dziś i wczoraj. Tę sztukę położniczą ja i moja matka od bogaśmy dostali w udziale - ona pomagała kobietom, a ja ludziom młodym, dzielnym i pięknym. W tej chwili czas mi iść do Portyku D Króla, zająć się skargą, którą na mnie Meletos wnosi. Jutro rano, Teodorze, spotkamy się tutaj znowu. [75]

---

74 Teajtet zaś słusznie wyznaje, że powiedział nawet więcej, niż miał do powiedzenia. To stąd, że mówił przy końcu myśli Platońskie, obok potakiwań własnych.

Jakkolwiek krytyka własnej pracy wypadła u Platona w tym rozdziale niesłusznie, podziwiać potrzeba samokrytycyzm tego człowieka i odwagę cywilną, i miłość prawdy - większą niż ambicja autorska. Nie każdy autor potrafi w przedostatnim rozdziale rozprawy oświadczyć, że dużo się nachodził, a z miejsca się nie ruszył i do niczego nie doszedł. Choćby dlatego, żeby go kto nie zapytał, po co w takim razie napisał i wydał to wszystko.

75 Po co w takim razie napisał i wydał to wszystko. Platon właśnie na to pytanie odpowiada w ostatnim rozdziale. Uważa ten dialog za lekcję autokrytycyzmu i skromności dla młodych myślicieli; nie przywiązuje wagi do jego wyników pozytywnych.

Dialog mógł spełniać to zadanie również. Przecież był pisany w czasach, gdy umysły młodzieży deprawowało od najwcześniejszych lat studium języka i literatury ojczy-

PLATON
SOFISTA

OSOBY DIALOGU:

TEODOR [1]
SOKRATES
GOŚĆ Z ELEI
TEAJTET

stej, kiedy otępienie, wyniesione dzięki temu ze szkoły, wykańczała kultura literacka. Przecież Homer i Hezjod, Ajschylos czy Eurypides, czy jakikolwiek poeta nie może być nauczycielem ścisłości w myśleniu. A kultura literacka w dalszym ciągu zaprawia do tolerowania wieloznaczności wyrazów, do wyczuwania głębi w sprzecznościach i mętach, do mieszania snu i jawy, do stanów znajdujących się na pograniczu jawy i snu, do igrania słowami w sposób uroczy i przynoszący zaszczyt. Z tym wszystkim Platon łamie się, jak potrafi; także i w tym dialogu. Jeżeli współczesny czytelnik trudzi się i nudzi nieraz, przyglądając się tym łamańcom, niech nie zapomina, że to rzecz pisana przed dwoma tysiącami lat, u początków nauki europejskiej. Ona jednak przynosi pod koniec ziarna zdrowe: dziś równie dobre, jak przed wiekami.

Teodor: Zgodnie z wczorajszą umową Sokratesie,[2] przychodzimy I
sami, jak się należy, i przyprowadzamy kogoś jeszcze: tego oto Gościa. 216
On pochodzi z Elei; bliskie mu są koła związane z Parmenidesem[3]
i Zenonem[4] i to jest wielki miłośnik wiedzy.[5]

Sokrates: A może ty sam nie wiesz Teodorze, że nie gościa, tylko
jakiegoś boga prowadzisz, jak to Homer powiada? On mówi, że nie- B
jeden bóg ludziom towarzyszy, którzy mają w sobie wstyd i uczciwość,
a nie najmniej bóg-opiekun gości. Z góry patrzy na dobre szelmostwa
i dobre postępki.[6] Więc kto tam wie - może tak i z tobą ktoś taki
z wyższych sfer chodzi, żeby z góry patrzeć, jak my tu nic myśleć nie
umiemy, i żeby nas kłaść w dyskusjach - jakiś taki bóg pogromca
w dysputach?

Teodor: To nie jest charakter naszego Gościa, Sokratesie. On zna
miarę we wszystkim, lepiej niż ci, co się zawodowo zajmują sporami.

---

1 Teodor z Cyreny (gr. Kyrene) to sławny matematyk grecki, który na starość mieszkał w Atenach i żył w przyjaźni z Sokratesem.

2 Teodor nawiązuje do dialogu z poprzedniego dnia, czyli do Platonowego ***Teajteta*** (210D), który kończy się słowami Sokratesa "Jutro rano, Teodorze, spotkamy się tutaj znowu".

3 Parmenides z Elei (ok. 540 - po 480 p.n.e.), grecki filozof, twórca szkoły eleackiej. Autor poematu filozoficznego O ***naturze.*** Przyjmował wyłącznie istnienie bytu - jednego, wiecznego, niezmiennego, nieruchomego. Przeczył możliwości istnienia niebytu, dowodził, że nie ma stawania się i zmiany. Utożsamiając byt z myśleniem kwestionował samą możliwość myślenia o niebycie. I właśnie wokół tego zagadnienia będzie się toczyć najważniejsza w tym dialogu część dyskusji. Zob. Wstęp tłumacza do dialogu *Parmenides,* w: Platon *Dialogi,* Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999 t. II ss.245-248.

4 Zenon z Elei (ur. ok. 490 p.n.e.), grecki filozof, uczeń Parmenidesa. Autor prawdopodobnie jednego tylko dzieła O ***naturze.*** Zajmował się głównie dialektycznym zbijaniem twierdzeń przeciwników szkoły eleackiej. Wykazywał, że niemożliwa jest wielość, ruch, stawanie się i przemijanie.

5 Kim jest Gość z Elei, bliżej nie wiadomo. Z$_{wy}$kle poprzestaje się na podanej tu charakterystyce. Jedynie Marsilio Ficino w swoim komentarzu do ***Sofisty*** doszukał się w Gościu filozofa Melissosa, o któ$_{ry}$m wspomina Sokrates w ***Teajtecie*** (180E i 183E-184A), zestawiając go w parze z Parmenidesem. Pomysł Ficina nie $_{wy}$daje się jednak uzasadniony.

6 Por. ***Odyseja*** XVII 485-7; IX 271.

I mam wrażenie, że bogiem ten człowiek nie jest w żadnym razie, ale
C coś boskiego w nim jest. Bo ja to mówię o wszystkich filozofach.

Sokrates: To ładnie, przyjacielu. Ale ten rodzaj bodaj że jakoś nie łatwiej rozpoznać niż rodzaj boga, żeby tak powiedzieć, bo ci ludzie w przeróżnych postaciach grody przebiegają,[7] korzystając z tego, że ich nikt nie zna. Nie tacy malowani, ale prawdziwi filozofowie, patrzą z góry, z wysoka, na to życie tutaj na dole i jednym ludziom się zdaje,
D że nie są nic warci, a drugim, że są godni wszystkiego. I raz się zjawiają jako politycy, raz jako sofiści, a zdarza się też, że mogą się komuś przedstawiać jako skończeni obłąkańcy. Więc ja bym się chętnie od naszego
217 Gościa dowiedział, gdyby był taki łaskaw, co też to w tamtych stronach o tym myślano i jak to nazywano.

Teodor: Ale o czym właściwie?

Sokrates: O sofiście, o polityku i o filozofie.[8]

Teodor: Ale co właściwie i czego takiego tyś o nich dobrze nie wiedział, więc chciałeś się zapytać?

Sokrates: Tego: czy oni tam to wszystko uważali za jedno, czy za dwie rzeczy, czy też tak jak nazwy są trzy, tak i trzy rodzaje rozróżniali i z każdą nazwą łączyli jeden rodzaj?

Teodor: No, ja myślę, że on nie będzie skąpił tej informacji. Czy też jak powiemy, Gościu?

B *Gość:* Tak jest, Teodorze. O skąpstwie nie ma mowy i to nie trudna rzecz powiedzieć, że uważali to za trzy rzeczy. Ale jasno określić każdą z osobna, co to właściwie jest, to nie jest ani mała, ani łatwa robota.

Teodor: Doprawdy, Sokratesie, przypadkiem zaczepiłeś o ten sam temat, o który myśmy go też pytali, zanimeśmy tu przyszli. I on się wtedy wobec nas zasłaniał tak samo jak teraz wobec ciebie. Bo przecież mówi, że nasłuchał się dość i pamięta dobrze.

C II *Sokrates:* W takim razie, Gościu, nie odmawiaj nam tej pierwszej łaski, o którąśmy poprosili. A tylko to nam powiedz: Czy wolisz zwy-

---

[7] Por. *Odyseja* XVII 485—7.

[8] Na podstawie tego ustępu (zob. też 253E, 254B) przyjmuje się, że Platon zamierzał napisać trylogię złożoną z dialogów *Sofista*, *Polityk*, *Filozof*. Powstały tylko dwa pierwsze. (Brak ostatniego uważa się niekiedy za nieprzypadkowy: nie mógł powstać, ponieważ filozof jest zbyt doskonały, żeby o nim pisać — „A filozof w swoich rozumowaniach oddaje się zawsze oglądaniu postaci bytu wiecznego. Koło niego jest tak jasno, że w żaden sposób dojrzeć go niełatwo"). Ze względu na podobny zestaw osób dialogu i konsekwentny ciąg myślowy zestawia się też często tetralogię *Teajtet*, *Sofista*, *Polityk*, *Filozof*. *Sofistę* i *Polityka* łączy się też ze wcześniejszym *Parmenidesem* i *Teajtetem* w grupę tzw. dialogów eleackich. Krótkie zestawienie zawodów sofisty, polityka i filozofa zob. *Timaios* 19E i nast.

kle sam, na własną rękę, dawać dłuższy wykład, mówiąc to, co byś chciał komuś wyłożyć, czy też wolisz metodę pytań? Tak jak to swojego czasu i Parmenides się nią posługiwał i bardzo piękne myśli rozwijał. Byłem przy tym jako młody człowiek, a on był już wtedy bardzo stary.

Gość: Jeżeli ktoś, Sokratesie, pozwala się w dyskusji bez problemów prowadzić, to łatwiej tak, z kimś drugim. A jak nie, to już lepiej samemu. D

Sokrates: Toż możesz sobie wybrać kogo bądź z obecnych; wszyscy ci będą powolni i łagodni. A gdybyś mojej rady posłuchał, tobyś sobie wybrał kogo z młodych; ot, tego, Teajteta, albo i z tych innych, jeżeli ci ktoś odpowiada.

Gość: Sokratesie, ja się trochę wstydzę - bo teraz pierwszy raz się z wami zetknąłem - nie prowadzić rozmowy drobnymi krokami: ja słówko, ktoś słówko, tylko samemu ciągnąć długą przemowę, choćby i do kogoś E drugiego, jakby człowiek popis urządzał. Bo doprawdy to zagadnienie, rzucone w tej chwili, to nie jest taki drobiazg, jakby się to mogło komuś przedstawiać przy zadawaniu pytania, to wymaga bardzo długiego wywodu. A znowu nie spełnić twojej prośby i tych innych - tym bardziej, żeś 218 to mi tak powiedział - wydaje mi się, że gościowi tak nie wypada i to byłoby nieprzyzwoicie. Teajteta przyjmuję jako partnera dyskusji, bo już i przedtem z nim rozmawiałem, i ty mi to w tej chwili doradzasz.

Teajtet: To zrób tak, Gościu, a jak mówi Sokrates, zrobisz przyjemność wszystkim.

Gość: Zdaje się, Teajtecie, że na to już nic nie można powiedzieć. Więc już teraz może niech do ciebie będzie skierowany wywód. A jeżeli ci się to sprzykrzy, kiedy się zmęczysz, bo to będzie długie, to nie miej o to pretensji do mnie, tylko do tych tutaj twoich towarzyszów. B

Teajtet: Ależ ja myślę, że w ten sposób jak teraz nie zbraknie mi sił. A gdyby coś takiego miało zajść, to weźmiemy do pomocy tego Sokratesa. To jest imiennik Sokratesa, a mój rówieśnik i kolega z gimnazjum, jemu to nie pierwszyzna znosić trudy razem ze mną. Nieraz to robił.

Gość: Dobrze mówisz. Ale to już będzie twoje własne zmartwienie III w dalszym toku rozmowy. A razem ze mną wypadnie ci rozpatrzyć, zaczynając - takie mam wrażenie - od sofisty, poszukać i ująć w słowa, czym też on jest. Bo przecież w tej chwili ty i ja w odniesieniu do tej sprawy mamy tylko wspólną nazwę. A rzecz, którą tak nazywamy - C bardzo być może, każdy z nas ma osobną dla siebie. A trzeba zawsze, o cokolwiek by szło, raczej rzecz samą z pomocą ścisłych ujęć wspólnie ustalić niż samą tylko nazwę przyjmować, bez ścisłego ujęcia. A to plemię, które teraz zamierzamy zbadać, nie jest najłatwiej ująć i dojść, co to właściwie jest: sofista. Ale kiedy trzeba ładnie opracować jakąś sprawę wielką w tym rodzaju, to wszyscy uważają, i to od dawna, że

D wypada najpierw zrobić to na przykładach małych i łatwych, zanim się kto weźmie do samych spraw największych. Więc teraz, Teajtecie, ja i nam samym tak radzę; uważamy, że rodzaj sofisty jest trudny i uchwycić go niełatwo, więc przećwiczmy sobie naprzód drogę do tego na jakimś innym przykładzie, łatwiejszym - chyba że ty potrafisz skądś podać jakąś inną drogę, gładszą.

Teajtet: Ależ nie potrafię.

Gość: Więc jeżeli chcesz, to zajmijmy się jakimś drobiazgiem i próbujmy zrobić z niego przykład dla sprawy większej?

E *Teajtet:* Tak jest.

Gość: Więc, co by to tak wziąć na pierwszy ogień, coś, co poznać łatwo, jakiś drobiazg, któ$_{ry}$ by jednak dopuszczał ujęcie nie mniej ścisłe niż rzeczy większe. Ot, na przykład: wędkarz. Czyż to nie jest coś, co wszyscy znają, i rzecz nie taka znowu zbyt poważna?

Teajtet: Tak jest.

219 **Gość:** Ale ja się spodziewam, że będzie go dotyczyła jakaś metoda i że znajdzie się dla niego ujęcie słowne, które się nam może przydać do naszych celów. [9]

Teajtet: Pięknie by było.

IV **Gość:** Więc proszę cię, tedy się do niego bierzmy. Powiedz mi: przyjmiemy, że on ma pewną umiejętność, czy też nie ma żadnej, tylko jakąś inną zdolność?

Teajtet: Nie jest przecież bez umiejętności.

Gość: A prawda, że wszystkich umiejętności są mniej więcej dwa rodzaje?

Teajtet: Jak to?

Gość: No, rolnictwo i hodowla wszelkich ciał śmiertelnych, i produkcja ciał złożonych i wytworów plastycznych, które nazywamy sprzętami,

B i naśladownictwo, wszystko to powinno by najsłuszniej nosić jedną nazwę.

Teajtet: Jaką i którą?

Gość: Zawsze jeżeli ktoś to, co przedtem nie istniało, później do bytu powołuje, to mówimy chyba, że to, co przychodzi do bytu, jest tworem, a ten, kto to do bytu powołuje, jest twórcą. [10]

Teajtet: Słusznie.

---

9 W *Menonie* (75A) Sokrates podobnie prosi Menona, któ$_{ry}$ chce znaleźć definicję cnoty, żeby spróbował najpierw zdefiniować, czym jest kształt. W *Państwie* 368C-369A postępuje się odwrotnie: próbuje się zdefiniować sprawiedliwość najpierw w ogólnym wymiarze państwa, a dopiero później w wymiarze jednostkowym. Niemniej jest to ta sama metoda przechodzenia od rzeczy łatwiejszych do bardziej skomplikowanych.

10 Taka sama definicja twórczości i twórcy zob. *Uczta* 205B-C.

Gość: A to wszystko, cośmy w tej chwili przeszli, czy miało swoją zdolność do tego?

Teajtet: No, miało.

Gość: W takim razie uogólnijmy to i nazwijmy to twórczością.

Teajtet: Niech będzie. C

Gość: A teraz cały zakres matematyki i nauk, i dochodzenie do pieniędzy, i walka, i polowanie - to przecież nie wykonywa niczego, tylko przedmioty już istniejące i powstałe bądź to zagarnia słowami i czynami, bądź też ich drugim zagarniać nie pozwala. Więc może by właśnie dlatego te wszystkie części najlepiej było nazwać jakąś umiejętnością nabywczą.

Teajtet: Tak, wypadałoby. D

Gość: Więc ponieważ twórczość i nabyw czość - to są wszystkie V umiejętności razem wzięte, w której my, Teajtecie, pomieścimy umiejętność wędkarza?

Teajtet: Chyba w nabywczości - to oczywiste.

Gość: A nabyw czości, czyż nie dwa są rodzaje? Jeden to wymiana, dobrowolna z obu stron, za pomocą darów i układów najmu i sprzedaży; a reszta to wszelkie zagarnianie czynami albo słowami - to byłaby umiejętność zagarniania?

Teajtet: No tak, widać, wedle tego, co się powiedziało.

Gość: No cóż? A tego zagarniania - czyby nie rozciąć na dwoje?

Teajtet: Jak?

Gość: Wszelkie zagarnianie jawne to walka, a każde skryte to po- E lowanie.

Teajtet: Tak.

Gość: A byłoby głupiu nie rozciąć i polowania na dwoje.

Teajtet: Powiedz, jak? :

Gość: Wyróżnić polowanie na to, co nie żyje, i na to, co żyje.

Teajtet: No cóż? Jeżeli rzeczywiście istnieją te dwa rodzaje.

Gość: Jakże nie istnieją? Tylko my dajmy pokój polowaniu na to, 220 co nie żyje, ono nie ma nazwy osobriej, oprócz pewnych tam gałęzi w umiejętności nurków i innych drobiazgów, a łowy na istoty obdarzone duszą nazwijmy polowaniem na istoty żywe.

Teajtet: Niech będzie.

Gość: A polowania na istoty żywe czy nie można słusznie wymienić dwóch rodzajów? Jeden to na czworonogi. Ten się dzieli na liczne gatunki i nosi różne nazwy. To jest polowanie na to, co chodzi. A drugi rodzaj - na zwierzęta pływające - to wszystko jest polowanie wodne.

Teajtet: Tak jest.

B *Gość:* A pośród pływaków widzimy jedno plemię: skrzydlate, a drugie żyjące w wodzie?

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A wszelkie polowanie na rodzaj skrzydlaty nazywa się u nas chyba polowaniem na ptaki.

Teajtet: A nazywa się.

Gość: A wszelkie polowanie na to, co żyje w wodzie, to rybołówstwo.

Teajtet: Tak.

Gość: No cóż? A tego polowania czy nie moglibyśmy rozebrać na dwie części największe?

Teajtet: Na jakie?

Gość: Na takie. Jeden rodzaj po prostu poluje przy pomocy pułapek, a drugi przy pomocy uderzeń. [11]

Teajtet: Jak mówisz i w jaki sposób rozróżniasz jedno i drugie?

C *Gość:* W ten sposób, że wszystko, cokolwiek otacza i zamyka coś, aby stanowić dla niego przeszkodę, wypada naz$_{yw}$ać pułapką.

Teajtet: Tak jest.

Gość: Zatem więcierze i sieci, i sidła, i saki, i tym podobne trzeba naz$_{yw}$ać nie inaczej, tylko pułapkami.

Teajtet: Nie inaczej.

Gość: Więc tę część polowania nazwiemy polowaniem z pomocą pułapek albo jakoś tak.

Teajtet: Tak.

Gość: A polowanie z pomocą ości albo trójzębów, przy czym się
D uderza, jest różne od tamtego i to musimy teraz jednym słowem nazwać - to będzie jakieś rybobicie. Albo jaki ładniejszy wyraz potrafiłby ktoś znaleźć, Teajtecie?

Teajtet: Mniejsza o wyraz. Wystarczy i ten.

Gość: Otóż mam wrażenie, że tego bicia jeden rodzaj jest nocny; odb$_{yw}$ a się przy świetle ognia i zdaje mi się, sami łowcy mówią, że to połów ogniowy.

Teajtet: Tak jest.

Gość: A to dzienne, ponieważ także i trójzęby mają na końcach haczyki, nazywa się w ogóle połów «na ość».

E *Teajtet:* No, naz$_{yw}$ a się.

VI *Gość:* Otóż w tym rybobiciu na ość raz ość idzie z góry na dół - tak się przeważnie używa trójzębów i to się nazywa jakoś «na trójząb».

---

11 W *Prawach* (823D-824B) Ateńczyk odrzuca wszystkie rodzaje polowania, które nie wymagają dzielności. Tu jednak, w czysto naukowym podziale, nie bierze się pod uwagę takiego k$_{ryt}$erium.

Teajtet: Mówią tak niektórzy.

Gość: A to, co zostaje, to jest jeszcze jeden tylko rodzaj, żeby tak powiedzieć.

Teajtet: Jaki?

Gość: Ten, w którym uderzenie idzie w przeciwnym kierunku. Tak idzie ość. I ryba ją dostaje nie byle gdzie, jak się trafi, jak to przy trój- 221
zębach, ale ość trafia zawsze w głowę i w pysk ofia$_{ry}$, idzie z dołu do gó$_{ry}$, bo się ją na kijach i trzcinkach wyciąga na górę. Co powiemy, Teajtecie? Jak to wypadnie nazwać?

Teajtet: Mam wrażenie, że cośmy sobie przed chwilą przedsięwzięli odszukać, to się teraz dokonało.

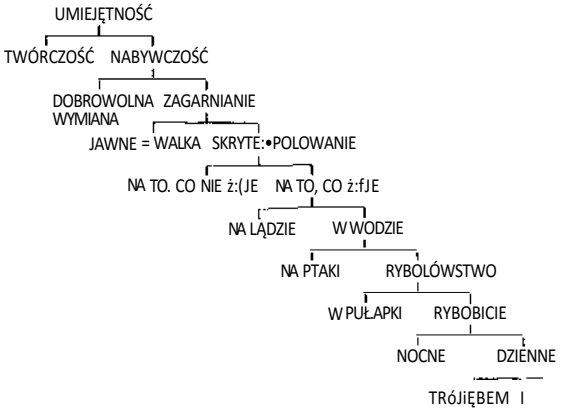
Gość: Więc teraz, jeżeli chodzi o wędkarstwo to ty i ja zgodziliśmy VII
się nie tylko na ten wyraz, ale i pojęcie rzeczy samej uchwyciliśmy B
należycie. [12] Bo z umiejętności wszystkiej połowa jedna to jest nab$_{yw}$ - czość, połowa nabywczości to zagarnianie, zagarniania - polowanie, polowania połowa to polowanie na istoty żywe. Polowania na istoty żywe pół to polowanie wodne. Z tego wodnego cały odcinek dolny to rybołówstwo. Rybołówstwa pół to rybobicie, rybobicia pół: «na ość». A z tego - uderzanie ością z dołu do góry i wyciąganie na wierzch od samej tej roboty dostało nazwę podobną i to jest to wędkarstwo, któ- C
regośmy teraz szukali. [13]

---

[12] Szerzej o elementach składających się na poznanie rzeczy zob. *List VII* 342B-343D.

[13] Mamy tu pierwszy z sześciu ciągów dychotomicznych podziałów. Tą metodą Platon z upodobaniem posługuje się w *Sofiście* i *Polityku* („Ja przepadam za podziałami i uogólnieniami; inaczej nie umiałbym myśleć" - mówi Sokrates w *Fajdrosie).* Jej celem nie jest klasyfikacja, lecz definicja, do której dochodzi się eliminując stopniowo pokrewne kategorie. Każdy taki ciąg podziałów prowadzi do innych, ale coraz bliższych określanemu przedmiotowi, definicji sofisty.

Pierwszy podział przedstawia się następująco:



Teajtet: Więc to jest ze wszech miar należycie wyjaśnione.

VIII *Gość:* Więc proszę cię. Według tego przykładu spróbujmy i sofistę znaleźć, czym też on jest.

Teajtet: Doskonale.

Gość: Otóż tam było pierwsze pytanie, czy wędkarza przyjąć jako tego, co nic nie umie, czy też jako posiadającego pewną umiejętność.

Teajtet: Tak.

Gość: I czy teraz tego przyjmiemy jako nieuka, Teajtecie, czy też
D w każdym razie on ma naprawdę coś wspólnego z mądrością.

Teajtet: Nigdy jako nieuka. Ja rozumiem, co ty myślisz. Że w każdym razie musi być taki ktoś, kto się tak nazywa.

Gość: Więc wypadnie nam, zdaje się, przypisać mu jakąś umiejętność.

Teajtet: Ale jaką właściwie?

Gość: Dla bogów, czy my nie widzimy, że ten człowiek jest krewny tamtego?

Teajtet: Któ$_{ry}$ którego?

Gość: Wędkarz sofisty.

Teajtet: W jaki sposób?

Gość: Łowcami pewnego rodzaju wydają mi się jeden i drugi.

E *Teajtet:* Na co poluje ten drugi? Bo na co tamten, tośmy powiedzieli.

Gość: Na dwie części chyba przed chwilą rozdzieliliśmy łowy wszelkie; odcięliśmy łowy na istoty pływające i na to, co chodzi.

Teajtet: Tak.

Gość: I omówiliśmy łowy na istoty pł$_{yw}$ ające, na istoty żyjące w wodzie. A polowanie na istoty chodzące zostawiliśmy nie podzielone. Powiedzieliśmy, że ono ma wiele postaci.

222 *Teajtet:* Tak jest.

Gość: Więc aż do tego punktu sofista i wędkarz, obaj razem, wychodzą ze sztuki nabywczej.

Teajtet: Zdaje się, że obaj.

Gość: I teraz, od polowania na istoty żywe, ich drogi się rozchodzą. Jeden idzie na morze gdzieś tam i na rzeki, na bagna i będzie polował na zwierzęta, które tam żyją.

Teajtet: No cóż?

Gość: A drugi idzie na ziemię i na rzeki znowu innego rodzaju: rzeki bogactwa i młodości, niby na łąki obfite, i będzie zagarniał to, co na nich żyje.

B *Teajtet:* Jak to rozumiesz?

Gość: Polowania na lądzie są dwa największe chyba rodzaje.

Teajtet: Jaki jest każdy z tych dwóch?

Gość: Jedno na zwierzęta łaskawe, a drugie dzikie.

Teajtet: No, ale czyż istnieje jakieś polowanie na zwierzęta łaskawe? IX

Gość: Jeżeli tylko człowiek jest zwierzęciem łaskawym. Załóż sobie jak ci się podoba: albo nie przyjmuj żadnego zwierzęcia łaskawego, albo przyjmij jakieś inne zwierzę łaskawe, a powiedz, że człowiek to dzikie, albo mówisz, że człowiek to łaskawe, ale uważasz, że nie istnieje żadne polowanie na ludzi. Którekolwiek z tych zdań miło ci jest wypowiedzieć, wyjaśnij je nam.

Teajtet: Ja, Gościu, uważam, że my jesteśmy zwierzęta łaskawe, i mó- C
wię, że istnieje polowanie na ludzi.

Gość: Więc powiedzmy, że polowanie na istoty łaskawe dzieli się też na dwa rodzaje.

Teajtet: Według czego, powiemy?

Gość: Jeden rodzaj - to rozbój i po$_{ry}$wanie ludzi, i rządy despotyczne, i w ogóle wojna. Wszystko to razem określamy jako jedno: polowanie gwałtem.

Teajtet: Pięknie.

Gość: A wymowa sądowa i polityczna, i obcowanie osobiste to znowu jedna całość. Nazwijmy ją może umiejętnością wywierania wpł$_{yw}$u. D

Teajtet: Słusznie.

Gość: I powiedzmy, że istnieją dwa rodzaje umiejętności wpł$_{yw}$ania.

Teajtet: Jakie?

Gość: Jeden w życiu prywatnym, a drugi w życiu publicznym.

Teajtet: A są te oba rodzaje.

Gość: I z tego polowania p$_{ry}$watnego jedno bierze za to pieniądze, a drugie daje prezenty.

Teajtet: Nie rozumiem.

Gość: Na łowy zakochanych, widać, jeszcze nie zwróciłeś uwagi.

Teajtet: Że co?

Gość: Że tym, któ$_{ry}$ch upolowali, dają w dodatku prezenty. E

Teajtet: Świętą prawdę mówisz.

Gość: Więc ten rodzaj - to niech będzie umiejętność erotyczna.

Teajtet: Tak jest.

Gość: A z tego rodzaju, któ$_{ry}$ bierze pieniądze, jedna część zbliża się towarzysko i uprzejmie, i przyjemność wystawia jako przynętę, a za to dostaje dla siebie tylko utrzymanie. Mam wrażenie, że wszyscy byśmy to 223
nazwali jakąś umiejętnością schlebiania albo robienia się przyjemnym. 14

14 W *Gorgiaszu* (464B-466A, 501A-503A, 517B-522E) Platon wylicza cztery rodzaje schlebiania: kucharstwo, kosmetykę, retorykę i sofistykę. Tu oddziela sofistykę

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A taki rodzaj, który się ogłasza, że dopuszcza do obcowania z sobą dla postępu w dzielności, a w nagrodę za to bierze pieniądze - czy tego rodzaju nie należałoby nazwać innym wyrazem?

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A jakim by? Spróbuj powiedzieć.

Teajtet: To przecież jasna rzecz. Mam wrażenie, żeśmy odszukali sofistę. Więc jeżeli powiem to słowo, to myślę, że go nazwę właściwym imieniem.

B X *Gość:* Więc, Teajtecie, według obecnego toku myśli, zdaje się, że należące do umiejętności przywłaszczania sobie, zagarniania, polowania, i to na istoty żywe, na lądzie, na łaskawe, na istoty ludzkie, w życiu prywatnym, za pieniądze i dla pieniędzy, a niby to dla wychowywania ludzi młodych, bogatych i obiecujących - takie polowanie, jak nam z obecnego toku myśli wynika, powinno się nazywać sofistyką. [15]

Teajtet: Ze wszech miar przecież.

Gość: A jeszcze i z tej strony popatrzmy. Bo to, czego teraz szukamy,

C nie należy do umiejętności byle jakiej, tylko do bardzo wielostronnej. Toż i w tym, co się poprzednio powiedziało, ono się nam ukazuje nie w tej postaci, jak to teraz mówimy, że jest, tylko w nieco innym rodzaju.

Teajtet: Jak mianowicie?

Gość: Były chyba dwa rodzaje umiejętności nabywczej. Ona miała część łowczą i część polegającą na wymianie.

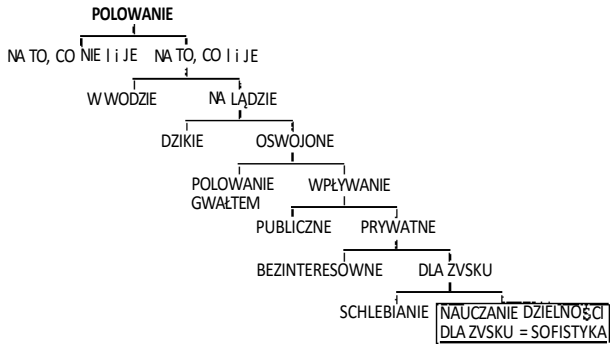
Teajtet: No, tak było.

Gość: Otóż, powiedzmy, że wymiana ma dwie postacie. Jedna posługuje się prezentami, a druga sprzedaje.

---

od schlebiania, ponieważ jej celem jest zysk. Bez wątpienia jednak Platon uważa oportunizm za jej cechę istotną i godną pogardy. Por. *Państwo* 493A-C.

15 Drugi podział dychotomiczny:



Teajtet: Powiedzmy.

Gość: A powiemy też, że sprzedawanie dzieli się znowu na dwie części?

Teajtet: Jak? D

Gość: Wyróżnimy część jedną, która sama sprzedaje własne wytwory, i drugą, która wymienia roboty cudze. To wymiana.

Teajtet: Tak jest.

Gość: No cóż? A tej wymiany część jedna, odbywająca się na mieście - ta wymiana jest bodaj że połową całości - czy nie nazywa się kramarstwem?

Teajtet: Tak.

Gość: A wymiana międzymiastowa w drodze kupna i sprzedaży to handel?

Teajtet: Czemu nie?

Gość: A czyśmy nie zauważyli, że jedna część handlu wymienia za pieniądze to, czym się ciało żywi i czym się posługuje, a druga to, czym dusza. E

Teajtet: Jak to myślisz?

Gość: Tej części, która duchowe wartości wymienia, może być że nie znamy, ale z tej drugiej chyba zdajemy sobie sprawę.

Teajtet: Tak.

Gość: Więc powiedzmy: cała służba muzom. [16] Wciąż ją wożą z miasta do miasta, tu kupili, gdzieś indziej zawożą i sprzedają. I malarstwo, 224
i teatrzyki, i wiele innych wartości duchowych - jedne się wozi i sprzedaje dla rozrywki, drugie na serio. Czy takiego kogoś, kto te rzeczy wozi i sprzedaje, nie należy z równą słusznością nazywać kupcem, jak gdyby sprzedawał pokarmy i napoje?

Teajtet: Świętą prawdę mówisz.

Gość: Nieprawdaż? I takiego, co sobie nakupił nauk i jeździ z miasta B
do miasta wymieniać je na pieniądze, i tego tą samą nazwą oznaczysz?

Teajtet: Stanowczo.

Gość: Tego handlowania wartościami duchowymi jedna część czy XI
nie powinna by się najsłuszniej nazywać umiejętnością prelegentów po- C
pisowych? A druga, nie mniej zabawna od pierwszej, ponieważ to jest sprzedaż nauk - czy nie trzeba jej naznaczyć jakiejś nazwy pokrewnej tej robocie?

Teajtet: Tak jest.

Gość: Więc tego handlu naukami część jedną, która sprzedaje wiedzę z innych umiejętności, trzeba nazywać inaczej, a tę, która ma na sprzedaż dzielność, inaczej?

---

16 W oryginale słowo „musike", które oznacza szeroki zakres humanistycznych i artystycznych zatrudnień. Dla Platona „filozofia była najwyższą formą muzyki".

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc handel umiejętnościami to by była nazwa stosowna dla tych innych. A dla tego tu staraj się ty podać nazwę.

Teajtet: Jakąż by inną nazwę mógł ktoś podać i nie strzelić głupstwa, jeżeli nie sofistykę, rodzaj, którego właśnie w tej chwili szukamy? [17]

Gość: Nie ma innej. Więc proszę cię, zbierzmy to razem i powiedz-
D my, że częścią umiejętności nabywania, wymiany, sprzedaży, handlu, i to handlu wartościami duchowymi, myślami i naukami, tą częścią, która ma dzielność na sprzedaż, za drugim razem okazała się umiejętność sofisty.

Teajtet: Zupełnie słusznie.

Gość: A myślę, że trzeciego też nie nazwiesz inaczej, tylko tak samo jak teraz, gdyby ktoś osiadł na stałe tu w mieście i kupowałby sobie jedne nauki, a drugie by sam składał na te same tematy i sprzedawałby je, i zamierzałby się z tego utrzymywać.

Teajtet: Czemuż bym nie miał tak nazwać?

Gość: Zatem część umiejętności nabywania, wymiany, sprzedawa-
E nia i kramarstwa, choćby ktoś nawet i własne wytwory sprzedawał, to w każdym razie, o jakikolwiek by tutaj szło rodzaj handlu naukami, ty to, zdaje się, zawsze nazwiesz sofistyką.

Teajtet: Z konieczności. Trzeba przecież iść za tokiem myśli.

XII *Gość:* A zastanówmy się jeszcze, czy może rodzaj, którego w tej chwili dochodzimy, nie jest podobny do czegoś takiego.

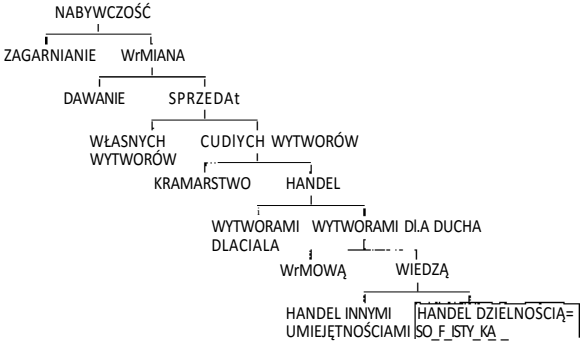
225 *Teajtet:* Do czego tak?

Gość: U nas walka była pewną częścią nabywania.

Teajtet: A była.

---

17 Trzeci podział dychotomiczny:



W podsumowaniu tego szeregu podziałów mówi się jednak ogólnie, że sofistyka jest właściwie wszelką formą sprzedaży.

Gość: To nie od rzeczy będzie rozdzielić ją na dwie części.

Teajtet: Według czego, mów!

Gość: Załóżmy, że jedna jej część to rywalizacja, a druga to bój.

Teajtet: Zgoda.

Gość: Otóż część boju, w której się walczy wręcz, można i wypada też nazwać. Przyjmijmy coś takiego, jak zmaganie.

Teajtet: Dobrze.

Gość: A tamtą, gdzie słowa padają przeciw słowom, jakby ktoś mógł nazwać inaczej, jeżeli nie sporem? B

Teajtet: Niczym innym.

Gość: A spory trzeba rozróżnić dwojakie.

Teajtet: Jak?

Gość: O ile się odbywają z pomocą długich przemów i dotyczą tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a odbywają się publicznie - to będą spory sądowe.

Teajtet: Tak.

Gość: A odbywające się na terenie prywatnym i posiekane na pytania i odpowiedzi, tych przecież nie zwykliśmy nazywać inaczej, jak tylko sprzeczkami.

Teajtet: Nie inaczej.

Gość: A ze sprzeczek jedna część obraca się około umów, kłóci się byle jak i nie trzyma się reguł umiejętnych - trzeba to też uważać za C pewien rodzaj, skoro to jako coś osobliwego tok naszej myśli wyróżnił, ale nazwy to nie dostało ani od naszych przodków, ani też nie warto, żeby ją teraz dostało od nas.

Teajtet: Prawda. Bo to się rozpada na bardzo małe i różne gatunki.

Gość: Ale spory prowadzone umiejętnie o sprawiedliwość samą i o niesprawiedliwość, i o inne rzeczy w ogóle, czyż nie przywykliśmy ich nazywać dysputami?

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A z dysput jedne służą do marnowania, a drugie do przyspa- D rzania pieniędzy.

Teajtet: Ze wszech miar.

Gość: To spróbujmy powiedzieć, jak należy nazywać jedne i drugie z nich.

Teajtet: No tak, trzeba.

Gość: Ja uważam, że gdy zamiłowanie do tego zajęcia prowadzi do zaniedb$_{y\,w}$ania domu i majątku, a styl tych rozpraw większości spośród słuchaczy nie sprawia przyjemności dla ucha, wtedy to się, według mego zdania, nazywa nie inaczej, jak tylko: niepotrzebne mielenie językiem.

Teajtet: A mówią tak jakoś.

E *Gość:* Więc jego przeciwieństwo, które zbija majątek na sporach prywatnych, z kolei ty próbuj teraz nazwać.

Teajtet: Jakąż by można inną znowu podać nazwę i nie chybić? Nic, tylko znowu wraca, po raz czwarty, ten przedziwny sofista, za którym wciąż gonimy. [18]

226 *Gość:* No nic, tylko zdaje się, że sofista to właśnie jest rodzaj, który sobie przysparza pieniędzy, a zalicza się do umiejętności dysputowania, która należy do umiejętności sprzeczania się, do umiejętności prowadzenia sporów, a więc jest pewnym bojem, rodzajem walki i umiejętności nab$_{yw}$ania. Tok myśli znowu tak nam pokazał sofistę.

Teajtet: No całkowicie.

XIII *Gość:* Widzisz, jaka to prawda, że ten okaz wielostronny mieni się w oczach i, jak to mówią, nie złapiesz go jedną ręką.

Teajtet: To brać go dwiema - nieprawdaż?

B *Gość:* No, trzeba to zrobić, i to co siły, śledząc jakiś jego ślad. Powiedz mi, z takich wyrazów, co to przy gospodarstwie, uż$_{yw}$ amy chyba niektó$_{ry}$ch?

Teajtet: Nawet i niejednego. Ale o które ty się pytasz spośród tych wielu?

Gość: O takie, jak to mówimy: cedzić, przesiewać i przewiewać, i przebierać.

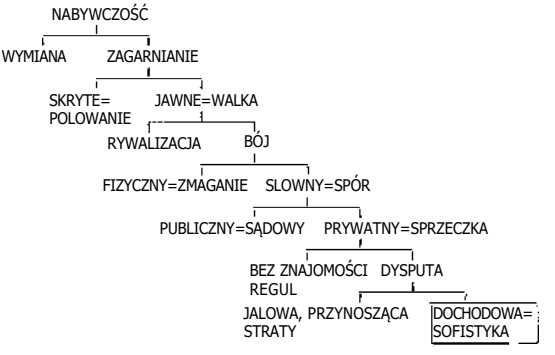
Teajtet: No cóż?

Gość: A do tego jeszcze rozczesywać, prząść, tkać, i bez końca znamy takich innych wiele; wiemy, że są takie rzeczy wśród umiejętności. Czy nie?

C *Teajtet:* A coś ty chciał o nich powiedzieć, bo podałeś je jako przykłady i zapytałeś o wszystkie.

---

[18] Czwarty podział dychotomiczny:



Gość: W tych wszystkich słowach mówi się chyba o rozłączaniu.

Teajtet: Tak.

Gość: Otóż, według mego zdania, ponieważ w tym wszystkim jest jedna umiejętność, zaszczycimy ją jednym imieniem.

Teajtet: I jak ją nazwiemy?

Gość: Umiejętnością rozłączania.

Teajtet: Niech będzie.

Gość: A zobacz no. Tego rozłączania potrafimy chyba dojrzeć dwa rodzaje.

Teajtet: Szybkiego, jak na moje siły, żądasz spostrzegania.

Gość: No tak. Przecież w wymienionych rozłączaniach raz szło D
o oddzielenie czegoś gorszego od lepszego, a drugi raz - czegoś p,odobnego od podobnego.

Teajtet: Tak mniej więcej wygląda to, co się przytoczyło.

Gość: Otóż dla tego drugiego nie mam nazwy używanej, ale dla takiego rozłączania, które zostawia to co lepsze, a to co gorsze odrzuca, mam.

Teajtet: Powiedz, jaką?

Gość: Wszelkie takie rozłączanie, o ile ja rozumiem, wszyscy nazywają pewnym oczyszczaniem.

Teajtet: A nazywają.

Gość: Nieprawdaż? A że oczyszczanie bywa dwojakie, to chyba E
każdy potrafi dojrzeć?

Teajtet: Tak - przy wolnym czasie, to może być, ale ja tego w tej chwili nie dostrzegam.

Gość: O tak. Jednym wyrazem wypada objąć wiele rodzajów oczysz- XIV
czeń cielesnych.

Teajtet: Jakie i którym wyrazem?

Gość: Oczyszczania ciał żywych wewnętrzne, w których umiejętność gimnastyczna i lekarska właściwych rozłączeń dokonywa i one się 227
przez to oczyszczają. A zewnętrznych, o których niemiło mówić, dokonywa umiejętność służby kąpielowej. A oczyszczaniem ciał nieożywionych zajmuje się umiejętność sukienników i wszelkie zdobnictwo. Ono się dzieli na wiele drobnych działów, które podostawały śmiesznie brzmiące nazwy.

Teajtet: Bardzo zabawne.

Gość: Ze wszech miar, Teajtecie. Ale metodzie myślenia zgoła nie chodzi o umiejętność posługiwania się gąbką albo lekarstwami, ani też mniej ani więcej o to, czy jedna z nich mały, a druga wielki nam pożytek przynosi, kiedy nas czyści. Ta metoda stara się dojrzeć pokrewień-

stwo i brak pokrewieństwa wszystkich umiejętności chcąc zyskać pełne zrozumienie, i poza tym ona szanuje każdą zarówno i nie uważa, żeby
B jedne umiejętności przez jakieś podobieństwo były bardziej zabawne niż inne, i nie wydaje się jej ani o włos poważniejszy ktoś, kto jako przykład objaśniający umiejętność łowiecką podaje strategikę, niż ten, kto podaje bicie wszy. Poważniejszy nie - tylko bardziej nadęty. Więc tak i teraz tyś zapytał, jak nazwiemy wszystkie czynniki, któ$_{ry}$m w udziale przypada oczyszczanie ciała żywego lub nieożywionego, i dla meto-
C dy to będzie zupełnie obojętne, który wyraz wyda się najprzyzwoitszy, byleby tylko odgraniczał od oczyszczeń duszy i wiązał razem wszystko, co oczyszcza cokolwiek innego. Bo tok myśli zaczął w tej chwili odgraniczać oczyszczenie duchowe od innych oczyszczeń, jeżeli dobrze rozumiemy do czego zmierza.

Teajtet: Ja rozumiem i zgadzam się, że istnieją dwa rodzaje oczyszczenia; jeden dotyczy duszy i jest różny od oczyszczenia cielesnego. [19]

Gość: Bardzo pięknie. Ale posłuchaj jeszcze tego, co potem, i pró-
D buj znowu rozciąć na dwoje to, co powiem.

Teajtet: Jakąkolwiek poprowadzisz drogą, będę próbował ciąć razem z tobą.

XV *Gość:* Mówimy, że zły charakter to jest coś innego w duszy niż dzielność?

Teajtet: Jakżeby nie?

E *Gość:* A prawda, że oczyszczenie polegało na tym, by jedno z dwojga zostawić, a wyrzucić drugie, o ile by było gdzieś coś lichego.

Teajtet: No, tak było.

Gość: Zatem i w duszy, jeśli znajdujemy jakieś usuwanie tego, co złe, to jeśli je nazwiemy oczyszczaniem, będzie to brzmiało właściwie?

Teajtet: l bardzo.

Gość: Trzeba powiedzieć, że w duszy bywa dwojakie zło.

Teajtet: Jakie?

228 *Gość:* Jedno to tak jak choroba w ciele, a drugie to jak oszpecenie.

Teajtet: Nie zrozumiałem.

Gość: A może ty choroby i rozterki nie uważasz za jedno i to samo?

Teajtet: Na to też nie wiem, co mam odpowiedzieć.

Gość: Czy nie uważasz, że rozterka to nic innego, tylko skutkiem jakiegoś zepsucia poróżnienie się pierwiastków pokrewnych?

Teajtet: Nic innego.

Gość: A szpetność to nic innego, tylko to, że w środku jest jakiś brak mia$_{ry}$. On wszystko zawsze oszpeca.

---

[19] O tych dwu rodzajach oczyszczenia zob. *Kraty/os* 405A-B.

Teajtet: No, to nie może być nic innego. B

Gość: A cóż? Czy nie zauważyliśmy, że w duszach ludzi lichych przekonania kłócą się z żądzami i serce z przyjemnościami, i rozum ze smutkami, i wszystko to się sprzecza jedno z drugim?

Teajtet: I bardzo.

Gość: A to wszystko przecież z konieczności stanowi jedną rodzinę.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc jeżeli mówimy, że zły charakter to jest rozterka i choroba, to powiemy słusznie?

Teajtet: Najsłuszniej przecież.

Gość: No cóż? Jeżeli coś ma ruch w sobie, zakłada sobie jakiś cel C i stara się w niego trafić, a co się zamierzy, zawsze chybia celu, wtedy my powiemy, że mu się to zdarza dzięki proporcjonalności wewnętrznej, czy też na odwrót, dlatego, że w nim miary nie ma?

Teajtet: Jasna rzecz, że to przez brak miary.

Gość: Ale my wiemy też, że żadna dusza nie chce pozostawać w zupełnej niewiedzy.

Teajtet: Bardzo mocno przecież.

Gość: A wobec tego, że dusza dąży do prawdy, to niewiedza nie jest niczym innym, jak chybianiem celu, kiedy rozum nie trafia gdzie trzeba. [20] D

Teajtet: Tak jest.

Gość: Więc trzeba przyjąć, że dusza nierozumna jest szpetna i nie ma miary w sobie.

Teajtet: Zdaje się.

Gość: Więc pokazuje się, że istnieją w duszy te dwa rodzaje zła. Jeden z nich szerokie koła nazywają złym charakterem, a to jest najoczywiściej choroba duszy.

Teajtet: Tak.

Gość: A drugi rodzaj nazywają niewiedzą, ale nie chcą się zgodzić, że to jest zło, które tylko w duszy powstaje.

Teajtet: Całkowicie trzeba się na to zgodzić, chociaż ja w tej chwili E w to wątpiłem, kiedyś ty to powiedział, że istnieją w duszy dwa rodzaje zła.Jednakże i tchórzostwo, i rozpustę, i niesprawiedliwość - to wszystko trzeba uważać za chorobę tkwiącą w nas, [21] a stan niewiedzy obfitej i różnorodnej uważać za oszpecenie.

---

20 O ruchu poznającej duszy zob. *Kratylos* 412A.

21 Por. *Timaios* 86D-87B: zły charakter uważa się za zło niezawinione, za chorobę. Winny jest tu częściowo temperament, częściowo zaś złe wychowanie. I jak każdą chorobę, tak i tę należy traktować wyrozumiale i leczyć poprzez odpowiednie oczyszczanie ciała i ducha.

XVI *Gość:* Nieprawdaż, jeśli o ciało chodzi, to w związku z tymi dwoma stanami powstały dwie umiejętności?

Teajtet: Które to?

229 *Gość:* W związku ze szpetotą - gimnastyka, a w związku z chorobą - medycyna. [22]

Teajtet: Tak to wygląda.

Gość: Nieprawdaż? I czy w związku z butą i z niesprawiedliwością, i z tchórzostwem nie istnieje umiejętność karania, najbardziej ze wszystkich umiejętności związana z boginią sprawiedliwości?

Teajtet: Tak wypada, żeby odpowiedzieć zgodnie z tym, co ludzie myślą.

Gość: No cóż? A przeciwko wszelkiej niewiedzy chyba nikt nie mógłby słuszniej wymienić niczego innego, jak tylko umiejętność nauczania?

Teajtet: Żadnej innej.

Gość: No, proszę cię. A umiejętności nauczania trzeba przyjąć je-
B den tylko rodzaj, czy też więcej? Dwa z nich są największe, uważaj!

Teajtet: Uważam.

Gość: Mam wrażenie, że w ten sposób najprędzej znajdziemy.

Teajtet: W jaki sposób?

Gość: Zobaczmy niewiedzę, czy w niej nie ma jakiegoś rozcięcia przez środek. Bo jeżeli ona jest dwojaka, to musi też umiejętność nauczania mieć dwie części - jedną i drugą przyporządkowaną jednemu rodzajowi niewiedzy.

Teajtet: Więc co? Jakoś ci się tam zjawia to, czego teraz szukamy?

C *Gość:* Zdaje mi się, że widzę pewien wielki i przyk$_{ry}$, osobli$_{wy}$ rodzaj niewiedzy - równie ciężki jak wszystkie inne jej części, razem wzięt_e.

Teajtet: Jakiż to rodzaj?

Gość: Nie wiedząc czegoś, myśleć, że się wie. Bodaj że stąd się u nas wszystkich biorą wszelkie błędy naszego umysłu. [23]

Teajtet: Prawda.

Gość: I zdaje mi się, że ten jeden rodzaj niewiedzy powinien się nazywać głupotą.

Teajtet: Tak jest.

D *Gość:* A jak nazwać tę część nauczania, która ten rodzaj usuwa?

Teajtet: Ja mam wrażenie, Gościu, że poza tym są umiejętności specjalne, a to tutaj u nas się nazywa pracą nad kulturą umysłową.

---

[22] Por. *Gorgiasz* 464B.

[23] Por. *Obrona* 21C-D, 23A, 29A; *Menon* 84A-C; *Uczta* 204A; *Fajdros* 275B; *Teajtet* 210E; Ksenofont *Wspomnienia* IV.2.

Gość: I bodaj że u wszystkich Hellenów, Teajtecie. Ale my jeszcze musimy i na to popatrzeć, czy to już jest niepodzielne, czy też ma jakieś działy, godne nazwy.

Teajtet: Nieprawdaż - trzeba zobaczyć.

Gość: Więc mnie się wydaje, że i to jeszcze się jakoś rozdziela. XVII

Teajtet: Jak?

Gość: Jeżeli chodzi o nauczanie słowem, to jedna droga wydaje mi się jakaś bardziej szorstka, a druga jego cząstka gładsza. E

Teajtet: A jak nazwiemy jedną z nich i drugą?

Gość: Jedna cząstka - to starożytna raczej; posługiwali się nią nasi ojcowie w stosunku do swoich synów i wielu się jeszcze i dziś nią posługuje, kiedy im synowie popełniają jakieś wykroczenie; wtedy się jeden 230 ojciec gniewa, a drugi łagodniej syna strofuje. Ale to wszystko razem najsłuszniej mógłby ktoś nazwać upominaniem.

Teajtet: Jest tak.

Gość: A co do drugiej części, to niektórzy znowu zastanowili się nad tym i doszli, zdaje się, do przekonania, że wszelka głupota jest nieumyślna i nauczyć się w ogóle niczego nie zechce ktoś, kto się uważa za mądrego w tej dziedzinie, którą - jak sądzi - opanował, i że wszelkie upominanie go kosztuje wiele trudu, a niedaleko prowadzi.

Teajtet: Oni słusznie myślą.

Gość: Więc, żeby to mniemanie usunąć, zabierają się do tego w inny B sposób.

Teajtet: W jaki sposób?

Gość: Rozpytują takiego o te rzeczy, o któ$_{ry}$ch mu się wydaje, że mówi z sensem, a mówi ni to, ni owo. I potem z łatwością wykazują, że to są mniemania tych, co błądzą. Zbierają je w dyskusji razem i zestawiają je obok siebie. Zestawiwszy je, pokazują, że one się same z sobą równocześnie sprzeczają, choć odnoszą się do tego samego i chodzi o ten sam stosunek i o ten sam wzgląd. Ci, kiedy to widzą, źli są sami na siebie i stają się łaskawsi w stosunku do innych. W ten sposób pozb$_{yw}$ają się wielkich i upartych opinii o sobie samych. A z wszel- C kich pozb$_{yw}$ań się najmilej słuchać o takim i ono najtrwalszy pożytek przynosi pacjentowi. Bo ci, którzy takich przeczyszczają, sądzą, kochany chłopcze, podobnie jak sądzą lekarze, którzy ciała leczą, że ciało nie prędzej potrafi skorzystać z podawanych pokarmów, aż ktoś z niego wyrzuci to, co w nim w środku leży i przeszkadza;[24] tak samo myślą tamci i o duszy, że ona nie prędzej będzie miała pożytek z podawanych

24 Por. *Gorgiasz* 504E-505A.

D nauk, aż ktoś takiego wziętego na spytki pobije w dyskusji i wstydu mu napędzi; usunie z niego mniemania, które naukom na przeszkodzie stoją, i zrobi go czystym, bo przekonanym, że to tylko wie, co wie, a więcej nic. [25]

Teajtet: Najlepszy to stan i najrozsądniejszy ze wszystkich.

Gość: Z tych wszystkich też powodów my, Teajtecie, musimy powiedzieć, że zbijanie w dyskusji - to największe i najbardziej skuteczne z wszystkich oczyszczeń, i musimy uważać, że kto nigdy nie padał
E w dyskusji, ten, choćby był samym królem perskim, zostanie w nim nieczystość największa, zabraknie mu kultury umysłowej. On będzie kaleką pod tym względem, pod którym najczystszy i najpiękniejszy powinien być ten, co ma być istotnie szczęśliwy. [26]

Teajtet: No, ze wszech miar.

XVIII *Gość:* No cóż? Powiemy, że kto się posługuje tą umiejętnością? Bo
231 ja się boję, że sofiści. Że tak powiemy. [27]

Teajtet: A dlaczego?

Gość: Żebyśmy im nie przyznali odznaczenia zbyt wielkiego jak na nich.

Teajtet: Ale jednak to, co się teraz powiedziało, to jest podobne do czego takiego.

Gość: Wilk jest też podobny do psa; najdzikszy zwierz do najłagodniejszego. Kto jest ostrożny, ten musi zawsze najwięcej się mieć na baczności, kiedy chodzi o podobieństwa. To są rzeczy najbardziej śliskie. Ale niech tam będą. Myślę, że nie będzie sporów o drobne rozB graniczenia, o ile się będziemy dostatecznie mieli na baczności.

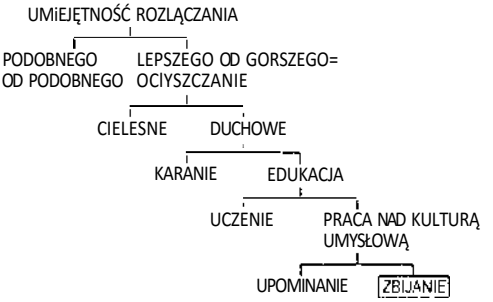
Teajtet: Nieprawdaż? Tak by powinno być.

---

[25] To metoda sokratyczna znana dobrze ze wszystkich platońskich dialogów. Szerzej omawia ją Ksenofont we *Wspomnieniach* IV Z. Por. *Teajtet* 168A, 210C; *Obrona* 23B-D.

[26] Por. *Gorgiasz* 458A, 470C; *Obrona* 36B-C, 38A.

[27] Piąty podział dychotomiczny:



Gość: Więc niech do umiejętności rozłączania należy umiejętność oczyszczania. A w niej niech będzie oddzielona część dotycząca duszy. Do niej należy umiejętność nauczania, a umiejętności nauczania częścią jest praca nad kulturą umysłową. A do tej pracy należy zbijanie w dyskusji, stosowane przeciwko głupiemu i wysokiemu mniemaniu o własnej mądrości. Pokazało się ubocznie w obecnej rozmowie, że to nic innego, jak tylko umiejętność sofistów, ta w dobrym rodzaju i prawego pochodzenia. I to my powiedzmy.

Teajtet: A powiedzmy. Ale ponieważ pokazało się tyle rzeczy, więc ja już nie wiem, co właściwie trzeba powiedzieć, mówiąc prawdę, i czego C
się trzymać, że czym w istocie rzeczy jest sofista.

Gość: To naturalne, że ty jesteś w kłopocie. Ale trzeba myśleć, że on też jest w wielkim kłopocie i nie wie, jaką drogą potrafi się nam jeszcze wymknąć z rozważań. To słuszne przysłowie, że wszystkich pułapek uniknąć nie jest łatwo. No więc teraz bierzemy się do niego na dobre.

Teajtet: Dobrze mówisz.

Gość: Więc przede wszystkim zatrzymajmy się, żeby chwilę odetchnąć, i tak, odpoczywając, pomówmy, proszę cię, o tym, w ilu to XIX D
postaciach zjawia się nam sofista. Bo naprzód znaleźliśmy, że to jest płatny łowca młodych i bogatych ludzi.

Teajtet: Tak.

Gość: Po drugie: jakby jakiś kupiec handlujący naukami dla duszy.

Teajtet: Tak jest.

Gość: Po trzecie, czy nie okazał się kramarzem, odsprzedawcą w tej samej branży?

Teajtet: Tak, i po czwarte: był dla nas sprzedawcą własnych wytworów w dziedzinie nauk.

Gość: Słusznieś przypomniał. A to piąte ja spróbuję przypomnieć. Bo to był jakiś zapaśnik w dziedzinie walki na słowa, wyróżniający się E
jako mistrz w dyspucie. [28]

Teajtet: A no był.

Gość: A po szóste, i to był punkt sporny, a jednak przyznaliśmy mu to zgodnie, że on jest tym, który dusze oczyszcza od mniemań stojących na przeszkodzie naukom. [29]

---

[28] Zob. powyżej 225A-226A. Zestawienie mówcy z zapaśnikiem pojawia się na początku *Eutydema,* który to dialog jest chyba najwyrazistszą ilustracją erystycznej działalności sofistów. Zob. też *Gorgiasz* 456D; *Fileb* 416; *Teajtet* 167E.

[29] Por. powyżej 231B. W *Kratylosie* 396E Sokrates zapowiada, że nazajutrz, jeśli będzie trzeba, oczyści duszę „szukając kogoś, kto by to umiejętnie uczynił, czy to któryś z kapłanów, czy sofistów".

Teajtet: Ze wszech miar.

232 **Gość:** A czy ty rozumiesz, że gdy się ktoś wydaje specjalistą w wielu umiejętnościach, a nazywa się go imieniem wziętym od jednej umiejętności, to jest w tym coś niezdrowego i ten, komu się tak wydaje, bierze pod uwagę jakąś umiejętność; a nie potrafi dostrzec tego jej rysu, do którego zmierzają te wszystkie nauki, i dlatego nazywa posiadacza ich wszystkich wieloma nazwami, a nie jedną tylko?

Teajtet: Zdaje się, że tu gotowa być jakoś tak właściwie.

B XX **Gość:** Więc my sobie na to nie pozwalajmy w naszym rozważaniu, tylko naprzód weźmy znowu pod uwagę coś z tego, co się powiedziało o sofiście. Bo jedno mi się wydało jego cechą najbardziej znamienną.

Teajtet: Co takiego?

Gość: Powiedzieliśmy tam gdzieś, że on jest mistrzem sporów? [30]

Teajtet: Tak.

Gość: No cóż? A czy on też nie naucza innych tego samego?

Teajtet: No tak.

Gość: A zobaczmy, na jaki to właściwie temat oni twierdzą, że doprowadzają uczniów do mistrzostwa w sporach. A rozważajmy to sobie jakoś tak na początek. Proszę cię, jeżeli chodzi o bogów, któ$_{ry}$ch szeC rokie koła nie widzą, czy sofiści kwalifikują do sporów na ten temat?

Teajtet: No, mówi się to przecież o nich.

Gość: A co, jeżeli chodzi o rzeczy widzialne na ziemi i na niebie, i tym podobne?

Teajtet: Czemu by nie?

Gość: No tak. A w prywatnych zebraniach, kiedy się coś mówi o powstawaniu i o istnieniu, a mówi się ogólnie, to wiemy, że oni kwalifikują do sporów na te tematy i sami są do nich zdolni.

Teajtet: Ze wszech miar.

D **Gość:** A cóż, jeżeli chodzi o prawa i o wszelkie sprawy polityczne, czy nie obiecują zrobić każdego mistrzem w sporach z tego zakresu?

Teajtet: Przecież by nikt z nimi nawet nie gadał, żeby się tak wyrazić, gdyby tego nie przyrzekali. [31]

Gość: Chociaż jeżeli idzie o umiejętności wszelkie i każdą z osobna, to to, co powinien sam mistrz każdemu odpowiedzieć w sporze, to jest chyba wszystko ogłoszone, zebrane, spisane i dostępne dla każdego, kto się zechce nauczyć.

---

30 Zob. powyżej 225B.

31 O sile wymowy i obietnicach sofistów zob. *Gorgiasz* 456A-E.

Teajtet: Mam wrażenie, że ty mówisz o pracy Protagorasa o zapasach i o innych umiejętnościach. [32] E

Gość: I o wielu innych, dobra duszo. Ale umiejętność prowadzenia sporów czy nie wydaje się w ogóle jakąś kwalifikacją do sporów na wszelkie tematy? [33]

Teajtet: Wydaje się, że ona chyba żadnego tematu nie zostawia na boku.

Gość: A ty, chłopcze, na bogów, czy ty myślisz, że to jest rzecz możliwa? Bo może być, że wy, młodzi, wyraźnie to widzicie, a my patrzymy mętniej.

Teajtet: Ale o co chodzi i co właściwie masz na myśli? Bo jeszcze 233
jakoś nie rozumiem tego pytania teraz.

Gość: Czy to jest możliwe, żeby jakiś człowiek wiedział to wszystko.

Teajtet: Szczęśliwy byłby wtedy, Gościu, nasz rodzaj.

Gość: Więc w jaki sposób ktoś, co sam nic nie wie, może coś z sensem odpowiedzieć w sporze z kimś, co wie.

Teajtet: W żaden sposób.

Gość: Więc cóż by to był za cud w tej zdolności sofisty?

Teajtet: Pod jakim względem cud?

Gość: To, jakim sposobem oni potrafią u młodych ludzi wyrobić sobie B
tę opinię, że sami są ze wszystkich ludzi najmądrzejsi pod każdym względem. Bo to jasna rzecz, że gdyby ani sporów nie prowadzili poprawnie, aniby się tak młodym ludziom nie wydawało, a gdyby nawet, to wcale by się przez to nie wydawali mądrzy - to wyszłoby przecież na twoje, że nikt by im pieniędzy nie dawał i nie chciałby zostawać ich uczniem.

Teajtet: Trudna, żeby chciał.

Gość: A tymczasem przecież chcą.

Teajtet: I bardzo.

Gość: Bo mam wrażenie, że oni sami wyglądają na znawców przed- C
miotu, jeżeli się tylko o coś spierają.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: I oni to robią przy każdym temacie? Zgodzimy się?

Teajtet: Tak.

Gość: I dlatego uczniom wydają się mądrzy pod każdym względem. [34]

Teajtet: No tak.

---

32 Pracę Protagorasa O *zapaśnictwie* wymienia Diogenes Laertios IX.8.55.

33 Porównaj technikę prowadzenia sporu przez Eutydema i Dionizodorosa w *Eutydemie.*

34 Por. *Gorgiasz* 459A-C: Mówca nie musi znać się na rzeczy samej, musi tylko znać sposób przekonywania. Wówczas dla tych, którzy się nie znają na rzeczy, może być bardziej przekonujący, niż ten, który się zna na rzeczy.

Gość: A przecież nie są. Bo to się okazało niemożliwe.

Teajtet: Jakżeby nie miało być niemożliwe?

XXI **Gość:** Więc nam się sofista objawia jako posiadacz pewnej umiejętności wywoływania mniemań, a nie jako posiadacz prawdy.

D ***Teajtet:*** Ależ ze wszech miar. I bodaj że to w tej chwili powiedziane słowo najsłuszniej ich charakteryzuje.

Gość: Więc weźmy jakiś wyraźniejszy przykład na to.

Teajtet: Jakiż?

Gość: A no taki. Ale staraj się uważać i bardzo dobrze odpowiadać.

Teajtet: Na jakie pytanie?

Gość: Gdyby ktoś powiedział, że nie: mówić o czymś ani spierać się, ale zrobić i wykonać z pomocą jednej umiejętności potrafi wszystkie rzeczy.

E ***Teajtet:*** Jak ty rozumiesz: wszystkie?

Gość: Zaraz z samego początku zdania nie wiesz, o co chodzi. Bo zdaje się, że nie rozumiesz słowa «wszystkie».

Teajtet: A nie rozumiem.

Gość: Więc ja mam na myśli ciebie i siebie spośród wszystkich, a oprócz nas, inne istoty żywe i drzewa.

Teajtet: Więc jak mówisz?

Gość: Gdyby ktoś powiedział, że zrobi mnie i ciebie, i wszystko inne, co rośmie.

234 ***Teajtet:*** O jakiej też ty mówisz robocie? Chyba nie powiesz, że chodzi o jakiegoś rolnika. Przecież nazwałeś go twórcą nawet zwierząt.

Gość: Owszem. A oprócz tego - morza i ziemi, i nieba, i bogów, i wszystkiego innego. [35] On to wszystko prędko robi i sprzedaje za tanie pieniądze.

Teajtet: Ty mówisz chyba żartem.

Gość: No cóż? A jeśli ktoś mówi, że wszystko wie i kogoś drugiego tego nauczyć potrafi za małą zapłatą i w krótkim czasie, to czy tego nie wypada uważać za żart?

Teajtet: Chyba ze wszech miar.

B **Gość:** A żartu czy masz postać bardziej umiejętną i wdzięczną niż naśladownictwo?

Teajtet: Nigdy w świecie. Wymieniłeś rodzaj niezmiernie obfity, sprowadziłeś do jedności wszystko. To jest rodzaj chyba najbardziej różnorodny.

---

[35] Por. *Państwo* 596C: „Bo on - ten sam mistrz - nie tylko wszystkie sprzęty wykonać potrafi, on tworzy także wszystko, co z ziemi wyrasta, i żywe istoty wszystkie wyrabia (...) a oprócz tego ziemię i niebo, i bogów, i wszystko, co w niebie i co w Hadesie, pod ziemią, wszystko to wykonywa".

Gość: Nieprawdaż? Przecież ten, co przyrzeka, że potrafi z pomocą XXII
jednej umiejętności wykonać wszystko - to chyba rozumiemy - że on z pomocą umiejętności malarskiej wykonywa imitacje, noszące te same nazwy, co i rzeczy istniejące, i potrafi w oczach niemądrych młodych chłopców, któ$_{ry}$m z daleka malowane obrazki pokazuje, ujść za takiego niesłychanie zdolnego, co to potrafi w rzeczywistości wykonać wszystko, cokolwiek by zechciał zrobić.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: No cóż? A jeśli chodzi o słowa, to czy nie spodziewamy się, C
że istnieje pewna inna umiejętność, z pomocą której można młodych chłopców, stojących jeszcze z dala od faktów prawdziwych, przez uszy słowami czarować, pokazując im słowne wizerunki wszystkich rzeczy, tak żeby oni te słowa brali za prawdy, a mówiącego uważali za najmądrzejszego ze wszystkich w każdym zakresie?

Teajtet: Czemużby nie miała istnieć jakaś inna tego rodzaju umie- D
jętność?

Gość: A czy ci liczni chłopcy, Teajtecie, którzy wtedy byli słuchaczami, kiedy pewien czas, dla nich wystarczający, nadejdzie, kiedy się w lata posuną i zetkną się z bliska z rzeczywistością, a cierpienia ich zmuszą dotykać się jasno i $_{wy}$raźnie tego, co jest, czy oni wtedy nie muszą zmienić nabytych niegdyś opinii tak, że się im wielkie rzeczy wydadzą małe i trudne się im wydadzą rzeczy łatwe, i wszystkie wi- E
dziadła ze słów budowane pod każdym względem przewrócą się im do góry nogami pod wpł$_{yw}$em faktów, z któ$_{ry}$mi się zetkną w działaniu?

Teajtet: O ile ja mogę o tym sądzić w moim wieku. Mam wrażenie, że i ja należę do tych, którzy jeszcze stoją z daleka.

Gość: Dlatego też my, ci tutaj wszyscy, będziemy próbowali i staramy się o to w tej chwili, żeby cię jak najbliżej, a bez przykrości podprowadzić do tego, co jest. A co do sofisty, to powiedz mi taką rzecz. Czy to już jasne, że to jest pewnego rodzaju czarodziej, naśladowca rzeczywistości, czy też różnimy się jeszcze co do tego, czy on naprawdę 235
posiada wiedzę o wszystkim, czemu - jak się zdaje - potrafi się przeciwstawić?

Teajtet: Ależ jakim by sposobem, Gościu? To już chyba jasne na podstawie tego, co się powiedziało, że to jest jeden z tych, którzy zawodowo uprawiają żarty.

Gość: Więc trzeba przyjąć, że to jest jakiś czarodziej i naśladowca?

Teajtet: Jakże tego nie przyjąć?

Gość: Więc dalej naprzód. Teraz nasza rzecz już nie wypuścić zwie- XXIII
rza z ręki. Jużeśmy go prawie sch$_{wy}$tali w takie narzędzie myślowe, B

które jest jak sieć na takie rzeczy. Już się teraz nie wymknie. Z tego tu przynajmniej.

Teajtet: Z czego?

Gość: Z tego, żeby taki jak on nie należał do rodzaju kuglarzy.

Teajtet: Mnie się co do niego też to samo wydaje - tak samo jak tobie.

Gość: Więc uchwalamy, żeby jak najprędzej rozebrać umiejętność stwarzania wizerunków, zejść w jej głąb i jeżeli nam tam zaraz sofista C stawi czoło, to schwycić go podług rozkazu królewskiego, oddać go królowi i zgłosić, cośmy upolowali. [36] A jezeliby się gdzieś zaszył w cząstki umiejętności naśladowczej, to iść za nim w tropy, rozdzielając zawsze tę cząstkę, która go przyjmie, aż się go schwyci. W ogóle ani on, ani żaden inny rodzaj nie będzie się mógł nigdy poszczycić, że umknął przed takim postępowaniem tych, którzy się umieją w ten sposób brać do wszystkich razem rzeczy i do każdej z osobna.

Teajtet: Mówisz dobrze i tak to trzeba zrobić.

Gość: Więc tak samo, jakeśmy przedtem dzielili, ja przynajmniej D i teraz mam wrażenie, że dostrzegam dwa rodzaje naśladownictwa (mimetyki), ale w którym z nich tkwi postać w tej chwili szukana, zdaje mi się, że jeszcze nie umiem dojść.

Teajtet: Powiedz tylko, zrób ten podział, o jakich ty dwóch rodzajach mówisz?

Gość: Widzę w nim jedną część - to umiejętność wykonywania podobizn. Ona występuje wtedy, gdy ktoś, zgodnie z proporcjami modela w długości, szerokości i głębokości, wykonywa jego naśladownic- E two i nadaje mu w dodatku barwy odpowiednie dla każdej części.

Teajtet: Jak to? Czyż nie wszyscy naśladowcy usiłują robić coś takiego?

Gość: Nie ci, którzy rzeźbią albo malują jakieś dzieło o wielkich rozmiarach. Bo gdyby zachowali prawdziwą proporcję pięknych modeli, to wiesz, że części wysokie wydawałyby się mniejsze niż potrzeba, a za 236 duże wydawałyby się części niskie, bo widzielibyśmy tamte z daleka, a te z bliska.

Teajtet: Tak jest

Gość: Więc czyż nie tak jest, że wykonawcy nie troszczą się o prawdę i nadają swoim wizerunkom nie te proporcje, które są, ale te, które się będą wydawały piękne?

---

36 W tym miejscu komentatorzy podają co najmniej dwa różne punkty odniesienia. W *Cyropediach* I.I. Ksenofont mówi o królu perskim, który osobiście przewodził polowaniom. W *Prawach* 698C-D opisuje się podbój Eretrii przez wojska króla Dariusza. Podobno nikt z Eretryjczyków nie wymknął się obławie, ponieważ „schwyciwszy się za ręce żołnierze Datisa wszystko w Eretrii zgarnęli niby w sieć".

Teajtet: Tak jest istotnie.

Gość: Więc po pierwsze, skoro jest podobne, czy nie powinno się nazywać podobizną?

Teajtet: Powinno.

Gość: I część naśladownictwa, która się tym zajmuje powinna się na- B
zywać, jakeśmy to przedtem powiedzieli: umiejętnością wykonywania podobizn.

Teajtet: Niechże się nazywa.

Gość: No cóż? A to, co wygląda wprawdzie, dzięki oglądaniu z pewnego punktu, na coś podobnego do rzeczy pięknej, ale gdyby ktoś mógł te ogromy należycie obejrzeć, to nawet niepodobne są do pierwowzorów - jak my to nazwiemy? Skoro to tak wygląda wprawdzie, ale podobne nie jest - więc czy tego nie nazwać złudnym wyglądem?

Teajtet: No czemu by nie?

Gość: A tej umiejętności, która stwarza złudny wygląd, ale nie po- C
dobiznę, czybyśmy nie powinni najsłuszniej nazywać umiejętnością stwarzania złudnych wyglądów? [37]

Teajtet: Najlepiej.

Gość: Więc ja mówiłem o tych dwóch rodzajach stwarzania wizerunków: o stwarzaniu podobizn i stwarzaniu złudnych wyglądów.

Teajtet: Słusznie.

Gość: A to, co do czegom się i przedtem wahał, w której z tych dwóch klas umieścić sofistę, tego jeszcze i w tej chwili nie umiem dojrzeć D
jasno. To jest doprawdy mąż przedziwny i dojrzeć go strasznie trudno. Przecież i w tej chwili dobrego nam spłatał figla. Schował się w taką klasę, którą trudno przetrząsnąć.

Teajtet: Zdaje się.

Gość: Ale czy ty się ze mną zgadzasz dlatego, że tak to widzisz, czy też to u ciebie taki rozpęd w dyskusji i nawyknienie cię poniosło, żeby się tak prędko ze mną zgodzić?

---

37 Szósty podział dychotomiczny:

Teajtet: Jak to rozumiesz i do czego to odnosisz?

XXIV *Gość:* Istotnie, dobra duszo, wpadliśmy w rozważanie trudne ze
E wszech miar. Bo to, żeby coś mogło wyglądać i wydawać się czymś, a nie być, i żeby można mówić coś, ale prawdy nie - to wszystko jest pełne kłopotów zawsze, i dawniej, i teraz. Bo jak się trzeba wyrazić, żeby przyznać istnienie fałszywym zdaniom albo fałszywym sądom i nie popaść w tym wyrażeniu w sprzeczność - to jest strasznie trudna
237 rzecz, Teajtecie.

Teajtet: No cóż tam takiego?

Gość: Bo to wyrażenie ośmiela się zakładać, że istnieje to, co nie istnieje. Przecież inaczej nie mógłby powstać fałsz. [38] Wielki Parmenides, mój chłopcze, od czasu kiedyśmy byli dziećmi, do końca życia tego się zarzekał i zawsze prozą i wierszami tak mówił:

Bo nigdy to nie przeważy, że są też jakieś niebyty.
Zawsze się od tej drogi w myśleniu trzymaj z daleka! [39]

B Więc przemawia za tym jego świadectwo, a najlepiej potrafi to pokazać samo to twierdzenie, jeżeli mu się w miarę przypatrzymy. Więc zobaczmy naprzód właśnie to, jeżeli ci to nie zrobi różnicy.

Teajtet: O moim zdaniu możesz sądzić co chcesz, a tę myśl rozważaj tak, żeby wyszła jak najlepiej. Sam tak idź i mnie tą drogą prowadź.

XXV *Gość:* Trzeba tak zrobić. Więc powiedz mi, czy my śmiemy jakoś wyrazić to, co w żaden sposób nie istnieje?

C *Teajtet:* Czemużby nie?

Gość: Więc nie na to, żeby się spierać, ani dla żartu, tylko na serio, gdyby ktoś ze słuchaczy miał się nad tym zastanowić i odpowiedzieć, co to właściwie trzeba tak nazywać: «coś, czego nie ma». Jak się nam wydaje, do czego właściwie, do jakiego przedmiotu powinien by zapytany sam tę nazwę stosować i pokazać to pytającemu?

Teajtet: To jest trudne pytanie i powiedziałbym, że ktoś taki jak ja zupełnie nie znajduje odpowiedzi.

Gość: Ale to przecież jasne, że niczego, co jest czymś, nie można odnosić do niebytu?

Teajtet: No jakżeby?

---

38 Por. *Eutydem* 283E-284C; *Kratylos* 429D; *Teajtet* 188D.

39 Por. H. Diels *Fragmente der Vorsokratiker,* T.I, B 28, fr. 7. Arystoteles w *Metafizyce* 1089A cytuje argument Parmenidesa: „Nigdy bowiem nie da się udowodnić, że to, co istnieje, nie istnieje".

Gość: Nieprawdaż? Jeżeli do niczego, co jest czymś, to i do żadnego *coś* nikt nie może tej nazwy słusznie odnosić.

Teajtet: No jakże?

Gość: I to nam chyba jasne, że i słówko «coś» zawsze do czegoś od- D
nosimy, bo niepodobna wypowiedzieć go samego, żeby było niejako gołe i odosobnione od wszystkiego, co jest. Czy tak?

Teajtet: Tak, to niemożliwe.

Gość: A może, patrząc od tej strony, zgodzisz się, że kto mówi «coś», ten mówi o czymś jednym?

Teajtet: Tak jest.

Gość: Bo powiesz, że to «coś» jest znakiem czegoś jednego, a «dwa cosie» dwóch, a «cosie» - wielu. E

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A kto mówi «nie coś», ten chyba z konieczności nic w ogóle nie mówi.

Teajtet: No, bezwzględnie tak musi być.

Gość: Więc i tego nawet nie można dopuścić, że kto to mówi, ten wprawdzie mówi, ale mówi nic, tylko wypada powiedzieć, że taki, co by chciał wyrazić coś, czego nie ma, ten w ogóle nic nie mówi?

Teajtet: No, i byłby koniec kłopotu.

Gość: Nie tryumfuj jeszcze. Bo jeszcze zostaje, dobra duszo, kłopot XXVI 238
największy i pierwszy. On się wiąże ze sprawą najbardziej zasadniczą dla naszych rozważań.

Teajtet: Jak mówisz? Powiedz bez wahania.

Gość: Z czymś, co istnieje (z bytem), może chyba wiązać się coś innego Gakiś inny byt)?

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A z czymś, co nie istnieje (z niebytem), czy może coś Gakiś byt) się wiązać? Co powiemy?

Teajtet: Jakimże sposobem?

Gość: A liczbę wszelką uważamy za coś, co jest (za byt)? B

Teajtet: Jeżeli i cokolwiek innego za byt uważać.

Gość: Zatem nie próbujmy odnosić ani liczby mnogiej, ani pojedynczej do czegoś, czego nie ma (do niebytu).

Teajtet: Zdaje się, że takie próby nie byłyby z naszej strony słuszne - tak mówi tok myśli.

Gość: Więc jakby ktoś mógł albo ustami wypowiedzieć, albo w ogóle myślą uchwycić to, co nie istnieje bez liczby?

Teajtet: Powiedz, jak?

Gość: Kiedy mówimy o rzeczach nie istniejących, czy nie próbuje- C
my stosować tu liczby mnogiej?

Teajtet: No cóż?

Gość: A gdy mówimy o czymś nie istniejącym (o niebycie), to czy nie stosujemy znowu liczby pojedynczej?

Teajtet: Najwyraźniej przecież.

Gość: A mówimy, że to ani sprawiedliwie, ani słusznie: dopasowywać coś istniejącego do czegoś, czego nie ma (byt do niebytu).

Teajtet: Świętą prawdę mówisz.

Gość: Więc ty rozumiesz, że ani wypowiedzieć nie można słusznie, ani orzec, ani pomyśleć sobie tego, co nie istnieje (niebytu), samego dla siebie. To jest coś nie do pomyślenia, coś nie do wypowiedzenia i nie do wyrażenia, coś bez sensu.

Teajtet: Ze wszech miar.

D *Gość:* Więc czy ja się pomyliłem przed chwilą, mówiąc, że podam w związku z niebytem największą trudność?

Teajtet: A czy możemy podać inną, jeszcze większą od tego?

Gość: Cóż to? Jakiś ty dziwny. Czy nie rozumiesz po tym już, co się powiedziało, że «to, czego nie ma» (niebyt) wprowadza swego przeciwnika w taki kłopot, że ile razy ktoś to próbuje odrzucić, musi mówić o nim rzeczy sprzeczne?

Teajtet: Jak mówisz? Powiedz jeszcze jaśniej.

Gość: Nie ma co patrzeć we mnie tego «jaśniej». Ja przecież zało-
E żyłem, że do «tego, czego nie ma», do niebytu, nie powinna mieć zastosowania ani liczba pojedyncza, ani mnoga, a tymczasem przed chwilą i teraz nazywam to czymś jednym. Przecież mówię: «niebyt», «to, czego nie ma». Rozumiesz?

Teajtet: Tak.

Gość: A znowu przed chwilką powiedziałem, że ono, ten niebyt, jest nie do wypowiedzenia i nie do wyrażenia, i jest bez sensu. Czy idziesz za mną?

Teajtet: Idę za tobą. Jakżeby nie?

Gość: Nieprawdaż? Bycie doczepić mu próbowałem i mówiłem rze-
239 czy sprzeczne z tym, co przedtem.

Teajtet: Widocznie.

Gość: No cóż? Doczepiając to bycie, czy nie zwracałem się do niego jako do czegoś jednego?

Teajtet: Tak.

Gość: I mówiąc, że niebyt jest bez sensu i nie do wypowiedzenia, i nie do wyrażenia, mówiłem o nim jako o czymś jednym.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A mówimy, że jeśli się ktoś ma wyrażać poprawnie, to nie powinien niebytu ujmować ani pojedynczo, ani mnogo, ani go w ogó-

le nazywać. Bo już by go i w tym wyrażeniu ujmował w postaci czegoś jednego.

Teajtet: Ze wszech miar przecież.

Gość: Jeżeli o mnie chodzi, to co tam już o mnie mówić? Już XXVII B
i dawno, i teraz też było widać, że mi się nie udaje odrzucić «tego, co nie istnieje». Więc kiedy ja sam mówię, to, jak powiedziałem, nie ma tam co szukać poprawności w wyrażaniu się o tym, czego nie ma (o niebycie). Ale co tam ja - zobaczmy teraz, jak się to u ciebie przedstawia.

Teajtet: Jak mówisz?

Gość: No, proszę cię; tak, śmiało i jak się należy - przecieżeś ty młody, więc staraj się skupić jak tylko potrafisz najbardziej i staraj się ani istnienia, ani jedności, ani mnogiej liczby nie doczepiać do «tego, czego nie ma», a powiedzieć o niebycie cokolwiek poprawnie.

Teajtet: Doprawdy, że wielka i niepojęta musiałaby mnie do tego C
przedsięwzięcia skłaniać żądza, gdybym się sam do tego brał, widząc, co się z tobą dzieje.

Gość: Więc może - tobie i mnie dajmy pokój, a dopóki nie natrafimy na kogoś, kto potrafi to zrobić, to tymczasem mówmy, że właściwie ten szelma, sofista, zaszył się w takie miejsce, gdzie ani w prawo, ani w lewo.

Teajtet: To zupełnie tak wygląda.

Gość: Więc też jeżeli powiemy, że on posiada pewną umiejętność stwarzania złudnych wyglądów, to skutkiem takiego użycia wyrazów, D
on się nas z łatwością uczepi i odwróci nam kota ogonem. Kiedy go nazwiemy wytwórcą wizerunków, on nas zapyta, co też my w ogóle nazywamy wizerunkiem. Więc trzeba zobaczyć, Teajtecie, co ktoś temu śmiałkowi odpowie na takie pytanie.

Teajtet: Jasna rzecz, że wymienimy wtedy odbicia w wodach i w lustrach i malowidła, i rzeźby, i inne takie, jakie tylko istnieją.

Gość: Widać, Teajtecie, żeś ty nie oglądał sofisty. XXVIII E

Teajtet: Cóż znowu?

Gość: Będzie ci się zdawało, że on ma zmrużone oczy albo że ich nie ma wcale.

Teajtet: Jakim sposobem?

Gość: Kiedy mu dasz taką odpowiedź, jak tylko wspomnisz o czymś w lustrach albo o dziełach plastyki, on się zacznie śmiać z twoich słów, gdy będziesz do niego mówił jak do kogoś, kto widzi. On uda, że nie zna ani wód, ani luster, ani wzroku w ogóle, a będzie cię pytał wyłącz- 240
nie o to, co wynika ze słów. [40]

---

[40] Por. *Państwo* 510A, 511A, 598A, gdzie podobnie wylicza się cienie, odbicia w wodzie i lustrze, rzeźby w kamieniu i drewnie, malarstwo. Błąd Teajteta polega na

Teajtet: O co takiego?

Gość: O to, co dotyczy tego wszystkiego. Tyś tego dużo wymieniał i uważałeś za właściwe nazwać to wszystko wizerunkiem, jakby to było czymś jednym. [41] Więc mów teraz i broń się, nie ustępuj na krok temu typowi.

Teajtet: Gościu, czymże innym, moglibyśmy powiedzieć, jest wizerunek, jak nie tym tylko, że to jest coś podobnego do tego, co prawdziwe, ale ono jest czymś innym takim.

Gość: A «innym takim» nazywasz to prawdziwe, czy do czego to odnosisz?

B *Teajtet:* W żadnym razie: to prawdziwe, tylko: to podobne.

Gość: Czy to prawdziwe nazywasz czymś istniejącym istotnie?

Teajtet: Tak.

Gość: No cóż? A to nieprawdziwe czy jest przeciwieństwem prawdziwego?

Teajtet: No tak.

Gość: Zatem mówisz, że to podobne nie istnieje istotnie, skoro je nazwiesz czymś nieprawdziwym.

Teajtet: Ale ono przecież istnieje jakoś.

Gość: Ale nieprawdziwie istnieje, mówisz.

Teajtet: No nie przecież. To tylko podobizna - w istocie rzeczy.

Gość: Zatem, nie istniejąc istotnie, jest jednak istotnie tym, co nazywamy podobizną?

C *Teajtet:* Bodaj że tak się jakoś poplątało to, co nie istnieje, z tym, co istnieje - niebyt z bytem - kłębek bardzo głupi.

Gość: I jaki jeszcze głupi! Widzisz przecież, że i teraz przez to poplątanie ten wielogłowy sofista zmusił nas do przyznania mimo woli, że to, co nie istnieje, niebyt - jednak istnieje jakoś.

Teajtet: Ja to widzę - nawet bardzo dobrze.

Gość: No więc co? Jak mamy określić jego umiejętność, żebyśmy potrafili pozostać w zgodzie sami z sobą?

Teajtet: Jak to i czego właściwie ty się boisz, skoro tak mówisz?

D *Gość:* Kiedy powiemy, że on w błąd wprowadza złudnym wyglądem i że jego umiejętność jest pewnego rodzaju oszustwem, czy powiemy, że wtedy nasza dusza wydaje fałszywe sądy pod wpływem jego umiejętności, czy co właściwie powiemy?

---

tym właśnie, że zamiast definiować wylicza przedmioty tej samej kategorii. Por. *Teajtet* 146E; *Menon* 72A.

[41] O szukaniu tego „czegoś jednego", czyli uchwyconej w definicji istocie rzeczy zob. *Menon* 74D-75A; *Fajdros* 265D-E; *Teajtet* 148D.

Teajtet: No - to. Cóż byśmy mogli powiedzieć innego?

Gość: A sąd fałszywy to będzie ten, któ ry stwierdza coś przeciwnego niż to, co jest. Czy jak?

Teajtet: Coś przeciwnego.

Gość: Więc ty mówisz, że sąd fałszywy stwierdza to, czego nie ma? Stwierdza niebyty?

Teajtet: Koniecznie.

Gość: Czy on stwierdza, że nie istnieje to, czego nie ma, czy też, E
że jakoś istnieje to, czego w żaden sposób nie ma?

Teajtet: Istnieć jakoś muszą niebyty, jeżeli się czasem myli ktoś w czymś - choćby i trochę.

Gość: No cóż? Czy nie twierdzi się też, że nie istnieje żaden sposób na to, co na wszelki sposób istnieje.

Teajtet: Tak.

Gość: Więc i to jest fałsz?

Teajtet: I to.

Gość: Więc i to twierdzenie, mam wrażenie, będziemy uważali za fałszywe, które mówi, że nie istnieje to, co istnieje, i to, które mówi, 241
że istnieje to, czego nie ma. [42]

Teajtet: Jakżeby inaczej mogło powstać twierdzenie tego rodzaju?

Gość: Chyba w żaden inny sposób. Ale tego ci sofista nie przyzna. Albo jak może się na to zgodzić ktoś przy zdrowych zmysłach, kiedy nasza dodatkowa uchwała określa jako coś nie do wyrażenia i nie do wypowiedzenia, jako coś bez sensu i nie do pojęcia to, cośmy przed chwilą wspólnie przyjęli? Czy rozumiemy, Teajtecie, co on powie?

Teajtet: Jakżebyśmy nie rozumieli? On powie, że twierdzimy coś sprzecznego z tym, co przed chwilą. Bośmy się odważyli powiedzieć, że fałsz istnieje w sądach i w słowach. I tak musimy nieraz doczepiać B
istnienie do tego, co nie istnieje, do niebytu, a zgodziliśmy się przed chwilą, że to jest rzecz ze wszystkich rzeczy niemożliwych najbardziej niemożliwa.

Gość: Dobrześ to zapamiętał i powtórzył. Ale czas nam się zasta- XXIX
nowić, co zrobić z sofistą. Bo jeżeli go odszukamy i umieścimy w zakresie umiejętności oszustów i czarodziejów, to sam widzisz, jak łatwo nas będzie można byle o co zaczepić i będą z tego kłopoty.

Teajtet: I bardzo duże.

---

[42] Por. Arystoteles *Metafizyka* 101 lB.25 i nast.: „Twierdzić o Bycie, że nie istnieje, albo o Nie-Bycie, że istnieje, jest fałszem; natomiast twierdzić, że Byt istnieje, a Nie--Byt nie istnieje, jest prawdą". Zob. *Kraty/os* 385B. Temu ujęciu bliska jest scholastyczna definicja prawdy: *adequatio rei et intellectus.*

Gość: Myśmy ich przeszli małą cząstkę, a jest ich, żeby tak powie-
c dzieć, bez końca.

Teajtet: W takim razie, zdaje się, że się nie uda uch$_{wy}$cić sofisty, jeżeli to tak jest.

Gość: Więc co? Damy teraz pokój wszystkiemu, bo nam sił zabrakło?

Teajtet: Ja mówię, że nie trzeba - jeżeli potrafimy choć trochę jakoś przychwycić ten typ.

Gość: Więc wybaczysz mi i, jakeś teraz powiedział, wystarczy ci, jeżeli sobie jakoś choć trochę skubniemy z tego wielkiego zagadnienia.

Teajtet: Jakżebym nie miał wybaczyć?

D *Gość:* Zatem ja cię jeszcze bardziej proszę o jedną rzecz.

Teajtet: O co takiego?

Gość: Żebyś sobie nie myślał, że ja jestem jakiś ojcobójca.

Teajtet: Cóż znowu?

Gość: Myśl ojca Parmenidesa będziemy musieli we własnej obronie rozebrać krytycznie i z naciskiem bronić tezy, że z jednej strony to, co nie istnieje, istnieje jednak jakoś, i że to, co istnieje - jednak w pewnym sposobie nie istnieje.

Teajtet: Widać, że coś takiego trzeba przeprowadzić w dyskusji.

Gość: Jakżeby nie? To nawet i ślepy zobaczy, jak to mówią. Bo jeżeli
E się tych rzeczy ani nie odrzuci, ani nie przyjmie, to będzie trudno, żeby ktoś potrafił mówić o słowach fałszy$_{wy}$ch albo o sądzie mylnym, czy to o wizerunkach, czy o podobiznach, czy o naśladownictwie, czy o złudnych $_{wy}$glądach samych, albo o umiejętnościach, które się nimi zajmują, i nie naraził się na śmieszność, kiedy będzie musiał być w sprzeczności sam z sobą.

Teajtet: Święta prawda.

242 *Gość:* Dlatego miejmy teraz odwagę zaczepić zdanie ojcowskie albo w ogóle dajmy pokój wszystkiemu, jeżeli się w nas coś przed takim czynem wzdryga.

Teajtet: Żaden taki skrupuł niech do nas nie ma przystępu z żadnej strony!

Gość: Więc ja ciebie jeszcze o trzecią rzecz poproszę, ale to drobiazg.

Teajtet: Powiedz tylko.

Gość: Powiedziałem tu przed chwilą w rozmowie, że jeśli chodzi o zbijanie tego stanowiska, to zawsze mi jakoś sił nie staje i tak samo jest mi w tej chwili.

Teajtet: Powiedziałeś.

Gość: Boję się tego, com powiedział, aby ci się przez to nie zdawa-
B ło, że jestem narwany i dlatego tak z miejsca robię koziołki i odwra-

cam swoje stanowisko. Doprawdy, że to tylko ze względu na ciebie będziemy próbowali tę myśl zwalczać, jeżeli tylko nam się to uda.

Teajtet: Co do mnie, to żadną miarą nie będę miał tego wrażenia, że u ciebie jest coś nie w porządku, jeżeli przystąpisz do zwalczania tej myśli i zaczniesz dowodzić; więc jeżeli o to chodzi, to śmiało idź naprzód.

Gość: Więc proszę cię, jakby to zacząć to roztrząsanie niebezpieczne? Ja mam wrażenie, mój chłopcze, że na taką drogę musimy wejść bezwzględnie. XXX

Teajtet: Na jaką?

Gość: Przede wszystkim rozpatrzyć to, co się nam w tej chwili wydaje jasne, abyśmy się w tym jakoś nie poplątali i nie zgadzali się z sobą zbyt łatwo, jak gdybyśmy byli w zupełnym porządku. C

Teajtet: Powiedz no jaśniej to, co mówisz.

Gość: Ja mam wrażenie, że tak sobie, od niechcenia mówił z nami Parmenides i każdy, kto się kiedykolwiek zabierał do ustalenia i rozgraniczenia tego, co istnieje, ile tego jest i jakie to jest.

Teajtet: Jakże to?

Gość: Zdaje mi się, że każdy z nich opowiadał pewną bajkę, jakbyśmy dziećmi byli. Więc jeden mówił, że istnieją trzy rzeczy i niektóre z nich niekiedy jakoś walczą z sobą, a czasem się zaczynają kochać i wtedy się tam zaczynają małżeństwa i narodziny, i chowanie dzieci. A inny powiedział, że istnieją dwie rzeczy: wilgotność i suchość, albo ciepło i zimno, więc on je ściąga do jednego domu i żeni. [43] A nasza grupa, Eleatów, od czasów Ksenofanesa i jeszcze dawniej mówi, że jednym jest to, tak zwane wszystko, co istnieje, i takie bajki opowiada. A jońskie muzy [44] i później niektóre sycylijskie [45] zauważyły, że najbezpieczniej będzie powiązać jedno z drugim i powiedzieć, że tego, co istnieje, jest dużo i że to jest jednym, a nienawiść i miłość trzyma to w kupie. Bo wciąż się to rozpada i wiąże, jak mówią muzy surowsze. [46] A te łagodniejsze zarzuciły myśl, żeby to zawsze tak było, i mówią, że to po kolei raz wszystko jest jednym i miłym pod wpływem Afrodyty, a raz tego jest dużo i to jedno z drugim walczy, bo tam jest jakiś spór. [47] A w tym wszystkim, czy ktoś z nich prawdę powiedział, czy D E 243

---

43 Prawdopodobnie dotyczy to Ferekydesa z Syros i wczesnych filozofów jońskich.

44 Heraklit i jego następcy.

45 Empedokles i jego uczniowie.

46 Zob. Heraklit, fr. 10, 51 i 91, w: H. Diels *Fragmente der Vorsokratiker* T.I, B 22.

47 Zob. Empedokles, fr. 17, wers 7--8 w: H. Diels *Fragmente der Vorsokratiker* T.I, B 31.

nieprawdę bardzo to jest trudno powiedzieć i niełądnie podnosić tak wielkie zarzuty przeciw mężom sławnym z dawnych czasów. [48] Jedno tylko można oświadczyć nie narażając się na zarzuty.

Teajtet: Co takiego?

Gość: Że oni sobie nas, któ$_{ry}$ch jest wielu, bardzo lekceważyli i nie dbali o nas zgoła. Zupełnie się nie troszczyli o to, czy nadążamy za nimi,
B kiedy mówią, czy też zostajemy w tyle, a oni ciągną dalej - każdy swoje. [49]

Teajtet: Jak mówisz?

Gość: Kiedy się ktoś z nich odezwie i mówi, że jest albo powstało, albo powstaje rzeczy wiele albo jedna, albo dwie, i ciepło się miesza z zimnem, a gdzieś tam indziej przyjmuje rozkłady i syntezy - wtedy, na bogów, Teajtecie, czy ty wtedy rozumiesz coś z tego, co oni mówią? Bo ja, kiedym był młodszy, to zdawało mi się, że doskonale rozumiem to, z czym sobie dziś nie umiem dać rady, kiedy ktoś mówił o «tym, co nie istnieje» (niebycie). Dzisiaj widzisz, jaka z tym na nas przyszła nieporadna godzina.

C *Teajtet:* Widzę.

Gość: A może być, że nie mniej i z bytem to samo na nas przyjdzie i będziemy mówili, że wiemy, o co chodzi, i rozumiemy, kiedy ktoś to słowo powie, tylko tamtego drugiego nie - a podobna bieda z jednym i z drugim. [50]

Teajtet: Może być.

Gość: A o wszystkich innych rzeczach, o któ$_{ry}$ch się przedtem mówiło, powiedzmy sobie to samo.

Teajtet: Dobrze.

XXXI *Gość:* Więc jeżeli idzie o wiele innych określeń, to sobie je później rozpatrzymy, jeżeli zechcemy. A teraz rozejrzyjmy się w tym, co jest
D największe i pierwsze - i stoi na czele wszystkiego.

Teajtet: O czym ty mówisz? Oczywista, ty twierdzisz, że naprzód trzeba rozgrzebać byt: co też to sądzą o nim ci, którzy się tym wyrazem posługują.

---

[48] We *Wspomnieniach* (I.1.14) Ksenofont w kilku zdaniach streszcza główne zasady różnych systemów filozoficznych. Podobne skróty doksograficzne robi Platon w *Parmenidesie* i *Teajtecie.*

[49] W *Metafizyce* (l000Al0) Arystoteles skarży się: „Uczniowie Hezjoda i wszyscy teologowie troszczyli się tylko o to, co mogło przekonać ich samych, a nie pamiętali o nas".

[50] O rozbieżnych koncepcjach bytu mówi Arystoteles w *Metafizyce* 1028B.

Gość: Z miejsca, Teajtecie, pochwyciłeś, o co mi chodzi. Ja mówię, że powinniśmy tak iść w rozważaniach, jakby oni tu przy nas byli, a my byśmy ich pytali w ten sposób. Proszę was, wy, którzy mówicie, że wszystko jest ciepłem i zimnem, albo że to są jakieś takie dwa pierwiastki, co to wy mówicie o nich obu? Mówicie, że one oba i każdy E
z osobna istnieją. Za cóż mamy uważać to wasze istnienie? Czy to jest coś trzeciego obok tamtych dwóch pierwiastków, za czym musielibyśmy założyć z wami, że wszystko, co jest, to są trzy rzeczy, a już nie dwie? Przecież jeśli o jednym z dwojga mówicie, że to pewien byt, to 244
nie mówicie, że oba również stanowią byt. Wtedy bowiem w obu wypadkach byłoby jedno, a nie dwa.

Teajtet: Prawdę mówisz.

Gość: Więc oba razem chcecie nazywać bytem.

Teajtet: Może tak.

Gość: Ależ, moi kochani, powiemy, nawet i tak mówilibyście najwyraźniej, że dwa to jeden.

Teajtet: Zupełnie słusznieś powiedział.

Gość: Więc ponieważ myśmy byli w kłopocie, to wy nam to wyjaśnijcie należycie, co wy chcecie oznaczyć, kiedy mówicie «byt». Bo jasna rzecz, że wy to wiecie od dawna, a nam się przedtem zdawało, że to wiemy, a teraześmy wpadli w kłopot. Więc przede wszystkim nauczcie nas tego właśnie, aby się nam nie zdawało, że rozumiemy wasze słowa, kiedy jest wprost przeciwnie. Kiedy tak powiemy i zgłosimy tę B
pretensję do nich i do innych, którzy mówią, że wszystko co jest, to jest coś więcej niż jedno, nie popełnimy chyba, chłopcze, żadnego fałszywego kroku?

Teajtet: Zgoła nie.

Gość: No cóż? A od tych, którzy mówią, że wszystko jest jednym,[51] XXXII
czy nie można się, o ile potrafimy, dowiedzieć, co też oni nazywają bytem?

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc niech odpowiedzą na to pytanie. Wy mówicie podobno, że istnieje tylko jedno? - No, mówimy tak - odpowiedzą. - Czy nie?

Teajtet: Tak.

Gość: Więc cóż? Bytem nazywacie coś?

Teajtet: Tak.

Gość: Czy to samo, co nazywacie jednym? Jedno i to samo nazy- C
wacie dwiema nazwami, czy jak?

---

51 Zenon z Elei i jego szkoła.

Teajtet: A jakaż byłaby dalsza odpowiedź, zaraz po tej, Gościu?

Gość: To jasna rzecz, Teajtecie, że człowiekowi, który by zajmował to stanowisko, nie jest zbyt łatwo odpowiadać na obecne pytanie ani na jakiekolwiek inne.

Teajtet: Jak to?

Gość: Bo przyjmować nazwy dwie, nie zakładając nic więcej oprócz jednego - to chyba śmiesznie.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A w ogóle: pozwolić komuś twierdzić, że sama nazwa jest
D czymś, nie miałoby sensu.

Teajtet: Jak to?

Gość: Bo kto zakłada nazwę różną od rzeczy, ten chyba przyjmuje dwa «cosie».

Teajtet: Tak.

Gość: A jeżeli przyjmie, że nazwa i rzecz to jedno i to samo, to będzie musiał albo powiedzieć, że to jest nazwa niczego w ogóle, a jeżeli powie, że czegoś, to mu wyjdzie, że to tylko nazwa nazwy i niczego więcej.

Teajtet: Tak.

Gość: I że to jedno jest nazwą jednego i że znowu ten jeden byt to tylko nazwa.

Teajtet: Koniecznie.

Gość: No cóż? A wszystko, powiedzą, jest czymś innym od jednego bytu, czy tym samym co on?

Teajtet: Jakże nie powiedzą? Oni to mówią.

E **Gość:** Ale jeżeli wszechświat jest, jak to i Parmenides mówi:

Zewsz4d do kuli porz4dnie okr4głej podobna ta masa,
W każd4 stronę od środka jednaki ciężar zawiera,
Tędy ani tamtędy nic więcej w niej nie ma i nic mniej - [52]

więc jeżeli wszechświat jest taki, to ma środek i krańce. A jeżeli to ma, to koniecznie musi mieć części. Czy jak?

Teajtet: Tak.

245 **Gość:** Ale nic nie przeszkadza, żeby całość dzieląca się na części, z których każda jest czymś jednym, była i tak jedną całością, jak jest całym bytem.

Teajtet: Czemu nie?

Gość: Ale jeżeli ona jest taka, to czy nie jest rzeczą niemożliwą, żeby to była sama jedność?

---

52 Por. H. Diels *Fragmente der Vorsokratiker,* T.I, B 8, fr. 4.

Teajtet: Jak to?

Gość: Przecież, na rozum powiedziawszy, to, co naprawdę jest jednością, musi być bezwzględnie niepodzielne.

Teajtet: No, powinno być.

Gość: A coś takiego składa się z wielu części, więc to się nie zgodzi B z tym pojęciem.

Teajtet: Ja rozumiem.

Gość: Więc czy byt ma cechę jedności i w ten sposób ma być czymś jednym i całością, czy też w ogóle nie mówmy, że byt stanowi całość?

Teajtet: Przed trudnym mnie stawiasz wyborem.

Gość: Świętą prawdę mówisz. Bo zdaje się, że jeżeli byt jakoś tam jest czymś jednym, to widocznie nie jest tym samym co jedność i wszechrzeczy będzie więcej niż jedna.

Teajtet: Tak.

Gość: Ale jeżeli byt nie jest całością dlatego, że nosi tamtą cechę: jed- C ności, a istniałaby całość sama dla siebie, to wychodzi, że b_{yt}owi zabrakłoby b_{yt}u.

Teajtet: Tak jest.

Gość: I z tej samej racji b_{yt}, pozbawiony siebie samego, nie będzie b_{yt}em.

Teajtet: Tak.

Gość: I znowu wszystkiego zaczyna się robić więcej niż jedno, jeżeli i byt, i całość, a więc i jedno, i drugie przybiera każde swoją osobną naturę.

Teajtet: Tak.

Gość: A jeżeli całość w ogóle nie istnieje, to ta sama cecha przysługuje b_{yt}owi i b_{yt} nie tylko nie istnieje, ale nigdy nie mógłby był powstać. D

Teajtet: Jakże to?

Gość: Cokolwiek powstaje, zawsze powstaje jako całość. Tak że ani istnienia, ani powstawania nie można przypisać całości, jeżeli się nie założyło, że całość należy do b_{yt}ów.

Teajtet: Ze wszech miar zdaje się, że to tak jest.

Gość: O tak. I co nie jest całością, to nie może też być jakkolwiek bądź wielkie. Bo mając jakąś wielkość, jakakolwiek by ona była, musiałoby być odpowiedniej wielkości całością.

Teajtet: Oczywiście.

Gość: Otóż setki innych zagadnień - każde najeżone nieskończonymi trudnościami - wynurzają się przed każdym, kto powie, że byt E to są jakieś dwa pierwiastki czy też tylko jeden.

Teajtet: To widać i z tego, co się teraz już pokazało, bo to się ciągnie jedno za drugim i powoduje coraz większe i coraz cięższe błąkanie się w związku z tym, co się przedtem mówiło.

XXXIII *Gość:* Myśmy nie przeszli wszystkich, którzy się wymądrzają na temat bytu i niebytu, ale dość już i tego. [53] Trzeba z kolei zobaczyć tych,
246 którzy mówią inaczej, żebyśmy się od wszystkich dowiedzieli, że czy to chodzi o byt, czy o niebyt, wcale nie jest łatwiej powiedzieć, czym właściwie jest jedno lub drugie.

Teajtet: Nieprawdaż, trzeba pójść i do tych.

Gość: O tak. Tam między nimi, zdaje się, wre jakaś walka olbrzymów; tak się kłócą jedni z drugimi o istnienie.

Teajtet: Jak to?

Gość: Jedni z nich z nieba i ze świata niewidzialnego wszystko na ziemię ściągają, po prostu rękami skały i drzewa obejmując. Bo, dotykając wszystkich takich rzeczy, upierają się przy tym, że istnieje to tylko, co można uderzyć i czego można jakoś dotknąć, określają ciało i istnienie
B jako jedno i to samo, a jeżeli ktoś inny powie, że istnieje coś, co ciała nie ma, gardzą nim w ogóle i nie chcą już niczego dalej słuchać. [54]

Teajtet: Doprawdy straszne typy wymieniłeś. Ja już niejednego takiego spotkałem.

Gość: Toteż ci, co z nimi walczą, bardzo ostrożnie dla swej obrony, z góry, ze świata niewidzialnego, skądś tam ściągają jakieś tylko dla umysłu dostępne i bezcielesne idee (postacie) i twierdzą uparcie, że one są tym, co istnieje naprawdę. A tamte ich ciała i tę tak zwaną przez
C tamtych prawdę na drobne kawałki w dyskusjach kruszą i nazywają to dziedziną powstawania, która wciąż jest w ruchu, a nie: dziedziną istnienia. [55] I o to, Teajtecie, toczy się między nimi wiecznie niesłychana walka.

Teajtet: To prawda.

Gość: Więc od obu stron po kolei weźmy sprawozdanie o tym, co one zakładają jako istnienie.

Teajtet: Więc jak my je dostaniemy?

Gość: Od tych, którzy je przyjmują w ideach, łatwiej je dostać. Bo
D ci są łagodniejsi. Ale od tych, którzy wszystko gwałtem do ciała ściągają, trudniej. A może nawet to będzie po prostu niemożliwe. Ja jednak myślę, że z nimi tak trzeba zrobić.

Teajtet: Jak?

---

53 Filozofowie jońscy, Eleaci, Heraklit, Empedokles, Megaryjczycy, Gorgiasz, Protagoras, Antystenes - wszyscy oni zajmowali się problemem bytu i niebytu.

54 Atomiści - Leukippos, Demokryt i ich następcy. Uznawali tylko istnienie atomów i próżni. Niektórzy dopatrują się w tym fragmencie aluzji do Arystypa, który, jak Platon, był uczniem Sokratesa.

55 Trudno powiedzieć jakich idealistów ma tu Platon na myśli. Być może będzie omawiał i weryfikował swoje własne wcześniej sformułowane poglądy.

Gość: Przede wszystkim, gdyby to tylko było jakoś możliwe, zrobić ich rzeczywiście lepszymi. A jeżeli się nie da, to zróbmy ich takimi w myśli i załóżmy, że oni by chcieli odpowiadać poprawniej niż to robią teraz. Bo więcej znaczy to, na co się zgodzą ludzie lepsi, niż to, na co gorsi. Ale my się o to nie troszczymy, tylko szukamy prawdy.

Teajtet: Zupełnie słusznie. E

Gość: Więc ich poproś, skoro się poprawili, żeby ci odpowiadali, a ty XXXIV tłumacz to, co oni powiedzą.

Teajtet: Tak będzie.

Gość: Więc niech powiedzą, czy twierdzą, że istnieje jakaś śmiertelna istota żywa.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A czy zgadzają się, że to jest ciało, w którym jest dusza?

Teajtet: Tak jest.

Gość: Przyjmują, że pewien byt jest duszą?

Teajtet: Tak. 247

Gość: No cóż? A czy nie mówią, że jedna dusza jest sprawiedliwa, a druga niesprawiedliwa, i jedna rozumna, a druga głupia?

Teajtet: No tak.

Gość: A czy to nie dzięki posiadaniu sprawiedliwości, przez to, że jest w niej sprawiedliwość, staje się taką każda dusza, a gdy w niej tkwi coś przeciwnego, robi się przeciwna?

Teajtet: Tak. Oni się zgodzą i na to.

Gość: A czy zgodzą się, że to, co może w czymś tkwić lub nie tkwić, jest czymś w każdym razie?

Teajtet: No, oni to przyznają.

Gość: Więc jeśli istnieje sprawiedliwość i rozum, i inne dzielności, B oraz ich przeciwieństwa, i jeśli istnieje dusza, w której te rzeczy tkwią, czy oni mówią, że coś z tego jest widzialne i dotykalne, czy też, że to wszystko jest niewidzialne?

Teajtet: Bodaj że to wszystko jest niewidzialne.

Gość: A jeżeli chodzi o takie rzeczy, to mówią, że coś z nich ma ciało?

Teajtet: Na to pytanie oni w ogóle nigdy nie odpowiadają jednakowo. Uważają, że tylko dusza ma jakieś ciało, a jeżeli chodzi o rozum i te inne rzeczy, wymienione w twoim pytaniu, to wstydzą się; nie mają odwagi powiedzieć ani tego, że te rzeczy nie istnieją, ani się upierać C przy tym, że to wszystko są ciała.

Gość: To dla nas już jasne, Teajtecie, że się ci ludzie poprawili, bo takie rodzime typy spośród nich, co to wyrosły z ziemi i ze smoczych

zębów, [56] ci by się nie wstydzili żadnego z tych twierdzeń, utrzymywaliby uparcie, że w ogóle nie istnieje nic, czego nie potrafią zdusić w rękach.

Teajtet: Mówisz mniej więcej to, co oni myślą.

Gość: Więc zapytajmy ich na nowo. Bo jeżeli zechcą się zgodzić na
D jakiś, choćby i niewielki, byt bezcielesny, to wystarczy. Niech powiedzą, co jest wspólne i tym rzeczom, i tym, które mają ciało z nimi od urodzenia zrosłe, i co oni pod uwagę biorą mówiąc, że jedne i drugie istnieją. Może być, że nie będą wiedzieli, co odpowiedzieć, to uważaj, kiedy im zaproponujemy, może by zechcieli przyjąć i zgodzić się, że byt jest czymś takim.

Teajtet: Jakim? Powiedz! Zaraz będziemy wiedzieli.

Gość: Więc mówię, że to, co posiada jakąkolwiek możność - czy
E to żeby zmienić cokolwiek dowolnej natury, czy też żeby doznać choćby czegoś najdrobniejszego pod wpływem czegoś najdrobniejszego, i to choćby tylko raz jeden - że to wszystko istotnie istnieje. Bo taką daję definicję określającą byt: to nie jest nic innego, jak tylko możność.

Teajtet: No, oni sami na razie nie umieją podać lepszej, więc przyjmą tę.

Gość: Pięknie. Może być, że kiedyś później i nam, i im rzecz się będzie przedstawiała inaczej. Więc jeżeli chodzi o tych, to zostańmy
248 przy tym stanowisku, tutaj wspólnie przyjętym.

Teajtet: Zostajemy.

XXXV *Gość:* A do tych drugich pójdźmy, do przyjaciół idei. A ty nam tłumacz stanowisko także i tych.

Teajtet: Tak będzie.

Gość: Wy rozróżniacie jako coś oddzielnego: powstawanie i istnienie? Czy tak?

Teajtet: Tak.

Gość: I mówicie, że my ciałem za pośrednictwem wrażeń zmysłowych uczestniczymy w powstawaniu, a za pośrednictwem rozumu uczestniczymy duszą w istotnym bycie, o którym mówicie, że jest zawsze taki sam pod tym samym względem, a powstawanie jest raz takie, a raz inne.

B *Teajtet:* No, mówimy tak.

---

56 Nawiązanie do mitu o Kadmosie, założycielu Teb, który zabiwszy smoka zasiał, na polecenie Ateny, jego zęby. Z nich wyrośli zbrojni rycerze, którzy pozabijali się wzajemne. Zostało tylko pięciu - wiernych towarzyszy Kadmosa. Narodzić się z ziemi, ze smoczych zębów to znaczy być na wskroś ziemską czy przyziemną istotą.

Gość: A to uczestniczenie, moi najlepsi, jak mamy to rozumieć? Wy to mówicie o jednych i o drugich. Czy nie tak, jak użyliśmy przed chwilą tego wyrazu.

Teajtet: Jak?

Gość: To jest stan bierny albo stan czynny, wynikający z jakiejś możności, kiedy się jedno zejdzie z drugim. Może być Teajtecie, że ty nie dosłyszysz ich odpowiedzi na to pytanie, a ja lepiej, bom przywykł.

Teajtet: Więc jaką oni myśl wypowiadają?

Gość: Oni się z nami nie zgadzają w tym, cośmy przed chwilą po- C
wiedzieli synom ziemi o istnieniu.

Teajtet: W czym?

Gość: Myśmy podali jako wystarczające określenie bytów, jeżeli czemuś przysługuje możność, żeby doznawać albo działać, choćby w najdrobniejszej mierze?

Teajtet: Tak.

Gość: Oni na to mówią, że w powstawaniu tkwi możność doznawania i działania, a do istnienia nie pasuje możność ani jedna, ani druga.

Teajtet: Czyż w ten sposób mówią coś do rzeczy?

Gość: My na to musimy powiedzieć, że pragniemy się od nich jeszcze dowiedzieć dokładniej, czy się oprócz tego nie zgodzą, że dusza D
poznaje, a byt jest poznawany.

Teajtet: Przecież oni to mówią.

Gość: No cóż? A poznawać i być poznawanym wy to nazywacie stanem czynnym, czy biernym, czy jednym i drugim? Czy też jedno to stan bierny, a drugie - czynny? Czy też ani jedno, ani drugie nie uczestniczy w niczym takim?

Teajtet: Jasna rzecz, że ani jedno, ani drugie w niczym takim. Bo inaczej mówiliby coś sprzecznego z tym, co przed chwilą.

Gość: Ja rozumiem; tyle przynajmniej, że jeśli poznawanie będzie czynnością, to w stanie biernym zostawać musi to, co jest poznawane. E
Więc byt, według tego poglądu, ponieważ jest przedmiotem poznawania dla intelektu, musi, o ile jest poznawany, o tyle zostawać w ruchu, ponieważ doznaje czegoś, a twierdzimy, że to by się nigdy dziać nie mogło z czymś, co by zostawało w spokoju.

Teajtet: Słusznie.

Gość: No cóż tam, na Zeusa? Czy my się naprawdę damy tak łatwo przekonać, że byt bezwzględny i doskonały nie ma w sobie ruchu i życia, i duszy, i rozumu, że ani nie żyje, ani nie myśli, tylko uroczy- 249
sty i święty, bez rozumu i bez ruchu, trwa na miejscu?

Teajtet: Tobyśmy się na straszny pogląd zgodzili. Doprawdy, Gościu.

Gość: Więc powiemy, że rozum ma, tylko życia nie?

Teajtet: Jakże tak?

Gość: Więc powiemy, że jest w nim i jedno, i drugie, tylko że on ich nie ma w duszy?

Teajtet: A w jakiż inny sposób mógłby je mieć?

Gość: Więc niby, że ma rozum i życie, i duszę, tylko że całkowicie nieruchomo stoi, choć ma duszę w sobie?

B *Teajtet:* To mi się wszystko wydaje bez sensu.

Gość: Więc trzeba przyznać, że i to, co się porusza, i ruch istnieje.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc wynika, Teajtecie, że jeśli ruch nie istnieje, to dla nikogo nie ma nigdy nigdzie rozumnego poznania.

Teajtet: Całkowicie.

Gość: No tak, ale jeżeli znowu przyznamy, że wszystko się rusza i lata, to tym poglądem również usuniemy z dziedziny bytu rozum.

Teajtet: Jak?

Gość: Czy ty myślisz, że tożsamość i niezmienność przedmiotu może
C kiedykolwiek powstać bez stanu spoczynku?

Teajtet: Nigdy.

Gość: No cóż? I bez tego, czy widzisz gdziekolwiek, żeby rozum istniał lub powstawał?

Teajtet: Bynajmniej.

Gość: A z takim człowiekiem trzeba walczyć przy pomocy wszelkich argumentów, któ$_{ry}$ ruguje wiedzę albo rozum, albo umysł, a upiera się przy jakimkolwiek twierdzeniu.

Teajtet: Bardzo energicznie.

Gość: Więc filozof, któ$_{ry}$ te rzeczy ceni najwyżej, powinien, wobec tego, bezwzględnie nie zgadzać się ani z tymi, którzy przyjmują jedną
D albo więcej idei i pojmują wszechświat jako stojący, a wcale nie powinien słuchać tych, którzy byt na wszelki sposób w ruch wprowadzają, tylko powinien - tak jak się dzieci modlą: «wszystko, co się rusza i co się nie rusza» bytowi i wszem rzeczom przypisywać i ruch, i spoczynek. [57]

Teajtet: Święta prawda.

XXXVI *Gość:* Więc cóż? Czy już widać, żeśmy należycie myślą ogarnęli byt?

Teajtet: Tak jest.

Gość: Ach, doprawdy, Teajtecie, ja mam wrażenie, że my teraz dopiero poznamy beznadziejność rozważań na ten temat.

---

57 Por. Arystoteles *Metafizyka* 1012B.23 i nast.

Teajtet: Co znowu i co też ty mówisz? E

Gość: Poczciwa duszo! Czy nie widzisz, że teraz jesteśmy na dnie niewiedzy o bycie, a zdaje się nam, że coś o nim mówimy do rzeczy? Nam samym.

Teajtet: No, mnie się tak wydaje. Ale jak to się właściwie stało, że my o tym swoim stanie nie wiemy, w tym się nie bardzo orientuję.

Gość: Przypatrzże się jaśniej i zobacz, czy przyjmując wspólnie to stanowisko teraz nie moglibyśmy się słusznie narazić na to samo py- 250
tanie, któreśmy wtedy zadali tym, co to mówią, że wszystko jest czymś ciepłym i czymś zimnym.

Teajtet: Jakie pytanie? Przypomnij mi. [58]

Gość: Tak jest. Ja spróbuję to zrobić i zapytam ciebie tak samo, jak ich wtedy, abyśmy się też trochę posunęli naprzód.

Teajtet: Słusznie.

Gość: No niech tam. Czy ty nie uważasz, że ruch i spoczynek to największe przeciwieństwa wzajemne?

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: No tak. I mimo to mówisz, że istnieją oba razem i każde z osobna?

Teajtet: No, mówię przecież. B

Gość: Czy ty mówisz, że porusza się jedno i drugie razem i każde z osobna, kiedy przyjmujesz, że istnieją?

Teajtet: W żaden sposób.

Gość: Więc mówisz, że oba stoją, twierdząc, że oba istnieją?

Teajtet: Jakim sposobem?

Gość: Więc byt uważasz w duszy za coś trzeciego, co obejmuje i spoczynek, i ruch; zbierasz je razem i zważywszy, że one uczestniczą w istnieniu, mówisz o nich obu, że istnieją?

Teajtet: Kto wie, może być, że my naprawdę odgadujemy $b_{y\,t}$ jako C
coś trzeciego, kiedy mówimy, że ruch i spoczynek istnieją.

Gość: Zatem nie ruch i spoczynek, razem wzięte, stanowią byt, tylko byt to jest coś od nich różnego.

Teajtet: Zdaje się.

Gość: Więc jeżeli chodzi o jego własną naturę, to byt ani nie stoi, ani się nie rusza.

Teajtet: Chyba tak.

Gość: Więc dokąd jeszcze powinien swoją myśl obrócić ktoś, kto sobie chce coś jasnego ustalić o bycie?

---

58 Zob. powyżej 243D-E.

Teajtet: Rzeczywiście, dokąd?

D ***Gość:*** Mam wrażenie, że już w żadną stronę nie jest łatwo. Bo jeżeli się coś nie rusza, to jakże nie ma zostawać w spoczynku? Albo to, co w żadnym sposobie nie stoi, jakże powiedzieć, że się nie rusza? A tu się nam byt pokazuje poza jednym i drugim. Czy to jest rzecz możliwa?

Teajtet: Ależ to najbardziej niemożliwe ze wszystkich niemożliwości.

Gość: Zatem to sobie warto przypomnieć w dodatku.

Teajtet: Co takiego?

Gość: Że kiedy nas zapytano, co właściwie należy oznaczać mianem niebytu, znaleźliśmy się w kłopocie niesłychanym. Pamiętasz? [59]

Teajtet: Jakżeby nie?

E ***Gość:*** A jesteśmy chyba w nie mniejszym, kiedy idzie o byt?

Teajtet: Mnie się, Gościu, wydaje, że jeśli tak można powiedzieć, jesteśmy w kłopocie jeszcze większym.

Gość: Zatem ta sprawa niech tu leży nie rozwiązana. Ale ponieważ i byt, i niebyt zarówno w jednakich mętach toną, więc świta promyk nadziei, że o ile się jedno lub drugie z nich okaże bardziej mętne albo
251 bardziej jasne, tak samo się przedstawi i drugie. A jeżeli ani jednego, ani drugiego dojrzeć nie potrafimy, to jednak tę rozmowę, jak tylko będziemy mogli najprzyzwoiciej dla nich obu, doprowadzimy do końca.

Teajtet: Pięknie.

Gość: Więc powiedzmy, jak też to się dzieje, że my zawsze jedno i to samo nazywamy wieloma nazwami.

Teajtet: Na przykład co? Przykład podaj.

XXXVII ***Gość:*** Więc powiedzmy: człowiekowi nadajemy liczne tam nazwy, przypisując mu barwy i kształty, i wielkości, i wady, i zalety; w tych
B zwrotach i w setkach takich innych mówimy nie tylko to, że on jest człowiekiem, ale też, że jest dobry i jakiś tam inny. W ten sam sposób o każdym danym przedmiocie, zakładając, że jest jeden, mówimy wiele rzeczy z pomocą wielu orzeczników.

Teajtet: To prawda.

Gość: I w ten sposób, mam wrażenie, zgotowaliśmy ucztę dla młodych ludzi i dla starszych panów, tych, którzy się późno uczyć zaczęli. Bo zaraz każdemu łatwo się uczepić, że to niemożliwe, żeby wiele było
C jednym, a jedno żeby było i tym i owym, więc się bawią i nie pozwalają mówić, że człowiek jest dobry, tylko że dobry jest dobry, a człowiek jest człowiek. Spotykasz, Teajtecie, nieraz, jak sądzę, takich, którzy tego rodzaju rzeczy serio biorą. Nieraz i starsi ludzie z powodu ubó-

---

59 Zob. powyżej 237C.

stwa umysłowego podziwiają takie koncepty i zdaje się im, że coś strasznie mądrego w tym pomyśle wynaleźli. [60]

Teajtet: Tak jest.

Gość: Więc żeby się rozprawić ze wszystkimi, którzy kiedykolwiek D coś mówili o istnieniu, chociażby coś nieznacznego, niech to, co teraz powiemy w formie pytań, pójdzie pod ich adresem i tych innych, z którymiśmy przedtem rozmawiali.

Teajtet: Więc co to takiego?

Gość: Czy my nie mamy doczepiać istnienia ani do ruchu i spoczynku, ani też nic innego do niczego innego, ale mamy przyjmować, że byty nie mają się z sobą mieszać i jeden nie może w drugim uczestniczyć, czy E mamy ściągnąć wszystko - do tego samego, bo wszystko może uczestniczyć we wszystkim? Czy też jedne rzeczy tak, a drugie nie? Czy moglibyśmy powiedzieć, Teajtecie, którą z tych ewentualności oni wybiorą?

Teajtet: Ja tam w ich imieniu nie mam na to żadnej odpowiedzi.

Gość: A czemu byś nie miał na to odpowiadać po jednemu i patrzeć, co za każdym razem wyniknie.

Teajtet: Dobrze mówisz.

Gość: Więc przyjmijmy, jeżeli chcesz, naprzód, że oni mówią tak: nic nie może mieć żadnej wspólności z niczym. Nieprawda, że wtedy ruch i spoczynek w żaden sposób nie będą miały udziału w istnieniu?

Teajtet: No, nie będą. 252

Gość: No cóż? A czy jeszcze będzie którekolwiek z nich, jeżeli nie będzie miało udziału w istnieniu?

Teajtet: Nie będzie.

Gość: I zaraz ta nasza uchwała przewróciła wszystko do góry nogami. Zdaje się, że obaliła i stanowisko tych, którzy wszystko w ruch puszczają, i tych, którzy wszystko jako jedność trzymają w spoczynku, i tych, co przyjmują idee i sądzą, że są niezmienne i wieczne. Bo oni wszyscy przyczepiają to «istnieć, być». Jedni, mówiąc, że wszystko jest istotnie w ruchu, drudzy, że ono jest istotnie w spoczynku!

Teajtet: No, całkowicie tak.

Gość: Ale i ci, co to raz zbierają wszystko do kupy, a raz rozdzie- B łają, czy to w jedną zbierają całość i jedną na nieskończoną ilość pierwiastków rozdzielają, czy też ją na skończoną ilość pierwiastków rozbierają i z tych ją znowu składają [61] - wszystko jedno, czy zakładają,

---

[60] Do tych ubogich umysłowo, którzy kwestionowali wszystko z wyjątkiem orzekania tożsamości, należeli Antystenes, Eutydem i Dionizodoros. Zob. dialog *Eutydem.*

[61] Por. powyżej 242D-E.

że to się dzieje kolejno, czy stale tak - oni w tym wszystkim nie mówią nic do rzeczy, jeżeli nie istnieje żadne mieszanie się.

Teajtet: Słusznie.

Gość: Więc najzabawniejsze ze wszystkich stanowisko zajmowaliby ci, którzy niczego nie pozwalają nazywać inaczej, co uczestniczy w jakimś innym stanie.

C Teajtet: Jak to?

Gość: Przecież w odniesieniu do każdej rzeczy muszą się posługiwać słowem «być» i «osobno», i «od innych», i «samo dla siebie», i setkami innych. Nie mają siły powstrzymać się od nich i nie przyczepiać ich, kiedy mówią. Nie potrzeba im, żeby ich ktoś inny zbijał; mają, jak to się mówi, wroga we własnym domu. On się z nich samych, im samym na przekór, odzywa i tak go wciąż w sobie noszą jak jakiegoś osobliwego Euryklesa. [62]

D *Teajtet:* To zupełnie podobne, to, co mówisz, i to prawda.

Gość: A co, gdybyśmy wszystkiemu zostawili możność uczestniczenia w sobie nawzajem?

Teajtet: To już nawet i ja potrafię rozwiązać.

Gość: Jak?

Teajtet: Że sam ruch stanąłby zaraz bezwarunkowo, a sam spoczynek odwrotnie: zacząłby się ruszać, gdyby jedno wpadło na drugie. [63]

Gość: Ale to przecież najbardziej bezwzględna konieczność wyklucza, żeby ruch stał i żeby się stan spoczynku poruszał.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc zostaje tylko to trzecie.

Teajtet: Tak.

E XXXVm *Gość:* Więc jedna z tych trzech ewentualności musi zachodzić: Albo wszystko się może mieszać ze wszystkim, albo nic z niczym, albo jedne rzeczy z drugimi tak, a inne nie.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A pokazało się, że dwie ewentualności są niemożliwe.

Teajtet: Tak.

Gość: Więc kto chce dać słuszną odpowiedź, przyjmie ewentualność pozostałą.

Teajtet: Całkowicie.

---

62 Eurykles był brzuchomówcą i wróżbiarzem żyjącym w V w. p.n.e. Zob. Arystofanes *Osy* 1019.

63 Por. Plotyn *Eneady* VI.II.7 i nast.

Gość: Więc kiedy jedne rzeczy chcą się łączyć, a drugie nie chcą, to z nimi jest mniej więcej tak, jak z literami. Bo jedne z nich też jakoś 253
nie pasują do siebie nawzajem, a inne pasują. [64]

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A samogłoski w odróżnieniu od innych liter, niby oś wiążąca, między wszystkimi literami poruszają się tak, że bez jakiejś samogłoski żadna inna litera nie może pasować do drugiej.

Teajtet: Z pewnością.

Gość: Więc to każdy wie, jakie litery mogą się wiązać z jakimi, czy też potrzeba umiejętności, żeby to móc robić należycie?

Teajtet: Umiejętności.

Gość: Jakiej?

Teajtet: Gramatyki.

Gość: No cóż? A z wysokimi i niskimi dźwiękami czy nie to samo? Komu umiejętność pozwala rozpoznawać te, co się mieszają, i te, co B
nie, ten jest muzyk, a kto się na tym nie zna - ten niemuzykalny.

Teajtet: Tak.

Gość: I w innych umiejętnościach i nieumiejętnościach znajdziemy inne podobne stosunki.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: No cóż? Skorośmy się zgodzili, że z mieszaniem się rodzajów jest tak samo, czy nie potrzebuje pewnej wiedzy, żeby się móc posuwać w dyskusji, ten, kto by miał słusznie pokazać, jakie rodzaje zgadzają się z jakimi, a jakie się nawzajem nie znoszą? I w ogóle, czy C
niektóre z nich nie obejmują innych tak, że te się mogą mieszać, i na odwrót, kiedy się rodzaje trzymają z daleka, czy inne nie są powodem tego rozdzielenia?

Teajtet: Jakże się to może obejść bez wiedzy? Do tego potrzeba wiedzy, bodaj że największej.

Gość: Jakże my ją nazwiemy, Teajtecie? A możeśmy, na Zeusa, nie- XXXIX
świadomie wpadli na wiedzę ludzi wolnych i kto wie, czy szukając sofisty nie znaleźliśmy filozofa.

Teajtet: Jak mówisz?

Gość: Dzielić rzeczy na rodzaje i ani tego samego gatunku rzeczy D
nie brać za inny, ani innego za ten sam, czy nie powiemy, że to rzecz wiedzy dialektycznej?

Teajtet: Tak jest. Powiemy.

---

64 Do przykładu liter Platon odwołuje się wielokrotnie, Por. *Kratylos* 393D-E, 424B-426D; *Państwo* 368D; *Fileb* 17A-18C.

Gość: Nieprawdaż? Kto to robić potrafi, ten należycie dostrzega, jak się jedna postać ciągnie poprzez wiele rodzajów, chociaż każdy z nich leży osobno. I jak wiele różnych od siebie jedna postać z zewnątrz obejmuje i jak się jedna poprzez wiele rodzajów w jedno łączy, i jak
E się ich wiele wyróżnia, określonych z każdej strony. Na tym polega wiedza, która pozwala rozstrzygać o każdym rodzaju, czy i jak on się może wiązać z innym, czy też i jak nie.

Teajtet: Ze wszech miar.

Gość: A umiejętność dialektyczną, zdaje mi się, przyznasz nie komu innemu, tylko temu, kto się oddaje filozofii czysto i sprawiedliwie!

Teajtet: Jakżeby ją ktoś mógł przyznać komuś innemu?

Gość: Zatem filozofa i teraz, i później w jakimś takim miejscu odnajdziemy, jeżelibyśmy go szukali. Jasno go zobaczyć też nie jest łatwo.
254 Ale inna jest trudność z sofistą, a inna z nim.

Teajtet: Jak to?

Gość: Jeden ucieka w mroki niebytu, przystosowany do nich zawodowo - tam jest tak ciemno, że rozpoznać go trudno. Czy nie?

Teajtet: Zdaje się.

Gość: A filozof w swoich rozumowaniach oddaje się zawsze oglądaniu postaci bytu wiecznego. Koło niego znowu jest tak jasno, że w żaden sposób dojrzeć go niełatwo. Duchowe oczy szerokich kół nie
B potrafią strzymać tego, co boskie, i słabną.

Teajtet: Zdaje się, że i to tak jest. Nie mniej niż tamto.

Gość: Nieprawdaż, o filozofie pogadamy sobie niezadługo jaśniej, jeżeli się nam jeszcze zechce. A jeżeli chodzi o sofistę, to chyba jasne, że nie trzeba ustawać, zanim go należycie nie obejrzymy.

Teajtet: Dobrześ powiedział.

XL *Gość:* Otóż, skorośmy się zgodzili, że jedne rodzaje chcą się wiązać z drugimi, a inne nie, i jedne mało co, a inne w wielu wypadkach, a innym jeszcze nawet nic nie przeszkadza doczepiać się do wszystkich
C rodzajów - to pójdźmy trochę naprzód w naszej rozmowie i popatrzmy w tę stronę; nie zajmujmy się wszystkimi postaciami, abyśmy się nie zgubili w tej ciżbie, tylko wybierzmy sobie naprzód niektóre z tych tak zwanych największych i popatrzmy naprzód, jaka jest każda z nich, a potem, jaką ma możność wiązania się z innymi, żebyśmy, jeśli już bytu i niebytu nie potrafimy uchwycić z zupełną jasnością, jednak nie byli pozbawieni wszelkiego ich ujęcia, o ile tylko na to pozwala spo-
D sób naszego obecnego rozważania; może się nam jakoś przecież uda ujść bezkarnie, jeżeli będziemy mówili, że niebyt jest istotnie niebytem.

Teajtet: No, trzeba.

Gość: Więc największe rodzaje to te, któreśmy właśnie teraz przeszli: byt sam i spoczynek, i ruch.

Teajtet: Bez porównania największe.

Gość: I powiedzieliśmy, prawda, że dwa z nich nie mogą się mieszać z sobą.

Teajtet: Stanowczo tak.

Gość: A byt może się mieszać z obydwoma. Istnieją przecież oba.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc to są trzy rzeczy?

Teajtet: No cóż?

Gość: I prawda, że każda z nich jest czymś różnym od dwóch pozostałych, a sama z sobą identyczna?

Teajtet: Tak. E

Gość: Ale co to jest to, co myśmy tak w tej chwili wypowiedzieli, to: identyczne i różne. Czy to są jakieś dwa rodzaje, inne od tamtych trzech, i one się z tamtymi zawsze z konieczności łączą i trzeba brać nie trzy, ale pięć klas bytów pod uwagę, czy też sa!Ili nie wiemy, że to identyczne i to różne - to jest jeden z tamtych trzech rodzajów? 255

Teajtet: Może być.

Gość: Ale chyba ruch i spoczynek to nie jest ani tym różnym, ani tym identycznym.

Teajtet: Jak to?

Gość: Bo cokolwiek byśmy wspólnie orzekli o ruchu i spoczynku, to nie może być ani tym, ani tym drugim.

Teajtet: No czemu?

Gość: Bo ruch stanie, a spoczynek się zacznie ruszać. Bo jak na jedno czy drugie z nich przyjdzie to różne, to zmusi jedno i drugie do tego, żeby swoją naturę zmieniło na coś przeciwnego, bo ono brałoby udział w swym przeciwieństwie. B

Teajtet: Zupełnie tak.

Gość: A jedno i drugie bierze udział i w tożsamości, i w różności.

Teajtet: Tak.

Gość: Więc nie mówmy, że ruch jest tym samym lub różnym ani też spoczynek.

Teajtet: No nie.

Gość: A może byt i tożsamość wypadnie nam brać za coś jednego?

Teajtet: Może.

Gość: Ależ jeżeli byt i tożsamość nie oznaczają niczego różnego, to kiedy przypisujemy byt ruchowi i spoczynkowi zarówno, to je będziemy uważali za toż samo, uważając je oba za coś istniejącego. C

Teajtet: Ależ to niemożliwe.

Gość: Zatem byt i tożsamość nie może być jednym i tym samym.

Teajtet: No chyba.

Gość: Zatem jako czwarty rodzaj do tamtych trzech mamy dodać tożsamość?

Teajtet: Tak jest.

Gość: No cóż? A czy mamy powiedzieć, że różność to rodzaj piąty? Czy też to i byt trzeba uważać za dwie nazwy dla jednego rodzaju?

Teajtet: A może by?

Gość: Ja jednak myślę, że - ty się zgodzisz - spośród bytów o jednych się mówi zawsze jako o samych dla siebie, a o drugich w stosunku do innych.

Teajtet: Czemu nie?

D *Gość:* A różne to zawsze w stosunku do czegoś różnego. Czy nie?

Teajtet: Tak.

Gość: Tak by nie było, gdyby się przecież byt i różność nie różniły gwałtownie. Gdyby i drugie z nich mogło uczestniczyć w obu ideach tak jak byt, toby i z dwóch rzeczy różnych jedna mogła być różna nie w stosunku do drugiej. A tymczasem wychodzi nam całkiem po prostu, że cokolwiek byłoby różne, to z konieczności jest tym, czym jest, w stosunku do czegoś drugiego.

Teajtet: Mówisz tak, jak jest.

Gość: Zatem mamy powiedzieć, że natura różności to piąta postać

E z tych, które sobie wybieramy.

Teajtet: Tak.

Gość: I powiemy, że ona przenika je wszystkie. Bo każda z nich jest czymś różnym - nie dzięki swojej własnej naturze, tylko dlatego, że bierze udział w idei różności.

Teajtet: Stanowczo tak.

XLI *Gość:* A teraz tak powiedzmy o tych pięciu, biorąc je po jednej pod uwagę.

Teajtet: Jak?

Gość: Naprzód o ruchu, że jest ze wszech miar czymś różnym od spoczynku. Czy jak powiemy?

Teajtet: Tak.

Gość: Zatem to nie jest spoczynek.

Teajtet: Żadną miarą.

256 *Gość:* A istnieje dlatego, że ma w sobie byt.

Teajtet: Istnieje.

Gość: A dalej, ruch to jest coś różnego od tożsamości.

Teajtet: No chyba.

Gość: Więc on nie jest ten sam.

Teajtet: No nie.

Gość: Ale jest ten sam, bo tożsamość mają w sobie wszystkie rzeczy.

Teajtet: I bardzo.

Gość: Więc trzeba się zgodzić, że ruch jest ten sam i nie ten sam, i nie ma się co o to martwić. Bo kiedyśmy powiedzieli, że on jest ten sam i nie ten sam, to nie w tym samym znaczeniu, tylko gdyśmy go nazwali tym samym, to dlatego, że ma tożsamość w sobie, a gdy nie tym samym, to dlatego, że ma w sobie różność, dzięki czemu odgra- B niczał się od tożsamości i zrobił się nie tym samym, co ona, tylko czymś różnym. Tak, że słusznie się znowu nazywa nie ten sam.

Teajtet: Tak jest.

Gość: Nieprawdaż? I gdyby w jakiś sposób ruch uczestniczył w spoczynku, to nic by w tym nie było dziwnego, żeby go nazywać spoczynkowym? 65

Teajtet: Zupełnie słusznie, skorośmy się zgodzili, że spośród rodzajów jedne chcą się z sobą mieszać, a drugie nie.

Gość: I tak wróciliśmy do poprzedniego dowodu, że tak jest. Do- C wiedliśmy, że tak jest, zgodnie z naturą rzeczy.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc powtórzmy sobie. Ruch jest czymś różnym od czegoś różnego, tak jak był czymś innym niż tożsamość i czymś innym niż spoczynek?

Teajtet: To konieczne.

Gość: Więc w pewnym sposobie nie jest czymś różnym i jest czymś różnym - według obecnego stanowiska.

Teajtet: Prawda.

Gość: No, a jak będzie z następnym punktem? Czy nie powiemy, że ruch jest czymś różnym od trzech rodzajów, ale nie od czwartego, bośmy się zgodzili, że jest ich pięć, któreśmy sobie wzięli pod uwagę, D by je rozpatrzyć?

Teajtet: I jakże? Przecież nie można przyjąć ich liczby mniejszej niż ta, która się pokazała.

Gość: Zatem bez żadnej obawy powiemy, że ruch jest czymś różnym od bytu i gotowiśmy o to walczyć?

Teajtet: Bez najmniejszej obawy.

Gość: Nieprawdaż, jasna rzecz, że ruch istotnie, nie będąc bytem, jest też i bytem, skoro ma byt w sobie?

---

65 Por. powyżej 249C-D.

Teajtet: Najjaśniejsza.

Gość: Zatem z konieczności niebyt jest i w ruchu, i we wszystkich
E rodzajach. Bo ze wszystkimi natura różności robi to, że są czymś różnym od bytu, i robi każdy rodzaj niebytem; i w ten sposób możemy je wszystkie razem nazwać niebytem, a z drugiej strony, ponieważ one mają byt w sobie, więc istnieją i są bytami.

Teajtet: Bodaj że tak.

Gość: Więc dla każdej postaci $b_{y\,t}$ stanowi wiele, ale niebytu jest ilość nieskończona.

Teajtet: Zdaje się.

257 ***Gość:*** Nieprawdaż? Trzeba też powiedzieć, że byt sam jest czymś innym niż wszystko inne.

Teajtet: Koniecznie.

Gość: I dla nas byt o tyle nie istnieje, ile jest innych rodzajów. Bo on nie jest żadnym z nich, on jest jeden sam dla siebie, a tych innych znowu jest nieskończona ilość, tych niebytów.

Teajtet: Jakoś niby tak.

Gość: Nieprawdaż? I tym się też martwić nie trzeba, skoro w naturze rodzajów tkwi to, że się z sobą mieszają. A jeżeli się ktoś z tym nie zgadza, to niech obali nasze poprzednie stanowisko, a potem to, co z niego wynika.

Teajtet: Bardzo słusznieś powiedział.

B ***Gość:*** Więc zobaczmy jeszcze i to.

Teajtet: Co takiego?

Gość: Kiedy mówimy «niebyt», to zdaje się, że wymieniamy nie przeciwieństwo bytu, tylko coś różnego od bytu.

Teajtet: Jak to?

Gość: Tak na przykład, gdybyśmy powiedzieli: «niewielkie», to czy ci się zdaje, że wtedy raczej wypowiadamy tym wyrazem to, co małe, niż to, co równe?

Teajtet: Ależ skąd?

Gość: Zatem nie zgodzimy się, gdyby mówiono, że taki wyraz oznacza przeciwieństwo; powiemy tyle tylko, że nazwy przybierające na początku «nie» lub «bez» oznaczają coś z rzeczy innych niż wyrazy, które
C po tym «nie» lub «bez» następują, a raczej: z innych niż te rzeczy, których dotyczą nazwy następujące po przeczeniu.

Teajtet: Ze wszech miar.

XLII ***Gość:*** A zastanówmy się nad tym też - czy i ty jesteś tego samego zdania.

Teajtet: Cóż to takiego?

Gość: Natura tego różnego wydaje mi się tak samo pokrajana na kawałki, jak wiedza.

Teajtet: Jak to?

Gość: Bo chyba ona też jest jedna, a każda jej cząstka, dotycząca czegokolwiek, jest oddzielna i posiada jakąś swoją własny nazwę. Dlatego D mówi się o wielu umiejętnościach i o wielu naukach.

Teajtet: Tak jest.

Gość: Prawda, że z cząstkami natury czegoś różnego ta sama sprawa, choć ona jest jedna.

Teajtet: Może być, ale od której strony to bierzemy?

Gość: Czy istnieje w tym, co różne, jakaś jego cząstka przeciwstawiona pięknu?

Teajtet: Istnieje.

Gość: A powiemy, że ona jest bez nazwy, czy też ona ma jakąś nazwę?

Teajtet: Ma nazwę. Bo to, co w każdym wypadku nazywamy niepięknym, to nic jest różne od czegoś innego, lecz tylko od natury piękna.

Gość: A proszę cię, powiedz mi taką rzecz.

Teajtet: Jaką? E

Gość: Czy nie prawda, że to niepiękne, to jest coś odgraniczonego w jednym rodzaju $b_{y\,t}$ów i przeciwstawionego czemuś też spośród $b_{y\,t}$ów?

Teajtet: Tak.

Gość: Więc zdaje się, że to niepiękne, to jest przeciwstawienie jednego $b_{y\,t}$u innemu bytowi.

Teajtet: Zupełnie słusznie..

Gość: Więc cóż? Według tego toku myśli, czy piękno bardziej należy do bytów, a niepiękna mniej?

Teajtet: Wcale nie.

Gość: Więc podobnie też trzeba powiedzieć, że i to, co niewielkie, 258 i samo to, co wielkie, istnieje?

Teajtet: Jednakowo.

Gość: Nieprawdaż? I tak samo trzeba przyjąć, że to, co niesprawiedliwe w stosunku do tego, co sprawiedliwe, zgoła nie więcej istnieje jedno od drugiego?

Teajtet: No tak.

Gość: I tak samo powiemy w innych wypadkach. Skoro się pokazało, że natura tego, co różne, należy do $b_{y\,t}$ów, więc skoro ona istnieje, to w nie mniejszym stopniu i jej cząstki trzeba traktować jako byty.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Nieprawdaż? Zdaje się, że przeciwieństwo wzajemne bytu i natury pewnej cząstki tego, co różne, kiedy się jedno drugiemu B

przeciwstawia, jest zgoła nie mniej niż sam byt czymś istniejącym, jeżeli tak powiedzieć wolno, i nie oznacza żadnego przeciwieństwa bytu, tylko coś inne niż byt, i nic więcej. [66]

Teajtet: To bardzo jasne.

Gość: A jak my to nazwiemy?

Teajtet: Jasna rzecz, że to niebyt. To jest właśnie to, czego szukaliśmy przez tego sofistę.

Gość: Więc czy to, jakeś powiedział, jest wcale nie bardziej pozbawione istnienia niż cokolwiek innego i trzeba już śmiało powiedzieć, że niebyt na pewno istnieje i ma swoją naturę; podobnie jak to, co
C wielkie, jest wielkie, a to, co piękne, jest piękne, tak samo i niebyt jest i zostanie niebytem, jednym rodzajem pośród wielu? Czy też mamy, Teajtecie, jeszcze pewne niedowierzanie co do tego?

Teajtet: Żadnego.

XLIII *Gość:* A wiesz ty, że myśmy Parmenidesa nie posłuchali i przekroczyliśmy granice jego zakazu.

Teajtet: Jak to?

Gość: On zabronił pewnych rozważań, a myśmy tą drogą poszli naprzód i dowiedliśmy mu więcej, niż na to jego zakaz pozwala.

Teajtet: Jak?

D *Gość:* Bo on przecież mówi:

Bo nigdy to nie przeważy, że są też jakieś niebyty.
Zawsze się od tej drogi w myśleniu trzymaj z daleka! [67]

Teajtet: No, on tak mówi.

Gość: A myśmy nie tylko dowiedli, że niebyty istnieją, aleśmy pokazali postać niebytu, co to właściwie jest. Bośmy wykazali, że natura tego, co różne, jest rozdrobniona na wszystkie byty w ich stosunkach
E wzajemnych, i każdą jej cząstkę przeciwstawioną bytowi ośmieliliśmy się nazwać niebytem. Właśnie to jest niebyt.

Teajtet: Ależ, ze wszech miar, Gościu. Zdaje mi się, że to najzupełniejsza prawda, cośmy powiedzieli.

Gość: Więc niech nikt o nas nie mówi, żeśmy niebyt podali za przeciwieństwo bytu i mamy odwagę twierdzić, że on istnieje. Bo myśmy

---

[66] Wykazuje się więc, że niebyt nie jest czystą negacją - przeciwieństwem bytu. Treść słowa „niebyt" jest określona i wyraża pozytywną różnicę: coś innego niż byt. Platon przyjmuje więc relatywne istnienie niebytu. W każdym poszczególnym przypadku słowo „niebyt" denotuje różnicę czy też możliwość istnienia bytu innego niż ten właśnie istniejący.

[67] Por. powyżej 237A i przyp. 28.

się dawno przestali bawić jakimś tam przeciwieństwem bytu i patrzeć, czy coś takiego istnieje, czy nie, czy da się ująć ściśle, czy też w ogóle sensu nie ma. A kiedy teraz mówimy, co to jest niebyt, to albo niech nas ktoś przekona, że niedobrze mówimy, niech tego dowiedzie, albo 259
dopóki nam tego dowieść nie potrafi, to niech i sam mówi tak jak my, że rodzaje mieszają się z sobą i byt oraz to, co różne, przenikają wszystko oraz siebie nawzajem, i że to, co różne, ponieważ ma byt w sobie, istnieje dzięki temu, ale nie jest tym, co ma w sobie, tylko czymś różnym, a będąc czymś różnym od bytu jest z konieczności niebytem. To zupełnie jasne. A znowu byt, ponieważ ma w sobie to, co różne, musi B
być czymś różnym od innych rodzajów, a będąc czymś od nich różnym, nie jest żadnym z nich z osobna ani wszystkimi razem, tylko jest sobą. Tak że byt niewątpliwie nie istnieje w niezliczonych wypadkach, a z wszystkich innych rodzajów znowu każdy z osobna i wszystkie razem w wielu wypadkach istnieją, a w wielu nie istnieją.

Teajtet: Prawda.

Gość: Jeżeli kogoś nie przekonują te nasze przeciwstawienia, to niech sobie rozważa i mówi coś lepszego niż się powiedziało teraz. Jeżeli mu C
się zdaje, że dostrzegł jakąś trudność i miło mu upierać się raz przy tym, raz przy tamtym naciąganym stanowisku, to poważnie traktuje rzeczy, któ$_{ry}$ch nie warto brać zbyt serio, jak to obecne rozważania pokazują. Bo to ani dowcip nie jest, ani wielka sztuka wpaść na to, a tamto jest i trudne, i ładne.

Teajtet: Które?

Gość: To, co się i przedtem powiedziało. Żeby dać pokój temu, bo to każdy potrafi, a umieć iść za naszą myślą krok za krokiem i umieć to zbić, kiedy ktoś mówi, że to, co różne, jest w pewnym sposobie identyczne, i kiedy to, co identyczne, nazywa czymś różnym i to z tego D
względu i od tej właśnie strony, która jest właściwa - jego zdaniem - jednemu i drugiemu. A pokazywać, że to samo jest nie to samo, byle jak, i że nie to samo jest to samo, i że wielkie jest małe, i podobne niepodobne, i bawić się w ten sposób, wciąż wysuwając sprzeczności w dyskusjach, to nie jest żadne zbijanie prawdziwe i tak robi tylko nowicjusz, któ$_{ry}$ bardzo od niedawna zaczął się stykać z tym, co istnieje.

Teajtet: Zupełnie tak przecież.

Gość: Tak jest, przyjacielu; próbować wszystko oddzielić od wszyst- XLIV
kiego, to nie tylko niewłaściwe, ale to świadczy, że ktoś jest z gruntu niewykształcony i nie ma nic wspólnego z filozofią. E

Teajtet: No czemu?

Gość: Rozdzierać związek każdej rzeczy z wszystkimi innymi to znaczy uniemożliwiać całkowicie wszelkie formułowanie myśli w słowach.

Przecież u nas słowne ujęcie myśli powstaje dzięki wzajemnemu powiązaniu pojęć.

Teajtet: Prawda.

260 ***Gość:*** Więc zauważ, jak to w sam czas dzisiaj myśmy się rozprawili z tymi ludźmi i wymusiliśmy na nich to, żeby się jedno mogło wiązać z drugim.

Teajtet: Żeby co?

Gość: Żeby u nas słowne ujęcie myśli zostało jako jeden z rodzajów b_{yt}ów. Gdyby nam to zabrano, to zabrano by nam filozofię i to byłaby klęska największa. W tej chwili wypada nam ustalić, co to jest ujęcie słowne. Gdyby go nam zabrakło, to nie byłoby go w ogóle, nie bylibyśmy już w stanie mówić o niczym. A zabrakłoby go nam, gdybyśmy się zgodzili, że nie istnieje żadne mieszanie się niczego z niczym.

B

Teajtet: To słuszne. Ale dlaczego mamy teraz wspólnie ustalić, co to jest ujęcie słowne, tego nie zrozumiałem.

Gość: A może, idąc za mną tędy, najłatwiej to zrozumiesz.

Teajtet: Którędy?

Gość: Pokazało się nam, że niebyt jest rodzajem jednym z wielu innych i jest rozsiany po wszystkich bytach.

Teajtet: Tak.

Gość: Nieprawdaż? Wypada teraz zobaczyć, czy on się miesza z sądem i ze zdaniem.

Teajtet: Czemu nie?

C ***Gość:*** Jeżeli on się z nimi nie miesza, to one wszystkie muszą być prawdziwe, a jeżeli się miesza, to robi się sąd fałszywy i zdanie mylne. Bo przyjmowanie niebytu, w sądzie albo w zdaniu - to jest fałsz, tworzący się w myśli i w słowach.

Teajtet: Tak.

Gość: A jeśli istnieje fałsz, to istnieje wprowadzanie w błąd.

Teajtet: Tak.

Gość: A jeśli istnieje wprowadzanie w błąd, to już wszędzie musi być pełno wizerunków i podebizn, i wyglądów złudnych.

Teajtet: Jakżeby nie?

D ***Gość:*** A mówiliśmy, że sofista schronił się gdzieś tu w te okolice, a zaprzeczył, żeby w ogóle miał istnieć fałsz. Bo niebytu nikt nie może mieć na myśli ani on być nie może w niczyich słowach. Bo żaden nieb$_{yt}$ w żadnym sposobie w istnieniu nie uczestniczy.

Teajtet: Było tak.

Gość: No, a teraz się pokazało, że niebyt uczestniczy w bycie. Tak, że on by się już może tą bronią nie zasłaniał. Ale mógłby może powie-

dzieć, że jedne idee mają w sobie niebyt, a drugie nie, a zdanie i sąd należą do tych, co niebytu w sobie nie mają, za czym co do umiejętności stwarzania wizerunków i złudnych wyglądów, w której mówiliśmy, że on tkwi - on by się znowu spierał, że ich w ogóle nie ma, skoro sąd i zdanie nie uczestniczą w niebycie. Fałszu w ogóle nie ma, E jeżeli nie ma tego uczestniczenia. Dlatego trzeba naprzód rozgrzebać, co to jest zdanie i sąd, i wydawanie się, abyśmy, jak się to zrobi jasne, mogli dostrzec także ich uczestniczenie w niebycie. A jak dojrzymy, dowiedziemy, że fałsz istnieje, a jak tego dowiedziemy, to złapiemy 261 sofistę, jeżeli on tam siedzieć powinien. A jak nie, to puśćmy go i szukajmy go gdzie indziej.

Teajtet: Zdaje się, Gościu, że to była najzupełniejsza prawda, to, co się o sofiście na samym początku powiedziało, że ten rodzaj upolować - strasznie trudno. Widać przecież, że pełno przy nim pocisków obronnych, a kiedy rzuci przed siebie który z tych pocisków, trzeba się naprzód z nim uporać, nim się człowiek do samego sofisty dostanie. Przed chwilą rzucił ten niebyt, że niby to nie istnieje, i ledwieśmy się przez to przegrzebali, a oto już coś innego leży pod nogami i trzeba znowu B dowodzić, że istnieje fałsz w zdaniu i w sądzie, a potem może znowu coś innego przyjdzie i znowu co innego, a końca gotowiśmy nigdy nie zobaczyć.

Gość: Człowiek powinien być do.brej myśli", Teajtecie, jeżeli się choć trochę potrafi posunąć naprzód. Bo kto traci otuchę w tych warunkach, to co by zrobił w innych? Alboby w nich i kroku naprzód nie postawił, alboby go z powrotem wstecz odepchnięto. Długo by taki, jak to przysłowie mówi, warowne miasto zdob$_{yw}$ał. Tymczasem teraz, do- C bra duszo, kiedyśmy przebiegli to, co mówisz, mielibyśmy największy mur już za sobą. Te inne już są łatwiejsze i mniejsze.

Teajtet: Pięknieś powiedział.

Gość: Więc weźmy naprzód zdanie i sąd, jak się to w tej chwili mó- XLV wiło, abyśmy sobie jaśniej zdali sprawę, czy się ich nieb$_{yt}$ chwyta, czy też jedno i drugie jest zawsze prawdziwe i żadne z nich nie jest nigdy fałszem.

Teajtet: Słusznie.

Gość: Więc, proszę cię, tak jakeśmy mówili o ideach i o literach, za- D stanówmy się znowu tak samo nad słowami, bo gdzieś tutaj pokaże się to, czego teraz szukamy.

Teajtet: Więc czego to wypadnie posłuchać o nazwach?

Gość: Czy wszystkie pasują jedna do drugiej, czy żadna, czy też jedne chcą pasować, a drugie nie?

Teajtet: To przecież jasne, że jedne chcą, a drugie nie.

Gość: Ty może mówisz to, że słowa, które są ułożone w szereg i coś
E mówią, trzymają się kupy, a te, które swym zestawieniem obok siebie nic nie oznaczają, nie trzymają się kupy.

Teajtet: Jak to, coś to ty powiedział?

Gość: To, co, zdawało mi się, miałeś na myśli, kiedyś się zgodził. Bo mamy chyba dwa rodzaje sposobów wyrażania tego, co istnieje.

Teajtet: Jak to?

262 *Gość:* Jedne się nazywają rzeczownikami, a drugie czasownikami. [68]

Teajtet: Wyjaśnij jedno i drugie.

Gość: No, wyraz oznaczający czynności nazywamy chyba czasownikiem.

Teajtet: Tak.

Gość: A znak słowny na oznaczenie tych, którzy te czynności wykonują, to rzeczownik.

Teajtet: Zupełnie tak.

Gość: Nieprawdaż? Z samych tylko rzeczowników wymawianych jeden po drugim, nigdy się nie zrobi zdanie, ani z czasowników, wymawianych bez użycia rzeczowników. [69]

Teajtet: Tego nie zrozumiałem.

B *Gość:* To widać, że co innego miałeś na myśli, kiedyś się przed chwilą zgodził. Bo ja to samo chciałem powiedzieć, że jak w ten sposób mówić jednym ciągiem, to jeszcze nie jest zdanie.

Teajtet: Jak?

Gość: Na przykład chodzi, biegnie, śpi i inne czasowniki, które oznaczają czynności - choćby je ktoś wszystkie po kolei wypowiedział, to jeszcze zdania nie zrobi.

Teajtet: No bo jak?

Gość: Nieprawdaż? I znowu, gdyby mówił: lew, jeleń, koń i inne
C rzeczowniki wymieniał, tych, co czynności spełniają, to i z takiego zestawienia w żaden sposób żadne się zdanie nie zbuduje. Bo te słowa ani w ten sposób zestawione, ani w tamten, żadnej czynności ani bezczynności, ani istnienia bytu ani niebytu nie wyrażają, zanim ktoś do rzeczowników nie domiesza czasowników. Wtedy to się zaczyna trzymać kupy i robi się zdanie - chociażby pierwsze i najmniejsze zdanie.

Teajtet: Jak ty to mówisz?

Gość: Kiedy ktoś powie: «człowiek się uczy», to ty powiesz, że to jest zdanie - najmniejsze - i pierwsze?

---

[68] Por. *Kratylos* 425A; Arystoteles *Hermeneutyka* rozdz. 2-3.

[69] Por. Arystoteles *Kategorie* IA, 16-19; *Hermeneutyka,* rozdz. 4-5.

Teajtet: Tak jest. D

Gość: Bo to już coś wypowiada o tym, co istnieje albo staje się, albo się stało, albo się ma stać, i ono nie tylko wymienia, ale coś określa, splatając czasowniki z rzeczownikami. Dlategośmy powiedzieli, że już coś mówi, a nie tylko wymienia, i nazwaliśmy ten splot zdaniem.

Teajtet: Słusznie.

Gość: Więc tak samo, jak rzeczy jedne pasowały do siebie, a drugie XLVI nie, tak i znaki słowne jedne nie przystają do siebie, a drugie pasują E i tworzą zdanie.

Teajtet: Ze wszech miar.

Gość: A jeszcze taki drobiazg.

Teajtet: Jaki?

Gość: Zdanie, jeżeli już jest, to musi czegoś dotyczyć, a nie może dotyczyć niczego.

Teajtet: Tak.

Gość: Nieprawdaż? I musi mieć pewną jakość?

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc uważajmy jeden na drugiego.

Teajtet: No, trzeba.

Gość: Więc ja ci powiem zdanie, zestawię rzecz z czynnością za pomocą rzeczownika i czasownika. A czego by to zdanie dotyczyło, to mi powiedz.

Teajtet: Będzie tak, ile możności. 263

Gość: Teajtet siedzi. Chyba to niedługie zdanie?

Teajtet: Nie. Takie w sam raz.

Gość: Więc twoja rzecz powiedzieć, o czym ono jest i czego dotyczy.

Teajtet: Jasna rzecz, że o mnie i mnie dotyczy.

Gość: A co będzie z takim zdaniem?

Teajtet: Z jakim?

Gość: Teajtet, z którym ja teraz rozmawiam, lata.

Teajtet: I o tym zdaniu nikt nie może powiedzieć inaczej, jak tylko to, że ono dotyczy mnie i mówi o mnie.

Gość: A mówimy, że każde zdanie musi mieć pewną jakość.

Teajtet: Tak. B

Gość: A z tych dwóch zdań jaką każdemu trzeba przyznać jakość?

Teajtet: Jedno z nich chyba fałszywe, a drugie prawdziwe.

Gość: To prawdziwe z nich mówi o tobie coś tak, jak jest.

Teajtet: No tak.

Gość: A to fałszywe mówi coś innego, niż jest.

Teajtet: Tak.

Gość: Więc o czymś, czego nie ma, mówi tak, jakby to istniało.

Teajtet: Jakoś tak.

Gość: Zatem, mówi o tobie coś innego, niż jest. Bo mówiliśmy, że każdego dotyczy jakoś wiele z tego, co jest, i wiele z tego, czego nie ma.

Teajtet: Całkowicie.

C *Gość:* To drugie zdanie, które powiedziałem o tobie, to według naszego określenia, co to jest zdanie, z konieczności musi być jednym z najkrótszych zdań.

Teajtet: W tej chwili przecież zgodziliśmy się co do tego.

Gość: A potem, że dotyczy czegoś.

Teajtet: Tak.

Gość: A jeżeli nie dotyczy ciebie, to i nikogo innego.

Teajtet: Jakżeby?

Gość: Gdyby nie dotyczyło niczego, to w ogóle nie byłoby zdaniem. Bośmy pokazali, że niemożliwością jest, żeby coś było zdaniem, a nie dotyczyło niczego.

D *Teajtet:* Zupełnie słusznie.

Gość: Więc to, co mówi o tobie, ale podaje coś innego jako to samo i coś nie istniejącego jako coś istniejącego - taka grupa słów, zbudowana z czasowników i z rzeczowników, to będzie, zdaje się, istotnie i naprawdę zdanie fałszywe.

Teajtet: Najzupełniejsza prawda.

XLVII *Gość:* No cóż tedy? Czy nie jest już rzeczą jasną, że myśl i sąd, i wydawanie się, że te wszystkie trzy rodzaje rodzą się w naszych duszach fałszywe i prawdziwe?

Teajtet: Jak?

Gość: Łatwiej to zrozumiesz w ten sposób, jeżeli naprzód pojmiesz,

E co to jest każde z nich i czym się każde z nich różni od innych.

Teajtet: Dawaj tylko.

Gość: Nieprawdaż, myśl i zdanie to jedno i to samo. Tylko że wewnętrzna rozmowa duszy samej z sobą, odbywająca się bez głosu - to się u nas nazywa myślą.

Teajtet: Tak jest.

Gość: A ten strumień, który od niej idzie przez usta i brzmi, nazywa się zdaniem? [70]

Teajtet: Prawda.

Gość: A pośród zdań wiemy, że jest...

Teajtet: Co takiego?

---

[70] Taka definicja myśli i zdania zob. *Teajtet* 189E-190A.

Gość: Twierdzenie i przeczenie.

Teajtet: Wiemy.

Gość: Więc kiedy się to w duszy robi w milczeniu i w myśli, czy 264
umiesz to wtedy nazwać inaczej niż sądem?

Teajtet: Jakżeby?

Gość: A co, jeśli znowu na kogoś przyjdzie taki stan, nie sam z siebie, ale za pośrednictwem wrażeń zmysłowych, czy można to słusznie nazwać czymś innym, a nie wydawaniem się?

Teajtet: Niczym innym.

Gość: Nieprawdaż, skoro zdanie jest prawdziwe i fałszywe, a myśl okazała się rozmową duszy samej z sobą, a sąd wykończeniem myśli, i to, co to mówimy «wydaje się», to jest połączenie wrażenia zmysłowego i sądu - to z konieczności, ponieważ i te rzeczy są spokrewnia- B
ne ze zdaniem, więc muszą niektóre z nich niekiedy być fałszywe.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: Więc widzisz, że fałszywy sąd i zdanie fałszywe znalazły się prędzej, niżeśmy się spodziewali. Baliśmy się przed chwilą, czy może nie podejmujemy się daremnej roboty, szukając tego.

Teajtet: Widzę.

Gość: Więc nie traćmy otuchy i co do reszty. Skoro się to pokaza- XLVIII
ło, to przypomnijmy sobie poprzednie podziały na rodzaje. C

Teajtet: Jakie podziały?

Gość: Rozróżniliśmy dwa rodzaje tworzenia wizerunków: tworzenie podobizn i tworzenie złudnych wyglądów. [71]

Teajtet: Tak.

Gość: I powiedzieliśmy, że nie wiemy, w której z tych dwóch klas pomieścić sofistę.

Teajtet: Było tak.

Gość: I kiedyśmy nie wiedzieli, co z tym począć, jeszcze większa padła na nas ciemność i zawrót głowy, gdy się ukazało stanowisko, które się przeciwstawia wszystkim: że w ogóle nie istnieje żadna podobizna, ani wizerunek, ani wygląd złudny, ponieważ fałsz nie istnieje w żaden D
sposób nigdy i nigdzie.

Teajtet: Ty mówisz prawdę.

Gość: A teraz, skoro widać, że istnieje zdanie fałszywe i sąd fałszywy, to już mogą istnieć imitacje bytów i może się z takiego stanu rzeczy rodzić umiejętność oszukańcza.

Teajtet: Może.

---

71 Zob. powyżej 236C i nast.

Gość: I że sofista jest w jednej z tych dwóch klas, to u nas zostało przedtem ustalone.

Teajtet: Tak.

Gość: Więc próbujmy znowu rozciąć na dwoje rodzaj, któ$_{ry}$ mamy
E przed sobą, i iść wciąż prawą stroną części rozciętej, trzymając się towarzystwa sofisty, aż z niego zdejmiemy wszystkie cechy wspólne, a zostawimy mu jego własną naturę i wystawimy go na pokaz, najbar-
265 dziej dla nas samych, a potem dla tych, którym ten rodzaj metody jest z natury najbliższy.

Teajtet: Słusznie.

Gość: Nieprawdaż? Wtedy zaczęliśmy od rozróżnienia umiejętności twórczej i nabywczej? [72]

Teajtet: Tak.

Gość: I on się nam majaczył w części nab$_{yw}$ czej, w łowach, w walkach, w sprzedawaniu i w jakichś takich postaciach.

Teajtet: Tak jest.

Gość: A teraz, skoro go ogarnęła umiejętność naśladowcza, jasna rzecz, że naprzód trzeba rozciąć na dwoje umiejętność twórczą. Bo na-
B śladowanie to jest pewna twórczość, a mianowicie tworzenie wizerunków - to przyznamy - a nie przedmiotów samych każdego rodzaju. Czy tak?

Teajtet: Ze wszech miar.

Gość: A twórczości niech będą dwie części.

Teajtet: Jakie dwie?

Gość: Jedna boska, a druga ludzka.

Teajtet: Jeszcze nie rozumiem.

XLIX **Gość:** Twórczość wszelka - jeżeli tylko pamiętamy, co się na początku powiedziało [73] - mówiliśmy, jest to siła, która staje się przyczyną powstawania rzeczy nie istniejących poprzednio.

Teajtet: Pamiętamy.

C **Gość:** Otóż wszystkie żywe istoty śmiertelne i rośliny, które na ziemi z nasion i z korzeni rosną, i te ciała nieożywione, które się w ziemi tworzą - topliwe i nietopliwe - czyż one, powiemy, powstają pod wpływem kogoś innego, a nie Boga, który je robi, i one powstają, a przedtem ich nie było? Czy też mamy stanąć na stanowisku, które zajmuje wielu, i powiedzieć.

Teajtet: Co takiego?

---

72 Zob. powyżej 219D.

73 Zob. powyżej 219B.

Gość: To, że je natura rodzi z pewnej przyczyny samorodnej bez żadnej myśli? Czy też stwarza je Bóg rozumem i boską wiedzą, która od niego pochodzi? [74]

Teajtet: Ja tam - może to sprawa mojego wieku - często zmie- D
niam zdanie na tym punkcie. W tej chwili patrzę na ciebie i przypuszczam, że ty powstawanie tych rzeczy odnosisz do Boga, więc i ja tak uważam.

Gość: To ładnie, Teajtecie. I jakkolwiek sądzę, że ty należysz do tych, którzy w przyszłości będą jakoś inaczej myśleli, to jednak teraz próbowałem cię racjonalnie, przy pomocy nieodpartego wpływu nakłonić do wspólnego stanowiska. Ja się orientuję w twojej naturze, ona i bez moich słów podchodzi sama do tego, do czego mówisz, że cię teraz E
ciągnie. Więc ja ci dam pokój. Bo to by była strata czasu.Ja tylko założę, że to, co rzekomo natura wytwarza, tworzy się pod wpływem umiejętności boskiej, a to, co z tego materiału ludzie zestawiają, powstaje pod wpływem ludzkiej, i w tym sensie istnieją dwa rodzaje twórczości: jeden to twórczość ludzka, a drugi - boska.

Teajtet: Słusznie.

Gość: Więc skoro one są dwie, to tnij każdą z nich znowu na dwoje.

Teajtet: Jak?

Gość: Tak jak przedtem przeciąłeś całą twórczość wszerz, tak ją teraz 266
przetnij wzdłuż.

Teajtet: Niech będzie rozcięta.

Gość: W ten sposób tworzą się jej cztery części. I to są jej części wszystkie. Dwie od naszej strony: ludzkie. A dwie od strony bogów: boskie.

Teajtet: Tak.

Gość: Ale gdy się je rozetnie inaczej, to jedna część każdej z dwóch połów będzie tworzeniem rzeczy samych, a te dwie części, które zostają, może by najlepiej nazwać tworzeniem wizerunków. W ten sposób na nowo się twórczość rozpada na dwie części.

Teajtet: Powiedz no, jak to właściwie jest z każdą z dwóch połów. B
Jeszcze raz.

Gość: Nas więc i inne istoty żywe, i to, z czego istoty żywe się skła- L
dają, więc ogień i wodę, i im pokrewne - wiemy, że to Bóg zrodził i wykonał wszystko. Czy tak?

Teajtet: Tak.

---

[74] Por. *Fileb* 28D; *Prawa* 887C-888D. Myśl o tym, że nie ma bogów, a światem rządzi bezrozumna i przypadkowa siła, odrzuca się tu jako nieprawą i w ogóle trudną do wyobrażenia.

Gość: A za każdą z tych rzeczy chodzą ich wizerunki - nie one same. Ale wizerunki też powstają boskim przemysłem.

Teajtet: Jakie to?

Gość: Zjawy senne i te, co w dzień powstają rzekomo same z siebie:
C cień, kiedy światło ciemny przedmiot napotka albo jak się dwojakie światło, własne i cudze, w sąsiedztwie przedmiotów świecących i gładkich w jedno zejdzie i zrobi postać, która daje widok odwrócony w stosunku do zwykłych widoków. [75]

Teajtet: Więc to są dwa dzieła twórczości boskiej: przedmiot sam i wizerunek, który każdemu przedmiotowi towarzyszy.

Gość: A jak jest z naszą umiejętnością? Czy nie powiemy, że ona z pomocą architektury stwarza dom, a z pomocą malarstwa pewien dom inny - niby widziadło senne, ludzką ręką wykonane dla tych, którzy
D nie śpią?

Teajtet: Tak jest.

Gość: Nieprawdaż? I poza tym, powiemy, tak samo dwojakie istnieją wytwory działalności twórczej. Tu sam przedmiot; dzieło twórczości autentycznej - tam wizerunek, wytwór umiejętności stwarzania wizerunków.

Teajtet: Teraz lepiej zrozumiałem i przyjmuję po dwóch stronach dwie postacie twórczości: boską i ludzką, według jednego podziału. A według drugiego: z jednej strony wytwarzanie samych rzeczy, a z drugiej jakichś tam do nich podobieństw.

LI *Gość:* Otóż przypomnijmy sobie, że umiejętność stwarzania wizerunków miała mieć dwa rodzaje: stwarzanie podobizn i stwarzanie złud-
E nych wyglądów, jeżeliby fałsz był istotnie fałszem i miałby uchodzić za jeden z bytów.

Teajtet: Tak było.

Gość: Nieprawdaż, pokazało się, że tak jest i dlatego teraz wyliczamy bezspornie te dwa rodzaje.

Teajtet: Tak.

267 *Gość:* Otóż tworzenie złudnych wyglądów rozdzielmy znowu na dwoje.

Teajtet: Jak?

Gość: Jedno się odbywa bez pomocy narzędzi, a w drugim człowiek się sam oddaje za narzędzie dla twórcy wyglądu.

Teajtet: Jak mówisz?

---

[75] Była to wówczas powszechnie uznawana teoria wyjaśniająca zjawisko odbicia. Uważano, że lustra i gładkie przedmioty mają w sobie pierwiastek świetlny, któ$_{ry}$ na ich gładkiej powierzchni napotyka światło pochodzące z przedmiotu odbijanego. Podobnie w akcie widzenia ogień w oku łączy się z ogniem pochodzącym z zewnętrznego źródła. Por. *Timaios* 45B-46C.

Gość: Kiedy, myślę sobie, ktoś twoją postać z pomocą własnego ciała skopiuje albo swoim głosem twój głos podrobi, to ta część stwarzania złudnych wyglądów nazywa się może imitatorstwem. [76]

Teajtet: Tak.

Gość: Więc nazwijmy tę część imitatorstwem i oddzielmy ją. A całą resztę zostawmy, bo już mamy dość - niech to sobie ktoś inny sprowadza do jedności i niech temu nada jakąś nazwę odpowiednią. B

Teajtet: To niech będzie oddzielone, a tamto niech sobie idzie precz.

Gość: Tak jest. Ale i to jeszcze, Teajtecie, należy uważać za dwojakie. A dlaczego, zobacz?

Teajtet: Mów.

Gość: Spośród imitatorów jedni robią to, wiedząc, co imitują, a drudzy nie wiedzą. Jakąż mamy przyjąć większą różnicę niż świadomość i nieświadomość?

Teajtet: Żadnej.

Gość: Te imitacje wymienione przed chwilą to $b_{yt}y$ i imitacje świadome. Bo ten ktoś musiał twoją postać i ciebie znać, kiedy cię imitował.

Teajtet: Jakżeby nie?

Gość: A co, jeżeli chodzi o postać sprawiedliwości i wszelkiej w ogóle C dzielności? Czy nie ma takich, którzy nie wiedzą, co to jest, a tylko im się coś tam na ten temat zdaje i niejeden stara się bardzo mocno pokazywać jako swoje znamię wewnętrzne to, co mu się tym być wydaje, i stara się jak może imitować to słowem i czynem?

Teajtet: Nawet bardzo wielu jest takich.

Gość: I czy nikomu się nie udaje uchodzić za sprawiedliwego, choć wcale taki nie jest? Czy też wprost przeciwnie?

Teajtet: Wprost przeciwnie.

Gość: Więc myślę, że takiego trzeba nazwać imitatorem innego rodza- D ju niż tamten. To jest imitator nieświadomy, a tamten był świadomy.

Teajtet: Tak.

Gość: A skądby tu wziąć jakąś odpowiednią nazwę dla jednego i dru- LII giego? Jasna rzecz, że to nie łatwo. Bo zdaje się, że nasi przodkowie odznaczali się jakimś zadawnionym i bezmyślnym lenistwem, jeżeli chodzi o podział rodzajów na gatunki, tak że nikt nawet nie próbował takich podziałów. Dlatego też i nazw z konieczności nie ma zbyt wiele pod ręką. Jednakże, choć to może wyraz zbyt śmiały, tak, dla orientacji, nazwijmy imitatorstwo oparte na mniemaniu - imitacją bezwied- E ną, a tamto, oparte na wiedzy, jakąś imitacją świadomą.

---

76 O tym rodzaju naśladowania zob. *Kraty/os* 423A-B.

Teajtet: Niech będzie.

Gość: Więc musimy wziąć tę pierwszą. Bo sofisty nie było między tymi, co mają wiedzę, ale był pośród tych, co imitują.

Teajtet: Na pewno.

Gość: Więc zobaczmy tego imitatora nieświadomego. Obejrzyjmy go jak kawałek żelaza, czy zdrów, czy też jeszcze ma jakieś pęknięcie w sobie.

Teajtet: Zobaczmy.

Gość: Więc ma, i to bardzo wyraźne. Bo jeden z nich jest naiwny.
268 Myśli, że wie to, co mu się tylko zdaje. A postać i mina drugiego, który się otarł w dyskusjach, wyraża liczne podejrzenia i obawę, że nie wie tego, co przed innymi jako znawca rzeczy miną nadrabia.

Teajtet: Na pewno są te oba rodzaje, o których mówisz.

Gość: Nieprawdaż? Więc przyjmiemy, że jeden to jest imitator prosty, a drugi - dwulicowy?

Teajtet: Tak wypada.

Gość: A ten ostatni znowu, powiemy, że to jeden rodzaj, czy dwa?

Teajtet: Zobacz ty.

B *Gość:* Patrzę. I jacyś mi się dwaj zjawiają. Jeden na forum publicznym w długich mowach wobec tłumów potrafi chytrze role odgrywać, a drugi na terenie prywatnym, z pomocą krótkich słów zmusza tych, co z nim dyskutują, do tego, żeby sami z sobą popadali w sprzeczność.

Teajtet: Mówisz zupełnie słusznie.

Gość: Więc my oświadczymy, że ten, co dłużej mówi, to jest kto: polityk - czy mówca ludowy?

Teajtet: Mówca ludowy.

Gość: A ten drugi, powiemy, że to kto: mędrzec czy sofista?

Teajtet: Mędrzec to być nie może, skorośmy przyjęli, że wiedzy nie ma.

C Ale ponieważ to jest imitator mędrca, więc jasna rzecz, że od niego po trochu zarwie nazwę, i ja już mniej więcej rozumiem, że tego trzeba nazywać prawdziwym sofistą. To właśnie jest sofista ze wszech miar i w istocie rzeczy.

Gość: A może byśmy, tak jak przedtem, ujęli w całość jego nazwę, splatając ją od końca do początku?

Teajtet: Owszem.

Gość: Zatem to jest imitatorstwo doprowadzające do sprzeczności, a należące do części dwulicowej wywoływania mniemania, która należy do stwarzania złudnych wyglądów, wyróżnionego w stwarzaniu
D wizerunków, w umiejętności nie boskiej, lecz ludzkiej, rodzaj twórczości wyróżniony w dziedzinie słów jako jej cząstka kuglarska. Jeżeli ktoś powie, że z tego pokolenia i z tej krwi pochodzi sofista prawdziwy, ten zdaje się, powie prawdę największą.

Teajtet: Ze wszech miar.

PLATON
POLITYK

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES
TEODOR [1]
GOŚĆ Z ELEI [2],
MŁODSZY SOKRATES

Sokrates: Rzeczywiście; wielką ci winien jestem wdzięczność, Teodorze, za to, żeś mnie zapoznał z Teajtetem, a równocześnie i z Gościem. I 257

Teodor: Może być, Sokratesie, że trzy razy tak wielką będziesz winien wdzięczność, kiedy oni ci polityka wypracują i filozofa. [3]

Sokrates: No dobrze. Ale czy mnie uszy nie mylą, kochany Teodorze, żem to usłyszał od największego rachmistrza i geometry?

Teodor: Jak to, Sokratesie? B

Sokrates: Taki mistrz zakłada, że każdy z tych typów jest równej wartości, a między nimi przecież są odstępy - co do godności - większe niż według proporcji waszej sztuki.

Teodor: Dobrześ powiedział, na naszego boga, na Ammona, [4] Sokratesie, i słusznie - ty masz dobrą pamięć - wytknąłeś mi błąd w rachunku. Ja za to kiedyś z tobą pogadam. Ale ty nam, Gościu, nie ustawaj na siłach, kiedy nam taką robisz przyjemność, tylko się po kolei C albo do typu polityka zabieraj najpierw, albo do filozofa. Wybierz sobie i omawiaj.

Gość: Trzeba to zrobić, Teodorze. Skorośmy się raz do tego wzięli, to nie należy odstępować, aż z nimi do końca dojdziemy. A tylko co mam zrobić z tym Teajtetem?

Teodor: Bo o co chodzi?

Gość: Damy mu odetchnąć, a weźmiemy za to jego kolegę z gimnastyki, tego tu Sokratesa? Czy jak radzisz?

Teodor: Tak, jakeś powiedział, weź go. To młodzi chłopcy, łatwiej zniosą wszelki trud, mając pauzy dla wytchnienia.

Sokrates: Tak jest. Może być, że oni obaj, Gościu, mają jakieś po- D krewieństwo ze mną. Przecież wy mówicie, że Teajtet z rysów twarzy

---

1 Teodor z Cyreny (gr. Kyrene) zob. Sofista, przyp. 1.

2 O postaci Gościa z Elei, zob. Sofista, przyp. 5.

3 Na temat związku między dialogami Sofista, Polityk i Filozof, zob. Sofista, przyp. 8.

4 O ojczyźnie Teodora - Cyrenie (gr. Kyrene) w Libii wspomina Sokrates w *Teajtecie* (143D). Na pustyni libijskiej, w oazie Siwa była wyrocznia egipskiego boga Amona - głównego bóstwa państwowego za czasów Nowego Państwa. Sława wyroczni rywalizowała ze sławą Delf i Dodony. Herodot powiada, że Krezus zasięgał jej rady *(Dzieje* I, 46).

wygląda podobnie jak ja, a drugi ma to samo imię co i ja, więc to, że
258 się do niego mówi tak samo jak do mnie, to stwarza pewne pokrewieństwo. A trzeba zawsze swoich krewnych chętnie bliżej poznawać w rozmowach. Z Teajtetem i sam wczoraj rozmawiałem, i teraz słyszałem, jak odpowiadał, a Sokratesa nie słyszałem ani wczoraj, ani dziś. [5] A trzeba się i jemu przypatrzyć. Więc on mnie innym razem, a tobie niech teraz odpowiada.

Gość: Tak będzie. Sokratesie, czy ty słyszysz Sokratesa?

Młodszy Sokrates: Tak.

B *Gość:* Więc zgadzasz się na to, co on mówi?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Widać, że z twojej strony nie ma przeszkody. A z mojej tym bardziej żadna nie może zachodzić. Więc po sofiście musimy, jak mi się wydaje, rozgrzebać typ polityka. Więc powiedz mi, czy i jego mamy przyjąć jako posiadacza pewnej wiedzy, czy jak?

Młodszy Sokrates: Tak.

II *Gość:* Więc czy mamy rodzaje wiedzy rozgraniczyć tak, jak kiedyśmy poprzedni typ rozpatrywali?

Młodszy Sokrates: A może być.

Gość: Ale to nie będzie to samo rozcięcie. Tak mi się wydaje, Sokratesie.

Młodszy Sokrates: No cóż?

C *Gość:* Tylko inne.

Młodszy Sokrates: Zdaje się.

Gość: Więc gdzieżby tu znaleźć ścieżkę do polityki? Trzeba ją odszukać, oddzielić ją od innych i wypieczętować na niej jedną ideę, a inne drogi, uboczne, inną jakąś jedną formą nacechować i tak zrobić, żeby nasza dusza pojęła, że wszelka wiedza rozpada się na dwa rodzaje. [6]

Młodszy Sokrates: To już, mam wrażenie, twoja robota, Gościu. To nie będzie moja rzecz.

D *Gość:* To musi być i twoja rzecz, Sokratesie, kiedy się nam to wyjaśni.

Młodszy Sokrates: Dobrześ powiedział.

---

[5] Teajtet był partnerem Sokratesa w dialogu *Teajtet,* gdzie mówi się o nim wiele dobrego i wspomina o jego podobieństwie do Sokratesa (143E-144B). Również z Teajtetem rozmawia Gość w *Sofiście.*

[6] Gość przedstawia tu zasadę dychotomicznego podziału, którą Platon posługiwał się już wielokrotnie w *Sofiście.* W *Polityku* podziały są jednak przeprowadzone mniej konsekwentnie niż w poprzednim dialogu, a w końcu zaniechane na rzecz krótszych i mniej schematycznych podziałów na "jakąś liczbę najbliższą dwójki" (Zob. poniżej 287C).

Gość: Więc arytmetyka i niektóre inne z nią spokrewnione umiejętności czy nie są wyzute z wszelkiej działalności, a dostarczają tylko poznania?

Młodszy Sokrates: Jest tak.

Gość: A znowu umiejętności związane z budownictwem i z wszelkim rękodziełem mają przyrodzoną sobie wiedzę, która tkwi w działaniach, i wykonują wspólnie ciała powstające pod ich wpływem, których pr_zedtem nie było. E

Młodszy Sokrates: No tak.

Gość: Więc tak wszelką wiedzę rozgranicz. Jedną nazwij praktyczną, a drugą tylko poznawczą.

Młodszy Sokrates: Niechże ci tak będzie, że wiedza jest jedna, a dzieli się na dwa rodzaje.

Gość: Otóż, czy przyjmiemy typ polityka i króla, i pana, a jeszcze i gospodarza, i to wszystko nazwiemy czymś jednym, czy też powiemy, że w tym jest tyle różnych umiejętności, ileśmy nazw wypowiedzieli? A lepiej pójdź no za mną taką drogą.

Młodszy Sokrates: Jaką?

Gość: Taką. Gdyby ktoś, będąc osobą prywatną, potrafił dawać rady któremuś z lekarzy rządowych, czy nie należałoby go tytułować nazwą wziętą od umiejętności tego, któremu on daje rady? 259

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: No cóż? A jeżeli ktoś będąc sam człowiekiem prywatnym, potrafi udzielać rad komuś, kto panuje nad krajem, czy nie powiemy, że on sam posiada tę wiedzę, którą powinien był posiadać panujący?

Młodszy Sokrates: Powiemy.

Gość: A prawda, że umiejętność prawdziwego króla to umiejętność królewska? B

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Więc jeżeli ją ktoś posiada, czyby panował czy byłby człowiekiem prywatnym, czy on się ze względu na umiejętność samą nie będzie słusznie nazywał typem królewskim?

Młodszy Sokrates: To przecież jest rzecz sprawiedliwa.

Gość: Bo cóż? Utrzymywać duży dom albo mieć na głowie małe państewko - czy to się czymś różni, jeżeli chodzi o rządzenie?

Młodszy Sokrates: Wcale nie. [7]

---

7 We *Wspomnieniach* Ksenofonta (III.4.12) Sokrates mówi, że „zarządzanie gospodarstwem prywatnym różni się tylko zakresem od zarządzania gospodarstwem państwowym, poza tym wszystko jest do siebie podobne". W *Polityce* (I.1.2) Arystoteles kwestionuje ten pogląd, odwołując się bezpośrednio właśnie do powyższego ustępu z *Polityka.*

C *Gość:* Nieprawdaż, z tego, cośmy w tej chwili rozważali, to już widać, że tego wszystkiego dotyczy jedna umiejętność. Czy ją ktoś nazywa umiejętnością królewską, czy polityczną, czy gospodarską, zgoła się z nim nie różnimy w zdaniu.

Młodszy Sokrates: No tak.

III *Gość:* A to jest rzecz jasna, prawda, że król każdy rękami i całym ciałem mało co poradzi na to, żeby się utrzymać przy władzy - w porównaniu do przytomności umysłu i siły ducha.

Młodszy Sokrates: To jasne.

Gość: Zatem jeżeli chcesz, to powiedzmy, że król jest bliższy raczej
D wiedzy poznawczej niż rękodzielniczej i w ogóle praktycznej? [8]

Młodszy Sokrates: No tak.

Gość: Zatem my wiedzę polityczną i typ polityka, i wiedzę królewską i typ królewski - wszystko to złożymy razem jako jedno i to samo?

Młodszy Sokrates: Jasna rzecz.

Gość: Nieprawdaż? Szlibyśmy po porządku, gdybyśmy teraz określili wiedzę poznawczą?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Więc uważaj, może my w niej dojrzymy jakiś przedział.

Młodszy Sokrates: Pokaż jaki.

E *Gość:* Taki oto. Była u nas chyba umiejętność rachowania.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: I należała ze wszech miar do umiejętności poznawczych.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: Skoro umiejętność rachowania rozpoznaje różnice między liczbami, nie damy jej chyba żadnego innego zadania jak tylko: oceniać różnice rozpoznane.

Młodszy Sokrates: No tak.

Gość: Ale architekt wszelki też sam nie pracuje tylko robotnikami rządzi.

Młodszy Sokrates: Tak.

260 *Gość:* Zatem słusznie można o nim powiedzieć, że ma w sobie wiedzę poznawczą.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Tylko że on, jak oceni, to nie skończył na tym i nie ma prawa pójść sobie tak, jak sobie poszedł rachmistrz, tylko musi każdemu robotnikowi polecić co potrzeba, aż wszyscy wykonają zadanie.

---

[8] Królowi odmawia się umiejętności manualnych (nie jest rękodzielnikiem ani nie pracuje fizycznie) podkreślając intelektualny charakter jego pracy. Nie znaczy to jednak, że jest to zajęcie wyłącznie teoretyczne. Warto zwrócić uwagę na ostrożne sformułowanie: „jest bliższy raczej", podkreślające pewną prowizoryczność całego podziału.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Nieprawdaż więc, że wszystkie takie umiejętności są poznawcze, jak i te, które idą za umiejętnością rachunków, a te dwa rodzaje B
różnią się od siebie ocenianiem i polecaniem?

Młodszy Sokrates: Widocznie.

Gość: Więc jeżeli w całej wiedzy poznawczej wyróżnimy część polecającą, a drugą część tego podziału nazwiemy oceniającą, to możemy powiedzieć, że to podział do rzeczy?

Młodszy Sokrates: Przynajmniej według mego zdania.

Gość: Jeżeli ludzie coś wspólnie robią, to dobrze, żeby byli jednego zdania.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: Więc dopóki jesteśmy sami co do tego jednej myśli, to możemy się nie oglądać na mniemania innych.

Młodszy Sokrates: No tak.

Gość: Więc proszę cię, typ królewski powinniśmy włożyć do któ- IV C
rej z tych dwóch klas? Czy do oceniającej, jakby jakiegoś widza? Czy też do polecającej? On panuje przecież.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie? Raczej do polecającej.

Gość: A umiejętności polecającej znowu się trzeba przyjrzeć, czy się gdzieś jakoś nie rozpada. Ja mam wrażenie, że jakoś tak. Tak jak się różni umiejętność kramarzy od umiejętności tych, co własne produkty sprzedają, [9] tak się i rodzaj królewski odróżnia od rodzaju heroldów. D

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Przecież kramarze przyjmują cudze wytwory, które im poprzednio sprzedano, i potem je znowu sprzedają dalej.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: A prawda, że grupa heroldów też przyjmuje myśli obce jako rozkazy i podaje te rozkazy innym.

Młodszy Sokrates: Najzupełniejsza prawda.

Gość: Więc cóż? Czy wrzucimy do jednego worka umiejętność królewską razem z umiejętnością tłumaczów, kierowników okrętów, wieszczków, heroldów i z wieloma innymi sztukami pokrewnymi? One E
wszystkie mają wydawanie poleceń. Czy też wolisz, żebyśmy, tak jak zestawiamy podobieństwa w tej chwili, także nazwę ukuli podobnie. Wobec tego, że prawie bezimienny jest rodzaj umiejętności wydających polecenia od siebie, rozbierzmy je i z tego punktu widzenia, i umieśćmy rodzaj królów w zakresie umiejętności dającej polecenia od sie-

[9] Sofista podobny do kramarza - sam nie tworzy tylko wykorzystuje cudze. Por. *Protagoras* 313C-314B, *Sofista* 223D-224C, *Państwo* 525C.

bie, a o całą resztę mniejsza - niech im ktoś inny nadaje nazwę jaką
261 chce. My zmierzamy do tego, żeby znaleźć panującego, a nie jego przeciwieństwo.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

V *Gość:* Nieprawdaż, skoro to w samą miarę odbiega od tamtych umiejętności - różnica w tym, że tam cudze polecenia, a tutaj własne - to trzeba to znowu rozdzielić, jeżeli mamy jeszcze w tym jakąś szparę, która puści.[10]

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: O tak. Pokazuje się, co mamy. Więc chodź razem ze mną i tnijmy.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Wszyscy, których pojmujemy jako władców, bo stosują polecenia, czy nie znajdziemy, że oni zawsze po to wydają polecenia, aby coś
B powstało?

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: No tak. A wszystko, cokolwiek powstaje, na dwoje rozdzielić nie jest tak trudno.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Z nich wszystkich jedne rzeczy nie mają duszy, a drugie mają.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Więc właśnie według tych znamion część polecającą wiedzy poznawczej, jeżeli mamy ciąć, to rozcinajmy.

Młodszy Sokrates: Według czego?

Gość: Jednej części zostawmy powstawanie rzeczy nie mających
C duszy, a drugiej oddajmy powstawanie tych, co mają duszę, i w ten sposób już się wszystko będzie dzieliło na dwie części.

Młodszy Sokrates: Ze wszech miar.

Gość: Więc jedną z tych części zostawmy, a zajmijmy się drugą i podzielmy ją całą na dwoje.

Młodszy Sokrates: A mówisz, żeby którą z nich wziąć?

Gość: W każdym razie tę, która polecenia daje co do istot żywych. Bo przecież to nie jest rzecz umiejętności królewskiej przewodzić nad tym, co nie ma duszy, jak przewodzi na przykład architekt. To jest umiejętność szlachetniejsza. Jej polem są istoty żywe i ona ich dotyczy
D i zawsze posiada moc nad nimi.

---

10 Ta „szpara, która puści" to linia naturalnego podziału rodzajów na gatunki. O ogólnej zasadzie takiego dzielenia mówi się w *Fajdrosie* (265E): „A znowu tak móc ciąć, dzielić na formy, na członki, jak urosły, i nie próbować łamać żadnej z nich, jak to lichy kucharz robi". (Por. 277B-C).

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Jeżeli zaś idzie o powstawanie i hodowlę istot żywych, to mógłby ktoś dojrzeć, że jedna z nich jest hodowlą jednostek, a druga pospołu w trzodach hoduje zwierzęta.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: A naprawdę, to polityka nie znajdziemy jako hodowcy jednostek, niby poganiacza wołu albo parobka przy koniu - on jest raczej podobny do tego, co pasie konie albo woły.

Młodszy Sokrates: To jest widoczne jak się to teraz powiedziało.

Gość: Więc czy tę część hodowli istot żywych, która wiele zwierząt E hoduje pospołu, nazwiemy hodowlą stad czy kojnotrofiką?

Młodszy Sokrates: Którakolwiek z tych nazw nada się do rozważania.

Gość: Pięknie, Sokratesie, doprawdy. Jeżeli się będziesz wystrzegał VI tego, żeby przywiązywać wagę do słów, okażesz się na starość bogatszy w rozum. A teraz to trzeba tak zrobić, jak radzisz. Tę hodowlę stadną, czy nie uważasz, w jaki sposób ktoś mógłby pokazać jako rzecz 262 dwojakiego rodzaju, i wtedy byśmy mogli szukać w jednej połówce tego, czego w tej chwili szukamy w obu połowach?

Młodszy Sokrates: Będę się starał i wydaje mi się, że hodowla ludzi to coś innego, a znowu hodowla zwierząt rzecz inna.

Gość: Ze wszech miar bardzo ochoczo i bardzo odważnie podzieliłeś. Abyśmy tylko, ile możności, czegoś takiego na drugi raz nie doznali.

Młodszy Sokrates: Czego takiego?

Gość: Żebyśmy nie odrywali jednej cząstki małej w stosunku do wielu cząstek i wielkich, i żeby ta oderwana nie była bez gatunku. Cząstka niech będzie zarazem gatunkiem. To bardzo ładnie od razu B odciąć od innych rzeczy to, czego się szuka, jeżeli odcięcie słuszne. Tak, jak ty przed chwilą myślałeś, że masz przed sobą przedział i przyśpieszyłeś rozważanie, widząc, że ono zmierza do ludzi. Ale, mój przyjacielu, takie cienkie zrzynki są niebezpieczne; bezpieczniej iść przez środek, kiedy się tnie i łatwiej można natrafić na idee A o to tylko idzie C w badaniach.

Młodszy Sokrates: Jak ty to myślisz, Gościu?

Gość: Trzeba próbować powiedzieć to jeszcze jaśniej z życzliwości dla twojej natury, Sokratesie. Ale na tym przykładzie, który w tej chwili mamy pod ręką, objaśnić to, co teraz, bez zarzutu nie sposób. Tylko trzeba spróbować posunąć to naprzód jeszcze troszkę więcej, aby było jaśniej.

Młodszy Sokrates: Więc pokaż, cośmy to przed chwilą zrobili złego przy podziale.

Gość: Zrobiliśmy tak, jakby ktoś zamierzał rodzaj ludzki podzielić
D na dwie połowy i dzieliłby go tak, jak go dzieli wielu ludzi tutaj. Rodzaj Hellenów odrywają jako jedno od wszystkich i kładą go osobno, a wszystkie inne rodzaje ludzi, których jest niezmiernie wiele i one się ze sobą nie mieszają i nie zgadzają, oznaczają jedną nazwą: barbarzyńców. I dlatego, że jest to jedna nazwa, zdaje się im, że to i rodzaj jest jeden. Albo znowu ktoś by chciał liczbę podzielić na dwa rodzaje i odciąłby dziesięciotysiączkę od wszystkich liczb, jako jeden rodzaj
E osobny, a całej reszcie nadałby jedną nazwę, i znowu dzięki tej nazwie myślałby, że ona stanowi drugą osobną jedność, drugi rodzaj liczby. Przecież ładniej chyba i raczej według rodzajów dzieliłby ktoś liczbę na dwoje, gdyby ją rozciął na parzystą i nieparzystą, a znowu rodzaj ludzki na płeć męską i żeńską. A Lidyjczyków albo Frygijczyków, albo jakichś tam innych przeciwstawiałby wszystkim innym i odszczepiał
263 wtedy, gdyby nie umiał znaleźć tego, co jest zarazem częścią i rodzajem tego, co rozszczepia.

VII *Młodszy Sokrates:* Zupełnie słusznie. Ale to właśnie, Gościu, jakby to można jaśniej zrozumieć, że część i rodzaj to nie jest jedno i to samo, tylko że jedno jest czymś innym niż drugie?

Gość: O mój najlepszy! Ty nie byle drobiazg proponujesz, Sokratesie. Ale myśmy już i teraz zbyt daleko odbiegli od przedsięwziętego toku myśli, a ty się nam każesz jeszcze bardziej błąkać. Więc teraz, jak się należy wracajmy znowu do poprzedniego. A tym się zajmiemy
B innym razem, przy wolnym czasie, pójdziemy jakby za śladami. Tak jest; ale na to w każdym razie uważaj, żeby ci się kiedy nie zdawało, żeś ode mnie słyszał wyraźne rozgraniczenie tych rzeczy.

Młodszy Sokrates: Jakie rozgraniczenie?

Gość: Że rodzaj i część to są rzeczy różne.

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: Bo kiedy gdzieś jest rodzaj czegokolwiek, to on musi być zarazem i częścią tego, czego się nazywa rodzajem. A część nie musi wcale być rodzajem. Zawsze, Sokratesie, mów, że ja powiadam raczej tak niż inaczej. [11]

---

[11] Platon wyraźnie rozdziela *eidos* i *meros,* czyli gatunek i część. Każdy gatunek jest częścią, ale nie wszystkie części są zawsze gatunkami. Podstawową zasadą podziału dychotomicznego jest to, żeby nie wyodrębniać części, które nie byłyby gatunkami. Stąd rady Gościa, żeby a) nie dzielić na dwie nierówne części, arbitralnie wydzielając jakąś małą grupę i przeciwstawiając ją całej reszcie (Grecy i barbarzyńcy, dziesięciotysiączka i reszta liczb, ludzie i zwierzęta); b) dzielić połowy, tj. logicznie rów-

Młodszy Sokrates: Tak będzie.

Gość: Więc powiedz mi to, co potem. C

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: To, odkądeśmy zaczęli błądzić i to nas aż tutaj zawiodło. Ja mam na myśli ten punkt, kiedyś ty na pytanie o hodowlę stadną, jak ją należy przedzielić, powiedział ochoczo, że są dwa rodzaje istot żywych, jeden rodzaj ludzki, a drugi: wszystkich innych zwierząt. Też jeden.

Młodszy Sokrates: To prawda.

Gość: Więc ja wtedy miałem wrażenie, że ty od$_{r\,y\,w}$asz cząstkę i zdaje ci się, że zostawiasz jako resztę znowu jeden rodzaj wszystkiego, bo mogłeś wszystko objąć tą samą nazwą. Nazwałeś resztę zwierzętami.

Młodszy Sokrates: I to tak było. D

Gość: Bo to widzisz, mój arcydzielny chłopcze, kto wie, czy nie ma gdzieś jakiejś innej rozumnej istoty żywej, jak na przykład wydaje się rozumny rodzaj żurawi [12] albo jakiś inny taki, i ktoś by go może tak samo wyróżnił nazwą jak i ty, i żurawie, przeciwstawione jako jeden rodzaj innym istotom żywym, byłyby bardzo z tego dumne, a wszystkie inne istoty żywe razem z ludźmi zebrałby ktoś w jedno i nie dałby im żadnej innej nazwy, jak tylko może tę: zwierzęta. Więc my próbujmy się ustrzec wszystkiego, co jest takie.

Młodszy Sokrates: Jak? E

Gość: Nie rozdzielajmy całego rodzaju istot żywych, abyśmy się mniej na to narażali.

Młodszy Sokrates: Bo też nie trzeba.

Gość: A i przedtem popełniło się też taki sam błąd. [13]

Młodszy Sokrates: Jak to?

Gość: Ta część wiedzy poznawczej, która u nas była cząstką wydającą polecenia, wydawała je w odniesieniu do rodzaju, który jest hodowlą istot żywych, i to żyjących stadami. Czy nie tak?

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Zatem już i wtedy rozd.zieliło się wszelką istotę żywą według tego, czy któreś zwierzę jest swojskie, czy dzikie. Bo te, których 264

---

noważne części, które w zestawieniu tworzą przeciwieństwa; c) nie przeskakiwać poszczególnych etapów i nie pomijać żadnego z koniecznych podpodziałów, aż dojdzie się do tego, co niepodzielne.

Takie postępowanie nazywa Gość dłuższą drogą. Zob. poniżej 265A.

12 W *Zoologii* I.488A Arystoteles wymienia żurawie obok pszczół, os, mrówek i ludzi, jako stworzenia posiadające instynkt gromadny, to znaczy dążące w działaniach do wspólnego danej grupie celu.

13 Zob. powyżej 2610.

natura pozwala na oswajanie, nazywają się swojskie, a których nie, to dzikie.

Młodszy Sokrates: Pięknie.

Gość: Więc ta wiedza, na którą polujemy, była i jest między zwierzętami swojskimi i trzeba jej szukać wśród tych, co żyją w trzodach.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Więc nie rozdzielajmy tak jak wtedy, biorąc pod uwagę wszyst-
B ko na raz, i nie śpieszmy się, aby się czym prędzej dostać do polityki; bo to nas naraziło na przykrość, o której mówi przysłowie.

Młodszy Sokrates: Na jaką?

Gość: Kto dobrze dzieli, a nie ma spokoju, ten się wolniej posuwa.

Młodszy Sokrates: A jednak dobrze się stało, Gościu.

VIII *Gość:* To niech już tak będzie. Więc znowu od początku, próbujmy rozdzielić kojnotrofikę. Może być, że i to, do czego ty zmierzasz, dyskusja ci sama w dalszym toku lepiej pokaże. Więc powiedz mi...

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: Taką rzecz. Może być, żeś nieraz już od kogoś o tym słyszał.
C Bo wiem, żeś sam nie oglądał hodowli ryb w Nilu ani w sadzawkach króla perskiego. Ale może być, żeś to widywał przy źródłach.

Młodszy Sokrates: Tak jest. I to widziałem, i o tamtym słyszałem od niejednego.

Gość: Tak jest. I o hodowlach gęsi i żurawi, chociażeś nie chodził po równinach tesalskich, musisz wiedzieć i wierzysz, że istnieją.

Młodszy Sokrates: No czemuż by nie?

D *Gość:* Ja dlatego ciebie o to wszystko zapytałem, że hodowla trzód bywa wodna, a bywa i sucha.

Młodszy Sokrates: Ano bywa.

Gość: Więc czy i ty jesteś tego samego zdania, co i ja, że umiejętność hodowania trzód trzeba w ten sposób rozdzielić na dwoje i do każdego z tych dwóch działów przydzielić jedną z jej dwóch części. Jedną część nazwać hodowlą mokrą, a drugą hodowlą suchą?

Młodszy Sokrates: Tak mi się zdaje.

Gość: Tak jest. I w ten sposób nie będziemy szukali, do której czę-
E ści należy umiejętność królewska. Bo to rzecz każdemu jasna.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: I każdy potrafi rozdzielić gałąź suchą hodowli trzód.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Granicę pociągnie między skrzydlatymi a chodzącymi.

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: No cóż? Czy polityki nie trzeba szukać tam, gdzie się chodzi? Czy nie myślisz, że i najgłupszy, żeby tak powiedzieć, będzie tego zdania?

Młodszy Sokrates: Ja tak myślę.

Gość: I trzeba pokazać, że hodowla zwierząt chodzących, tak jak przed chwilą liczba, dzieli się na dwoje.

Młodszy Sokrates: To jasne.

Gość: Tak jest. W tej stronie, w którą poszła nasza dyskusja, tam 265
widać, że ciągną się jakieś dwie drogi, jedna szybsza, jeżeli się przeciwstawi małą cząstkę wielkiej, a druga, o którejśmy poprzednio mówili, że trzeba ciąć jak najbardziej przez środek, ona ma raczej tę cechę, ale jest dłuższa. Więc możemy iść tą, którą zechcemy.

Młodszy Sokrates: No cóż? A obiema na raz nie można?

Gość: Na raz w każdym razie nie, ty dziwny człowieku. Ale po kolei, jasna rzecz, że można.

Młodszy Sokrates: Więc ja wybieram jedną i drugą po kolei. B

Gość: Łatwiej tak. Bo już i mało co zostało. Na początku drogi albo i w połowie trudne by dla nas było to polecenie. Ale teraz, skoro się nam podoba iść tędy, to chodźmy najpierw drogą dłuższą. Młodzi jesteśmy, więc łatwiej nią pójdziemy. A bacz na podział.

Młodszy Sokrates: Mów.

Gość: Spośród zwierząt swojskich te, które chodzą a żyją w trza- IX
dach, dzielą się nam z natury na dwa rodzaje.

Młodszy Sokrates: Według czego?

Gość: Według tego, że jedne z natury są bezrogie, a drugie rogate. C

Młodszy Sokrates: To jest widoczne.

Gość: Hodowlę zwierząt chodzących rozdziel i przyporządkuj do jednej i drugiej części, posługując się określeniem, ale gdybyś je chciał nazywać, to ci się rzecz zrobi bardziej zawiła, niż potrzeba.

Młodszy Sokrates: Więc jak trzeba mówić?

Gość: W ten sposób. Wiedza dotycząca hodowli trzód chodzących dzieli się na dwie części: I jedna jej część jest przyporządkowana rogatej cząstce trzody, a druga jej części bezrogiej.

Młodszy Sokrates: To niech będzie powiedziane w ten sposób. To jest D
dostatecznie wyjaśnione.

Gość: I prawda, u nas widać, że król pasie pewną trzodę bez rogów.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie było widać?

Gość: Zatem przełamiemy tę grupę i spróbujemy oddać królowi to, co mu się należy.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Więc czy wolisz ją rozdzielić według rozciętego kopyta i nie rozciętego, czy też według pochodzenia mieszanego. Rozumiesz chyba, o co chodzi?

Młodszy Sokrates: Nie, co to takiego?

E *Gość:* Że rodzaj koni i osłów może z natury pochodzić jeden od drugiego.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: A cała reszta bezrogiej trzody zwierząt swojskich nie może się z sobą mieszać pochodzeniem.

Młodszy Sokrates: Jakżeby mogła?

Gość: Więc cóż? Widać, że polityk ma troskę o twory, które się krzyżują, czy też o pewne nie mogące się krzyżować?

Młodszy Sokrates: Jasna rzecz, że o te, co się nie mieszają.

Gość: A te musimy, tak jak tamte przedtem, podzielić na dwa rodzaje.

Młodszy Sokrates: No, trzeba.

266 *Gość:* Otóż tak zwierzę swojskie i stadne, z wyjątkiem dwóch rodzajów, jest już całe podzielone. Bo rodzaju psów nie warto liczyć do zwierząt stadnych.

Młodszy Sokrates: O nie. Ale według czego rozróżniamy te dwa działy?

Gość: Według czegoś, czymeście się, Teajtet i ty, powinni kierować przy dzieleniu, skoro się geometrią zajmujecie obaj.

Młodszy Sokrates: A o co to chodzi?

Gość: O przekątnię przecież i znowu o przekątnię kwadratu na przekątni.

Młodszy Sokrates: Jak powiedziałeś?

B *Gość:* Czyż natura, którą nasz rodzaj ludzki posiada, nie jest tak samo urządzona, jeżeli idzie o chodzenie, jak przekątnia, dająca kwadrat dwustopowy?

Młodszy Sokrates: Nie inaczej.

Gość: A znowu natura pozostałych rodzajów jest jak kwadrat na przekątni naszego kwadratu, przecież ma dwa razy po dwie stopy. [14]

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie? Ja już prawie rozumiem, co chcesz powiedzieć.

Gość: A oprócz tego, czy nie widzimy, Sokratesie, że nam jesz-

C cze wypadło przy tych podziałach coś, co by mogło uchodzić za dobry żart?

---

[14] Chodzi o przekątną kwadratu, którego bok równa się jednej stopie, i o przekątną kwadratu na niej zbudowanego. Pierwszą (równą $\sqrt{2}$) nazywano dwustopową, ponieważ zbudowany na niej kwadrat miał dwie stopy kw. powierzchni. Druga (równa $\sqrt{4}$) miała dwie stopy długości, a kwadrat na niej zbudowany miał powierzchnię czterech stóp kw.

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: Że nasz rodzaj ludzki dostał wspólny udział i zbiegł się z rodzajem istot najszlachetniejszym, a zarazem i najlżejszym. [15]

Młodszy Sokrates: Ja to widzę i to bardzo dziwacznie wypada.

Gość: No cóż? Czy to nie naturalne, że na końcu przychodzą istoty najpowolniejsze?

Młodszy Sokrates: Tak. To naturalne.

Gość: A tego czy nie dostrzegamy, że jeszcze zabawniejszy wydaje się ten król, który biega razem z trzodą i dotrzymuje kroku typowi najlepiej wyćwiczonemu do życia lekkiego? D

Młodszy Sokrates: Ze wszech miar przecież.

Gość: Teraz, Sokratesie, widać jaśniej to, co się powiedziało wtedy, kiedyśmy szukali sofisty.

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: Że metodzie dyskusji takiej jak nasza wcale nie zależy więcej na tym, co jest bardziej poważne czy mniej poważne, ona nie gardzi tym, co lichsze, na rzecz tego, co większe; ona zawsze swoją własną drogą dąży do tego, co najprawdziwsze. [16]

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że tak.

Gość: Nieprawdaż? Teraz, żebyś mnie nie uprzedził pytaniem o tę krótszą drogę, która przedtem prowadziła do określenia króla, pójdę E ja naprzód przed tobą.

Młodszy Sokrates: Bardzo dobrze.

Gość: Więc mówię, że trzeba było wtedy [17] zaraz to, co chodzi, rozdzielić na dwunogie i czworonogie, a widząc, że rodzaj ludzki stoi w jednej klasie już tylko z ptakami, rozdzielić znowu trzodę dwunogą na to, co nagie, i to, co wypuszcza pióra, a po dokonaniu tego podziału, kiedy by się nareszcie objawiła umiejętność wypasania ludzi, trzeba by wziąć typ polityka i króla, i wstawić go do tej umiejętności jakby woźnicę i dać mu cugle państwa do ręki, [18] bo on i w tej umiejętności jest u siebie.

---

[15] Nigdzie nie jest powiedziane wyraźnie, z jakim to rodzajem zbiega się rodzaj ludzki. Na ogół przyznaje się rację Paulowi Shorey'owi, który przekonywał, że chodzi o świnię. (Zob. *A lost Platonie Joke,* w: «Classical Philology» 1917 nr 12. Warto może wspomnieć, że w *Państwie* (II.327C-D), planując ludzkie państwo wspomina się też o idealnym państwie świń.

[16] Por. *Sofista* 227A-C.

[17] Por. powyżej 264E.

[18] Por. *Państwo* 655 - przywódca „stający na rydwanie państwa" jako dyktator.

267 *Młodszy Sokrates:* Pięknie. Oddałeś mi ten wywód jakby dług, a dygresję dodałeś niby procent i wypłaciłeś się całkowicie. [19]

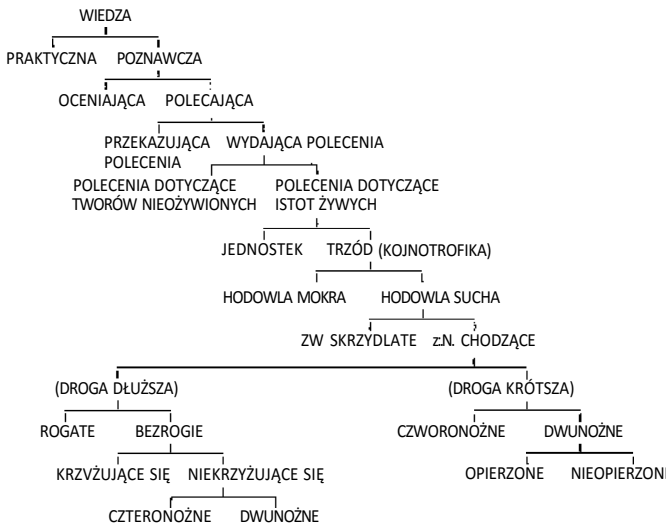
X *Gość:* Więc proszę cię, wróćmy i zbierzmy od początku do końca określenie nazwy umiejętności właściwej typowi polityka.

Młodszy Sokrates: Dobrze.

Gość: Zatem naprzód to u nas była część polecająca wiedzy poznawczej. W niej została przez analogię odróżniona cząstka, która daje polecenia od siebie. W niej znowu, jako rodzaj nienajmniejszy, została

---

19 Z tych długich, dygresyjnych wywodów wyłania się pierwszy schemat dychotomicznych podziałów:



W podziale pojawia się niekonsekwencja: na drodze krótszej dwukrotnie dochodzi się do grupy ptaków (skrzydlate i opierzone), a przecież coś raz wyodrębnione jako gatunek, nie może wracać jako podgatunek. Ptaki okazują się najwyraźniej gatunkiem kłopotliwym w klasyfikacji zarówno tu, jak w *Sofiście.* W obydwu dialogach rozróżnia się zwierzęta lądowe i wodne. W *Sofiście* ptaki zalicza się do zwierząt wodnych (220B), w *Polityku* do zwierząt lądowych. Mamy więc ptactwo lądowe i wodne, ale nie mamy nigdzie gatunku jako takiego. Wyodrębniona klasa jest albo za szeroka (zwierzęta), albo za wąska (ptaki lądowe lub ptaki wodne). Niektórzy rekonstruując krótszą drogę omijają po prostu rozróżnienie na istoty skrzydlate i chodzące.

Niekonsekwencje podziałów dychotomicznych w *Polityku* próbuje się tłumaczyć rozmaicie. Przyczyna jest być może taka, że Platon powoli odchodzi od zbyt ciasnej, sztywnej i głównie w celach dydaktycznych tu wykorzystywanej formy dochodzenia do definicji, na rzecz tzw. drogi krótszej, czyli rozróżniania od razu pewnej ilości gatunków, które się następnie omawia.

Odnotujmy jeszcze, że Arystoteles wziął od Platona tę krótszą definicję człowieka - zwierzę dwunogie. Zob. *Polityka* I.2. 1253A2-3.

odszczepiona hodowla zwierząt. Pewną postacią hodowli zwierząt była B
hodowla trzód, hodowli trzód rodzajem - hodowla trzód chodzących.
Od niej odcięliśmy umiejętność hodowania zwierząt bezrogich. Tej
znowu część trzeba spleść nie mniej niż trzykrotnie, gdyby ją ktoś chciał
oznaczyć jedną nazwą i powiedzieć, że to jest umiejętność wypasania
zwierząt, które się nie krzyżują. A jej odcinek, pasący trzodę dwunożną, to jest ta cząstka, która pasie ludzi. Ona tylko jedna pozostała i to C
jest właśnie to, czego szukamy, to się nazywa umiejętnością królewską,
a zarazem polityczną.

Młodszy Sokrates: Ze wszech miar.

Gość: Słuchaj, Sokratesie, czy my naprawdę mamy to zrobione, tak jak ty to w tej chwili powiedziałeś?

Młodszy Sokrates: Ale co takiego?

Gość: Czyśmy ze wszech miar dostatecznie odpowiedzieli na zadane pytanie? Czy też to właśnie jest największy niedostatek w naszym badaniu, że ono jakoś tam dało określenie, ale to określenie nie jest ze wszech miar doskonale wypracowane?

Młodszy Sokrates: Jak powiedziałeś? D

Gość: Ja spróbuję to, co mam na myśli, zrobić dla nas jeszcze jaśniejszym.

Młodszy Sokrates: Mów tylko.

Gość: Nieprawdaż? Ukazało się nam przed chwilą wiele umiejętności zajmujących się wypasaniem i jedną z nich była umiejętność polityczna, to było dbanie o jakąś jedną trzodę.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: I tę określało powiedzenie, że to nie jest hodowla koni ani innych zwierząt, tylko wiedza dotycząca hodowania ludzi stadami.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: A zobaczmy cechę wyróżniającą wszystkich pasterzy od XI E
królów. [20]

Młodszy Sokrates: Jaką?

Gość: Czy ktoś inny, noszący nazwę wziętą od innej umiejętności, nie mówi i nie ma do tego pretensji, że on też razem z królem pasie tę trzodę.

Młodszy Sokrates: Jak mówisz?

Gość: Jak na przykład kupcy i rolnicy, i chleboroby wszystkie, a oprócz nich gimnastycy i plemię lekarzy; czy wiesz, że oni wszyscy

---

[20] Ksenofont kilkakrotnie wraca do porównania pasterza z władcą. Por. *Wspomnienia* 1.2.32, III.2.1. oraz *Cyropedia* I.1.1-3, VIII.2.14.

gotowi są ze wszech miar spierać się z pasterzami ludzi - tak nazwa-
268 liśmy polityków - że to oni dbają o wypasanie ludzi, i to nie tylko o ludzi należących do stada, ale także o tych, którzy nad stadem panują?

Młodszy Sokrates: A czy niesłusznie by to mówili?

Gość: Może być. I nad tym się zastanowimy. Ale to wiemy, że z pasterzem bydła nikt się nie będzie o żadną z tych rzeczy spierał, on sam jest trzody bydła pasterzem, sam jest jej lekarzem, sam jakby swatem, a jeżeli chodzi o narodziny potomstwa, on sam jeden tylko
B zna się na akuszerii. A jeżeli idzie o zabawy i o muzykę, o ile tylko jego wychowankowie mają w tym udział z natury, to nikt inny nie potrafi lepiej niż on kierować nimi łagodnie, czarować ich i uspokajać, przy pomocy instrumentów i samymi ustami, wykonując najlepiej muzykę potrzebną jego trzodzie. I taka sama sprawa z innymi pasterzami. Czy nie?

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: Więc jak się nam ma wydawać słusznym i bez zarzutu określenie dotyczące króla, kiedy my go przyjmiemy jako wyłącznego pa-
C sterza i hodowcę trzody ludzkiej, wyłączywszy go spośród mnóstwa innych, którzy się z nim o to spierają?

Młodszy Sokrates: W żaden sposób.

Gość: Więc prawda, że słusznie baliśmy się przed chwilą i podejrzewali, że może tam i trafimy w coś na kształt króla, ale nie wypracujemy chyba wyraźnie i dokładnie typu polityka, zanim nie odsuniemy od niego tych, którzy się naokoło niego roją i rywalizują z nim o to, że pasą z nim wspólnie. Trzeba go od nich oddzielić i pokazać go samego, na czysto.

D *Młodszy Sokrates:* Zupełnie słusznie przecież.

Gość: Więc to musimy zrobić, Sokratesie, jeżeli nie mamy się na końcu zawstydzić tego określenia.

Młodszy Sokrates: O nie. Do tego żadną miarą dopuścić nie trzeba.

XII *Gość:* Więc na powrót, od innego punktu wyjścia, trzeba iść jakąś inną drogą.

Młodszy Sokrates: Jaką?

Gość: Może tak, dolejemy trochę zabawy. Bo trzeba będzie użyć w dodatku znacznej części wielkiego podania, a poza tym, to tak jak
E przedtem odrywać wciąż cząstkę od cząstki, aż dojdziemy na końcu tego, czego szukamy. Trzeba, nieprawdaż?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Ale na to moje podanie bardzo uważaj. Tak jak dzieci. I tak niedalekoś odbiegł od lat igraszek dziecięcych.

Młodszy Sokrates: No, mów tylko.

Gość: Otóż było i będzie wiele podań z dawnych czasów, a między innymi i podanie o tym, co się stało w związku ze sporem Atreusa i Tyestesa. Słyszałeś z pewnością i pamiętasz, co to się miało wtedy stać, jak mówią.

Młodszy Sokrates: Ty może mówisz o tym znaku ze złotą owieczką?

Gość: Nic podobnego. Tylko o zmianie zachodu i wschodu słońca 269
i innych gwiazd, że tam, skąd dzisiaj słońce wschodzi, tam dawniej zachodziło, a wschodziło po stronie przeciwnej. Wtedy zaś bóg, dając świadectwo Atreusowi, przemienił to na stan dzisiejszy. [21]

Młodszy Sokrates: A mówią też i tak.

Gość: Tak jest. A o panowaniu Kronosa, jak to on królował, słyszeliśmy też od niejednego.

Młodszy Sokrates: Od bardzo wielu. B

Gość: No cóż? I o tym, że się dawniej ludzie rodzili z ziemi, a nie jedni z drugich. [22]

Młodszy Sokrates: Tak; i to należało do starych podań.

Gość: Tak; otóż to wszystko ma wspólne tło. A oprócz tego mnóstwo innych rzeczy jeszcze dziwniejszych niż te. Ale że to było strasznie dawno, więc jedne z tych podań wygasły, a inne tu i tam ludzie opowiadają, każde z osobna i bez związku z innymi. A jaki stan rzeczy był tego wszystkiego przyczyną, tego nikt nie powiedział, a trzeba C
to powiedzieć teraz. To się nada do okazania typu króla.

Młodszy Sokrates: Doskonaleś powiedział. Więc mów, ale nic nie XIII
opuszczaj.

Gość: No, to posłuchaj! Cały ten wszechświat raz sam Bóg prowadzi w biegu i sam go obraca, a raz go zostawia, kiedy jego obroty już osiągną miarę czasu jemu właściwego. Wtedy się wszechświat zaczyna sam kręcić w stronę przeciwną, bo on jest istotą żywą i dostał rozum od tego, który wprowadził weń harmonię na początku. A to cofanie D
się wstecz w biegu jest mu nieuchronnie wrodzone z tego powodu.

---

21 Narodzona w stadach Atreuszowych owieczka o złotym runie miała jako znak bożej łaski przesądzić o wyborze Atreusza na tron Mykeński, o któ$_{ry}$ Atreusz rywalizował z bratem Tyestesem. Tymczasem żona Atreusza, Ajrope, zakochana w Tyestesie, wykradła owieczkę dla kochanka. I byłby Atreusz przegrał, gdyby nie jeszcze wspanialszy znak względów Zeusa, który odwrócił kierunek słońca i gwiazd: "Zmienił niezmienne prawa przyrody. Helios będący już w połowie drogi, zawrócił konie i ruszył na swym $_{ry}$dwanie w kierunku świtu. Siedem plejad i wszystkie inne gwiazdy odpowiednio zmieniły swe drogi i tego wieczora po raz pierwszy i po raz ostatni słońce zaszło na wschodzie". (Robert Graves *Mity greckie* 111E).

22 Nawiązanie do mitu o tytanach, tzn. narodzonych z ziemi. Por. starą opowieść fenicką z *Państwa* 414C-E.

Młodszy Sokrates: Z jakiegoż powodu?

Gość: To, żeby zawsze być niezmiennym pod tym samym względem i zawsze być tym samym, to przysługuje tylko istotom najbardziej boskim. A natura ciała nie taki ma porządek. Istota, którą nazywamy niebem i wszechświatem, dostała od swego rodziciela wiele rysów szczęśliwych, ale dostała też i ciało w udziale. Stąd nie jest jej dane to, żeby w ogóle wolna była od przemiany, tyle tylko, że ile możności
E porusza się w tym samym miejscu jak najbardziej jednostajnie i jednym i tym samym ruchem. Dlatego dostała w udziale to krążenie w stronę przeciwną jako najmniejszą odmianę ruchu własnego. A samo siebie obracać nie potrafi nic - to potrafi jedynie tylko to, co prowadzi wszystko, co się porusza. A jemu się nie godzi ruszać się raz w tę stronę, a raz w stronę przeciwną. Więc z tego wszystkiego nie trzeba mówić, ani że świat się zawsze sam obraca, ani też że Bóg zawsze go obraca
270 i w dwóch przeciwnych kręci go kierunkach, ani też że go kręcą jacyś dwaj bogowie, sobie nawzajem przeciwni, tylko, tak jak się przed chwilą powiedziało, to jedno pozostaje, że raz go prowadzi przyczyna inna, boska, i on wtedy znowu nabiera życia i dostaje nieśmiertelność nabytą od swego wykonawcy, a raz, kiedy go Bóg opuści, on wtedy idzie sam przez się, jak długo jest zostawiony sam sobie. Tak, że z powrotem odb$_{yw}$ a niezliczone obroty, bo jest czymś największym i najlepiej zrównoważonym, i biegnie, oparty na osi najcieńszej.

B *Młodszy Sokrates:* Widocznie. I to brzmi bardzo prawdopodobnie, to wszystko coś opisał.

XIV *Gość:* Więc rozważmy sobie to i stan, któ$_{ry}$ wynika z tego, co się w tej chwili powiedziało, a o którym myśmy mówili, że on jest przyczyną wszystkich dziwów. Bo to jest właśnie to.

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: To, że ruch obrotowy świata odb$_{yw}$ a się raz w tym kierunku, co teraz, a raz w stronę przeciwną.

Młodszy Sokrates: Jakże to się dzieje?

Gość: Tę przemianę trzeba uważać za największą ze wszystkich
C przemian, jakie się odb$_{yw}$ ają, i najbardziej zasadniczą we wszechświecie.

Młodszy Sokrates: No, zdaje się.

Gość: Zatem trzeba uważać, że wtedy się dzieją przemiany najważniejsze dla nas, którzy mieszkamy wewnątrz świata.

Młodszy Sokrates: I to oczywiste.

Gość: A przemiany wielkie i liczne, i różnorodne kiedy się zbiegną, czyż nie wiemy, że natura istot ż$_{yw}$ych znosi to ciężko?

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: Więc z konieczności nadchodzi wtedy zagłada największa istot żywych innych, a z rodzaju ludzkiego zostają tylko resztki. Na tych D ludzi spadają różne inne liczne i przedziwne, i nowe klęski, a najdonioślejsze jest to zjawisko, które wtedy wynika z odwrócenia się biegu wszechświata, kiedy się zaczyna obrót przeciwny temu, który się teraz odbywa.

Młodszy Sokrates: Jakie zjawisko?

Gość: Jakikolwiek wiek miałaby każda istota żywa, ten się przede wszystkim zatrzymuje i co tylko jest śmiertelnego, to wszystko przestaje starzeć się w oczach, a przemienia się w kierunku przeciwnym, E staje się młodsze i delikatniejsze. I starszych osób włosy czernieją, wygładzają się policzki brodaczów i każdy odzyskuje miniony urok młodości, a ciała młodzieńców wygładzają się i maleją z każdym dniem i z każdą nocą, i wracają do natury noworodka. Upodobniają się do nich duchowo i fizycznie. A zanikając potem coraz bardziej, znikają zupełnie. A jeżeli ktoś wtedy ginie śmiercią gwałtowną, z jego zwłokami dzieje się to samo, i to tak prędko, że one się psują i znikają 271 w ciągu paru dni.

Młodszy Sokrates: A jakże to było wtedy, Gościu, z powstawaniem XV zwierząt? W jaki sposób one się rodziły jedne z drugich?

Gość: Jasna rzecz, Sokratesie, że w ówczesnej naturze nie było rodzenia się jednych istot z drugich, tylko ten tak zwany ród dzieci ziemi wracał w owym czasie na ziemię, a o nim zachowali wspomnienie nasi przodkowie, ci pierwsi, którzy po skończeniu się poprzedniej epoki sąsiadowali z nią w czasie bezpośrednio; a porodzili się na początku epoki obecnej. Oni się stali dla nas heroldami tych podań, B w które dziś wielu nie wierzy. Niesłusznie. Bo trzeba wziąć pod uwagę, co z tego wynikło. Jak starcy wracali do natury dziecka, tak znowu umarli, leżący w ziemi, znowu się tam organizowali i wracali do życia, bo pod wpływem przemiany powstawanie też biegło ruchem obrotowym wstecz i w ten sposób dzieci ziemi z konieczności rosły, i tak C dostały swoją nazwę, i tak powstało podanie o nich. Niektó$_{ry}$m z nich Bóg przeznaczył inny los.

Młodszy Sokrates: To całkowicie wynika z tego, co przedtem. Ale to życie pod rządami Kronosa, jak mówisz, czy to było w tamtej epoce, czy w teraźniejszej? Bo przemiany gwiazd i słońca, jasna rzecz, że musiały zachodzić w jednej i drugiej epoce.

Gość: Pięknie idziesz za tokiem myśli. A to, o coś się zapytał, to że się ludziom wszystko rodziło samo z siebie, to bynajmniej nie jest D cechą obecnej epoki, ale i to należało do poprzedniej. Bo wtedy naprzód,

nad całym obrotem panował Bóg i o cały obrót dbał, a jeżeli chodzi o poszczególne okolice, to tak samo bogowie panowali nad każdą, bo wszystkie części świata rozebrali pomiędzy siebie. I tak samo istoty żywe według rodzajów i trzód bogowie niby pasterze boscy między siebie byli rozdzielili. Każdy był niezależnym panem nad tymi zwierzętami, które sam pasał. Tak, że nie było ani żadnego zwierzęcia dzikiego, ani żadne
E zwierzę nie było pastwą drugiego, ani wojny między nimi nie było, ani w ogóle rozterki. Bez końca można by opowiadać o tym, co wynikało z takiego porządku rzeczy. A o tym, czemu życie ludzi było takie łatwe, opowiadają co następuje. Bóg ich pasał i czuwał nad nimi sam. Tak jak dzisiaj ludzie - to są istoty bardziej boskie od innych - pasą inne rodzaje, lichsze od nich. [23] Pod laską pasterską Boga ani państw nie było,
272 ani posiadania kobiet i dzieci. Bo z ziemi wracali do życia wszyscy i nie pamiętali nic z tego, co przedtem. Więc tego rodzaju rzeczy nie było wcale, a owoców mieli pod dostatkiem z drzew i z wielu innych roślin; one nie rosły z pracy rolników, tylko ziemia wydawała je sama z siebie. Bez ubrania i bez pościeli paśli się pod gołym niebem przeważnie, bo klimat mieli łagodny, a posłania mieli miękkie, bo z ziemi
B szło trawy dość. Tak oto, Sokratesie, żyli ludzie pod rządami Kronosa. A życie dzisiejsze, jak mówią pod rządami Zeusa, postrzegasz sam, bo jesteś przy tym. Więc osądzić, które z nich jest szczęśliwsze, czybyś potrafił i czybyś chciał?

Młodszy Sokrates: W żaden sposób.

Gość: A chcesz, żebym ja ci to w pewien sposób rozstrzygnął?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

XVI *Gość:* Więc jeżeli wychowankowie Kronosa, skoro mieli tak dużo wolnego czasu i umieli się porozumiewać słowem nie tylko z ludźmi,
C ale i ze zwierzętami, korzystali z tych wszystkich darów dla postępu filozofii i rozprawiali ze zwierzętami i z sobą nawzajem, i dowiadywali się od wszystkich tworów przyrody, czy który z nich, mając jakąś sobie tylko właściwą zdolność, nie dostrzegł czegoś osobliwego, czego by nikt inny nie dostrzegł, a przez co by rozumu przybyło, to łatwo rozstrzygnąć, że Ówcześni ludzie stali bez porównania *wyżej* od dzisiejszych, jeżeli chodzi o szczęście. Ale jeżeli, napchawszy się do sytości pokarmem i napojem, opowiadali sobie nawzajem i zwierzętom takie bajki, jakie sobie ludzie i dziś o nich opowiadają, to i wtedy łatwo to
D rozstrzygnąć, według mojego zdania przynajmniej. Ale i tak, dajmy temu pokój, pokąd się jakiś dobry informator nie zjawi i nie powie,

23 Por. *Prawa* IV. 713C-D.

jak się przedstawiały pragnienia ówczesnych ludzi, jeżeli chodzi o wiedzę i o używanie daru słowa. Ale trzeba powiedzieć to, po cośmy zbudzili ze snu tę bajkę, abyśmy przeszli do tego co dalej i poszli naprzód.

Więc kiedy się dokonał czas tego wszystkiego i miała się odbyć przemiana, i zużyty był cały ród ziemski, bo już wszelka dusza odbyła E
wszystkie swoje odrodzenia - ile każdej było przeznaczone, tyle nasion upadło do ziemi - wtedy sternik wszechświata jakby ster z ręki wypuścił i odszedł rozglądać się naokoło, a światem zaczęło w przeciwną stronę kręcić przeznaczenie i wrodzona żądza. Więc wszyscy bogowie dzielący z duchem najwyższym rządy tu i tam, widząc już co się dzieje, wypuścili każdy swoją część świata spod swej opieki. Świat zaś zaczął 273
się obracać wstecz i nastąpiły zderzenia, kiedy początek i koniec w przeciwnym kierunku ruszyły, zrobiło się wielkie wstrząśnienie wewnętrzne w świecie i stąd inna znowu zagłada wielorakich istot żywych. A potem, kiedy dość czasu upłynęło, ustały w nim te hałasy i niepokoje i przyszła cisza na miejsce wstrząsów, świat wrócił do porządku i do swego zwyczajnego biegu, i sam zaczął mieć troskę i moc nad tym, B
co w nim i co do niego należy - pamiętając ile mógł o tym, czego się nauczył od swego wykonawcy i ojca. Z początku trzymał się tego dokładniej, a pod koniec coraz gorzej. A przyczyną tego to, że świat ma w swoim składzie cielesność i pierwiastek tkwiący w jego dawnej naturze. W nim było wiele nieporządku, zanim jeszcze wszedł w skład dzisiejszego świata. Bo od swego organizatora świat dostał wszystko dobre. A co się tylko w świecie dzieje przykrego i niesprawiedliwego, to wszystko pochodzi z poprzedniego stanu, stamtąd świat ma to sam C
i wraża to istotom żywym. Więc dopóki pod rządami sternika żywe istoty w sobie żywił, wpajał w nie mało wad, a wiele wrodzonego dobra. A kiedy sternik od niego odchodzi, to świat zrazu bardzo pięknie wszystko prowadzi, a z czasem, kiedy się w nim niepamięć zagnieżdża, coraz bardziej w nim do głosu przychodzi jego stara dysharmonia, D
a na koniec rozpanosza się tak, że tego, co dobre, mało, a mieszaniny różnego zła coraz więcej i zaczyna zagrażać niebezpieczeństwo, że świat się zepsuje ze szczętem i zginie to, co w nim. Dlatego też i wtedy już Bóg, który świat porządnie zbudował, widząc go w tych tarapatach i bojąc się, żeby się świat w tej zawierusze i bezładzie nie rozpadł i nie utonął w nieokreślonym morzu tego, co odmienne, zasiada znowu u swojego steru, odwraca to, co schorzała i co się rozpadło w poprzed- E
nim okresie, robi porządek i stawia na nogi wszystko, robi świat nieśmiertelnym i niepodległym starości.

To jest koniec całej baśni. A jeżeli chodzi o okazanie typu króla, to wystarczy nam nawiązać do poprzedniego ustępu. Bo kiedy świat wrócił znowu na dzisiejszą drogę powstawania, wtedy się wiek istot żywych na nowo zatrzymał i nowe istoty zaczęły przejawiać cechy przeciwne niż poprzednio. Bo te, które z powodu małych rozmiarów omal że nie zanikły zupełnie, zaczęły rosnąć, a ciała nowo narodzone z ziemi, a już siwe, umierały znowu i schodziły pod ziemię. I wszyst-
274 kie inne rzeczy zaczęły się zmieniać, naśladując i stosując się do stanu wszechświata, a więc i ciąża, i narodziny, i żywienie się przystosowało się też z konieczności do zmiany ogólnej. Już teraz nie mogły istoty żywe rodzić się w ziemi z zespolenia się części różnych, ale tak samo jak świat dostał polecenie, żeby sam panował nad swoim biegiem, tak samo i jego części dostały rozkaz od podobnej władzy, żeby ile możności rosły i rodziły się, i żywiły same przez się.

B A po co się zaczęło to całe opowiadanie, do tego teraz już dochodzimy. Bo o innych zwierzętach można by długo i szeroko opowiadać, jakie były przedtem i z jakich się przyczyn przemieniły, a o ludziach to będą rzeczy krótsze i stosowniejsze. Ludzie zostali pozbawieni opieki tego ducha, który nas posiadał i pasł, a wiele zwierząt, mających
C natury niebezpieczne, zdziczało, więc ludzie byli słabi i niestrzeżeni, zwierzęta rozszarpywały ich, a oni w pierwszych czasach byli bezradni i nie umieli się bronić i dawać sobie rady, kiedy im zabrakło pożywienia samorodnego, a zdobywać go sobie nie umieli, bo ich przedtem żadna bieda do tego nie zmuszała. Przez to wszystko w ciężkim byli położeniu. Stąd te dary bogów dla nas, o których mówią dawne podania, razem z potrzebną do nich nauką i wychowaniem: ogień od
D Prometeusza, rzemiosło od Hefajsta i od tej, która się wspólnie z nim rzemiosłem opiekuje, a nasiona znowu i rośliny od innych bóstw. [24] Stąd poszło też wszystko to, co stanowi urządzenie życia ludzkiego, odkąd, jak powiedziałem przed chwilą, opuściła ludzi opieka boska i musieli sami jakoś życie pędzić i sami dbać o siebie, podobnie jak i cały świat. Jesteśmy do niego podobni i zawsze od niego zależni, więc żyjemy i rodzimy się raz tak, raz inaczej. Więc niech się na tym baśń skoń-
E czy. [25] Skorzystamy z niej. Ona nam pomoże dojrzeć, jak bardzośmy zbłądzili określając typ króla i polityka w słowach poprzednich. [26]

---

24 Wspólniczka Hefajstosa to Atena; nasiona i rośliny są darem Demeter i Dionizosa.

25 Ten mit opowiedziany w *Protagorasie* 322B i nast.

26 Idzie o definicję polityka jako pasterza ludzkiego stada, proponowaną we fragm. 268A-D.

Młodszy Sokrates: Ale jak to i jak wielki błąd, powiadasz, że się nam przydarzył? XVII

Gość: Błąd z jednej strony mały, a z drugiej doniosły i o wiele większy i pełniejszy niż przedtem.

Młodszy Sokrates: Jakże to?

Gość: Dlatego że, zapytani o króla i polityka z obecnej epoki i z obecnego toku powstawania, myśmy powiedzieli, że to pasterz dawnej trzody ludzkiej, z epoki poprzedniej, i to bóg a nie człowiek, 275
i tuśmy grubo pobłądzili. A żeśmy go podali jako panującego nad całym państwem, ale w jaki sposób on panuje, tegośmy nie rozwinęli, pod tym względem nasze słowa są prawdziwe, tylko że to nie jest wszystko i nie zostało jasno powiedziane, dlatego też to jest błąd mniejszy niż tamten.

Młodszy Sokrates: To prawda.

Gość: Więc musimy, zdaje się, określić sposób jego panowania nad państwem i mieć nadzieję, że w ten sposób wystarczająco określimy typ polityka.

Młodszy Sokrates: Pięknie.

Gość: Dlatego dołożyliśmy i baśń, aby pokazała nie tylko to, że B
o wypasanie trzody wszyscy rywalizują z tym, którego teraz szukamy, ale żebyśmy i jego samego wyraźniej dojrzeli, że jemu jednemu, podobnie jak tym, co pasą woły i konie, wypada dbać o hodowlę trzody ludzkiej i jemu jednemu należy się ten zaszczytny tytuł.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Ja uważam, Sokratesie, że taki pasterz-bóg to jest postać jeszcze większa niż król, [27] a ci, którzy tutaj dziś państwami rządzą, są do C
rządzonych o wiele bardziej podabni naturą i bliżsi im kulturą i zachowaniem.

Młodszy Sokrates: Chyba ze wszech miar.

Gość: Ale szukać ich musimy zgoła nie mniej ani więcej i wszystko jedno, czy mają tę naturę, czy tamtą.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: Zatem wracajmy tą drogą. Myśmy powiedzieli, że jest taka umiejętność, która daje polecenia od siebie, dotyczące istot żywych, ale ona się troszczy nie o jednostki, tylko o całe gromady, i nazwaliś- D
my ją zaraz wtedy hodowlą trzód. Pamiętasz przecież?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

---

27 W *Prawach* IX. 853C mówi się o starożytnych prawodawcach, „o których wieść głosi, że i sami pochodzili od bogów, i dla potomków bogów ustanawiali swe prawa".

Gość: Więc gdzieś tam w związku z nią popełniliśmy błąd. Bośmy nigdzie nie włączyli i nie nazwali typu polityka, jego nazwa się nam po cichu wymknęła.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: To, żeby każdą trzodę żywić, to chyba przysługuje wszystkim innym pasterzom; ale typowi polityka nie - a myśmy mu taką E nazwę nadali zamiast nadać im wszystkim jakąś nazwę wspólną.

Młodszy Sokrates: Prawdę mówisz, gdyby tylko była taka nazwa w sam raz.

Gość: Jakże to, czyż obsługiwanie nie było cechą wszystkim wspólną, przy czym się nie wyróżniało w żaden sposób żywienia ani jakiejkolwiek innej roboty? A moglibyśmy byli przecież użyć nazwy pasterstwo stadne albo służba około stad, albo troska o stada - dla oznaczenia tej umiejętności razem z innymi pasterskimi; można było nią objąć i typ polityka razem z innymi, skoro tok myśli pokazywał, że tego potrzeba.

276 XVIII *Młodszy Sokrates:* Słusznie. Ale jakby się potem przedstawiał podział dalszy?

Gość: Tak samo jak przedtem rozdzieliliśmy hodowlę stad, biorąc pod uwagę nogi i brak piór, i niemożność krzyżowania się, i brak rogów. Tymi samymi znamionami można się było kierować przy podziale i nazwą hodowli trzód objąć w dyskusji zarówno i królestwo dzisiejsze, jak i królestwo z czasów Kronosa.

Młodszy Sokrates: Zdaje się. Ale ja znowu jestem ciekaw co dalej.

Gość: Jasna rzecz, że gdyby się było użyło tej nazwy pasterstwo B stadne, to nie byłyby nas doszły pewne zarzuty, że o hodowaniu ludzi w ogóle nie ma mowy, bo słusznie się tam spierano o to, że w odniesieniu do nas nie istnieje żadna umiejętność godna tego, aby się nazywała hodowlą. A gdyby i była jakaś taka, to wielu miałoby do niej większą i bardziej słuszną pretensję niż któryś z królów.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: A jednak hodowlą wszelkiej wspólnoty ludzkiej nie chciałoby się nazywać żadnej innej umiejętności raczej niż umiejętność króC lewską - to przecież umiejętność panowania nad ludźmi w ogóle.

Młodszy Sokrates: Mówisz słusznie.

Gość: A potem, Sokratesie, czy nie uważasz, że pod sam koniec popełniło się gruby błąd?

Młodszy Sokrates: Jaki błąd?

Gość: Ten, że choćbyśmy uważali, iż istnieje jakaś umiejętność hodowania trzody dwunogiej, to jednak nie trzeba jej było zaraz na-

zywać umiejętnością królewską ani polityczną, jakby określenie było już gotowe.

Młodszy Sokrates: Dlaczego nie?

Gość: Przede wszystkim trzeba było przerobić tę nazwę, którąśmy podali, i raczej ją odnieść do troski o trzodę niż do jej żywienia, a potem D ją rozcinać. Bo ona gotowa mieć jeszcze niemało działów.

Młodszy Sokrates: Jakie?

Gość: Przede wszystkim należało rozróżnić pasterza boskiego i opiekuna ludzkiego.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Następnie trzeba było rozciąć na dwoje tę wyróżnioną umiejętność opiekuńczą.

Młodszy Sokrates: Biorąc pod uwagę co?

Gość: Gwałt i dobrą wolę.

Młodszy Sokrates: Co ty mówisz?

Gość: I pod tym względem pobłądziliśmy przedtem. Bardziej naiw- E nie, niżby wypadało, złożyliśmy razem króla i tyrana, a oni są przecież jak najbardziej niepodobni jeden do drugiego, a tak samo i sposoby ich panowania.

Młodszy Sokrates: To prawda.

Gość: Więc teraz poprawmy to i, jak powiedziałem, rozdzielmy umiejętność opiekuńczą ludzką na dwie części według tego, czy się opiera na gwałcie, czy na dobrej woli.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: I tę, która stoi na gwałcie, nazwiemy tyranią, a tę umiejętność wypasania trzód, która po dobrej woli chętnymi dwunogami rządzi, nazwiemy umiejętnością polityczną. Kto tę umiejętność posiada i tę opiekę wykonywa, ten jest istotnie królem i politykiem. To oświadczamy.

Młodszy Sokrates: Wiesz, Gościu, że w ten sposób nasz wywód, XIX 272 dotyczący typu polityka gotów być skończony i zupełny.

Gość: Pięknie byśmy wyglądali, Sokratesie! Ale trzeba, żeby się nie tylko tobie samemu tak wydawało, ale żebym i ja wspólnie z tobą był tego zdania. Tymczasem w tej chwili, według mnie przynajmniej, król jeszcze nie ma u nas postaci skończonej. My tak jak rzeźbiarze, którzy nieraz w niewczesnym pośpiechu narzucają materiału więcej i grubszy niż potrzeba, i opóźniają ukończenie robót, tak i my, teraz, aby co B prędzej i świetniej pokazać błąd naszego postępowania poprzedniego i myśląc, że króla wypada pokazać na okazach w wielkim stylu, dźwignęliśmy dziwnie wielki ciężar baśni i teraz musimy korzystać z jego części większej niż potrzeba. Dlatego się nasz wywód zrobił trochę

rozwlekły i w ogóle nie daliśmy baśni zakończenia. Po prostu nasz opis
C wygląda jak zaczęte malowidło. Kontur wydaje się dobry, ale figura nie ma jeszcze plastyki i wyrazistości, brak jej kolorów żywych z barw mieszanych. A lepiej niż sztuką malarską i wszelkim dziełem rąk wypada każdą istotę żywą stawiać słowem i mową przed oczy tych, którzy umieją iść za słowami. Dla innych - przez prace ręczne.

Młodszy Sokrates: To słuszne. Ale na jakim punkcie myśmy nie powiedzieli jeszcze wszystkiego, co trzeba? Pokaż!

D *Gość:* Trudno jest, mój drogi, nie używać przykładów i wyświetlać coś w większym stylu. Bo może wtedy być z każdym z nas tak, jak to we śnie bywa, wtedy człowiek wszystko wie, a jak się obudzi, to znowu nie wie nic. [28]

Młodszy Sokrates: Jak to myślisz?

Gość: Zdaje się, że całkiem nie na miejscu poruszyłem w tej chwili zagadnienie wiedzy, co to jest ten stan w nas.

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: Przykładu, dobra duszo, wymaga i ten mój przykład.

E *Młodszy Sokrates:* No więc cóż? Mów, nie cofaj się wcale ze względu na moją osobę.

XX *Gość:* Więc trzeba powiedzieć, skoro i ty gotów jesteś iść za mną. Wiemy chyba, że dzieci, kiedy się dopiero zapoznają z literami...

Młodszy Sokrates: To co wtedy?

Gość: Że dostatecznie rozróżniają każdy pierwiastek w najkrótszych i najłatwiejszych zgłoskach i powoli uczą się mówić o nich prawdę.

278 *Młodszy Sokrates:* Jakżeby nie?

Gość: Ale nie mają pewności co do tych samych liter w innych głoskach i wtedy się mylą w swej opinii i w słowie.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Więc czy nie w ten sposób najłatwiej i najpiękniej prowadzić je do tego, czego jeszcze nie znają?

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Podprowadzać je naprzód do tych zgłosek, w których te same litery trafnie rozpoznawały, a gdy się je podprowadzi, stawiać je przed
B zgłoskami, których jeszcze nie znają, i zestawiając zgłoski różne pokazywać, że w jednych i w drugich jest to samo, podobieństwo - że ta sama natura występuje w jednym związku i w drugim, aż się im we wszyst-

---

[28] Porównanie ze snem przywołuje na myśl Platońską anamnezę. Przykład ma więc charakter maieutyczny: umożliwia przejście od wiedzy ukrytej do wiedzy jasno sformułowanej. Poniżej Gość szerzej, niż to ma miejsce w innych dialogach, omawia naturę przykładu.

kich nieznanych zgłoskach prawdziwie ocenione litery przedłoży i pokaże; a jak się je pokazało, one się stają przykładami i robią to, że różne litery we wszystkich zgłoskach noszą nazwy różne od innych, a te same, C jako identyczne z sobą - nazwy zawsze te same.

Młodszy Sokrates: Ze wszech miar.

Gość: Nieprawdaż? Tośmy należycie uchwycili, że przykład powstaje wtedy, kiedy coś, co jest jednym i tym samym, zostaje słusznie ocenione w czymś innym, odrębnym i po zestawieniu jednego i drugiego wytworzy jedną prawdziwą opinię o jednym i drugim zarazem.

Młodszy Sokrates: Widocznie.

Gość: Więc czybyśmy się dziwili, jeżeliby się nasza dusza tak samo zachowywała z natury w stosunku do pierwiastków wszystkiego co jest. Raz pod wpływem prawdy o każdym z osobna na niektórych D punktach stoi ona mocno, a raz na innych punktach chwieje się co do wszystkich, i jedne związki, wszystko jedno jak, ocenia słusznie, a kiedy te same pierwiastki wystąpią w innych, wielkich i niełatwych związkach faktów, dusza znowu się przestaje orientować w tych samych składnikach.

Młodszy Sokrates: I w tym nie ma nic dziwnego.

Gość: Bo jakim sposobem, przyjacielu, mógłby ktoś, jeśli zacznie od mniemania fałszywego, dojść do choćby małej cząstki prawdy i osiąE gnąć wiedzę?

Młodszy Sokrates: Chyba w żaden sposób.

Gość: Nieprawdaż? Jeżeli się te rzeczy tak mają z natury, to może nie chybimy wcale, ja i ty, jeżeli naprzód spróbujemy dojrzeć naturę przykładu w ogóle na małym innym, cząstkowym przykładzie, a potem, chcąc od rzeczy mniejszej wagi przejść do potężnej postaci króla, będziemy się z pomocą przykładu starali umiejętnie zapoznać ze służbą dla państwa, aby się to stało dla nas jawą, a nie snem.

Młodszy Sokrates: Więc to bardzo słusznie.

Gość: Otóż trzeba znowu wziąć pod uwagę myśl poprzednią, że 279 skoro się z rodzajem królewskim tysiące ludzi spierają o to, że to oni właśnie mają troskę o państwa, to trzeba ich przecież wszystkich oddzielić, a króla zostawić samego. I mówiliśmy, że do tego nam potrzeba jakiegoś przykładu.

Młodszy Sokrates: I bardzo.

Gość: Więc jaki by to przykład można wziąć tej samej roboty, co XXI praca polityka, zupełnie drobny przykład położyć obok dla porównania i znaleźć to, czego szukamy? Czy chcesz, na Zeusa, Sokratesie, skoro B nie mamy pod ręką jakiegoś innego przykładu, więc żebyśmy wzięli

tkactwo? [29] I to, jeżeliś łaskaw, niecałe. Bo może wystarczy tkactwo produkujące tkaniny wełniane. Już i ta cząstka wybrana tkactwa może nam potrafi dostarczyć świadectwa, którego chcemy.

Młodszy Sokrates: Czemużby nie?

Gość: Więc czemuby nie zrobić tak jak przedtem, kiedyśmy odci-
C nali części od każdej części i rozbieraliśmy je, może by to samo zrobić z tkactwem, ile możności jak najkrócej przejść jego wszystkie części i wrócić znowu do tego, co się nam teraz przyda.

Młodszy Sokrates: Jak mówisz?

Gość: Zamiast odpowiedzi sam odbędę tę drogę.

Młodszy Sokrates: Bardzo pięknieś powiedział.

Gość: Otóż wszystko, cokolwiek pracą rąk wyrabiamy i nabywamy, to albo służy do robienia czegoś, albo do ochrony przed jakimś cierpieniem. Z tych ochron jedne to są środki przeciwdziałające truci-
D znam, boskie i ludzkie, a drugie to osłony. Spośród osłon jedne to zbroje wojenne, a drugie to zasłony. Jedne zasłony to kotary, a drugie to ochrony przed mrozem i upałami. Z tych ochron jedne to przykrycia od góry, jak dachy, a drugie to okrywki. A spośród okrywek podściółki to coś innego, a ubrania też co innego. Spośród ubrań jedne są z jednej sztuki, a drugie złożone z części. Spośród tych złożonych
E jedne mają dziurki, drugie są spajane bez dziurek. Z tych - bez dziurek - jedne są zrobione z włókien roślinnych, a drugie z włosów. Z tych włosiennych jedne są sklejane wodami i ziemią, a drugie wiązane tym samym materiałem. Otóż tym ochronom i okrywkom zrobionym z materiału, który jest tym samym materiałem powiązany, nadaliśmy nazwę odzieży. A tę umiejętność, która się najbardziej
280 zajmuje odzieżą - tak jak przedtem umiejętność, która się zajmuje państwem, nazwaliśmy polityką, tak teraz tę nazwijmy w związku z jej robotą przemysłem odzieżowym. Czy nie tak? Powiedzmy też, że tkactwo, ponieważ ono stanowi największą część produkcji odzieżowej, niczym się właściwie, jak tylko nazwą, nie różni od tego przemysłu odzieżowego, [30] podobnie jak i tam wtedy umiejętność królewska od politycznej. [31] Czy nie tak?

---

[29] W *Sofiście* rozpatruje się przykład wędkarstwa.

[30] Trudno się zgodzić z takim utożsamieniem tkactwa z produkcją odzieży. Wydaje się, że zakresy obydwu rzemiosł tylko częściowo na siebie zachodzą. Być może niewyszukany krój starożytnej greckiej odzieży dawał jednak powód do takiego uproszczenia?

[31] Zob. powyżej 259B-C, 274E.

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie. [32]

Gość: Więc zważmy dalej, że mógłby ktoś myśleć, iż tkactwo odzieżowe, omówione w ten sposób, jest omówione wystarczająco, a nie B
umiałby zmiarkować, że ono jeszcze nie jest odróżnione od umiejętności bliskich mu, które z nim współdziałają, a zostało oddzielone od wielu innych umiejętności pokrewnych.

Młodszy Sokrates: Jakich pokrewnych? Powiedz.

Gość: Nie szedłeś widać za moimi słowami. Więc muszę znowu XXII
wrócić, zaczynając od końca. Może zauważysz pokrewieństwo. Myśmy przed chwilą odcięli od tkactwa odzieżowego robienie podściółek, biorąc pod uwagę przy podziale to, czy się coś podściela, czy też się tym człowiek przyodziewa.

Młodszy Sokrates: Rozumiem.

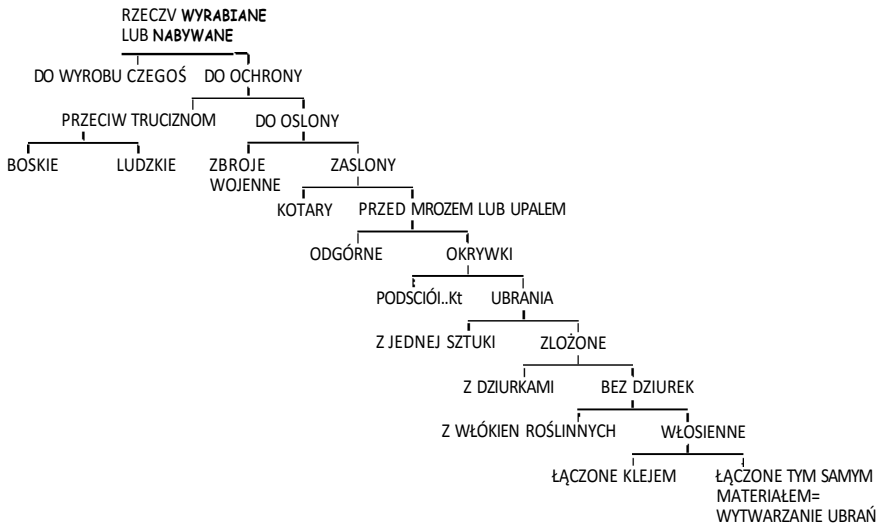
Gość: I oddzieliliśmy wszelkie wyroby z lnu, z konopi i ze wszystkich włókien roślinnych, któreśmy wymienili. Odgraniczyliśmy też C
roboty z filcu i spajane przy pomocy dziurkowania i szycia, czego najwięcej mamy w szewstwie.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: I tak samo wyrabianie okryć z jednej sztuki - to robota garbarska - i robienie pokryć, które w budownictwie domowym i w ogóle w architekturze i w innych umiejętnościach służą do ochrony przed D

---

32 Schemat drugiego podziału:



Rzeczy wyrabiane i nabywane, od których zaczyna się cały podział, są tu połączone w jedną kategorię. *W Sofiście* natomiast wyraźnie rozdziela się twórczość i nabywczość.

opadami, teśmy wszystkie oddzielili. I wyrabianie urządzeń utrudniających kradzieże i czyny gwałtowne - sztukę ogrodzeń i pokryw i umacnianie drzwi. To są oddzielne cząstki umiejętności, która się posługuje gwoździem. I odcięliśmy płatnerstwo, ten wielki i różnorod-
E ny dział opancerzania. A tak samo magię, która się zajmuje środkami przeciwdziałającymi truciznom, zaraz na samym początku odgraniczyliśmy całą i zostawiliśmy, jak się nam mogło wydawać, samą tylko tę szukaną umiejętność, która chroni przed zimnem wykonując ochrony wełniane, a dostała nazwę tkactwa. [33]

Młodszy Sokrates: Zdaje się.

Gość: Ale to, mój chłopcze, rzecz nie dokończona. Bo ten, co na samym początku przykłada rękę do wyrobu odzieży, najwidoczniej robi
281 coś wprost przeciwnego niż tkanie.

Młodszy Sokrates: Jak to?

Gość: Do tkania należy chyba splatanie.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: A tamto jest rozdzielaniem tego, co splątane i zbite.

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: Robota tego, co czesze wełnę. Czy też ośmielimy się czesanie nazwać tkaniem i tego, co czesze, nazwać tkaczem?

Młodszy Sokrates: W żaden sposób.

Gość: No, tak samo gdyby ktoś robienie osnowy i wątku nazywał
B tkaniem, używałby nazwy dziwacznej i mylnej. [34]

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: No cóż? A cała robota folusznicza i naprawianie, czy przyjmiemy, że to się wszystko nie zajmuje odzieniem i nie służy mu, czy też i te wszystkie umiejętności nazwiemy tkactwem?

Młodszy Sokrates: W żaden sposób.

Gość: No tak, ale one wszystkie będą się spierały z umiejętnością tkactwa o to, że służą i przyczyniają się do powstawania odzieży, odstąpią tkactwu większą część, ale i sobie samym przydzielą duże udziały w zasłudze.

C *Młodszy Sokrates:* Tak jest.

Gość: Więc, oprócz tych, trzeba się spodziewać, że jeszcze i te umiejętności, które wykonują narzędzia niezbędne przy robocie tkackiej, zgłoszą swoją pretensję do tego, że są współczynnikami wszelkiego wyrobu tkackiego.

---

[33] Tak jak w poprzednich podziałach, również w tym pomijało się wszystko, co pozostaje po lewej stronie. Teraz Gość omawia krótko właśnie te pozostałe człony.

[34] Robienie osnowy i wątku to przędzenie, nie tkanie.

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: Więc czy nasze określenie tej części sztuki tkackiej, którąśmy sobie obrali, będzie dostatecznie ścisłe, jeżeli ją przyjmiemy jako najpiękniejszą i największą spośród umiejętności troszczących się o odzież wełnianą? Czy też byłoby to pewne powiedzenie prawdziwe, ale nie- D
jasne i niedoskonałe, zanim i tych wszystkich umiejętności nie oddzielimy od niej?

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Więc teraz zróbmy to, co mówimy, aby się nam tok myśli XXIII
posunął o dalszy krok naprzód. Nieprawdaż?

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: Więc naprzód zobaczymy dwie umiejętności w związku ze wszystkim, co się robi.

Młodszy Sokrates: Które?

Gość: Jedna jest współczynnikiem powstawania, a druga samą przyczyną.

Młodszy Sokrates: Jak to?

Gość: Te, które same nie wykonują dzieła, a tylko przygotowują dla wykonujących narzędzia, bez których jednak nigdy by się nie dało E
wykonać zadania wyznaczonego każdej umiejętności, te nazwiemy współczynnikami, a te, które samo dzieło wykonują przyczynami.

Młodszy Sokrates: To ma sens.

Gość: Zatem te umiejętności, które wyrabiają wrzeciona i czółenka, i jakie tam inne narzędzia biorą udział w powstawaniu odzieży - te wszystkie nazwijmy współczynnikami, a te, które samą odzież obsługują i wykonują, przyczynami. Czy tak?

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: Do przyczyn zaliczymy pranie i naprawianie, i całą tę robotę 282
koło tego, w tym jest wiele zdobnictwa, więc dlatego dobrze będzie objąć tę jego cząstkę jednym wyrazem i nazwać to wszystko umiejętnością sukienniczą.

Młodszy Sokrates: Pięknie.

Gość: A znowu czesanie i przędzenie, i te wszystkie zabiegi cząstkowe przy samym wyrabianiu odzieży, o której mówimy - to wszystko jest jedna, powszechnie znana umiejętność obrabiania wełny.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: A obrabianie wełny ma znowu dwa działy, a jeden i drugi B
z nich jest równocześnie częścią dwóch umiejętności.

Młodszy Sokrates: Jakim sposobem?

Gość: Czesanie i połowa roboty na warsztacie tkackim, jakie tam inne zabiegi sąsiednie można odróżnić, wszystko to, można powiedzieć,

należy do obrabiania wełny i to są dla nas dwie wielkie umiejętności: wiązania i rozłączania.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Otóż do rozłączania należy czesanie i te wszystkie inne za-
C biegi wymienione w tej chwili. Bo rozłączanie wełny i rozłączanie osnowy inaczej się odbywa czółenkiem, a inaczej rękami, ale nazywa się tak, jak się w tej chwili powiedziało.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Więc weźmy znowu cząstkę wiązania, a zarazem obrabiania wełny, która w nim tkwi. A zostawmy na boku to wszystko, co w nim było z rozłączania, i rozetnijmy na dwoje obrabianie wełny. Cięcie rozdzieli w nim rozłączanie i wiązanie.

Młodszy Sokrates: Niechże będzie przedzielone.

Gość: Znowu tę cząstkę zarazem wiązania i obrabiania wełny trze-
D ba rozdzielić, Sokratesie, jeżeli mamy należycie ująć tkactwo poprzedmio wymienione.

Młodszy Sokrates: No, to trzeba.

Gość: A trzeba. I powiedzmy, że jedna jej część to skręcanie, a druga to splatanie.

Młodszy Sokrates: Ale czy ja to dobrze rozumiem? Bo mam wrażenie, że ty robienie osnowy nazywasz skręcaniem.

Gość: Nie tylko osnowy, wątku też. Czyż znajdziemy gdzieś, żeby to robiono bez skręcania?

Młodszy Sokrates: W żaden sposób.

E *Gość:* A określ jedno i drugie z nich. Może być, że ci się w sam czas przyda to rozgraniczenie.

Młodszy Sokrates: W jaki sposób?

Gość: W taki: Wełna wyczesana wzdłuż i mająca pewną szerokość nazywa się u nas przędziwem?

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: A przędziwo, skręcone wrzecionem, robi się twardą nicią. Nazwij tę nić osnową, a ta umiejętność, która ją prostuje i wygładza, to jest przędzenie osnowy.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: A drugie nici dają skręcenia luźne, wplatają się między nici osnowy i pod grzebieniem sukiennika nabierają miernej miękkości. Tę nić
283 nazwijmy wątkiem, a umiejętność, która jej dotyczy, przędzeniem wątku.

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: I tak ta część tkactwa, którąśmy się zajęli, jest chyba już dla każdego jasna. Bo kiedy cząstka umiejętności wiązania, zawarta

w obrabianiu wełny, splecie na krzyż osnowę i wątek, i zrobi wyplot, to całą plecionkę nazywamy tkaniną wełnianą, a umiejętność, która tym rządzi, nazywamy tkactwem. [35]

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: No dobrze. Ale czemu też myśmy natychmiast nie odpowiedzieli, że tkanie to jest przeplatanie osnowy i wątku, tylkośmy chodzili naokoło i określali tyle rzeczy niepotrzebnie? XXIV B

Młodszy Sokrates: O nie, Gościu, mnie przynajmniej żadne słowo z tych, które padły, nie wydawało się niepotrzebne.

Gość: To i nic dziwnego. Ale może być, dobra duszo, że ci się to tak niezadługo przedstawi. Przeciwko takiej przypadłości, gdyby cię później nieraz nachodziła - bo nie dziwiłbym się temu wcale - posłuchaj pewnej myśli, którą można wypowiedzieć w związku z wszystkimi wypadkami tego rodzaju. C

Młodszy Sokrates: Mów tylko.

Gość: Więc naprzód zobaczmy wszystko, czego za dużo i czego za mało, abyśmy z sensem mogli chwalić i ganić, jeżeli ktoś kiedyś mówi dłużej niż potrzeba, albo wprost przeciwnie postępuje w tego rodzaju dyskusjach.

Młodszy Sokrates: Nieprawdaż? Trzeba.

Gość: Zatem mam wrażenie, że przede wszystkim powinnibyśmy pomówić o tym właśnie.

Młodszy Sokrates: O czym?

Gość: O rozwlekłości i o zwięzłości, i w ogóle o przesadzaniu i niedociąganiu, bo tego wszystkiego dotyczy umiejętność zachowywania miary. [36] D

---

35 Mamy tu kolejny ciąg rozróżnień, który jest kontynuacją poprzedniego podziału. Coraz trudniej rozpisywać go w schemat z powodu komplikacji pojawiających się, gdy mowa o rozłączaniu i wiązaniu:

36 Tkactwo, które wiąże to, co rozdzielone - to przykład przygotowujący do definicji władzy jako „królewskiego splatania". Znajomość właściwej miary, o której teraz zaczyna się mówić, jest podstawą i celem sztuki królewskiej mającej zespalać wszystkich ludzi w państwie.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Więc rozdzielmy ją na dwie części. Bo to potrzebne do naszego celu w tej chwili.

Młodszy Sokrates: A tylko powiedz, jak ją przedzielić.

Gość: Tak oto. Jedna część dotyczy wzajemnego stosunku wielkości i małości, a druga czegoś, co jest niezbędne do powstawania.

Młodszy Sokrates: Jak mówisz?

Gość: Czy tobie się nie wydaje, że z natury rzeczy to, co większe, musi być nazywane większym w stosunku do niczego innego, jak tylko w stosunku do tego, co mniejsze, a znowu to, co mniejsze, musi
E być mniejsze tylko od tego, co większe, i od niczego innego?

Młodszy Sokrates: Mnie się tak wydaje.

Gość: No cóż? A przewyższanie właściwej mia$_{ry}$ i niedorastanie jej w słowach i w czynach, czy nie powiemy, że zdarza się istotnie? Tym się najbardziej różnią pośród nas ludzie źli i ludzie dobrzy. Czy nie tak?

Młodszy Sokrates: To się widzi.

Gość: Więc trzeba przyjąć te dwie istoty i dwie oceny tego, co wielkie, i tego, co małe. Ale nie tak, jakeśmy przed chwilą mówili, że tu chodzi tylko o stosunek wzajemny, tylko raczej tak, jak się mówi teraz, że raz chodzi o stosunek wzajemny, a raz o stosunek do miary właściwej. A czemu to tak, czy chcemy się dowiedzieć?

Młodszy Sokrates: No czemu nie?

284 *Gość:* Jeżeli ktoś nie dopuści natu$_{ry}$ tego, co większe, w stosunku do niczego innego, jak tylko w stosunku do tego, co mniejsze, to jej nie będzie nigdy w stosunku do tego, co w miarę. Czy nie tak?

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Nieprawdaż? I umiejętności same i dzieła ich unicestwimy tą myślą, i tą politykę, której teraz szukamy, i to tkactwo, o któ$_{ry}$ meśmy mówili, wniwecz obrócimy. Bo przecież one wszystkie traktują to, co przewyższa miarę, i to, co jej nie dochodzi, nie: jako coś nie istniejącego, tylko jako coś przykrego w robocie, wystrzegają się tego
B i zachowując miarę, wykonują wszystkie dobre i piękne rzeczy.

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: Nieprawdaż, jeżeli umiejętność polityczną obrócimy wniwecz, to potem nie damy rady, nie będzie jak szukać wiedzy królewskiej?

Młodszy Sokrates: Ani mowy.

Gość: Więc czy, tak jak w Sofiście zmusiliśmy niebyt do b$_{yt}$u, kiedy rozumowanie nas do tego niechybnie prowadziło, [37] czy tak i teraz zno-

[37] Zob. *Sofista* 241C-E: trzeba albo zrezygnować z definicji sofisty jako kłamcy, albo odrzucić doktrynę Parmenidesa i przystać na istnienie niebytu.

wu to, czego za dużo i za mało, mamy zmusić, żeby było wymierne, żeby się odnosiło nie tylko do siebie nawzajem, ale do powstawania tego, C
co w sam raz? Bo przecież nie sposób, by polityk czy ktokolwiek inny z tych, co zajmują się działaniem, okazał się znawcą bezspornie, jeżeli na to nie będzie zgody.

Młodszy Sokrates: Zatem i teraz jak najbardziej trzeba zrobić to samo.

Gość: To jeszcze ważniejsza sprawa, Sokratesie, niż tamto. Chociaż XXV
i tamtą pamiętamy, jaka była długa. Ale zakładać coś takiego o tych rzeczach jest czymś bardzo właściwym.

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: Że będzie kiedyś potrzeba tego, co się w tej chwili powiedziało, do wykazania ścisłej i jasnej prawdy. A że w dzisiejszym zagadnieniu D
dowodzimy pięknie i należycie, o tym nas, uważam, znakomicie upewnia ta myśl, że trzeba przyjąć zarówno istnienie wszystkich umiejętności, jak też mierzyć to, co większe, i to, co mniejsze, nie tylko w stosunku do siebie nawzajem, ale też w stosunku do powstawania tego, co jest utrzymane w mierze. Bo jeżeli to istnieje, to istnieją też i tamte umiejętności, a jeżeli one istnieją, to istnieje i to, a jeżeli tego lub tamtego nie ma, to żadne z nich istnieć nigdy nie będzie.

Młodszy Sokrates: To słuszne, ale co dalej? E

Gość: Jasna rzecz, że możemy umiejętność posługiwania się miarą rozdzielić na dwie części, jak się mówiło, tnąc ją w ten sposób. Za jedną jej część przyjmiemy wszystkie te umiejętności, które mierzą liczbę i długości, i głębokości, i szerokości, i grubości w stosunku do ich przeciwieństwa. Do drugiej części należą te, które oceniają to, co umiarkowane i stosowne, i w samą porę, i należyte, i wszystko, co mieści się pośrodku między ostatecznościami.

Młodszy Sokrates: Doniosły wymieniłeś odcinek, jeden i drugi, i one się bardzo różnią od siebie.

Gość: Widzisz, Sokratesie, to, co wielu inteligentnych ludzi nieraz mówi i sądzi, że to jest mądre słowo, że umiejętność posługiwania się 285
miarą dotyczy wszystkiego, co istnieje - to jest właśnie to, co się teraz powiedziało. Mierzeniu bowiem podlega w jakiś sposób każdy przedmiot każdej umiejętności. Ale że ludzie nie nawykli do podziałów i do rozpatrywania rzeczy według rodzajów, więc zrzucają razem, jako jedno i to samo, rzeczy bardzo się różniące, uważając, że są podobne. A robią też wprost przeciwnie, kiedy inne rzeczy rozdzielają nie według ich części. [38] A to trzeba, kiedy ktoś dostrzega naprzód wspólną cechę wielu B

38 Por. *Państwo* 454A, *Sofista* 267D, *Fajdros* 265E, 273D-E.

rzeczy, nie odstępować prędzej, zanim się w niej nie dojrzy wszystkich różnic, jakie tylko tkwią w jej rodzajach, a znowu różnorodne niepodobieństwa, kiedy masami biją w oczy, nie można wtedy zamykać oczu ani ustawać, zanim człowiek wszystkich cech charakterystycznych wewnątrz jednej cechy wspólnej nie skupi i nie zamknie jej w istocie pewnego rodzaju. Więc już dość tych słów o tej sprawie i o niedobo-
C rach i o nadmiarach. Pamiętajmy tylko to, że znalazły się tutaj dwa rodzaje umiejętności stosowania miary, i zapamiętajmy, które to rodzaje.

Młodszy Sokrates: Będziemy pamiętali.

XXVI Gość: Otóż po tym rozważaniu przejdziemy do innego już w związku z tym, czego szukamy, i w ogóle z metodą traktowania tego rodzaju zagadnień.

Młodszy Sokrates: Jakież to rozważanie?

Gość: Gdyby nas ktoś zapytał o grupę ludzi uczących się liter, to kiedy w niej uczeń dostaje pytanie, z jakich liter składa się którekol-
D wiek słowo, czy powiemy, że wtedy to jego poszukiwanie ma na celu raczej ten jeden wyraz zadany, czy też chodzi o to, żeby się uczeń lepiej orientował w literach wszystkich wyrazów, jakie miewa przed sobą?

Młodszy Sokrates: Jasna rzecz, że chodzi o orientację we wszystkich wyrazach.

Gość: A jak to jest z tym naszym poszukiwaniem polityka? Czy w tym zadaniu chodzi raczej o niego samego, czy też o to, żeby się wprawić w dialektyce na wszystkie tematy?

Młodszy Sokrates: I to jasna rzecz, że chodzi o wszystkie tematy.

Gość: Albo tam teorię tkactwa przechodzić dla samego tkactwa nie chciałoby się przecież żadnemu rozsądnemu człowiekowi. Ale mam wrażenie, że ludzie po większej części nie wiedzą, że niektóre przed-
E mioty mają z natury łatwo dostrzegalne cechy wspólne, które poznać łatwo i nietrudno je pokazać, kiedy się ktoś pyta o określenie czegoś, a zapytany zechce to bez wysiłku pokazać, ale bez dokładnego okre-
286 ślenia. A rzeczy największe i najczcigodniejsze nie mają wizerunków żadnych ręką ludzką wykonanych wyraźnie, które by człowiek pytającemu mógł pokazać i stosując je do któregoś zmysłu, duszę pytającego mógł zaspokoić należycie, tak jak ją zaspokoić pragnie. Dlatego trzeba się starać dawać i przyjmować określenie każdej rzeczy. Bo rzeczy bezcielesne, które są najpiękniejsze i największe, pokazywać jasno można tylko z pomocą określeń i w żaden inny sposób. Dlatego mówiło się teraz to wszystko. Z rzeczami małej wagi łatwiejsza robota w każdej
B sprawie, raczej niż kiedy chodzi o rzeczy większe.

Młodszy Sokrates: Bardzo pięknieś powiedział.

Gość: Zatem pamiętajmy sobie, dlaczego właściwie i po co mówiliśmy o tym wszystkim.

Młodszy Sokrates: Więc dlaczego?

Gość: Zgoła nie najmniej z powodu właśnie tej nieznośnej nudy, nie mogliśmy wytrzymać tego rozwlekłego opowiadania o umiejętności tkackiej i o tym obracaniu się świata w stronę przeciwną, i, w Sofiście, o tym istnieniu niebytu. Widzieliśmy, że to było strasznie długie, i oprócz tego robiliśmy sobie wyrzuty, bojąc się, czy nie mówimy rzeczy zarazem niepotrzebnych i rozwlekłych.[39] Więc żeby się na przyszłość uwolnić od wszelkich takich myśli - dla tego wszystkiego powiedzieliśmy to, co przedtem. Tak sobie mów. C

Młodszy Sokrates: To się stanie. Mów tylko, co dalej.

Gość: Więc mówię, że ja i ty powinniśmy pamiętać o tym, co się teraz powiedziało i zawsze naganę i pochwałę za zwięzłość, względnie za rozwlekłość jakiejkolwiek dyskusji uzależniać nie od wzajemnego stosunku długości ustępów, ale brać przy tej ocenie pod uwagę tę część umiejętności posługiwania się miarą, o której mówiliśmy wtedy,[40] że o niej pamiętać potrzeba, musimy mianowicie mieć wzgląd na to, co odpowiednie i co przystoi. D

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Ale i od tego nie wszystko zależy. Bo nie będziemy wymagali długości odpowiedniej do tego, żeby była przyjemna, chyba tylko ubocznie. Rozum dyktuje jako drugi, choć nie pierwszy warunek to, żeby odpowiedź na dane zagadnienie znaleźć jak najłatwiej i jak najprędzej, ale najbardziej i przede wszystkim trzeba szanować samą metodę, która człowiekowi pozwala dzielić rzeczy na rodzaje. I jeżeli jakieś przemówienie, choćby nawet i bardzo rozwlekłe, robi słuchającego E bardziej wynalazczym, to brać je poważnie i nie oburzać się wcale na rozwlekłość, a gdyby taki ustęp był zb$_{yt}$ krótki, to tak samo. A oprócz tego jeszcze, jeżeli ktoś gani rozwlekłość wywodów w takich dyskusjach i nie znosi chodzenia naokoło, to nie powinien ich zb$_{yt}$ prędko ani tak zaraz odrzucać, zganiwszy to tylko, że się mówiło zbyt długo, ale niechby w dodatku uważał za potrzebne wykazać, że gdyby te słowa 287 skrócić, to uczestnicy dyskusji nabraliby większej wprawy w dialektyce i nauczyliby się lepiej określać rzeczy. A o nagany i pochwały innych ludzi, jakiejkolwiek treści, wcale się troszczyć nie trzeba, ani w ogóle takich uwag słuchać. Więc już dość o tym, jeżeli i ty jesteś tego samego

39 Zob. *Sofista* 261A-B.

40 Por. powyżej 284E, 285C.

zdania. Zatem wróćmy do polityka i odnieśmy do niego jako przykład
B tkactwo, któreśmy naprzód omówili.

Młodszy Sokrates: Pięknieś powiedział, więc zróbmy to, co mówisz.

XXVII *Gość:* Nieprawdaż? Król został i jest oddzielony od wielu umiejętności, które wraz z nim pasą ludzi, a raczej od wszystkich, które mają do czynienia z trzodami. Zostają nam, powiedzmy, umiejętności związane z państwem samym. Jedne należą do jego współczynników, drugie do przyczyn, i te trzeba przede wszystkim oddzielić jedne od drugich.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: A czy widzisz, że trudno jest podzielić je na dwie części?
C Z jakiego powodu, to myślę, będzie nie mniej jasne, jak pójdziemy dalej.

Młodszy Sokrates: Nieprawdaż? Trzeba tak zrobić.

Gość: Więc rozbierzmy je na części, jak zwierzę ofiarne, skoro na dwoje nie potrafimy. Bo trzeba zawsze dzielić na jakąś liczbę najbliższą dwójki. [41]

Młodszy Sokrates: Więc jak zrobimy teraz?

Gość: Tak samo jak przedtem. Te umiejętności, które dostarczały narzędzi potrzebnych do tkactwa, wszystkie przecież przyjęliśmy wtedy [42] jako współczynniki.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Więc i teraz, a nawet jeszcze bardziej niż wtedy, musimy to
D samo zrobić. Bo które tylko wykonują w państwie jakieś narzędzie - małe czy wielkie, te wszystkie trzeba przyjąć jako współczynniki, gdyż bez nich w żaden sposób nie mogłoby powstać państwo ani polityka, ale żadnej z nich nie będziemy uważali za zadanie umiejętności królewskiej.

Młodszy Sokrates: No nie.

Gość: My się zabieramy do trudnej roboty, oddzielając ten rodzaj od innych. Bo cokolwiek tylko istnieje, o tym można powiedzieć z sensem, że może być narzędziem do czegoś. A jednak w związku z tym,
E co ludzie posiadają w państwie, powiedzmy taką rzecz.

Młodszy Sokrates: Jaką?

Gość: Że te rzeczy posiadane nie odgrywają roli narzędzi. Bo się ich nie robi na to, żeby były przyczynami powstawania czegoś, jak się robi narzędzie, tylko na to, żeby zachować to, co się wykonało.

Młodszy Sokrates: Co takiego, na przykład?

Gość: Ten rodzaj różnorodny, który się wyrabia z materiałów suchych i wilgotnych, i z wypalanych i z niewypalanych, oznaczamy go

41 Por. *Fileb* 16D.

42 Por. powyżej 281C-E.

jedną nazwą «naczynia». To rodzaj bardzo liczny i mam wrażenie, że po prostu wcale nie należy do tej wiedzy, której szukamy. 288

Młodszy Sokrates: Jakżeby miał?

Gość: Do tego się dołącza trzeci, inny rodzaj własności, bardzo liczny, lądowy i wodny, i ruchomy i stały, i zaszczytny i niezaszczytny, a ma jedną nazwę, bo zawsze służy komuś do siedzenia i zawsze ktoś na tym siedzi.

Młodszy Sokrates: A cóż to takiego?

Gość: To się nazywa wehikułem i to niekoniecznie jest wytwór polityka - o wiele bardziej cieśli, garncarza i brązownika.

Młodszy Sokrates: Rozumiem.

Gość: No, a cóż będzie czwarte? Czy powiedzieć, że jest czymś XXVIII
różnym od tych rzeczy i że do niego należy po większej części to, B
o czym się mówiło poprzednio, jak odzienie wszelkie i wielka część zbroi, i mury, i wszelkie wały ziemne i kamienne, i niezliczone inne rzeczy? Ponieważ wszystko to robi się dla osłony, to może by najsłuszniej było nazwać to wszystko osłoną i należałoby to uważać o wiele bardziej za dzieła umiejętności architektów i tkaczów po największej części, a nie polityków.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: A jako piąty rodzaj może byśmy zechcieli przyjąć wszelkiego C
rodzaju zdobnictwo i malarstwo, i naśladownictwa, które się malarstwem posługują i muzyką, a robi się je wyłącznie dla naszej przyjemności. Sprawiedliwie można by je objąć jedną nazwą.

Młodszy Sokrates: Jaką?

Gość: To jest pewnego rodzaju zabawka. Mówi się tak.

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: Więc ta jedna nazwa będzie odpowiednia dla wszystkich takich rzeczy. Przecież żadna z nich nie powstaje dla celu poważnego, tylko dla zabawy.

Młodszy Sokrates: I to może jeszcze rozumiem. D

Gość: No, a to, co tym wszystkim dostarcza materiałów, z pomocą któ r y ch i w których pracują wszystkie teraz wymienione umiejętności - rodzaj różnorodny, pochodzący od wielu innych umiejętności - czy by go nie położyć na miejscu szóstym?

Młodszy Sokrates: A co ty takiego masz na myśli?

Gość: Złoto i srebro, i wszystkie metale, i to wszystko, co topór drwala i siekiera ścinają i dostarczają cieśli i temu, co wyplata. A jeszcze zdzieranie łyka z roślin i skóry ze zwierząt dla szewstwa, i jakie E
tam inne umiejętności tym się zajmują, i wyrób korków i papirusów,

i sznurów, co umożliwia wykonywanie rzeczy złożonych ze składników prostych. My to wszystko nazywamy jednym, to jest pierwotny przyrodzony majątek ludzi, niezłożony, a w żadnym sposobie nie jest dziełem wiedzy królewskiej.

Młodszy Sokrates: Pięknie.

Gość: A znowu nabywanie pożywienia i tych rzeczy, które wmieszane w ciało człowieka, umieją swymi częściami służyć częściom ciała
289 - to trzeba położyć jako siódme i nazwać to wszystko naszym pokarmem, jeżeli nie mamy jakiejś innej nazwy, ładniejszej. Podciągniemy to pod umiejętność rolniczą i myśliwską, i gimnastyczną, i lekarską, i kucharską, i lepiej tak zrobimy, niż gdybyśmy to oddawali polityce.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

XXIX *Gość:* Otóż chyba i wszystko, co bywa własnością, z wyjątkiem zwierząt swojskich, wymieniło się to w tych siedmiu rodzajach. I zobacz. Najsprawiedliwiej byłoby na początku postawić rodzaj pierwo-
B rodny, potem narzędzie, naczynie, wehikuł, osłonę, zabawkę, pokarm. To, co opuszczamy, jeżeli coś doniosłego nie uszło naszej uwagi, można włączyć w którąś z tych klas, jak np. rodzaj pieniądza i pieczęci, i każdej odznaki. Te rzeczy nie mają żadnej doniosłej cechy wspólnej, takiej żeby stanowiły jeden rodzaj, ale jedne z nich można zaliczyć do ozdób, drugie do narzędzi. Wprawdzie gwałtem trzeba by naciągać, ale to się zgodzi. A jeżeli chodzi o posiadanie istot żywych swojskich, nie
C mówiąc o niewolnikach, to wszystko to obejmuje umiejętność hodowania trzód podzielona poprzednio.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Zostaje rodzaj niewolników i wszelkich sług, między którymi, przeczuwam, pokażą się i tacy, którzy się z królem będą spierać o samą tkaninę, tak jak się z tkaczami spierali ci, co przędą i czeszą przedtem wełnę, i takie tam inne rzeczy robią, o których się mówiło. A wszyscy inni, zwani współczynnikami, razem ze swymi robotami, które się w tej chwili wymieniło, odpadają i zostali oddzieleni od dzia-
D łalności królewskiej i politycznej.[43]

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że tak.

Gość: Więc, proszę cię, zobaczymy tych, co zostali, a podejdźmy bliżej, abyśmy nabrali co do nich większej pewności.

Młodszy Sokrates: Trzeba, nieprawdaż?

Gość: Więc ci najwłaściwsi służący, jeżeli patrzeć z bliska, to widzimy w nich i w ich zajęciach coś wprost przeciwnego niżeśmy przypuszczali.

---

43 Por. powyżej 287B.

Młodszy Sokrates:. W których to?

Gość: Ja mówię o ludziach kupionych i nabytych w ten sposób. Tych możemy bezspornie nazywać i niewolnikami, i powiedzieć, że nie mają E żadnej pretensji do umiejętności królewskiej.

Młodszy Sokrates: Jakżeby mogli?

Gość: A cóż z tymi wolnymi, co dobrowolnie wstępują w szeregi służby razem ze wspomnianymi w tej chwili i wymieniają między sobą produkty agronomii i innych umiejętności, i wyrównują jedni na r y nkach, a drudzy jeżdżą z miasta do miasta przez morza i chodzą piechotą, i wymieniają pieniądze na towar albo pieniądz na pieniądz? Nazwaliśmy ich wekslarzami i kupcami; przedsiębiorcami okrętowymi i kra- 290 marzami. Chyba ci nie pretendują do polityki!

Młodszy Sokrates: A może być, ale do kupieckiej.

Gość: No nie, a ci najemnicy, których widzimy, i zarobnicy, którzy wszystkim najchętniej oddają posługi służebne, u tych chyba nie znajdziemy pretensji do umiejętności królewskiej.

Młodszy Sokrates: Jakżeby?

Gość: A cóż u tych, którzy nam na każdym kroku oddają takie usługi?

Młodszy Sokrates: Jakie ty myślisz i u któ r y ch?

Gość: Całe plemię woźnych i tych, którzy się zapoznali z konsty- B tucją, bo często byli w służbie, i wielu innych, którzy doskonale potrafią nieraz trudne usługi oddawać rządzącym - jak my znowu tych nazwiemy?

Młodszy Sokrates: To są, jak powiedziałeś teraz, służący, a nie sami panujący w państwach.

Gość: No nie, zaprawdę przecież mi się to nie przyśniło, kiedym powiedział, że gdzieś tutaj się pokażą ci, co mają szczególne pretensje do polityki. A przecież mogłoby się to wydawać grubą niedorzecznością szukać takich ludzi gdzieś pomiędzy służbą. C

Młodszy Sokrates: Najzupełniejszą.

Gość: A podejdźmy tak bliżej do tych jeszcze nie przebadanych. To są ci od wieszczbiarstwa. Oni posiadają cząstkę pewnej wiedzy służebnej. Uważa się przecież, że tłumaczą ludziom wolę bogów.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Tak jest. A znowu plemię kapłanów. Tradycja mówi, że oni się znają na ludzkich darach ofiarnych i wiedzą, jak je składać bogom po myśli i jak się do bogów modlić, żeby z pomocą modlitw dostawać D od nich dobre rzeczy. Jedno i drugie to chyba cząstki umiejętności służebnej.

Młodszy Sokrates: To przecież widać.

XXX *Gość:* Otóż ja mam wrażenie, że jużeśmy natrafili jakby na ślad tego, do czego zmierzamy. Bo postawa kapłanów i wieszczków tchnie rzeczywiście dumą i zyskuje sobie opinię poważną ze względu na doniosłość ich funkcji. Tak że w Egipcie nawet nie wolno królowi panować,
E jeżeli nie posiada wiedzy kapłańskiej. A jeżeli się nawet kiedyś król z innego stanu gwałtem na tron narzuci, to musi być później wtajemniczony i wpisany do stanu kapłańskiego. Także pośród Hellenów często można zauważyć, że najwyższym urzędnikom poleca się składanie najważniejszych ofiar i oni je składają. I u was też nie najgorzej widać to, o czym mówię. Bo kogo tutaj los wyznaczy na króla, ten musi składać spośród starych ofiar najuroczystsze i najbardziej tradycją ojczystą uświęcone. [44]

Młodszy Sokrates: O tak. Z pewnością.

291 *Gość:* Więc tych losem wy bieranych królów, a zarazem kapłanów i ich służących, i jakiś tam inny bardzo liczny tłum rozpatrzyć trzeba. On się nam dopiero teraz pokazał, kiedyśmy oddzielili poprzednich.

Młodszy Sokrates: O których też ty mówisz?

Gość: To są ludzie z nieprawdziwego zdarzenia.

Młodszy Sokrates: No cóż tam takiego?

Gość: To bardzo różnorodny rodzaj, ja to widzę, kiedy teraz na nich
B patrzę. Wiele z tych panów przypomina lwy i centaury, i inne takie stwory, a bardzo wielu przypomina satyrów i słabsze, ale bardzo obrotne zwierzątka. Łatwo wymieniają pomiędzy sobą postać i usposobienie. Doprawdy, Sokratesie, mam wrażenie, żem w tej chwili przejrzał tych ludzi na wskroś.

Młodszy Sokrates: No to mów, bo zdaje się, żeś dojrzał coś bardzo niesamowitego.

Gość: Tak. Niesamowitości rodzą się u wszystkich z niewiedzy. Mnie się samemu to przytrafiło w tej chwili. Bo nagle zgłupiałem, kiedym
C zobaczył ten chór pretendentów do spraw państwowych.

Młodszy Sokrates: Jaki chór?

Gość: Ten chór to większy magik i czarodziej niż wszyscy sofiści razem i najlepiej się zna na tej właśnie umiejętności. Oderwać go od tych, którzy w istocie są politykami i typami królów, jest niezmiernie trudno, ale go od nich oderwać musimy, jeżeli mamy wyraźnie dojrzeć to, czego szukamy.

---

44 W Atenach drugi spośród dziewięciu archontów, tzw. archont-król, był jednocześnie najwyższym kapłanem.

Młodszy Sokrates: No więc, nie zaniedbujmy tego.

Gość: No nie; przynajmniej według mego zdania. A powiedz mi taką rzecz.

Młodszy Sokrates: Jaką?

Gość: Czy nie prawda, że monarchia to jedna z form rządzenia państwem? XXXI D

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: A po monarchii, mógłby ktoś powiedzieć, tak mi się wydaje, rządy małej garstki.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: A trzecia postać ustroju, czy to nie będą rządu tłumu, czyli tak zwana demokracja?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Więc one są trzy, ale czy się ich nie robi pięć w pewnym sposobie, bo dwie z nich rodzą jeszcze dwie inne nazwy oprócz siebie?

Młodszy Sokrates: Jakie nazwy?

Gość: Teraz ludzie biorą pod uwagę gwałt i dobrą wolę, ubóstwo i bogactwo, prawo i bezprawie w ustrojach państwowych i rozdzielają dwie spośród wymienionych form - każdą na dwie części, i mówią, że monarchia daje dwie postacie, które noszą dwie nazwy: tyrania jedna, a królestwo druga. E

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: A kiedy nad patłstwem panuje mała garstka, to wtedy nazywa się to zawsze arystokracją lub oligarchią.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: A jeżeli chodzi o demokrację, to czy tłum panuje nad ludźmi majętnymi przy pomocy gwałtu, czy po dobrej woli, i czy prawa są ściśle przestrzegane, czy nie, nikt nie zwykł, mimo to, zmieniać jej nazwy.[45] 292

Młodszy Sokrates: To prawda.

Gość: Więc cóż? Uważamy, że któryś z tych ustrojów jest słusznie określony z pomocą tych terminów: jeden i mała garstka, i wielu, i bogactwo i ubóstwo, i gwałt i dobra wola, i na podstawie praw pisanych i bez praw?

Młodszy Sokrates: A cóż przeszkadza?

Gość: A zobacz no wyraźniej. Chodź za mną tędy. B

Młodszy Sokrates: Którędy?

---

45 Podział na pięć form rządów był w owym czasie obiegowy. Podobnie jak kryteria tego podziału. Por. Herodot *Dzieje* III. 80-82, Ksenofanes *Wspomnienia* IV, 6, 12, *Cyropedia* I, 1.

Gość: Przy tym, co się powiedziało pierwotnie, zostaniemy, czy przejdziemy na stanowisko przeciwne?

Młodszy Sokrates: Ale przy czym myślisz?

Gość: Mówiliśmy zdaje mi się, że rząd królewski jest jedną umiejętnością. [46]

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: I to nie jedną spośród wszystkich, tylko myśmy tę umiejętność wyróżnili przed innymi jako tę, która sądzi i rozkazuje. [47]

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: I jedna część rozkazywania dotyczy tworów nieożywionych,
C a druga istot żywych. Trzymając się wciąż tego podziału, doszliśmy aż tutaj i nie zapominamy, że chodzi o wiedzę, a tylko co to ta wiedza, nie możemy dokładnie rozeznać.

Młodszy Sokrates: Mówisz słusznie.

Gość: Więc to właśnie czy rozumiemy, że ustrojów państwa nie należy określać z pomocą terminu: garstka ani wielu, ani dobra wola ani wbrew woli, ani ubóstwo ani bogactwo, tylko pojąć trzeba każdy jako pewną wiedzę, jeżeli mamy zostać na tym samym torze co przedtem?

D XXXII *Młodszy Sokrates:* Ależ tak. Niepodobna tego nie zrobić.

Gość: Zatem z konieczności trzeba to teraz tak rozpatrywać, w której też z tych form występuje wiedza o rządzeniu ludźmi, wiedza chyba najbardziej doniosła i zdobyć ją najtrudniej. Trzeba ją zobaczyć, abyśmy dojrzeli, których ludzi odsunąć od rozsądnego króla, bo udają polityków i poddają tę opinię niejednemu, a nie są mężami stanu w żadnym sposobie.

Młodszy Sokrates: Trzeba to zrobić. Tak jak nam to sam tok myśli
E zapowiedział.

Gość: Więc chyba nie wygląda na to, żeby tłum w państwie mógł osiągnąć tę wiedzę.

Młodszy Sokrates: No jakże?

Gość: A czy to możliwe, żeby w państwie, które ma tysiąc ob$_{y\,w}$ateli, posiadło ją stu ludzi albo choćby pięćdziesięciu?

Młodszy Sokrates: Wtedy by to była najłatwiejsza ze wszystkich umiejętności. Bo wiemy, że pośród tysiąca ludzi nie znajdzie się tylu mistrzów gry w warcaby górujących nad innymi w Helladzie, a cóż dopiero tylu królów! Kto posiada umiejętność królewską, tego, czyby

---

46 Zob. powyżej 258E.

47 Zob. powyżej 260B.

panował czy nie, musimy jednak według poprzedniego toku myśli nazywać typem królewskim. 293

Gość: Pięknieś przypomniał. Ja mam wrażenie, że zgodnie z tym tokiem myśli, słusznego rządzenia trzeba szukać u kogoś jednego albo u dwóch, i w ogóle u niewielu, jeżeli się trafia słuszny rząd.

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: Ci ludzie, czyby panowali nad chętnymi czy nad niechętnymi, czy według konstytucji czy bez konstytucji, czyby byli bogaci czy ubodzy, oni zawsze - trzeba tak uważać, jak sądzimy teraz - panują umiejętnie, jakkolwiek by panowali. Tak samo uważamy, że lekarze, czy tam nas chętnych, czy niechętnych leczą, krają, palą, czy inne nam B boleści zadają, i czy według przepisów, czy niezależnie od przepisów, i czy są ubodzy, czy bogaci - zawsze jednak lekarzami ich nazywamy, dopóki kierują nami umiejętnie, przeczyszczając czy inaczej nas odchudzając, albo i powiększając nam wagę, aby tylko dla dobra ciał, byle tylko z gorszych robili lepsze i ocalili swą obsługą to, co obsługują. Będziemy się trzymali tej zasady, mam wrażenie, a nie innej. Jedynie C to jest słuszne pojęcie umiejętności i władzy lekarskiej, i wszelkiej w ogóle władzy.

Młodszy Sokrates: Całkowicie słuszne przecież.

Gość: Z konieczności więc i spośród ustrojów państwowych, zdaje XXXIII się, że ten będzie osobliwie słuszny i to będzie ustrój jedyny, w którym mógłby ktoś stwierdzić, że rządzący posiadają wiedzę, a nie tylko jej pozory, wszystko jedno, czy według praw, czy bez praw rządzą, i czy panują nad chętnymi, czy nad niechętnymi, czy są ubodzy, czy D bogaci. Żadnego takiego względu nie należy nigdy brać w rachubę według żadnej słusznej zasady.

Młodszy Sokrates: Pięknie.

Gość: I gdyby nawet zabijali niektórych albo wyganiali z granic państwa, aby je oczyścić dla jego dobra, alboby ludzi przesiedlali, wysyłając ich gdzieś za granicę, niby roje pszczół, i przez to by pomniejszali państwo, alboby skądsiś tam, zza granicy sprowadzali ludzi i robili ich obywatelami, i tak by państwo powiększali - dopóki kierują się wiedzą i sprawiedliwością, i ocalają państwo, i poprawiają je według sił, to powinniśmy mówić, że wtedy ten ustrój o tych cechach charakterystycznych jest dla nas jedynym słusznym ustrojem E państwowym, [48] a jeżeli mówimy o innych, trzeba powiedzieć, że one nie są prawowite ani istotnie oryginalne, tylko naśladują ustrój ten.

[48] O oczyszczaniu państwa zob. *Państwo* S00E-S0lB, 541A; *Prawa* 735D-736A.

I te ustroje, o których mówimy, że się dobrymi prawami rządzą, robią to lepiej, a inne gorzej.

Młodszy Sokrates: Te inne rzeczy, Gościu, wydają się powiedziane w sam raz, ale to, że trzeba rządzić także i bez praw, tych słów było trochę przykro słuchać.

Gość: Uprzedziłeś mnie nieco swoim pytaniem, Sokratesie. Bo właśnie miałem cię o to zapytać, czy przyjmujesz wszystko, czy też cię coś razi w moich słowach. A teraz to już jasne, że musimy się naradzić nad słusznością rządów bez prawa. Musimy to rozważyć.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: W pewnym sposobie to jest rzecz jasna, że umiejętność nadawania praw należy do umiejętności królewskiej. Ale najlepiej jest, jeżeli nie prawa mają moc, tylko ten typ, który jest królem i ma rozum. A wiesz dlaczego?

Młodszy Sokrates: Więc dlaczego twoim zdaniem?

Gość: Dlatego, że prawo w żaden sposób nie może objąć jasno i dokładnie tego, co jest najlepsze i najsprawiedliwsze równocześnie dla wszystkich, i dlatego nie może nakazywać tego, co najlepsze. Bo ludzie są jedni do drugich niepodobni i niepodobne do siebie są ich czyny, i w sprawach ludzkich, żeby tak powiedzieć, nic nigdy nie stoi spokojnie, dlatego żadna prosta ustawa w żadnej sprawie nie może pozwolić żadnej umiejętności ustanawiać czegokolwiek we wszystkich wypadkach i na zawsze. Na to się chyba zgodzimy? [49]

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: A widzimy, że prawo mniej więcej właśnie do tego zmierza, jakby jakiś człowiek uparty a tępy nikomu nie pozwalał nic robić wbrew jego zarządzeniu ani nikomu się pytać, nawet gdyby się komuś trafiło coś nowego i lepszego, wbrew zasadzie, którą by on sam był ustanowił. [50]

Młodszy Sokrates: To prawda. Prawo po prostu robi to z każdym z nas, to, coś w tej chwili powiedział.

Gość: Nieprawdaż? Nie może się dobrze zgadzać z rzeczami, które nigdy nie są proste, coś, co samo jest proste i nie zna wyjątków?

---

49 Doskonały król obywa się bez praw, „żadne bowiem prawo ani żaden nakaz nie jest potężniejszy od wiedzy i rozum nigdy podlegać i służyć nie może niczemu, ale rządzić musi wszystkim, jeżeli jest prawdziwym rozumem i zgodnie ze swą naturą wolnym istotnie" *(Prawa* 875C-D).

To zestawienie sztywnej litery prawa z rozumnym rozeznaniem władcy przywodzi na myśl Platońską krytykę pisma w porównaniu z nauczaniem ustnym. Por. *Fajdros* 276A-E.

50 Por. Arystoteles *Polityka* III.2.4.

Młodszy Sokrates: Gotowa tak być.

Gość: Więc dlaczego właściwie potrzeba stanowić prawa, skoro XXXIV
prawo nie jest instytucją najsłuszniejszą? Trzeba znaleźć przyczynę, D
czemu to tak jest. [51]

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: Nieprawdaż? U was też istnieją jakie gromadne ćwiczenia, jak i w innych państwach, albo w bieganiu, albo w czymś innym, gdzie chodzi o współzawodnictwa?

Młodszy Sokrates: Nawet i bardzo liczne.

Gość: A proszę cię, przypomnijmy sobie polecenia tych, którzy umiejętnie prowadzą gimnastykę w takich instytucjach.

Młodszy Sokrates: Jakież?

Gość: Oni uważają, że nie można bawić się w drobiazgi z każdym z osobna i zalecać każdemu z osobna tego, co odpowiada jego ciału. E
Uważają, że trzeba rzeczy brać z grubsza i na ogół i dostosować do większości porządek ćwiczeń pożytecznych dla ciał.

Młodszy Sokrates: Pięknie.

Gość: Dlatego też i równe trudy zadają wielu uczniom na raz, równocześnie każą im zaczynać i równocześnie kończyć bieg i zapasy, i wszelkie ćwiczenia cielesne.

Młodszy Sokrates: Jest tak.

Gość: Więc uważajmy, że prawodawca, któ$_{ry}$ stoi na czele i prowadzi trzody w zakresie tego, co sprawiedliwe i w sprawach umów wzajemnych, nigdy nie potrafi każdemu z osobna oddać tego, co mu 295
się należy, kiedy wydaje polecenie dla wszystkich naraz.

Młodszy Sokrates: To przecież naturalna rzecz.

Gość: Tylko dla wielu, mam wrażenie, i tylko na ogół, i jakoś tak z grubsza dla każdego ustawę ułoży i w pisanym prawie ją zostawi, albo i w niepisanym, tylko w tradycji i w obyczaju ojców ją ustali.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Słusznie naprawdę. Bo jakżeby to, Sokratesie, ktoś potrafił kiedykolwiek siedzieć całe życie przy każdym z osobna i zalecać mu dokładnie i szczegółowo to, co przystoi. Mam wrażenie, że gdyby to B
potrafił zrobić ktokolwiek z tych, co istotnie posiadają wiedzę królewską, to na pewno by sam sobie nie rzucał kłód pod nogi, spisując te tak zwane prawa.

Młodszy Sokrates: To wynika, Gościu, z tego, co się powiedziało.

---

[51] Zob. *Prawa* 874E-875A: „Ludzie muszą stanowić dla siebie prawa i do tych praw stosować się w życiu, bo inaczej różnić się nie będą od najdzikszych zwierząt".

Gość: A jeszcze bardziej z tego, najmilszy mój, co się dopiero powie.

Młodszy Sokrates: Z czego więc?

Gość: Z czegoś takiego. Powiedzmy sobie, że lekarz albo jakiś
C nauczyciel gimnastyki miałby zamiar wyjechać za granicę i myślałby, że go długi czas nie będzie koło pacjentów, więc uważałby, że uczniowie albo pacjenci nie będą pamiętali jego poleceń. Wtedy by im chciał zostawić polecenia spisane dla pamięci. Czy jak?

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: A co, gdyby wbrew oczekiwaniu bawił za granicą krócej i wrócił prędzej niż przypuszczał? Czyby już nie śmiał, wbrew tamtym poleceniom pisanym, dawać poleceń innych wobec tego, że już coś
D innego byłoby teraz lepsze dla chorych, bo zmieniły się wiatry albo i inne jakieś niż zazwyczaj, wbrew oczekiwaniu, zjawiska niebieskie wystąpiły? Czy z uporem uważałby, że nie wolno przekraczać dawnych ustaw ani samemu ustawodawcy, ani nawet choremu nie wolno robić nic wbrew temu, co przepisane, bo to są przepisy lekarskie i zdrowotne, a wszystko, co by się działo inaczej, jest niezdrowe i nie według
E umiejętności? Czy też wszelki taki wypadek na tle wiedzy i umiejętności prawdziwej byłby śmieszny i czy nie największy śmiech budziłyby ze wszech miar takie ustawy na każdy wypadek? [52]

Młodszy Sokrates: Ze wszech miar.

Gość: A ten, co sam w przepisach ujął to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i piękne i haniebne, i dobre i złe, i ujął to w niepisanych ustawach dla trzód ludzkich, które się w państwach pasie według praw spisanych przez ustawodawców? Więc kiedy przyjdzie ten sam ustawodawca, posiadający umiejętność, albo ktoś inny podobny do niego, to ma mu nie być wolno wydawać żadnych poleceń innych, wbrew tam-
296 tym prawom? Czy też i taki zakaz musiałby się wydawać naprawdę nie mniej śmieszny od tamtego?

Młodszy Sokrates: No cóż?

XXXV **Gość:** A wiesz ty, co ludzie mówią w związku z tą sprawą?

Młodszy Sokrates: Nie przychodzi mi to na myśl tak w tej chwili.

Gość: No, to jest myśl bardzo przyzwoita. Powiadają, że jeśli ktoś zna ustawy lepsze niż przekazane prawa przodków, niech nadaje prawa swemu państwu, ale wtedy, gdy państwo przekona, a inaczej nie. [53]

Młodszy Sokrates: Więc cóż? Niesłusznie?

---

52 W *Polityce* Arystoteles przytacza to rozumowanie (III.10.4) i je krytykuje (III.11.4-5).

53 Por. *Kriton* SlB-C, *Prawa* 772C-D.

Gość: Może być. Ale gdyby ktoś i bez przekonywania wymusił B
gwałtem to, co lepsze, odpowiedz, jak się ten gwałt będzie nazywał? Albo nie jeszcze; naprzód powiedzmy coś o tym, co przedtem.

Młodszy Sokrates: Co ty masz na myśli?

Gość: Gdyby ktoś, nie przekonując pacjenta, ale posiadając umiejętność należycie, zmuszał jakiegoś chłopca albo mężczyznę, albo i kobietę do robienia tego, co lepsze, wbrew wcześniejszym przepisom, to jak się będzie nazywał taki gwałt? Czy nie każda inna nazwa będzie raczej na miejscu niż ta, którą się oznacza błędy przeciw umiejętności i mówi się, że to jest niezdrowe? I kto takiego gwałtu doznał, ten może słusz- C
nie mówić raczej wszystko inne, tylko nie to, że go spotkały zabiegi niezdrowe i nieumiejętne tych lekarzy, którzy mu gwałt zadali.

Młodszy Sokrates: Świętą prawdę mówisz.

Gość: A jak się u nas nazywa błąd przeciw umiejętności politycznej? Czy to nie jest czyn haniebny i zły, i niesprawiedli$_{wy}$?

Młodszy Sokrates: Ze wszech miar.

Gość: A kiedy się ludzi wbrew pisanym ustawom i wbrew tradycji zmusza gwałtem, żeby postępowali inaczej, sprawiedliwiej i lepiej, i piękniej, niż się postępowało dawniej; to proszę cię: kiedy tacy ludzie ganią taki gwałt, czy ta nagana, jeśli nie ma być najśmieszniejsza ze D
wszystkich, nie powinna mówić wszystkiego innego raczej, tylko nie to, że ci zgwałceni znoszą od gwałcicieli czyny haniebne i niesprawiedliwe, i złe?

Młodszy Sokrates: Świętą prawdę mówisz.

Gość: A może, jeśli gwałciciel jest bogaty, to gwałt jest sprawiedliwy, a jeśli ubogi, to nie? Czy też wszystko jedno, czy ktoś państwo przekonał, czy go nie przekonał, czy jest bogaty czy ubogi; czy zgodnie z konstytucją czy wbrew konstytucji działa pożytecznie - tylko E
ten jeden wzgląd jest najprawdziwszy i decyduje o słuszności gospodarki państwowej, którą mąd$_{ry}$ i dob$_{ry}$ człowiek stosuje do rządzenia poddanymi. Tak jak sternik zawsze pilnuje tego, co pożyteczne dla okrętu i dla tych, co na okręcie, nie nadając ustaw pisanych - umiejętność jest 297
dla niego prawem i tak ocala tych, co z nim płyną - tak samo pod rządami ludzi, którzy tak rządzić potrafią, czy nie powstałby słuszny ustrój, gdyby dbali o to, żeby umiejętność miała siły więcej, niżby jej miały prawa? Cokolwiek by robili panujący rozumni, nie ma w tym grzechu, dopóki przestrzegają jednej ważnej zasady, żeby zawsze B
w stosunku do obywateli postępować najsprawiedliwiej - tak jak to rozum dyktuje i umiejętność, i przez to ich móc ocalać i poprawiać, o ile można.

Młodszy Sokrates: Nic nie można powiedzieć przeciw temu, co się w tej chwili mówi.

Gość: Przeciw temu, co przedtem, też nie można.

XXXVI *Młodszy Sokrates:* Przeciw czemu - powiedziałeś?

Gość: Że nigdy tłum, z jakichkolwiek by się ludzi składał, takiej wiedzy nie osiągnie i nie potrafi w państwie gospodarować rozumnie;
C tego ustroju słusznego trzeba szukać u mało kogo, u niewielu, u jednostki, inne zaś ustroje uważać za naśladownictwa, a jak się i przed chwilą powiedziało, jedne go naśladują lepiej, a drugie gorzej.

Młodszy Sokrates: Jak i co to ty powiedziałeś? Bo ja już i przed chwilą, doprawdy, nie rozumiałem tego zwrotu o naśladownictwach.

Gość: O tak. To by nie była zła rzecz, gdyby ktoś poruszył tę myśl
D i porzucił ją znowu, i nie rozwijając jej wykaz$_{yw}$ał dzisiejszy błąd pod tym względem.

Młodszy Sokrates: Jakiż błąd?

Gość: Taki jakiś, trzeba go zbadać, choć to nie jest rzecz codzienna ani nie jest łatwo ją dojrzeć. Jednak spróbujmy go uch$_{wy}$cić. Bo, proszę cię, skoro uznajemy za słuszny jedynie tylko ten ustrój państwa, o któ$_{ry}$m mówimy, to rozumiesz, że inne ustroje muszą się posługiwać jego konstytucją i w ten sposób dbać o swoją całość, robiąc to, co się dzisiaj chwali, chociaż to nie jest najsłuszniejsze.

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: To, że spośród ob$_{yw}$ateli państwa nikt nie śmie robić niczeE go wbrew prawom, a kto by śmiał, na tego spada kara śmierci i wszelkie ostateczności. I to jest rzecz bardzo słuszna i bardzo piękna, ale na drugim miejscu, jeżeli ktoś odstąpi od tego pierwszego, które się w tej chwili omówiło. A jak się tworzy to, cośmy położyli na drugim miejscu, o tym ciągnijmy dalej. Czy nie tak?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

XXXVII *Gość:* Wróćmy znowu do podobizn, z pomocą któ$_{ry}$ch trzeba opisywać zawsze tych, co panują po królewsku.

Młodszy Sokrates: Do jakich podobizn?

Gość: Do szlachetnego sternika i do tego lekarza, któ$_{ry}$ «wart tyle, co moc ludzi innych». [54] I zobaczmy pewien model, który sobie z nich zbudujemy.

Młodszy Sokrates: Jakiż to model?

298 *Gość:* Taki oto. Co by to było, gdybyśmy wszyscy uważali, że straszne rzeczy przez nich znosimy. Bo kogo z nas zechcą ci jedni z drugimi

54 Zob. *Iliada* XI, 514.

ocalić, tego ocalają, a kogo sponiewierać, tego poniewierają - krają go i palą, i każą mu przynosić sobie pieniądze, niby podatki, z których małą cząstkę albo i nic nie wydają na pacjenta, a resztę zużywają sami oraz ich rodziny. A w końcu od krewnych albo tu od jakichś nieprzyjaciół chorego pieniądze jako honorarium biorą, a jego zabijają. A znowu sternicy robią tysiączne inne sprawki w tym rodzaju. Zostawiają podróżnych podstępnie samych na brzegu, kiedy odbijają, robią wypadki na morzach i wyrzucają za burtę do wody i dopuszczają się innych zbrodni. [55] Więc gdybyśmy tak myśleli i naradzalibyśmy się nad nimi na jakiejś naradzie, i uchwalili, żeby żadnej z tych umiejętności nigdy już nie było wolno panować samowolnie ani nad niewolnikami, ani nad wolnymi, tylko byśmy postanowili zebrać zgromadzenie spośród nas samych: albo cały lud, albo tylko bogatych, i tam wolno by było każdemu z niefachowców, albo ?, zajętych w innym fachu, wypowiadać swoje zdanie o żeglowaniu i o chorobach, i jak mamy się posługiwać lekarstwami i przyrządami lekarskimi w stosunku do chorych, a także okrętami samymi i sprzętem marynarskim jak się posługiwać na okręcie, i o niebezpieczeństwach żeglugi ze strony wiatrów i morza, i o spotkaniach z piratami, i czy należy bitwy morskie staczać wielkimi statkami przeciw innym takim. I cokolwiek by w tych sprawach uchwalił większością tłum złożony czy to z jakichś lekarzy i sterników, czy też z niefachowców biorących udział w naradzie, to byśmy kazali wypisać na jakieś słupach stałych i do obracania, [56] albo też przejęlibyśmy je jako niepisane zasady obyczaju ojców, i według nich musiałoby się już potem zawsze żeglować i chodzić koło chorych.

Młodszy Sokrates: Całkowicie bez sensu to, coś opowiedział. [57]

Gość: I co roku panujących nad tłumem ustanawiać, czy to spośród bogatych, czy też spośród ludu całego - na kogokolwiek los wypadnie. I ci ustanowieni panujący mieliby rządzić prowadząc statki i lecząc chorych według praw spisanych.

Młodszy Sokrates: To jeszcze gorsze.

Gość: A zobacz no i to, co za tym idzie. Kiedy się dla każdego z rządzących skończy rok urzędowania, trzeba będzie ustanowić sądy, xxxvm

[55] Okrutni sternicy to częsty motyw literacki w starożytnej Grecji. Zob. *Odyseja* III, 270, Herodot *Dzieje* I,24. Por. *Państwo* 488B-D.

[56] Te słupy do obracania, nazywane po grecku *kurbeis,* były to obrotowe trójścienne ostrosłupy, kamienne lub drewniane, na których spisywano prawa ateńskie.

[57] Arystoteles omawia i krytykuje ten „model", twierdząc, że tylko tyrania jest niezgodna z naturą. Zob. *Polityka* III.11.9-10.

299 w których by zasiadali albo ludzie bogaci według list, albo wybrani losem spośród całego ludu, i przed nimi stawiać tych, co rządzić skończyli. Niech się tam usprawiedliwiają. Oskarżać może kto zechce, że rządzący w ciągu roku nie według pisanego prawa okrętami kierował i nie według dawnego obyczaju przodków. To samo będzie i z tymi, którzy chorych leczyli. Kto zostanie skazany, sąd oceni, jaką będzie miał odcierpieć karę albo zapłacić grzywnę.

Młodszy Sokrates: Naprawdę, kto by chciał, i to po dobremu brać
B udział w takich rządach, ten by najsłuszniej ponosił każdą karę albo grzywnę.

Gość: A oprócz tego jeszcze trzeba będzie w dodatku ustanowić prawo, że jeśliby się pokazało, że się ktoś zajmuje badaniami z zakresu sztuki sterniczej albo budowy okrętów, albo się interesuje higieną albo prawami medycyny o wiatrach i o ciałach gorących i zimnych - wbrew temu, co napisane, czy jakkolwiek bądź pracuje umysłowo nad takimi rzeczami, wtedy przede wszystkim nie nazywać go ani lekarzem, ani sternikiem, tylko płanetnikiem, i mówić, że to jakiś sofista, który niepotrzebnie miele językiem, albo że psuje innych młodszych i nakła-
C nia ich, żeby się brali do umiejętności sterniczej i lekarskiej nie według praw, tylko żeby samowładcza rządzili okrętami i ludźmi chorymi. Takiego może kto tylko zechce zaskarżyć i pociągnąć go do pierwszego lepszego sądu, gdzie należy. A gdyby sąd uznał, że on wbrew prawom i temu, co napisane, działa na młodych albo na starych, wtedy czeka go kara najwyższa. [58] Bo nic nie powinno być mądrzejsze niż prawa. Nie ma takich, którzy by się nie znali na medycynie albo na higienie, albo na sterowaniu i na flocie. Bo przecież wolno każdemu
D nauczyć się tego, co leży zapisane jako obyczaj ojców. Gdyby się z tymi umiejętnościami rzecz miała tak, jak mówimy, Sokratesie, to co by się pokazało i co by się stało ze strategiką i z wszelką umiejętnością polowania na cokolwiek bądź, i z malarstwem, i z jakąkolwiek częścią wszelkiego naśladownictwa i architektury i z wszelkim sprzętarstwem jakiegokolwiek rodzaju albo i z rolnictwem, i z wszelką umiejętnością dotyczącą roślin albo i z hodowlą koni - zobaczylibyśmy, jakby wyglądała, oparta na starych przepisach; albo całe pasterstwo stadne, albo wieszczbiarstwo, albo jakakolwiek część objęta *umiejętnością* słu-
E żebną, albo gra w warcaby, albo cała arytmetyka czysta, albo zastosowana do figur płaskich, albo do głębokości, albo do prędkości. Na tych

58 Jest to wyraźna aluzja do procesu Sokratesa. Zob. Wstęp tłumacza do *Obrony Sokratesa,* w: Platon *Dialogi,* Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, t. I s. 541, Ksenofont *Wspomnienia* I,2,9.

wszystkich polach co by się pokazało, gdyby je uprawiano tak, według przepisów dawnych, a nie według umiejętności?

Młodszy Sokrates: Jasna rzecz, że przepadłyby nam wszystkie umiejętności i już by się nawet nigdy odrodzić nie mogły, bo to prawo zabraniałoby badań. Życie, już i teraz ciężkie, zrobiłoby się wtedy 300
w ogóle nie do wytrzymania.

Gość: A cóż znowu taka rzecz? Gdybyśmy byli zmuszeni uprawiać XXXIX
każdą z wymienionych dziedzin według sta$_{ry}$ch przepisów i z pomocą starych przepisów rządziłby nami taki ktoś, wybrany większością głosów albo wyznaczony losem, albo gdyby on się wcale nie troszczył o stare przepisy, tylko by dla zysku jakiegoś albo dla jakiegoś osobistego względu próbował postępować inaczej, a nie znałby się na niczym, to czyby to nie było jeszcze większe nieszczęście niźli zło poprzednie?

Młods$_{zy}$ Sokrates: Święta prawda.

Gość: Bo mam wrażenie, że działając wbrew prawom, które się na B
obfitym doświadczeniu opierają i na zdaniach pewnych subtelnych doradców, którzy tłumowi doradzali wprowadzenie tej czy innej ustawy, taki ktoś, kto by się ośmielił działać wbrew tym prawom, popełniałby grzech wielokrotnie większy od tamtego i wywracałby wszelką działalność ludzką jeszcze bardziej niż spisane prawa.

Młods$_{zy}$ Sokrates: Jakżeby nie miał wywracać?

Gość: Dlatego najbliższą z kolei troską tych, którzy w jakiejkolwiek
dziedzinie prawa i pisane ustawy układają, byłoby, żeby wbrew tym C
prawom nigdy nikt, ani jednostka ani żaden tłum, w najmniejszym drobiazgu postąpić nie śmiał.

Młods$_{zy}$ Sokrates: Słusznie.

Gość: Nieprawdaż? Ustawy spisane w miarę sił przez każdego z tych, co posiadają wiedzę, są naśladowaniem prawdy?

Młods$_{zy}$ Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: A mówiliśmy, że ten, co posiada wiedzę, taki rzeczywisty polityk, jeżeli pamiętamy, będzie w praktyce robił wiele rzeczy, nie troszcząc się wcale o prawa spisane, ile razy coś innego wyda mu się
lepsze niż prawo, które sam napisał, i nie to, co zalecał na czas swej D
nieobecności.

Młods$_{zy}$ Sokrates: Mówiliśmy tak.

Gość: Nieprawdaż? Jakakolwiek jednostka albo tłum jakikolwiek, któ$_{ry}$ posiada prawa pisane, jeżeli przedsiębiorą coś innego, jako że to jest lepsze od praw spisanych, robią w miarę możliwości to samo, co tamten król prawdziwy?

Młods$_{zy}$ Sokrates: Tak jest.

Gość: A czy gdyby to samo robili nie posiadając wiedzy, to próbowaliby naśladować prawdę, ale by ją naśladowali w każdym wypadku
E źle? A jeśli mają wiedzę, to już to nie jest naśladowanie, tylko to już jest sama ta najprawdziwsza prawda?

Młodszy Sokrates: Chyba ze wszech miar.

Gość: A prawda, że leży u nas nasza dawna uchwała, że żaden tłum nie potrafi osiągnąć żadnej umiejętności. [59]

Młodszy Sokrates: Ano leży.

Gość: Nieprawdaż? Jeśli istnieje jakaś umiejętność królewska, to tłum ludzi bogatych i cały lud razem nigdy nie potrafi osiągnąć tej wiedzy politycznej.

Młodszy Sokrates: Bo jakżeby?

Gość: Więc zdaje się, że takie ustroje, jeżeli mają w miarę sił pięknie
301 naśladować tamten ustrój prawdziwy, w którym jeden człowiek panuje umiejętnie, nie powinny - z chwilą gdy prawa zostały nadane - nigdy nic robić wbrew pisanym prawom i ojczystemu obyczajowi.

Młodszy Sokrates: Bardzo pięknieś powiedział.

Gość: A kiedy ten ustrój naśladują bogaci, wtedy my taki ustrój nazywamy arystokracją, a gdyby się o prawa nie troszczyli - oligarchią.

Młodszy Sokrates: Gotowa tak być.

Gość: A kiedy znowu panuje jeden i rządzi się prawami naśladując
B tego, co posiada wiedzę, my go nazywamy królem i nie rozróżniamy tego nazwą, czy ktoś sam jeden panuje według praw na podstawie wiedzy, czy na podstawie mniemania.

Młodszy Sokrates: Bodaj że my tak robimy.

Gość: Nieprawdaż? I gdyby ktoś posiadający istotnie wiedzę, panował sam jeden, to zawsze ta sama nazwa mu przypada: «król» i nie doda mu się żadnej innej. I tak się z pięciu nazw ustrojów, teraz wymienionych, zrobiła tylko jedna.

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że tak.

Gość: No cóż? A gdyby się ani praw, ani obyczaju nie trzymał jakiś
C panujący sam jeden, a udawałby, że on musi, tak jak posiadający wiedzę, wbrew prawom pisanym robić to, co najlepsze, a kierowałaby tym naśladowaniem jakaś żądza i głupota - czy wtedy każdego takiego nie należy nazywać tyranem?

Młodszy Sokrates: No cóż?

XL *Gość:* I tak się rodzi tyran, powiemy, i król, i oligarchia, i arystokracja, i demokracja, bo ludzie nie znoszą tego jednego monarchy i nie

59 Zob. powyżej 292E.

wierzą, żeby kiedykolwiek mógł przyjść ktoś godny takiej władzy, ktoś, kto by chciał i potrafił panować przy dzielności i wiedzy, i słusznie D oddawać wszystkim to, co sprawiedliwe i zbożne; są przekonani, że poniewierałby i zabijał, i krzywdził kogo by tylko i kiedy chciał spośród nas. Chociaż gdyby się znalazł ktoś taki, jak mówimy, to byliby zadowoleni i mógłby między nimi mieszkać i szczęśliwie trzymać w ręku ster jedynego ściśle słusznego ustroju.

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: Tymczasem teraz, dopóki się nie rodzi, jak mówimy, w żadnym państwie taki król, jak to jest u pszczół z natury, różniący się zaraz E od początku fizycznie i duchowo od wszystkich innych ludzi, trzeba się schodzi i spisywać prawa, jak się patrzy, wstępując w ślady ustroju najprawdziwszego.

Młodszy Sokrates: Chyba tak.

Gość: Więc czemu my się temu dziwimy, Sokratesie, ile to się nieszczęść zdarza w takich ustrojach i ile ich się jeszcze będzie zdarzało, skoro one spoczywają na takim fundamencie: o biegu spraw decydują u nich prawa pisane i obyczaj, a nie wiedza. Każda inna umiejętność oparta na takiej podstawie - to zobaczy każdy - musiałaby zmarnować wszystko, co przy jej pomocy powstaje. Czy też bardziej powin- 302 niśmy się dziwić temu, jak bardzo wytrzymałe jest państwo z natury? Bo dzisiaj państwa znoszą taki stan od niepamiętnych czasów, a jednak niektóre wytrzymują i nie upadają. Niejedno i nieraz, tak jak okręt tonie i ginie, i niejedno już zginęło, a inne jeszcze będą ginęły dlatego, że podłych mają sterników i marynarzy. Oni są pogrążeni w najgłębszej B niewiedzy o rzeczach najbardziej doniosłych, nie mają żadnego pojęcia o sprawach państwa, a zdaje się im, że pod każdym względem posiedli tę wiedzę najjaśniej ze wszystkich umiejętności.

Młodszy Sokrates: Święta prawda.

Gość: Więc który z tych niesłusznych ustrojów jest najmniej przy- XLI kry, żeby w nim żyć zbiorowo, chociaż wszystkie są przykre, a który jest najbardziej nieznośny? Musimy to jakoś dojrzeć, choć to rzecz małej wagi w stosunku do tego, co teraz mamy przed sobą. Jednakże na ogół wszyscy czynimy może wszystko ze względu na to właśnie.

Młodszy Sokrates: No, trzeba. Jakżeby nie? C

Gość: Zatem powiedz, że spośród trzech form ustroju jedna jest osobliwie przykra, a zarazem najłatwiejsza.

Młodszy Sokrates: Jak mówisz?

Gość: Nic innego, tylko to mówię, że monarchia, rządy małej garstki i rządy wielu to są te trzy formy ustroju, wymienione na początku tego toku myśli, nad którym się w tej chwili szeroko rozwodzimy.

Młodszy Sokrates: A były wymienione.

Gość: Więc każdy z nich rozetnijmy na dwoje i zróbmy ich sześć, a ustrój słuszny oddzielmy od nich - on będzie siódmy.

Młodszy Sokrates: Jak?

D *Gość:* Z monarchii zrobi się królestwo i tyrania. A z rządów małej garstki ten, co się tak ładnie naz$_{yw}$ a, mówiliśmy, że to a$_{ry}$stokracja, a drugi to oligarchia. A rząd wielu nazwaliśmy przedtem jedną tylko nazwą i przyjęliśmy go jako demokrację, a teraz przyjmijmy, że i demokracja b$_{yw}$ a dwojaka.

Młodszy Sokrates: Jakże to i według czego ją rozdzielimy?

Gość: Według tego samego, co i te inne, o ile sama już nazwa de-
E mokracji nie jest dwuznaczna. Ale rządzenie zgodne z prawami i wbrew prawom to jest coś, co przysługiwać może i demokracji, i tym innym.

Młodszy Sokrates: Jest tak.

Gość: Przedtem, kiedyśmy szukali ustroju słusznego, ten podział nie był nam przydatny, jakeśmy to pierwej wykazali. Ale kiedyśmy tamten ustrój wyłączyli, a inne przyjęliśmy jako konieczne, to pośród nich wzgląd na prawo i na bezprawie dzieli każdy rodzaj ustroju na dwoje.

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że tak, według tej myśli, teraz wypowiedzianej.

Gość: Zatem monarchia związana dob$_{ry}$mi prawami pisanymi, które naz$_{yw}$ amy ustawami, jest najlepszą ze wszystkich sześciu form ustroju, ale bez praw jest przykra i najciężej jest w niej żyć zbiorowo.

303 *Młodszy Sokrates:* Chyba że tak.

Gość: A rząd niewielu - tak jak «niewiele» leży pomiędzy jednym a wieloma - tak i ten rząd będziemy uważali za pośredni między tamtymi oboma. A znowu rząd tłumu jest pod każdym względem słaby i niezdolny do żadnego wielkiego dobra ani zła, w porównaniu do innych ustrojów. Dlatego że w demokracji rządy są podzielone między wiele małych cząstek, toteż ona jest spośród tych wszystkich praworządnych ustrojów najgorsza, a spośród wszystkich nierządnych najlep-
B sza. [60] Jeśli we wszystkich panuje nierząd i swawola, to nie ma, jak tylko żyć w demokracji, a jeżeli panuje porządek, to żyć w demokracji nieznośnie. W tym pierwszym ustroju jest wtedy bez porównania lepiej i życie w nim jest pierwszej klasy - z wyjątkiem ustroju siódmego, to ten stoi ponad wszystkimi ustrojami - niby bóg nad ludźmi.

Młodszy Sokrates: To widać, że to tak jest i tak b$_{yw}$ a, i trzeba tak zrobić, jak mówisz.

---

[60] *W Polityce* IV.2.2-5 A$_{ry}$stoteles powtarza i krytykuje ten sąd.

Gość: Nieprawdaż? I tych, którzy biorą udział w tych wszystkich rządach, z wyjątkiem ustroju opartego na wiedzy, trzeba oddzielić, bo C
to nie są politycy, tylko partyjnicy, którzy stoją na czele największych złudzeń i sami są złudzeniami. To są najwięksi imitatorzy i czarodzieje, i spośród wszystkich sofistów największi sofiści.

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że ta nazwa najsłuszniej w świecie przesuwa się na tak zwanych polityków.

Gość: No dość już. To rozegrało się przed nami po prostu jak dramat. I jak się mówiło, [61] widać było jakiś pochód centaurów i satyrów, który by trzeba oddzielić od umiejętności królewskiej. A teraz go, choć D
z trudnością, oddzieliliśmy.

Młodszy Sokrates: To widać.

Gość: Zostaje jeszcze jeden, jeszcze przykrzejszy od tamtego. Bo i spokrewniony z typem królewskim, i trudniej go rozpoznać. Ja mam wrażenie, że z nami jest tak jak z tymi, co oczyszczają złoto.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Oni tam ziemię i kamienie, i wiele innych rzeczy oddzielają naprzód, ci robotnicy. A potem zostają domieszki, spokrewnione ze E
złotem i cenne, które tylko przy pomocy ognia można wydobyć, jak miedź i srebro, a czasem i stal. Te trzeba z pomocą prób i zagotowywania z trudem oddzielać, aż się nam ukaże to tak zwane szczere złoto - samo jedno i samo w sobie.

Młodszy Sokrates: A mówią, że to się tak robi.

Gość: Otóż w tym samym sensie wypada i nam teraz oddzielić od XLII
wiedzy politycznej wszystko, co inne i co obce, i dalekie od niej, a zostawić to, co jej pokrewne i cenne. A do tych należy chyba strategika i wiedza sędziowska, i umiejętność mówców, tak bliska wiedzy 304
królewskiej, bo nakłania do tego, co sprawiedliwe, i razem z nim steruje biegiem spraw w państwach. W jaki by to sposób najłatwiej je odłączyć i pokazać nagim i odosobnionym tego, którego szukamy samego w sobie?

Młodszy Sokrates: Jasna rzecz, że trzeba spróbować jakoś to zrobić.

Gość: Więc on się pokaże na próbę. Przy pomocy muzyki starajmy się go objawić. Powiedz mi...

Młodszy Sokrates: Co takiego?

Gość: Jest chyba u nas pewne studium muzyki i w ogóle tych umie- B
jętności, które wymagają ręki człowieka?

Młodszy Sokrates: No, jest.

---

61 Zob. powyżej 271A.

Gość: A znowu taka sprawa: czy mamy się uczyć którejś z tych umiejętności, czy nie - o tym, powiemy decyduje też pewna wiedza, o tych samych rzeczach, czy jak?

Młodszy Sokrates: Tak, powiemy, że jest taka wiedza.

Gość: Nieprawdaż? Zgodzimy się, że to jest wiedza inna niż tamte?

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: A czy żadna z tamtych umiejętności nie powinna decydować
C o drugiej, czy tamte powinny rządzić tą, czy też ta powinna panować i mieć kierownictwo nad wszystkimi innymi?

Młodszy Sokrates: Ta powinna stać nad tamtymi.

Gość: Więc ty oświadczasz, że wiedza o tym, czy się czegoś należy uczyć, czy nie, powinna u nas panować nad tą, której się jeden uczy, a drugi ją wykłada?

Młodszy Sokrates: Stanowczo.

Gość: I wiedza o tym, czy należy nakłaniać czy nie, powinna panować nad tą, która potrafi nakłaniać?

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: No dobrze. A której umiejętności przyznamy zdolność nakła-
D niania mas i tłumów z pomocą opowiadania baśni, ale nie z pomocą nauczania?

Młodszy Sokrates: To też jest rzecz jasna - jak myślę - że trzeba to przyznać retoryce.

Gość: A to, czy w stosunku do pewnych ludzi w jakiejkolwiek sprawie należy działać, używając namowy, czy też jakiegoś gwałtu, czy też w ogóle zachować spokój, to znowu przyznamy jakiejś wiedzy?

Młodszy Sokrates: Tej, która panuje nad umiejętnością **nakłaniania** i przemawiania.

Gość: A to by była nie jakaś inna, mam wrażenie, tylko ta, co stanowi umiejętność polityka.

Młodszy Sokrates: Bardzo pięknieś to powiedział.

E *Gość:* Zdaje się, że prędko się ta retoryka oddzieliła od polityki, jako postać inna i poddana polityce.

Młodszy Sokrates: Tak.

XLIII *Gość:* A co mamy myśleć znowu o takiej władzy?

Młodszy Sokrates: O jakiej?

Gość: Decydowania o tym, że należy w każdym wypadku prowadzić wojnę z tymi, z którymiśmy ją prowadzić postanowili. Czy powiemy, że ona nie ma nic wspólnego z umiejętnością, czy też, że się opiera na umiejętności?

Młodszy Sokrates: Jakżebyśmy mogli myśleć, że ona nie ma nic wspólnego z umiejętnością, skoro ją stosuje strategika i cała działalność wojskowa?

Gość: A ta, która potrafi i wie, jak rozważać i rozstrzygać to, czy prowadzić wojnę, czy też rozprawić się po przyjaźni, przyjmiemy, że to jest jakaś umiejętność inna niż wojskowa, czy też ta sama?

Młodszy Sokrates: Jeżeli mamy iść za tym, co poprzednio, to musi być inna.

Gość: Nieprawdaż? Pokażemy, że to umiejętność panująca nad wojskową, jeżeli będziemy rozumowali podobnie jak przedtem? 305

Młodszy Sokrates: Tak twierdzę:

Gość: A którąż to wiedzę spróbujemy ogłosić panią tak strasznej i wielkiej całej umiejętności wojskowej, jeżeli nie tę, która jest istotnie umiejętnością królewską?

Młodszy Sokrates: Żadnej innej.

Gość: Zatem nie nazwiemy polityką umiejętności strategów, bo to jest wiedza służebna.

Młodszy Sokrates: No, nie wypada.

Gość: A proszę cię, zobaczmy też władzę sędziów, którzy sądzą słusznie. B

Młodszy Sokrates: Dobrze.

Gość: Czy ich umiejętność potrafi coś więcej niż rozstrzygać o umowach na podstawie istniejących ustaw, które pochodzą od króla prawodawcy? Przy sądzeniu zagląda się do ustaw, bo w nich jest przepisane to, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, a swoją własną wartość objawia sędzia w tym, żeby ani pod wpływem jakichś darów, ani pod wpł$_{y\,w}$em obaw, ani lamentów, ani jakiejś innej niechęci czy przyjaźni nie dać się skusić i nie chcieć rozstrzygać wzajemnych oskarżeń wbrew zarządzeniom ustawodawcy. [62] Czy nie tak? C

Młodszy Sokrates: No tak, mniej więcej to, co powiedziałeś, to jest robota tej władzy.

Gość: Zatem znajdujemy, że siła sędziów nie jest umiejętnością królewską, ona tylko stoi na straży praw i służy wiedzy królewskiej.

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że tak.

Gość: Więc tak sobie należy pomyśleć, zobaczywszy te wszystkie wymienione umiejętności, że żadna z nich nie okazała się polityką. Bo ta wiedza, w swojej istocie królewska, nie ma nic robić sama, ma tylko panować nad tymi, które potrafią działać, ona zna początek i punkt D

[62] O cnocie bezstronności zob. *Obrona* 35C. Por. *Prawa* 876B-C.

wyjścia spraw najdonioślejszych w państwach, zna pory odpowiednie i nieodpowiednie, a inne umiejętności robią to, co im ona poleci.

Młodszy Sokrates: Słusznie.

Gość: Dlatego z tych umiejętności, któreśmy w tej chwili przeszli, żadna ani nad drugą nie panuje, ani sama nad sobą. Każda się zajmuje jakąś sobie tylko właściwą działalnością i słusznie posiada swoją nazwę własną w związku ze swoistym charakterem swojego działania.

E *Młodszy Sokrates:* Zdaje się, że to tak będzie.

Gość: A tę umiejętność, która nad nimi wszystkimi panuje i nad prawami, i troszczy się o wszystko w państwie, i najwłaściwiej robi ze wszystkiego jedną tkaninę, oznaczamy nazwą wziętą od wspólnoty i najsprawiedliwiej, zdaje się, nazywamy ją polityką, czyli umiejętnością państwową.

Młodszy Sokrates: Ze wszech miar.

XLIV *Gość:* Nieprawdaż? A teraz może byśmy zechcieli opisać tę **umie**jętność według modelu sztuki tkackiej, skoro się nam pokazały jasno wszystkie rodzaje wchodzące w grę w państwie?

Młodszy Sokrates: Stanowczo tak.

Gość: Zatem trzeba, zdaje się, mówić o splataniu królewskim, jaka
306 to robota, jak splata i jaką nam daje tkaninę.

Młodszy Sokrates: Jasna rzecz.

Gość: To jest trudna sprawa pokazać tę rzecz, ale zdaje się, że ona się zrobiła niezbędna.

Młodszy Sokrates: W każdym razie trzeba o niej mówić.

Gość: Bo żeby jakaś część dzielności mogła się w pewien sposób przeciwstawiać jej innej postaci, to stanowisko bardzo łatwo zaczepić potrafią ci, co się lubią spierać w dyskusjach; oprą się na opiniach kursujących u większości. [63]

Młodszy Sokrates: Nie zrozumiałem.

Gość: Więc w ten sposób na nowo. Mam wrażenie, że męstwo ty
B uważasz za jedną część dzielności.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: A rozwaga to przecież coś innego niż męstwo, ale i to jest jedna cząstka tego samego, co i tamto?

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: Otóż ośmielmy się wypowiedzieć o nich pewnie dziwne zdanie.

Młodszy Sokrates: Jakie?

---

[63] O podziale dzielności (gr. *arete)* na przeciwstawne sobie części: męstwo i rozwagę (gr. *andrefa* i *sofrozyne)* zob. *Protagoras* 329C i nast., 349B-350C, *Prawa* 963A-964B.

Gość: Że męstwo i rozwaga są w pewnym sposobie bardzo przeciwne jedno drugiemu, zwalczają się i rozchodzą - w dwie przeciwne strony w wielu istotach.

Młodszy Sokrates: Jak mówisz?

Gość: Mówię danie zgoła niecodzienne. Bo mówi się przecież, że wszystkie cząstki dzielności są dla siebie nawzajem przyjazne. C

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: No, rozpatrzmy to, ale uważajmy bardzo, czy to jest taka prosta rzecz, czy też raczej tam jest między nimi pewne przeciwieństwo, choć one są ze sobą krewne.

Młodszy Sokrates: Tak, ale powiedz, jak to rozpatrzyć.

Gość: We wszystkim trzeba szukać tego, co nazywamy pięknem, ale my to kładziemy w dwa przeciwne sobie rodzaje.

Młodszy Sokrates: Powiedz no jeszcze jaśniej.

Gość: Ostrość i szybkość czy to w ciałach, czy w duszach, czy w ruchu głosu występująca albo w nich samych, albo w ich wizerunkach, jakie muzyka i malarstwo przynosi, kiedy naśladują, musiałeś kiedyś albo też sam chwalić, alboś zauważył, że to ktoś inny chwalił w twojej obecności. D

Młodszy Sokrates: No i cóż?

Gość: A czy też ty pamiętasz, w jaki sposób to ludzie robią w każdym z tych wypadków?

Młodszy Sokrates: Nie pamiętam.

Gość: Czy też ja potrafię pokazać ci słowami to, co mam na myśli?

Młodszy Sokrates: Czemuż by nie? E

Gość: Zdaje się, że ci się to wydaje czymś łatwym. Więc rozpatrujmy to w rodzajach prawie że przeciwnych sobie nawzajem. Bo w wielu wypadkach działania podoba się nam nieraz szybkość i energia, i ostrość dowcipu i ciała, i głosu, więc chwalimy ją i używamy wtedy jednej nazwy, męstwa.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Naprzód mówimy tak np.: «to jest ostre, mężne», albo: «tak prędko i po męsku, i gwałtownie» - i tak dalej. I w ogóle nadając nazwę, o której mówię, wszystkim takim osobom i rzeczom, chwalimy je.

Młodszy Sokrates: Tak.

Gość: No cóż? A znowu spokojny rodzaj powstawania, czy my go też często nie chwalimy w wielu działaniach? 307

Młodszy Sokrates: O, stanowczo tak.

Gość: A kiedy tak mówimy, czy to nie są powiedzenia przeciwne tamtym.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Mówimy przecież nieraz, «jakże to spokojnie, jak rozważnie», [64] kiedy się nam podoba postępowanie rozumne albo działanie powolne i łagodne, albo głos miękki i niski, albo ruch rytmiczny i w ogóle
B muzyka, kiedy we właściwym czasie zwalnia tempa. Wtedy nie mówimy o męstwie, tylko o przyzwoitości i tę znowu nazwę nadajemy tym wszystkim objawom.

Młodszy Sokrates: Święta prawda.

Gość: A kiedy nam znowu jedno i drugie z tych znamion wypada nie w porę, to zmieniamy postawę i ganimy jedno i drugie, przydając im te same nazwy w przeciwnym znaczeniu.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Mówimy, że coś wypada zbyt ostro, jak na dane okoliczności, i zbyt prędko, i wygląda zbyt szorstko i zuchwale, i po wariacku,
C a tamto znowu, co jest zbyt ciężkie i zbyt powolne, i zbyt miękkie nazywamy tchórzostwem i lenistwem. I mniej więcej zawsze znajdujemy, że te cechy: natura rozważna i męstwo u typów przeciwnych są jak dwie idee wrogie, którym los narzucił walkę, więc się ze sobą nie mieszają w działaniach tego rodzaju; a oprócz tego zobaczymy, że ci, co je mają w duszach, stale gotowi się różnić ze sobą, jeżeli tylko będziemy to śledzili. [65]

XLV *Młodszy Sokrates:* Gdzie na przykład - mówisz?

Gość: We wszystkich tych wypadkach, któreśmy właśnie wymieni-
D li, i naturalnie w wielu innych. Bo mam wrażenie, że zależnie od tego, czy ktoś jest sam bliski jednemu lub drugiemu, chwali jedno jako swoje własne, a gani to, co znamionuje typy od niego różne, jako coś obcego, i stąd liczne niechęci między ludźmi pod wielu względami.

Młodszy Sokrates: Może być, że to tak będzie.

Gość: Więc to przeciwstawienie tych postaci jest zabawne, ale jeśli chodzi o rzeczy najdonioślejsze, z tego choroba najniebezpieczniejsza ze wszystkich bywa dla państw.

Młodszy Sokrates: Jeżeli chodzi o jakie rzeczy - mówisz?

E *Gość:* O całe, rzecz naturalna, urządzenie życia. Bo, ci ludzie osobliwie przyzwoici, gotowi są zawsze pędzić żywot spokojny, sami u sie-

---

[64] „Rozwaga to jest to, żeby porządnie i ładnie wszystko robić a spokojnie[...] to jest pewien spokój" (*Charmides* 159B), por. *Państwo* 503C.

[65] Porównanie dwóch typów charakteru zob. *Państwo* 503. W *Wojnie peloponeskiej* (I, 69-70) Tukidydes porównuje niezdecydowanych i grających na zwłokę Lacedemończyków z Ateńczykami, którzy „po to istnieją na świecie, żeby ani sami nie zaznali spokoju, ani innym nie pozwolili go zaznać". W dialogu *Teajtet* (144) młodego Teajteta podziwia się właśnie za piękne połączenie łagodności i odwagi.

bie w odosobnieniu siedzą własnymi sprawami zajęci i w domu też ze wszystkimi tak obcują, a w stosunku do obcych państw tak samo gotowi są zawsze jakoś żyć w pokoju. I dzięki temu zamiłowaniu do spokoju, które b$_{yw}$ a nie na czasie i większe niż potrzeba, o ile mogą robić co się im podoba, sami nie wiedzą kiedy, stają się niezdolni do wojny i młodych tak samo chowają, i popadają w zależność od napastników. Stąd w ciągu wielu lat i oni sami, i ich dzieci, i całe państwo traci 308
wolność i nieraz, samo nie wie kiedy, popada w niewolę.[66]

Młodszy Sokrates: Bardzo przykra i straszna rzecz to, co mówisz.

Gość: A cóż ci, którzy się bardziej skłaniają do męstwa? Czyż nie ciągną zawsze swoich państw do jakiejś wojny, bo pragną takiego życia mocniej, niż potrzeba, popadają w nieprzyjaźń z wieloma, i to z ludźmi potężnymi, i gubią całkowicie swoje ojczyzny albo je oddają w niewolę i w zależność od wrogów.

Młodszy Sokrates: B$_{yw}$ a i tak. B

Gość: Więc jak nie mamy powiedzieć wobec tego, że oba te rodzaje ludzi stale dzieli największa nienawiść i że się zawsze rozchodzą w dwie przeciwne strony?

Młodszy Sokrates: W żaden sposób nie możemy tego nie powiedzieć.

Gość: Nieprawdaż? To, za czym patrzyliśmy na początku, znaleźliśmy teraz. Że dwie niemałe cząstki dzielności są sobie przeciwstawione z natu$_{ry}$ i takie same przeciwieństwa rodzą między tymi, którzy je posiadają.

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że to tak będzie.

Gość: Więc znowu weźmy taką rzecz.

Młodszy Sokrates: Jaką? XLVI

Gość: Czy którakolwiek z umiejętności syntetyzujących zestawia C
jakiekolwiek ze swoich dzieł, choćby i najlichsze, dobrowolnie z jakichś materiałów złych i dob$_{ry}$ch, czy też każda umiejętność zawsze i wszędzie odrzuca, ile możności, materiał zły, a bierze ten, co się nadaje i może się przydać, i takie składniki, podobne i niepodobne, wiąże w jedności i wykon$_{yw}$ a z nich jakąś jedną rzecz i postać?

Młodszy Sokrates: No cóż?

Gość: Zatem i ta nasza z natury prawdziwie istotna umiejętność państwowa nigdy nie będzie dobrowolnie budowała żadnego państwa D
z ludzi dobrych i złych; jasna rzecz, że będzie ich naprzód badała w zabawach, a po zbadaniu odda ich ludziom, którzy potrafią ich wychowywać i służyć im do tego celu, będzie zalecała i czuwała nad tym

[66] O tworzeniu się ob$_{yw}$ateli i państw „w stylu timokracji" zob. *Państwo* 549C-E.

sama. [67] Podobnie jak umiejętność tkacka wydaje polecenia tym, co czeszą wełnę i przygotowują inny materiał, niezbędny do tkania, i czuwa
E nad wykonaniem tych poleceń, każe wszystkim dokon$_{y\,w}$ać takich dzieł, jakie uważa za potrzebne dla własnej roboty: splatania.

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Tak samo też przedstawia mi się umiejętność królewska. Ona sama posiada władzę nadzorczą, a żadnemu z uprawnionych wychowawców i nauczycieli nie pozwoli ćwiczyć młodzieży w niczym innym, jak tylko w tym, co może wyrabiać charakter nadający się dla niej do zmieszania z innymi, i jedynie tylko w tym kierunku każe młodzież wychowywać. A tych, którzy nie potrafią mieć w sobie charakteru mężnego i rozważnego, i jakie tam inne skłonności wyrabiają dzielność człowieka, tylko podły charakter i natura gwałtem ich spycha do
309 bezbożności i szelmostwa, i niesprawiedliwości - tych się pozb$_{y\,w}$ a przy pomocy wyroków śmierci i wygnania, i największą ich ok$_{r\,y\,w}$ a hańbą. [68]

Młodszy Sokrates: Mówi się jakoś tak, w każdym razie.

Gość: A którzy znowu grzęzną w głupocie i w pokorze wielkiej, tych wprzęga w jarzmo niewolników.

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: Natura pozostałych pozwala na wyrobienie szlachetnego cha-
B rakteru, jeżeli odbiorą wychowanie i nadają *się* do umiejętnego *zmieszania* z innymi typami. Więc te natury, co więcej ciągną do męstwa, umiejętność państwowa traktuje ze względu na ich silny charakter jakby rodzaj osnowy. Inne znowu, skłonne do przyzwoitości, milsze są i bogatsze, i żeby zostać przy porównaniu, podobne są do nitek wątku. Jedne i drugie napięte w kierunkach przeciwnych. Umiejętność państwowa stara się je związać i spleść jakoś w ten sposób.

Młodszy Sokrates: W jaki sposób?

C *Gość:* Najpierw nieśmiertelną cząstkę ich duszy, ze względu na pokrewieństwo, boską obręczą wiąże i zestraja, a potem część zwierzęcą wiąże obręczami ludzkimi.

Młodszy Sokrates: Jakżeś ty znowu to powiedział?

Gość: Mniemanie istotnie prawdziwe i związane z pewnością -
XLVII o tym, co piękne i sprawiedliwe, i dobre, i o tym, co temu wszystkiemu przeciwne, ile razy się w duszach rodzi, ja nazywam je boskim i mówię, że ono się rodzi w rodzaju boskim.

---

[67] O sprawdzaniu charakteru w zabawie zob. *Prawa* 646-650, *Państwo* 558B.

[68] Por. *Prawa* 519E-520A, gdzie w podobnych słowach mówi się nie o umiejętności władcy, lecz o samym prawie.

Młodszy Sokrates: Tak wypada.

Gość: A czy wiemy, że jedynie tylko polityk i dobry prawodawca potrafi przy pomocy muzy umiejętności królewskiej - wpajać to **mnie-** D
manie, jak przystoi, tym, którzy odbierają właściwe wychowanie? Mówiliśmy o nich w tej chwili. ⊕

Młodszy Sokrates: To naturalna rzecz.

Gość: A kto tego robić nie potrafi, nigdy go, Sokratesie, nie nazywajmy tymi imionami, których teraz szukamy.

Młodszy Sokrates: Zupełnie słusznie.

Gość: No cóż? Mężna dusza, kiedy ją prawda taka przeniknie, czyż nie złagodnieje i nie zapragnie jak największego uczestnictwa w sprawiedliwości, a nie doznawszy tego wpł$_{yw}$ u, czyż nie będzie się skła- E
niała do zwierzęcej jakiejś dzikości?

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: No cóż? A czy jednostka przyzwoitej natu$_{ry}$, jeżeli nabierze takich poglądów, nie będzie słusznie uchodziła za istotnie rozważną i rozumną, jak to w państwie b$_{yw}$ a, a ta, która nie wzięła w siebie tego, o czym mówimy, czy nie najsłuszniej ją ściga przezwisko prostaka?

Młodszy Sokrates: Tak jest.

Gość: Nieprawdaż? Splot i to powiązanie złych ze złymi i dob$_{ry}$ch ze złymi nigdy nie będą trwałe - przyznajmy to - ani żadna umiejętność takich typów poważnie wiązać nie będzie?

Młodszy Sokrates: Jakżeby też?

Gość: Prawa wpajają te rzeczy tylko w dusze z urodzenia szlachet- 310
ne, któ$_{ry}$ch charakter wyrobiło wychowanie zgodne z naturą. Dla nich jest to umiejętnie przyrządzone lekarstwo i, jakeśmy powiedzieli, to jest ta bardziej boska obręcz, która potrafi wiązać cząstki dzielności, z natury niepodobne i ciągnące w strony przeciwne.

Młodszy Sokrates: Święta prawda.

Gość: Pozostałe obręcze są ludzkie. Kiedy już jest ta obręcz boska, te już nietrudno obmyślać ani, obmyśliwszy, wykonać.

Młodszy Sokrates: Jakże to i jakie obręcze? B

Gość: Zawieranie małżeństw między obywatelami różnych gmin i adoptowanie dzieci z gmin innych, i wydawanie za mąż własnych córek, i żenienie synów. Bo pod tym względem u większości tworzą się związki niełaściwe, jeżeli idzie o potomstwo.

Młodszy Sokrates: A cóż to takiego?

⊕ Por. *Państwo* 419C-D, gdzie męstwo jest „zachowaniem pewnego przekonania, które prawo z pomocą wychowania wywołało".

Gość: Szukanie majątku i wpływów przy sposobności takich spraw - o tym i mówić nie warto - więc któż by się bawił w poważne ganienie tych rzeczy? [70]

XLVIII Młodszy Sokrates: Nie warto.

C Gość: Raczej godzi się pomówić o tych, którzy się troszczą o ród, jeżeli robią coś nie tak jak potrzeba.

Młodszy Sokrates: Wypada.

Gość: To, co oni robią, nie opiera się na żadnej słusznej zasadzie. Szukają tylko ułatwienia sytuacji życiowej na razie i kierują się tym, że lubią typy podobne do nich samych, a niepodobnych nie lubią i największy głos oddają swojej niechęci.

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Ci przyzwoici szukają przecież charakterów własnych i jeśli D tylko mogą, biorą sobie żony z takiego środowiska i wydają za mąż córki znowu za ludzi takiego typu. Tak samo postępują ludzie o charakterze mężnym, ci też szukają natur we własnym rodzaju. A jeden i drugi rodzaj powinien postępować wprost przeciwnie.

Młodszy Sokrates: Jak i dlaczego?

Gość: Dlatego, że z natury rzeczy męstwo, które w szeregu pokoleń nie dostaje domieszki natury rozważnej, zrazu zakwita siłą charakteru, ale jego ostatni wykwit to całkowite obłąkanie.

Młodszy Sokrates: Może być.

Gość: A znowu dusza zbyt pełna wstydu i nie mająca w sobie E domieszki męskiej zuchwałości, i w wielu pokoleniach tak płodzona, robi się nieraz zbyt leniwa, a w końcu niedołężnieje całkowicie.

Młodszy Sokrates: I to rzecz naturalna, że tak bywa.

Gość: Więc mówiłem, że nie jest trudno powiązać to tymi obręczami, jeżeli oba rodzaje ludzi będą miały jedno mniemanie o tym, co piękne i dobre. Bo to jedno jest w zupełności zadaniem królewskiej umiejętności splatania tkaniny: nie pozwolić nigdy, żeby się charaktery rozważne oddzielały od mężnych. Trzeba je jak czółenkiem spleść razem z pomocą wspólnych opinii i zaszczytów, i hańb, i mniemań, i przez mieszanie się w związkach małżeńskich. Tak, żeby się z nich 311 robiła tkanina miękka i, jak to mówią, subtelnie utkana, [71] a stanowiska rządowe w państwach zawsze powierzać zarówno jednym, jak i drugim.

---

70 W *Prawach* (773D-E) podkreśla się, że żaden nakaz prawny nie odwiedzie ludzi od zawierania małżeństw w celach majątkowych, jedynie „trafianie do serca i siła namowy" może tego dokonać.

71 To samo porównanie zob. *Prawa* 734E-735A; we fragm. 773C-D pojawia się porównanie inne: państwo „powinno być przemieszane na kształt zawartości dzbana,

Młodszy Sokrates: Jak?

Gość: Tam gdzie trzeba jednego urzędnika, wybierać i stawiać na czele takiego, który ma te obie cechy. A gdzie ich potrzeba więcej, tam brać częściowo jednych, a częściowo drugich. Bo charaktery ludzi rozważnych są bardzo ostrożne i sprawiedliwe, i zachowawcze, ale brak im bystrego spojrzenia i pewnej śmiałości, i ciętości w działaniu.

Młodszy Sokrates: Zdaje się, że i to tak jest.

Gość: A znowu te mężne, jeżeli chodzi o sprawiedliwość i ostrożność, to ustępują tamtym, ale objawiają osobliwą ciętość w działaniu. A żeby w państwach wszystko mogło iść pięknie, w życiu prywatnym i w publicznym, to jest bez tych obu cech niemożliwe. B

Młodszy Sokrates: Jakżeby nie?

Gość: Więc to jest, powiedzmy, ukończenie tkaniny, którą działalność państwowa tka; po prostu przeplatanie charakterów mężnych i rozważnych. Umiejętność królewska zaprzyjaźnia je, harmonizuje i doprowadza do współżycia, a wytworzywszy tkaninę najwspanialszą i najlepszą ze wszystkich tkanin, obejmuje tą swoją plecionką i zespala wszystkich ludzi w państwach: niewolników i wolnych, i o ile państwo może być szczęśliwe, ona niczego pod tym względem w żadnym sposobie nie zaniedbuje, tylko panuje nad wszystkim i czuwa. C

Sokrates: Bardzo pięknie i wyczerpująco skreśliłeś nam z kolei typ królewski, Gościu, i typ polityka.

---

do którego nalane szalejące wino burzy się i pieni, gdy uśmierzy je zaś drugie, trzeźwe bóstwo, w pięknej z nim wspólnocie dostarcza dobrego i w miarę mocnego napoju".

PLATON

Α Β Γ Δ Ε Ζ

DIALOGI POLITYCZNE (t. I), TIMAJOS I LISTY

PAŃSTWO

KLEJTOFON

TIMAJOS

KRITIAS

MINOS

♦

LISTY

PLATON

ZBIÓR PIĄTY

DIALOGI POLITYCZNE (t. 1), TIMAJOS I LISTY

REDAKCJA: A. H., 2021[1]

Spis treści

WPROWADZENIE DO PAŃSTWA (KSIĘGA I)..... 3

KLEJTOFONT..... 71

PAŃSTWO..... 80

TIMAJOS.....631

KRITIASZ..... 750

MINOS.....773

♦

LIST SIÓDMY I ÓSMY..... 794

LISTY POZOSTAŁE..... 858

[1] przekł. W. Witwicki: 1948 (Państwo), 1951 (Timajos i Kritas); M. Maykowska, 1938 (Listy); L. Regner, 1985 (Klejtofon, Minosj)

PLATON

WPROWADZENIE DO PAŃSTWA (KSIĘGA I)

Osoby dialogu:

Sokrates, Glaukon, Polemarch, Trazymach, Adejmantos, Kefalos, Klejtofon

Kefalos

SOKRATES: Chodziłem wczoraj na dół, do Pireusu, z Glaukonem, synem Aristona, żeby się pomodlić do bogini, a równocześnie chciałem zobaczyć uroczystość — jak ją będą urządzali, bo ją teraz po raz pierwszy obchodzą.

Więc wydała mi się ładna i procesja miejscowa, ale niemniej przyzwoicie wyglądała i ta, którą Trakowie przysłali. Otóż pomodliliśmy się i napatrzyli, i wracali do miasta. A tu nas zobaczył z daleka Polemarch, syn Kefalosa, że się ku domowi mamy, więc kazał chłopakowi, żeby pobiegł i poprosił nas, abyśmy na niego poczekali. Otóż mnie z tyłu chłopak chwyta za płaszcz i powiada: „Polemarch

prosi was, żebyście zaczekali”. Ja się obróciłem i zapytałem, gdzie by on był. „Oto on — powiada — z tyłu nadchodzi, więc poczekajcie”.

— No, więc poczekajmy — mówi Glaukon.

I niedługo potem nadszedł Polemarch i Adejmantos, brat Glaukona, i Nikeratos, syn Nikiasza, i innych kilku — widocznie od procesji.

Otóż Polemarch powiada: — Sokratesie, zdaje mi się, że się macie ku miastu; niby chcecie wracać.

— Nieźle się domyślasz — powiedziałem.

— A ty widzisz — powiada — ilu nas jest?

— Jakżeby nie?

— No, to musicie — powiada — albo tych tutaj pokonać, albo zostaniecie na miejscu.

— Noo — mówię — jeszcze jedna możliwość zostaje; może my was przekonamy, że trzeba nas puścić do domu.

— A czyżbyście potrafili przekonać takich, co nie słuchają?

— Żadną miarą — mówi Glaukon.

— Więc, że my nie będziemy słuchali, tego bądźcie pewni.

I Adejmant mówi: — To wy naprawdę nie wiecie, że pochodnie będą wieczorem, i to z koni, na cześć bogini?

— Z koni? — powiadam. — To jednak nowa rzecz! Pochodnie będą mieli w ręku i będą je sobie z rąk do rąk podawali, ścigając się na koniach? Czy jak mówisz?

— Tak jest — mówi Polemarch. — A do tego jeszcze urządzą nocne nabożeństwo, które warto zobaczyć. Wstaniemy po kolacji i będziemy oglądali tę uroczystość; spotkamy tam wielu młodych ludzi i będą rozmowy. Zostańcie koniecznie; nie możecie zrobić inaczej!

Więc Glaukon powiada: — Zdaje się, że trzeba zostać.

Ja mówię: — Jeżeli się tak zdaje, to i trzeba tak zrobić.

II. Więc poszliśmy do domu, do Polemarcha, i Lizjaszaśmy tam zastali, i Eutydema — to bracia Polemarcha; no i Trazymacha z Chalkedonu, i Charmantidesa z Pajanii, i Klejtofonta, syna Aristonima. A był w domu i ojciec Polemarcha, Kefalos. Wydał mi się bardzo stary. Bo ja go też i długi czas nie widziałem. Siedział z wieńcem na głowie w fotelu, z jakąś poduszką pod głową. Właśnie był złożył ofiarę w podwórzu. Więc usiedliśmy sobie koło niego. Bo tam jakieś krzesła stały naokoło.

Kefalos, jak tylko mnie zobaczył, zaraz mnie serdecznie pozdrowił, ale powiada: — Sokratesie, nieczęsto się i u nas pokazujesz,

tutaj na dole, w Pireusie. A trzeba było przecież. Bo gdybym ja jeszcze miał dosyć sił, aby bez trudności chodzić do miasta, toby nie było trzeba, żebyś ty tutaj przychodził; my byśmy bywali u ciebie. A tak, to trzeba, żebyś ty częściej tutaj zachodził. Musisz wiedzieć, że u mnie, im bardziej więdną inne przyjemności, cielesne, tym bardziej rosną pożądania i rozkosze związane z inteligentną rozmową. Więc koniecznie to zrób i z tymi, młodymi bądź blisko, i tu do nas zachodź jak do przyjaciół, jak do bardzo bliskich.

— No tak — powiadam — Kefalosie, ja bardzo lubię rozmawiać z ludźmi mocno starszymi. Mam wrażenie, że u nich się trzeba dowiadywać tak, jak by oni przed nami pewną drogę przeszli, którą może i nam przechodzić wypadnie, jaka też to ta droga jest: przykra i uciążliwa czy łatwa i dobrze się nią idzie. Więc tak i od ciebie chętnie bym się dowiadywał, jak ci się to przedstawia, skoro już jesteś na tym punkcie życia, jak to poeci mówią: „na starości progu", czy to jest ciężki okres, czy jak ty się wypowiesz o tym, co u ciebie za sceną.

III. — O, na Zeusa — mówi — ja ci, Sokratesie, powiem, jak się to mnie przynajmniej przedstawia. Bo myśmy się tu nieraz schodzili, kilku takich mniej więcej rówieśników, aby się stało zadość staremu przysłowiu. Więc jak się zejdziemy, to najwięcej nas jest takich, co to narzekają, tęsknią za uciechami młodości i przypominają sobie, jak to tam było z dziewczętami i przy kieliszku, i przy stole, i inne takie rzeczy koło tego, i dopieroż teraz źli; jakby wielkie rzeczy potracili i

jakby wtedy żyli dobrze, a teraz to w ogóle nie było życie. Inni się jeszcze i na to skarżą, jak to w domu nieraz starymi pomiatają — więc potem chórem zaczynają lamentować na swoją starość, ile to im ona nieszczęść przynosi. A mnie się wydaje, Sokratesie, że oni winują nie to, co winne. Bo gdyby tu leżała wina, to i ja bym tego samego doznawał skutkiem starości, i wszyscy inni, którzy do tego wieku doszli. A tymczasem, ja przynajmniej, już spotykałem innych też takich, którzy nie tak się mieli na starość. Przecież i u Sofoklesa raz byłem, u tego poety, jak go ktoś zapytał: „A jak tam u ciebie, Sofoklesie, ze służbą u Afrodyty? Potrafisz jeszcze obcować z kobietą?". A ten powiada: „Nie mówże głupstw, człowiecze: ja z największą przyjemnością od tych rzeczy uciekłem, jak bym się wyrwał spod władzy jakiegoś pana — wściekłego i dzikiego".

Ja już i wtedy miałem wrażenie, że on to dobrze powiedział, a dziś też nie jestem innego zdania. Zawsze przecież w starości zaczyna się mieć spokój z tymi rzeczami i robi się człowiek wolny; kiedy żądze przestają szarpać i opadają, to robi się całkiem tak, jak to u Sofoklesa: można się pozbyć panów bardzo wielu i to nieprzytomnych. Więc w tych rzeczach i jeśli chodzi o stosunki w domu też — to jedna jest rzecz decydująca, ale to nie jest starość, Sokratesie, tylko charakter człowieka. Jak się człowiek trafi porządny i łagodny, to i starość mu tylko w miarę dokucza. A jak nie, to i starość, Sokratesie, takiemu nieznośna, i młodość.

IV. Ja byłem zachwycony tym, co on powiedział, i chciałem, żeby jeszcze mówił, więc go zacząłem pobudzać i powiedziałem:

— Kefalosie, mam wrażenie, że wielu by się z tobą nie zgodziło, kiedy tak mówisz, tylko by uważali, że ty starość łatwo znosisz nie dzięki swojemu charakterowi, ale dlatego, że masz duży majątek. Powiadają, że bogatemu zawsze lżej pod niejednym względem.

— Masz rację — powiada. — Nie zgadzają się. I mówią coś tam, choć nie to, co myślą, tylko tyle, że Temistokles dobrze raz powiedział, kiedy mu jakiś ktoś z Seryfu z przekąsem mówił, że sławę zawdzięcza nie sobie samemu, tylko miastu, ten powiada, że ani on sam by sławy nie był zyskał, gdyby był Seryfijczykiem, ani tamten, gdyby pochodził z Aten. Więc kiedy mowa o ludziach niebogatych, którzy ciężko znoszą starość, to wychodzi na to samo, co w tym powiedzeniu, że ani człowiek przyzwoity w nędzy zbyt łatwo nie będzie mógł starości znosić, ani też nieprzyzwoity, jeżeli się tylko wzbogaci, nie będzie jej miał zaraz lekkiej.

A ja powiadam: — Kefalosie, w porównaniu do tego, co masz, toś odziedziczył coś więcej, czyś się dopiero dorobił?

— A czegom się dorobił? — powiada — Sokratesie! Ja mam majątek taki pośredni pomiędzy majątkiem dziadka i ojca. Bo mój dziadek — on się tak nazywał jak i ja — odziedziczył mniej więcej taki sam majątek, jak ja mam, i pomnożył go wiele razy, a mój ojciec,

Lizaniasz, zrobił go jeszcze mniejszym, niż on dziś jest. Ja jestem kontent, jeżeli tym chłopcom zostawię majątek nie mniejszy, tylko o jakąś tam odrobinę większy, niż dostałem.

— A wiesz, dlaczegom się o to pytał? — powiadam. — To dlatego, żeś mi nie wyglądał na bardzo przywiązanego do pieniędzy. Po większej części jest tak u ludzi, którzy się ich sami nie dorabiali. A ci, co się ich dorobili, kochają pieniądze dwa razy tak mocno jak inni. Jak poeci kochają swoje utwory, jak ojcowie dzieci, tak i ci, co się dorobili, wielką wagę przywiązują do pieniędzy, bo to ich własna robota, a jeżeli chodzi o korzystanie z nich, to tak samo jak inni. Przykro z nimi obcować, bo niczego nie chcą chwalić, tylko pieniądze.

— Prawdę mówisz — powiada.

V. — Tak jest — mówię. — A tylko mi jeszcze ten drobiazg powiedz. Jak myślisz, jakie największe dobro wyniosłeś stąd, że posiadasz wielki majątek?

— Takie — powiada — że może mało kto mi uwierzy, kiedy będę o nim mówił. Bo musisz wiedzieć, Sokratesie, że jak człowieka zaczynają nachodzić myśli o śmierci, wtedy się w serce zaczyna wkradać obawa i troska o rzeczy, o które się człowiek przedtem nie troszczył i nie obawiał. Z jednej strony te bajki — jak się to mówi — o tym, co się dzieje w Hadesie, że ten, co tu ludziom krzywdę robił, musi tam pokutować; człowiek się dotąd z tych rzeczy śmiał, a teraz one mu

duszę zawracają, czy to aby nie prawda. I człowiek sam, czy to dlatego, że stary i zniedołężniał, czy też dlatego, że jest już bliższy tych rzeczy i jakoś lepiej je widzi — dość że go zaczynają podejrzenia napełniać i obawy, więc robi z sobą porachunki i patrzy, czy kogoś w czymś nie ukrzywdził. Więc kto w swoim życiu znajduje dużo ludzkiej krzywdy, ten się jak dziecko przerażony ze snu zrywa i strach go zbiera, i taki życie pędzi w złych przeczuciach. A komu sumienie żadnej krzywdy nie wyrzuca, przy tym zawsze błoga nadzieja stoi i karmi jego starość. Jak to i Pindar powiada. On to ładnie powiedział, Sokratesie, że kto sprawiedliwie i zbożnie życie przeszedł:

z tym zawsze słodka nadzieja mieszka

i jego stare serce karmi.

Ta, co rozchwianym myślom zawsze daje ster.

Dobrze mówi — aż dziwne, jak bardzo do rzeczy. Do tego, moim zdaniem, posiadanie majątku przydaje się najwięcej — nie dla każdego człowieka, ale dla przyzwoitego. Bo może tam człowiek mimo woli kogoś kiedyś oszukał albo okłamał, albo winien jest bogu jakieś ofiary, albo człowiekowi pieniądze i potem się boi stąd odejść. Otóż posiadanie majątku w znacznej części na to pomaga. Na wiele innych rzeczy też. Ale tak jedno z drugim zestawiając, powiedziałbym, Sokratesie, że dla człowieka myślącego bogactwo do tego celu najwięcej się przydaje.

— Bardzo pięknie mówisz, Kefalosie — powiedziałem. — A co do tego właśnie: jeżeli mowa o sprawiedliwości, to czy powiemy, że sprawiedliwość to jest tyle, co prawdomówność — tak po prostu — i tyle, co oddawanie, jeżeli ktoś coś od kogoś weźmie, czy też i to nawet raz będzie działaniem sprawiedliwym, a innym razem niesprawiedliwym? Ja na przykład coś takiego mam na myśli: przecież każdy przyzna, że gdyby ktoś wziął od przyjaciela, od człowieka przy zdrowych zmysłach, broń, a ten by potem oszalał i zażądał jej z powrotem, to nie trzeba jej oddawać, i nie byłby sprawiedliwy ten, który ją oddał, ani ten, który by człowiekowi zostającemu w takim stanie chciał mówić wszystko zgodnie z prawdą.

— Słusznie mówisz — powiada.

— A więc to nie jest określenie sprawiedliwości: mówić prawdę i oddawać, co się wzięło.

Polemarch

— Ależ owszem, Sokratesie — powiedział, podchwytując, Polemarch — jeżeli wypada wierzyć trochę Simonidesowi.

— Istotne — rzekł Kefalos — ale ja już wam przekazuję losy i tok tej myśli. Bo muszę się już zająć służbą bożą.

— Nieprawdaż — powiedziałem — a po tobie dziedziczy Polemarch?

— Owszem, tak — powiedział, uśmiechnąwszy się, i w tej chwili poszedł odprawiać nabożeństwo.

VI. — Więc mów ty — powiedziałem — skoroś odziedziczył myśl po ojcu, które zdanie Simonidesa uważasz za słuszne.

— To — powiedział — że sprawiedliwie jest oddawać każdemu to, co mu się winno. Kiedy on to mówi, wydaje mi się, że mówi pięknie.

— No owszem — powiadam — Simonidesowi przecież nie jest łatwo nie wierzyć. To mądry i boski mąż. A co on właśnie mówi, to może ty, Polemarchu, rozumiesz, bo ja nie wiem. Jasna rzecz, że nie to ma na myśli, cośmy przed chwilą mówili, że jak ktoś coś u nas złoży, to trzeba zawsze oddawać z powrotem, nawet kiedy tego zażądają nie przy zdrowych zmysłach. Że niby to zawsze pewien dług stanowi to, co u nas zostało złożone. No nie?

— Tak.

— Zatem nie trzeba oddawać ani odrobiny wtedy, kiedy by ktoś nieprzytomnie żądał zwrotu?

— Prawda — powiedział.

— Więc coś innego czy też coś takiego, zdaje się, mówi Simonides, że sprawiedliwie jest: oddawać to, co się winno?

— Coś innego jednak, na Zeusa — powiada. — On uważa, że przyjaciele przyjaciołom powinni wyświadczać coś dobrego, a żadnego zła.

— Rozumiem — powiedziałem. — Że niby nie oddaje tego, co powinien — ktoś, kto by drugiemu oddawał pieniądze u niego złożone, gdyby to oddanie ich i wzięcie miało być szkodliwe. A byliby przyjaciółmi — ten, co odbiera, i ten, co oddaje. Czy nie tak mówi Simonides twoim zdaniem?

— Owszem, tak.

— Więc cóż? To tylko nieprzyjaciołom trzeba oddawać, cokolwiek by się im było winno?

— W każdym razie — powiada — to, co się im naprawdę winno. A winno się im, moim zdaniem — wrogowi przecież ze strony wroga — i to mu się też należy: winno się im coś złego.

VII. — W takim razie — powiedziałem — Simonides, widać, w poetyckiej zagadce ukrył to, czym byłaby niesprawiedliwość. Bo na myśli miał, jak widać, to, że sprawiedliwość polega na oddawaniu każdemu tego, co mu się należy, a nazwał to tym, co się komuś winno.

— No, co myślisz? — powiada.

— Och, na Zeusa — powiedziałem — a gdyby go tak ktoś zapytał: „Simonidesie, komu, czemu i co powinnego i należnego oddająca

sztuka nazywa się sztuką lekarską?” Co, myślisz, on by nam odpowiedział?

— Jasna rzecz — powiada — że ta, co ciałom oddaje lekarstwa i pokarmy, i napoje.

— A komu i czemu oddająca to, co się winno i co się należy, nazywa się sztuką kucharską?

— Ta, co to potrawom przyprawy.

— No, dobrze. Zatem sprawiedliwością będzie się nazywała sztuka, która komu i czemu oddaje co?

— Jeżeli — powiada — mamy jakoś iść za tym, Sokratesie, co się przedtem powiedziało, to będzie ta sztuka, która przyjaciołom i wrogom oddaje pożytki i szkody.

— Zatem ty nazywasz sprawiedliwością to: przyjaciołom czynić dobrze, a wrogom źle?

— Tak mi się zdaje.

— A któż najlepiej potrafi chorym przyjaciołom czynić dobrze, a wrogom źle, jeżeli chodzi o chorobę i o zdrowie?

— Lekarz.

— A kto płynącym, jeżeli chodzi o niebezpieczeństwa czyhające na morzu?

— Sternik.

— A cóż człowiek sprawiedliwy? W jakiej robocie i w jakim działaniu on najlepiej potrafi przyjaciołom się przydawać, a wrogom szkodzić?

— W walce i spółce wojennej. Tak się mnie przynajmniej wydaje.

— No, dobrze. A jeżeli ktoś nie choruje, kochany Polemarchu, to mu lekarz niepotrzebny.

— Prawda.

— A jak kto nie płynie, to mu nie trzeba sternika.

— Tak.

— A czy i tym, co nie wojują, sprawiedliwy się na nic nie przyda?

— To mi się nie bardzo wydaje.

— Więc i podczas pokoju przydaje się sprawiedliwość?

— Przydaje się.

— A rolnictwo też? Czy nie?

— Tak.

— Aby zdobywać plon?

— Tak.

— A szewstwo też?

— Tak.

— Aby zdobywać obuwie — myślę, że pewnie tak powiesz.

— No tak.

— No cóż, proszę cię, a sprawiedliwość, gotóweś powiedzieć, że jest do jakiego użytku albo do osiągania czego podczas pokoju?

— Do interesów, Sokratesie.

— A interesami nazywasz spółki czy coś innego?

— Spółki, oczywiście.

— Czy więc człowiek sprawiedliwy będzie dobrym i pożytecznym spólnikiem przy kładzeniu warcab, czy też dobry szachista?

— Szachista.

— Ale jak chodzi o kładzenie cegieł i kamieni, to sprawiedliwy więcej się przyda i będzie lepszym spólnikiem niż murarz?

— Na żaden sposób.

— Więc do jakiejże spółki sprawiedliwy będzie lepszym spólnikiem niż kitarzysta, tak jak kitarzysta to lepszy spólnik niż sprawiedliwy, kiedy chodzi o wtór na kitarze?

— Do spółki pieniężnej; ja przynajmniej tak uważam.

— Wiesz, Polemarchu, że tak; ale może oprócz tych wypadków, gdy chodzi o używanie pieniędzy. Kiedy za pieniądze trzeba wspólnie kupić konia albo sprzedać, wtedy lepszy ten, uważam, co się zna na koniach. No przecież?

— Wydaje się.

— No tak — a jak okręt, to budowniczy okrętów albo sternik.

— Zdaje się.

— Więc kiedy do czego trzeba srebra albo złota wspólnie użyć, sprawiedliwy więcej się przyda niż inni?

— Kiedy je trzeba u kogoś złożyć i być o nie pewnym, Sokratesie.

— Więc ty mówisz, że wtedy, kiedy nic nie trzeba z nim robić, tylko żeby leżało?

— No tak.

— Więc kiedy pieniądze niepotrzebne, wtedy do nich jest potrzebna sprawiedliwość?

— Może i tak.

— I sierpu, kiedy trzeba pilnować, sprawiedliwość się przyda — i spólnikom, i każdemu na własny rachunek — a jak go przyjdzie używać, to już umiejętność uprawy winnic?

— Widocznie.

— I tarczy, powiesz, i liry, kiedy trzeba strzec i nie używać ich do niczego, to sprawiedliwość się przyda, a jak używać, to już sztuka walczenia w zbroi i muzyka?

— Koniecznie.

— I tak w ogóle jest ze wszystkimi innymi rzeczami: jak tylko którejś potrzeba, to sprawiedliwość się nie przydaje, a jak tej rzeczy nie potrzeba, to sprawiedliwość potrzebna?

— Gotowo tak być.

— Nieprawdaż więc, przyjacielu, że sprawiedliwość to może nie będzie nic takiego poważnego, jeżeli to jest właśnie coś potrzebnego do rzeczy niepotrzebnych.

VIII. Ale rozpatrzmy i taką rzecz. W walce na pięści albo w jakiejkolwiek innej, czy ten, co najlepiej potrafi wymierzać ciosy, nie potrafi zarazem najlepiej się osłaniać?

— Owszem, tak.

— A czy i ten, co potrafi się ustrzec choroby, nie potrafi jej zarazem skrycie zaszczepiać?

— Tak mi się wydaje.

— A więc i obozu strażnikiem dobrym będzie ten sam, co potrafi dobrze plany nieprzyjaciół wykradać i wyszpiegować inne ich zabiegi.

— Tak jest.

— Więc od czego ktoś jest dobry stróż, od tego i złodziej tęgi.

— Zdaje się.

— Więc jeżeli sprawiedliwy pieniędzy pilnować potrafi, to i kraść je potrafi najlepiej.

— Tak niby — powiada — tok myśli wskazuje.

— Otóż pokazuje się, że sprawiedliwy to jest jakby pewien złodziej. Bodaj żeś ty się tego nauczył z Homera. On przecież kocha dziadka Odyseuszowego ze strony matki, Autolykosa, i powiada, że on wszystkich ludzi przewyższał — tak umiał kraść i przysięgać. Więc zdaje się, że sprawiedliwość i według ciebie, i według Homera, i według Simonidesa — to będzie pewna sztuka złodziejska, oczywiście, że skierowana na dobro przyjaciół, a na szkodę wrogów. Czy nie tak mówiłeś?

— Ależ na Zeusa, nie tak; ja już nie wiem i sam, co mówiłem. To jedno tylko jeszcze mi się słuszne wydaje, że sprawiedliwość przynosi korzyść przyjaciołom, a szkodzi wrogom.

— A przyjaciele, to — mówisz — ci, którzy się każdemu wydają porządnymi ludźmi, czy też ci, którzy są porządnymi, choćby się takimi nie wydawali? A z wrogami tak samo?

— To przecież naturalne — powiada — że każdy się przyjaźnie odnosi do tych, których uważa za porządnych ludzi, a których ma za łotrów, tych nienawidzi.

— A czy się ludzie co do tego nie mylą i czy nie biorą za ludzi porządnych takich, którzy nimi nie są, a nieraz i wprost na odwrót?

— Mylą się.

— A więc dla takich ludzie dobrzy bywają wrogami, a ludzie źli są ich przyjaciółmi.

— No tak.

— A więc dla nich wtedy czymś sprawiedliwym będzie ludziom złym pomagać, a ludziom dobrym szkodzić?

— Okazuje się.

— Ależ dobrzy to są ludzie sprawiedliwi; tacy, co to nikogo nie krzywdzą.

— Prawda.

— Więc, według twojego zdania, takim, którzy żadnej nikomu nie wyrządzają krzywdy, sprawiedliwie będzie szkodzić.

— Nigdy w świecie — powiada — Sokratesie, to wygląda na myśl niemoralną.

— Więc tylko niesprawiedliwym — powiedziałem — sprawiedliwie można szkodzić, a sprawiedliwym trzeba pomagać?

— To już ładniej wygląda niż tamto.

— Zatem niejednemu z tych, Polemarchu, którzy się na ludziach pomylili, wypadnie szkodzić własnym przyjaciołom, bo to łotry, a nieprzyjaciołom pomagać, bo to ludzie dobrzy. W ten sposób powiemy coś wprost przeciwnego, niż Simonides mówił, według nas.

— No tak — powiada — zupełnie na to wychodzi. Więc zmieńmy tu coś. Bo możeśmy niesłusznie wzięli przyjaciela i nieprzyjaciela.

— Jakeśmy wzięli, Polemarchu?

— Że ten, co się wydaje porządny — to przyjaciel.

— No, a teraz — mówię — jak to zmienimy?

— Że przyjacielem jest ten — powiada — który się i wydaje, i jest porządny. A ten, który się tylko wydaje porządny, ale nie jest taki,

ten się też wydaje przyjacielem, ale nim nie jest. A o nieprzyjacielu to samo zdanie.

— Więc według tej myśli zdaje się, że przyjacielem będzie człowiek dobry, a nieprzyjacielem — zły.

— Tak.

— Zatem radzisz, żebyśmy coś dodali do określenia tego, co sprawiedliwe, a nie tak, jakeśmy to zrazu mówili, że sprawiedliwość polega na pomaganiu przyjacielowi i szkodzeniu wrogowi. Teraz powiemy w dodatku jeszcze tak: że sprawiedliwie jest dobrze czynić przyjacielowi, dlatego że dobry, a nieprzyjacielowi — szkodzić, dlatego że zły?

— Tak jest — powiada — zdaje mi się, że to chyba będzie dobrze powiedziane.

IX. — A czy to jest rzecz człowieka sprawiedliwego — powiedziałem — żeby szkodził komukolwiek z ludzi?

— O tak — powiada. — Łotrom i nieprzyjaciołom trzeba szkodzić.

— A konie, którym się szkodzi, robią się lepsze czy robią się gorsze?

— Gorsze.

— Czy pod względem wartości, którą się odznaczają psy, czy też ze względu na wartość charakterystyczną dla koni?

— Ze względu na tę dla koni.

— Więc i psy, którym ktoś szkodzi, stają się gorsze ze względu na wartość charakterystyczną dla psów, a nie na tę, którą się odznaczają konie?

— Z konieczności.

— A ludziom, przyjacielu, jeżeli ktoś szkodzi, to czy nie tak samo powiemy: że stają się gorsi ze względu na wartość charakterystyczną dla ludzi?

— No tak.

— A czy sprawiedliwość — to nie jest właśnie wartość charakterystyczna dla ludzi?

— I to oczywiste.

— I ci ludzie, którym ktoś szkodzi, przyjacielu, muszą się stawać mniej sprawiedliwi.

— Zdaje się.

— A czyż z pomocą muzyki dobrzy muzycy mogą ludzi odmuzykalniać?

— Niemożliwe.

— A tylko z pomocą sztuki jazdy na koniu dobrzy jeźdźcy mogą oduczać jeżdżenia?

— Nie sposób.

— A tylko z pomocą sprawiedliwości ludzie sprawiedliwi mogą drugich robić niesprawiedliwymi? Albo w ogóle: prawością mogą ludzie prawi drugich deprawować?

— To niemożliwe.

— Bo przecież to nie jest rzeczą ciepła — sądzę — chłodzić, tylko czegoś wprost przeciwnego.

— Tak.

— Ani suchość nie zwilża niczego, tylko jej przeciwieństwo.

— No tak jest.

— Ani dobro zatem szkód nie wyrządza, tylko jego przeciwieństwo.

— Widocznie.

— A przecież sprawiedliwy — to dobry?

— Tak jest.

— Zatem, Polemarchu, nie jest rzeczą człowieka sprawiedliwego szkodzić komukolwiek; ani przyjacielowi, ani nikomu innemu; to jest sprawa jego przeciwieństwa: człowieka niesprawiedliwego.

— Zdaje mi się — powiada — że ze wszech miar prawdę mówisz, Sokratesie.

— Jeżeli więc ktoś mówi, że sprawiedliwość to jest oddawanie każdemu tego, co mu się winno, a ma na myśli to, że człowiek sprawiedliwy nieprzyjaciołom winien wyrządzać szkody, a przyjaciołom wyświadczać przysługi, to nie był mądry ten, co to powiedział. Bo nie powiedział prawdy. Pokazało się nam, że nigdy sprawiedliwość nikomu szkody nie wyrządza.

— Zgadzam się — powiedział.

— Więc będziemy walczyli wspólnie — dodałem — ja i ty, czy tam ktoś powie, że to Simonides powiedział czy Bias, czy Pittakos, czy jakiś tam inny mędrzec świętej pamięci.

— Ja jestem gotów — powiada — stawać obok ciebie w tej walce.

— A wiesz ty — mówię — na czyje mi to powiedzenie wygląda; to, że sprawiedliwie jest przyjaciołom pomagać, a nieprzyjaciołom szkodzić?

— Czyje? — powiada.

— Ja mam wrażenie, że to Periander powiedział albo Perdikkas, albo Kserkses, albo Ismenias Tebańczyk, albo jakiś inny bogaty mąż, któremu się zdawało, że wiele może.

— Święta prawda to, co mówisz — powiada.

— No dobrze — mówię. — Skoro się pokazało, że i tym nie jest sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jak inaczej potrafiłby to ktoś określić?

Trazymach

X. Otóż Trazymach często już, kiedyśmy rozmawiali, chciał nam przerywać i rwał się do głosu, ale mu przeszkadzali siedzący obok i chcący rzeczy dosłuchać do końca. Więc kiedyśmy zrobili pauzę i ja ostatnie słowa powiedziałem, już nie mógł dalej wytrzymać, tylko się skupił w sobie jak zwierz i rzucił się na nas, jakby nas chciał rozszarpać.

Więc na mnie i na Polemarcha padł strach jak na spłoszone ptaki, a on przy wszystkich na cały głos powiada: — Co to za brednie was się tutaj trzymają już od dawna, Sokratesie? I czemu to z was jeden po drugim udaje głupiego i jeden drugiemu ustępuje miejsca? Przecież jeżeli naprawdę chcesz wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, to nie ograniczaj się do samych zapytań i nie popisuj się zbijaniem, kiedy ktoś zaczyna dawać jakieś odpowiedzi; ty dobrze wiesz, że łatwiej jest

pytać niż odpowiadać, ale odpowiadaj i sam, i powiedz, jak określasz to, co sprawiedliwe! A tylko żebyś mi nie mówił, że to jest to, co potrzebne, ani to, co pożyteczne, ani to, co korzystne, ani to, co zyskowne, ani to, co leży w czyimś interesie. Tylko jasno i dokładnie powiedz, jak to określasz. Bo ja tego nie zniosę, jeżeli będziesz mówił takie bzdury.

Kiedym to usłyszał, przeraziłem się i patrzyłem na niego ze strachem. Mam wrażenie, że gdybym go nie był zobaczył prędzej niż on mnie, byłbym oniemiał. Ale teraz, kiedy go coraz większa wściekłość zaczęła ponosić od mówienia, spojrzałem na niego pierwszy, tak żem się stał zdolny dawać odpowiedzi, i powiedziałem, drżąc z lekka: — Trazymachu, nie bądź na nas taki zły! Jeżeliśmy gdzieś pobłądzili w roztrząsaniu myśli, ja i ten tutaj, to bądź przekonany, że błądzimy mimo woli. Przecież gdybyśmy złotej monety szukali, to nigdy by żaden z nas nie był skłonny ustępować drugiemu z drogi w poszukiwaniu i samemu sobie przeszkadzać w znalezieniu; więc kiedy my sprawiedliwości szukamy, sprawy cenniejszej niż wiele złotych monet, to nie myśl, że tak po głupiemu ustępuje jeden z nas przed drugim, a nie jak najbardziej dbamy o to, żeby się ona sama możliwie najjaśniej ukazała. Bądź przekonany, przyjacielu. Tylko mam wrażenie, że nie mamy sił. Więc może o wiele bardziej wypada, żebyście się nad nami litowali, wy, ludzie zdolni, niż żebyście się gniewali.

XI. On to usłyszał, roześmiał się z głośnym sykiem przez zęby i powiedział: — O, Heraklesie! Oto jest ta zwyczajna ironia Sokratesa! Ja to już przedtem zapowiadałem tym tutaj, że ty z pewnością odpowiadać nie zechcesz, będziesz się bawił ironią i wszystko inne raczej będziesz robił, niżbyś odpowiadał, jeżeli cię ktoś o coś zapyta.

— Bo ty jesteś mądry, Trazymachu — powiedziałem. — Więc tyś dobrze wiedział, że gdybyś kogoś zapytał, ile to jest dwanaście i zaraz przy pytaniu zapowiedział mu z góry: „A tylko mi, człowiecze, nie mów, że dwanaście to jest dwa razy sześć, ani że to trzy razy cztery, ani sześć razy dwa, ani cztery razy trzy, bo ja nie będę znosił takich bzdur", jasną, uważam, byłoby dla ciebie rzeczą, że nikt by nie potrafił odpowiedzieć komuś, kto się tak pyta. A gdyby ci ten ktoś powiedział: „Trazymachu, jak ty to myślisz? Żebym ja nie dawał z tych zakazanych odpowiedzi — żadnej? Czy nawet, mężu osobliwy, i wtedy, jeśli jeden z tych wypadków zachodzi naprawdę? Tylko mam w odpowiedzi podać coś innego niż prawdę? Czy jak mówisz?". Co byś mu odpowiedział na to?

— Mniejsza o to — powiada. — I niby to ma być podobne — to do tamtego!

— Nic nie przeszkadza — mówię. — Zresztą, jeśli to nawet i niepodobne, to jednak ono się tak przedstawia zapytanemu. Czy sądzisz, że zapytany może będzie odpowiadał nie tak, jak mu się rzecz przedstawia — wszystko jedno, czy my mu to zakażemy, czy nie?

— A to nic innego, tylko ty chcesz tak zrobić. Chcesz dać jedną z tych odpowiedzi, których ja zabroniłem?

— Ja bym się nie zdziwił — mówię — gdyby mi się po rozważeniu rzecz tak wydawała.

— A co wtedy — powiada — jeżeli ja wskażę inną odpowiedź, różną od tych wszystkich, na temat sprawiedliwości, i to lepszą od tych? Co będzie z tobą, jak sądzisz?

— Cóż innego — mówię — jak nie to, co musi być z tym, który nie wie. Wypada, żeby się nauczył od tego, co wie. Więc ja myślę, że właśnie to będzie i ze mną; i dobrze.

— Bo ty jesteś sympatyczny — powiada. — Ale oprócz tego, że się nauczysz, zapłacisz jeszcze i gotówkę.

— Nieprawdaż — jak będę kiedyś miał — mówię.

— Ależ masz już pieniądze — zawołał Glaukon. — Jeżeli chodzi o pieniądze, Trazymachu, to mów. My wszyscy złożymy się dla Sokratesa.

— A tak jest — powiada — to na to, żeby Sokrates zrobił to, co zawsze, aby sam nie dawał odpowiedzi, a kiedy odpowiada ktoś inny, on mu słowo odbierze i będzie zbijał.

— Ale jakimże sposobem — powiedziałem — duszo dobra, mógłby ktoś dawać odpowiedzi, jeżeli, po pierwsze, sam nie wie ani nie twierdzi, że wie, a potem, chociaż i coś tam sobie myśli o tych rzeczach, byłoby mu zakazane powiedzieć cokolwiek z tego, co sobie myśli, a broniłby mu nie byle kto? Doprawdy, że więcej wypada, abyś ty mówił. Ty przecież mówisz, że wiesz i potrafisz to powiedzieć. Więc nie rób inaczej, tylko zrób mi tę łaskę i daj odpowiedź; nie żałuj nauki i temu tu Glaukonowi, i tym innym.

XII. Kiedym to powiedział, wtedy Glaukon i inni zaczęli go prosić, aby nie robił inaczej. Widać było, że Trazymach ma ochotę przemówić, aby sobie zyskać poklask; uważał widać, że ma odpowiedź bardzo piękną. Udawał tylko, że się upiera przy tym, abym ja dawał odpowiedzi. W końcu zgodził się i mówi potem: — Oto jest ta mądrość Sokratesa: sam nie chce uczyć nikogo, a tylko chodzi po ludziach, uczy się od nich i nawet się za to nie odwdzięcza.

— Że ja się od drugich uczę — rzekłem — toś prawdę powiedział, Trazymachu, ale jak mówisz, żem niewdzięczny, to nieprawda. Ja jestem wdzięczny, na ile mnie stać. A stać mnie tylko na pochwały. Bo ja pieniędzy nie mam. Ale jak ja to chętnie robię, jeżeli mi się wydaje, że ktoś mówi do rzeczy, to zaraz się tutaj przekonasz, na miejscu, jak tylko dasz odpowiedź. Bo myślę, że będziesz mówił doskonale.

— Więc słuchaj — powiada. — Ja twierdzę, że to, co sprawiedliwe, to nic innego, jak tylko to, co leży w interesie mocniejszego. No, czemu nie chwalisz? Aha! Bo nie chcesz!

— Dopiero, jak zrozumiem — powiedziałem. — Bo teraz jeszcze nie wiem. A to jak ty właściwie rozumiesz, Trazymachu? Przecież to chyba nie coś w tym rodzaju: jeżeli Pulidamas jest od nas mocniejszy — ten bokser — i w interesie jego ciała leży to, żeby jadł wołowinę, to ta potrawa leży zarazem w interesie nas, słabszych od niego, i jest sprawiedliwa?

— Bo ty jesteś obrzydliwiec, Sokratesie — powiada — i bierzesz myśl z tej strony, z której byś ją najgorzej mógł okaleczyć.

— Nigdy w świecie, mój drogi — mówię — tylko jaśniej powiedz, co myślisz.

— No, więc ty nie wiesz — powiada — że z państw jedne mają dyktatury, w innych panuje demokracja, a w innych arystokracja?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż, a kto ma moc w każdym państwie: rząd?

— No, tak.

— No, więc każdy rząd ustanawia prawa dla własnego interesu. Demokracja ustanawia prawa demokratyczne, dyktatura —

dyktatorskie, a inne rządy tak samo. A jak je ustanowią, wtedy ogłaszają rządzonym, że to jest sprawiedliwe dla rządzonych, co jest w interesie rządzących, a kto się z tych przepisów wyłamuje, tego karzą za to, że niby prawo łamie i jest niesprawiedliwy. Więc to jest, poczciwa duszo, to, co mam na myśli; że w każdym państwie sprawiedliwość polega na jednym i tym samym: na interesie ustalonego rządu. Rząd przecież ma siłę. Więc kto dobrze rachuje, temu wychodzi, że sprawiedliwość wszędzie polega na jednym i tym samym: na interesie mocniejszego.

— Teraz — powiedziałem — rozumiem, co masz na myśli. A czy to prawda, czy nie, będę próbował dojść. W twojej odpowiedzi, Trazymachu, jest też mowa o tym, co leży w czyimś interesie, że to jest sprawiedliwość, a mnieś zabraniał, żebym o tym nie wspominał w odpowiedzi. A tymczasem tu dodane tylko to, że „mocniejszego".

— No, a to — powiada — to może mały dodatek?

— Jeszcze tego nie widać, choćby był i wielki. Ale że się trzeba zastanowić nad tym, czy ty prawdę mówisz, to rzecz jasna. Bo i ja się zgadzam, że to, co sprawiedliwe, to leży w czyimś interesie, a ty dodajesz coś do tego i mówisz, że to w interesie mocniejszego. Ja nie wiem — więc trzeba to rozpatrzyć.

— Rozpatruj — powiada.

XIII. — To się stanie — rzekłem. — Powiedz mi zatem: czy — oczywiście — także słuchania rządzących nie nazwiesz rzeczą sprawiedliwą?

— Owszem.

— A czy rządzący są nieomylni w każdym państwie, czy też mogą się w czymś czasem mylić?

— W każdym razie gdzieś — powiada — mogą się i mylić.

— Prawda więc, że kiedy się biorą do ustanawiania praw, to jedne ustanawiają słusznie, a niektóre niesłusznie. Mnie się przynajmniej tak zdaje. A „słusznie", czy to znaczy ustanawiać prawa we własnym interesie, a „niesłusznie" — to wbrew własnemu interesowi? Czy jak mówisz?

— Tak.

— A jak które prawo ustanowią, to tego powinni słuchać rządzeni i to jest to, co sprawiedliwe?

— Jakżeby nie?

— Zatem według twego zdania sprawiedliwie jest nie tylko działać w interesie mocniejszego, ale i wprost przeciwnie: wbrew jego interesowi.

— Co mówisz; ty? — powiada.

— To właśnie, co ty mówisz. Tak się mnie przynajmniej wydaje. Ale przypatrzmy się lepiej. Czyż nie zgodziliśmy się, że kiedy rządzący nakazują rządzonym coś robić, to się niekiedy mylą i chybiają tego, co dla nich najlepsze, ale cokolwiek by nakazywali rządzący, to sprawiedliwość nakazuje rządzonym spełniać? Czy na to nie było zgody?

— Zdaje mi się, że tak — powiada.

— No więc uważaj — mówię — żeś się zgodził i na to: sprawiedliwość wymaga, żeby nieraz działać także wbrew interesom rządzących i mocniejszych, a mianowicie wtedy, gdy rządzący mimo woli nakazują coś, co jest przeciwne ich interesowi; mówisz przecież, że od rządzonych sprawiedliwość wymaga, żeby zawsze robili to, co tamci rozkażą. Czyż wtedy, Trazymachu najmądrzejszy, nie wynika z konieczności to, że sprawiedliwe będzie działanie wprost przeciwne temu, o którym ty mówisz? Wynika przecież dla słabszych nakaz działania wbrew interesom mocniejszego.

— Ależ tak, na Zeusa, Sokratesie — wmieszał się Polemarch — to zupełnie jasna rzecz.

— Jeżeli ty mu przyświadczysz — wtrącił Klejtofon.

— Ale po cóż tutaj — mówi — potrzeba świadka? Przecież sam Trazymach zgadza się, że rządzący niekiedy nakazują coś, co im na złe wychodzi, a rządzeni po sprawiedliwości muszą to robić.

— Bo Trazymach założył, Polemarchu, że sprawiedliwość wymaga, aby robić to, co rządzący rozkazują.

— I założył też, Klejtofoncie, i to, że sprawiedliwe jest to, co leży w interesie mocniejszego. I kiedy te dwa założenia przyjął, zgodził się znowu na to, że nieraz mocniejsi rozkazują wbrew własnym interesom, a słabsi i rządzeni to robią. Na gruncie tych ustaleń interes mocniejszego nie będzie wcale bliższy sprawiedliwości niż działanie wbrew jego interesom.

— Ależ on — odparł Klejtofon — przez interes mocniejszego rozumiał to, w czym mocniejszy sam upatruje swój interes. To powinien robić słabszy i on to przyjął jako sprawiedliwe.

— Ależ nie tak — powiedział Polemarch — nie tak się mówiło.

— To nic nie szkodzi, Polemarchu — wtrąciłem — jeżeli Trazymach teraz tak mówi, to my to tak od niego przyjmijmy.

XIV. — Powiedz mi, Trazymachu, kiedyś określał to, co sprawiedliwe, chciałeś mówić o tym, co leży w interesie mocniejszego według jego własnego zdania; wszystko jedno, czyby to naprawdę leżało w jego interesie, czy nie? Czy tak mamy rozumieć twoje stanowisko?

— Wcale nie — powiada. — Cóż ty myślisz, że ja mocniejszym nazywam kogoś, kto błądzi — wtedy, kiedy błądzi?

— Ja przynajmniej sądziłem — mówię — że to była twoja myśl, kiedyś się zgodził, że rządzący nie są nieomylni, tylko się w czymś niekiedy mylą.

— To są twoje finty w dyskusjach, Sokratesie — mówi on na to — bo czy ty nazywasz lekarzem kogoś, kto się myli co do chorych, ze względu na to właśnie, w czym się pomylił? Albo rachmistrzem tego, który by się w rachunkach mylił; wtedy właśnie, kiedy by się mylił i ze względu na ten błąd? Ja mam wrażenie, że my tak potocznie mówimy, że lekarz się pomylił i rachmistrz się pomylił, i gramatyk. A ja uważam, że każdy z nich, o ile jest tym, czym my go nazywamy, nie myli się nigdy. Tak że biorąc rzeczy ściśle, bo przecież i ty bawisz się w ścisłość, żaden mistrz nie myli się nigdy. Człowiek, który się myli, myli się dopiero wtedy, kiedy go wiedza opuszcza, i w tym on już nie jest mistrzem. Tak że mistrz albo człowiek mądry, albo człowiek rządzący nie myli się żaden wtedy, kiedy jest rządzącym, chociaż każdy może tak powiedzieć, że lekarz się pomylił i rządzący się pomylił. Więc uważaj, że tak i ja tobie teraz odpowiadałem. A najściślejsze ujęcie jest właśnie to, że rządzący, o ile jest rządzącym, nie myli się. A skoro się nie myli, to on stanowi o tym, co jest w jego interesie, i to powinien rządzony robić; tak, że — jak od początku mówiłem — sprawiedliwym nazywam: robić to, co leży w interesie mocniejszego.

XV. — No, dobrze, Trazymachu — powiedziałem — ty masz wrażenie, że ja sobie pozwalam na finty w dyskusji?

— Owszem, tak — powiada.

— Bo myślisz, że ja w złym zamiarze i nielojalnie zapytałem cię tak, jakem cię zapytał?

— Ja to przecież doskonale wiem — powiada. — I to ci się na nic nie przyda; bo ani nie potrafisz przede mną ukryć swych nielojalności, ani też dopuszczać się ich jawnie i mnie gwałtem położyć w dyskusji.

— Ja bym nawet nie próbował — powiedziałem. — Pokój z tobą! Ale żeby tu znowu coś takiego między nami nie zaszło, to rozgranicz, jak właściwie — tak czy inaczej — używasz słowa „rządzący" i „mocniejszy". Bierzesz te wyrazy w znaczeniu potocznym czy też w tym znaczeniu ścisłym, któreś w tej chwili podał, mówiąc, że słabszy powinien po sprawiedliwości pilnować interesów mocniejszego, bo on jest lepszy.

— Ja — powiada — mówię o tym, który jest w najściślejszym tego słowa znaczeniu rządzącym. Teraz bądź nielojalny i rób finty, jeżeli potrafisz. Nie mam pod twoim adresem żadnych zastrzeżeń. Tylko że nie potrafisz — w żaden sposób.

— Ty może myślisz, żem oszalał i gotówem strzyc lwa i dawać finty Trazymachowi?

— No, teraz przecież próbowałeś, aleś się nie popisał i w tym.

— No, dość tego — powiedziałem. — Ale powiedz mi taką rzecz: ten lekarz w znaczeniu ścisłym, o którym mówiłeś przed chwilą, czy to jest ktoś, kto robi pieniądze, czy też ktoś, co dba o chorych? A mów o takim, który jest istotnie lekarzem.

— Ten, co dba o chorych — powiada.

— A cóż sternik? Taki sternik co się nazywa — jest komendantem płynących czy płynącym?

— Komendantem płynących.

— Uważam, że wcale nie trzeba brać pod uwagę, że i on płynie w okręcie, i nie trzeba go nazywać płynącym. On się nazywa sternikiem nie ze względu na to, że płynie, tylko ze względu na umiejętność pewną i rząd nad płynącymi.

— Prawda — mówi.

— Nieprawdaż, istnieje też coś, co leży w interesie każdego z nich.

— Tak jest.

— I umiejętność — powiedziałem — chyba nie na to jest, żeby szukała i wydobywała to, co leży w interesie każdego z nich?

— Na to ona jest — mówi.

— A czy i dla każdej umiejętności istnieje coś, co by leżało w jej interesie — coś innego niż to tylko, żeby była jak najdoskonalsza?

— Co znaczy to pytanie?

— To tak — powiedziałem — jak gdybyś mnie zapytał, czy ciału wystarcza to, że ono jest ciałem, czy też mu czegoś jeszcze potrzeba, to ja bym powiedział, że potrzeba — ze wszech miar. I dlatego też istnieje umiejętność lekarska dziś wynaleziona, dlatego że ciało jest biedne, liche i nie wystarcza mu być ciałem. Więc żeby dla niego zdobywać to, co leży w jego interesie, do tego została rozbudowana umiejętność. Czy masz wrażenie — dodałem — że mówiąc tak, mówię słusznie czy nie?

— Słusznie — odpowiedział.

— Więc cóż, sama umiejętność lekarska czy jest też licha, albo jakaś umiejętność czy może potrzebować jakiejś dzielności, tak jak oczy widzenia, a uszy słyszenia, wobec czego one potrzebują jeszcze pewnej umiejętności, która bada i przysparza im tego, co leży w ich interesie. Czy w istocie każdej umiejętności też tkwi pewna lichota i każda umiejętność potrzebuje innej umiejętności, która by dbała o to, co jest w interesie tamtej, a sama by potrzebowała znowu innej takiej umiejętności i to tak w nieskończoność? Czy też każda sama będzie dbała o to, co jest w jej interesie? A może nie potrzebuje ani siebie

samej, ani innej, żeby dbać o to, co leży w jej interesie, i co ma pomagać na jej nędzę? Bo ani nędza żadna, ani błąd żaden w umiejętności nie mieszka, ani wypada nawet, żeby umiejętność miała szukać tego, co leży w interesie kogokolwiek innego, a nie tylko w interesie jej przedmiotu. Ona sama jest nienaruszalna i czysta, niepokalana, bo jest słuszna, jak długo każda jest ściśle i w całości tym, czym jest. Weź to tak ściśle jak przedtem. Jest tak czy jest inaczej?

— Tak się wydaje — powiada.

— Przecież sztuka lekarska nie szuka tego, co pożyteczne dla sztuki lekarskiej, tylko tego, co dla ciała.

— Tak — powiada.

— Ani umiejętność jazdy konnej nie szuka tego, co korzystne dla umiejętności jazdy konnej, tylko tego, co dla koni. Ani żadna inna umiejętność tego, co dla niej samej — tego nawet nie potrzebuje — tylko dla tego, co stanowi jej przedmiot.

— Zdaje się, że tak — powiada.

— A przecież, Trazymachu, rządzą umiejętności też i mają moc, panują nad tym, czego dotyczą.

Zgodził się w tym miejscu, ale z wielką trudnością.

— Zatem żadna wiedza nie dba o interes mocniejszego ani go nie zaleca — każda dba o interes słabszego, który zostaje pod jej panowaniem.

Zgodził się i na to w końcu, choć próbował to zwalczać.

A kiedy się zgodził, wtedy ja mówię: — Zatem nic innego, tylko ani lekarz żaden, o ile jest lekarzem, nie szuka tego, co leży w jego własnym interesie, i nie to zaleca, tylko to, co jest w interesie chorego. Bo już jest zgoda na to, że lekarz w ścisłym znaczeniu to jest ktoś rządzący ciałami, a nie ktoś, kto robi pieniądze. Czy też nie ma zgody?

Przyznał.

— Nieprawdaż, i na to, że sternik, wzięty w ścisłym znaczeniu, ma w ręku rząd nad płynącymi, a nie jest płynącym.

— Zgoda.

— Więc taki sternik i władca nie będzie patrzał i zalecał interesu sternika, tylko będzie dbał o interes płynącego i poddanego.

Zgodził się z trudnością.

— Zatem — powiedziałem — Trazymachu, podobnie i żaden inny człowiek w żadnym rządzie, o ile jest naprawdę rządzącym, nie patrzy własnego interesu ani go nie zaleca, tylko dba o interes poddanego i tego, dla którego pracuje; zawsze mając na oku to, co leży

w interesie poddanych i co im przystoi — z myślą o tym on mówi wszystko, co mówi, i robi to wszystko, co robi.

XVI. Kiedyśmy już doszli do tego punktu w dyskusji i wszystkim było jasne, że się określenie tego, co sprawiedliwe, odwróciło i stanęło na głowie, Trazymach, zamiast dawać odpowiedzi, mówi do mnie: — Powiedz, Sokratesie, a niańkę ty masz?

— A to co? — mówię. — Czy nie lepiej dawać odpowiedzi, zamiast pytać o takie rzeczy?

— Bo widzę — powiada — żeś się zasmarkał, a ona na to nie uważa i nosa ci nie uciera, choć powinna, kiedy ty jej tu nawet owiec nie rozpoznajesz ani pasterza.

— Bo niby co właściwie? — powiedziałem.

— Bo tobie się zdaje, że pasterze owiec i krów mają na oku dobro owiec i krów i tuczą je, i chodzą koło nich, mając na oku coś innego niż dobro swoich panów i własne, i tak samo ci, co rządzą w państwach, którzy naprawdę rządzą, myślisz, że jakoś inaczej się odnoszą do rządzonych niż jak do owiec i o czymś innym myślą nocą i dniem, jak nie o tym, skąd by wyciągnąć jak największą korzyść dla siebie. I tak daleki jesteś od tego, co sprawiedliwe, i od sprawiedliwości, i od tego, co niesprawiedliwe, i od niesprawiedliwości; ty nie wiesz, że sprawiedliwość i to, co sprawiedliwe, to jest w istocie swojej dobro cudze: dla mocniejszego i rządzącego — interes, a dla rządzonego i

poddanego — szkoda. Niesprawiedliwość: wprost przeciwnie. Ona panuje nad naiwnymi naprawdę „poczciwcami” i nad sprawiedliwymi. Rządzeni robią to, co leży w interesie rządzącego, bo on jest mocniejszy; słuchając go, przyczyniają się do jego szczęścia, a do własnego ani odrobiny. Trzeba przecież zobaczyć, arcynaiwny Sokratesie, że człowiek sprawiedliwy wszędzie ma mniej niż niesprawiedliwy. Najpierw w interesach, w spółkach. Gdziekolwiek się taki jeden z drugim zwiąże, to przy rozwiązaniu spółki nigdy nie znajdziesz, żeby sprawiedliwy miał z niej więcej niż niesprawiedliwy.

A następnie w stosunku do państwa, kiedy chodzi o podatki, to z jednakich dochodów sprawiedliwy wpłaca więcej, a niesprawiedliwy mniej. A jak można coś dostać, to ten nie dostaje nic, a tamten zyskuje grubo. A znowu jak jakiś publiczny urząd spełnia jeden i drugi, to dla sprawiedliwego jest kara — jeżeli już nie inna, to ta, że jego własne gospodarstwo schodzi przy tym na psy, bo on nie ma czasu dbać o nie, a z publicznego grosza takiemu nic nie przyjdzie, bo on jest sprawiedliwy, a oprócz tego jeszcze zaczynają go nienawidzić krewni i znajomi, kiedy im nie chce oddawać żadnych przysług wbrew sprawiedliwości. A u niesprawiedliwego wprost przeciwnie. Ja mówię o tym, o którym przed chwilą mówiłem, o takim, co grubo potrafi pamiętać o sobie. Ty na takiego patrz, jeżeli chcesz ocenić, o ile lepiej człowiek wychodzi w swoich prywatnych sprawach na niesprawiedliwości niż na sprawiedliwości.

A najłatwiej się o tym przekonasz, jeżeli weźmiesz pod rozwagę niesprawiedliwość najdoskonalszą; ta czyni najszczęśliwszym człowieka, który się dopuścił niesprawiedliwości, a skrzywdzonych i tych, którzy się krzywd dopuszczać nie chcą, skazuje na nędzę ostatnią. To jest dyktatura. Ona nie po małym kawałku cudze dobro zagrabia, i po cichu, i gwałtem, i święcone, i niepoświęcone, prywatne czy publiczne — wszystko razem.

Gdy się ktoś jawnie dopuszcza każdej z tych zbrodni z osobna, spotyka go kara i obelgi na niego spadają — najgorsze. O takich, co się dopuszczają poszczególnych zbrodni tego rodzaju, mówi się przecież, że to świętokradcy i porywacze ludzi, i włamywacze, i rabusie, i złodzieje. A jeżeli ktoś nie tylko pieniądze obywateli weźmie, ale jeszcze ich samych podbije i w niewolników zamieni, wtedy, zamiast tych hańbiących przydomków, spadają na niego gratulacje i wyrazy uwielbienia. Nie tylko ze strony obywateli, ale i z innych stron, gdzie tylko się dowiedzą, że ten człowiek miary zbrodni dopełnił. Bo przecież ci, co obelgi miotają na niesprawiedliwość, robią to nie z obawy przed wyrządzeniem krzywd, tylko z obawy przed ich doznawaniem. W ten sposób, Sokratesie, krzywda i niesprawiedliwość robiona jak się należy jest oznaką większej mocy i jest czymś bardziej szlacheckim i pańskim niż sprawiedliwość. I jak od początku mówiłem, sprawiedliwość to nic innego, jak tylko interes mocniejszego, a sprawiedliwe jest to, co mu służy i leży w jego interesie.

XVII. Trazymach, powiedziawszy to, zamierzał odejść, jakby nam łaźnię sprawił i dobrze nas po uszach zlał tą obfitą mową. Ale mu nie pozwalali odejść obecni i zmuszali go, żeby wytrwał na miejscu i odpowiadał w dyskusji za tę mowę, którą wypowiedział. Ja go sam też bardzo prosiłem i powiedziałem: — Bójże się boga, Trazymachu, takąś tu mowę rzucił pomiędzy nas i zamierzasz odejść, zanim nas nie nauczysz należycie albo nie nauczysz się sam, czy tak się rzecz ma, czy inaczej. Cóż ty myślisz, żeś się wziął do określania jakiegoś drobiazgu, a nie do zasady całego życia, której by się każdy mógł trzymać i przez to z największym pożytkiem życie spędzić?

— Bo ja niby uważam — powiedział Trazymach — że to jest inaczej?

— Więc widać, że doprawdy nic ci na nas nie zależy i nie troszczysz się o to, czy będziemy żyli lepiej, czy gorzej, nie znając tego, o czym ty mówisz, że to wiesz. Więc bądź dla nas dobry i staraj się nam też to pokazać! To nie będzie zła lokata twoich kapitałów, jeżeli nam dobrodziejstwo wyświadczysz — nas przecież tylu jest.

Ja ci mówię od siebie, że nie jestem przekonany i nie sądzę, żeby człowiek na krzywdzie ludzkiej wychodził lepiej niż na sprawiedliwości; nawet gdyby ktoś niesprawiedliwości puszczał cugle i nie przeszkadzał jej robić, co by chciała. No, mój drogi, powiedzmy, że jest ktoś niesprawiedliwy i niech ma moc wyrządzania krzywd po cichu albo gwałtem. To jednak mnie wcale nie przekonywa, że to

będzie rzecz bardziej korzystna, niż być sprawiedliwym. Może być, że tak samo czuje też i ktoś inny spośród nas — nie tylko ja jeden. Więc przekonaj nas, panie święty, jak się należy, że nie mamy racji, kiedy sprawiedliwość cenimy wyżej niż krzywdę.

— Ja mam ciebie przekonać? — powiada. — Jeżeli cię nie przekonywa to, com przed chwilą powiedział, to co ja ci mam jeszcze zrobić? Mam wziąć tę myśl i włożyć ci ją do duszy?

— Na Zeusa — powiedziałem — tylko to nie! Ale przede wszystkim, cokolwiek byś powiedział, to trwaj przy tym, albo gdybyś coś zmieniał, to zmieniaj jawnie i nie nabieraj nas! A teraz — widzisz, Trazymachu, wróćmy jeszcze do tego, co przedtem: że gdyś prawdziwego lekarza określał, to później nie uważałeś za potrzebne równie ściśle brać i pilnować tego prawdziwego pasterza, tylko uważasz, że on pasie owce jako pasterz i nie ma przy tym na oku dobra owiec, tylko jakby jakiś gospodarz, który ma gości przyjmować i ucztę wyprawiać, albo znowu na zysk — jakby zbijacz pieniędzy, a nie pasterz. A umiejętności pasterskiej przecież na niczym innym nie zależy, jak tylko na tym, co jej podlega, aby mu przysparzała tego, co najlepsze. To, co dla niej samej potrzebne, żeby było jak najlepsze, ona już ma, jak długo nic jej nie brakuje do tego, żeby być umiejętnością pasterską. Więc ja tak sobie myślałem, że teraz musimy się zgodzić na to, że każdy rząd, o ile jest rządem, patrzy za tym, co najlepsze dla nikogo innego, jak tylko dla tego, kto temu rządowi podlega i jest

przedmiotem jego starań. Tak jest w rządzie publicznym i prywatnym. A jak ty myślisz, czy ludzie rządzący w państwach, ale ci naprawdę rządzący, chętnie rządy sprawują?

— Na Zeusa — powiada — ja nie tylko myślę, ja to dobrze wiem.

XVIII. — No cóż? — mówię — Trazymachu, kiedy idzie o różne urzędy, czy nie uważasz, że nikt nie chce ich sprawować dobrowolnie, tylko żądają pensji? Dlatego że nie oni będą mieli pożytek z rządzenia, tylko rządzeni. A znowu tyle tylko mi powiedz: czy nie powiemy, że każda umiejętność różni się od innej tym, że inną posiada moc? Tylko, panie święty, nie odpowiadaj wbrew przekonaniu, abyśmy trochę poszli naprzód.

— Więc tym się różnią.

— Nieprawdaż, i każda nam przynosi jakiś swoisty pożytek, a nie wszystkie jeden i ten sam. Na przykład umiejętność lekarska — zdrowie, sternicza — bezpieczeństwo w podróży okrętem, i inne tak samo?

— Tak jest.

— Nieprawdaż, i umiejętność zarobkowania — zarobek? Bo taka jest jej moc. Czy też ty mówisz, że umiejętność lekarska i sternicza to jedna i ta sama? Czy też, jeślibyś chciał ściśle rozgraniczać, jak to zacząłeś robić, to już nie tak — już nawet gdyby ktoś, będąc sternikiem,

przyszedł do zdrowia dlatego, że mu służy podróż po morzu — to mimo to nie nazwiesz sternictwa raczej sztuką lekarską?

— No nie, przecież — powiada.

— Ani, myślę sobie, nie nazwiesz tak umiejętności zarobkowania, jeśliby ktoś był zdrów, zarobkując.

— No nie, przecież.

— No cóż? A sztukę lekarską nazwiesz sztuką zarobkowania, gdyby ktoś zarobkował, lecząc?

— Nie — powiada.

— Nieprawdaż, zgodziliśmy się, że każda umiejętność przynosi swoisty pożytek.

— Niech będzie — powiada.

— Więc jeżeli jakikolwiek pożytek wspólnie wszyscy mistrzowie wynoszą, to, jasna rzecz, stąd pochodzi, że wszyscy pospołu coś jedno i to samo stosują, i stąd płynie im ten pożytek?

— Zdaje się — powiada.

— Więc powiemy, na przykład, że jeśli mistrzowie zarobkujący mają z tego zarobku pożytek, to pochodzi stąd, że posługują się w dodatku umiejętnością zarobkowania.

Zgodził się z trudem.

— Zatem ten pożytek płynie dla każdego nie z jego własnej umiejętności — ten zarobek, który on chowa — tylko, jeśli to brać ściśle, umiejętność lekarska wyrabia zdrowie, a umiejętność zarobkowania — honoraria. I umiejętność architekta stawia dom, a umiejętność zarobkowania, która za nią idzie, przynosi zapłatę za dom, i tak wszystkie inne umiejętności — każda robi swoją robotę i służy temu, co jej podlega, a jeśli się do niej nie dołączy zapłata, to czy może mistrz mieć jakiś pożytek ze swojej umiejętności?

— Nie wydaje się — powiada.

— Więc i nie ma pożytku, kiedy pracuje za darmo?

— Ja przynajmniej tak myślę.

— Prawda, Trazymachu, to już jasne, że żadna umiejętność ani żaden rząd nie dba o swój własny pożytek, ale, jakeśmy od dawna mówili, o pożytek rządzonego dba i zarządzenia wydaje, jego mając interes na oku, chociaż on jest słabszy, a nie: interes mocniejszego. Dlatego właśnie ja przed chwilą, kochany Trazymachu, mówiłem, że nikt nie chce z własnej ochoty rządzić i zajmować się cudzymi kłopotami, i radzić na nie, tylko żąda za to zapłaty, bo kto chce przyzwoicie uprawiać tę umiejętność, ten nie o swoje dobro dba ani go nie zaleca, kiedy według wskazań umiejętności zarządzenia wydaje, tylko dba o dobro rządzonego. I dlatego zdaje się, że powinni pobierać

zapłatę ci, co mają ochotę rządzić: albo pieniądze powinni dostawać, albo cześć, albo karę ponosić, gdyby nie rządzili.

XIX. — Jak ty to myślisz, Sokratesie? — odezwał się Glaukon. — Bo te dwa rodzaje zapłaty rozumiem, ale o jakiej ty karze mówisz i jakeś ty ją między zapłatami wymienił, tego nie pojąłem.

— Więc nie pojmujesz tej zapłaty — odrzekłem — którą biorą najlepsi i dla której rządzą najprzyzwoitsi ludzie, jeśli tylko chcą rządzić. Czy nie wiesz, że być chciwym zaszczytów i pieniędzy to uchodzi za obelgę, i jest nią?

— Ja wiem — powiada.

— Dlatego też — mówię — ani dla pieniędzy nie chcą rządzić ludzie dobrzy, ani dla zaszczytu. Bo ani biorąc jawnie zapłatę za rządy, nie chcą się nazywać najmitami, ani ciągnąc po cichu zyski z rządu — złodziejami. A dla zaszczytu też nie. Bo nie są głodni zaszczytów.

Musi więc nad nimi zawisnąć konieczność i kara, jeśli mają nabrać ochoty do rządzenia. I bodajże stąd poszło to, że za hańbę uchodzi samemu się garnąć do rządu, a nie czekać, aż przyjdzie konieczność.

A największą karą: dostać się pod rządy człowieka gorszego, jeśliby ktoś nie chciał rządzić sam. Mam wrażenie, że z obawy przed tą karą rządzą ludzie przyzwoici, kiedykolwiek rządzą. Wtedy idą do

rządów nie jak do jakiegoś dobra i nie dlatego, żeby tam mieli opływać, tylko jak do czegoś, co robić muszą, bo nie mają komu lepszemu lub równemu zdać tego ciężaru. I bodajże, gdyby istniało państwo ludzi dobrych, toby w nim walczono o to, żeby móc nie rządzić — tak jak teraz się walczy o rządy. Tam by się pokazało, że istotnie, kto rządzi prawdziwie, ten nie ma tego w naturze, żeby własnego interesu patrzał, tylko pilnuje interesów poddanego. Dlatego każdy człowiek myślący woli raczej, żeby ktoś inny dbał o jego pożytek, niż żeby sam miał kłopot, dbając o drugiego. Zatem ja się w żaden sposób nie zgodzę z Trazymachem, że to, co sprawiedliwe, to jest interes mocniejszego.

Ale to sobie jeszcze i później rozpatrzymy. O wiele ważniejsze mi się wydaje to, co w tej chwili mówi Trazymach, że życie niesprawiedliwego jest lepsze niż sprawiedliwego. Więc ty, Glaukonie — powiedziałem — które życie wybierasz i które z tych dwóch stanowisk wydaje ci się bliższe prawdy?

— Ja mam wrażenie — powiada — że życie sprawiedliwego lepiej się opłaca.

— A słyszałeś — powiedziałem — ile dóbr wyliczył przed chwilą Trazymach, przebiegając żywot niesprawiedliwego?

— Słyszałem — mówi — ale nie jestem przekonany.

— A może chcesz, żebyśmy go przekonali, że nie mówi prawdy, jeżeli to jakoś potrafimy wykombinować?

— Jakżebym nie chciał? — powiada.

— Więc gdybyśmy — mówię — tak dla porównania powiedzieli swoją mowę pod jego adresem, ile to znowu dóbr za sobą pociąga być sprawiedliwym, i znowu on swoją, a my inną, to trzeba będzie te dobra liczyć i mierzyć, ile ich każdy w swoich mowach poda, i potem nam będzie potrzeba jakichś sędziów, aby nas rozsądzili. A jeżeli tak jak dotąd będziemy rzecz we wzajemnym porozumieniu rozpatrywali, to sami będziemy równocześnie sędziami i mówcami.

— Tak jest — powiada.

— Więc który sposób — mówię — podoba ci się więcej?

— Ten drugi — powiada.

XX. — Więc proszę cię, Trazymachu — zacząłem — odpowiadaj nam od początku. Ty mówisz, że doskonała niesprawiedliwość przynosi większy pożytek niż sprawiedliwość, która by była doskonała?

— Tak jest — mówi — i twierdzę tak, i powiedziałem dlaczego.

— No, proszę cię, a coś takiego o nich jak rozumiesz? Jedno z nich dwóch nazywasz chyba dzielnością, a to drugie — wadą?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż: sprawiedliwość dzielnością, a niesprawiedliwość wadą?

— Coś podobnego, rozkoszy moja, ja przecież i mówię, że niesprawiedliwość się opłaca, a sprawiedliwość nie.

— Więc jak to?

— Coś wprost przeciwnego — powiada.

— Więc sprawiedliwość wadą?

— Nie, ale bardzo szlachetną naiwnością.

— A niesprawiedliwość czy nazywasz objawem złego charakteru?

— Nie; to tylko zaradność — powiada.

— A czy i rozumni są, Trazymachu, twoim zdaniem, i dobrzy ludzie niesprawiedliwi?

— Tak; ci, których stać na doskonałą — powiada — niesprawiedliwość, ci, co potrafią całe państwa i narody ludzkie brać pod swoją moc. A ty może myślisz, że ja mówię o tych, co potrafią mieszki obrzynać. Pożytek — powiada — przynoszą i takie rzeczy, jeżeli się to tylko nie wyda. Ale o tym mówić nie warto, tylko o tym, o czym w tej chwili mówiłem.

— To, rzeczywiście — mówię — doskonale rozumiem, o czym chcesz mówić. Tylko to mnie zdziwiło, że ty niesprawiedliwość kładziesz po stronie dzielności i mądrości, a sprawiedliwość po stronie przeciwnej.

— O, ja stanowczo tak te rzeczy kładę.

— To już — mówię — jest nieco twarde stanowisko, przyjacielu, i nie jest łatwo mieć tu coś do powiedzenia. Bo gdybyś był założył, że niesprawiedliwość przynosi pożytek, ale byłbyś się zgodził, podobnie jak wielu innych, że to jest wada i rzecz haniebna, to mielibyśmy na to coś do powiedzenia, mówiąc zgodnie z przyjętymi poglądami. Tymczasem teraz ty oczywiście będziesz mówił, że ona jest czymś pięknym i mocnym, i wszystkie inne określenia będziesz jej dodawał, które my kładziemy przy sprawiedliwości. Przecież ośmieliłeś się włączyć ją nawet do dzielności i do mądrości.

— Najprawdziwsza — powiada — twoja przepowiednia.

— A jednak — mówię — nie trzeba się wzdrygać przed prześledzeniem i tego stanowiska z uwagą, jak długo przypuszczam, że mówisz to, co myślisz. Ja mam wrażenie, Trazymachu, że ty teraz nie kpisz sobie po prostu, tylko mówisz to, co ci się wydaje o prawdzie.

— A co ci na tym zależy — powiada — czy mnie się tak wydaje, czy nie; czemu nie zbijasz samego stanowiska?

— No, nic — mówię. — Ale na to mi jeszcze w dodatku spróbuj odpowiedzieć. Czy masz wrażenie, że sprawiedliwy chce mieć czegoś więcej niż inny sprawiedliwy?

— Nigdy w świecie — powiada. — Nie byłby wtedy taki grzeczny, jak jest, i taki poczciwy.

— No cóż — a może czynów sprawiedliwych?

— Ani nawet sprawiedliwych — powiada.

— A czy on nie uważa za słuszne mieć pierwszeństwo przed niesprawiedliwym i czy uważałby to za sprawiedliwe, czy też nie uważałby tego za sprawiedliwe?

— Uważałby — powiada — i uważa, ale nie potrafi.

— Ja się nie o to pytam — mówię — tylko o to, czy sprawiedliwy nie uważa za słuszne i czy nie chce mieć więcej niż sprawiedliwy, a tylko chce przewyższać niesprawiedliwego?

— No tak się rzecz ma — powiada.

— A cóż człowiek niesprawiedliwy? Czy on uważa za słuszne mieć pierwszeństwo i posiadać więcej, niż posiada człowiek sprawiedliwy — nawet i czynów sprawiedliwych?

— Jakżeby nie? — powiada — on przecież uważa, że powinien mieć wszystkiego więcej.

— Nieprawdaż — nawet i niesprawiedliwemu człowiekowi i nawet niesprawiedliwych czynów będzie zazdrościł niesprawiedliwy, i będzie szedł w zawody, żeby wszystkiego jak najwięcej sam zagarnął?

— Jest tak.

XXI. — Zatem tak ustalmy — powiedziałem. — Sprawiedliwy nie chce mieć więcej niż podobny do niego, tylko chce przewyższać niepodobnego, a niesprawiedliwy zazdrości i jednemu, i drugiemu.

— Doskonaleś to powiedział — mówi.

— A czyż jest — wtrąciłem — mądrym i dobrym człowiek niesprawiedliwy, a sprawiedliwy — ani tym, ani tamtym?

— I to — mówi — dobrze.

— Nieprawdaż — dodałem — i podobny jest do mądrego i dobrego człowieka niesprawiedliwy, a sprawiedliwy nie jest do niego podobny?

— Jakże nie ma być i podobny — odparł — skoro taki jest? Musi jeden być podobny do takich, a drugi niepodobny.

— Pięknie. Więc taki jest jeden i drugi z nich, do jakich ludzi jest podobny.

— Ale co z tego? — powiada.

— No nic, Trazymachu; a znawcą muzyki ty nazywasz kogoś, a drugiego niemuzykalnym?

— Owszem.

— Którego z nich mądrym, a którego głupim?

— Znawcę przecież mądrym, a niemuzykalnego głupim.

— Nieprawdaż — i w czym który z nich jest mądry, w tym i dobry, a w czym głupi, w tym zły?

— Tak.

— A jak tam z lekarzem? Nie tak samo?

— Tak samo.

— A czy ci się wydaje, mój drogi, że ten muzyk, kiedy stroi lirę, to przy napinaniu i opuszczaniu strun chce mieć więcej niż człowiek muzykalny albo uważa, że powinien mieć więcej?

— Nie wydaje mi się.

— No cóż? A czy więcej niż niemuzykalny?

— Koniecznie — powiada.

— A cóż lekarz? W jedzeniu i piciu chciałby przewyższyć lekarza — czy to człowieka, czy choćby robotę lub zadanie lekarza?

— No nie, przecież.

— A tylko nielekarza?

— Tak.

— A rozejrzyj się po całej dziedzinie wiedzy i niewiedzy, czy ci się wydaje, że którykolwiek uczony pragnąłby zagarnąć więcej niż inny uczony, czyby to o pracę szło, czy o słowa, a nie: mieć tyle samo co drugi, do niego podobny w tej samej pracy?

— No może być — powiada — może to i musi tak być.

— A cóż głupi? Czy on by nie chciał mieć więcej niż uczony i więcej niż nieuczony?

— Może być.

— A uczony to mądry?

— Przyznaję.

— A mądry to dobry?

— Przyznaję.

— Zatem dobry i mądry człowiek nie będzie chciał posiadać więcej niż ktoś do niego podobny, lecz tylko więcej niż niepodobny i niż ktoś jemu przeciwny.

— Wygląda na to — mówi.

— A zły i głupi łakomie patrzy i na podobnego, i na przeciwnego.

— Widać.

— A więc prawda, Trazymachu — powiedziałem — że niesprawiedliwy patrzy łakomie na niepodobnego i na podobnego? Czy nie tak mówiłeś?

— Mówiłem — powiada.

— A sprawiedliwy nie będzie chciał mieć więcej niż jemu podobny, tylko więcej niż niepodobny?

— Tak.

— Zatem — mówię — sprawiedliwy podobny jest do mądrego i dobrego, a niesprawiedliwy do złego i głupiego.

— Gotowo być tak.

— A czyśmy się nie zgodzili, że do kogo by jeden i drugi był podobny, taki też będzie i sam?

— Zgadzamy się przecież.

— Zatem sprawiedliwy objawia się nam jako dobry i mądry, a niesprawiedliwy jako głupi i zły?

XXII. Otóż Trazymach zgadzał się na to wszystko nie tak, jak ja to teraz łatwo mówię, tylko się ociągał i opierał, i pocił się niesłychanie — bo też i upał był na dworze. Wtedy też zobaczyłem — a przedtem nigdy — Trazymacha w rumieńcach. Więc kiedyśmy się pogodzili co do tego, że sprawiedliwość to jest dzielność i mądrość, a niesprawiedliwość — to wada i głupota, wtedy powiedziałem: — No, dobrze, niech nam to tak leży. Ale mówiliśmy też, że niesprawiedliwość to coś mocnego. Czy nie pamiętasz, Trazymachu?

— Pamiętam — powiada. — Ale mnie się nie podoba już i to, co ty teraz mówisz, i miałbym niejedno o tym do powiedzenia. Gdybym zaczął mówić, dobrze wiem, co byś na to powiedział: że to jest przemówienie wiecowe. Więc albo pozwól mi powiedzieć, ile chcę, albo, jeśli chcesz pytać, to pytaj. A ja ci tak jak babkom, które bajki opowiadają, będę mówił: no, tak, i będę kiwał głową w dół i do góry.

— Nigdy — mówię — wbrew swojemu mniemaniu!

— Żeby się tobie podobać — odparł — bo przecież nie dajesz mówić. A zresztą czego sobie więcej życzysz?

— Niczego, na Zeusa — powiedziałem. — Więc jeżeli to będziesz robił, to rób. A ja będę pytał.

— Więc pytaj.

— Więc pytam o to, o co i przed chwilą, abyśmy po kolei przepatrzyli twoją mowę — jaka to właściwie jest ta sprawiedliwość w stosunku do niesprawiedliwości. Bo mówiło się gdzieś tam, że czymś potężniejszym i mocniejszym ma być niesprawiedliwość w porównaniu do sprawiedliwości. A teraz — powiedziałem — skoro sprawiedliwość jest mądrością i dzielnością, łatwiej, sądzę, pokaże się, że jest czymś mocniejszym od niesprawiedliwości, skoro niesprawiedliwość to głupota. Na to już nikt nie może zamykać oczu. Ale ja nie chcę, Trazymachu, brać tego tak po prostu, tylko chciałbym to jakoś rozpatrzyć. Mógłbyś przyjąć, że jakieś państwo jest niesprawiedliwe i usiłuje inne państwa niesprawiedliwie ujarzmić, i jedne właśnie ujarzmiło, a wiele z nich już od dawna trzyma w swoim jarzmie?

— Jakżeby nie? — powiada. — I to też najlepsze państwo najlepiej zrobi — takie, co jest najdoskonalej niesprawiedliwe.

— Ja rozumiem — powiadam — że to była twoja myśl, ale ja w związku z nią biorę pod uwagę to: czy państwo, które się stało potężniejsze od drugiego, potrafi mieć tę przewagę bez sprawiedliwości, czy też będzie mu do tego koniecznie potrzeba sprawiedliwości?

— Jeżeli się — powiada — rzeczy tak mają, jak tyś to przed chwilą mówił, że sprawiedliwość to mądrość, to będzie potrzeba

sprawiedliwości, a jeżeli tak, jak ja mówiłem, to będzie mu potrzeba niesprawiedliwości.

— Bardzo się cieszę — powiedziałem — Trazymachu, że nie tylko kiwasz głową w dół i do góry, ale i odpowiadasz bardzo pięknie.

— To dla twojej przyjemności — powiada.

XXIII. — Pięknie z twojej strony. Ale tak — tę mi jeszcze zrób przyjemność i powiedz, jak myślisz: państwo albo obóz, albo bandyci, albo złodzieje czy inna jakaś zbieranina, która by wspólnie na coś wychodziła niesprawiedliwie, potrafiłaby coś zdziałać, gdyby się ci ludzie krzywdzili nawzajem?

— No, nie przecież — powiedział.

— A cóż, gdyby się nie krzywdzili? Czy nie wtedy raczej?

— Tak jest.

— Bo rozłamy jakieś, Trazymachu, i nienawiść, i walki wewnętrzne niesprawiedliwość wywołuje, a sprawiedliwość rodzi zgodę i przyjaźń. Czy nie?

— Niech będzie — powiada — abym się z tobą nie różnił.

— To pięknie z twojej strony, duszo dobra. A to znowu mi powiedz: jeżeli to zrobi niesprawiedliwość, że nienawiść zasiewa, gdzie się tylko wkradnie, to jeśli się zagnieździ między wolnymi i

między niewolnymi, czy nie wywoła wśród nich nienawiści wzajemnej i nie doprowadzi do tego, że się rozpadną na dwa wrogie obozy i nie potrafią współdziałać z sobą?

— Tak jest.

— A cóż, jeśli niesprawiedliwość rozdzieli dwóch ludzi? Czy nie rozejdą się i nie zaczną się nienawidzić, i nie będą wrogami dla siebie nawzajem i dla ludzi sprawiedliwych?

— Będą — mówi.

— A jeśli, mężu osobliwy, niesprawiedliwość zamieszka w jednym człowieku, to chyba nic nie straci ze swojej siły, tylko ją niemniej zachowa.

— Niemniej, niech zachowa — powiedział.

— Nieprawdaż, ona zdaje się mieć jakąś taką siłę, że w kogo tylko wstąpi — czy to w państwo jakieś, czy w ród, czy w obóz, czy w cokolwiek bądź innego — to naprzód robi to niezdolnym do czynu z powodu rozłamów i braku jedności wewnętrznej, a potem czyni to wrogiem i sobie samemu, i wszystkiemu, co mu przeciwne, i temu, co sprawiedliwe. Czy nie tak?

— Tak.

— Zatem i w jednym człowieku, uważam, kiedy siedzi, wszystko będzie robiła, co leży w jej naturze: najpierw go niezdolnym do działania zrobi, bo w nim rozterkę wewnętrzną wywoła — on się zacznie sam z sobą sprzeczać — a potem zacznie być wrogiem i sobie samemu, i wszystkim sprawiedliwym. Czy nie tak?

— Tak.

— A sprawiedliwi, przyjacielu, są także i bogowie.

— Niech będą — powiada.

— Zatem i bogom wrogi się stanie niesprawiedliwy, a sprawiedliwy przyjacielem.

— Ciesz się swoją mową — powiada — i bądź dobrej myśli. Ja przynajmniej nie będę ci się sprzeciwiał, aby mnie bogowie nie znienawidzili.

— Więc proszę cię — powiedziałem — już mi i resztę tej kolacji podaj, odpowiadając tak jak teraz. Bo że ludzie sprawiedliwi okazują się i mądrzejsi, i lepsi, i zdolniejsi do działania, a niesprawiedliwi nic razem zdziałać nie potrafią, to słuszne; ale kiedyśmy mówili, że ludzie niesprawiedliwi coś tam czasem energicznie razem przeprowadzają, to niecałkowita prawda. Bo nie powstrzymałby ręki jeden od drugiego, gdyby całkowicie i ze szczętem byli niesprawiedliwi. Więc widocznie tkwiła w nich jeszcze jakaś sprawiedliwość i ta sprawiła, że nie

ukrzywdził jeden drugiego tak samo, jak tych, na których się wybrali, i sprawiła to, że zdziałali to, co zdziałali, a tylko na niesprawiedliwą robotę wyszli, dlatego że w nich niesprawiedliwość do połowy tkwiła i robiła z nich półniegodziwców; niegodziwcy zupełni i niesprawiedliwi doskonale są też doskonale niezdolni do działania. Więc to, że się tak ma — to rozumiem, ale nie tak, jakeś ty z początku twierdził. A czy sprawiedliwi także lepiej żyją od niesprawiedliwych i czy są szczęśliwsi, cośmy następnie postanowili rozpatrzyć, to rozpatrujmy. Robią takie wrażenie i teraz, jak mi się wydaje, na podstawie tego, cośmy powiedzieli. Mimo to przypatrzmy się im jeszcze lepiej. Bo przecież chodzi nie o byle co, ale o to, jak właściwie żyć należy.

— Rozpatruj — powiada.

— Rozpatruję — odrzekłem. — Powiedz mi, wydaje ci się coś robotą konia?

— Owszem.

— A czy nie to uważałbyś za robotę konia i czegokolwiek innego, czym ktoś działa wyłącznie albo najlepiej?

— Nie rozumiem — powiada.

— To tak: czy możesz widzieć czymś innym niż oczami.

— No nie, przecież.

— No cóż, a słyszeć potrafisz czymś innym niż uszami?

— W żaden sposób.

— Nieprawdaż, że słusznie moglibyśmy to nazwać robotą oczu i uszu?

— No, tak.

— No cóż — a mieczem potrafisz obcinać gałązki winne i scyzorykiem, i wielu innymi narzędziami?

— Jakżeby nie.

— Ale niczym innym tak pięknie, jak sierpem winniczym, który jest do tego celu zrobiony.

— Prawda.

— Więc nazwiemy to jego robotą?

— A nazwijmy.

XXIV. — Otóż teraz, uważam, lepiej możesz zrozumieć, o co mi szło przed chwilą, kiedym się pytał, czy nie to będzie robotą każdego, co on albo wyłącznie, albo najlepiej ze wszystkich wykonywa.

— Owszem — powiada — rozumiem i to mi się wydaje robotą każdego.

— No, dobrze — mówię. — A czy nie myślisz, że i dzielność swoją posiada wszystko, co ma jakąś robotę sobie przyporządkowaną? Wróćmy znowu do tego samego. Oczy, powiemy, mają swoją robotę?

— Mają.

— A czy istnieje także dzielność oczu?

— Jest i dzielność.

— A cóż ze wszystkim innym? Nie tak samo?

— Tak samo.

— Trzymajże. Czy mogłyby oczy swoją robotę pięknie wykonywać, gdyby nie miały dzielności sobie właściwej, ale zamiast dzielności wadę?

— Jakżeby tam? — powiada. — Ty z pewnością mówisz o ślepocie, zamiast widzenia.

— Jaka — mówię — jest ich dzielność, ja się tam o to jeszcze nie pytam, tylko czy dzięki swoistej dzielności dobrze robią to, co mają do roboty, a skutkiem wady — źle.

— To jest prawda — powiedział — to, co mówisz.

— Nieprawdaż, i uszy pozbawione swoistej dzielności będą źle swą robotę spełniały?

— Tak jest.

— Odniesiemy więc i do wszystkiego innego tę samą regułę.

— Mnie się tak wydaje.

— Więc proszę cię. Potem i to weź pod uwagę. Czy jest jakaś robota duszy, której byś żadnym innym przedmiotem dokonać nie potrafił — jak na przykład coś takiego: dbać o coś i panować, i stanowić o czymś, i wszystkie inne rzeczy tego rodzaju — czy można to przypisać sprawiedliwie czemuś innemu, a nie duszy, i powiedzieć, że to jego swoista robota?

— Niczemu innemu.

— A cóż życie? Powiemy, że to duszy robota?

— Tak jest — powiada.

— Nieprawdaż, i przyznamy, że istnieje jakaś dzielność duszy?

— Przyznamy.

— Czy więc kiedykolwiek, Trazymachu, dusza swoje roboty będzie dobrze sprawowała, jeżeli jej zabraknie jej swoistej dzielności, czy też to niemożliwe?

— Niemożliwe.

— Musi zatem wadliwa dusza źle rządzić i dbać, a dobrej się to wszystko dobrze wiedzie.

— No, musi.

— A czyśmy się nie zgodzili, że dzielność duszy to sprawiedliwość, a wadą jej niesprawiedliwość?

— Zgodziliśmy się.

— Zatem sprawiedliwa dusza i człowiek sprawiedliwy będzie żył dobrze, a źle będzie żył niesprawiedliwy.

— Pokazuje się — powiada — według twojego toku myśli.

— A przecież kto dobrze żyje, błogosławiony jest i szczęśliwy, a kto nie, ten przeciwnie.

— Jakżeby nie.

— Zatem sprawiedliwy jest szczęśliwy, a niesprawiedliwy to nędznik.

— Niech będą — powiada.

— A być nędznikiem to niepożytecznie, tylko być szczęśliwym.

— Jakżeby nie?

— Zatem nigdy, Trazymachu błogosławiony, nie jest bardziej pożyteczna niesprawiedliwość od sprawiedliwości.

— Zjedz to, Sokratesie, na kolację. Mamy Bendideje.

— To przecież ty — powiedziałem — to tyś mi traktament urządził, kiedyś zaczął być łagodny i przestałeś się gniewać. Moja kolacja nie była dobra, ale to przeze mnie samego, nie przez ciebie. Bo tak jak ludzie łakomi zawsze coś chwytają i kosztują z tego, co się koło nich obnosi, zanimby się w sam raz poprzednią potrawą uraczyli, tak, mam wrażenie, i ja, zanim znalazłem to, czegośmy najpierw szukali, a mianowicie, czym jest to, co sprawiedliwe, już to porzuciłem, a wziąłem się do roztrząsania tego, czy to jest wada i głupota, czy też mądrość i dzielność, a kiedy mi znowu potem wpadła ta myśl, że niesprawiedliwość przynosi większy pożytek niż sprawiedliwość, nie mogłem się powstrzymać, żeby tamtej myśli nie rzucić, a nie zabrać się do tej. I teraz mi tyle wyszło z rozmowy, że nic nie wiem. Bo jak długo nie wiem, czym jest to, co sprawiedliwe, to trudno mi wiedzieć, czy to jest właśnie jakaś dzielność, czy może i nie, i czy ten, co się nią odznacza, nie jest szczęśliwy, czy też jest szczęśliwy.

PLATON

KLEJTOFONT[2]

SOKRATES: Ktoś mi powiedział niedawno, Klejtofoncię, synu Aristonyma, że w rozmowie z Lizjaszem wybrzydzałeś się na rozprawy Sokratesa, przechwalałeś się zaś ponad miarę zażyłością z Trazymachem.

KLEJTOFONT: Ktoś ci, Sokratesie, zdał niedokładne sprawozdanie z moich o tobie słów wypowiedzianych do Lizjasza. Bo co do niektórych rzeczy istotnie cię nie chwaliłem, co do niektórych jednak nawet chwaliłem. Ponieważ zaś widocznie dąsasz się na mnie, mimo udawania, że cię to wcale nie obeszło, skoro się tak nawet udało, że jesteśmy sami, przeto chętnie bym ci to szczegółowo sam powtórzył, abyś mnie mniej podejrzewał, że ja zachowuję się względem ciebie nikczemnie. Teraz bowiem — być może — słuchałeś nie bez

---

[2] Przypisywany Platonowi dialog Klejtofon nie jest właściwie dialogiem, gdyż poza dwoma odezwaniami się Sokratesa na samym wstępie nie ma w nim wymiany poglądów, lecz tylko monolog, w którym Klejtofon występuje z zarzutami właśnie przeciw Sokratesowi; nie jest też napisany w duchu Platona, gdyż autor dialogu — Platon czy raczej ktoś inny — nie daje Sokratesowi możności odparcia wysuwanych przez Klejtofonta zarzutów.

Tym bardziej przeto osobliwym się wyda, że o autentyczności dialogu zaczęto powątpiewać dopiero w XIX wieku. Jako pierwszy podał w wątpliwość autentyczność tego dialogu Schleiermacher, za nim zaś poszła znaczna liczba uczonych. Są jednakże inni, którzy opowiadają się za autentycznością dialogu. Ich zdaniem dialog Klejtofon został niedokończony i rozpowszechniony wnet po śmierci Platona. Zwolennicy tego poglądu zwracają uwagę na to, że trzy zarzuty zwrócone przeciw Sokratesowi w dialogu Klejtofon Platon w I księdze przez Platona — wstępem do, tej księgi Rzeczypospolitej włożył w usta Trazymacha i Polemarcha, i wnioskują stąd, że dialog Klejtofon wiązał się jakoś z I księgą Rzeczypospolitej, lub że miał być — odrzuconym później

uprzedzenia, tak iż wydaje mi się, że odnosisz się do mnie bardziej szorstko niżbym zasługiwał. Jeżeli więc pozwolisz mi, abym był szczery, przyjmę to z radością i będę mówił chętnie.

SOKRATES: No, doprawdy brzydko by było, gdybym odrzucił twoją gotowość oddania mi przysługi. Jest bowiem oczywiste, że świadomy tego, w czym jestem lichy, a w czym lepszy, w jednych rzeczach będę się ćwiczył i o nie ubiegał, od innych natomiast będę stronił z całej mocy.

KLEJTOFONT: No, to słuchaj! Ja bowiem, Sokratesie, jako twój słuchacz byłem często, gdym słuchał, oszołomiony, i wydawało mi się, że ty ze wszystkich innych ludzi przemawiasz najwspanialej, gdyś łajał ludzi, przemawiając do nich jak deus ex machina: „Ku czemu pędzicie, ludzie? Czyż nawet nie wiecie, że nie czynicie nic z tego, co należy, wy, których całą troską jest, jak zdobyć pieniądze, natomiast o synów waszych, którym je zostawicie, nie dbacie, czy oni nauczą się z nich sprawiedliwie korzystać, ani nie szukacie dla nich nauczycieli sprawiedliwości, jeżeli ona jest do wyuczenia — jeżeli zaś jest do wyćwiczenia i zaprawienia, to wychowawców którzy by władni byli zaprawić i wyćwiczyć skutecznie — ani jeszcze wcześniej nie zatroszczyliście się przynajmniej sami o siebie. Gdy jednak widzicie, że mimo dostatecznego opanowania literatury, muzyki i gimnastyki przez was samych i przez wasze dzieci — na tym się w waszym przekonaniu kończy wychowanie do dzielności — nie staliście się wcale mniej lichymi w odniesieniu do pieniądza, to jak to możliwe, że

wy nie odrzucacie z pogardą obecnego sposobu wychowania i nie szukacie takich wychowawców, którzy by wam pomogli skończyć z tym niedouctwem?

A przecież z powodu tego właśnie niedopatrzenia i tej gnuśności, a nie z powodu kulawego rytmu w utworze lirycznym, brat występując przeciw bratu, państwo przeciw państwu, wśród niezgody i zamieszania wywołują zatargi, a walcząc ze sobą zadają drugim najgorsze straty i sami ich doznają. Wy zaś powiadacie, że nikczemnicy nie są nikczemnikami ani z powodu braku wychowania, ani z powodu niewiedzy, lecz dobrowolnie, z kolei zaś macie odwagę mówić, że wyrządzanie krzywd jest haniebne i nienawistne bogom. Jakże by więc zaiste mógł ktoś dobrowolnie choćby powziąć myśl o czymś tak występnym? Powiadacie, że on ulega pokonany przez rozkosze. A czy to nie jest niedobrowolne, skoro zwyciężać jest czymś dobrowolnym? Tak więc na każdej drodze rozumowanie wykazuje, że czyn niegodziwy jest niedobrowolny i że trzeba, iżby wszyscy obywatele z osobna i całe państwo razem dokładało więcej niż obecnie starań".

Ilekroć więc, Sokratesie, słucham ciebie tak przemawiającego, jestem ogromnie zachwycony i pełen osobliwego uznania. Również gdy z kolei rozprawiasz o tych, którzy ćwiczą wprawdzie ciała, lecz zaniedbując duszę postępują inaczej niż należy, bo zaniedbują to, co władające, a zabiegają usilnie o to, co jest podwładne. Również gdy mówisz, że gdy ktoś nie umie się czymś posługiwać, ten tym bardziej

nie zna jego użyteczności. Gdyby więc ktoś nie umiał się posługiwać oczyma, ani uszami, ani w ogóle ciałem, takiemu nie byłoby bardziej potrzebne czy to patrzeć, czy to słuchać, czy to w inny sposób posługiwać się ciałem, niż posługiwać się czymkolwiek.

I właśnie tak samo ma się rzecz również, jeśli idzie o umiejętność. Ktokolwiek bowiem nie umie posługiwać się swoją lirą, ten oczywiście nie będzie się umiał posłużyć i lirą sąsiada, ani ten, kto nie umie posługiwać się lirą innego, ten nie umie też swoją, a tak samo ma się rzecz czy to z narzędziami, czy to z mieniem. I mowa twoja kończy się tak: iż temu, kto nie umie posługiwać się duszą, byłoby lepiej dać jej spokój i nie żyć, niż żyć postępując według własnego widzimisię. Gdyby jednak zachodziła konieczność, żeby ktoś taki żył, to dla niego lepiej by oczywiście było przeżyć życie jako niewolnik[3] niż jako wolny i — podobnie jak na okręcie — przekazać stery umysłu innemu, obeznanemu ze sterowaniem ludźmi, które ty, Sokratesie, nazywałeś nieraz polityką, utrzymując, że to jest tym samym, co umiejętność sądownicza i sprawiedliwość. W tych przeto rozprawach i w innych podobnych, bardzo wielu, mówiłeś bardzo pięknie, że cnota jest czymś, czego można nauczyć, że nade wszystko trzeba najwięcej dbać o siebie samego. Nigdy prawie nie sprzeciwiałem ci się, i nie sądzę, żebym kiedyś w przyszłości miał ci się sprzeciwiać. Sądzę, owszem, że mowy twoje są najbardziej zdatne do tego, aby zachęcić i dopomóc, i w prosty

[3] W starożytności był spór o to, czy niewolnictwo jest zgodne z naturą i czy jedni ludzie są z natury wolnymi, inni z natury niewolnikami. Arystoteles opowiadał się za poglądem, że niektórzy ludzie są z natury swej skazani na życie w stanie niewolnictwa (Polityka, Warszawa 1964, s. 14).

sposób ocucić nas jakby pogrążonych w zgnuśnieniu. Powziąłem tedy postanowienie, aby się dowiedzieć, co było potem, zagadując o to najpierw nie ciebie, Sokratesie, lecz twoich rówieśników, stronników, przyjaciół i jakkolwiek nazwać tych, których coś łączy z tobą. Spośród nich mianowicie zagadywałem przede wszystkim tych, których ty najbardziej wyróżniasz, chcąc się dowiedzieć, jaki był dalszy ciąg rozprawy, i twoim zwyczajem przedkładając im tak jakoś rzekłem: Mężowie znakomici! Jak my właściwie mamy teraz zrozumieć tę skierowaną do nas przez Sokratesa zachętę do cnoty? Czy wobec tego, że — jakoby — ważna jest ta jedna sprawa, nie należy dociekać sedna rzeczywistości[4] i badać go wyczerpująco, przeciwnie, my przez całe życie mamy to zadanie: upominać tych, którzy jeszcze nie słyszeli upomnienia, a z kolei tamci innych? Czy — skorośmy uznali, że człowiek tak powinien postępować — należy zapytać Sokratesa i my wzajemnie jedni drugich, co potem z tego będzie?

W jaki sposób należy — mówiliśmy — rozpocząć naukę sprawiedliwości? Tak, jak gdyby nas ktoś napominał, abyśmy dokładali starań o ciało, lecz patrząc jakby oczyma dziecka nie brał pod uwagę, że istnieje jakaś gimnastyka i wiedza lekarska, mimo to łajał, mówiąc, że niepięknie oddawać się całkowicie uprawie pszenicy, jęczmienia i winorośli, a gdy idzie o to, o co ze względu na ciało należy się troszczyć i co zdobywać, nie wynajduje się dla tego właśnie żadnej umiejętności ani urządzenia — jeżeli takie istnieją — aby ciało

[4] „Sokrates całą przyrodą nie zajmował się wcale" (Arystoteles Metafizyka, 987b 2).

miało się jak najlepiej. Gdybyśmy się zaś tego, kto nas do tego napomina, zapytali: „Jakież to są te, o których mówisz, umiejętności?", on by nam chyba odpowiedział, że gimnastyka i wiedza lekarska.

A gdybyśmy teraz właśnie zapytali: „Odpowiedz, jaka to umiejętność dotyczy dzielności duszy?" Ów więc, który z nich wydawał się najbardziej skory do tego, aby w tej sprawie zabrać głos, odpowiedział mi: „Tą umiejętnością jest ta właśnie — powiada — o której Sokrates — jak sam słyszałeś — powiedział, że nie jest czym innym, jak sprawiedliwością". Ja zaś odrzekłem: „Nie zbywaj mnie golą nazwą, lecz odpowiedz tak: Pewna umiejętność chyba zwie się wiedzą lekarską. Do niej zaś należy dwojakie działanie, a mianowicie kształcić ciągle nowych lekarzy w miejsce tych, którzy są, i przywracać zdrowie. Jedno zaś z tych dwóch działań nie jest wcale umiejętnością, lecz dziełem umiejętności, czy to nauczającej, czy to wyuczonej[5], to mianowicie, które nazywamy właśnie zdrowiem. Również do ciesielstwa należy podobnie dom i budownictwo: jedno jako dzieło, drugie jako nauka. Podobnie więc niech do sprawiedliwości należy, z jednej strony, sprawiać sprawiedliwych, tak jak w wypadku każdej z tamtych umiejętności, z drugiej zaś strony czyn, którego może dokonać człowiek sprawiedliwy, jakże to — powiedz — nazywamy?" Jeden odpowiedział — jak sądzę — że to, co godne, drugi, że to, co powinne, inny, że to, co korzystne, jeszcze inny, że to, co pożyteczne.

[5] Klejtofon zakłada, że w każdej umiejętności trzeba wyróżnić jedno działanie, które kształtuje w jakimś podmiocie tę samą umiejętność, i drugie działanie, które urzeczywistnia pewne dzieło właściwe danej umiejętności. Tak więc sprawiedliwość miałaby uczyć sprawiedliwości, a sprawiedliwość wyuczona miałaby dokonywać czynów sprawiedliwych.

Streszczając więc powiedziałem: Te tam nazwy mamy również w każdej z umiejętności: postępować rzetelnie, pożytecznie, korzystnie, i inne w tym rodzaju określenia, lecz do czego je wszystkie odnosić, każda poszczególna umiejętność wymieni jej właściwy przedmiot. Tak na przykład cieśla będzie mówił: dobrze, pięknie, należycie w odniesieniu do wykonywania przedmiotów z drzewa, które nie są umiejętnością. Wskaż więc to, co tak samo przysługuje również sprawiedliwości.

W końcu odpowiedział mi jeden z twoich, Sokratesie, przyjaciół, który zdawał się mówić doprawdy błyskotliwie, że właściwym dziełem sprawiedliwości, które nie ma nic wspólnego z żadną z pozostałych umiejętności, jest krzewić przyjaźń w państwach. On zaś, zapytany znowu, powiedział, że przyjaźń jest dobrem a nigdy złem. Na ponowne zaś pytanie zaprzeczył, jakoby przyjaźń między dziećmi i przyjaźń miedzy zwierzętami, której my to imię nadajemy, była przyjaźnią[6]. Zdarza się bowiem, że tego rodzaju przyjaźnie bywają częściej szkodliwe niż przydatne.

Chcąc się teraz wyplątać z tego oświadczył, że tego rodzaju przyjaźnie nawet nie są przyjaźniami i że ci, którzy je tak nazywają, nazywają je błędnie. Natomiast przyjaźń rzeczywista i prawdziwa jest — powiedział — najoczywiściej jednomyślnością[7]. Na pytanie zaś, czy

[6] Pogląd, że przyjaźnie między dziećmi czy między zwierzętami nie są naprawdę przyjaźniami, znajdujemy u Arystotelesa (por. Etyka eudemejska, 1236 a n.).

[7] Również Arystoteles zalicza jednomyślność do cnót, które wiążą się z przyjaźnią, i podkreśla, że jednomyślność jest zgodnością myśli, nie zaś zapatrywań (opinii). (Etyka nikomachejska 1167 a 22 nn.).

uważa, że jednomyślność jest jednością zapatrywań, czy też wiedzą, wypowiedział się o jedności zapatrywań pogardliwie.

Dowodził bowiem, że wśród ludzi bywają mnogie i szkodliwe zgodności zapatrywań, natomiast przyjaźń, potwierdził, jest bezwzględnie dobra i jest dziełem sprawiedliwości. Dlatego powiedział, że czymś tym samym jest jednomyślność i wiedza prawdziwa, lecz nie zapatrywanie.

Gdyśmy się wtedy zagłębiali w rozmowę, obecni przy tym gotowi byli wystąpić przeciw niemu z zarzutami i oświadczyć, że rozmowa obraca się w kole i nawraca do tego samego, co na początku, i powiedzieli, że: „Również wiedza lekarska jest przecież pewnego rodzaju jednomyślnością i wszystkie umiejętności, i mogę powiedzieć, czego one dotyczą. To natomiast, czego dotyczy ta, o której ty mówisz, sprawiedliwość czy jednomyślność, umyka nam: i nie wiadomo jakie wreszcie jest jej dzieło".

A gdy nareszcie i ciebie samego, Sokratesie, zapytałem o to, odpowiedziałeś mi, że czynem sprawiedliwości jest szkodzić nieprzyjaciołom, a dobrze czynić przyjaciołom.

Później wszakże wydało ci się, że człowiek sprawiedliwy nie może nigdy nikomu szkodzić, gdyż zawsze robi to, co jest ku pożytkowi wszystkich. O wyjaśnienie tego naprzykrzałem się nie jeden, nie dwa razy, lecz mitrężąc wiele czasu. Wreszcie dałem spokój, przyznając, że wprawdzie gdy idzie o zachęcanie do pielęgnowania cnoty, ty robisz to najznakomiciej ze wszystkich ludzi, z dwojga natomiast to jedno, to

znaczy tyle tylko jest w twojej mocy, to zaś, co jest ważniejsze, wcale nic. To może się zdarzyć również, gdy idzie o jakąkolwiek inną umiejętność, że na przykład ktoś, kto nie jest sternikiem, przygotowuje pochwałę sternictwa, jak bardzo ono pożyteczne dla ludzi.

Podobnie gdy idzie o inne umiejętności. To właśnie mógłby ci ktoś pochopnie wytknąć w odniesieniu do sprawiedliwości, że się nie musisz za bardzo znać na sprawiedliwości, abyś ją mógł pięknie wychwalać. Moim przynajmniej zdaniem rzecz się ma nie tak, bo jedno z dwojga: albo ty nie wiesz, albo nie chcesz się podzielić ze mną tą wiedzą. Dlatego właśnie postawiony wobec trudności uznałem, że udam się do Trazymacha i gdzie indziej, dokąd możliwe. Bo jeżeli naprawdę chcesz teraz właśnie dokończyć tych zachęt, zwracanych do mnie — bo na przykład gdybyś mnie zachęcał do gimnastyki, żem mianowicie nie powinien zaniedbywać ciała, tedybyś zaraz potem wyjaśnił w mowie zachęcającej, jaka jest natura mojego ciała i jakich zabiegów ono wymaga — to niech tak samo będzie i teraz. Niech ci będzie, że Klejtofont zrozumiał, jak niedorzeczne jest oddawać się troskom o inne sprawy, zaniedbywać natomiast samą duszę, ze względu na którą zdobywamy się na inne wysiłki. Niech ci się zdaje również, że ja tak samo uznaję wszystkie inne twierdzenia, które następują po tych, które teraz właśnie wyszczególniłem. A ja zwracam się do ciebie z prośbą, abyś żadną miarą nie postąpił inaczej, iżbym nie potrzebował, tak jak teraz, w jednych rzeczach chwalić cię przed Lizjaszem i przed innymi, w innych zaś trochę ganić.

Bo przyznam, że dla człowieka, który jeszcze nie słuchał twoich zachęt, jesteś niemal zawadą na drodze do doskonałej cnoty i osiągnięcia szczęścia.

PLATON
PAŃSTWO

Spis treści

WPROWADZENIE DO PAŃSTWA ***(KSIĘGA I)***.....3

Kefalos.....3

Polemarch.....11

Trazymach.....26

PAŃSTWO ***(KSIĘGI II-X)***.....80

Księga druga.....81

Glaukon.....81

Adejmant.....90

Księga trzecia.....137

Księga czwarta.....207

Księga piąta.....270

Księga szósta.....344

Księga siódma.....405

Księga ósma: Pięć typów rządów.....462

Księga dziewiąta.....545

O trzech pierwiastkach, do Polemarcha.....545

O prawdziwej przyjemności, do Kefalosa.....552

O sprawiedliwości, do Trazymacha.....566

Księga dziesiąta.....575

O naśladownictwie, do Adejmanta.....575

O nieśmiertelności, do Glaukona.....606

Księga druga

Glaukon

Więc ja, powiedziawszy to, myślałem, że mi już ciężar przemawiania spadł z głowy. A to był, zdaje się, tylko wstęp. Bo Glaukon zawsze bardzo po męsku staje wobec wszystkiego, więc tak i wtedy nie przyjął tego, że Trazymach ustał na siłach i miał dość; więc powiada: — Sokratesie, czy ty chcesz, żebyśmy wyglądali na przekonanych, czy też chcesz nas przekonać naprawdę, że na wszelki sposób lepiej jest być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym?

— Naprawdę — powiedziałem — wolałbym to, gdyby to ode mnie zależało.

— W takim razie — powiada — nie robisz tego, czego chcesz. Bo powiedz mi, czy nie wydaje ci się, że istnieje takie dobro, które radzi byśmy posiadać nie dlatego, że zmierzamy do jego skutków, ale dlatego, że kochamy je dla niego samego? Tak jak radość i przyjemność, które szkody nie przynoszą i nic z nich na potem nie wynika innego, jak tylko radość — dla tego, który je posiada.

— Mnie się — mówię — wydaje, że jest coś takiego.

— No cóż? A to, co i samo przez się kochamy, i ze względu na jego skutki. Jak na przykład znowu: rozsądek i widzenie, i zdrowie; przecież takie rzeczy kochamy z jednego i drugiego względu.

— Tak — powiedziałem.

— A czy widzisz — powiada — pewną trzecią postać dobra, do której należą ćwiczenia gimnastyczne i poddawanie się leczeniu, i leczenie drugich, i inne robienie pieniędzy. To przecież są rzeczy przykre i trudne, można powiedzieć, ale przynoszą nam pożytek i nie chcielibyśmy ich mieć samych dla siebie, ale tylko ze względu na zarobki i na inne skutki, które przynoszą.

— Jest — powiadam — i to trzecie. Albo co?

— W którym — mówi — z tych trzech rodzajów kładziesz sprawiedliwość?

— Ja — powiedziałem — mam wrażenie, że w tym najpiękniejszym, który i sam dla siebie, i ze względu na skutki powinien kochać człowiek, który ma być szczęśliwy.

— Nie tak — powiada — wydaje się szerokim kołom. One sprawiedliwość zaliczają do rodzaju trudów i przykrości, które warto praktykować dla zarobków i dla opinii, dla dobrej sławy, ale sama dla siebie ta rzecz jest przykra, więc trzeba jej unikać.

II. — Ja wiem — powiedziałem — że to się tak wydaje i Trazymach ją od dawna gani za to, że jest taka, a niesprawiedliwość pochwala. Ale mnie jakoś, widać, trudno nauczyć.

— Więc, proszę cię — powiada — posłuchaj i mnie, czy nie będziesz jednego zdania ze mną. Mam wrażenie, żeś Trazymacha prędzej niż potrzeba zaczarował jak węża, a mnie jeszcze nie po myśli wypadł dowód za jednym i za drugim stanowiskiem. Ja pragnę usłyszeć, czym jest jedno i drugie, i jaką każde posiada moc, samo przez się, jeżeli w duszy ludzkiej zamieszka, a mniejsza tam o zarobki i o to, co z nich obojga wynika. Więc ja tak zrobię, jeżeli i ty będziesz tego zdania. Podejmę na nowo myśl Trazymacha i najpierw o sprawiedliwości powiem, co o niej ludzie myślą i skąd się miała wziąć. Po drugie to, że wszyscy, którzy ją praktykują, czynią co niechętnie, jako rzecz konieczną, ale nie: rzecz dobrą. Po trzecie, że ludzie słusznie tak robią. Bo przecież o wiele lepsze jest życie człowieka niesprawiedliwego niż sprawiedliwego; tak mówią. Tymczasem mnie, Sokratesie, nie tak się jakoś wydaje. Więc doprawdy, jestem w kłopocie, bo pełne mam uszy Trazymacha i tysiąca innych, a nigdym nie słyszał, tak jakbym chciał, żeby ktoś mówił o obronie sprawiedliwości, że lepsza jest od niesprawiedliwości. Ja chcę słyszeć, jak ją ktoś chwali dla niej samej. Mam wrażenie, że od ciebie chyba najlepiej się tego dowiem. Dlatego sam zbiorę siły i będę mówił pochwałę życia niesprawiedliwego, a mówiąc, pokażę tobie, w jaki sposób pragnę znowu, żeby i ciebie usłyszeć, jak niesprawiedliwość

ganisz, a sprawiedliwość chwalisz. Zobacz, czy ci odpowiada to, co mówię.

— Ależ nadzwyczajnie — powiedziałem. — O czymże by chętniej człowiek inteligentny często mówił i słuchał?

— Doskonale mówisz — powiada. — Więc to, co naprzód miałem powiedzieć, o tym posłuchaj, co to takiego jest, i skąd się wzięła sprawiedliwość. Mówią przecież, że wyrządzanie krzywd jest z natury dobre, a doznawanie krzywdy — złe. Ale większym złem góruje doznawanie krzywd niż dobrem ich wyrządzanie. Tak że gdy się ludzie nawzajem krzywdzą i wzajemnych krzywd od siebie doznają, i kosztują jednego i drugiego, wtedy ci, którzy nie mogą jednego uniknąć, a na drugie sobie pozwolić, uważają za rzecz pożyteczną umówić się wzajemnie, że się nie będzie krzywd ani wyrządzało, ani doznawało.

Dlatego zaczęli prawa układać i umowy wzajemne i nazwali to, co prawem przepisane, czymś legalnym i sprawiedliwym. Takie jest pochodzenie i taka jest istota sprawiedliwości; ona jest czymś pośrednim pomiędzy tym, co jest najlepsze: jeżeli się krzywdy wyrządza, a nie ponosi kary, i tym, co najgorsze: kiedy pokrzywdzony nie może się mścić. Sprawiedliwość leży pośrodku pomiędzy jednym i drugim, więc jej nie kochają jako dobra, tylko ją cenią dlatego, że nie czują się na siłach, żeby krzywdy wyrządzać. Przecież, kto by to mógł robić i był mężczyzną naprawdę, ten by się z nikim na świecie nie

umówił, że ani krzywd wyrządzać nie będzie, ani ich doznawać. Musiałby być szalony. Otóż to jest sprawiedliwość, Sokratesie, i taka jest jej natura, a skąd się wzięła, to jest tak, jak mówię.

III. Że ci, którzy ją praktykują, robią to niechętnie, dlatego tylko, że nie potrafią krzywd wyrządzać, to może najlepiej potrafimy dojrzeć, jeżeli coś takiego potrafimy zrobić w myśli: damy jednemu i drugiemu wolność — niech każdy z nich robi, co chce, i ten sprawiedliwy, i niesprawiedliwy. A potem pójdziemy w trop za nimi, zobaczyć, dokąd każdego z nich żądza zaprowadzi. Wtedy byśmy ich na gorącym uczynku schwytali, bo na jedno i to samo wychodziłby sprawiedliwy i niesprawiedliwy — aby więcej mieć — do tego każda żywa istota z natury dąży, bo to jest dobro, a tylko prawo gwałtem ją ściąga do tego, żeby cenić równość mienia. Wolność, o której mówię, byłaby wtedy największa, gdyby każdy z nich posiadł taką moc, jaką miał kiedyś Gygesa przodek Lidyjczyka. On był pasterzem i służył u ówczesnego króla Lidii. Kiedy spadł wielki deszcz i przyszło trzęsienie ziemi, pękła ziemia w pewnym miejscu i utworzyła się rozpadlina w tej okolicy, gdzie on pasał owce. On to zobaczył, zdziwił się, zeszedł w jej głąb i ujrzał dziwne rzeczy, o których bajki opowiadają, a między innymi i konia z brązu, pustego wewnątrz, który miał drzwiczki. Kiedy nachylił się przez nie do środka, zobaczył wewnątrz trupa, który się wydawał nadludzkiego wzrostu. Nie miał na sobie nic, tylko złoty pierścień na ręku. On ściągnął mu ten pierścień i wylazł stamtąd na górę.

Kiedy pasterze odbywali swoje zebranie zwyczajne, jak co miesiąca, aby królowi donieść, co się dzieje z trzodami, przyszedł i on i miał pierścień z sobą. Więc kiedy siedział pomiędzy innymi, obrócił przypadkiem nasadę kamienia ku sobie, ku wnętrzu dłoni. Kiedy się to stało, zrobił się niewidzialny dla siedzących przy nim; oni zaczęli rozmawiać tak, jakby go nie było. Zdziwił się i znowu namacawszy pierścień, obrócił nasadę kamienia na zewnątrz. Jak tylko ją obrócił, zrobił się widzialny. Zauważywszy to, zaczął doświadczać swego pierścienia, czyby miał taką siłę i czyby mu się udawało, obracając nasadę kamienia ku środkowi, stawać się niewidzialnym, a jeśli na zewnątrz — widzialnym. Stwierdziwszy to, natychmiast się postarał, żeby go wśród posłańców wyprawiono do króla. Poszedł tam, żonę królowi uwiódł i razem z nią zamachu na króla dokonał. Zabił go i tron po nim objął.

Więc gdyby istniały dwa takie pierścienie i jeden by sobie na palec włożył człowiek sprawiedliwy, a jeden niesprawiedliwy, to nie znalazłby się chyba żaden człowiek taki kryształowy, żeby wytrwał w sprawiedliwości i nie śmiałby wyciągać ręki po cudze ani go tykać, chociażby mu wolno było, i z rynku bez obawy brać, co by tylko chciał, i do domów wchodzić, i obcować z kim by mu się podobało, i zabijać, i z więzów uwalniać, kogo by tylko zechciał. I inne rzeczy robiłby pomiędzy ludźmi, będąc do bogów podobnym. Postępując tak, nie robiłby nic innego niż drugi — na jedno i to samo wychodziliby obaj. Przecież to wielkie świadectwo, mógłby powiedzieć ktoś, że nikt nie

jest sprawiedliwy z dobrej woli, tylko z musu, bo sprawiedliwość to nie jest dobro dla jednostki, bo każdy, gdzie tylko myśli, że będzie mógł krzywdy wyrządzać bezkarnie, tam je wyrządza. Każdy człowiek uważa, że o wiele większy pożytek przynosi jednostce niesprawiedliwość niż sprawiedliwość. I słusznie tak uważa; to powie każdy, kto będzie myślał o tej myśli. Kto by dostał w ręce taką wolność, a nie chciałby nigdy żadnej krzywdy wyrządzać i nie tykałby tego, co cudze, wydawałby się ostatnim nędznikiem każdemu, kto by go widział, i ostatnim głupcem. Chwaliliby go ci, co się w żywe oczy nawzajem okłamują ze strachu przed doznawaniem krzywd. To już tak jest.

IV. A jeśli idzie o samą ocenę życia tych ludzi, o których mówimy, to dopiero jeśli przeciwstawimy człowieka najsprawiedliwszego najniesprawiedliwszemu, potrafimy wydać sąd słuszny. A jeżeli nie, to nie. Więc co to za przeciwstawienie? Oto ono. Nie zabierajmy nic — ani niesprawiedliwemu z niesprawiedliwości, ani sprawiedliwemu nic ze sprawiedliwości. Przyjmijmy, że jeden i drugi jest doskonały w kierunku działania sobie właściwym. Więc naprzód niesprawiedliwy niech tak postępuje, jak dzielni zawodowcy. Na przykład sternik najlepszy albo lekarz tak samo zawsze rozróżnia to, co nie jest możliwe w jego sztuce, i to, co jest możliwe. I do jednego rękę przykłada, a drugiego nie tyka. A jeszcze, gdyby mu się tam gdzieś noga przypadkiem powinęła, on potrafi to naprawić. Tak i niesprawiedliwy, kiedy się będzie należycie krzywdą ludzką bawił, wtedy niech nikt o

tym nie wie, jeżeli on ma być mocno niesprawiedliwy. Jeżeli się ktoś pozwala przychwycić, to błazen, trzeba uważać. A szczyt niesprawiedliwości to: uchodzić za sprawiedliwego, nie będąc nim. Zatem przydzielmy człowiekowi doskonale niesprawiedliwemu najdoskonalszą niesprawiedliwość i nie ujmujmy mu nic; pozwólmy, żeby się największych krzywd dopuszczał, a zyskał sobie największą sławę jako wzór sprawiedliwości, a gdyby mu się gdzieś noga powinęła, niechby był zdolny to naprawić; niech umie przemawiać porywająco, jeżeli jakaś jego zbrodnia na jaw wyjdzie, i gwałt zadawać, jeżeli gdzieś gwałtu potrzeba, niech ma do tego celu odwagę i siłę, i przyjaciół w zapasie, i majątek.

Kiedyśmy go takim założyli, postawmy obok niego w myśli człowieka sprawiedliwego; niech to będzie człowiek prosty i szlachetny, taki, co to, za Ajschylosem, nie wydawać się chce, ale chce być dzielnym. I odejmijmy mu dobrą opinię. Bo jeśli będzie uważany za sprawiedliwego, to będą go spotykały zaszczyty i dary na tle takiej opinii. Wtedy nie wiadomo, czy byłby takim dla sprawiedliwości, czy też dla darów i zaszczytów. Więc trzeba go w myśli obedrzeć ze wszystkiego, oprócz sprawiedliwości, i postawić go w myśli w położenie wprost przeciwne pierwszemu. Chociaż nikomu krzywdy nie wyrządził, niech ma opinię najgorszą, aby jego sprawiedliwość była wystawiona na próbę, czy on nie zmięknie z obawy przed złą opinią i przed tym, co za nią przychodzi. Niech idzie prosto — ani kroku wstecz — aż do śmierci; niech całe życie uchodzi za

niesprawiedliwego, będąc sprawiedliwym; aby obaj doszli do ostateczności, jeden do szczytu sprawiedliwości, a drugi do krańca niesprawiedliwości, i wtedy ich rozsądzić: który z nich szczęśliwszy.

V. — Ho! ho! — powiedziałem — kochany Glaukonie, jak ty z temperamentem na czysto przyrządzasz tych ludzi, jednego i drugiego, na ten sąd: jak posągi.

— Jak tylko potrafię — powiada. — Kiedy oni tacy są, to już, uważam, nietrudno w myśli przejść i powiedzieć, jakie życie czeka każdego z nich. Więc to trzeba powiedzieć. Tak jest; choćby to miało uszy drapać, uważaj, że to nie ja mówię, Sokratesie, tylko ci, którzy niesprawiedliwość chwalą, zamiast sprawiedliwości. Oni powiedzą to, że sprawiedliwy w takim położeniu będzie biczowany, torturowany, więziony, i oczy mu wypalą, a w końcu wszelkie zło wycierpiawszy, na pal zostanie wbity i pozna, że nie trzeba chcieć być sprawiedliwym, ale chcieć takim wydawać się. A zdanie Ajschylosa o wiele słuszniej należało odnieść do człowieka niesprawiedliwego. Bo istotnie będą mówili o niesprawiedliwym, że prawda jest po stronie jego roboty, i on nie żyje dla opinii, on nie chce się wydawać niesprawiedliwym, tylko chce nim być.

W przepastnych głębiach duszy piękny ogród ma.

Rozumne plany tam kiełkują cały rok.

Więc naprzód, żeby władzę objąć w państwie, budując na opinii swej nieskazitelności, a potem żonę wziąć, skąd by mu się podobało, i córki wydawać, za kogo by chciał, i wiązać się, i żyć z kim by chciał, a oprócz tego wszystkiego zarabiać grubo, nie martwiąc się tym, że zysk nieuczciwy. Taki pojedzie na igrzyska i zwycięży, i jako człowiek prywatny, i jako przedstawiciel państwa, i będzie miał więcej niż jego przeciwnicy, a jak będzie miał więcej, to zrobi majątek i przyjaciołom będzie świadczył dobrodziejstwa, a nieprzyjaciołom szkodził, a bogom ofiary i wota będzie składał jak się należy z wielką pompą i będzie bogom służył znacznie lepiej niż człowiek sprawiedliwy, i będzie dbał o tych ludzi, o których zechce; więc jakoś tak to raczej wygląda, że i bogom milszy powinien być niż człowiek sprawiedliwy. Tak powiadają, Sokratesie, że i bogowie, i ludzie stwarzają niesprawiedliwemu życie lepsze niż sprawiedliwemu.

Adejmant

VI. Kiedy to Glaukon powiedział, zamierzałem coś na to odpowiedzieć, ale brat jego, Adejmant, odezwał się: — Sokratesie, ty nie uważasz chyba, że nasz temat został w tej mowie wyczerpany?

— Albo co? — powiedziałem.

— Tego nie powiedziano, co przede wszystkim trzeba było powiedzieć.

— Nieprawdaż — odparłem — przysłowie mówi, że brat bratu pomaga. Więc i ty, jeżeli on coś opuszcza, to przychodź z pomocą. Jeżeli o mnie chodzi, to już i to, co on powiedział, wystarcza, żeby mnie z nóg zwalić; tak że nie potrafię bronić sprawiedliwości.

A on powiada: — Pleciesz, ale jeszcze i tego posłuchaj. Trzeba przecież, żebyśmy przeszli także myśli przeciwne temu, co on mówił; myśli, które sprawiedliwość chwalą, a niesprawiedliwość ganią, aby się jaśniejsze zrobiło to, do czego zmierza Glaukon, moim zdaniem. Otóż mówią, prawda, i przykazują ojcowie synom, i mówi to każdy, kto się kimś opiekuje, że trzeba być sprawiedliwym, ale samej sprawiedliwości nikt nie chwali, tylko każdy zachwala te dobre opinie, jakie za nią idą; aby cieszący się opinią sprawiedliwego miał dzięki temu władzę tu i tam, i te małżeństwa, i to wszystko, co, jak to Glaukon przed chwilą wymieniał, dobra opinia zsyła na człowieka niesprawiedliwego. Ale ci ludzie jeszcze większy nacisk kładą na opinię. Wtrącają jeszcze uwagi o łasce i o uznaniu bogów i umieją wyliczać nieprzeliczone dobra, które bogowie mają zlewać na pobożnych, jak to poczciwy Hezjod i Homer opowiadają. Jeden mówi, że ludziom sprawiedliwym bogowie to dają, że drzewa:

Kryją w koronach żołędzie, a pień pszczołami rozbrzmiewa,

Długowełniste zaś owce obfite runo dźwigają.

i inne tam liczne dobra z tymi związane. A podobne rzeczy i drugi. Jak to on mówi, że „twoja” (sława):

…albo i króla dobrego; on bogobojny

W sprawiedliwości trwa, więc czarna ziemia mu niesie

Jęczmień i złotą pszenicę. Owoc gałęzie obrywa.

Jabłka się sypią wciąż i morze mu ryby przynosi.

Muzajos znowu i jego syn bardziej zabawne dobra zsyłają z ręki bogów na ludzi sprawiedliwych. Do Hadesu ich wiodą w myśli i tam ich kładą. Urządzają wielkie przyjęcie dla pobożnych i ci tam w pieśni mają wieńce na głowach i nic, tylko piją już cały czas. Uważali widać, że najpiękniejsza zapłata za dzielność — to pijaństwo na wieki wieków. Inni znowu wywodzą jeszcze dłuższe nagrody z łaski bogów. Powiadają, że pobożny i szanujący przysięgi zostawia dzieci i wnuki, i ród zostawia po sobie. Takie i tym podobne głoszą pochwały sprawiedliwości. A bezbożników i niesprawiedliwych zagrzebują w jakimś tam błocie u Hadesa i każą im sitem wodę nosić.

I jeszcze za życia doprowadzają ich do niesławy, i jak to Glaukon opisywał te kary, co to czekają sprawiedliwych, jeżeli uchodzą za niesprawiedliwych, to wszystko oni opowiadają o niesprawiedliwych — innych kar podać nie umieją. Zatem tak wygląda pochwała i nagana jednych i drugich.

VII. Oprócz tego, zobacz znowu, Sokratesie, inny rodzaj myśli o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, które się spotyka w prozie i u poetów. Wszyscy jednym głosem pieją, że piękną rzeczą jest rozwaga i sprawiedliwość, a tylko przykrą i trudną. Rozpusta zaś i nieuczciwość to rzeczy przyjemne i bardzo łatwo o nie, a tylko opinia i prawo robią z nich rzecz haniebną. Opłacają się lepiej postępki nieuczciwe niż postępowanie sprawiedliwe — tak się mówi po większej części. Zbrodniarzy bogatych i mających jeszcze inne wpływy i możliwości ludzie gotowi są z lekkim sercem błogosławić i czcić publicznie i prywatnie, a lekceważyć i z góry patrzeć na każdego, kto nie ma wpływów i pieniędzy, chociaż przyznają, że on jest lepszy od tamtych. Z tego wszystkiego najdziwniejsze to, co się o bogach mówi i o dzielności; że to niby i bogowie wielu dobrym ludziom nie dali szczęścia, a przydzielili im życie złe. A tym z przeciwnego krańca zesłali dolę przeciwną. A tu żebrzące klechy i wieszczbiarze do drzwi bogatych ludzi pukają i wmawiają, że jest u nich moc od bogów zesłana, żeby z pomocą ofiar i śpiewnych modlitw, jeżeli na kimś ciąży zmaza grzechu albo na jego przodkach, zdejmować ją bardzo przyjemnie i przy uroczystych nabożeństwach. A jeżeliby kto chciał jakiemuś wrogowi zaszkodzić, taki za niewielką opłatą zaszkodzi równie dobrze sprawiedliwemu, jak i niesprawiedliwemu — pewnymi zaklęciami, które wiążą i którymi on powiada, że potrafi bogów nakłaniać, aby mu byli posłuszni. Na poparcie tych wszystkich myśli przytaczają poetów, którzy mówią, jak łatwo jest o zło, że:

Zła szukać nie trzeba, można w nie wpaść i gromadą

Łatwo, bo droga wygodna, droga prowadzi tuż obok.

Za to na progu dzielności bogowie trud położyli

i droga do niej długa i stroma. Inni znowu powołują się na Homera na dowód, że ludzie mogą wpływać na bogów. Bo on powiedział, że:

Wpływać nawet na bogów

Można; są na to ofiary i modły są na to błagalne,

Kropi się na to i kadzi — tak ludzie boskie wyroki

Zmieniać umieją, gdy który przeskrobie coś albo nagrzeszy.

A ksiąg całe stosy podają Muzajosa i Orfeusza, którzy mieli pochodzić od Księżyca i od Muz. Wedle tych ksiąg oni ofiary składają, a umieją nakłaniać i przekonywać nie tylko ludzi prywatnych, ale i całe państwa, że niby możliwe są rozgrzeszenia i oczyszczenia z grzechów z pomocą ofiar i miłych komedyjek jeszcze za życia. Istnieją te rzeczy i dla zmarłych; to są tak zwane wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne — te nas uwalniają od złego, które czeka tam, a kto by tych ofiar nie składał, tego czekają rzeczy straszne.

VIII. — To wszystko — powiada — kochany Sokratesie, takie rzeczy i tego wymiaru mówi się o dzielności i o podłości, że ludzie i

bogowie tak te rzeczy gotowi oceniać. Kiedy to słyszą młodzi ludzie, to jak myślisz, jak to wpływa na ich dusze? Kiedy się trafi zdolny, dorodny chłopak, który leci na wszystko, co się mówi, i wnioskuje z tego, co słyszy, jakim powinien by być i którędy iść, aby życie przeszedł jak najlepiej? Oczywiście, że gotów do siebie samego obrócić te słowa Pindara: „czy prostą drogą na wysoki mur, czy ukośnymi ścieżkami podchodząc" — samemu się zabezpieczywszy, jakoś tak życie przejdę. Mówią przecież, że jeśli będę uczciwy, ale sobie w dodatku nie wyrobię opinii, to nic mi z tego nie przyjdzie, powiadają; tylko trudy i kary oczywiste. A jeżeli będę nieuczciwy, a wyrobię sobie opinię nieskazitelną, to mi święte życie przepowiadają. Oczywiście, skoro ci mędrcy wykładają, że „pozór i prawdę przemaga" i decyduje o szczęściu, to rzucić się w tę stronę w ogóle. Zrobić sobie tylko fasadę, przybrać postawę, otoczyć się od frontu dekoracjami dzielności, a od arcymądrego Archilocha wziąć sobie lisa i ciągnąć go wciąż za sobą — chytrego i farbowanego. Ale oto powiada ktoś: nie jest łatwo maskować swój podły charakter. Trudno, powiemy — łatwe nie jest nic z rzeczy wielkich. Więc jednak, jeżeli mamy zdobyć szczęście, to trzeba iść tędy; tak prowadzą ślady tego, co się mówi. Żeby się zamaskować, wejdziemy w tajne związki i zawiążemy towarzystwa — a istnieją nauczyciele wymowy i udzielają mądrości potrzebnych na zgromadzeniach ludowych i w sądzie — więc jedno zyskamy wymową, a drugie gwałtem, tak żeby zawsze być górą, a kary uniknąć.

No tak, ale przed bogami ani się ukryć, ani im gwałtu zadać nie można. Zapewne, ale jeśli ich w ogóle nie ma albo się nie troszczą o ludzkie sprawy, to i my się nie mamy co troszczyć o to, żeby się kryć. A jeżeli są i nami się interesują, to przecież my znikądinąd o nich nie wiemy, aniśmy o nich nie słyszeli, jak tylko z podań i z genealogii u poetów. A poeci sami mówią, że można z pomocą ofiar i błagalnych modłów, i wotów na bogów wpływać i przeciągać ich na swoją stronę. Poetom albo trzeba wierzyć w jedno i w drugie, albo nie wierzyć ani w jedno, ani w drugie. Więc jeżeli wierzyć, to zarabiać nieuczciwie, a z tego, co się zarobi, opłacać ofiary. Jeśli będziemy uczciwi, unikniemy kary boskiej, ale odepchniemy zyski z nieuczciwości. A jeśli nieuczciwi, to zarobimy grubo, a modląc się i grzesząc, potrafimy jakoś bogów ubłagać i ujść bezkarnie. Ale jednak w Hadesie będziemy karani za to, cośmy tutaj nabroili — my sami, albo nasze wnuki! Ależ mój kochany, powie ten, co wnioskuje, przecież znowu wtajemniczenia i nabożeństwa żałobne wiele mogą zrobić i ci bogowie, którzy rozgrzeszenia przynoszą — jak mówią największe państwa i potomkowie bogów, poeci i prorocy, którzy objawiają, że to tak jest.

IX. Więc na jakiej jeszcze podstawie moglibyśmy wybrać sprawiedliwość, zamiast największej nieuczciwości? Tę, jeśli pokryjemy pozorami przyzwoitości, to i bogom, i ludziom po myśli będzie nasze życie i śmierć — tak przecież mówią ci, których jest wielu, a stoją bardzo wysoko. Wobec tego wszystkiego, Sokratesie, jak jest możliwe, żeby ktoś chciał sprawiedliwość cenić — ktoś, kto ma

pewne warunki duchowe albo majątkowe, albo fizyczne, albo rodzinne, i jak się taki nie ma śmiać, kiedy słyszy jej pochwały. Toteż jeśli ktoś potrafi dowieść, że to nieprawda, cośmy powiedzieli, i jeśli należycie poznał, że sprawiedliwość jest tym, co najlepsze, ten na pewno będzie miał w sobie wiele przebaczenia dla ludzi niesprawiedliwych i nie gniewa się na nich, bo wie, że chyba kto dostał boską naturę i dlatego nie znosi nieuczciwości, albo się nauką zajął i dlatego trzyma się od nieuczciwości z daleka — ale poza tym nikt nie jest z dobrej woli uczciwy, tylko albo odwagi nie ma, albo jest za stary, albo pod wpływem jakiejś innej niemocy gani nieuczciwe postępowanie, bo go na nieuczciwość nie stać. To jasne, że tak. Przecież pierwszy spośród takich, jak tylko warunki posiędzie, pierwszy zaczyna postępować nieuczciwie, ile tylko potrafi.

Tego wszystkiego przyczyna nie inna, tylko ta, skąd i cała ta dyskusja poszła, że i on, i ja mieliśmy ci, Sokratesie, powiedzieć, że, człowieku dziwny, z was wszystkich, którzy się podajecie za chwalców sprawiedliwości, począwszy od owych bohaterów na początku, po których tylko słowa zostały, a na dzisiejszych ludziach skończywszy, nikt nigdy nie ganił nieuczciwości ani nie chwalił sprawiedliwości inaczej, jak tylko ze względu na opinie, na zaszczyty i dary, które za nimi idą. A jej samej, jednej i drugiej, ze względu na ich wewnętrzną moc, z jaką one tkwią w duszy człowieka, choćby ani bogowie, ani ludzie o tym nie wiedzieli, tego nigdy nikt ani wierszem, ani prozą nie powiedział, jak należy; że jedna z nich jest największym złem, jakie

dusza ma w sobie, a sprawiedliwość największym dobrem. Gdybyście wy byli wszyscy od początku tak mówili i tak na nas wpływali już od najmłodszych lat, to teraz by jeden z nas nie musiał przestrzegać drugiego przed nieuczciwym postępowaniem, tylko by się każdy sam pilnował, bojąc się, aby do niego nie przylgnęło największe zło: niesprawiedliwość.

Tyle, Sokratesie, a może i więcej jeszcze mógłby Trazymach, albo może i ktoś inny też, powiedzieć o sprawiedliwości i niesprawiedliwości, ale to by było odwracanie ich właściwej mocy w sposób gruby, jak uważam. Ja — przed tobą nie mam powodu robić z tego tajemnicy — ja pragnę od ciebie usłyszeć coś wprost przeciwnego. Dlatego mówię z wysiłkiem największym, na jaki mnie stać.

Więc kiedy ty będziesz mówił, to nie tylko nam dowody przytaczaj, że sprawiedliwość jest lepsza od niesprawiedliwości, tylko nam mów o tym, co każda z nich sama przez się robi z duszą, w której zamieszka, i przez to jedna jest złem, a druga dobrem. A opinie i pozory zostaw. Tak jak prosił Glaukon. Bo jeżeli nie oderwiesz z jednej i z drugiej strony opinii prawdziwych, a dołożysz mylne, to my powiemy, że ty nie chwalisz sprawiedliwości, tylko jej pozory, i nie ganisz nieuczciwości w jej istocie, tylko w jej wyglądzie, i radzisz być nieuczciwym pod maską i zgadzasz się z Trazymachem, że uczciwość to jest dobro cudze, interes mocniejszego, a nieuczciwość człowiekowi samemu służy i wychodzi na dobre, a jedynie tylko słabszemu nie

pomaga. Zgodziłeś się, że uczciwość należy do największych dóbr, które warto sobie zyskać i posiadać; warto i ze względu na jej skutki, ale o wiele bardziej na nią samą — podobnie jak widzenie, słyszenie, rozumne myślenie i zdrowie też, i jakie tam inne istnieją dobra cenne dla swej natury własnej, a nie skutkiem konwenansu. Zatem to samo zmieść w swojej pochwale sprawiedliwości; to, co w niej samej tkwi i pożytek przynosi uczciwemu, a czym nieuczciwość szkodzi. A zapłaty i opinie zostaw, niech je inni chwalą. Bo ja bym to zniósł, gdyby ktoś inny w ten sposób chwalił uczciwość i ganił nieuczciwość, gdyby wychwalał i poniewierał opinie i zapłaty z nimi związane, ale jeślibyś ty to robił, to nie wytrzymam, chyba że byś kazał; boś ty całe swoje życie niczego innego nie patrzył, tylko tego właśnie. Więc mówiąc, nie tylko nam dowody dawaj, że sprawiedliwość jest od niesprawiedliwości lepsza, ale powiedz, co takiego człowiekowi robi jedna i druga sama przez się, kiedy w kimś zamieszka, czy tam to będzie w sekrecie, czy nie w sekrecie przed bogami i ludźmi; czemu właściwie jedna jest dobrem, a druga złem.

X. Ja to usłyszałem — a zawszem podziwiał przyrodzone zdolności Glaukona i Adejmanta i teraz bardzom się ucieszył i powiedziałem: — Nieźle do was — chłopcy tamtego człowieka — zaadresował początek elegii ten zakochany w Glaukonie, kiedyście się odznaczyli w bitwie pod Megarą. Powiedział:

To Aristona synowie, ród boski sławnego człowieka.

Mam wrażenie, moi drodzy, że to w porządku. Coś bardzo boskiego w was jest, jeżeli nie wierzycie, że nieuczciwość lepsza jest od uczciwości, a jednak potraficie tak o niej mówić. Mam wrażenie, że wy naprawdę w to nie wierzycie. Dla mnie świadczy o tym cały wasz charakter poza tym, bo na podstawie samych słów nie miałbym do was zaufania. A im go więcej mam, tym bardziej nie wiem, co począć. I nie mam jak poradzić. Mam wrażenie, że nie potrafię. To widzę stąd: kiedym do Trazymacha mówił, zdawało mi się, że odsłaniam wyższość sprawiedliwości nad nieuczciwością, a wyście mi tego nie przyjęli. A żebym jej nie pomagał całkiem, to też nie sposób. Boję się, że to nawet bezbożne: kiedy przy tobie sprawiedliwość napadają, siedzieć cicho i nie stawać w jej obronie, póki tchu starczy i głosu nie zbraknie. Więc najlepiej będę jej pomagał tak, jak potrafię.

Otóż Glaukon i inni zaczęli prosić, żebym na wszelki sposób tę obronę zaczął i nie zaprzestawał rozmowy, tylko się jakoś dogrzebał, czym jest jedno i drugie, i jak to właściwie jest naprawdę z tym pożytkiem z jednej i z drugiej. Więc powiedziałem to, com myślał, że zagadnienie, do którego przystępujemy, jest niegłupie, ale wymaga bystrego wzroku, jak mi się wydaje. A że my nie jesteśmy mistrzami pierwszej klasy, więc mam wrażenie, powiedziałem, że takeśmy przeprowadzali rozważanie tego tematu, jakby ktoś ludziom niezbyt bystrego wzroku kazał z daleka odczytywać małe litery, a potem by dopiero ktoś zauważył, że te same litery są gdzieś indziej wypisane w większym formacie i na większym polu. Myślę, że wtedy byłoby

oczywiście jak znalazł: odczytać naprzód tamte większe, a potem rozpatrywać te mniejsze, jeżeli są właśnie takie same.

— Tak jest — powiada Adejmantos. — Ale coś ty w tym rodzaju dojrzał w naszym rozważaniu na temat sprawiedliwości?

— Ja ci powiem — odrzekłem. — Sprawiedliwość — zgodzimy się na to — bywa nieraz w jednym człowieku, a bywa i w całym państwie?

— Tak jest — powiada.

— A czyż państwo nie jest większe od jednego człowieka?

— Większe — powiada.

— To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym, co większe, i łatwiej ją tam rozpoznać. Więc jeżeli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukali, czym ona jest. Potem ją tak samo rozpatrzymy i w poszczególnych jednostkach, szukając podobieństwa do tego, co większe, w postaci tego, co mniejsze.

— Wydaje mi się — powiada — że dobrze mówisz.

— A czy — dodałem — gdybyśmy w myśli oglądali tworzenie się państwa, to byśmy i sprawiedliwość dojrzeli, jak ona się w nim tworzy, i niesprawiedliwość?

— Z pewnością — powiada.

— Nieprawdaż, kiedy się to tworzy, wtedy łatwiej dojrzeć to, czego szukamy?

— O wiele.

— Więc zdaje się, że trzeba próbować iść na wskroś aż do końca? Myślę, że to robota nie lada. Ale uważajcie.

— Uważa się — powiedział Adejmant — zrób tylko tak, a nie inaczej.

XI. — Zatem zdaje mi się — powiedziałem — że państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. Albo jaki, myślisz, może być inny początek i zasada zakładania państw?

— Żaden inny — powiada.

— Więc tak, bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwaliśmy imieniem państwa. Czy tak?

— Tak jest.

— Więc proszę cię — powiedziałem — w myśli od początku budujmy państwo. A będzie je budowała, jak się zdaje, nasza potrzeba.

— Jakżeby nie?

— A doprawdy, że pierwsza i największa z potrzeb to wytwarzanie pożywienia, aby istnieć i żyć.

— Ze wszech miar przecież.

— Druga, to potrzeba mieszkania, trzecia ubrania i tym podobnych rzeczy.

— Jest tak.

— Więc proszę cię — powiadam — jakim sposobem państwo podoła, żeby tyle tych rzeczy wytwarzać? Nieprawdaż, jeden jest rolnikiem, drugi budowniczym, inny któryś tkaczem? A może i szewca tam dołóżmy albo kogoś z tych, co obsługują ciało?

— Tak jest.

— Zatem państwo, ograniczone do tego, co najkonieczniejsze, składałoby się z czterech albo z pięciu ludzi.

— Widocznie.

— Więc cóż? Każdy z tych ludzi powinien swoją robotę składać dla wszystkich pospołu — jak na przykład rolnik, chociaż jest jeden, powinien wytwarzać żywność dla czterech i cztery razy tyle czasu i trudu poświęcać na wytwarzanie żywności, i dzielić się z drugimi, czy też nie powinien dbać o tamtych, a tylko dla siebie samego czwartą część wytwarzać tej żywności w ciągu czterokrotnie krótszego czasu, a

z pozostałych trzech jedną poświęcić na robienie domu, drugą na ubranie, inną na buty i nie dzieląc się z nikim, mieć głowę wolną i samemu, własnymi rękami swoje rzeczy robić?

Adejmant powiedział: — No, może, Sokratesie, tak będzie łatwiej niż w tamten sposób?

— Na Zeusa — mówię — to nic dziwnego. I kiedyś to powiedział, to ja sobie myślę, że przede wszystkim każdy się rodzi nie całkiem podobny do każdego innego, tylko się ludzie różnią z przyrodzenia: jeden się nadaje do tej roboty, a drugi do innej. Czy nie uważasz?

— Owszem.

— No cóż? A czy łatwiej potrafi pracować ktoś, będąc jedną jednostką, jeżeli będzie liczne sztuki wykonywał, czy też jeśli się jeden zajmie jedną?

— Jeżeli — powiada — jeden jedną.

— Doprawdy; tak mi się też wydaje, że jeśli ktoś zaniedba właściwą porę jakiejś roboty, to ona przepada.

— Oczywiście przecież.

— Bo mam wrażenie, że robota nie chce czekać, aż robotnik będzie miał czas wolny, tylko musi pracownik za robotą nadążać, a nie tak sobie, tylko w wolnych chwilach.

— Koniecznie.

— Wobec tego więcej wszystkiego powstaje i to, co powstaje, będzie ładniejsze i łatwiejsze, jeżeli się jeden zajmie jednym, zgodnie ze swą naturą, we właściwej porze i mając głowę wolną od innych zajęć.

— Ze wszech miar przecież.

— Zatem, Adejmancie, potrzeba więcej niż czterech obywateli do wytwarzania tych rzeczy, o którycheśmy mówili. Bo zdaje się, że rolnik nie będzie sobie sam robił pługa, jeżeli to ma być ładny pług, ani motyki, ani innych narzędzi rolniczych. Ani budowniczy. Jemu też niejednego potrzeba. Tak samo tkacz i szewc.

— To prawda.

— A cieśle i kowale, i dużo tam takich rzemieślników, jak się nam do państewka zjadą, to będzie w nim gęsto.

— Tak jest.

— Ale ono tam chyba nie będzie jeszcze takie wielkie, jeżeli do nich dołożymy pasterzy bydła i owiec i innych pastuchów, aby rolnicy mieli woły do orania, a budowniczowie zaprzęgi do jazdy — razem z rolnikami — a tkacze i szewcy żeby mieli skóry i wełnę.

— To nawet — powiada — nie byłoby małe państwo, gdyby miało to wszystko.

— Ale — dodałem — założyć to miasto gdzieś w takim miejscu, gdzie nic nie trzeba będzie dowozić, to po prostu rzecz niepodobna.

— No, niepodobna.

— Zatem będzie potrzeba jeszcze innych ludzi też, którzy by z innego miasta przywozili, co trzeba.

— Trzeba będzie.

— A jak z próżnymi rękami pojedzie wysłaniec i nie zawiezie ze sobą nic z tych rzeczy, których potrzebują tamci, od których można by sprowadzić to, czego tutaj potrzeba, to i wróci z próżnymi rękami. Czy nie?

— Zdaje mi się.

— Więc trzeba na miejscu robić rzeczy nie tylko na miejscowy użytek, ale takie rzeczy i tyle, żeby wystarczyło i dla tamtych, których potrzeba.

— Ano, trzeba.

— Zatem większej ilości rolników i innych wytwórców potrzeba nam dla państwa.

— Większej ilości.

— I prawda, że innych funkcjonariuszów chyba też — tych, co by przywozili i wywozili każdy produkt. A to są kupcy. Czy nie tak?

— Tak.

— Zatem i kupców będziemy potrzebowali.

— Tak jest.

— A jak handel pójdzie przez morze, to będzie potrzeba jeszcze wielu innych, którzy by się rozumieli na robocie morskiej.

— Jeszcze wielu.

XII. — No cóż. A w samym mieście, jak się będą dzielili tym, co każdy zrobi? Przecież na tośmy ich związali razem i na tośmy założyli państwo.

— To jasna rzecz — powiada — że będą sprzedawali i kupowali.

— Więc z tego nam się zrobi rynek i pieniądz, znak służący do wymiany.

— Tak jest.

— A jeżeli rolnik przywiezie na rynek coś z tego, co wytwarza, albo jakiś inny wytwórca, ale nie trafi właśnie wtedy, kiedy inni chcą

się z nim mieniać, to co? Zostawi swoją własną robotę i będzie siedział na rynku?

— Nigdy — powiada. — Są przecież tacy, którzy to widzą i poświęcają się tej funkcji; w dobrze urządzonych miastach to są po prostu ludzie najsłabsi fizycznie i nie nadający się do żadnej innej roboty. Bo muszą siedzieć na miejscu, naokoło rynku i pewne rzeczy zamieniać na pieniądze — tym, którzy chcą coś oddać, a drugim znowu w zamian za pieniądze dawać to, co ci chcą kupić.

— Ta więc potrzeba — powiedziałem — przyczyni się w mieście do powstania kramarzy. Czy nie nazywamy kramarzami tych, co się trudnią kupnem i sprzedażą, i po to na rynku stale siedzą, a tych, co wędrują po miastach: kupcami?

— Tak jest.

— Są jeszcze, uważam, inni funkcjonariusze też, którzy ze względu na swe zalety umysłowe nie bardzo zasługują na bliskie z nimi stosunki, ale mają siły fizyczne wystarczające do ciężkich robót. Ci sprzedają użytkowanie swoich sił, a cenę za to uzyskaną nazywają najmem i sami się nazywają, uważam, najemnikami. Czy nie?

— Tak jest.

— Więc dopełnieniem państwa są, zdaje się, i najemnicy.

— Zdaje mi się.

— Zatem nam już, Adejmancie, miasto urosło tak, że jest skończone i doskonałe?

— Może być.

— Gdzieżby tedy była w nim sprawiedliwość i niesprawiedliwość? I w kim by tkwiła z przyrodzenia, spośród tych, którycheśmy rozważali?

— Ja się — powiada — nie domyślam, Sokratesie — jeżeli nie gdzieś tam w pewnym zapotrzebowaniu wzajemnych usług.

— Może być — powiedziałem — że ty pięknie mówisz. Trzeba rzecz rozważać dalej, a nie ustawać na siłach. Więc naprzód zastanówmy się, w jaki sposób będą czas spędzali ci ludzie, którzy się tak urządzili. Nieprawdaż — pożywienie będą robili i wino, i ubrania, i buty. Pobudowali sobie domy i latem będą przeważnie pracowali nago i boso, a zimą ubrani i obuci jak się należy. A żywić się będą, robiąc z jęczmienia krupy, a z pszenicy mąkę. To będą gotować, a z tego ciasto robić i doskonałe placki i chleby na jakichś trzcinkach albo na czystych liściach będą podawali. Będą leżeli na podściółkach usłanych z wikliny, z powoju i mirtu, będą sobie używali, a dzieci przy nich też, będą potem popijali wino, wieńce mając na głowach i śpiewając na chwałę bożą, i rozkosznie będą obcowali z sobą, nie robiąc dzieci ponad stan, bo będą się bali ubóstwa albo wojny.

XIII. A Glaukon podchwytuje i powiada: — Malujesz tę ucztę, a zdaje się, że nie dajesz tym ludziom nic do chleba.

— Prawdę mówisz — odparłem. — Zapomniałem, że będą mieli coś do chleba też. Sól oczywiście i oliwki, i ser, i cebulę, i sałaty; jak to na wsi, będą sobie gotowali. I chyba deser im podamy; trochę fig, grochu, bobu, mirtowe jagódki i żołędzie będą sobie piekli w popiele, popijając w miarę. W ten sposób pędząc życie w pokoju — i w zdrowiu naturalnie — będą umierali w późnej starości i przekażą znowu takie samo życie swoim potomkom.

A ten powiada: — Sokratesie, gdybyś dla świń miasto budował, to jaki byś ty im inny wikt dał, jeżeli nie ten sam?

— A to jak właściwie trzeba — mówię — Glaukonie?

— Tak, jak się należy — powiada. — Na kanapie powinien człowiek leżeć, jeżeli nie ma gnić w nędzy, i przy stole jeść, i do chleba coś, jak to dziś ludzie mają, i przystawki.

— Dobrze — powiedziałem. — Ja rozumiem. Zdaje się, że nie tylko miasto bierzemy, jak się tworzy, ale w dodatku miasto opływające w zbytki. Może to nawet i nieźle. Jak się i takiemu przyjrzymy, gotowiśmy zaraz dojrzeć sprawiedliwość i niesprawiedliwość, jak to się one w państwach zasiewają. Otóż prawdziwym państwem wydaje mi się to, któreśmy przeszli — ono jest tak jakby ktoś zdrowy. Jeżeli dla odmiany chcecie, to zobaczymy i

miasto w stanie zapalenia. Nic nie przeszkadza. Bo tamte rzeczy niejednemu, zdaje się, nie wystarczą, ani tamten sposób życia, tylko przyjdą do tego kanapy i stoły, i inne sprzęty, i przysmaki, i perfumy, i kadzidła, i dziewczęta, i ciastka, a wszystko to aby różnorodne. A z tych rzeczy, o którycheśmy na początku mówili, to już nie można zakładać tylko tego, co potrzebne: domy i ubrania, i buty, tylko trzeba malarstwo wprowadzić i kolorowe sztukaterie, i dywany, i złoto, i kość słoniową i wszystkie takie rzeczy sobie zdobyć. Czy nie?

— Tak — powiada.

— A więc znowu trzeba miasto powiększyć. Bo tamto zdrowe już nie wystarcza — więc już je trzeba tłumem zapchać i ciżbą, która zawsze miasta wypełnia, a nigdy dla potrzeby — tacy na przykład łowcy wszelkiego rodzaju i udawacze; wielu z nich naśladuje kształty i barwy, a wielu ma z muzyką do czynienia. Poeci oraz ich słudzy: rapsodowie, aktorzy, tancerze, chórzyści, przedsiębiorcy teatralni, wykonawcy najróżniejszych sprzętów — bardzo różnych — między innymi i kobiecych przyborów do kosmetyki. Będziemy naprawdę potrzebowali większej liczby funkcjonariuszy. Cóż myślisz? Trzeba będzie służby do odprowadzania dzieci do szkoły, mamek, nianiek, garderobianych, fryzjerów, a także paszteciarzy i kucharzy. A jeszcze i świniarzy będziemy w dodatku potrzebowali. Tegośmy nie mieli w naszym poprzednim państwie. Nie było ich potrzeba. A w tym będzie i

tego potrzeba. Trzeba będzie paść wiele innych zwierząt też, jeżeli je ktoś jada. Czy nie?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż, i lekarze się nam przydadzą o wiele bardziej teraz niż przedtem, jeżeli taki będziemy prowadzili tryb życia?

— O wiele bardziej.

XIV. — I ziemia, która wtedy wystarczała do wyżywienia ówczesnych mieszkańców, zrobi się mała, a była duża. Czy jak powiemy?

— No tak — powiada.

— Nieprawdaż, z ziemi sąsiadów coś nam odciąć wypadnie, jeżeli mamy jej mieć dość na pastwiska i pod pług, a tamtym znowu naszej ziemi będzie potrzeba, jeżeli oni się też puszczą na robienie pieniędzy bez granic, a przekroczą granicę tego, co niezbędne?

— Koniecznie tak musi być, Sokratesie — powiedział.

— Zatem będziemy wojowali, Glaukonie. Czy jak to będzie?

— Tak będzie — powiada.

— I jeszcze nic nie mówmy — dodałem — o tym, czy wojna robi coś złego, czy coś dobrego, tylko to jedno, że znowuśmy znaleźli

genezę wojny. Ona z tego samego źródła pochodzi, skąd najobficiej w państwie płyną nieszczęścia prywatne i publiczne, jeśli płyną.

— Tak jest.

— Zatem, przyjacielu, jeszcze większego państwa będzie nam potrzeba, i to większego nie o drobiazg, tylko o całe wojsko, które w pole wyjdzie i będzie z nadciągającymi walczyło o całe mienie i w obronie tych wszystkich, o którycheśmy teraz przed chwilą mówili.

— No cóż — powiada — a ci sami tam nie wystarczą?

— Nie — mówię — jeżeli ty i my wszyscy zgodziliśmy się słusznie, kiedyśmy lepili to państwo. Zgadzamy się przecież, jeżeli pamiętasz, że nie może jeden człowiek porządnie wielu umiejętności uprawiać.

— Prawdę mówisz — powiedział.

— Więc cóż? — powiadam — czy walka w postaci wojny nie zdaje się wymagać umiejętności?

— I bardzo — powiada.

— Zatem może o szewską umiejętność trzeba więcej dbać niż o wojenną?

— Nigdy.

— Przecieżeśmy szewcowi nie pozwolili, żeby próbował zarazem być rolnikiem ani tkaczem, ani budowniczym, a co na co, żeby nam pięknie wychodziły wyroby szewskie, i tak samo każdemu z innych przydzieliliśmy to jedno, do czego się każdy urodził i czym by się miał zajmować całe życie, mając głowę wolną od innych zajęć i nie pomijając pory właściwej dla każdej roboty. A czy rzemiosło wojenne nie jest najwięcej warte, jeżeli się je dobrze wykonywa? Czy ono takie łatwe, że i rolnik jakiś będzie zarazem dobrym żołnierzem, i szewc, i pracujący w dowolnej innej umiejętności, a w warcaby dobrze grać albo w kości nie potrafi nikt, jeżeli się tym właśnie nie zajmuje od dziecka, a tylko się tym bawi w wolnych chwilach? I jeżeli ktoś tarczę weźmie do ręki albo którąś inną broń lub narzędzie wojenne, to już tego samego dnia będzie umiał jak się należy walczyć w ciężkiej zbroi albo będzie mistrzem jakiejś innej walki stosowanej na wojnie, podczas gdy z innych narzędzi żadne, jeśli je tylko wziąć do ręki, z nikogo mistrza ani zawodnika nie zrobi i nie przyda się na nic temu, który sobie ani wiedzy z każdym narzędziem związanej nie przyswoił, ani się ćwiczeniom w dostatecznej mierze nie oddawał?

— Wiele byłoby wtedy narzędzie warte — powiedział.

XV. — Nieprawdaż — mówię — ponieważ robota strażników jest najdonioślejsza, dlatego wymaga najwięcej wolnej głowy do innych zajęć, a z drugiej strony umiejętności największej i dbałości.

— Myślę sobie — powiada.

— A naturalnych kwalifikacji do tego zawodu nie?

— Jakżeby nie?

— Więc byłoby, zdaje się, naszym zadaniem, jeśli tylko potrafimy, wybrać i wskazać, które i jakie natury nadają się do straży około państwa.

— Naszym zadaniem, oczywiście.

— Na Zeusa — powiedziałem — to nie drobiazg bierzemy na barki. A jednak nie trzeba się go bać i cofać, o ile tylko siły pozwolą.

— No, nie trzeba — powiedział.

— A jak myślisz, czy natura szczeniaka dobrej rasy, jeżeli chodzi o pełnienie straży, różni się czymś od chłopca dobrze urodzonego?

— Pod jakim względem, myślisz?

— Na przykład: każdy z nich obu musi być bystry w dostrzeganiu, szybki w ściganiu tego, co dostrzega, i znowu mocny, jeżeli wypadnie się bić ze schwytanym.

— Potrzeba — mówi — tego wszystkiego.

— I odważny musi być, jeżeli się ma bić dobrze.

— Jakżeby nie?

— A czy zechce być odważny, jeżeli nie będzie miał temperamentu — czy to koń, czy pies, czy inne jakiekolwiek zwierzę? Czy nie zauważyłeś, jaki niezwalczony i niezwyciężony jest temperament — jeśli go dusza ma, to żadna nie boi się niczego i nie ustępuje z placu. Więc co do ciała, jaki powinien strażnik być, to się widzi?

— Tak.

— I co do duszy też. Że pełen temperamentu.

— I to też.

— Ale jak to może być — powiedziałem — Glaukonie, żeby ci ludzie nie byli dzicy w stosunku do siebie nawzajem i w stosunku do innych obywateli, jeżeli będą mieli takie natury?

— Na Zeusa — powiada — to nie jest łatwa rzecz.

— A przecież oni powinni być w stosunku do ludzi z miasta łagodni, a tylko wrogom niechby robili przykrości. Jeżeli nie, to nie będą czekać, aż ich inni wybiją, tylko sami sobie już naprzód to urządzą.

— Słusznie — powiada.

— Więc — mówię — co zrobimy? Skąd my weźmiemy charakter zarazem łagodny i wielkoduszny? Natura łagodna to może przeciwna tej z temperamentem.

— Widocznie.

— A jednak zabierz komukolwiek choćby jedno z tych dwóch znamion, a dobry strażnik nigdy z niego nie będzie. Więc to wygląda na niemożliwość i wychodzi na to, że dobry strażnik jest niemożliwy w ogóle.

— Gotowo tak być — mówi.

— Otóż ja w tym kłopocie zacząłem się zastanawiać nad tym, co się poprzednio mówiło, i powiadam: słusznie my, mój kochany, jesteśmy w kłopocie; bośmy zapomnieli o tym obrazie, któryśmy byli przyjęli.

— Jak to myślisz?

— Nie zwróciliśmy uwagi na to, że jednak istnieją natury dla nas takie nieprawdopodobne, które łączą w sobie te przeciwieństwa.

— Gdzież to niby?

— Można by je znaleźć pośród innych zwierząt też, a nie najmniej pośród tych, któreśmy przyrównali do strażników. Wiesz może, że psy dobrej rasy mają taki charakter z natury: w stosunku do swoich i do

znajomych są tak łagodne, jak tylko można, a w stosunku do nieznajomych wprost przeciwnie.

— Wiem przecież.

— Więc to — mówię — jest możliwe i my nie przeciw naturze staramy się, żeby strażnik był taki.

— Nie, zdaje się.

XVI. — A nie wydaje ci się, że kto się ma poświęcić zawodowi strażnika, temu jeszcze czegoś potrzeba: że oprócz temperamentu powinien mieć wrodzoną miłość mądrości?

— Jak to? — powiada. — Nie rozumiem.

— To także — mówię — u psów zobaczysz. To nawet podziwu godne u tego zwierzęcia.

— Co takiego?

— Jak zobaczy kogoś nieznajomego, to się złości. Choć niczego złego przedtem nie doznał. A jak znajomego, to się ucieszy i wita, choćby nigdy od niego niczego dobrego nie doznał. Nigdy cię to jeszcze nie zadziwiło?

— Nie bardzo się — powiada — dotąd tym interesowałem, ale że pies tak robi, to jasne.

— Wiesz, że to bardzo sympatyczna i zabawna postawa jego natury i naprawdę świadczy o miłości wiedzy.

— Jakimże sposobem?

— Tym sposobem — powiedziałem — że dla niego widok miły i wrogi nie różni się niczym innym, jak tylko tym, że jeden mu jest znany, a drugi nieznany. A jakże się nie ma garnąć do wiedzy ktoś, dla kogo „to znam, a tamtego nie znam" znaczy: „to mi swoje i bliskie, a tamto mi obce"?

— No, oczywiście, że tak — powiada.

— A przecież — mówię — garnąć się do wiedzy i kochać mądrość to jedno i to samo?

— To samo — powiada.

— Prawda? Więc bądźmy dobrej myśli i załóżmy to u człowieka też: jeżeli ma być jakoś łagodny w stosunku do swoich i do znajomych, to musi być z natury miłośnikiem mądrości i musi garnąć się do wiedzy.

— Załóżmy — powiada.

— Zatem u nas to będzie musiał być z natury filozof i pełny temperamentu, i szybki w biegu, i mocny każdy, kto by miał być doskonałym strażnikiem państwa?

— Ze wszech miar — powiada.

— Więc ten by był taki. A będą się u nas chowali i kształcili ci ludzie w jaki sposób? Tylko na co się nam właściwie to rozważanie przyda, jeżeli mamy dojrzeć to, dla czego wszystkie te roztrząsania robimy, a mianowicie: sprawiedliwość i niesprawiedliwość w jaki sposób w państwie powstają. Abyśmy nie opuścili jakiejś myśli ważnej, a nie rozwodzili się za szeroko.

Otóż brat Glaukona powiada: — Tak jest, ja mam nadzieję, że to się przyda do naszych rozważań.

— Na Zeusa — mówię — kochany Adejmancie, to nie opuszczajmy tego, choć to może i nieco przydługie.

— Nie, nie.

— Więc proszę cię — tak jakbyśmy bajkę układali i mieli czas wolny, weźmy się do kształcenia tych ludzi.

— No, trzeba.

XVII. — Więc co to za kształcenie? Doprawdy, że trudno znaleźć lepsze od tego, które za dawnych czasów wymyślono; to jest przecież dla ciał gimnastyka, a dla duszy służba Muzom.

— A jest.

— A czy nie zaczniemy wykształcenia przede wszystkim od służby u Muz niż od gimnastyki?

— No, jakżeby nie?

— Kiedy mówisz o służbie u Muz, to masz na myśli opowiadania. Czy nie?

— Tak jest.

— A opowiadań są dwa rodzaje; jedne prawdziwe, a drugie fałszywe?

— Tak.

— Więc kształcić trzeba z pomocą jednych i drugich, ale naprzód z pomocą fałszywych.

— Nie rozumiem — powiada — jak ty to myślisz.

— Nie rozumiesz — mówię — że z początku dzieciom mity opowiadamy? A to są, mówiąc na ogół, fałsze, choć trafiają się między nimi i prawdziwe. A przecież naprzód podajemy dzieciom mity, a dopiero potem gimnastykę.

— Jest tak.

— Więc ja to mówiłem, że do służby Muzom trzeba się brać pierwej niż do gimnastyki.

— Słusznie — powiada.

— I ty, prawda, wiesz, że w każdej sprawie początek to rzecz najważniejsza. Zwłaszcza jeżeli chodzi o jakiekolwiek istoty młode i wrażliwe? Przecież wtedy się najwięcej formuje i przenika w głąb to piętno, którym by ktoś chciał nacechować każdego.

— Ależ naturalnie.

— Więc czy my tak łatwo pozwolimy, żeby byle kto i byle jakie mity układał i niech tego dzieci słuchają, aby ich dusze nasiąkały poglądami nieraz wprost przeciwnymi tym, które, zdaniem naszym, mieć powinny, gdy dorosną?

— Nie pozwolimy. Ani mowy.

— Więc zdaje się, że przede wszystkim wypadnie nam patrzeć na palce tym, którzy mity układają, i jak ułożą jaki ładny mit, to go dopuścić, a jak nie, to go odrzucimy. Potem nakłonimy niańki i matki, żeby te aprobowane mity opowiadały dzieciom i formowały dusze ich mitami o wiele bardziej niż ich ciała rękami. A wiele z tych mitów, które dziś opowiadają, wyrzucić precz.

— A które tak? — powiada.

— W mitach większych — powiedziałem — zobaczymy i te mniejsze. Powinny przecież do tego samego typu należeć i ten sam wpływ mieć i większe, i mniejsze. Czy nie myślisz?

— No tak — powiada — ale nie rozumiem i tego, o jakich ty większych mówisz.

— O tych — mówię — które nam Hezjod i Homer opowiedzieli, a inni poeci też. Oni przecież ludziom fałszywe mity ułożyli, opowiedzieli i opowiadają je dalej.

— Jakież to — powiada — i co ty w nich ganisz?

— To — mówię — co przede wszystkim i najbardziej trzeba ganić: szczególnie jeżeli ktoś mówi nieprawdę a niełądnie.

— Cóż takiego?

— Kiedy ktoś obrazowo a źle mówi o bogach i bohaterach — podobnie jak malarz, który by zatracał wszelkie podobieństwo, pragnąc malować podobnie.

— No tak — powiada — zupełnie słusznie gani się takie rzeczy. Ale jak my to myślimy właściwie i o jakie rzeczy chodzi?

— Przede wszystkim największa nieprawda i dotycząca istot największych. Niełądnie nakłamał ten, co ją opowiedział, jak to sobie Uranos poczynał, jak o nim powiada Hezjod, i jak się znowu Kronos na nim pomścił. A znowu czyny Kronosa i to, co mu syn zrobił — nawet gdyby to była prawda — to nie uważałbym, żeby to należało tak sobie opowiadać ludziom głupim i młodym, tylko najlepiej to przemilczeć, a gdyby już jakoś trzeba było o tym mówić, to tylko pod osłoną

największej tajemnicy i niechby tego słuchało jak najmniej osób, po złożeniu ofiary nie z wieprza, ale z czegoś wielkiego i co by trudno było dostać, aby liczba słuchających była jak najmniejsza.

— Tak jest — mówi — to są opowiadania bardzo przykre.

— I nie trzeba ich powtarzać, Adejmancie — powiedziałem — w naszym mieście. I nie trzeba mówić, kiedy młody słucha, że dopuszczając się niesprawiedliwości największej, nie robiłby nic nieprawdopodobnego, ani też mszcząc się na swoim ojcu za jego zbrodnie w sposób niewybredny — tylko by postępował tak jak pierwsi i najwięksi spośród bogów.

— Nie, na Zeusa — powiada — mnie się też wydaje, że te rzeczy nie nadają się do opowiadania.

— Ani w ogóle to — dodałem — że bogowie z bogami wojny toczą i nastaje jeden na drugiego, i walczą — bo to nawet nieprawda — tego też nie opowiadać, jeżeli ci, co mają straż pełnić około miasta, mają uważać za największą hańbę rozpalanie się nienawiści wzajemnych o byle co. Więc mowy nie ma o tym, żeby im mity o walkach z olbrzymami opowiadać i wyszywać to kolorami ani inne objawy nienawiści, liczne i różnorodne u bogów i u bohaterów przeciwko ich krewnym i bliskim. Jeżeli mamy jakoś ludziom wpoić co przekonanie, że między obywatelami nigdy nie ma nienawiści wzajemnej i że to jest obraza boska, to lepiej mówić to już dzieciom —

niech im to mówią starcy i staruszki, a kiedy dzieci podrastają, to i poetów trzeba zmusić, żeby jakoś tak około tego swoje opowiadania układali. A jak tam syn Herę skrępował i jak ojciec rzucił Hefajstosem, kiedy ten matki chciał bronić, bo ją ojciec bił, i te walki bogów, które Homer opiewał, tych nie trzeba dopuszczać do miasta — czy tam będą pomyślane jako przenośnie, czy bez przenośni. Bo młody człowiek nie potrafi ocenić, co jest przenośnią, a co nie, a co w tym wieku weźmie w siebie jako pogląd, to się lubi przyczepiać tak, że później ani tego nie zmyjesz, ani nie przestawisz. Więc może właśnie dlatego nade wszystko o to dbać potrzeba, żeby to, co dzieciom przede wszystkim innym w uszy wpada, żeby to były mity ułożone pięknie i budująco.

XVIII. — To ma sens — powiada. — Ale gdyby nas ktoś i o takie mity zapytał, które to są i co to za mity, to które byśmy wymienili?

Ja mu na to mówię: — Adejmancie, my nie jesteśmy poeci, ja i ty, na razie, tylko zakładamy państwo. Założyciele powinni tylko znać wzory, według których poeci mają mity układać. Jeżeli który napisze mit wbrew temu, to się go nie dopuści, ale sami nie będziemy przecież mitów układali.

— Słusznie — powiada. — Ale właśnie to, wzory w dziedzinie teologii, jakie by powinny być?

— Chyba takie mniej więcej — powiedziałem. — Jaki bóg naprawdę jest, to przecież zawsze trzeba oddać — czy tam ktoś o nim pisze w epopei, czy w pieśniach, czy w tragedii.

— Trzeba przecież.

— A prawda, że bóg jest dobry i tak też trzeba mówić?

— No pewnie.

— Nigdy to, co dobre, nie jest szkodliwe. Czy nie?

— Myślę, że nie.

— A czy to, co nieszkodliwe, szkodzi?

— Nigdy.

— A to, co nie szkodzi, to robi coś złego?

— I to nie.

— A co nic złego nie robi, to też nie może być żadnego zła przyczyną?

— No jakże?

— Więc cóż? Pożyteczne jest to, co dobre?

— Tak.

— Więc jest przyczyną szczęścia i powodzenia?

— Tak.

— Zatem dobro nie jest przyczyną wszystkiego, tylko jest przyczyną stanów dobrych, a złych stanów rzeczy ono przyczyną nie jest.

— Ze wszech miar — powiada.

— Zatem i bóg, skoro jest dobry, nie może być przyczyną wszystkiego, jak mówią szerokie koła, tylko niewielu rzeczy ludziom jest przyczyną, a wielu rzeczom nie jest winien. Bo mamy znacznie mniej rzeczy dobrych niż złych. I dobrych rzeczy nikomu innemu nie zawdzięczamy, a dla złych trzeba szukać jakichś innych przyczyn — tylko nie boga.

— Zdaje mi się — powiada — że świętą prawdę mówisz.

— Zatem nie należy tego grzechu przyjmować ani od Homera, ani od innego poety; oni grzeszą przez bezmyślność i mówią, że dwie beczki różne

leżą na progu u Zeusa

Pełne losów człowieka — w tej dobre, a w drugiej podławe.

Jak Zeus jedne losy z drugimi pomiesza i da komuś z jednej beczki i z drugiej,

Tego i bieda przyciska, i los mu się czasem uśmiecha.

A jak komu da niepomieszane — tylko z jednej beczki:

Temu głód szarpie bebechy — po bożym świecie przegania.

Ani to, że dla nas Zeus i zła, i dobra szafarzem.

XIX. Albo łamanie przysiąg i umów, jak to Pandaros uczynił, gdyby ktoś powiedział, że to się stało za przyczyną Ateny i Zeusa, nie pochwalimy go. Ani kłótni bogiń, ani jej rozstrzygnięcia za sprawą Temidy i Zeusa, ani kiedy Ajschylos mówi, nie powinni młodzi słuchać, że:

Zaszczepia ludziom winę bóg,

Gdy jakiś dom wygubić chce.

Więc jeżeliby ktoś opracowywał wierszem tematy, z których i te jamby są wyjęte, jak cierpienia Nioby albo Pelopidów, albo coś z wojny trojańskiej, albo coś innego w tym rodzaju, to albo nie pozwolić mówić, że to robota boga, albo jeśli boga, to wymyślić im po prostu jakiś sens, tak jak my go w tej chwili szukamy, i powiedzieć, że bóg postępował sprawiedliwie i dobrze i ci ludzie zyskali przez to, że ich kara spotkała. A że nędznikami są ci, którzy ponoszą karę, nawet jeżeli ją bóg wymierza, tego nie będzie wolno mówić poecie. Jeżeliby napisał, że potrzebowali kary ludzie źli, bo byli nędznikami, a jak ją ponieśli, to na tym zyskali z ręki boga — pozwolić mu. Ale gdyby ktoś mówił, że

bóg stał się dla kogoś przyczyną czegoś złego — bóg, który jest dobry — to zwalczać go na wszelki sposób; niech tego nikt nie mówi we własnym państwie, jeżeli mają w nim panować dobre prawa, i niech tego nikt nie słucha; ani młodszy, ani starszy, ani wierszem, ani prozą w żadnych mitach, bo z takiego gadania ani bogu chwały, ani ludziom pożytku nie ma, ani się w tym jedno z drugim zgadza.

— Razem z tobą głosuję — powiada — za tym prawem i ono mi się podoba.

— Więc to by było — powiedziałem — jedno prawo dotyczące bogów i jeden wzór, który wymaga, żeby ci, co mówią i piszą wiersze, mówili i pisali, że bóg nie jest przyczyną wszystkiego, tylko że jest przyczyną rzeczy dobrych.

— I to bardzo zadowalające — powiada.

— I cóż drugie prawo? Takie. Czy ty myślisz, że bóg to jest czarownik albo magik i może się umyślnie zjawiać raz w tej, raz w innej postaci, i to raz się tworzy jego postać i zmienia się w różne kształty naprawdę, a innym razem on tylko nas nabiera i sprawia, że się nam to o nim tylko tak wydaje, czy też bóg jest prosty i zgoła nigdy z własnej postaci nie wychodzi?

— Nie potrafię — powiada — tak, w tej chwili, tego powiedzieć.

— No, a cóż taka rzecz? Jeżeliby coś wychodziło ze swojej postaci, to czy nie z konieczności musiałoby się zmieniać albo samo z siebie, albo pod wpływem czegoś innego?

— Z konieczności.

— A przecież pod wpływem czegoś innego nie zmieni się i nie ruszy to, co się ma najlepiej. Na przykład ciało pod wpływem pokarmów i napojów, i trudów, i wszystko, co rośnie, pod wpływem upałów i wiatrów, i tym podobnych stanów — czyż najzdrowsze i najmocniejsze nie najmniej ulega zmianom?

— Jakżeby nie?

— A czy nie tak samo dusza: najmężniejsza i najrozsądniejsza najmniej ulega wstrząsom od zewnątrz i najmniej się pod ich wpływem zmienia?

— Tak.

— A podobnie i złożone rzeczy wszystkie — sprzęty i budowle, i suknie, jeżeli są dobrze wykonane i są w dobrym stanie, to pod działaniem czasu i innych wpływów zewnętrznych najmniej się zmieniają.

— Jest tak.

— Więc wszystko, co jest bez zarzutu, albo z natury, albo z rąk mistrza takie wyszło, albo z jednego i z drugiego powodu pięknie się trzyma — to najmniej ulega zmianom pod wpływem czynników zewnętrznych.

— Zdaje się.

— A przecież bóg i to, co się z bogiem wiąże, pod każdym względem trzyma się najpiękniej.

— Jakżeby nie?

— Wobec tego i wielu kształtów bóg tą drogą przybierać nie może.

— Zgoła nie. Oczywiście.

XX. — Więc może sam siebie zmienia i różne wyglądy przybiera?

— Jasna rzecz — powiada — jeżeli tylko różne przybiera.

— A czy się przemienia na coś lepszego i piękniejszego, czy też na coś gorszego i brzydszego niż on sam?

— Z konieczności — powiada — na coś gorszego, jeżeli się zmienia przecież. Przecież nie powiemy, że bogu może być brak piękności albo dzielności.

— Zupełnie słusznie mówisz — powiedziałem. — A czy ty myślisz, Adejmancie, że trzymając się tak pięknie ktokolwiek czy to z bogów, czy z ludzi, chciałby się sam zmieniać na gorsze pod jakimkolwiek względem?

— To niemożliwe — powiada.

— Zatem i to niemożliwe — mówię — żeby i bóg chciał się sam zmieniać, ale zdaje się, że najpiękniejszym i najlepszym, jak tylko być może, każdy z nich zostaje i jest zawsze prosty w swoim własnym kształcie.

— To ze wszech miar konieczne — tak mi się zdaje.

— Więc niech nam żaden poeta, dobra duszo, nie mówi, że:

bogowie do obcych podobni

Wygląd swój odmieniają, zwiedzając miasta śmiertelnych.

I niech nikt nie szerzy kłamstw o Proteuszu i o Tetydzie, i niech w tragediach ani w innych poematach nie wprowadza Hery zmienionej w kapłankę i zbierającej dla:

życie dających synów Inacha, co Argos opływa.

I niech nam nikt innych podobnych kłamstw nie opowiada. A znowu matki, które się takich rzeczy nasłuchały i nimi przejęły, niech dzieci nie straszą, opowiadając mity niełądne, że jakoby bogowie jacyś

spacerują po nocy, niby to widma jakichś wędrowców najrozmaitszych i nie wiadomo skąd, bo przez to równocześnie bogów obrażają i zaszczepiają ludziom skłonność do lęków.

— Nie powinny — powiada.

— A może to — dodałem — bogowie sami się nie zmieniają, a tylko tak robią, że nam się przywidują ich różnorodne postacie — tak nas mamią i czary rzucają?

— A może — powiada.

— No cóż? — mówię. — To bóg miałby chcieć kłamać albo słowem, albo czynem i takie by nam złudne widziadła urządzał?

— Ja nie wiem — powiada.

— Ty nie wiesz — odrzekłem — że takiego prawdziwego fałszu, jeśli wolno się tak wyrazić, wszyscy bogowie i ludzie nienawidzą?

— Jak to myślisz? — powiada.

— Tak to myślę — odparłem — że w swojej najwyższej instancji, jeżeli chodzi o sprawy najdonioślejsze, mylić się nikt nie chce, ale więcej niż czegokolwiek innego boi się, żeby mu się tam fałsz nie dostał.

— Jeszcze i teraz — powiada — nie rozumiem.

— Bo ty myślisz — odrzekłem — że ja chcę coś uroczystego powiedzieć, a ja mówię to, że wpuścić do duszy fałsz i mieć go tam na stałe, i być głupim, i zostawać w tym stanie, i nabawić się fałszu na stałe — tego by nikt za nic nie chciał — ludzie zgoła tego w sobie nie znoszą.

— Zupełnie — powiada.

— A najsłuszniej może, o czym przed chwilą wspomniałem, prawdziwym fałszem mogłaby się nazywać zawarta w duszy niewiedza człowieka, który jest w błędzie. Bo fałsz zawarty w słowach jest pewnym naśladowaniem stanu cechującego duszę, jest widziadłem, które później powstaje — nie jest to fałsz czysty, niezmieszany. Czy nie tak?

— Tak jest.

XXI. — A fałszu istotnego nie tylko bogowie nienawidzą, ale i ludzie też.

— Zdaje mi się.

— Więc cóż? Fałsz zawarty w słowach, kiedy i w stosunku do kogo jest użyteczny? Tak że nie zasługuje na nienawiść? Czy nie w stosunku do wrogów i w stosunku do tak zwanych przyjaciół, kiedy skutkiem obłąkania albo jakiejś głupoty gotowi są robić coś złego? Wtedy, żeby to odwrócić, kłamstwo staje się użyteczne. Jak lekarstwo.

Tak i w tych opowiadaniach mitologicznych, o których się mówiło przed chwilą, ponieważ my nie wiemy, jak to było naprawdę w najdawniejszych czasach, więc upodobniamy, ile możności, fałsze do prawdy i tak je robimy użytecznymi?

— To zupełnie tak jest — powiada.

— Zatem z którego z tych względów mógłby się bogu fałsz przydawać? Czy bóg mógłby kłamać obrazami, dlatego że nie zna zamierzchłej przeszłości?

— To by było doprawdy śmieszne — powiada.

— Zatem poety, który kłamie, w bogu nie ma.

— Nie zdaje mi się.

— A może kłamie dlatego, że się boi wrogów?

— Daleko do tego.

— A może dlatego, że jego bliscy są głupi albo obłąkani?

— Ależ żaden — powiada — człowiek głupi ani obłąkany nie jest bogu miły.

— Więc nie ma powodu, dla którego bóg mógłby kłamać?

— Nie ma.

— Zatem całkowicie wolne jest od fałszu to, co nadprzyrodzone, i to, co boskie?

— Ze wszech miar — powiada.

— Zatem bóg jest całkowicie prosty i prawdziwy w czynie i w słowie, i ani się sam nie odmienia, ani drugich w błąd nie wprowadza, ani w wytworach wyobraźni, ani w słowach, ani w zsyłaniu znaków, ani we śnie, ani na jawie.

— Tak się to — powiada — i mnie samemu przedstawia, kiedy ty mówisz.

— Więc zgadzasz się — mówię — że to jest ten drugi wzór, według którego należy o bogach mówić i prozą, i wierszem — że ani bogowie nie są czarownikami i nie przemieniają się sami, ani też nas nie nabierają ani słowem, ani czynem?

— Zgadzam się.

— Wiele rzeczy, prawda, chwalimy u Homera, ale tego nie pochwalimy, że tam Zeus zsyła sen na Agamemnona. Ani kiedy u Ajschylosa Tetyda robi Apollonowi wyrzuty o syna i wypomina mu, że kiedy śpiewał na jej weselu, wtedy:

Pociechę z dzieci przepowiadał jej:

Synowi zdrowie da żelazne, żywot długi też.

Wciąż mówił, że błogosławieństwo boże mam.

Zanucił pieśń i serce rozradował me.

Wierzyłam, że Fojbosa ust nie splami fałsz,

On przecież bóg, wyrocznie głosi wciąż.

I oto on, choć śpiewał pieśń i choć na uczcie był,

Choć sam powiedział tak, sam zamordował go.

Chłopaka mego — On!

Kiedy ktoś takie rzeczy mówi o bogach, będziemy się gniewali i chóru mu nie damy, i nie pozwolimy nauczycielom, żeby go w szkole czytali z młodzieżą, jeżeli nam mają wyróść strażnicy bogobojni i do bogów podobni — o ile to u człowieka możliwe — w najwyższym stopniu.

— Ze wszech miar — powiada — ja się na te wzory zgadzam i tak bym się nimi posługiwał jak prawami.

Księga trzecia

Więc, co się tyczy bogów — powiedziałem — to takich mniej więcej rzeczy powinni słuchać i nie słuchać zaraz od dziecięcych lat ci, którzy mają czcić bogów i czcić rodziców, a przyjaźń wzajemną niemało cenić w przyszłości.

— Mam wrażenie — powiada — że słuszne nasze zapatrywania.

— No cóż? Jeżeli mają być odważni, to czy nie to im trzeba mówić, i to, co im potrafi odjąć strach przed śmiercią? Czy myślisz, że może być kiedyś odważny człowiek, który by miał w sobie tę obawę?

— Na Zeusa — powiada — nie myślę.

— No cóż? Taki, co by w Hades wierzył i w to, że tam jest strasznie, czy myślisz, że się nie będzie bał śmierci i na polu bitwy wybierze raczej śmierć niż klęskę lub niewolę?

— Nigdy.

— Więc zdaje się, że musimy roztoczyć nadzór i nad tymi, którzy się biorą do układania mitów tego rodzaju, i prosić ich, żeby nie hańbili tak po prostu wszystkiego, co się dzieje w Hadesie. Niechby raczej chwalili, bo tak, to ani prawdy, ani pożytku nie przynoszą tym, którzy mają być bitni.

— Trzeba, doprawdy — powiada.

— Zatem będziemy skreślali — dodałem — od tej epopei począwszy, wszystkie takie miejsca:

Wolałbym ja tam na ziemi być; służyć u kogoś,

Gdzieś u jakiegoś biedaka, bez gruntu i bez utrzymania,

Niż nad nieboszczykami mieć tutaj władzę królewską.

I to: Dom ten ludzi i bogów przeraża. Taki jest straszny.

Pleśnią cuchnie wilgotną. Bogowie tego nie znoszą.

I: Strach pomyśleć, że jakaś nawet i w domu Hadesa

Siedzi dusza i widmo, a serca nie ma w środku.

I to: Być przytomnym samemu, a tam się cienie miotają.

I: Dusza zaś z ciała jak ptak wymknęła się w bramy Hadesa,

Zgon opłakując co krok: tam męstwo zostało i młodość.

I to: Dusza jak marny dym pod ziemię poszła,

Tam zniknęła i piszczy.

I: Jak nietoperze pod sklepem w niesamowitej jaskini

Piszczą i cicho latają, a gdy który spadnie z pułapu,

Stado się gęściej zgarnia, bo jeden się ciśnie przy drugim,

Tak one tam piskały gromadą.

Te i wszystkie podobne miejsca będziemy skreślali i poprosimy Homera i innych poetów, żeby się na nas o to nie gniewali, bo to nie dlatego, żeby one nie były poetyczne i niemiłe szerokim kołom do

słuchania, ale im bardziej są poetyczne, tym mniej się nadają do słuchania dla dzieci i ludzi dojrzałych, którzy powinni być wolni i więcej się niewoli bać niżeli śmierci.

— Ze wszech miar.

II. — Nieprawdaż, jeszcze i te nazwy wszystkie, takie straszne, trzeba będzie wyrzucić: ten Kokytos — rzeka skarg i lamentów, i Styks — rzeka obmierzła, i „dusze zgasłe", i „cienie bez krwi", i inne w tym rodzaju nazwy, które dreszczem przejmują każdego, kto je słyszy. To może nawet dobre dla innego celu. Ale my się o strażników boimy, żeby się nam przez te dreszcze nie stawali zbyt wrażliwi i mniej twardzi niż potrzeba.

— I słusznie się — powiada — boimy.

— Więc to zabrać.

— Tak.

— A według przeciwnego wzoru i mówić, i pisać wiersze.

— Oczywiście.

— I skargi też wyrzucimy, i lamenty mężów znamienitych.

— Koniecznie — powiada — jeżeli już i to, co przedtem.

— A zastanów się — powiedziałem — czy my to słusznie wyrzucimy, czy nie. Zgodzimy się, że człowiek przyzwoity nie będzie uważał za rzecz straszną śmierci drugiego przyzwoitego człowieka, chociaż to jest jego przyjaciel.

— Zgodzimy się.

— Zatem i nie będzie za nim lamentował, jak gdyby go jakaś straszna rzecz spotkała.

— No, nie.

— A to też powiemy, że taki człowiek najbardziej sam sobie wystarcza do szczęścia i w przeciwieństwie do innych ludzi on najmniej potrzebuje kogoś lub czegoś drugiego.

— Prawda — mówi.

— Więc dla takiego też najmniej straszną rzeczą będzie stracić syna albo brata, albo majątek, albo coś innego w tym rodzaju.

— No, najmniej.

— Zatem i najmniej będzie lamentował, a zniesie to jak najłagodniej, kiedykolwiek takie go nieszczęście przychwyci.

— O wiele łagodniej.

— Zatem może my słusznie wyrzucamy płaczliwe skargi wybitnych ludzi, a oddamy je może kobietom, i to nawet i kobietom nie co najdzielniejszym — w ogóle typom lichszym, aby się brzydzili robić podobne rzeczy ci, których mamy wychowywać na strażników naszej ziemi.

— Słusznie — powiada.

— Więc znowu poprosimy Homera i innych poetów, żeby nie pisali o Achillesie, synu bogini, jak to on:

Tutaj upadał na bok, a tam gdzieś znowu

Leżał na wznak i padał na twarz,

A potem stawał na nogi

I jak się plątał wzburzony nad brzegiem morza pustego,

ani jak w obie garście chwytał kurz popielaty i sypał go sobie na głowę, ani jak tam inaczej i płakał, i jęczał, i co w ogóle wyrabiał. Ani o Priamie blisko spokrewnionym z bogami, jak się modlił i zaklinał, i:

w prochu się tarzał po ziemi

I po imieniu każdego i wołał, i wzywał, i jęczał.

A jeszcze bardziej niż to wyprosimy sobie u poetów, żeby bogowie nie jęczeli i nie mówili:

Oo, moja dolo nieszczęsna — po com ja syna zrodziła?!

Jeżeli bogowie nie, to tym bardziej największego z bogów, żeby nie śmieli tak wbrew wszelkiemu podobieństwu malować i sam Zeus żeby mówił:

Aj, co to jest? Mego druha ktoś goni mi tu wkoło miasta.

Widzę na własne oczy i serce się moje rozpływa.

Albo:

Oj, co za los! To przecież najmilszy mi z ludzi Sarpedon

I tego właśnie Patroklos Menojtijosowicz zabija.

III. Kochany Adejmancie, jeżeli nam takich rzeczy młodzi ludzie będą słuchali poważnie i nie zaczną ich wyśmiewać, jako powiedzianych niegodnie, to trudno, żeby ktoś z nich potem uważał takie zachowanie się za niegodne człowieka — i żeby to sobie samemu brał za złe, gdyby mu się też trafiło coś podobnego mówić albo robić; wtedy by się zgoła nie wstydził i nie panował nad sobą, i przy sposobności małych cierpień wielkie by treny intonował i lamenty.

— Najzupełniejszą prawdę mówisz — powiada.

— A to być nie powinno, jak nam to przed chwilą wynikło z rozważania. Trzeba się tej myśli poddać, pokąd nas ktoś inną, piękniejszą nie przekona.

— Tak, to być nie powinno.

— Ale śmiechu też nie powinni kochać nade wszystko. Bo jeżeli się ktoś zanosi gwałtownym śmiechem, to również prowadzi do gwałtownych przemian wewnętrznych.

— Zdaje mi się — powiada.

— Zatem także, jeśliby ktoś w poezji dawał ludzi wybitnych a zanoszących się śmiechem, nie trzeba tego przyjmować. A jeszcze mniej: bogów.

— O wiele mniej — powiada.

— Zatem i od Homera nie przyjmiemy, kiedy on o bogach mówi:

Śmiech tedy niezgaszony szczęśliwych bogów ogarnął,

Kiedy widzieli Hefajsta, jak chodzi, jak sapie po domu.

Tego nie trzeba przyjmować; według twojej myśli.

— Jeżeli — powiada — chcesz przyjąć, że to moja myśl. Ale oczywiście, że nie przyjmować.

— I mówienie prawdy wypadnie cenić wysoko. Bo jeżeliśmy słusznie mówili przed chwilą, jeżeli istotnie bogowie nie używają kłamstwa, a ludziom ono się przydaje tylko jako lekarstwo, to jasna

rzecz, że coś takiego trzeba zostawić lekarzom, a ludzie prywatni nie powinni tego tykać.

— Jasna rzecz — powiada.

— Zatem jeżeli w ogóle ktokolwiek, to rządzący w państwie mają prawo kłamać; albo w stosunku do wrogów, albo własnych obywateli, dla dobra państwa. A inny nikt niech czegoś takiego nie próbuje. Gdyby człowiek prywatny takich rządzących okłamywał, uznamy to za taki sam, a nawet za większy grzech, jak gdyby chory lekarzowi albo ćwiczący się nauczycielowi gimnastyki mówił nieprawdę o tym, jak się ma jego ciało, albo jakby ktoś sternikowi mówił nieprawdę o okręcie, co się na nim dzieje, i o płynących, i o tym, jak mu się wiedzie samemu albo któremuś z towarzyszów podróży.

— Najzupełniejszą prawdę mówisz — powiada.

— Więc jeżeli rządzący schwyta kogoś z obywateli na kłamstwie

…więc rzemieślnika jakiegoś,

wieszczka albo lekarza nicponia, albo też cieślę,

to go ukarze, bo on wprowadza do państwa jak do okrętu praktyki wywrotowe i zgubne.

— Jeżeli — powiada — nie skończy się na słowach, a przyjdą za nimi czyny.

— No tak. A rozwagi i panowania nad sobą czy nie będzie trzeba młodym ludziom?

— Jakżeby nie?

— A jeśli chodzi o rozwagę dla mas, to czy nie o to w niej idzie przede wszystkim, żeby rządzących słuchać, a samemu panować nad pragnieniem napojów, nad głodem seksualnym i przyjemnościami związanymi z jedzeniem?

— Tak uważam.

— Więc takie rzeczy, myślę, że się zgodzimy, są dobrze powiedziane, jakie i u Homera Diomedes mówi:

Tylko siedź cicho, kochanie, i słuchaj tego, co mówię.

I tym podobne ustępy, jak:

…szli, gniewem dysząc, Achaje,

Cicho, bo każdy się bał dowódcy.

I inne w tym rodzaju.

— Pięknie.

— No cóż, a takie:

Och, ty pijaku z psim pyskiem, a za to z sercem jelenia.

I tam dalej po kolei, czy to ładne i jakie tam inne impertynencje powiedział kiedyś prozą albo wierszem człowiek prywatny rządzącym?

— To niełądnie.

— Nie sądzę, żeby się to nadawało do słuchania dla młodych ludzi, jeżeli idzie o ich rozwagę. A jeżeli to inną jakąś przyjemność sprawia, to nic dziwnego. Albo jak ci się wydaje?

— Właśnie tak — powiada.

IV. — No cóż? A wierszem pisać, jak to bardzo mądry człowiek mówi, że za najpiękniejszą rzecz ze wszystkich uważa to, kiedy:

…stoły się uginają —

Tyle tam chleba i mięsa, a wino już czerpie się z wazy.

Zręcznie je nosi podczaszy i już je w kielichy nalewa.

Czy myślisz, że to się nadaje do słuchania dla młodego człowieka, jeżeli chodzi o panowanie nad sobą?

Albo:

Umrzeć z głodu to los okropny — najgorzej umiera się z głodu.

Albo jak Zeus, kiedy inni bogowie i ludzie śpią, sam jeden czuwa i snuje pewne plany, i zaraz o tym wszystkim zapomina, co postanowił, bo opadł go głód seksualny; zobaczył Herę i takie to na nim zrobiło

wrażenie, że nawet do pokoiku nie ma ochoty iść, ale od razu, na ziemi chce z nią obcować i powiada, że go żądza sparła bardziej, niż kiedy pierwszy raz chodzili do siebie — w sekrecie przed ojcem i matką. Albo jak Hefajstos Aresa i Afrodytę krępuje na tle podobnej sytuacji.

— Nie, na Zeusa — powiada — nie wydaje mi się to odpowiednie.

— Ale jeżeli gdzieś mowa jest o harcie ducha albo go objawiają wybitne postacie, to oglądać to i słuchać o tym. Na przykład i to:

W pierś się uderzył i serce poskramiał słowy twardymi:

„Musisz wytrzymać, o serce; podlejsześ losy znosiło".

— Ze wszech miar — powiada.

— A także nie pozwolić naszym ludziom, żeby chętnie dawali łapówki ani żeby sami lecieli na pieniądze.

— Nigdy.

— Więc im nie śpiewać, że:

Dary na bogów działają, działają na królów czcigodnych.

I nie chwalić nauczyciela Achillesowego, Fojniksa, że w sam raz mówił, radząc mu, aby naprzód wziął dary od Achajów, a potem im dopiero pomagał, a pokąd darów nie przyniosą, żeby się gniewał dalej.

I samego Achillesa o to nie posądzimy i nie uwierzymy, że był taki chciwy i od Agamemnona dary wziął, i znowu za trupa przyjął okup, i dopiero wydał zwłoki, a inaczej nie chciał.

— Przecież nie godzi się — powiada — chwalić takich rzeczy.

— Waham się — dodałem — bo to o Homera chodzi, powiedzieć, że to nawet bezbożne mówić takie rzeczy na Achillesa i wierzyć, kiedy drudzy tak mówią. Albo znowu to, że on się do Apollona odezwał:

Tyś mnie oszukał, Łuczniku! Ze wszystkich bogów najgorszy!

Już bym się pomścił na tobie, gdyby mi sił starczyło!

I że z rzeką, która była bogiem, gotów był walczyć i słuchać jej nie chciał. I że swoje włosy poświęcone komu innemu, rzece, Sperchejosowi:

„chętnie bym dał, niech je nosi bohater Patroklos", powiada.

A ten już trup. I żeby on to zrobił, niepodobna uwierzyć. I to wleczenie Hektora około mogiły Patrokla, i to zarzynanie jeńców koło stosu — wszystko, to powiemy, nieprawda i nie pozwolimy naszym chłopcom wierzyć, że Achilles, będąc synem bogini i Peleusa, bardzo rozważnego męża i wnuka Zeusa, i będąc wychowankiem arcymądrego Chejrona, był przy tym taki pomieszany i miał w sobie dwie sprzeczne choroby: brud połączony z chciwością, a z drugiej strony — butę w stosunku do bogów i ludzi.

— Słusznie mówisz — powiada.

V. — Zatem i temu nie uwierzymy i nie pozwolimy mówić, że Tezeusz, syn Posejdona, i Pejritoos, syn Zeusa, wybrali się na te straszne porwania, ani że jakikolwiek inny syn boży albo bohater śmiał się dopuszczać czynów strasznych i bezbożnych, jak to dziś o nich nieraz kłamią. Zmusimy poetów, żeby im albo takich czynów nie przypisywali, albo ich nie nazywali synami bożymi, a jednego i drugiego naraz niech nie mówią i niech u nas tego nie próbują wmawiać w młodzież, że niby to bogowie płodzą zło i że bohaterowie wcale nie są lepsi od ludzi. Bo, jak się poprzednio mówiło, ani to o bojaźni bożej nie świadczy, ani prawdą nie jest. Dowiedliśmy przecież, że od bogów zło pochodzić nie może.

— Jakżeby mogło?

— To słuchającym bardziej szkodzi. Bo każdy będzie miał wybaczenie dla własnych złych stron, przekonany, że przecież to samo robią i robili:

…ci, bogom bliscy krwią.

Synowie Zeusa. Widzą przecież Idy szczyt.

Tam ołtarz ojca błyszczy im we mgle.

W ich żyłach dotąd boska płynie krew.

Dlatego dać pokój takim mitom, aby nam u młodzieży nie zaszczepiały lekkiego rozgrzeszenia dla wad charakteru.

— Oczywiście — powiada.

— Więc jaki nam jeszcze rodzaj powiedzeń zostaje do oceny, kiedy tak ciągniemy granice między dopuszczalnymi i nie? Bo o bogach, jak trzeba mówić, to się powiedziało, i o duchach, i o bohaterach, i o tym, co się dzieje w Hadesie.

— Tak jest.

— Więc o ludziach byłaby ta reszta?

— Oczywiście.

— Nie ma sposobu, mój kochany, żeby to tak w tej chwili uporządkować i rozporządzić.

— Jak to?

— Bo przypuszczam, powiemy, prawda, że i poeci, i powieściopisarze źle mówią o ludziach, jeżeli chodzi o sprawy najważniejsze — że wielu jest niesprawiedliwych, a niejednemu się dobrze powodzi, sprawiedliwi zaś żyją w nędzy — i to, że się niesprawiedliwość opłaca, jeżeli się ukryje; że sprawiedliwość to jest dobro cudze, a dla człowieka samego to kara. Więc takie rzeczy mówić

zabronimy, a w przeciwnym duchu polecimy pisać wiersze i mity. Czy nie myślisz tak?

— O, ja to dobrze wiem — powiada.

— Nieprawdaż, i jeżeli się zgodzisz, że mówią słusznie, to ja powiem, że zgadzasz się na to, czego od dawna szukamy.

— Słusznieś to — powiada — przyjął.

— Nieprawdaż, na to, że powinno się tak mówić i pisać o ludziach, zgodzimy się wtedy, kiedy znajdziemy, czym jest sprawiedliwość i że się z natury opłaca temu, który ją posiada, czyby się takim wydawał, czy nie wydawał.

— Najzupełniejszą prawdę mówisz.

VI. — Więc jeżeli o treść myśli idzie, to niechby już był koniec, a nad sposobem wypowiadania myśli, sądzę, że trzeba się też zastanowić. Wtedy nasze rozważania będą wszechstronne; wyczerpią i to, co, i to, jak mówić należy.

Na to Adejmant powiada: — Ja nie rozumiem, co ty masz na myśli.

— Ależ, potrzeba — odparłem. — Może tak będziesz lepiej wiedział: Czy nie wszystko, cokolwiek mówią twórcy mitów i poeci,

jest opowiadaniem tego, co się stało, co jest albo tego, co ma być kiedyś?

— Czymże by innym? — powiada.

— Więc prawda, że ludzie te rzeczy piszą w postaci opowiadania prostego albo w formie naśladowania, albo w jeden i w drugi sposób?

— I to — powiada — pragnąłbym jeszcze jaśniej zrozumieć.

— Zdaje się — odparłem — że ze mnie jest nauczyciel zabawny i niejasny. Więc tak jak ci, co nie umieją mówić, nie ujmę rzeczy ogólnie, tylko pewną cząstkę wezmę i będę ci próbował na niej wyjaśnić, o co mi chodzi. Powiedz mi. Ty znasz początek Iliady, w którym poeta mówi, że Chryzes prosił Agamemnona, żeby mu uwolnił córkę, i ten się gniewa, a tamten, kiedy nie uzyskał, czego chciał, prosi Apollona o pomstę nad Achajami.

— Tak jest.

— Więc wiesz, że aż do tych słów:

…i błagał wszystkich Achajów,

Dwóch zaś Atrydów najbardziej, co wojskiem całym rządzili.

mówi poeta sam i nawet się nie stara obrócić naszej myśli w inną stronę, jakoby mówiącym był ktoś inny, a nie on sam. A później mówi tak, jakby on sam był Chryzesem, i stara się w nas, ile możności,

wywołać to wrażenie, że to nie Homer mówi, ale kapłan, starzec. I całą resztę opowiadania mniej więcej tak prowadzi, malując to, co było pod Ilionem i na Itace, i co się dzieje w całej Odysei.

— Tak jest — powiada.

— Prawda? Więc opowiadanie mamy i wtedy, kiedy on za każdym razem przytacza pewne powiedzenia, i tam pomiędzy powiedzeniami?

— Jakżeby nie.

— Więc kiedy jakieś powiedzenie przytacza, będąc niby to kimś innym, czyż nie przyznamy, że on wtedy upodobnia, ile możności, swój sposób mówienia do każdego, kogo tylko zapowiedział jako mówcę?

— Przyznamy.

— A upodobnianie siebie do kogoś innego — czy to głosem, czy wyglądem — to jest naśladowanie tego, do kogo się ktoś upodobnia?

— No, tak.

— W takim razie on i inni poeci nadają swemu opowiadaniu postać naśladowania.

— Tak jest.

— Gdyby się poeta w żadnym miejscu poematu nie chował, to by cały poemat prowadził bez naśladowania. A żebyś nie powiedział, że znowu nie rozumiesz, jakby się to dziać mogło, to ja ci pokażę. Gdyby Homer, powiedziawszy, że przyszedł Chryzes, niosąc okup za córkę i z prośbami do Achajów, a najwięcej do królów, mówił potem nie tak, jakby się sam stał Chryzesem, ale jeszcze wciąż jako Homer, to wiesz, że to by nie było naśladowanie, tylko opowiadanie proste. To by było może jakoś tak — ale ja będę mówił bez rytmu, bo ja nie jestem poetą. „Więc przyszedł kapłan i życzył im, żeby im bogowie dali zdobyć Troję, a im samym cało wrócić do domu, a córkę żeby mu wydali, wziąwszy okup i uczciwszy boga. Kiedy on to powiedział, wtedy inni zaczęli się bać boga i zgadzali się, tylko Agamemnon się zgniewał i polecił mu, żeby się zaraz zabrał i drugi raz nie przychodził, bo gotowe mu nie pomóc berło ani przepaska boga. Zanim mu córkę uwolni, ona się, powiada, zestarzeje w Argos, przy jego boku. Kazał mu odejść i nie irytować go, aby cały do domu wrócił. Starzec to usłyszał, przestraszył się i odszedł po cichu, a minąwszy obóz, zaczął się bardzo modlić do Apollona, wymieniając przydomki boga i wspominając mu to i owo, i prosząc o wzajemność — jeżeli mu kiedyś może ofiarował jakiś miły dar: czy to kaplicę mu zbudował, czy ofiarę złożył. W zamian za to prosił i zaklinał, żeby Achajowie jego łzy odpokutowali pod strzałami boga”. W ten sposób — dodałem — przyjacielu, robi się opowiadanie proste bez naśladowania.

— Rozumiem — powiada.

VII. — Więc rozumiej — dodałem — że robi się znowu coś przeciwnego temu, kiedy ktoś usunie słowa poety pomiędzy powiedzeniami, a zostawi tylko same powiedzenia — to jedno, to drugie.

— I to — powiada — rozumiem, że to w tragediach jest coś takiego.

— Doskonaleś to uchwycił — dodałem. — I myślę, że teraz już ci to jest jasne, co przedtem jakoś nie szło, że spośród utworów poetyckich i mitów jedne trzymają się całkowicie formy naśladowczej — to, jak ty mówisz: tragedia i komedia, a inne mają postać opowiadania samego poety — to znajdziesz chyba najczęściej w dytyrambach — inne znowu posługują się jednym i drugim. To w poezji epicznej, a nieraz i gdzie indziej, jeżeli mnie dobrze rozumiesz.

— Ja rozumiem — mówi — coś ty chciał powiedzieć.

— I przypomnij sobie to, co przedtem było; mówiliśmy, że już się skończyło o tym, co właściwie należy mówić, a trzeba jeszcze rozważyć, to jak należy mówić.

— Ja pamiętam.

— Więc ja właśnie to miałem na myśli, że trzeba by przedyskutować i zgodzić się, czy pozwolimy poetom, żeby nam dawali opowiadania w postaci naśladującej, czy też w jednych

utworach niechby było naśladowanie, a w innych nie, i jakie mają być jedne i drugie. Czy też niechby w ogóle nie naśladowali?

— Ja przeczuwam — powiada — ty się zastanawiasz, czy przyjmiemy tragedię i komedię do państwa, czy nie.

— Może być — dodałem. — A może i jeszcze coś więcej. Ja tam jeszcze i sam nie wiem; tylko tak, wszystko jedno — którędy nas myśl poniesie niby wiatr, tamtędy sobie idźmy.

— Dobrze mówisz — powiada.

— Więc to zobacz, Adejmancie, czy nasi strażnicy powinni być zdolnymi naśladowcami, czy nie. Czy też i to wynika z tego, co przedtem, że każda jednostka potrafi jedną robotę wykonywać pięknie, a wielu robót nie. A gdyby się ktoś do tego brał i chwytałby się wielu zajęć, to do niczego nie doprowadzi w żadnym — tak, żeby jakąś sławę zyskał.

— Jak by też miał?

— Więc, prawda, naśladowania też ta sama myśl dotyczy. Że naśladować wielu typów ten sam człowiek nie potrafi tak, jak jednego?

— No, nie.

— Więc trudno, żeby się ktoś jednocześnie oddawał jakiemuś poważnemu zajęciu i naśladował wiele typów, i był naśladowcą, skoro

nawet w dwóch pozornie bardzo bliskich rolach nie potrafi jeden i ten sam człowiek dobrze występować, na przykład pisać komedie i tragedie zarazem. Czy nie zaliczyłeś ich obu przed chwilą do naśladownictw?

— Tak jest. I to prawda, co mówisz, że nie potrafi jeden i ten sam.

— Ani rapsodem i aktorem naraz być niepodobna.

— To prawda.

— Nawet i aktorów tych samych nie używają tragicy i komediopisarze. A to wszystko przecież naśladownictwa. Czy nie?

— Naśladownictwa.

— Bo wiesz, Adejmancie, ja mam wrażenie, że natura ludzka jest rozmieniana na cząstki jeszcze drobniejsze od tych. Tak że człowiek nie potrafi naśladować pięknie wielu rzeczy, ani też robić tych rzeczy samych, którym by naśladownictwa odpowiadały.

— Zupełnie słusznie — powiada.

VIII. — Więc jeżeli zostaniemy przy pierwszej myśli, że strażnicy powinni być u nas wolni od wszelkich innych zajęć, a oddani zawodowo i ściśle sprawie wolności państwa i żeby się nie zajmowali niczym, co do tego celu nie zmierza, to nie powinni by niczego innego robić ani naśladować. A gdyby naśladowali, to niech naśladują to, co

im przystało — zaraz od dziecięcych lat — ludzi odważnych, rozważnych, pobożnych, szlachetnych i tam dalej takie rzeczy, a tego, co nieszlachetne, ani niech się nie dopuszczają, ani niech tego udawać nie umieją — w ogóle żadnej podłości, aby z tego udawania i rzeczywistych wad kosztować nie zaczęli. Czyś nie zauważył, że odgrywane role, jeżeli się je od dziecięcych lat rozpoczyna i praktykuje w dalszym ciągu, wchodzą w obyczaj i w naturę — zarówno jeżeli o ciało chodzi, jak o sposób mówienia i myślenia?

— I bardzo — powiada.

— Więc nie pozwolimy — dodałem — żeby ci, o których my niby to dbamy i trzeba, żeby wyrośli na dzielnych ludzi, mieli naśladować kobiety, będąc mężczyznami; czy to młodą, czy starszą, czy besztającą męża, czy kłócącą się z bogami i zadzierającą nosa, i uważającą się za szczęśliwą, czy też w nieszczęściach i w cierpieniu, i zawodzącą hymny boleści, a już jeśli chodzi o chorą, zakochaną albo rodzącą, to nawet mowy o tym być nie może.

— Ze wszech miar — powiada.

— Zatem i niewolnic też nie, ani niewolników zachowujących się tak, jak to oni.

— Ani tego.

— Ani ludzi lichych, zdaje się, więc tchórzów i zachowujących się przeciwnie niż wymienieni w tej chwili, więc ciskających obelgi i szyderstwa na siebie nawzajem i plotących głupstwa po pijanemu albo na trzeźwo, i popełniających inne grzechy, jakich się tacy ludzie dopuszczają i słowem, i czynem w stosunku do siebie samych i do drugich. Myślę, że do obłąkanych też niech się nie przyzwyczajają upodabniać siebie ani w słowach, ani w czynach. Bo znać trzeba także obłąkanych i złych mężczyzn i kobiety, ale samemu nic takiego nie robić ani nie naśladować.

— Najzupełniejsza prawda — mówi.

— No cóż? — dodałem. — A jak kowale kują, albo jak się inni jakimś innym rzemiosłem bawią, albo trójrzędowce pędzą, albo komenderują wioślarzami, albo coś innego w tym rodzaju — czy to naśladować?

— Ale jakże tam — powiada. — Przecież żadnemu z nich nie będzie wolno nawet interesować się takimi rzeczami.

— No cóż? A konie rżące i byki ryczące, i rzeki szumiące, i morze huczące, i grzmoty, i wszystkie znowu tego rodzaju rzeczy będą naśladowali?

— Przecież — powiada — nie wolno im ani popadać w obłąkanie, ani się do obłąkanych upodabniać.

— Więc jeżeli ja rozumiem — powiedziałem — co ty masz na myśli, to istnieje pewna forma mówienia i opowiadania, którą się będzie mógł posługiwać człowiek naprawdę pierwszej klasy, ilekroć mówić mu wypadnie, i druga forma też, niepodobna do tej, której się gotów stale trzymać i w nią swe opowiadania ujmować człowiek wprost przeciwnie urodzony i wychowany niż tamten.

— Jakież to formy? — powiada.

— Ja uważam — powiedziałem — że człowiek, taki w sam raz, kiedy dojdzie w opowiadaniu do jakiegoś powiedzenia albo zachowania się człowieka dzielnego, to zechce mówić tak, jakby sam był tamtym, i nie będzie się wstydził takiego naśladowania. Najchętniej będzie naśladował człowieka dzielnego, który działa stanowczo i rozumnie, a mniej często i nie tak bardzo człowieka, którego albo jakaś choroba, albo jakaś miłość opętała, albo pijaństwo, albo inne jakieś nieszczęście. A jak natrafi na kogoś poniżej własnej godności, to nie zechce upodabniać się serio do kogoś gorszego niż sam — chyba tylko pokrótce, kiedy tamten coś przyzwoitego robi. On by się wstydził inaczej, bo z jednej strony nie ma wprawy w naśladowaniu takich typów, a z drugiej byłoby mu nieznośnie wymodelowywać z siebie i wcielać się w typy lichsze, którymi gardzi z całej duszy. Chyba żeby szło o żarty i o zabawę.

— Zdaje się — powiada.

IX. — Zatem będzie się posługiwał taką formą opowiadania, jak myśmy przed chwilą streszczali wyjątek z epopei Homera, i będzie w jego mówieniu coś z jednego i z drugiego: i naśladowanie, i inne opowiadanie też. Ale w długim ustępie jakąś maleńką cząstkę stanowić będzie naśladowanie. Czy też mówię od rzeczy?

— Owszem — powiada — to przecież bardzo możliwe, że musi być typ takiego mówcy.

— Prawda? — powiedziałem. — A inny znowu, to im będzie lichszy, tym bardziej będzie wszystko naśladował raczej, niż opowiadał, i nie będzie niczego odczuwał poniżej swojej godności, zatem wszystko będzie próbował naśladować z poważnym zamiarem i wobec wielu słuchaczy; nawet i to, cośmy przed chwilą wymieniali, te grzmoty i szumy wiatrów, i odgłosy gradu, i osi wozów, i kółek, i trąb, i fletów, i pozytywek posłusznych, i głosy wszystkich instrumentów, a jeszcze psów i owiec do tego, i śpiew ptaków. W jego mowie pełno będzie naśladowania głosów i wyglądów, a mało opowiadania.

— Musi być i to — powiada.

— Więc to te dwie formy opowiadania — dodałem — te dwie miałem na myśli.

— Są takie dwie — powiada.

— Prawda? Jedna z nich zawiera małe odmiany głosu i jeżeli ktoś odda właściwą tonację i rytm mówieniem, to bez mała cały czas może mówić tak samo, a będzie mówił jak trzeba, bo odmiany głosu nieznaczne, a rytm też tak samo, pokrewny jakiś.

— Całkowicie — powiada — tak się rzecz ma.

— A cóż ta druga forma? Czy ona nie wymaga czegoś wprost przeciwnego, wszystkich możliwych tonacji i rytmów, jeżeli mowa ma być utrzymana w stylu, bo ta forma zawiera rozmaite postacie odmian?

— Jest tak; i bardzo nawet.

— Zatem wszyscy poeci i wszyscy, którzy coś mówią, wpadają w jeden typ mówienia albo w drugi, albo też mieszają jakoś jeden z drugim?

— Z konieczności — powiada.

— Więc co zrobimy? — dodałem. — Czy do państwa wpuścimy tych wszystkich, czy też tylko jednego z tych niezmieszanych, czy też typ mieszany?

— Jeżeli — powiada — moje zdanie ma decydować, to wpuścić tego, który naśladuje rzeczy przyzwoite, ten typ niezmieszany.

— Ale wiesz, Adejmancie, że przyjemny jest i ten zmieszany też, a chłopcy i służba przy dzieciach, i tłum po większej części przepadają za typem przeciwnym temu, któryś ty wybrał.

— Bo on najprzyjemniejszy.

— Ale może być — dodałem — nie zgodziłbyś się, że on pasuje do naszego ustroju; przecież u nas nie ma ludzi dwoistych ani wielorakich w swojej istocie, skoro każdy zajmuje się tylko jednym.

— No tak, to się nie stosuje.

— Prawda? Dlatego jedynie w takim państwie znajdziemy szewca, który jest szewcem, a nie jeszcze sternikiem w dodatku, i rolnika, który jest rolnikiem, a nie sędzią, w dodatku do rolnictwa. I żołnierza, który jest żołnierzem, a nie spekulantem przy swojej sztuce wojennej, i wszystkich tak samo.

— Prawda — mówi.

— A takiego męża, zdaje się, który by z wielkiej mądrości potrafił się mienić w oczach i naśladować wszystko możliwe, gdyby nam do miasta przyszedł sam i chciałby się u nas produkować, przyjęlibyśmy z wielkim szacunkiem jako istotę godną czci i podziwu i sympatyczną, ale byśmy powiedzieli, że u nas w mieście takich nie ma, i nie trzeba, żeby się tacy między nami zamnażali, więc odesłalibyśmy takiego do innego miasta, wylawszy mu perfumy na głowę i uwieńczywszy go

przepaską wełnianą, a sami byśmy się zadowolili mniej świetnym i mniej przyjemnym poetą i opowiadaczem mitów, mając pożytek na oku. On by nam naśladował powiedzenia przyzwoite i w mówieniu trzymałby się tych wzorów, któreśmy ustalili prawem, kiedyśmy się wzięli do wychowywania żołnierzy.

— Zupełnie byśmy tak postępowali — powiada — gdyby to od nas zależało.

— Więc teraz — dorzuciłem — przyjacielu, jeżeli chodzi o służbę Muzom, to o mowach i o mitach skończył się nam cały materiał. Bo już się powiedziało i co mówić, i jak mówić.

— Mnie się też tak zdaje — powiada.

X. — Więc teraz zostawałoby jeszcze powiedzieć coś o sposobie śpiewania i o pieśniach?

— Oczywiście.

— A czy nie potrafiłby już każdy i sam znaleźć, co nam wypadnie powiedzieć o tych rzeczach, jakie one być powinny, jeżeli mamy zostać w zgodzie z tym, co się poprzednio mówiło?

A Glaukon się uśmiechnął i powiada: — W takim razie ja, Sokratesie, gotówem się znaleźć poza tymi „wszystkimi". W tej chwili nie jestem w stanie wywnioskować, co właściwie powinniśmy mówić, tylko się domyślam po trochę.

— Ale to w każdym razie jesteś w stanie powiedzieć, że pieśń składa się z trzech rzeczy: z treści słów, z harmonii i z rytmu.

— Tak — powiada. — To tak.

— Więc jeżeli mowa o treści słów, to pieśń niczym się nie różni od myśli nieśpiewanych, o tyle, że jej słowa powinny się trzymać tych samych wzorów, któreśmy przed chwilą podali i w ten sam sposób?

— Prawda — mówi.

— A harmonia i rytm powinny iść za treścią słów.

— Jakżeby nie?

— A mówiliśmy, że zawodzeń i lamentów w treści słów wcale nie potrzeba.

— No, nie.

— A które to harmonie są płaczliwe? Powiedz mi. Ty przecież jesteś muzykalny.

— Miksolidyjska — powiada — i syntonolidyjska, i jakieś w tym rodzaju.

— Prawda — powiedziałem — że te należy usunąć. Bo nie przydają się nawet kobietom, które mają być jak się należy, a cóż dopiero mężczyznom.

— Tak jest.

— A prawda, że stan upojenia to rzecz najmniej stosowna dla strażnika — i miękkość, i lenistwo.

— Jakżeby nie?

— A które tonacje są miękkie i pijackie?

— Jońska — powiada — i lidyjska; te się też nazywają obniżone.

— Więc te, mój kochany, przydadzą ci się na coś w zastosowaniu do ludzi wojskowych?

— Nigdy — powiada. — Więc gotowe ci zostać tylko dorycka i frygijska.

— Ja się nie znam na harmoniach — powiedziałem. — Ale zostaw tę tonację, która by przyzwoicie naśladowała głos i akcenty człowieka mężnego w praktyce wojennej i w każdym działaniu, które wymaga siły, jeśli mu szczęście nie dopisze albo trzeba iść na śmierć i na rany, albo gdy inne jakieś nieszczęście spadnie, on się porządnie, mocno i wytrwale przeciw losowi broni. A inną zostaw też, niby głos człowieka, który nie stosuje gwałtu, ale działa pokojowymi środkami po dobremu, więc przekonywa kogoś albo drugich o coś prosi — bogów modlitwą albo ludzi nauczaniem i napominaniem — albo na odwrót, ktoś jego o coś prosi albo go poucza, albo na niego wpływa, a ten słucha i dlatego postępuje rozsądnie, a nie zadziera nosa, tylko z

rozwagą i z umiarkowaniem we wszystkich tych okolicznościach działa i pogodnie oczekuje skutków działania. Te dwie tonacje: głos człowieka, który ma siłę i czegoś chce, w szczęściu czy w nieszczęściu, głosy rozwagi i męstwa pozostaw, a będzie bardzo pięknie.

— W takim razie — powiada — chcesz, żebym zostawił nie inne, tylko te, którem przed chwilą wymienił.

— Zatem — dodałem — nie będzie nam potrzeba wielu strun ani wszystkich harmonii w naszych melodiach i pieśniach.

— Nie wydaje mi się — powiada.

— Zatem nie będziemy żywili tych, którzy robią trójkąty i pektidy, i wszystkie instrumenty wielostrunne i panharmoniczne?

— Widać, że nie.

— No cóż? A tych, co robią flety albo grają na fletach, przyjmiesz do państwa? Czyż nie to jest instrument najobfitszy w struny, a te narzędzia panharmoniczne, czy to nie jest naśladowanie fletu?

— Jasna rzecz — powiada.

— Więc ci zostaje — dodałem — lira i kitara, i te się przydadzą w mieście. A znowu na wsi pastuchom przydałaby się jakaś pozytywka.

— Tak nam — powiada — wynika z rozważań.

— Więc my, przyjacielu, nic nowego nie robimy — mówię — kiedy rozsądzamy dawny spór i przyznajemy pierwszeństwo Apollonowi i muzycznym narzędziom Apollona przed Marsjaszem i jego instrumentami.

— Na Zeusa — powiada — nie wydaje mi się.

— Ale, na psa — dodałem — nie zauważyliśmy, żeśmy znowu oczyścili miasto, które nam niedawno zaczęło puchnąć od zbytku. Takeśmy mówili.

— To rozwaga z naszej strony — powiada.

XI. — W takim razie — dodałem — czyśćmy i tę resztę. Po harmoniach nasuwa się nam sprawa rytmów, żeby się nie starać o ich różnorodność i nie gonić za bogactwem stóp wierszowych, tylko zobaczyć, które to są rytmy życia porządnego a nacechowanego męstwem. Jak to zobaczymy, to będzie musiała stopa wierszowa i melodia iść za taką treścią, a nie treść za stopą i melodią. A które by to były rytmy, to już twoja rzecz pokazać tak, jak wskazywałeś harmonie.

— Ależ na Zeusa — mówi — ja tego nie potrafię powiedzieć. Że są jakieś trzy formy, z których się formy wierszowane plotą tak, jak w dźwiękach cztery, skąd się wszystkie harmonie wywodzą, to bym potrafił powiedzieć, przyjrzawszy się. Ale które z nich jakie życie naśladują, powiedzieć nie umiem.

— No, te rzeczy — powiedziałem — to my sobie jeszcze i z Damonem rozważymy, które właściwie stopy wierszowe odpowiadają pospolitym, gminnym rysom charakteru, które znamionują butę i szał, i inne wady, a które rytmy zostawić dla cech przeciwnych. Mam wrażenie, żem słyszał, ale niewyraźnie, jak on wymieniał jakieś tam enopliosy złożone i daktyle, i bohaterskie, a nie pamiętam już, jak je porządkował i tak robił, że na dole i na górze było równo, jak tam się kładło raz krótkie, raz długie, i zdaje mi się, że wymieniał jamby, a jakąś inną stopę nazywał trochejem i doczepiał do nich długie i krótkie. I mam wrażenie, że w niektórych z nich nie mniej ganił, jak chwalił przeciąganie trwania stopy, jak i rytmy same albo i jedno, i drugie naraz. Ale nie umiem powiedzieć, o co szło. Więc, jak mówię, to trzeba odłożyć dla Damona. Bo długo by o tym mówić, żeby to rozebrać. Czy myślisz inaczej?

— Na Zeusa, nie inaczej.

— Ale to potrafisz rozebrać, że szlachetny i podły wygląd idzie za tym, czy gdzieś jest dobry rytm, czy go nie ma?

— Jakżeby nie?

— A dobry rytm i zły? Jeden za pięknym sposobem mówienia przychodzi i jest do niego podobny, a drugi idzie za złym. Harmonia i dysharmonia tak samo, skoro przecież rytm i harmonia idą za myślą, jak się przed chwilą mówiło, a nie myśl ma iść za nimi.

— O tak — powiada. — One się powinny stosować do myśli.

— A cóż cały sposób mówienia — dodałem — i treść? Czy to nie idzie za charakterem duszy?

— Jakżeby nie?

— A za sposobem mówienia ta reszta?

— Tak.

— Zatem dobre wysłowienie i harmonia, i dobry wygląd, i piękny rytm towarzyszą prostocie duszy. Tylko nie chodzi tu o głupotę, którą pieszczotliwie nazywamy prostodusznością, ale naprawdę o dobry i piękny charakter, o wewnętrzną konstytucję duszy.

— Ze wszech miar — powiada.

— Czyż więc nie powinni młodzi ludzie do tego dążyć wszędzie i zawsze, jeżeli mają robić to, co do nich należy?

— Powinni dążyć.

— Przecież spotyka się te rzeczy na każdym kroku w malarstwie i we wszelkiej takiej robocie; pełno tego w tkactwie, w zdobnictwie, w architekturze i we wszelkim sprzętarstwie, a oprócz tego w urodzie ciał ludzkich i innych żywych istot. Przecież w tym wszystkim bywa wygląd piękny i brzydki. Brzydki wygląd i brak rytmu, i brak harmonii to zjawiska bliźniaczo spokrewnione ze złym wysłowieniem i ze złym

charakterem, a ich przeciwieństwo z tłem przeciwnym, z charakterem rozważnym i dobrym. I bliźniacze pokrewieństwo tu jest w grze, i odzwierciedlenie.

— Ze wszech miar — powiada.

XII. — Więc czy mamy tylko na poetów uważać i zmuszać ich, by w swych poematach odzwierciedlali rysy dobrego charakteru albo nie pracowali u nas w ogóle, czy też innych wytwórców musimy też pilnować i nie pozwalać im, żeby piętno złych rysów charakteru i rozpusty, i pospolitości, i nieprzyzwoitości wyciskali, czy to na wizerunkach żywych istot, czy na architekturze, czy na jakimkolwiek innym dziele rąk ludzkich. A kto by nie potrafił inaczej, temu nie pozwolić na pracę u nas, aby się nasi strażnicy nie karmili odbiciami podłości wszelkiego rodzaju, niby złą paszą — dzień po dniu każdy z nich jakąś odrobinę tego lub owego zła, bo dużo go jest, dla siebie zdrapie i wypasie, i sam nie zauważy, kiedy zrobi mu się z tego w duszy jego wielkie zło. Więc innych szukajmy twórców — takich, co mają dar wrodzony, żeby trafiać na ślad natury, piękna i przyzwoitego wyglądu, aby młodzież mieszkała niby w zdrowej okolicy, gdzie jej wszystko sprzyja, gdzie by jej z pięknych dzieł przez oczy albo przez uszy wciąż przychodziło coś dobrego, jakby im wiatr z okolic o dobrym powietrzu zdrowie przynosił, i już zaraz od dziecięcych lat — nie wiedzieliby sami kiedy — do podobieństwa, umiłowania i zgodności z pięknym słowem ich prowadził?

— Na pewno — powiada — to by było najładniejsze wychowanie.

— Czyż wobec tego, Glaukonie — dodałem — nie będzie służba Muzom najwalniejszym środkiem wychowawczym? Bo najbardziej w głąb duszy wnika rytm i harmonia i najmocniej się czepia duszy, przynosząc piękny wygląd; potem się człowiek pięknie trzyma, jeżeli go dobrze wychowano. A jeżeli nie, to przeciwnie. Również dlatego, że człowiek, w tych warunkach wychowany jak należy, najbystrzej potrafi dostrzegać rzeczy niedociągnięte i niepięknie wykonane lub te, co niełądnie urosły, i potem się słusznie jednymi cieszy, a drugimi brzydzi i te, co piękne, chwalić potrafi, brać je w głąb własnej duszy, żywić się nimi i przez to się doskonalić. A to, co szpetne i haniebne, potrafiłby słusznie ganić i nie znosić tych rzeczy już za młodu, zanimby umiał rozumnie powiedzieć, dlaczego; a gdyby przyszedł rozum — on by go z radością powitał, bo rozpoznałby w nim krewnego — to byłyby skutki takiego wychowania.

— Ja też myślę — powiada — że dlatego na służbie Muzom opiera się wychowanie.

— I tak samo jak czytać litery umieliśmy dopiero wtedy, kiedyśmy się zapoznali z niewieloma pierwiastkami, które we wszystkich literach występują to tu, to tam, i nie lekceważyliśmy ich ani w literach małych, ani w wielkich, jakoby ich nie trzeba było

dostrzegać, tylkośmy się starali rozpoznawać je wszędzie, bo bez tego liter czytać nie potrafimy.

— To prawda.

— Nieprawdaż? I obrazy liter odbite może gdzieś w wodzie albo w lustrach nie prędzej potrafimy rozpoznać, zanim te pierwiastki poznamy, bo to należy do tej samej sztuki i wymaga tej samej wprawy?

— Ze wszech miar.

— Więc ja mówię, na bogów, w służbie Muzom też nie prędzej do czegoś dojdziemy sami, ani ci strażnicy, których to mamy niby wychowywać, zanim nie nauczymy się rozpoznawać różnych postaci rozwagi i męstwa, i szlachetności, i wielkości duszy, i tego, co im pokrewne, i tego, co im przeciwne, a co występuje tu i tam, i gdzie to tkwi w tym czy w owym, dostrzegać to i dostrzegać ich obrazy — to wymaga tej samej sztuki i tej samej wprawy — i nie lekceważyć tego ani w wielkich, ani w małych rzeczach?

— Koniecznie tak trzeba — powiedział.

— Nieprawdaż — dodałem — jeżeli się u kogoś zbiegną razem piękne rysy charakteru w duszy, a w postaci rysy zgodne z nimi i harmonizujące, podpadające pod ten sam wzór, to dopiero byłby widok najpiękniejszy dla każdego, kto umie patrzeć?

— Bardzo piękny.

— A to, co najpiękniejsze, to najwięcej godne kochania?

— Jakżeby nie?

— Więc przede wszystkim tego typu ludzi kochałby człowiek, który Muzom służy. A gdyby w którym nie było harmonii, tego by nie kochał.

— No nie — powiada — gdyby tam w duszy coś nie dopisywało; ale jeżeli tylko w ciele, to by to zniósł i gotów by był kochać.

— Ja rozumiem — powiedziałem — że masz alboś zyskał kochanka takiego i ja nie mam nic przeciw temu. Ale to mi powiedz, czy rozwaga może iść w parze z rozkoszą bez miary?

— Ależ jak? — powiada. — Rozkosz przecie rozum odbiera, nie mniej niż to robi smutek.

— A z inną dzielnością idzie taka rozkosz w parze?

— Nigdy.

— A cóż? A z butą i z rozpustą?

— Przede wszystkim.

— A umiesz wymienić rozkosz większą i ostrzejszą niźli rozkosz płciowa?

— Nie umiem — powiada — ani takiej, która więcej rozum miesza.

— A czy miłość prawdziwa ma to w swojej istocie, że porządnego i pięknego człowieka kocha się, nie tracąc panowania nad sobą i nie sprzeniewierzając się Muzom?

— Nawet i bardzo — powiada.

— Więc nie trzeba do prawdziwej miłości wnosić nic z obłąkania ani nic podobnego do rozpusty?

— Nie wnosić.

— Zatem nie wnosić i tej rozkoszy, i niech jej nie kosztują ci, którzy kochają, ani ci, co są przedmiotami miłości, jeżeli mają kochać i znosić miłość tak jak trzeba?

— Nie wnosić, na Zeusa, Sokratesie, nie wnosić!

— Więc zdaje się, że takie prawo ustanowisz w mieście, które zakładamy, że wolno kochać i obcować z kochankiem, i dotykać go jak syna, bo tak czasem pięknie, jeśli on nie ma nic przeciw temu. A poza tym, jeżeli się ktoś kimś interesuje, tak powinien z nim obcować, aby to nigdy nie wyglądało na zbliżenia dalej idące. Jeżeli nie, to ściągnie na siebie naganę za brak kultury i dobrego smaku.

— Tak jest — powiada.

— Więc czy i ty nie uważasz — powiedziałem — że skończyły się nasze myśli o służbie Muzom. Tam się skończyły, dokąd miały dojść. Trzeba przecież, żeby służba Muzom prowadziła do kochania tego, co piękne. Tam jest jej cel ostateczny.

— Na to i mój głos oddaję — dokończył.

XIII. — Otóż drugim z kolei środkiem wychowawczym jest gimnastyka.

— No tak.

— Więc trzeba z jej pomocą też troskliwie kształcić ludzi od dziecięcych lat, przez całe życie. A to się jakoś tak ma. Ale zobacz i ty. Bo mnie się nie zdaje, żeby jeśli ktoś ma zdrowe ciało, u tego ono własną mocą wywoływało zdrowie duszy, tylko na odwrót: dusza dobra własną mocą czyni ciało najlepszym, jak tylko można. A tobie się jak wydaje?

— I mnie — powiada — tak samo.

— Więc może o duszę naprzód dbajmy jak należy i potem jej zostawmy szczegóły troski o ciało, a sami tylko zarysujmy pewne wzory, aby się zbyt długo nie rozwodzić; będzie najlepiej, jeżeli tak zrobimy.

— Tak jest.

— Więc mówiliśmy, że powinni unikać opilstwa. Bo to każdemu innemu raczej ujdzie niż strażnikowi, żeby się upił i nie wiedział, co się z nim dzieje.

— To by było śmieszne — powiada — żeby strażnik potrzebował strażnika.

— A jakże tam będzie z wiktem? Bo ci ludzie to zapaśnicy i stają do zawodów największych. Czy nie?

— Tak.

— Więc czy stan fizyczny atletów podczas treningu byłby odpowiedni dla nich?

— Może być.

— Wiesz — powiedziałem — z nim się jednak pewna senność łączy i jakieś to ich zdrowie bardzo niepewne. Czy nie widzisz, że śpią całe życie i jak się tylko który choć trochę wyłamie z przepisanej diety, to zaraz taki atleta ciężko zaczyna chorować.

— Widzę.

— Więc tym zapaśnikom wojennym — dodałem — trzeba jakiegoś bardziej wymyślnego ćwiczenia. Oni powinni, jak psy, mało spać i mieć jak najbystrzejszy wzrok i słuch, a że na wyprawach muszą

często wytrzymywać odmiany i wody, i pokarmów, i skwarów, i mrozów, więc ich zdrowie powinno być nie takie delikatne.

— Wydaje mi się.

— Więc czy najlepsza gimnastyka nie byłaby jakoś bliźniaczo podobna do tej służby Muzom, którąśmy przed chwilą przechodzili?

— Jak to myślisz?

— Jakaś gimnastyka prosta i przyzwoita, i jak najściślej związana z wojną.

— W jakimże sposobie?

— Już i od Homera — powiedziałem — można by się takich rzeczy nauczyć.

Wiesz przecie, że na wyprawie, kiedy bohaterowie ucztują, on ich ani rybami nie karmi, chociaż oni są nad morzem, koło Hellespontu, ani gotowanym mięsem, tylko pieczonym, o które żołnierzowi najłatwiej. Przecież wszędzie, żeby tak powiedzieć, łatwiej mu ogień rozpalić, niż nosić ze sobą naczynia.

— Naturalnie.

— Ani o przyprawach, zdaje mi się, Homer nigdzie nie wspomina. Ale to i inni ćwiczący się wiedzą, że ciało, które ma być w dobrej formie, powstrzymywać się musi od wszelkich takich rzeczy.

— O, dobrze to wiedzą — powiada — i powstrzymują się.

— Zatem ty, przyjacielu, nie chwalisz, zdaje się, syrakuzańskiej kuchni ani sycylijskiego bogactwa przysmaków, jeżeli uważasz, że tak być powinno?

— Zdaje mi się, że nie.

— Zatem ganisz zarazem i wdawanie się z dziewczętami z Koryntu u ludzi, którzy chcą być w dobrej formie?

— Ze wszech miar przecież.

— Więc i ciastka attyckie, które uchodzą za przysmaki?

— Z konieczności.

— Zatem, gdybyśmy takie (niewłaściwe) odżywianie się i tryb życia przyrównali do budowania melodii czy do pieśni zawierającej wszelkie możliwe harmonie i wszelkie możliwe rytmy, to porównanie byłoby słuszne?

— Jakżeby nie?

— Prawda, tam różnorodność i bogactwo zaszczepiały brak dyscypliny, a te zaszczepiają chorobę. A prostota w kulturze duchowej szczepi w duszach rozwagę, a ciałom zdrowie przynosi.

— Święta prawda — mówi.

— A kiedy się rozpusta i choroby w mieście szerzą, czyż nie otwiera się wtedy wielu gmachów sądowych i lecznic, i oto zaraz prawo i medycyna głowy podnoszą i mają miny uroczyste, kiedy nawet wielu ludzi wolnych poważnie im się oddaje?

— Czemu by i nie miały?

XIV. — A że wychowanie w mieście stoi źle i haniebnie, czy umiałbyś na to podać świadectwo bardziej wymowne niż to, że zaczynają poszukiwać lekarzy i sędziów najwybitniejszych nie tylko ludzie ostatniego rzędu i rzemieślnicy, ale ci również, którzy udają, że się wychowali w klasie ludzi wolnych? Czy nie uważasz, że to hańba i wielkie świadectwo braku kultury osobistej musieć się odwoływać do prawa narzuconego przez innych, niby to panów i sędziów, a nie mieć swoich własnych praw do rozporządzenia?

— To — powiada — hańba największa ze wszystkich.

— A czy nie myślisz — dodałem — że jeszcze większa hańba wtedy, kiedy ktoś nie tylko znaczną część życia spędza w sądzie na skargach i obronach, ale w dodatku objawia mało dobrego smaku i uważa za właściwe popisywać się tym, jak są niebezpieczne jego fałszywe skargi i obrony, jak to on potrafi kręcić na wszystkie strony i wszystkie drzwiczki przełazić, i wywijać się, i wymykać tak, żeby kary uniknąć, i to w sprawach drobnych i bez żadnego znaczenia? Taki nie

wie, o ile piękniej samemu sobie życie urządzić i nie potrzebować sędziego, który zasypia nad sprawą.

— No nie — powiada — to jeszcze większa hańba niż tamto.

— A potrzebować medycyny — dodałem — i to nie dla ran, albo kiedy spadnie jakaś sezonowa choroba, ale przez lenistwo i przez taki sposób życia, jakiśmy opisywali, cierpieć na reumatyzmy i wiatry, jak jakieś bagno zbyt pełne, na wzdęcia i na katary i zmuszać dowcipnych synów Asklepiosa, żeby coraz to nowe nazwy chorób wymyślali, czy to nie wygląda na hańbę?

— Rzeczywiście — powiada — te nowe i dziwne nazwy chorób.

— Których — dodałem — nie było za czasów Asklepiosa. To wnoszę stąd, że jego synowie pod Troją nie gniewali się na służącą, kiedy zranionemu Eurypylosowi dawała pić wino pramnijskie obficie zasypane mąką jęczmienną z tartym serem w dodatku, co zresztą ma powodować zapalenia, i nie ganili Patroklosa za to leczenie.

— A jednak — powiada — ten napój przecież nie na miejscu dla kogoś w tym stanie.

— Nie — mówię — jeśli zważysz, że synowie Asklepiosa dawnymi czasy nie bawili się w chodzenie za chorobą do szkoły — to jest ta medycyna dzisiejsza. Powiadają, że tak nie było przed Herodikosem. Herodikos był nauczycielem gimnastyki, a że był

chorowity, więc połączył gimnastykę z medycyną i zaczął zadręczać naprzód i najbardziej siebie samego, a później wielu innych ludzi.

— Jakimże sposobem? — powiada.

— Urządził sobie — mówię — przewlekłą śmierć. Zaczął chodzić za swoją chorobą, która była śmiertelna, i on jej uleczyć nie mógł, a że miał dużo wolnego czasu, więc leczył się całe życie, męcząc się, ile razy odstąpił od zwyczajnego trybu. Ponieważ mu jego mądrość umrzeć nie dawała, więc dożył późnej starości.

— Więc ładny mu — powiada — prezent przyniosła umiejętność.

— Tak się wydaje — dodałem — temu, który nie wie, że Asklepios nie dlatego, żeby nie wiedział o tym rodzaju medycyny albo w niej nie miał doświadczenia, nie wskazał jej swoim potomkom, tylko dlatego to zrobił, bo wiedział, że w dobrze urządzonym państwie każdy ma swoją robotę, którą się musi zajmować, i nikt nie ma czasu na to, żeby się zamęczać, lecząc się całe życie. I śmiech powiedzieć, my to widzimy u rzemieślników, a u bogatych i niby to szczęśliwych tego nie widać.

— Jak to? — powiada.

XV. — Bo cieśla, kiedy zachoruje, to uważa, że jak dostanie od lekarza i wypije miksturę, to wyrzuci chorobę, albo mu dadzą na przeczyszczenie, albo mu coś wypalą, albo wytną i będzie po chorobie.

A gdyby mu ktoś przepisywał przewlekłą dietę i sposób zachowania się, i jakieś okłady na głowę, i co za tym idzie, to on by powiedział, że nie ma czasu chorować i nie opłaci mu się tak żyć, cały czas myśleć o chorobie, a zaniedbywać robotę, która czeka i leży pod ręką. Prędko by się pożegnał z takim lekarzem, wróciłby obiema nogami do zwyczajnego trybu życia, byłby zdrów i żyłby, robiąc, co do niego należy. A gdyby ciało choroby znieść nie mogło, to by umarł i miałby święty spokój.

— Tak — powiada — dla takiego to zupełnie odpowiednie posługiwać się medycyną w ten sposób.

— Czy dlatego — dodałem — że on miał robotę, której jeśliby się nie oddawał, nie opłaciłoby mu się żyć?

— Jasna rzecz — mówi.

— A bogaty, jak się to mówi, nie ma żadnej takiej roboty, którą gdyby musiał odłożyć, to mu żyć nie warto?

— Mówi się, że nie.

— Bo ty, widać, nie słuchasz Fokylidesa, jak on mówi, że jak już jest z czego żyć, trzeba się ćwiczyć w dzielności.

— Owszem — powiada — byłem tego zdania i przedtem.

— Nie spierajmy się z nim o to — dodałem — tylko się sami nauczmy, czy bogaty człowiek powinien się tym ćwiczeniom oddawać, i nie warto żyć takiemu, który ich nie uprawia; czy też pielęgnowanie własnej choroby jest przeszkodą w ciesielstwie i w innych rzemiosłach, bo uwagę od roboty odwraca i na chorobie ją skupia, a nie przeszkadza wcale iść za wskazówką Fokylidesa?

— Ależ, na Zeusa — powiada — przecież to przeszkoda największa taka przesadna troska o zdrowie, nie ograniczająca się do samej tylko gimnastyki. To przeszkadza, jeżeli chodzi o administrację domu i o wyprawę wojenną, i o urzędowanie, które wymaga siedzenia w mieście.

— A najgorsze, że to utrudnia uczenie się czegokolwiek i nie pozwala na niczym skupić myśli ani się zająć jakąś pracą nad sobą, bo zaraz stąd obawa o ból i o zawroty głowy i skargi, że to wszystko przez tę filozofię; więc gdziekolwiek się ćwiczenia filozoficzne uprawia lub ocenia — a to jest droga do dzielności — wszędzie takie usposobienie przeszkadza. Stąd ustawiczne urojenia na tematy chorobowe i ustawiczne kwękania.

— Chyba tak — powiada.

— Więc czy nie powiemy, że i Asklepios to zrozumiał i dla ludzi zdrowych z natury i żyjących higienicznie, którzy zapadli na jakąś określoną chorobę, ale tylko dla tych i dla takich stanów wskazał

sztukę lekarską; z pomocą lekarstw i operacji wyrzucał takie choroby, a przepisywał zwyczajny sposób życia, aby nie zaszkodzić życiu państwowemu. A ciał na wskroś przeżartych chorobą nie próbował z pomocą diet powoli wyczerpywać i znowu ich napełniać, i w ten sposób umożliwiać ludziom życie długie, ale złe, i dopuszczać, żeby mieli, oczywiście, takie samo potomstwo; uważał, że nie powinno się leczyć człowieka, który nie potrafi sam przeżyć ustalonego okresu, bo to się ani jemu, ani państwu na nic nie przyda.

— Więc ty uważasz — powiada — że Asklepios to był polityk.

— Oczywiście — mówię. — A że on taki był, to czy nie widzisz, jak się i jego synowie na wojnie pod Troją spisywali i praktykowali medycynę tak, jak ja mówię? Czy nie pamiętasz, że i Menelaosowi, jak go Pandaros skaleczył, z tej rany:

krew wyssali, a potem łagodnym lekarstwem smarują.

A co miał potem pić i jeść, tego mu nie przepisywali; podobnie jak Eurypylosowi, bo te lekarstwa wystarczały, żeby wyleczyć ludzi, którzy przed otrzymaniem ran byli zdrowi i prowadzili porządny tryb życia. Nie zaszkodziło im nawet to, że im kazano pić w danej chwili ową miksturę, zwaną kykeonem. A człowiek chorowity z natury i żyjący nieporządnie — temu się, uważali, życie nie opłaca — ani jemu samemu, ani jego życie drugim — nie dla takich powinna być sztuka lekarska i nie trzeba ich leczyć, choćby nawet byli bogatsi od Midasa.

— To bardzo dowcipni — powiada — są ci synowie Asklepiosa, według twego zdania.

XVI. — Tak powinno być — odpowiedziałem. — Chociaż nie wierzą nam tragicy i Pindar i mówią, że Asklepios był wprawdzie synem Apollona, ale pod wpływem argumentów brzęczących zaczął leczyć człowieka bogatego, który już był śmiertelnie chory. Za co go piorun zabił. Ale my zgodnie z tym, co się poprzednio mówiło, nie wierzymy ani w jedno, ani w drugie. Bo jeżeli był synem boga, powiemy, to nie był chciwy na brudny zysk. A jeżeli był chciwy na brudny zysk, to nie był synem boga.

— To zupełnie słuszne — powiada — to teraz. Ale o tym co powiesz, Sokratesie? Czy nie trzeba mieć w mieście dobrych lekarzy? A to by byli chyba przede wszystkim ci, którym by przez ręce przeszło jak najwięcej zdrowych i jak najwięcej chorych. A sędziowie znowu tak samo. To ci, którzy by mieli do czynienia z najrozmaitszymi charakterami.

— Nawet i bardzo dobrych mam na myśli — odparłem. — A wiesz, których za takich uważam?

— Może byś powiedział — mówi.

— Ja spróbuję — odrzekłem. — Ale ty się pytasz równocześnie o dwie rzeczy zgoła niejednakie.

— Jakże to? — powiada.

— Jeżeli o lekarzy idzie — odpowiedziałem — najtęższi byliby wtedy, gdyby od chłopięcych lat obok swoich studiów specjalnych mieli do czynienia z jak największą ilością ciał, i to jak najbardziej zepsutych, i gdyby sami wszystkie choroby przechodzili i nie byli zanadto zdrowi z natury. Bo przecież oni — tak uważam — nie leczą cudzych ciał własnym ciałem — wtedy by im nie wolno było nigdy mieć ciała chorego ani zapadać w chorobę. Oni cudze ciała leczą własną duszą i tej u nich nie wolno chorować, a gdyby zapadła i była chora, wtedy niczego dobrze nie uleczy.

— Słusznie — powiada.

— Natomiast sędzia, przyjacielu, panuje nad duszami własną duszą. Tej nie wolno od młodości między złymi duszami wzrastać ani obcować z nimi, ani wszystkich zbrodni na sobie samej przechodzić na to, żeby później bystro sądzić drugich według siebie, tak jak się o chorobach wnioskuje, kiedy chodzi o ciało. Nie powinna się stykać ani mieć do czynienia ze złymi charakterami za młodu, aby jej nie plamiły; ona musi być piękna i dobra, jeżeli ma zdrowo sądzić o tym, co sprawiedliwe. Dlatego przyzwoici chłopcy wydają się prostoduszni i łatwo ich niegodziwcy wywodzą w pole, bo oni nie mają w sobie samych przykładów na postawy duchowe podobne jak u chłopców złych.

— Rzeczywiście — powiada — właśnie taki jest ich los.

— Dlatego — ciągnąłem dalej — nie młodym, ale starcem powinien być dobry sędzia; takim, co to się późno nauczył, jak wygląda niesprawiedliwość. Nie przez to, żeby widział własną, schowaną we własnej duszy, ale przez to, że spostrzegał cudzą w duszach drugich i długi czas usilnie się uczył rozpoznawać istotę zła, posługując się wiedzą, a nie osobistym doświadczeniem.

— Najlepsze warunki naturalne — powiada — zdaje się mieć taki sędzia.

— I taki byłby dobry — dodałem — a tyś się właśnie o to pytał. Bo kto ma duszę dobrą, ten jest dobry. A tamten kuty na cztery nogi i podejrzliwie spode łba patrzący, który sam niejedną zbrodnię ma za sobą, a zdolny jest do wszystkiego i uważa się za mądrego, jak długo obcuje z podobnymi do siebie, tak długo wydaje się też zdolny i mocny, bo się przed każdym ma na baczności; ma na oku przykłady w samym sobie. A jak się już zbliży do ludzi lepszych i starszych, to znowu się okazuje naiwny, bo objawia brak zaufania nie na swoim miejscu i nie poznaje się na ludziach porządnych, bo nie ma przykładów na coś podobnego. A że częściej miewał do czynienia ze zbrodniarzami niż z ludźmi przyzwoitymi, więc się wydaje sobie samemu i drugim raczej mądry niż głupi.

— To ze wszech miar prawda — powiedział.

XVII. — Zatem nie takiego człowieka trzeba szukać na sędziego, jeżeli sędzia ma być dobry i mądry, tylko poprzedniego. Bo zły charakter nigdy poznać nie potrafi ani dzielności, ani siebie samego. A dzielność, jeśli się jej naturalne założenia kształcą, z czasem zdobędzie sobie wiedzę o sobie samej i o złym charakterze. Więc taki człowiek, uważam, dojdzie do mądrości, a zły nie dojdzie.

— I mnie się tak zdaje — powiada.

— Zatem i medycynę, którąśmy opisali, wraz z tak pojętą umiejętnością sędziowską w naszym mieście prawem ustanowisz i one będą służyły obywatelom, których i ciała, i dusze będą udane. A których by nie, to, jeśli ciała będą mieli liche, tym pozwoli się umrzeć, a których by dusze były złej natury i nieuleczalne, tych będą sędziowie skazywali na śmierć.

— To przecież najlepsze — powiada — i dla tych skazanych, i dla państwa. Tak widać.

— A ludzie młodzi — ciągnąłem dalej — jasna rzecz, że będą się wystrzegali zwracania się do władzy sądowej: wystarczy im ta prostota duszy i kultura wewnętrzna w służbie u Muz wyrobiona, która, mówiliśmy, zaszczepia w duszach rozwagę.

— No, tak — powiada.

— A jeśli człowiek kulturalny będzie gimnastykę uprawiał, po tych samych śladach idąc, które w służbie u Muz poczynił, to czy nie dojdzie do tego, żeby się obchodzić bez medycyny, aż chyba tylko w ostateczności?

— Tak mi się wydaje.

— Same zaś ćwiczenia gimnastyczne i trudy będzie podejmował, mając na oku rozbudzenie swego wrodzonego temperamentu. Dla rozbudzenia w sobie szlachetnego zapału raczej będzie się trudził niż dla zdobycia siły. Więc nie tak, jak inni zapaśnicy, nie dla zdobycia siły będzie normował swe pokarmy i podejmował wysiłki.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— A czyż i ci — dodałem — Glaukonie, którzy wprowadzili wychowanie z pomocą służby Muzom i gimnastyki, nie tym się motywem kierowali, który im też niejeden przypisuje, żeby tym drugim środkiem służyć ciału, a pierwszym służyć duszy?

— Ale jak właściwie? — zapytał.

— Bodaj że te oba środki wychowawcze mają przede wszystkim duszę na oku.

— Jakże to?

— Czy nie uważasz, jaką postawę w sferze ściśle duchowej przyjmują ci, którzy się całe życie gimnastyką zajmują, a nie próbują służyć Muzom? I którzy mają postawę przeciwną?

— O czym ty mówisz właściwie? — powiada.

— O dzikości i szorstkości, a z drugiej strony o miękkości i łagodności — odrzekłem.

— Ach tak — powiada. — Że ci, co się samą tylko gimnastyką zajmują, robią się dziksi niż potrzeba, a którzy służbą u Muz, stają się mięksi, niżby im z tym było do twarzy.

— Tak jest — dodałem — to wrodzony temperament i szlachetny zapał robi tę dzikość. Gdyby go należycie kształcić, on by przeszedł w odwagę, a kiedy go się przeciągnie bardziej niż potrzeba, mogą się z niego zrobić rysy twarde i przykre; co łatwo zgadnąć.

— Zdaje mi się — powiada.

— No cóż? A łagodność, czy to nie byłby rys natury lgnącej do mądrości? Jak się ten rys rozwinie zanadto, przechodzi w miękkość nadmierną, a pod wpływem dobrego wychowania dałby łagodność człowieka zrównoważonego wewnętrznie?

— Jest tak.

— A mówimy, że strażnicy powinni mieć te oba rysy w naturze?

— Powinni przecież.

— I prawda, że one powinny z sobą harmonizować?

— Jakżeby nie?

— I jeśli u kogoś ta harmonia jest, to jego dusza jest i rozwagi pełna, i odważna?

— Tak jest.

— A kiedy tej harmonii brak, wtedy tchórzliwa i dzika?

— I bardzo.

XVIII. — Nieprawdaż? Jeżeli się ktoś podda fletowym czarom muzyki i pozwoli, żeby mu ona przez uszy jak przez lejek zalewała duszę tymi, o których się niedawno mówiło, harmoniami pełnymi słodyczy i miękkości, i łkania, i całe życie nic, tylko kwili cicho albo leci w niebo na skrzydłach muzyki, ten na razie, jeśli miał w sobie trochę szlachetnego zapału, zmiękcza go jak żelazo i teraz można z niego coś zrobić — on przedtem był za twardy, a więc do niczego; jeżeli jednak ktoś tak wciąż i wciąż te czary nad własną duszą odprawia, to mu się temperament zaczyna topić i rozlewać; w końcu wytapia się całkiem i ten — jakby sobie z duszy nerwy i ścięgna wyciął — zrobi z siebie kopijnika na miękko.

— Tak jest — powiada.

— I jeżeli to — dodałem — trafi na człowieka bez temperamentu już z natury, proces prędko dobiega do końca, a jeżeli na kogoś z temperamentem, taki sobie serce osłabia i wyrabia sobie temperament porywisty i pod wpływem drobiazgów od razu się drażni i zaraz znowu gaśnie. Pasjonaci stąd się biorą i gniewliwe zrzędy.

— Całkiem tak.

— No cóż? A jeżeli się ktoś gimnastyką dużo zajmuje, robi wysiłki i odżywia się bardzo dobrze, a muzyki i filozofii nie tyka, to na razie, czując się dobrze fizycznie, czyż nie nabiera pewności siebie i jakoś mu serca przyrasta, i robi się odważniejszy, niż był?

— Nawet i bardzo.

— No cóż? Ale jak się niczym innym nie zajmuje i nie obcuje z Muzą w żadnym sposobie, to choćby tam i było u niego w duszy trochę zamiłowania do wiedzy, to jednak jeśli ono nauki żadnej i żadnych zagadnień nie kosztuje, ani się myślą żadną nie zabawia, ani innym kulturalnym zajęciem, to zaczyna słabnąć, robi się głuche i ślepe, bo go nic nie budzi i nie odżywia i kurzem przypadają jego spostrzeżenia.

— Tak jest — powiada.

— Taki się staje wrogiem intelektu i kultury duchowej; już nie potrafi niczego skutecznie dowodzić w dyskusji, poczyna sobie po barbarzyńsku i chce gwałtem dochodzić wszystkiego jak dzikie

zwierzę; w głupocie i w nieokrzesaniu, bez rytmu i bez wdzięku życie pędzi.

— Ze wszech miar — powiada — to tak jest.

— Ponieważ są dwa takie pierwiastki w człowieku, więc jakiś bóg, miałbym ochotę powiedzieć, dał ludziom dwie umiejętności: muzykę i gimnastykę; dla temperamentu i dla umiłowania mądrości. Nie dla ciała i dla duszy, chyba tylko ubocznie, ale dla tych dwóch pierwiastków, aby z sobą harmonizowały i trzeba każdy z nich podciągać lub opuszczać, pokąd nie będą współbrzmiały tak, jak trzeba.

— Tak to wygląda — powiedział.

— Zatem, kto najpiękniej gimnastykę ze służbą Muzom pomiesza i w najlepszej mierze ten napój duszy podać potrafi, o tym może najsłuszniej powiemy, że posiada najwyższą kulturę osobistą, jaką służba Muzom kształci, i że najlepszą harmonię osiągnął; o wiele bardziej niż ten, który struny dostrajać potrafi.

— No pewnie, Sokratesie — powiedział.

— Więc i w państwie będzie nam, Glaukonie, zawsze potrzeba kogoś takiego na czele, jeżeli nasz ustrój ma trwać?

— Będzie potrzeba i to najbardziej, jak tylko można.

XIX. — Więc to by były typy wychowania duchowego i fizycznego. Bo po cóż jeszcze mówić szeroko o tańcach tak prowadzonej młodzieży, o polowaniach z psami czy bez psów, o zawodach gimnastycznych i o wyścigach konnych? To już jest dość jasne, że te rzeczy muszą się stosować do poprzednich i już teraz nietrudno samemu tego dojść.

— Może być — powiada — że nietrudno.

— No dobrze — mówię. — A następnie czym byśmy się powinni zająć? Czy nie tym, którzy z nich będą rządzili, a którzy będą rządzeni?

— No może.

— Że ci, co rządzą, powinni być starsi, a rządzeni młodsi, to jasne?

— Jasne.

— I że to ma być elita spośród nich?

— I to.

— A spośród rolników elita — czy to nie ci, co najlepiej pola uprawiają?

— Tak.

— A teraz, skoro to ma być elita spośród wojska, to czy nie mają to być najlepsi strażnicy państwa?

— Tak.

— Nieprawdaż? Powinni być do tego celu rozumni i w dodatku zdolni troszczyć się o losy państwa?

— Jest tak.

— A każdy gotów się najwięcej troszczyć o to, co by właśnie kochał.

— Z konieczności.

— A kochałby najbardziej to, co by jego zdaniem dobrze wychodziło na tym samym, co i jemu służy, i gdyby uważał, że na powodzeniu tego czegoś i on sam najlepiej wyjdzie, a nie na odwrót.

— Tak jest — powiada.

— Zatem wybrać nam wypadnie spośród innych strażników takich, którzy, gdy się im przyjrzymy, badając, będą nam najwięcej wyglądali na to, że będą całe życie gotowi z największą chęcią spełniać to, co by uważali za korzystne dla państwa, a co nie, tego w żaden sposób robić nie zechcą.

— Tacy się nadają — powiada.

— Wydaje mi się, że trzeba mieć takich ludzi na oku we wszystkich klasach wieku i uważać, czy potrafią stać na straży tej zasady i ani pod wpływem czarodziejskich sugestii, ani pod wpływem gwałtu nie wyrzucą za płot i nie zapomną zasady, że należy robić to, co dla państwa najlepsze.

— O jakim ty mówisz wyrzucaniu za płot?

— Ja ci powiem — dodałem. — Ja mam wrażenie, że przekonania wynoszą się z duszy dwojako: jedne ją opuszczają dobrowolnie, a drugie wbrew naszej woli. Dobrowolnie pozbywamy się przekonań mylnych — to wtedy, gdy się człowiek czegoś nauczy i dlatego zmienia poprzednie przekonanie. A wbrew woli pozbywamy się wszystkich przekonań prawdziwych.

— Jak to jest z tym dobrowolnym wyzbywaniem się, to rozumiem, ale o tym niedobrowolnym chciałbym się nauczyć.

— No cóż? Czy i ty nie uważasz, że tego, co dobre, ludzie pozbywają się wbrew woli, a tego, co złe, chętnie? A czyż nie jest złem pozostawać w błędzie i nie znać prawdy, a dobrem wydawać sądy prawdziwe? Czy nie wydaje ci się, że wydawać sądy prawdziwe to myśleć, że istnieje to, co istnieje?

— Owszem — powiada — ty słusznie mówisz i wydaje mi się, że ludzie nie pozbywają się sądów prawdziwych dobrowolnie.

— Nieprawdaż, robią to tylko pod wpływem oszukaństwa, czarodziejskich zabiegów albo gwałtu?

— Jeszcze i teraz — powiada — nie rozumiem.

— Może być — dodałem — że ja mówię trochę stylem tragedii. Oszukani to są ci, którym się inne przekonania poddaje, i ci, co zapominają. Jednym czas po cichu pewne przekonania zabiera, a drugim wymowne słowo je wybiera po cichu — sami nie wiedzą, jak i kiedy. Teraz może rozumiesz?

— Tak.

— A gwałt cierpią w moim rozumieniu ci, których jakiś ból albo męka do zmiany przekonań zmusza.

— I to — powiada — zrozumiałem, i ty słusznie mówisz.

— A czarodziejskim zabiegom — myślę, że i ty sam byś powiedział — ulegają ci, którzy zmieniają przekonania albo pod wpływem uroku jakiejś przyjemności, albo pod wpływem jakiegoś strachu, dlatego że się czegoś boją.

— Bo na czary wygląda wszystko — dodał — co nas w błąd wprowadza.

XX. — Więc, jak mówiłem przed chwilą, trzeba szukać takich, co najlepiej w sobie samych potrafią stać na straży tej zasady, że powinni

zawsze robić to, co w każdym wypadku będzie, według ich zdania, najlepsze dla państwa. I trzeba mieć na nich oko już zaraz od chłopięcych lat i zadawać im zadania, przy których najłatwiej zapomnieć o tej zasadzie i dać się uwieść. Który objawi dobrą pamięć i uwieść się nie da, tego wybrać, a który nie, tego odrzucić. Czy nie tak?

— Tak.

— Zadawać im trudy pewne też i męki. I zawody im urządzać, przy czym na to samo trzeba zwracać uwagę.

— Słusznie — powiada.

— Nieprawdaż? — dodałem — trzeba im trzeci rodzaj współzawodnictwa też urządzić: próbę odporności przeciw czarom. I patrzeć. Tak jak się źrebaki wyprowadza między hałasy i zgiełk, aby zobaczyć, czy nie są płochliwe, tak i młodych ludzi trzeba wprowadzać w jakieś sytuacje straszne i znowu ich przerzucać w przyjemne, badając ich uważniej, niż się złoto w ogniu bada, czy który nie ulega czarowi sugestii i czy swój przyzwoity wygląd w każdej sytuacji zachowa, okaże się dobrym strażnikiem siebie samego i tej kultury osobistej, jaką ze służby Muzom wyniósł, czy objawi takt i harmonię wewnętrzną. Taki powinien być młody człowiek, jeżeli ma sobie samemu i państwu przynieść jak największy pożytek. Jeżeli któryś odbędzie takie próby i pośród chłopców, i między młodzieżą, i jako człowiek dojrzały, a zawsze z nich wyjdzie bez zarzutu, to oddać mu

władzę nad miastem i straż i obsypać go zaszczytami za życia i po śmierci — niech ma grobowce i pomniki jak największe w nagrodę. Tak mi się jakoś — dodałem — mój Glaukonie, przedstawia wybór i ustanawianie władców i strażników, jeżeli mówić o tym w zarysie, a nie szczegółowo.

— I mnie się — powiada — te rzeczy jakoś tak przedstawiają.

— Więc czy naprawdę nie byłoby rzeczą najsłuszniejszą nazywać takich ludzi strażnikami doskonałymi, bo mają czuwać i nad nieprzyjaciółmi z zewnątrz, i nad przyjaciółmi wewnątrz miasta, aby tamci nie zechcieli — a ci tutaj żeby nie mogli — robić coś złego. A tych młodych, którycheśmy dotąd strażnikami nazywali, nazwać pomocnikami, czeladzią rządu, ona pomaga wykonywać to, co rządzący postanowią.

— Tak mi się wydaje — powiada.

XXI. — A czy byłoby to możliwe, żebyśmy tak wybrali jeden z tych fałszów wskazanych, o których się niedawno mówiło; gdyby tak wybrać jakiś lepszy i tym fałszem wpłynąć przede wszystkim na samych rządzących, a jeśliby nie szło, to na resztę państwa?

— Jakiż to? — powiedział.

— To nic nowego — mówię — to jakaś bajka fenicka, dawniej bardziej rozpowszechniona, jak mówią poeci i wmawiają to w kogo

można, ale u nas się to nie działo i nawet nie wiem, czy się dziać mogło. A żeby to w kogoś wmówić, trzeba by wielu słów.

— Zdaje się, że ty się wahasz, czy ją powiedzieć, czy nie.

— Jak powiem, to zobaczysz, żem się słusznie wahał.

— Mów — powiada — nic się nie bój!

— To mówię. Chociaż nie wiem, skąd wziąć odwagę i jakich użyć słów, kiedy spróbuję naprzód samych rządzących inspirować i żołnierzy, a potem i resztę państwa, że to, jakobyśmy ich utrzymywali i wychowywali, to im się tylko tak wydawało. Wszystko, co się z nimi i koło nich działo, to były niby tylko sny, a naprawdę oni byli wtedy pod ziemią i w jej wnętrzu formowani i żywieni, oni sami oraz ich broń i inny sprzęt wyrobiony, a kiedy już całkowicie byli wykonani, wtedy ich ziemia, jako matka, na świat wydała. Więc teraz, ponieważ to ich matka jest i karmicielka — ta ziemia, w której mieszkają — powinni o nią dbać i bronić jej, gdyby ją ktoś nachodził, a inni obywatele to są ich bracia, bo to też synowie ziemi, więc się ich dobrem interesować powinni.

— Nie bez powodu — powiada — tyś się wstydził mówić nieprawdę.

— To bardzo proste — powiedziałem. — A jednak posłuchaj i reszty tego mitu. Wy tu wszyscy w państwie jesteście braćmi, tak

będziemy im dalej ten mit opowiadali, ale bóg, który was formował, wpuścił w okresie powstawania i wmieszał trochę złota w tych z was, którzy są zdolni do rządów. Dlatego oni są najcenniejsi. A w pomocników srebro. A żelazo i brąz w rolników i w tych, co inne uprawiają rzemiosła. Więc ponieważ wszyscy jesteście jednej krwi, dlatego najczęściej macie potomków podobnych do was samych, ale bywa, że się ze złotego może urodzić ktoś srebrny albo ze srebrnego złoty i tam dalej; wszelkie są możliwe wypadki w tę i w tamtą stronę. Zatem rządzącym przede wszystkim i najbardziej przykazuje bóg, żeby niczego tak dobrze nie pilnowali i przy niczym tak uważnie na straży nie stali, jak koło własnych potomków; patrząc, która z tych czterech domieszek świeci w duszy każdego, i jeżeliby się im urodził potomek z domieszką brązu lub żelaza, to się nie powinni w żaden sposób unosić litością, ale oceniać tę naturę tak, jak ją cenić trzeba, i zepchnąć go na rzemieślnika albo na rolnika. A gdyby się znowu pośród nich urodził ktoś z domieszką złota albo srebra, oni to ocenią i podniosą jednych do straży, a drugich do hufców pomocniczych; bo wyrocznia powiedziała, że państwo upadnie wtedy, gdy go będzie strzegł strażnik żelazny albo strażnik z brązu. Żeby oni w ten mit uwierzyli, czy masz na to jaki sposób?

— Nigdy — powiada — żeby uwierzyli oni sami. Ale gdyby chociaż ich synowie i wnuki, i inni ludzie, którzy kiedyś przyjdą.

— I to też byłoby dobrze — dodałem — więcej by się wtedy troszczyli o państwo i o siebie nawzajem, ja mniej więcej rozumiem, co ty masz na myśli.

XXII. Tak; to będzie tak lub inaczej, zależnie od tego, jak tradycja tę bajkę poprowadzi. My tymczasem tych synów ziemi uzbroimy i wyprowadzimy na plac z dowódcami na czele. Jak się zejdą, niech się rozejrzą po mieście, w którym by miejscu najlepiej obóz urządzić, skąd by i swoich najłatwiej poskramiać mogli, gdyby który nie chciał praw słuchać, i skąd by zewnętrznych nieprzyjaciół najlepiej mogli odpierać, jeżeliby jakiś wróg nadciągał niby wilk na trzodę. A jak obóz rozbiją i złożą ofiarę, komu trzeba, niech sobie urządzą kwatery. Czy jak?

— No, tak — powiada.

— Nieprawdaż? Takie, które podczas mrozu kryją, a na lato też odpowiednie?

— Jakżeby nie? Ty zdaje się mówisz o pewnych mieszkaniach?

— Tak jest — powiedziałem. — O mieszkaniach wojskowych, a nie o mieszkaniach finansistów.

— A jakże się ma znowu — powiada — to różnić, twoim zdaniem, od tamtego?

— Ja ci spróbuję powiedzieć — dorzuciłem. — Najgorsze to ze wszystkiego i największa hańba dla pasterzy, jeżeli takie mają psy i tak

je prowadzą — to przecież pomocnicy przy trzodach — że skutkiem bezkarności i swawoli albo z głodu, albo pod wpływem jakiegoś innego złego nawyku same psy zaczynają owcom dogryzać i robią się nie jak psy, ale jak wilki.

— To straszne — powiada — jakżeby nie?

— Więc trzeba się strzec wszelkimi sposobami, żeby nam pomocnicy czegoś podobnego nie urządzili z obywatelami, wobec tego że są od nich silniejsi, i zamiast, żeby byli łagodnymi sprzymierzeńcami, nie stali się podobni do panów pełnych dzikości.

— Trzeba się strzec — powiada.

— Nieprawdaż? Najlepszą ochroną przeciw temu byłoby to, że są rzeczywiście dobrze wychowani.

— Ależ są — powiada.

A ja dodałem: — O to się nie warto spierać, kochany Glaukonie. A o to, cośmy przed chwilą mówili, warto, że powinni odebrać wychowanie właściwe — wszystko jedno, jakie by ono było — jeśli mają mieć warunek największy łagodności w stosunku do siebie samych i do tych, których strzegą.

— I to słuszne — powiada.

— Więc oprócz takiego wychowania, powiedzieć by mógł człowiek myślący, powinni mieć mieszkania i resztę majątku taką, żeby im to nie przeszkadzało być jak najlepszymi strażnikami oraz żeby ich to nie podniecało do krzywdzenia innych obywateli.

— I on prawdę powie.

— Więc zobacz — dodałem — czy może jakoś w taki sposób powinni żyć i mieszkać, jeżeli mają być takimi. Po pierwsze, żaden z nich nie powinien mieć żadnego osobistego majątku, chyba że niezbędna konieczność. Po drugie, domu i śpichrza nie powinien żaden z nich mieć ani żadnego takiego pomieszczenia, do którego by nie mógł wejść każdy, kto by chciał. A na utrzymanie, jakiego potrzebują zapaśnicy wojenni umiarkowani i odważni, powinni od innych obywateli otrzymywać żołd według taksy. Tak wielki, żeby im nic z niego nie zostawało na następny rok, ani żeby im nie brakło. A będą się stołowali we wspólnym lokalu, jak na wyprawie wojennej, i będą żyli wspólnie. A co do złota i srebra, to powiedzieć im, że je mają w boskim gatunku w duszy, więc im nie potrzeba ludzkiego i nawet by się nie godziło, gdyby się tamto złoto miało od przybytku tutejszego plamić i z nim mieszać, bo z pieniądzem ludzkim wiąże się wiele brudu i niegodziwości, a ich złoto niechby zostało niesplamione. Im jednym tylko w całym państwie nie wolno by było złota brać do ręki, ani by się im godziło tykać złota i srebra, ani być z nim pod jednym

dachem, ani je mieć na sobie, ani pić z naczyń srebrnych albo złotych. W ten sposób byliby ocaleni sami i ocalone byłoby miasto.

Jeżeli oni posiędą ziemię na własność i domy, i pieniądze, to porobią się z nich gospodarze i rolnicy zamiast strażników. I staną się panami i wrogami innych obywateli, a nie sprzymierzeńcami. Będą nienawidzili drugich, a drudzy ich, i będą nastawali na drugich, a drudzy na nich, te zasadzki wzajemne wypełnią im całe życie. O wiele więcej i bardziej będą się bali wrogów wewnętrznych niż zewnętrznych, a to już będzie krótka droga do zguby ich własnej i do zguby reszty państwa.

Więc z tych wszystkich powodów — dodałem — zgodzimy się, że tak trzeba zorganizować strażników, jeżeli chodzi o mieszkanie i o inne sprawy, i to my prawem ustalimy. Czy nie?

— Tak jest — powiedział Glaukon.

Księga czwarta

Podchwycił to Adejmant i powiada: — A cobyś tak, Sokratesie, powiedział na swoją obronę, gdyby ci kto zarzucił, że jakoś nie bardzo są u ciebie szczęśliwi ci ludzie — tak jak ich tworzysz — i to sami sobie winni. Bo tak naprawdę, to państwo należy do nich, a oni z tego państwa żadnego dobra nie poliżą, jak to inni, co to sobie dobra ziemskie kupują i stawiają pałace, piękne i wielkie, i odpowiednie do nich sobie sprawiają urządzenia, i ofiary bogom składają indywidualne,

i gości przyjmują, i to też, o czym przed chwilą mówiłeś: mają złoto i srebro, i wszystko, co, wiadomo, powinni mieć ludzie, którzy mają być szczęśliwi. Tylko po prostu, powiedzieć by mógł ktoś, wyglądają na wojsko zaciężne: siedzą w tym mieście i nic, tylko straż pełnią.

— Tak jest — dodałem — i to tylko za wikt, a nawet żołdu, prócz tego na utrzymanie, nie biorą — jak to inni — tak że ani gdyby który chciał za granicę wyjechać na własny koszt, to nie będzie mógł, ani przyjaciółce coś podarować, ani na coś innego wydać, jak to wydają pieniądze ci, którzy się wydają szczęśliwi. To także pomijasz w swojej skardze i wiele innych zarzutów tego rodzaju.

— Owszem — powiada — niech i to należy do skargi.

— Więc co powiemy na swoją obronę, ty się pytasz?

— Tak.

— Tym samym szlakiem — odpowiedziałem — jeżeli będziemy szli, to znajdziemy, zdaje się, co nam wypadnie powiedzieć. Powiemy, że nic by w tym nie było dziwnego, jeżeli oni nawet i w tym sposobie największe szczęście znajdują, i że myśmy nie to mieli na oku, zakładając państwo, żeby u nas jakaś jedna grupa ludzi była osobliwie szczęśliwa, tylko żeby szczęśliwe było, ile możności, całe państwo. Bośmy sądzili, że w takim państwie najłatwiej znajdziemy sprawiedliwość, a w najgorzej zorganizowanym — niesprawiedliwość, i dopiero jak się takim państwom przyjrzymy, potrafimy sobie wyrobić

sąd o tym, czego od dawna szukamy. Więc teraz robimy model państwa szczęśliwego tak, jak to rozumiemy — nie bierzemy jednej części z osobna i nie zakładamy w państwie jakiejś nielicznej grupy ludzi szczęśliwych, tylko mamy całe państwo na oku. Zaraz będziemy oglądali państwo urządzone wprost przeciwnie. Więc to tak, jak byśmy tutaj posągi kolorowali, a ktoś by przyszedł i robił nam zarzuty, mówiąc, że na to, co jest najpiękniejsze w żywej istocie, nie kładziemy farb najpiękniejszych — bo przecież oczy to część najpiękniejsza, a nie są pomalowane purpurą, tylko czarnym kolorem — to nasza obrona byłaby chyba w sam raz, gdybyśmy mu powiedzieli: Człowieku dziwny, nie sądź, że powinniśmy piękne oczy tak malować, żeby nawet nie wyglądały na oczy, a podobnie inne części, tylko na to popatrz, czy dając każdej części kolor właściwy, robimy całość piękną. Tak i teraz nie zmuszaj nas, żebyśmy strażnikom takie szczęście przydzielali, które z nich zrobi wszystko inne raczej, tylko nie strażników. My przecież potrafimy rolników też poubierać w czerwone płaszczyki, poobwieszać ich złotem i kazać im ziemię uprawiać dla przyjemności, albo garncarzom kazać się położyć kolejką od lewej ręki koło ognia, niech przepijają jeden do drugiego i jedzą, ile wlezie, a garncarski krążek niech tam stoi obok: może który zechce trochę pokręcić; potrafimy wszystkich innych też w ten sposób uszczęśliwiać, aby całe państwo było szczęśliwe. Ale takich wskazówek nam nie dawaj. Bo jeżeli ciebie posłuchamy, to ani rolnik nie będzie rolnikiem, ani

garncarz garncarzem, ani nikt inny nie będzie wyglądał na coś, z czego się robi państwo.

Ale o innych mniejsza. Bo jeżeli mistrzowie od łatek i zelówek będą licha warci, popsują się i będą udawali, że coś robią, nie będąc niczym właściwie, to nic strasznego dla państwa. Ale strażnicy praw i państwa jeżeli nimi być przestaną i będą tylko swoją robotę udawali, to widzisz chyba, że całe państwo z gruntu prowadzą do zguby. A z drugiej strony oni sami mogą się przy tej sposobności doskonale mieć i mogą być szczęśliwi. Więc jeżeli my ustanawiamy takich strażników naprawdę, nieprzynoszących żadnej szkody państwu, a ten ktoś, kto tak mówi, robi z nich jakichś rolników i gospodarzy — szczęśliwych jakby na festynie ludowym, a nie w państwie — to chyba ma na myśli coś innego niż państwo. Więc musimy się zastanowić, czy mając to na oku, ustanowimy strażników na to, aby pośród nich najobficiej szczęście kwitło, czy też będziemy tego życzyli całemu państwu i uważali, czy szczęście w całym państwie kwitnie, a tych pomocników i strażników zmusimy, żeby tamto robili i w tamto wierzyli, aby byli jak najlepszymi wykonawcami swojej roboty, a wszystkich innych tak samo. W ten sposób, kiedy całe państwo będzie rosło i będzie dobrze zorganizowane, pozwolimy, żeby każdą grupę obywateli natura dopuszczała do udziału w szczęściu.

II. — Zdaje mi się — powiada — że dobrze mówisz.

— Ciekaw jestem — dodałem — czy ci się wyda trafne coś, co się z tym wiąże jak brat z bratem.

— Co takiego?

— Zastanów się, czy to psuje także innych robotników, tak że się robią źli.

— Ale co to takiego?

— Bogactwo — powiedziałem — i nędza.

— Jakże to?

— Tak to. Jak się garncarz wzbogaci, to myślisz, że zechce się dalej trudnić swoim fachem?

— Nigdy — powiada.

— Zrobi się leniwy i niedbały — jeszcze więcej, niż był.

— I to — powiada — bardzo.

— A jak znowu z biedy nie może sobie kupić narzędzi albo czegoś tam innego, czego potrzebuje w swoim fachu, to i wytwory jego będą gorsze i kiedy swoich synów, albo innych może, będzie uczył, to ich na gorszych robotników wyuczy.

— Jakżeby nie?

— Zatem pod wpływem i jednego, i drugiego — i nędzy, i bogactwa — pogarszają się wytwory różnych umiejętności i pogarszają się fachowcy.

— Okazuje się.

— Więc zdaje się, żeśmy znaleźli nowe dwie rzeczy dla strażników, na które powinni uważać na wszelki sposób, aby się to nigdy poza ich plecami nie wkradło do miasta.

— Co takiego?

— Bogactwo — powiedziałem — i nędza. Bo jedno wyrabia zbytek, lenistwo i dążności wywrotowe, a drugie upadla i rodzi zbrodnię, oprócz dążności wywrotowych.

— Tak jest — powiada. — Ale nad tym się zastanów, Sokratesie, jak to nasze państwo potrafi wojnę prowadzić, jeżeli nie będzie miało pieniędzy. Zwłaszcza jeżeli będzie musiało prowadzić wojnę z państwem wielkim i bogatym.

— Jasna rzecz — odparłem — że z jednym takim państwem byłoby trudniej, a z dwoma łatwiej.

— Jak powiedziałeś? — mówi.

— Przede wszystkim — mówię — jeżeli wypadnie walczyć, to czyż nie będą walczyli z bogaczami, podczas gdy sami będą zapaśnikami wojennymi?

— To tak — powiada.

— No, a cóż, Adejmancie — ciągnąłem — jeden pięściarz, najlepiej jak tylko być może do tej walki przygotowany, myślisz, że nie potrafi sobie łatwo dać rady w walce z dwoma niepięściarzami, a tylko bogatymi i tłustymi?

— Ale chyba — mówi — nie z dwoma naraz.

— Czy i wtedy nie, gdyby mu wolno było uciekać, a pierwszego, który by nastawał, bić, odwróciwszy się, i gdyby to często powtarzał na słońcu i w upale? Czy nawet i większej ilości takich przeciwników nie potrafiłby pokonać ktoś taki?

— Oczywiście — powiada — że nic by w tym nie było dziwnego.

— A przecież ty nie myślisz, że ludzie bogaci posiadają większą umiejętność i mają większe doświadczenie w pięściarstwie niż w sztuce wojennej?

— No, nie — powiada.

— Zatem można się spodziewać, że nasi zapaśnicy będą bez trudności walczyli z nieprzyjacielem liczniejszym dwukrotnie i trzykrotnie.

— Zgodzę się z tobą — powiada — mam wrażenie, że słusznie mówisz.

— A cóż, gdyby poselstwo wyprawili do innego miasta i powiedzieli prawdę, że: My w ogóle nie używamy złota ani srebra, ani się to nam godzi. Za to wam — wolno. Jeżeli zrobicie z nami przymierze wojskowe, będziecie mieli to, co teraz należy do tamtych. Czy myślisz, że usłyszawszy to, wolałby ktoś raczej walczyć przeciwko psom — tęgim a chudym, niż przy pomocy psów z owcami, które są tłuste a delikatne?

— Nie wydaje mi się. Ale jeżeli — powiada — w jednym mieście zgromadzą się skarby innych miast, to uważaj, czy ono nie zacznie zagrażać miastu niebogatemu.

— Szczęśliwy z ciebie człowiek; zdaje ci się, że warto nazywać państwem jakiekolwiek inne, a nie tylko takie, jakie my organizujemy.

— A jak te inne nazywać? — powiada.

— Inne trzeba jakimś większym słowem ochrzcić. Przecież każde z nich to dużo państw, a nie jedno państwo. Tak jak pola na szachownicy. Jakkolwiek by było, to w każdym siedzą przynajmniej

dwa państwa, które się zwalczają: państwo ubogich i państwo bogatych. A w każdym z nich znowu bardzo liczne organizacje. Więc jeżeli je będziesz traktował jako jedno państwo, to będzie zupełnie chybione. A jeżeli jako wiele państw, i ofiarujesz jednym pieniądze i wpływy drugich, a nawet ich samych, to zawsze będziesz miał sprzymierzeńców wielu, a nieprzyjaciół mało. I jak długo twoje państwo będzie urządzone rozważnie, tak jak się je właśnie zorganizowało, ono będzie największe, to znaczy, nie będzie uchodziło za takie, ale największe naprawdę, choćby sobie liczyło tylko tysiąc obrońców. Tak wielkiego jednego miasta nie znajdziesz tak łatwo ani pośród Hellenów, ani pośród barbarzyńców, a takich niby to — bardzo wiele, i to wiele razy większych niż miasto tego wzrostu. Czy myślisz inaczej?

— No, nie, na Zeusa — powiada.

III. — Nieprawdaż — dodałem. — To by też była najładniejsza granica dla naszych rządzących, do jakiego wymiaru należy miasto powiększać i dla jakiego wymiaru miasta jak wielki teren zajmować, a o resztę terenu mniejsza.

— Więc jaka granica? — powiada.

— Ja myślę — odrzekłem — że taka. Pokąd państwo rozrastające się zechce jeszcze być jednością, potąd je powiększać, a poza tę granicę nie!

— To ładnie — powiada.

— Nieprawdaż? Więc i to też nowe przykazanie damy strażnikom; na wszelki sposób niech pilnują, żeby państwo nie było ani małe, ani pozornie wielkie, ale jakoś tak w sam raz, a jedno.

— To chyba drobiazg — powiada — takie przykazanie.

— A jeszcze większy drobiazg — dodałem — to ten, o którymeśmy i przedtem wspomnieli, kiedyśmy mówili, że trzeba, gdyby się komuś ze strażników urodził potomek pośledniejszego typu, odesłać go do innej klasy, a gdyby się w innej klasie trafił zdolny, dać go do strażników. To miało znaczyć, że spośród innych obywateli do czego się ktoś urodził, do tej roboty trzeba każdą jednostkę przydzielić, tak żeby się każdy czymś jednym, co do niego należy, zajmował i każdy był czymś jednym, a nie większą ilością jednostek. W ten sposób i całe państwo zrośnie się w jedność, a nie rozpadnie się na wiele państw.

— To jest — powiada — drobiazg, jeszcze mniejszy od tamtego.

— Toż ci my — dodałem — Adejmancie miły, nie dajemy im przykazań licznych ani wielkich, jakby się to komuś mogło wydawać, tylko same drobiazgi, byleby tylko, jak to mówią, jednej a wielkiej rzeczy strzegli, a raczej nie tak wielkiej, ile odpowiedniej.

— Czego takiego? — powiada.

— Chodzi o wychowanie duchowe i fizyczne. Bo jeżeli będą dobrze wychowani i będą przez to ludźmi jak się należy, wszystko to potrafią łatwo sami przejrzeć na wskroś i wiele innych rzeczy też, które my teraz pomijamy, jak stosunki z kobietami i małżeństwa, i robienie dzieci, że to wszystko, jak powiada przysłowie, wszystko powinno być ile możności wspólne, bo wspólna jest dola przyjaciół.

— To by było najwłaściwsze — powiada.

— I wiesz — powiedziałem — jak ustrój państwowy raz dobrze ruszy z miejsca, to będzie szedł, będzie się obracał jak koło i rósł. Bo wychowanie fizyczne i duchowe, jeżeli będzie należyte a ustalone, będzie urabiało dobre natury, a znowu natury należyte, przesiąkłe tym wychowaniem, zrobią się jeszcze lepsze niż pokolenie poprzednie — i w ogóle, i jeśli idzie o rozpłód — podobnie jak u innych żywych istot.

— Naturalnie — powiada.

— Więc krótko mówiąc, tego się powinni trzymać ci, którym troska o państwo leży na sercu, aby się państwo za ich plecami nie psuło. Nade wszystko niech na to uważają, aby się tam jakieś nowe prądy nie wkradły w dziedzinie kultury cielesnej i duchowej wbrew porządkowi. Tego niech pilnują jak tylko można i niech się boją, kiedy ktoś powie, że ta pieśń

…najwięcej się ludziom podoba,

Którą pośród śpiewaków najnowsza moda przynosi.

Aby nieraz ktoś nie sądził, że poeta mówi tutaj nie o nowych pieśniach, ale o nowym stylu śpiewania, i żeby tego nikt nie chwalił. Nie należy tego ani chwalić, ani czegoś podobnego u poety przyjmować. Trzeba się wystrzegać przełomów i nowości w muzyce, bo to w ogóle rzecz niebezpieczna. Nigdy nie zmienia się styl w muzyce bez przewrotu w zasadniczych prawach politycznych. Tak mówi Damon, a ja mu wierzę.

— Mnie też — powiada Adejmant — możesz zaliczyć do grona przekonanych.

IV. — Zatem wieżę strażniczą trzeba strażnikom wybudować gdzieś tutaj, w zakresie muzyki.

— Tak — powiada — łamanie praw muzyki łatwo się wślizguje niepostrzeżenie.

— Tak — dodałem — jako rodzaj zabawki i niby to nie przynosi żadnej szkody.

— Bo ono i nie przynosi — dodał — żadnej innej szkody, tylko pomału i po cichu wchodzi w zwyczaj i podpływa pod obyczaje i sposób bycia. Stąd większym strumieniem zaczyna zalewać stosunki wzajemne i interesy, a z interesów przechodzi na prawa i ustroje

polityczne już bez żadnej tamy i hamulca, mój Sokratesie, aż w końcu przewraca do góry nogami całe życie prywatne i publiczne.

— No, dobrze — powiedziałem. — Tak to już jest.

— Zdaje mi się — powiada.

— Nieprawdaż więc — dodałem — jakeśmy na początku mówili, nawet zabawki naszych chłopców powinno przenikać poczucie prawa, bo jak się w nich zacznie prawo łamać, to niepodobna, żeby się w chłopcach poczucie prawa rozwinęło i żeby z nich wyrośli dzielni ludzie.

— Jakżeby nie? — powiada.

— A jak się chłopcy zaczną bawić ładnie i za pośrednictwem muzyki przejmą się poczuciem prawa, to wprost przeciwnie jak u tamtych, ona im towarzyszy we wszystkim, rozrasta się i naprawia niejedno, co może przedtem w państwie było w upadku.

— To rzeczywiście prawda — powiada.

— Oni wtedy — ciągnąłem — odszukują takie, zdawałoby się drobne, zasady prawa, które poprzednie pokolenie zatraciło całkiem.

— Jakie?

— Ano takie, żeby młodsi milczeli przy starszych, jak wypada, i nie siadali wyżej od nich, i wstawali, jak mówią, i objawiali szacunek

rodzicom, i strzygli się przyzwoicie, i na ubranie uważali, i na obuwie, i w ogóle na cały wygląd zewnętrzny i inne rzeczy w tym rodzaju. Czy nie sądzisz?

— No tak.

— Ale ujmować to w przepisy prawne głupio. Bo ani się to da, ani się utrzymać potrafi, jeżeliby takie prawa ująć w słowa i w litery.

— Ależ jak?

— Więc zdaje się — dodałem — Adejmancie, że z wychowaniem to tak: jak ktoś z miejsca ruszy, to tak już potem i jedzie. Czy podobne do siebie czynniki nie ciągną jedne za drugimi?

— No, cóż.

— I w końcu, uważam — a zgodzimy się może — robi się z nich jedna wielka całość, skończona i mocna — albo dobra, albo i przeciwnie.

— Czemu by nie? — powiada.

— Więc jakie — zapytałem — na bogów? Sprawy targowe, gdzie chodzi o kontrakty na rynku, jakie tam który z drugim zawarł, a jak chcesz to i umowy z robotnikami, i sprawy o obrazę czci, i o pobicie, i sprawy mieszkaniowe, i terminy rozpraw, i ustanawianie sędziów albo ściąganie lub nakładanie podatków, może tam gdzieś jakichś potrzeba

na targach albo w portach; w ogóle jakieś tam ustawy targowe albo policyjne czy portowe i inne tego rodzaju, czy zaryzykujemy ustalanie prawem którejś z tych rzeczy?

— Nie godzi się — powiada — ludziom pierwszej klasy dawać takich poleceń. Wielu z tych rzeczy, jeżeli która powinna być prawem ustalona, oni chyba łatwo sami dojdą.

— Tak jest, mój kochany — dodałem — jeżeli im tylko bóg pozwoli zachować te prawa, któreśmy przedtem przeszli.

— A jeżeli nie — powiada — to będą wciąż dużo takich ustaw wydawali i znowu je naprawiali, i tak całe życie, myśląc, że jakoś uchwycą to, co najlepsze.

— Mówisz — dodałem — że będą wtedy żyli tak, jak ci, co chorują, a przez brak karności wewnętrznej nie chcą wyleźć z niewłaściwego trybu życia.

— Tak jest.

— Rzeczywiście; sympatyczne to ich życie. Leczą się wciąż, a zawsze bez skutku. Tyle tylko, że wyrabiają sobie choroby bardziej różnorodne i większe, a wciąż się spodziewają, że gdyby im ktoś lekarstwo doradził, to dopiero od niego byliby zdrowi.

— Rzeczywiście — powiada — że taki stan przypomina takich chorych.

— No cóż? — mówię. — A czy ten ich rys nie ma swojego wdzięku: za najgorszego wroga uważają tego, który prawdę mówi, że pokąd się nie przestaniesz zapijać i objadać, i nie skończysz z Afrodytą i z próżniactwem, to ani ci lekarstwa nic nie pomogą, ani wypalania, ani operacje, ani zamawiania, ani medaliki, ani żaden inny środek tego rodzaju?

— To nie jest wielki wdzięk — powiada. — Gniewać się na tego, co dobrze mówi, to nie jest żaden wdzięk.

— Zdaje się — dodałem — że ty nie jesteś wielbicielem takich ludzi.

— Zgoła nie, na Zeusa.

V. — I gdyby całe państwo, jakeśmy przed chwilą mówili, postępowało w ten sposób, to go nie pochwalisz. Czy nie uważasz, że tak samo robią te państwa, które mają złą organizację, a zakazują obywatelom, żeby całej konstytucji państwa nie naruszali, bo zginie, kto by się tego dopuszczał. A kto się im przy ich obecnej organizacji najuprzejmiej kłania i służy na dwóch łapkach, i podbiega, odgaduje ich zamiary, a potrafi je spełniać, ten dopiero będzie dobry i mądry, i do wielkich interesów, i będą go czcią otaczali?

— Mnie się — powiada — też wydaje, że oni właśnie to robią, i nie chwalę im tego ani trochę.

— A jeżeli znowu ktoś chce oddawać usługi takim miastom i objawia ochotę do tego, to czy nie podziwiasz u niego odwagi i dobrych chęci?

— Owszem — powiada — tylko nie tych, którzy się im dali nabrać i teraz im się zdaje, że są naprawdę mężami stanu, dlatego że ich chwalą szerokie koła.

— Jak mówisz? — zapytałem. — Czy nie przebaczasz tym ludziom? Jeśli ktoś mierzyć nie umie, a tu mu wielu takich samych jak on mówi, że on ma cztery łokcie wzrostu, to czy on może myśleć inaczej o sobie samym?

— No, i tak też nie — powiada. — Jeżeli o to chodzi.

— Więc się nie gniewaj. To może i najsympatyczniejsi tacy ludzie; wciąż wydają ustawy w tym rodzaju, jakeśmy to przed chwilą przeszli, i wciąż coś poprawiają, a zawsze im się zdaje, że dojdą jakiegoś końca z tymi przestępstwami w kontraktach i w tych sprawach, o których przed chwilą mówiłem, a nie wiedzą, że w rzeczywistości to jest tak, jakby hydrze łby obcinali.

— No, tak — powiada — przecież nic innego nie robią.

— Więc ja uważam — ciągnąłem dalej — że tego rodzaju ustawami i sprawami administracji państwa ani w źle, ani w dobrze zorganizowanym państwie prawdziwy ustawodawca nie powinien

sobie głowy zaprzątać, bo w pierwszym wypadku to się na nic nie przyda i nic więcej, a w drugim kto bądź z nich sam na to wpadnie albo to samo wypłynie z zarządzeń poprzednich.

— Więc co by nam — powiada — jeszcze zostało z ustawodawstwa?

— Ja powiedziałem: „nam nic, ale Apollonowi Delfickiemu ustawy najważniejsze i najpiękniejsze, i pierwsze spośród ustaw".

— Jakie? — powiada.

— Stawianie świątyń i ofiary, i w ogóle kult bogów, duchów i bohaterów. Grzebanie zmarłych też i jak im trzeba służyć, żeby ich sobie usposobić łaskawie. Bo takich rzeczy my nie wiemy i zakładając państwo, nikogo innego nie będziemy słuchali, jeżeli mamy rozum, i nie będziemy się nikogo innego w tych sprawach radzili, jak tylko boga naszych ojców. Ten bóg przecież w tych rzeczach jest dla wszystkich ludzi doradcą, którego ojcowie czcili, na środku ziemi siedzi, na samym jej pępku, i stamtąd rady daje.

— Pięknie mówisz — powiada. — Trzeba tak robić.

VI. — Więc już byś miał założone swoje państwo, synu Aristona. A teraz się w nim rozejrzyj, o światło się skądś postaraj należyte i brata swego zawołaj, i Polemarcha, i tych innych, może jakoś dojrzymy, gdzie by tam w nim była sprawiedliwość, a gdzie niesprawiedliwość i

czym się one obie od siebie różnią i którą z nich trzeba zdobyć, jeżeli się chce być szczęśliwym; wszystko jedno, czy o tym będą wiedzieli, czy nie będą wiedzieli wszyscy bogowie i ludzie.

— Mówisz ni to, ni owo — powiedział Glaukon. — Ty przecież przyrzekłeś szukać sam, bo ci się nie godziło nie stawać w obronie sprawiedliwości według sił i na wszelki sposób.

— Prawda jest — odparłem — to, co przypominasz. Więc trzeba tak zrobić, ale trzeba i was zebrać.

— Owszem — powiada — i my to zrobimy.

— Spodziewam się więc — dodałem — że my to znajdziemy w ten sposób. Myślę, że wasze miasto, skoro się je dobrze założyło, jest całkowicie dobre.

— Z konieczności — powiada.

— Zatem jasna rzecz, że jest mądre i mężne, i pełne rozwagi, i sprawiedliwe.

— Jasna.

— A prawda, że którekolwiek z tych cech w nim znajdziemy — to, co zostanie, będzie tym, czegośmy nie znaleźli?

— A cóż?

— Więc tak samo, jak byśmy w czymkolwiek szukali jednej rzeczy spośród czterech innych, to gdybyśmy ją od razu rozpoznali, wystarczyłoby nam, a gdybyśmy naprzód rozpoznali tamte trzy rzeczy, to już tym samym byłaby rozpoznana i ta czwarta, szukana. Bo jasna rzecz, że to by już nie było nic innego, tylko ta reszta.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Tak samo i tutaj. Skoro chodzi właśnie o cztery rzeczy, to trzeba szukać tak samo?

— Jasna rzecz.

— Więc mnie się zdaje, że w tym mieście naprzód się rzuca w oczy mądrość. I coś dziwnego, jak to zdaje się z nią jest.

— Co? — powiada.

— Naprawdę, mądre mi się wydaje to państwo, któreśmy przeszli, bo dobrze sobie radzi. Czy nie?

— Tak.

— A to właśnie, to radzenie sobie, jasna rzecz, że to jest jakaś wiedza, bo przecież ludzie nie dzięki głupocie, ale dzięki wiedzy radzą sobie dobrze.

— Jasna rzecz.

— A w mieście jest wiele różnych rodzajów wiedzy?

— Jakżeby nie?

— Więc czy to z uwagi na umiejętności cieśli należy miasto nazywać mądrym i przyznawać mu dar dobrej rady?

— Nigdy — powiada. — Z uwagi na to niech się nazywa miastem dobrych cieśli.

— I nie z uwagi na wiedzę o budowaniu sprzętów drewnianych, nie dlatego, że jakoś sobie radzi na to, aby one były jak najlepsze — nie dlatego trzeba miasto nazywać mądrym.

— Oczywiście, że nie.

— Więc co? Może ze względu na wiedzę o brązie albo jakąś inną z takich?

— Ani jakąkolwiek — powiada.

— Ani o tę wiedzę nie chodzi, która uczy o tym, jak to plon z ziemi wyrasta? Bo to umiejętność rolnicza.

— Zdaje mi się.

— Więc cóż — powiedziałem — czy istnieje w tym mieście, któreśmy świeżo założyli, u niektórych obywateli jakaś wiedza, która sobie radzi nie z kimś tam lub z czymś, co jest w mieście, ale radzi

sobie z całym państwem i wyznacza, w jaki sposób ono powinno traktować samo siebie oraz inne państwa, tak aby wszystko było jak najlepiej?

— Jest przecież.

— A któraż to i w których obywatelach tkwi?

— To — powiada — ta wiedza strażnicza i ona tkwi w tych rządzących, których teraz nazywamy strażnikami doskonałymi.

— Z uwagi na tę wiedzę jak państwo nazywasz?

— Mówię, że umie sobie radzić i jest naprawdę mądre.

— A czy myślisz — dodałem — że w mieście będziemy mieli więcej kowali czy tych prawdziwych strażników?

— O wiele więcej kowali — powiada.

— Nieprawdaż? — mówię. — I tych innych, którzy posiadają jakieś umiejętności i dlatego się tak lub inaczej nazywają. Z nich wszystkich, tych będzie chyba najmniej?

— Z wszelką pewnością.

— Zatem państwo założone zgodnie z naturą, z uwagi na tę najmniej liczną klasę, na tę swą najmniejszą cząstkę i na wiedzę, która w tej klasie tkwi, ze względu na to, co stoi na czele i rządzi, gotowo się

i całe państwo nazywać mądre. I zdaje się, że to z natury będzie rodzaj najmniej liczny, któremu wypada mieć w sobie coś z tej wiedzy, która sama jedna tylko spośród wszystkich innych gałęzi wiedzy zasługuje na nazwę mądrości.

— Zupełnie słusznie mówisz — powiada.

— Zatem tę jedną spośród czterech rzeczy — sam nie wiem, jakim sposobem — znaleźliśmy i znaleźliśmy to miejsce w państwie, w którym ona tkwi.

— Mnie się przynajmniej zdaje, że zupełnie dobrześmy znaleźli.

VII. — A męstwo znaleźć samo i wskazać to, gdzie ono w państwie tkwi, tak że i państwo zyskuje taki przydomek — to nie bardzo trudno dojrzeć.

— Jakże to?

— Jeżeliby ktoś nazywał państwo tchórzliwym albo mężnym — ciągnąłem dalej — to na jaką by inną część patrzał, jak nie na tę, która walczy i na wyprawy ciągnie w jego obronie?

— Nikt by na nic innego nie patrzał — powiada.

— Bo mam wrażenie — dodałem — że gdyby jacyś inni ludzie w państwie byli tchórzliwi lub mężni, toby wcale nie mogło wpłynąć na to, żeby państwo było takie lub owakie.

— No nie.

— Zatem i mężnym państwo jest dzięki pewnej swojej cząstce. Dlatego że ma w niej taką zdolność, która w każdym wypadku zachowa opinię o tym, co jest straszne — że straszne są tylko te i takie rzeczy, które i jakie podał w tym świetle prawodawca w wychowaniu. Czy nie to nazywasz męstwem?

— Nie bardzo zrozumiałem to, coś powiedział; powiedz to jeszcze raz.

— Ja mówiłem, że zachowaniem czegoś jest męstwo.

— Ależ jakim zachowaniem?

— Zachowaniem pewnego przekonania, które prawo z pomocą wychowania wywołało; przekonanie dotyczy tego, co straszne, i mówi, które rzeczy są straszne i jakie rzeczy. A „w każdym wypadku zachować" to rozumiałem tak, że zachowa je i w przykrościach. I w przyjemnościach, i w pożądaniach, i w obawach, i nie wyrzuci go za płot. A do czego mi się to wydaje podobne, mam ochotę powiedzieć ci to obrazowo, jeżeli chcesz.

— Ależ chcę.

— Ty wiesz, prawda — ciągnąłem — że farbiarze, kiedy chcą ufarbować wełnę tak, żeby była purpurowa, wtedy spośród tylu barw wybierają jedną: naturę bieli i potem z niemałym zachodem zaprawiają

materiał, aby przyjął białość ile możności najświetniejszą, i dopiero tak farbują. Co było tym sposobem barwione, staje się nie do wyprania i żadne pranie, z mydłem czy bez mydła, nie zdoła takiemu materiałowi zabrać świetności barwy. A jak nie, to wiesz, co się robi, kiedy się coś w innych kolorach farbuje albo i w tych samych, ale bez uprzedniej zaprawy.

— Wiem — powiada — że to w praniu pełznie i śmiechu warte.

— Więc przyjmij — ciągnąłem dalej — że coś takiego robimy i my według sił, kiedyśmy wybrali żołnierzy i wykształcili ich z pomocą muzyki i gimnastyki. Uważaj, że myśmy do niczego innego nie zmierzali, jak tylko do tego, żeby oni nam jak najpiękniej praw słuchali i w ten sposób jakby farbę przyjęli, tak aby ich przekonanie było nie do wyprania i co się tyczy tego, co straszne, i w innych sprawach; dlatego że i naturę mają odpowiednią, i wychowanie; aby z nich farby nie wypłukały te mydła, które umieją wypłukiwać do czysta, a mianowicie rozkosz, ona to potrafi zrobić lepiej niż wszelka soda i wszelkie proszki, ani ból, ani strach, ani żądza — to silniejsze niż każde inne mydło. Więc taką moc i zachowanie poprzez wszystkie wypadki słusznego i nakazanego prawem sądu o tym, co straszne, a co nie, ja nazywam męstwem i tak zakładam, jeżeli ty nie będziesz jakiegoś innego zdania.

— Nie — powiada — ja nic nie mówię. Mam wrażenie, że ty słuszny sąd o tych samych rzeczach, ale nie wyrosły na tle wychowania, jak to bywa u zwierząt albo u niewolników, uważasz za coś, co nawet

nie bardzo idzie po myśli prawa, i nazywasz go inaczej, a nie męstwem.

— Zupełnie słusznie mówisz — odparłem.

— Więc ja przyjmuję, że to jest męstwo.

— Przyjmij — powiedziałem — że to jest męstwo obywatelskie, a przyjmiesz słusznie. Jeżeli zechcesz, to sobie o tym innym razem ładniej pomówimy. Bo teraz żeśmy nie tego szukali, tylko sprawiedliwości. Więc jeśli chodzi oszukanie tamtego, to ja mam wrażenie, że to już wystarczy.

— Pięknie mówisz — powiada.

VIII. — Zatem jeszcze dwie rzeczy — ciągnąłem dalej — pozostały, które trzeba zobaczyć w mieście: rozwaga i to, dla czego szukamy wszystkiego: sprawiedliwość.

— Tak jest.

— Ale jak byśmy mogli znaleźć sprawiedliwość, nie zadawszy sobie naprzód trudu z szukaniem rozwagi?

— Więc ja — powiada — nie wiem i nawet bym nie chciał, żeby ona się naprzód pokazała, jeżeli się przedtem nie zajmiemy rozwagą. Więc jeżeli chcesz mi zrobić przyjemność, to zajmij się nią najpierw, a tamtą później.

— Owszem — mówię — ja mam ochotę, jeżeli tylko mam słuszność.

— Więc rozpatruj — powiada.

— Trzeba rozpatrzyć — dodałem. — Więc, o ile to ode mnie widać, to rozwaga jest podobna do pewnego współbrzmienia i do harmonii raczej niż to, co przedtem.

— Jak to?

— Rozwaga to jest pewien ład i wewnętrzne panowanie nad przyjemnościami i nad żądzami, jak się to mówi. Mówi się przecież o mocy nad sobą, sam nie wiem dobrze, co to znaczy, i inne jakieś takie jakby jej ślady spotyka się w mowie potocznej. Czy nie?

— Ależ na każdym kroku — powiada.

— Nieprawdaż? A to „panowanie nad sobą" to zabawny zwrot. Bo panujący nad sobą musiałby zarazem sobie podlegać, a poddany sobie byłby panującym. Bo przecież w tych wszystkich zwrotach mówi się o jednym i o tym samym człowieku.

— Czemu by nie?

— Ja mam wrażenie — dodałem — że ten zwrot znaczy to, że w samym człowieku, w jego duszy, jest pewna cząstka najlepsza i jest inna, gorsza. I kiedy to, co z natury lepsze, panuje nad tym, co gorsze,

to znaczy, że człowiek panuje nad sobą i to się chwali; a kiedy skutkiem złego wychowania albo jakiegoś towarzystwa wielka ilość tego, co gorsze, zacznie opanowywać pierwiastek lepszy, bo on jest mniejszy, to się już gani i to jakby impertynencja powiedzieć o kimś, że nie ma mocy nad sobą i że się oddaje rozpuście człowiek tak dysponowany.

— Zdaje się, że tak — powiada.

— Więc popatrz — dodałem — na nasze nowe miasto, a znajdziesz, że w nim coś innego mieszka. Powiesz, że słusznie mu trzeba przyznać panowanie nad sobą, jeżeli się panowanie nad sobą i rozwagę przyznaje temu, w kim cząstka lepsza panuje nad gorszą.

— Ja patrzę — powiada — i ty mówisz prawdę.

— A prawda, że tych wiele i różnorodnych żądz i przyjemności, i przykrości najwięcej można znaleźć u dzieci i u kobiet, i u służby, a u tych tak zwanych wolnych ludzi też, których jest wielu, a są licha warci.

— Tak jest.

— A znowu te pożądania proste i utrzymane w mierze, o których decyduje rozum i sąd prawdziwy, i rozumowanie, te spotkasz u niewielu ludzi — u tych, którzy naturę mają najlepszą i najlepsze odebrali wychowanie.

— Prawda — powiedział.

— Więc widzisz, że i to jest w twoim państwie i że tam żądze tych, których jest wielu, a niewiele są warci, ulegają żądzom i rozumowi niewielu, ale raczej tych przyzwoitych ludzi?

— Ja widzę — powiada.

IX. — Więc jeżeli o jakimkolwiek mieście należy mówić, że panuje nad rozkoszami i żądzami, i samo nad sobą, to i o tym trzeba to powiedzieć.

— Ze wszech miar — powiada.

— A to też, jeśli w jakimkolwiek innym państwie istnieje między rządzącymi i rządzonymi to samo zdanie co do tego, kto ma panować, to ono istnieje i w tym państwie. Czy nie wydaje ci się?

— I bardzo mocno mi się tak wydaje — powiada.

— A kiedy u nich tak rzeczy stoją, to w których spośród obywateli — powiedziałbyś — mieszka rozwaga? W rządzących czy w rządzonych?

— Chyba w jednych i w drugich — powiada.

— Więc widzisz — dodałem — jakeśmy to słusznie przeczuwali przed chwilą, że rozwaga będzie podobna do pewnej harmonii?

— No, to co?

— Że to nie jest tak jak męstwo i mądrość — każde z tych tkwiło w jednej tylko cząstce i już jedno czyni państwo mądrym, a drugie mężnym. A rozwaga nie tak robi, tylko się na całe państwo rozpościera i sprawia, że się we wszystkim zgadzają najsłabsi i najmocniejsi, i ci pośredni też — czyby to szło o rozum, czy o siłę, a może o ilość również albo o pieniądze lub o cokolwiek innego w tym rodzaju. Tak że najsłuszniej moglibyśmy powiedzieć, że taka jednomyślność to jest rozwaga, taka naturalna zgodność co do tego, która strona powinna rządzić i w państwie, i w każdym z osobna.

— Mnie się zupełnie tak samo wydaje — powiada.

— No, to dobrze — dodałem. — Więc trzy rzeczy już mamy w państwie dostrzeżone, tak to przynajmniej wygląda. A ta ostatnia postać, dzięki której państwo miałoby dzielność w sobie, co by to mogła być za jedna? Jasna rzecz, że to właśnie jest sprawiedliwość.

— Jasna.

— Więc prawda, Glaukonie, że my teraz musimy, jakoby jacyś myśliwi, obstawić krzaki naokoło i dobrze uważać, aby nam sprawiedliwość którędyś nie uciekła; gotowa się schować i nie będzie jej widać. To oczywiste, że ona gdzieś tu jest. Więc patrzaj i staraj się dostrzec, a jakbyś ją jakoś prędzej ode mnie zobaczył, to daj mi znać.

— Gdybym tylko potrafił — powiada. — Gdybyś mi tylko dał iść za sobą tak, żebym mógł dojrzeć to, co wskażesz, to będziesz miał ze mnie użytek w sam raz.

— No to chodź za mną — mówię — pomodliwszy się razem ze mną.

— Ja to zrobię — powiada — ty prowadź tylko.

— Tak jest — mówię. — Ale to jakieś miejsce trudne, drogi nie ma i ciemno tu trochę. Ciemności nieprzeniknione. Ale jednak trzeba iść.

— No to iść — powiada.

— Więc, ja dostrzegłszy coś, zawołałem: — Hop, hop, Glaukonie! Zdaje się, że mamy jakiś ślad, i ja mam wrażenie, że ona się nam chyba nie wymknie.

— To dobra nowina — mówi.

— Tak — powiadam — ale to niedorajdy z nas!

— Jak to?

— No, mój drogi, przecież widać, że to się nam od dawna pod nogami plącze, już od samego początku, a myśmy go nie widzieli i byliśmy bardzo śmieszni. Jak ten, który coś w ręku trzyma i nieraz

szuka tego, co ma. Tak i myśmy na to nie patrzyli, a sięgaliśmy oczyma gdzieś dalej i może być, że ono się tam przed nami schowało.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— No tak, że my, zdaje się, od dawna i mówimy o tym, i słuchamy, a nie rozumiemy siebie samych, że mówiliśmy w pewnym sposobie właśnie o tym.

— To bardzo długi wstęp — powiada — dla kogoś, kto pragnie usłyszeć.

X. — Więc proszę cię — odpowiedziałem — słuchaj, czy ja mówię do rzeczy. To, cośmy na samym początku, przy zakładaniu miasta, przyjęli jako postulat bezwzględny, to właśnie — albo coś w tym rodzaju — jest sprawiedliwością, według mego zdania. A to przyjęliśmy przecież i częstośmy to mówili, jeżeli pamiętasz: że każdy obywatel powinien się zajmować czymś jednym, tym, do czego by miał największe dyspozycje wrodzone.

— Mówiliśmy tak.

— No więc. I że robić swoje, a nie bawić się i tym, i owym to jest sprawiedliwość, tośmy i od wielu innych słyszeli, i samiśmy to niejeden raz powiedzieli.

— A powiedzieliśmy.

— Więc to właśnie — dodałem — mój kochany, to właśnie dokonywane w pewnym sposobie, to gotowa być sprawiedliwość — robić swoje. A wiesz, na jakim się opieram świadectwie?

— Nie wiem, ale powiedz — odparł.

— Zdaje mi się — powiedziałem — że spośród tych rzeczy, któreśmy w państwie pod uwagę brali, po rozwadze, męstwie i mądrości zostało jeszcze to, co im wszystkim umożliwiało zakorzenienie się, a zakorzenionym zapewniało utrzymanie się, jak długo by trwało samo. Mówiliśmy przecież, że sprawiedliwością będzie to, co pozostanie po tamtych, gdybyśmy te trzy znaleźli.

— No, to koniecznie — powiada.

— Otóż — mówię — gdyby trzeba rozstrzygnąć, który z tych czynników najwięcej decyduje o wartości naszego miasta, jeżeli w nim tkwi, to trudno byłoby rozstrzygnąć, czy to będzie jednomyślność rządzących i rządzonych, czy też utrzymywanie się w duszach żołnierzy prawem przepisanego sądu o tym, co jest straszne i co nie jest straszne, czy rozum i czujność tkwiąca w duszach rządzących, czy też to przede wszystkim decyduje o jego wartości, jeżeli tkwi i w dziecku, i w kobiecie, i w niewolniku, i w człowieku wolnym, i w robotniku, i w rządzącym, i w rządzonym, to: żeby każdy robił swoje, a nie bawił się tym i owym.

— Trudno to rozstrzygnąć — powiada. — Jakżeby nie?

— Zatem jeżeli chodzi o dzielność państwa, to będzie walka i zawody; z jednej strony jego mądrość i rozwaga, i męstwo, a z drugiej zdolność do tego, żeby każdy w nim, będąc jedną jednostką, robił swoje.

— I bardzo wielka — powiada.

— Nieprawdaż, możesz chyba przyjąć, że sprawiedliwość musi z tamtymi znamionami iść w zawody, jeżeli idzie o dzielność państwa?

— Ze wszech miar — powiada.

— A zobacz no i z tej strony, czy się tak będzie wydawało. Czy rządzącym w mieście polecisz także rozsądzanie spraw?

— Albo co?

— Czy na czymkolwiek innym będzie im zależało przy sądzeniu spraw, a nie na tym, żeby nikt ani nie miał niczego cudzego, ani swego nie tracił?

— No, nie. Właśnie na tym.

— Bo to jest sprawiedliwe?

— Tak.

— Więc i z tego względu można by się zgodzić, sprawiedliwość to posiadanie i robienie swego i własnego.

— Jest tak.

— Więc zobacz, czy ci się będzie wydawało tak, jak i mnie. Jeżeli cieśla spróbuje robić roboty szewskie, a szewc ciesielskie, albo narzędzia ze sobą pomieniają, albo cześć każdemu należną, albo nawet — jeżeli jeden i ten sam spróbuje wykonywać obie roboty, w ogóle wszelkie inne zamiany tego rodzaju, czy myślisz, że one może wielką szkodę wyrządzają państwu?

— Nie bardzo wielką — powiada.

— Ale kiedy, tak ja uważam, jakiś rzemieślnik z natury albo inny groszorób wzbije się w dumę na tle swego bogactwa albo wpływów, albo siły, albo czegoś innego w tym rodzaju, i zacznie przybierać postać wojskowego, albo ktoś z wojskowych przybierze postać radnego i strażnika, chociaż tego nie godzien, i ci ludzie pomieniają z sobą narzędzia i zaszczyty, albo gdy jeden i ten sam człowiek spróbuje to wszystko robić równocześnie, wtedy — myślę, że i ty się zgodzisz — taka zamiana i takie łączenie zawodów, to zguba dla państwa.

— Ze wszech miar przecież.

— Są trzy takie zawody i w zakresie tych trzech łączenie zawodów w jednym ręku i zamiana jest największą szkodą dla państwa i najsłuszniej powinna by się nazywać szkodnictwem.

— Zapewne.

— A czy nie powiesz, że szkodnictwo największe, skierowane przeciw własnemu państwu, to niesprawiedliwość?

— Jakżeby nie?

— Więc to jest niesprawiedliwość.

XI. I na odwrót powiedzmy tak: są w państwie zarobnicy, pomocnicy i strażnicy. Jeżeli każda z tych warstw robi w państwie to tylko, co do niej należy, jeżeli każda robi swoje, więc wprost przeciwnie niż w tamtym wypadku, to byłaby sprawiedliwość i przez to państwo stawałoby się sprawiedliwe.

— Zdaje mi się — powiada — że nie inaczej ma się rzecz, tylko właśnie tak.

— Może — dodałem — nie mówmy tego jeszcze całkiem stanowczo. Ale jeżeli się zajmiemy poszczególnymi jednostkami ludzkimi i tam znowu zgodnie przyznamy, że ta sama postać jest i tam sprawiedliwością, to już się będziemy zgadzali. Bo i co powiemy? A jeżeli nie, to wtedy coś innego weźmiemy pod uwagę. A teraz dokończymy rozpatrywania tego przedmiotu. Zdawało się nam przecież, że jeśli spróbujemy obejrzeć to w jakimś większym przedmiocie spośród tych, które mają w sobie sprawiedliwość, to łatwiej i w poszczególnej jednostce ludzkiej dojrzymy, jakie to jest.

Uważaliśmy, że takim przedmiotem jest państwo, i w ten sposób założyliśmy państwo ile możności najlepsze, dobrze wiedząc, że w państwie dobrym to się znaleźć musi. Więc to, co się nam tam ukazało, odnieśmy do poszczególnego człowieka. Jeżeli się zgodzi, to będzie bardzo ładnie. A jeżeli w poszczególnej jednostce zjawi się coś innego, to znowu wrócimy do państwa i będziemy próbowali. Prędko jedno przy drugim będziemy oglądali, niech się jedno z drugim ściera, jak krzemienie, aż wykrzeszemy sprawiedliwość. Kiedy nam ona wybłyśnie i stanie przed oczami jasna, to może ją potrafimy przez to w sobie samych utwierdzić.

— Dobra droga to, co mówisz — powiada — i trzeba tak zrobić.

— Otóż — ciągnąłem — jeżeli się mówi, że gdzieś jest jedno i to samo, a tylko ono jest tu większe, a tam mniejsze, to czy ono musi być tu i tam niepodobne z tego względu, z jakiego się mówi o jego tożsamości, czy podobne?

— Podobne — powiada.

— Zatem i sprawiedliwy człowiek od sprawiedliwego państwa ze względu na samą postać sprawiedliwości wcale się nie będzie różnił, ale będzie do niego podobny.

— Podobny — powiada.

— A państwo wydawało się sprawiedliwe, kiedy trzy rodzaje natur, jakie w nim są, robiły każda swoje. A wydawało się rozważne znowu i mężne, i mądre dzięki jakimś innym stanom i postawom tych samych trzech rodzajów.

— Prawda — powiedział.

— Więc i poszczególną jednostkę ludzką, przyjacielu, tak samo będziemy oceniali; ona ma w swojej duszy też te trzy postacie i dzięki takim samym stanom tych postaci będzie zasługiwała na te same nazwy, co i państwo.

— Koniecznie tak musi być — powiada.

— Znowuśmy — mówię — w marne rozważania wpadli o duszy, czy ona ma te trzy postacie w sobie, czy nie ma.

— Ja myślę — powiada — że to nie bardzo marne. Tylko może być, Sokratesie, że, jak to mówią, nie jest łatwe to, co jest piękne.

— Widocznie — mówię. — Ale bądź przekonany, Glaukonie, ja przynajmniej tak myślę, że taką metodą, jaką my się teraz w dyskusji posługujemy, my tego nigdy i żadną miarą nie potrafimy jasno i dokładnie ująć. Do tego prowadzi droga dłuższa i większa. Ale może być, że i ta godna jest tego, co się poprzednio powiedziało i rozpatrzyło.

— Przecież jest przyjemna — powiada. — Mnie przynajmniej na razie całkiem wystarcza.

— Ależ owszem — mówię — mnie ona nawet i bardzo wystarcza.

— Więc nie opadaj z sił — powiada — tylko rozważaj.

— Zatem, czy nie musimy się bezwarunkowo zgodzić na to, że w każdym z nas tkwią te same postacie, te same składniki charakteru, co i w państwie? One się w nim przecież znikądinąd nie biorą. To by było zabawne, gdyby ktoś myślał, że temperament państwa nie pochodzi od poszczególnych obywateli, którzy temu winni, jak na przykład mówią o temperamencie tych obywateli, co siedzą w Tracji i w krajach Skytów, i tak tam bardziej ku północy, albo o zamiłowaniu do nauki, które najwięcej przypisują ludziom z naszych okolic, a przywiązanie do pieniędzy nierzadko uchodzi za rys Fenicjan i tych tam z Egiptu.

— I bardzo — powiada.

— To już tak jest — dodałem — i to nietrudno poznać.

— No, nie.

XII. — Ale to poznać trudniej, czy my jednym i tym samym robimy wszystko, czy też, skoro mamy trzy pierwiastki, każdym robimy coś innego. Uczymy się innym, gniewamy się czymś innym, co mamy w sobie, a pożądamy znowu czymś trzecim, co jest tłem przyjemności związanych z jedzeniem i z rozmnażaniem się, i z takimi

rzeczami koło tego, czy też całą duszą robimy każdą z tych rzeczy, jak zaczniemy. To będzie sprawa trudna do rozgraniczenia, tak że warto by było o tym mówić.

— I mnie się tak zdaje — powiada.

— Więc w ten sposób próbujmy to rozgraniczać, czy to będzie jedno i to samo wszystko razem, czy coś innego każde.

— Jak?

— Jasna rzecz, że jedno i to samo nie zechce równocześnie ani działać, ani doznawać stanów przeciwnych z tego samego względu i w stosunku do tego samego przedmiotu. Zatem jeżeli znajdziemy gdzieś, że się to dzieje z tymi pierwiastkami w nas, będziemy wiedzieli, że to nie było jedno i co samo, tylko było tych pierwiastków więcej.

— No, dobrze.

— Otóż zobacz, co ja mówię.

— Mów — powiada.

— Żeby coś stało — powiedziałem — i żeby się równocześnie ruszało, jedno i to samo, pod tym samym względem, czy co jest możliwe?

— Nigdy.

— Więc jeszcze ściślej ustalmy, na co się zgadzamy, abyśmy się gdzieś w dalszym ciągu nie zaczęli spierać. Gdyby ktoś mówił, że pewien człowiek stoi, a porusza rękami i głową, co my byśmy uważali, że nie trzeba tak mówić, że on równocześnie stoi i porusza się, tylko że się coś w nim porusza, a coś stoi. Czy nie tak?

— Tak.

— Nieprawdaż? A gdyby mówiący co dowcipkował i dalej i figlarnie zauważył, że bąk w całości stoi i porusza się zarazem, kiedy jego oś tkwi wciąż w tym samym miejscu, a on się kręci w kółko i to samo robi jakiekolwiek inne ciało, które się obraca, nie zmieniając swego położenia, my byśmy tego nie przyjęli, bo to przecież nie pod tym samym względem i nie te same ich części są wtedy w spoczynku i w ruchu. My byśmy powiedzieli, że te ciała mają w sobie część prostą i część obwodową i że ze względu na tę prostą one stoją, bo ona się w żadną stronę nie odchyla, a ze względu na tę obwodową kręcą się w kółko. Jeżeli takie ciało pochyla swą część prostą w prawo, w lewo, ku przodowi albo w tył, kręcąc się równocześnie, wtedy już nie ma mowy o staniu.

— I słusznie — powiada.

— Więc zgoła nas nie będzie płoszyć to, co się o tych rzeczach mówi, i wcale nas nie przekona, żeby kiedykolwiek coś, będąc jednym i tym samym przedmiotem, miało równocześnie z jednego i tego

samego względu i w stosunku do tego samego przedmiotu czegoś przeciwnego doznawać albo i coś takiego robić.

— Mnie przynajmniej nie — powiada.

— W każdym razie — dodałem — abyśmy nie musieli wszystkich tego rodzaju punktów spornych przechodzić po kolei i rozwodzić się długo, wiedząc na pewno, że w nich nie ma prawdy, załóżmy, że to jest tak, i pójdźmy naprzód, zgodziwszy się, że jeśliby się nam to kiedyś miało przedstawić inaczej, a nie w ten sposób, wtedy wszystko, co z tego stanowiska wyniknie, będzie pozbawione wewnętrznego związku.

— Więc trzeba tak zrobić — powiada.

XIII. — Zatem — ciągnąłem dalej — czy skinienie głową i cofnięcie głowy, wyciąganie ręki po coś i cofanie dłoni, i przygarnianie do siebie i odpychanie, i wszystkie tego rodzaju pary, czy zaliczysz do przeciwieństw wzajemnych, wszystko jedno, czyby to były działania, czy stany bierne, bo to nie będzie tu stanowiło różnicy.

— No, tak — powiada — to są przeciwieństwa.

— No cóż? — mówię. — A mieć pragnienie i być głodnym, i w ogóle pożądania, i znowu pragnąć, i chcieć, czy tego wszystkiego nie zaliczyłbyś gdzieś do tych postaci, o których się w tej chwili mówiło? Na przykład czy nie powiesz, że dusza tego, który pożąda, zawsze jakoś albo wyciąga ręce do tego, czego pożąda, albo przygarnia to, co

chce posiąść, albo znowu, jeżeli chce coś dla siebie osiągnąć, to kiwa na to głową sama do siebie, jakby się jej ktoś o to pytał, tak chce, żeby się to stało?

— Tak jest.

— No cóż? A nie chcieć czegoś i nie pragnąć, i nie pożądać, czy tego nie weźmiemy za rodzaj odpychania i odpędzania od siebie, i w ogóle za coś wprost przeciwnego temu, co przedtem?

— Jakżeby nie?

— Skoro to tak jest, to powiemy, że istnieje pewna postać pożądań, a pośród nich najbardziej bije w oczy to, które nazywamy pragnieniem, i to, które głodem?

— Powiemy — odparł.

— Nieprawdaż? Jedno dotyczy napoju, a drugie jadła?

— Tak.

— A czy pragnienie, o ile jest pragnieniem, dotyczy czegoś więcej — to pożądanie zbudzone w duszy — ono dotyczy czegoś więcej, czy też tego tylko, co tu mówimy? Na przykład pragnienie, czy jest pragnieniem ciepłego napoju, czy zimnego, czy obfitego, czy nieobfitego, czy jednym słowem napoju o pewnej jakości? Czy też, jeśli się do pragnienia dołączy pewne gorąco, to może wytwarzać w

dodatku pożądanie zimnego napoju, a jeśli się do pragnienia dołączy zimno, to pragnienie ciepłego napoju? A jeżeliby przez dołączenie się obfitości pragnienie było obfite, zrobi się pragnienie obfitego napoju, a jeśli pragnienie będzie małe, to nieobfitego napoju. Ale pragnienie samo nigdy nie jest żądzą niczego innego, jak tylko tego, co z jego natury wypływa — samego napoju, a znowu głód — pokarmu?

— Tak jest — powiada. — Samo pożądanie każde zwraca się tylko do swego naturalnego przedmiotu, a już do takiego lub takiego zwraca się to, co się do pożądania dołącza.

— Zatem — dodałem — niech nas nikt nie próbuje znienacka zaskoczyć uwagą, że nikt nie pragnie napoju, ale dobrego napoju, i nie pokarmu, ale dobrego pokarmu. Zatem wszyscy pragną tego, co dobre. Jeżeli więc pragnienie jest pożądaniem, to byłoby to pożądanie dobrego, czy to napoju, czy czegokolwiek innego, a inne żądze to samo.

— A może by jednak i coś w tym było, w tych słowach tego kogoś.

— Ależ tak — powiedziałem — z tych pożądań, które czegoś dotyczą, te określone jakościowo dotyczą przedmiotów określonych jakościowo, tak mi się wydaje, ale one same dotyczą każde tylko swego przedmiotu.

— Nie zrozumiałem — powiada.

— Nie zrozumiałeś, że to, co większe, jest takim, bo jest od czegoś większe?

— No tak.

— Prawda? Od czegoś mniejszego?

— Tak.

— A to „o wiele większe” od czegoś „o wiele mniejszego”? Czy nie?

— Tak.

— A czy i to „kiedyś tam dawniej większe” od „kiedyś tam dawniej mniejszego” i to „później większe” od „później mniejszego”?

— No, ale co z tego? — powiada.

— I większe w stosunku do mniejszego, i dwa razy tak wielkie w stosunku do mniejszego o połowę, i wszystkie takie rzeczy; i cięższe w stosunku do lżejszych, i szybsze w stosunku do powolniejszych, a jeszcze ciepłe w stosunku do zimnych i wszystko tym podobne, czy nie mają się tak samo?

— Tak jest.

— A jak to jest z naukami? Czy nie tak samo? Wiedza sama dotyczy swego przedmiotu — cokolwiek byśmy uznali za przedmiot

wiedzy — a wiedza pewna, określona jakościowo, dotyczy pewnego przedmiotu określonego jakościowo. Ja mam na myśli coś w tym rodzaju. Prawda, że jak powstała wiedza o budowaniu domów, to zaczęła się różnić od innych gałęzi wiedzy, zatem ją nazywano nauką budownictwa.

— Więc co?

— Czy nie tym się zaczęła różnić, że zaczęła być jakościowo określona? Tak, jak żadna inna?

— Tak.

— Nieprawdaż? Skoro znalazła przedmiot określonej jakości, to i sama zyskała jakość określoną. Czy tak samo inne umiejętności i gałęzie wiedzy?

— Jest tak.

XIV. — Więc uważaj — dodałem — że ja to chciałem wtedy powiedzieć, jeżeliś teraz już zrozumiał, że cokolwiek czegoś innego dotyczy, to się odnosi, samo dla siebie wzięte, do samego swego przedmiotu, a do przedmiotów określonej jakości odnoszą się rzeczy w pewien sposób określone jakościowo. I ja nie mówię, że każda rzecz jest taka jak jej przedmiot, więc niby że wiedza dotycząca zdrowia i choroby jest sama zdrowa i chora, a dotycząca dobra i zła jest sama dobra i zła. Ale skoro pewna wiedza dotyczy nie przedmiotu wiedzy w

ogóle, ale pewnego jakiegoś przedmiotu, a tym jest zdrowie i choroba, wypada i jej być jakąś, określoną i to zrobiło, że ona się już nie nazywa wiedzą po prostu, ale wiedzą o czymś, co ma swoją jakość, a dołączyło się teraz, więc nazywa się wiedzą lekarską.

— Zrozumiałem — powiada — i zdaje mi się, że to tak jest.

— A pragnienie — dodałem — czy nie przyjmiesz, że ono należy do tych rzeczy, które się czegoś tyczą i dlatego jest tym, czym jest? Istnieje przecież pragnienie.

— No tak — powiada. — Pragnienie tyczy się napoju.

— Prawda? Napoju pewnej jakości tyczy się też i pragnienie pewnej jakości. Ale pragnienie samo nie tyczy się ani obfitego, ani nieobfitego napoju, ani dobrego, ani złego, ani jednym słowem pewnego jakiegoś, lecz tylko napoju samego dotyczy z natury samo pragnienie.

— Ze wszech miar.

— Więc dusza spragnionego, o ile on ma pragnienie, nie czegoś innego chce, tylko pić i tego pragnie, i do tego dąży.

— To jasne przecież.

— Więc jeżeli ją kiedyś w chwili pragnienia coś ciągnie w stronę przeciwną, to musi być w niej coś innego niż to, co pragnie i ciągnie

jak zwierzę do picia? Bo przecież mówimy, że jedno i to samo nie może z pomocą tej samej swojej części robić dwóch rzeczy przeciwnych sobie w stosunku do tego samego przedmiotu.

— No, nie może.

— Podobnie jak — uważam — o łuczniku nie trzeba mówić, że jego ręce równocześnie łuk odpychają i przyciągają, tylko jedna ręka odpycha, a druga przyciąga.

— Ze wszech miar — powiada.

— A czy powiemy, że czasem zdarza się, że spragnieni nie chcą pić?

— I bardzo wielu takich — powiada — i często.

— Więc cóż by — dodałem — cóż by można o tym powiedzieć? Czy nie to, że tkwi u nich w duszy coś, co każe pić, i jest w niej coś, co pić nie daje. I to jest coś innego i coś panującego nad tym, co pić każe?

— Tak mi się wydaje — powiada.

— A czy to, co przeszkadza takim rzeczom, nie rodzi się w duszy, jeżeli się rodzi, z rozumowania, a to, co wlecze i ciągnie, czy nie przychodzi że stanów biernych i schorzeń?

— Widocznie.

— Więc nie bez sensu — dodałem — będziemy uważali, że to są dwa pierwiastki i to różne od siebie; jeden, którym dusza rozumuje, nazwiemy jej intelektem, a drugi, którym ona kocha i łaknie, i pragnie, i innymi się żądzami unosi, ten czynnik nierozumny — pożądliwością; ta się z pewnymi zaspokojeniami i z rozkoszami brata.

— No nie — powiada — to oczywiste, że możemy być tego zdania.

— Zatem te dwie postacie — ciągnąłem dalej — tkwiące w duszy, niechby u nas były określone. A tło pewnych wzruszeń i to, czym się gniewamy, czy to coś takiego, czy też może coś tej samej natury, co któreś z tych dwóch?

— Może być — powiada — że to będzie to drugie — pożądliwość.

— Jednakże — odpowiedziałem — ja raz słyszałem coś i ja w to wierzę. Że mianowicie Leontios, syn Aglajona, szedł raz z Pireusu na górę pod zewnętrzną stroną muru północnego i zobaczył trupy leżące koło domu kata. Więc równocześnie i zobaczyć je chciał, i brzydził się, i odwracał, i tak jak długo walczył z sobą i zasłaniał się, aż go żądza przemogła i wytrzeszczywszy oczy, przybiegł do tych trupów i powiada: „No, macie teraz, wy moje oczy przeklęte, napaście się tym pięknym widokiem”.

— Ja to też słyszałem — powiada.

— To opowiadanie świadczy jednak — dodałem — że gniew czasem walczy z żądzami; widać, że jedno jest czymś innym i drugie.

— Świadczy — powiada.

XV. — Prawda? A w innych wypadkach też — ciągnąłem — nieraz to spostrzegamy, kiedy żądze kogoś gwałtem przymuszają, wbrew rozsądkowi; wtedy on się gniewa na to, co w nim samym siedzi, a gwałt mu chce zadawać, i jakby się w nim walka odbywała, jego gniew przeciw temu czemuś zwrócony sprzymierza się z intelektem; a żeby się gniew sprzymierzał z żądzami, kiedy intelekt mówi, że nie trzeba mu się sprzeciwiać, taki wypadek — tak myślę — nie powiesz, żebyś spostrzegł kiedy w sobie samym albo w kimkolwiek innym.

— Nie, na Zeusa — powiada.

— No cóż — dodałem — a kiedy ktoś czuje, że źle robi, to im więcej jest wart, czy nie tym trudniej mu się gniewać, jeżeliby i głód cierpiał, i marzł, i cokolwiek innego w tym rodzaju znosił z ręki tego, który by jego zdaniem miał słuszność, urządzając mu to wszystko? I czy, jak mówię, zechce się jego gniew zbudzić i obrócić przeciw komuś takiemu?

— To prawda — mówi.

— A cóż? Jeśli ktoś uważa, że go krzywdzą, czy nie zaczyna w nim gniew kipieć? On się oburza wtedy i sprzymierza się z tym, co się

wydaje sprawiedliwe, i głód, i mróz, i wszelkie takie inne rzeczy znosić gotów, póki nie zwycięży. Nie złoży broni, póki swego nie dojdzie albo nie zginie; chyba że go rozum, który w nim jest, odwoła i ułagodzi go tak, jak pasterz psa.

— Tak jest — powiada — to jest bardzo podobne do tego, co mówisz. I myśmy też w naszym państwie pomocników, tak jak psy, poddali pod władzę rządzących, że to niby pasterze miasta.

— Ty pięknie wnikasz w to, co ja chcę powiedzieć. Ale czy oprócz tego rozumiesz taką rzecz?

— Jaką?

— Że się nam temperament przedstawia wprost przeciwnie niż przed chwilą. Przedtem się nam zdawało, że to jest pewna pożądliwość, a teraz mówimy, że daleko do tego; on w chwili rozterki wewnętrznej staje się bronią w ręku po stronie intelektu.

— Ze wszech miar — powiada.

— Więc czy on jest czymś różnym także od intelektu, czy też to jest pewna postać intelektu, tak że dusza miałaby w sobie nie trzy, ale dwie postacie: intelekt i pożądliwość. Czy też tak jak w państwie składają się na nie trzy rodzaje: zarobkujący, pomocnicy i radcy, tak i w duszy istnieje ten czynnik trzeci — temperament i to jest naturalny

pomocnik intelektu, jeżeli się nie popsuje pod wpływem złego wychowania.

— Musi być — powiada — to trzecie.

— Tak — mówię — jeżeli się tylko temperament okaże czymś różnym od intelektu; tak jak się okazał czymś innym niż pożądliwość.

— Ależ to się — powiada — okaże bez trudności. Toż przecie i u małych dzieci można to zobaczyć, że zaraz po urodzeniu bywają pełne gniewu (to objaw temperamentu), a do rozumu jedne, mnie się przynajmniej tak wydaje, nigdy nie dojdą, a większa ich część kiedyś bardzo późno.

— Na Zeusa — podchwyciłem — dobrześ powiedział. A u zwierząt też można zobaczyć, że co tak jest, jak mówisz. A oprócz tego i ten wiersz Homera, któryśmy gdzieś tam przedtem przytoczyli, będzie też za tym świadczył:

W pierś się uderzył i serce poskramiał słowy mocnymi.

Tutaj to jasne, że tu u Homera coś innego przygania czemuś innemu, to, co rozumuje na temat tego, co lepsze i gorsze, przygania temu, co się gniewa bezmyślnie.

— Zupełnie — powiada — słusznie mówisz.

XVI. — Więc tośmy — dodałem — z ciężką biedą przepłynęli i już się jako tako zgadzamy, że te same rodzaje, które są w państwie, te same tkwią i w duszy każdego człowieka, i jest ich tu i tam tyle samo.

— Jest tak.

— Prawda, że teraz już z konieczności wynika to, że jak i przez co państwo jest mądre, tak samo i poszczególny człowiek; przez to samo i on będzie mądry?

— No i co?

— I przez co jest mężny poszczególny człowiek, i w jaki sposób, przez to i państwo jest mężne, i to w taki sam sposób. Jeżeli o dzielność chodzi, to ze wszystkim tak samo z obu stron.

— Koniecznie.

— I sprawiedliwym też, Glaukonie, tak sądzę, powiemy, że poszczególny człowiek będzie w ten sam sposób sprawiedliwy, jak i państwo było sprawiedliwe.

— I to tak być musi, koniecznie.

— A tegośmy chyba nie zapomnieli, że państwo było sprawiedliwe przez to, że każdy z tych trzech rodzajów, jakie w nim były, robił swoje.

— Zdaje się — powiada — żeśmy nie zapomnieli.

— To zapamiętajmy sobie i to, że i każdy z nas, jeżeli każdy z jego trzech czynników wewnętrznych będzie robił swoje, będzie wtedy sprawiedliwy i będzie też robił swoje.

— Bardzo dobrze — powiada — musimy sobie to zapamiętać.

— Nieprawdaż? Intelektowi władać wypada, bo jest mądry i powinien myśleć z góry o całej duszy, a temperament powinien mu podlegać i być z nim w przymierzu?

— Tak jest.

— Więc czy nie jest tak, jakeśmy mówili, że połączenie muzyki i gimnastyki potrafi te czynniki zharmonizować; jeden napnie, podniesie go i nakarmi słowem pięknym i nauką, a drugi zwolni i opuści nieco z pomocą napomnień, i obłaskawi go harmonią i rytmem?

— Całkowicie tak — powiada.

— I te dwa pierwiastki tak prowadzone wyuczą się naprawdę robić to, co do nich należy; dobrze wychowane, będą władały pożądliwością, której jest najwięcej w duszy każdego, a taka już jej natura, że nie nasycą jej żadne skarby. Tamte dwa pierwiastki będą na nią uważały, żeby się nie syciła rozkoszami, które się nazywają cielesne, bo jak się przez to rozrośnie i wzmoże na siłach, to przestanie robić swoje, a zacznie brać za łeb i będzie próbowała rządzić tym, nad

czym jej żadna władza nie przypada z natury, i całe życie zbiorowe do góry nogami wywróci.

— Tak jest — powiada.

— A czy przed nieprzyjaciółmi z zewnątrz też te dwa czynniki nie potrafią być najpiękniejszą ochroną dla całej duszy i dla całego ciała? Jeden, który się zastanawia i robi plany, a drugi, który walczy, ale słucha czynnika rządzącego i mężnie jego plany wykonywa.

— Jest tak.

— I mężnym, tak uważam, nazywamy każdego, u kogo ta część, temperament, zachowuje poprzez bóle i poprzez rozkosze to, co intelekt w swoim rozkazie wyznaczy jako straszne i niestraszne.

— Słusznie — powiada.

— A mądrym nazywamy każdego dzięki tej małej cząstce, która w nim panuje i wszystko w swych rozkazach wyznacza, bo ona ma w sobie wiedzę o tym, co jest pożyteczne dla każdej z trzech części z osobna i dla całości, którą one wspólnie tworzą.

— Tak jest.

— No cóż. A rozważnym czy nie nazywamy człowieka za przyjaźń i zgodność tych samych jego części, kiedy czynnik w nim

rządzący i dwa czynniki rządzone zgadzają się w sobie na to, że intelekt powinien rządzić, i one z nim nie zrywają dobrych stosunków?

— Rozwaga — powiedział — nie jest niczym innym, tylko tym. Zarówno w państwie, jak i u człowieka prywatnego.

— A sprawiedliwym będzie człowiek przez to i w ten sposób, jakeśmy to często mówili.

— Tak musi być, koniecznie.

— No cóż? — dodałem — czy powinna by nam sprawiedliwość opaść z sił i jakoś inaczej wyglądać w poszczególnym człowieku, niż wyglądała w państwie?

— Ja myślę, że nie powinna — powiedział.

— Ale może w ten sposób moglibyśmy się w naszym stanowisku umocnić, jeżeli się jeszcze u nas w duszy czai jakaś wątpliwość, że pogląd nasz zestawimy z poglądami potocznymi.

— Z jakimi?

— Na przykład, gdyby szło o nasze zdanie o tym państwie i co myślimy o człowieku podobnej konstytucji, jak i o podobnym wychowaniu, to gdyby szło o depozyt złota albo srebra, czy ktoś taki mógłby go sprzeniewierzyć? Czy mógłby ktoś takiego człowieka posądzać o to raczej niż ludzi innych z natury i wychowania?

— Żadne by go nie spotkało posądzenie — powiada.

— Nieprawdaż? I świętokradztwa, i złodziejstwa, i zdrady, w życiu prywatnym w stosunku do ludzi bliskich albo w publicznym w stosunku do państw, byłyby najdalsze od takiego człowieka?

— Najdalsze.

— I ani na włos nie nadużywałby zaufania, czyby to o przysięgi szło, czy o inne umowy.

— Jakżeby zaś?

— I cudzołóstwo, i zaniedbania rodziców i służby bożej raczej na każdego innego patrzą niż na takiego człowieka.

— Na każdego innego, doprawdy — powiada.

— Nieprawdaż? Z tego wszystkiego przyczyna ta, że każdy z jego czynników wewnętrznych robi swoje, jeżeli chodzi o władzę i o uleganie władzy?

— To właśnie, a nie coś innego.

— Więc czy szukasz jeszcze czegoś innego, czym by mogła być sprawiedliwość, a nie tą właśnie siłą, która tak dysponuje ludzi i państwa?

— Na Zeusa — powiada — ja nie szukam.

XVII. — Więc nam się ziścił nasz sen; to przypuszczenie, któreśmy wypowiedzieli, że jak tylko zaczniemy zakładać państwo, to z pomocą któregoś boga gotowiśmy się zaraz natknąć na początek i pewien zarys sprawiedliwości.

— Ze wszech miar.

— A to było, Glaukonie, pewne widziadło sprawiedliwości, ale bardzo się nam przydało to, że człowiek, który jest szewcem z natury, najlepiej zrobi, jeżeli zostanie przy swoim kopycie i nic innego nie będzie próbował, a cieśla, żeby się ciesiołką bawił, i inni tak samo.

— Widocznie.

— A naprawdę sprawiedliwość jest, zdaje się, czymś w tym rodzaju, ale nie polega na zewnętrznym działaniu czynników wewnętrznych człowieka, tylko na tym, co się w nim samym z tymi czynnikami dzieje. Na tym, że on nie pozwala, żeby którykolwiek z nich robił mu w duszy to, co do niego nie należy, ani żeby spełniał kilka różnych funkcji naraz. Taki człowiek urządził sobie gospodarstwo wewnętrzne, jak się należy, panuje sam nad sobą, utrzymuje we własnym wnętrzu ład, jest dla samego siebie przyjacielem; zharmonizował swoje trzy czynniki wewnętrzne, jakby trzy struny dobrze współbrzmiące, najniższą, najwyższą i środkową, i jeżeli pomiędzy tymi są jeszcze jakieś inne, on je wszystkie związał i stał się ze wszech miar jedną jednostką, a nie jakimś zbiorem wielu

jednostek. Opanowany i zharmonizowany postępuje też tak samo, kiedy coś robi, czy to gdy majątek zdobywa, czy o własne ciało dba, albo i w jakimś wystąpieniu publicznym, albo w prywatnych umowach, we wszystkich tych sprawach i dziedzinach on uważa i nazywa sprawiedliwym i pięknym każdy taki czyn, który tę jego równowagę zachowuje i do niej się przyczynia. Mądrością nazywa wiedzę, która takie czyny dyktuje. Niesprawiedliwym nazywa czyn, który tę jego harmonię wewnętrzną psuje, a głupotą nazywa mniemanie, które znowu takie czyny dyktuje.

— Ze wszech miar — powiada — prawdę mówisz, Sokratesie.

— No to dobrze — dodałem. — Więc gdybyśmy powiedzieli, żeśmy już znaleźli, co to jest człowiek sprawiedliwy i państwo sprawiedliwe, i czym jest sprawiedliwość w nich zawarta, to myślę, żebyśmy się chyba nie bardzo pomylili.

— Ależ nie, na Zeusa — powiada.

— Więc powiemy, że tak?

— Powiemy.

XVIII. — Niechże będzie — mówię. — A teraz, myślę, trzeba wziąć pod uwagę niesprawiedliwość.

— Jasna rzecz.

— Nieprawdaż. To musi być rozpad i walka wewnętrzna pewnego rodzaju między tymi trzema pierwiastkami, i łączenie wielu funkcji w jednym ręku, i zajmowanie się nie swoimi rzeczami, i bunt jakiejś części przeciwko całości duszy. Ten bunt zmierza do tego, żeby w niej władzę objęło nie to, co władać powinno, ale pierwiastek takiej natury, że powinien podlegać czynnikom urodzonym do władzy. Zgodzimy się, myślę, że to coś takiego; że zamieszanie i błąkanie się tych pierwiastków to jest niesprawiedliwość i rozpusta, i tchórzostwo, i głupota, i w ogóle wszelkie podłe rysy charakteru.

— Tak, to jest to samo — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — więc i postępowanie niesprawiedliwe, i wyrządzanie krzywd, i z drugiej strony postępowanie sprawiedliwe, to wszystko jest już teraz całkowicie jasne, skoro jasna jest niesprawiedliwość i sprawiedliwość.

— Jak to, niby?

— Tak to — dodałem — że to się niczym nie różni od tego, co zdrowe i co zdrowiu szkodzi. To w ciele, a tamto w duszy.

— W jakim sposobie? — mówi.

— To przecież, co zdrowe, to zaszczepia zdrowie, a to, co zdrowiu szkodzi — chorobę.

— Tak.

— Nieprawda? I postępowanie sprawiedliwe zaszczepia sprawiedliwość, a niesprawiedliwe niesprawiedliwość?

— Koniecznie.

— A zaszczepiać zdrowie, to znaczy nadawać ciału pewien ustrój naturalny, aby w nim władało i podlegało to, co z natury powinno jedno lub drugie robić, a w chorobie zaczyna się władanie i uleganie czynników cielesnych przeciw naturze.

— Całkiem tak — powiada.

— Zatem dzielność to byłoby pewnego rodzaju zdrowie i piękność, i dobra forma duszy, a zły charakter to choroba i brzydota, i niedomaganie.

— Jest tak.

— A czy i piękne postępowanie prowadzi do dzielności, a brzydkie do złego charakteru?

— Koniecznie.

XIX. — Na koniec, zdaje się, że zostaje nam już tylko to rozpatrzyć, czy się opłaca postępować sprawiedliwie i pięknie, i być sprawiedliwym — czy tam ktoś wie o tym, czy nie wie — czy też lepiej wychodzi człowiek niesprawiedliwy i krzywdziciel, jeżeli tylko uniknie kary i nie poprawi się pod jej wpływem.

— Ależ, mój Sokratesie — powiada — mnie się przynajmniej tak wydaje, że to by było już śmieszne rozważanie, bo jeżeli się komuś natura ciała popsuje, to nie warto mu żyć, choćby miał wszelkie możliwe pokarmy i napoje, i wszelkie bogactwo, i władzę, a kiedy mu się pomiesza i zepsuje natura właśnie tego pierwiastka, dzięki któremu żyjemy, to czyż warto mu będzie żyć, choćby nawet i robił, co by chciał, wszystko inne, a tylko nie to, przez co by się pozbyć mógł złego charakteru i niesprawiedliwości, a zdobyć sobie sprawiedliwość i dzielność, skoro pokazało się, że jedna i druga jest tym i taka, jakeśmy to o nich mówili.

— Tak, to śmieszne — dodałem. — Ale jednak, skorośmy już tu doszli, nie trzeba ustawać na siłach, aby jak tylko można najwyraźniej dojrzeć, że to tak jest.

— Ależ, na Zeusa — mówi — nie trzeba się nawet wahać.

— Więc chodź tu — powiadam — abyś zobaczył, ile to postaci ma zły charakter, tak mi się przynajmniej wydaje; to warto zobaczyć.

— Ja idę za tobą — powiada. — Mów tylko.

— Tak jest — mówię. — Ja widzę jakby z wieży strażniczej, kiedyśmy aż tu, tak wysoko zaszli w rozważaniach, że jedna istnieje postać dzielności, a nieprzebrana ilość złych charakterów. Pośród nich pewne cztery, o których warto wspomnieć.

— Jak to rozumiesz? — mówi.

— Ile jest postaci ustrojów państwowych, tyle gotowo być rodzajów charakteru duszy ludzkiej.

— A ileż to?

— Pięć — mówię — jest rodzajów ustroju i pięć charakterów.

— Mów — powiada — które to.

— Mówię — odpowiedziałem — że jeden rodzaj ustroju to byłby ten, któryśmy przeszli, a on może się nazywać dwojako. Bo jeśli między rządzącymi jest na pierwszym miejscu jeden człowiek, taki ustrój może się nazywać królestwem, a jeśli jest tych ludzi więcej, to arystokracja.

— To prawda — mówi.

— Ja mówię — dodałem — że to jest jedna postać. Bo ani większa ilość, ani jeden człowiek z pewnością nie naruszy ważniejszych praw państwa, jeśli będzie miał tę kulturę i to wychowanie, któreśmy przeszli.

— Nie wygląda na to — powiedział.

Księga piąta

Zatem ja nazywam takie państwo i taki ustrój państwowy dobrym i słusznym i nazywam tak takiego człowieka. Inne ustroje są złe i chybione, skoro ten jest słuszny. Zło w organizacji państw i w ukształceniu charakteru obywateli występuje w czterech postaciach.

— W jakich mianowicie? — powiada.

Więc ja zacząłem je omawiać po kolei tak, jak mi się wydawało, że jedna w drugą przechodzi. Tymczasem Polemarch, on siedział trochę dalej od Adejmanta, więc wyciągnął naprzód rękę, uchwycił go za płaszcz z góry i za bark i przysunął go do siebie, a sam się do niego nachylił i coś tam zaczął mówić pochylony. Z tego myśmy nic nie dosłyszeli, tylko to: „więc puścimy — powiada — czy co zrobimy?”

— Nic podobnego — powiada Adejmant już całkiem głośno.

Więc ja: — A czego wy tam tak nie puszczacie?

— Ciebie — powiada.

Ja mówię jeszcze: — A czegóż tam?

— Uważamy, że się zaniedbujesz — powiada — i ukradłeś cały rozdział, i to nie najmniejszy, z naszych rozważań, abyś go nie przechodził. Myślisz, że się wykręcisz po cichu tą drobną wzmianką o

kobietach i o dzieciach, że to niby każdemu i tak jasne, że wspólna będzie dola przyjaciół.

— A czy to nie słuszne — dodałem — Adejmancie?

— Tak jest — powiada. — Ale to „słuszne", jak każde, wymaga uzasadnienia i rozwinięcia; jaki to będzie rodzaj wspólnoty, bo przecież mogłoby ich być bardzo wiele. Więc nie pomijaj tego, o jakim ty myślisz. My tu od dawna czekamy, myśląc, że sobie przecież przypomnisz o robieniu dzieci, jak oni je będą robili, a urodzone jak będą chowali, i o całej tej wspólności kobiet i dzieci, o którejś napomknął. Nam się wydaje, że to ma wielkie znaczenie dla państwa, i to wszystko razem, zależnie od tego, czy się to słusznie urządza, czy niesłusznie. Więc teraz, kiedy ty się zabierasz do innego ustroju państwowego, zanimeś to należycie roztrząsnął, postanowiliśmy to, coś usłyszał: że cię nie puścimy, zanim tego wszystkiego nie przejdziesz tak jak inne sprawy.

— A dołączcie tam i mój głos do waszego — powiedział Glaukon.

— Nie martw się o nic, Sokratesie — dodał Trazymach — uważaj, że to jest nasza uchwała jednomyślna.

II. — A toście mnie urządzili — powiadam. — Wzięliście się do mnie na dobre. I jaką wy wielką rozprawę o ustroju państwa na nowo puszczacie w ruch; niby od początku. Ja się już cieszyłem, żem ją

przebrnął całą, i byłbym zadowolony, gdyby ktoś był tamto przepuścił i wziął to tak, jako zostało powiedziane. Wy to znowu dobywacie na stół, a nie wiecie, jaki to rój myśli wzbija. Ja go widziałem już i wtedy, więcem przeszedł mimo, aby nie robić zbiegowiska.

— No, cóż tam — powiada Trazymach — ty myślisz, że oni tu przyszli złoto kopać, a nie słuchać rozpraw?

— No tak — mówię — ale do pewnej miary przecież.

— Miara, Sokratesie — powiedział Glaukon — jeżeli chodzi o słuchanie takich rozpraw, to miarą jest całe życie — dla ludzi myślących. Więc o nas się nie martw, a sam nie ustawaj na siłach i przechodź tak, jak uważasz, jaka to będzie u nas pośród strażników wspólność na punkcie dzieci i kobiet, i chowania dzieci jeszcze małych w okresie od urodzenia aż do szkoły — to zdaje się okres najtrudniejszy. Więc spróbuj powiedzieć, jakie to wychowanie powinno być.

— Dobrze ci mówić — odpowiedziałem — ale to nie jest tak łatwo przejść. Bo tam jest wiele punktów trudnych, które się nie przyjmą łatwo, jeszcze gorzej niż to, cośmy przedtem przechodzili. Bo i w to niejeden nie uwierzy, żeby to były rzeczy możliwe, i w to też, żeby to było najlepsze; nawet gdyby to było możliwe. Stąd i wahanie pewne, czy w ogóle tykać tych rzeczy, aby się myśli nie wydawały marzeniami, przyjacielu kochany.

— Nic się nie wahaj — powiada. — Przecież nie będą cię słuchali ani ludzie głupi, ani uprzedzeni, ani nieżyczliwi.

A ja mówię: — Najlepszy jesteś; chcesz mi dodać ducha, więc tak mówisz, prawda?

— Tak jest — powiada.

— W takim razie — mówię — robisz coś wprost przeciwnego. Bo gdybym ja sam sobie wierzył, że wiem to, co mówię, to słowa zachęty byłyby na miejscu. Bo między ludźmi rozumnymi i życzliwymi mówić, znając prawdę o rzeczach największych i najmilszych, można bezpiecznie i z otuchą w sercu. Ale jak człowiek sam wiary nie ma i szuka dopiero, a tu już musi równocześnie mówić — tak, jak ja to robię — to jest rzecz straszna i bardzo śliska. Nie o to, że można się na śmiech narazić, to głupstwo, tylko o to chodzi, żebym chybiwszy prawdy, nie tylko sam nie leżał, ale jeszcze i przyjaciół za sobą nie pociągnął, a na tym polu najmniej wolno sobie pozwalać na fałszywe kroki. Więc kłaniam się Adrastei, Glaukonie, ze względu na to, co mam zamiar powiedzieć. Obawiam się, że to mniejszy grzech zabić kogoś niechcący, niż wprowadzić go w błąd co do pięknych i dobrych, i sprawiedliwych urządzeń i zwyczajów prawnych. Narazić się na to niebezpieczeństwo między nieprzyjaciółmi lepiej niż między przyjaciółmi. Więc ładnie ty mnie pocieszasz.

A Glaukon się roześmiał i powiada: — Ależ, Sokratesie, jeżeli się ktoś z nas twoją mową trochę zgorszy, to rozgrzeszymy cię z góry jakby za zabójstwa; będziesz czysty; nie będziesz winien wprowadzania nas w błąd. Więc mów z otuchą w sercu!

— No tak — powiedziałem — tam też czysty jest ten, którego uwalniają, tak mówi prawo. Więc jeżeli tam, to chyba i tu.

— Więc właśnie dlatego mów — powiada.

— Więc teraz — ciągnąłem — trzeba znowu mówić na nowo to, co może raczej wtedy trzeba było powiedzieć we właściwej kolei. A może i tak będzie dobrze: skończyło się przedstawienie z mężczyznami, niech teraz kobiety wejdą na scenę, zwłaszcza że ty tak o to prosisz.

III. Dla ludzi o takiej naturze i tak wychowanych, jakeśmy to przeszli, moim zdaniem, nie ma innej słusznej drogi do tego, żeby dzieci i kobiety posiadać i coś z nich mieć, jak tylko ta jedna — muszą iść w tym samym kierunku, któryśmy im na początku nadali. A myśmy się jakoś starali ustanowić tych ludzi strażnikami nad trzodą w naszym rozważaniu.

— Tak.

— Więc idźmy dalej tym śladem i podobnie wyznaczymy rodzenie i chowanie niemowląt, i patrzmy, czy to nam wypada przyzwoicie, czy nie.

— Jak to? — mówi.

— No tak, czy my uważamy, że samice psów strażniczych powinny razem z nimi pełnić służbę koło tego, czego samce pilnują, i razem z nimi chodzić na polowanie, i wszystko inne razem robić, czy też one powinny siedzieć w domu, bo nie są zdolne do tamtych rzeczy; muszą szczenięta rodzić i karmić, a samce powinny pracować i mieć sobie powierzoną całkowitą troskę o trzody?

— Wszystko pospołu — powiada — tylko liczmy się z tym, że one są słabsze, a samce mocniejsze.

— A czy można — ciągnąłem — do tego samego zadania używać jakiegoś zwierzęcia, jeżeli go nie wychowasz i nie wyuczysz tak samo?

— No, nie można.

— Więc jeżeli będziemy kobiet i mężczyzn używali do tych samych zadań, to trzeba je też uczyć tego samego.

— Tak.

— Tamtym dało się muzykę i gimnastykę.

— Tak.

— Zatem i kobietom trzeba dać te dwie sztuki i przysposobienie wojskowe, i używać ich stosownie do tego.

— Tak wypada z tego, co mówisz.

— Może być — dodałem — że to wbrew zwyczajowi, więc niejedna z tych rzeczy, o których mówimy, może się wydać śmieszna, gdyby ją w czyn wprowadzić tak, jak się o niej mówi.

— I bardzo — powiada.

— A co ty w tym — dodałem — widzisz najbardziej śmiesznego? Oczywiście, że gołe kobiety ćwiczące się w zakładach gimnastycznych obok mężczyzn. Nie tylko młode, ale starsze panie też, podobnie jak to starzy panowie w zakładach gimnastycznych, niejeden pomarszczony, że przykro patrzeć, a jednak z zamiłowaniem odbywają ćwiczenia.

— Na Zeusa — powiada. — To by się wydawało śmieszne przynajmniej dziś, teraz.

— Nieprawdaż? — dodałem. — Skorośmy już zaczęli mówić, to nie bójmy się żarcików ze strony dowcipnisiów. Ile by to oni i jakich żartów wysypali, gdyby się taka przemiana dokonała; i na temat zakładów gimnastycznych, i muzyki, a niemało też na temat broni w ręku kobiet i jazdy konnej.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Ale skorośmy zaczęli mówić, to trzeba iść i tam, gdzie niejeden kamień leży na drodze prawa, i poprosić tych, którzy robią dowcipki, niech tym razem nie robią swego, tylko spróbują spojrzeć

poważnie, przypomnieć sobie, że nie tak to dawno, jak się i Hellenom wydawało rzeczą nieprzyzwoitą i śmieszną to, co i dziś wielu barbarzyńców gorszy i śmieszy: widok nagich mężczyzn. Kiedy ćwiczenia gimnastyczne w zakładach rozpoczęli najpierw Kreteńczycy, a potem Lakedajmonowie, wtedy mogli ówcześni dowcipnisie robić takie same żarty. Czy nie uważasz?

— Owszem, tak.

— A kiedy się w praktyce pokazało, że lepiej jest zrzucać ubranie, niż to wszystko zakrywać, wtedy i ta śmieszność jakoś spłynęła z ludzkich oczu, kiedy głowom zaświtało to, co najlepsze. W tym świetle pokazało się, że głupi jest ten, który za śmieszne uważa cokolwiek innego niż zło i próbuje ludzki śmiech budzić, mając przed oczami jakikolwiek inny widok niby to zabawny, a nie widok głupoty i zła. I ten, który poważnie bierze dobro, mając na oku inny jakiś punkt widzenia, a nie — Dobro samo.

— Ze wszech miar — powiada.

IV. — Czy więc przede wszystkim nie trzeba się w tej sprawie pogodzić co do tego, czy to wszystko jest możliwe, czy nie. I dopuścić dwa zdania; może ktoś dla żartu, a może i na serio zechce się spierać o to, czy leży w granicach natury ludzkiej, żeby płeć żeńska dorównywała męskiej w każdej pracy, a może w żadnej, czy też w jednym zakresie potrafi jej dorównać, a w innym nie, i do której z tych

dziedzin należy służba wojskowa. Czy nie w ten sposób gdyby ktoś zaczął najpiękniej, wtedy by też zapewne i najpiękniej skończył?

— Z pewnością — powiada.

— Jeżeli chcesz — dodałem — to my się sami będziemy z sobą spierać zamiast innych oponentów, bo co tam zdobywać cudze twierdze, jeżeli może puste?

— Nic nie przeszkadza — mówi.

— Więc powiedzmy w ich imieniu: „Sokratesie i Glaukonie, po co wam oponenci z zewnątrz? Przecież wy sami na początku, jak tylkoście zaczęli zakładać to wasze państwo, zgodziliście się, że każdy obywatel zgodnie z naturą powinien się zajmować czymś jednym; tym, co do niego należy".

— Zgodziliśmy się, uważam; jakżeby nie?

— A czy to możliwe, żeby natura kobiety nie różniła się gwałtownie od mężczyzny?

— Jakżeby się tam gwałtownie nie różniła?

— Prawda? Zatem i pracę inną trzeba każdej płci nakazać; zgodnie z naturą każdej?

— No, cóż?

— Więc jakże to? Czy wy teraz nie błądzicie i nie sprzeczacie się sami z sobą, kiedy znowu mówicie, że mężczyźni i kobiety powinni robić to samo, mimo że obie płcie mają natury całkowicie różne? Na taki zarzut będziesz miał coś do powiedzenia, żeby się obronić, mężu podziwu godny?

— Tak niby znienacka — powiada — to nie bardzo łatwo. Ale ja ciebie będę prosił i proszę, żebyś i w naszej obronie słówko powiedział jako tłumacz, jakiekolwiek by ono tam było.

— Widzisz, Glaukonie — dodałem — to jest właśnie to i wiele innych podobnych zarzutów też; ja to od dawna przewidywałem i dlategom się bał i wahałem się, czy w ogóle tykać tego prawa dotyczącego kobiet i dzieci: jak się do nich dochodzi i jak się je chowa.

— No, nie, na Zeusa — powiada — bo to nie wygląda na rzecz łatwą.

— Zgoła nie — dodałem. — Ale to tak jest, czy kto wpadnie do małego basenu, czy w sam środek największego morza, to jednakowo pływa, wcale nie gorzej.

— Tak jest.

— Więc i my musimy pływać i próbować, czy się nie uratujemy z odmętów myśli. Miejmy nadzieję, może się nam jaki delfin trafi pod

wierzch, a może jakieś inne wybawienie przyjdzie, o które nie jest łatwo.

— Tak to wygląda — mówi.

— Więc proszę cię — dodałem — może gdzieś znajdziemy jakieś wyjście. Zgadzamy się, że inna natura powinna się czymś innym zajmować, i na to też, że natura kobiety jest inna niż mężczyzny. A tymczasem teraz mówimy, że różne natury powinny się zajmować tym samym. O to nas oskarżacie?

— Właśnie o to przecież.

— Nie ma to, Glaukonie — dodałem — jak sztuka sprzecznych twierdzeń; to jest potęga!

— A to co?

— Dlatego — mówię — że nieraz, mam wrażenie, ludzie w nią i mimo woli popadają i zdaje się im wtedy, że się nie kłócą, tylko dyskutują. Dlatego, że nie umieją rozróżnić wielu rodzajów w tym, o czym się mówi, i rozpatrywać ich po kolei i z osobna, a tylko wciąż depcą po piętach tej sprzeczności, która się wiąże z samą nazwą przedmiotu rozmowy, a to jest kłótnia, to nie jest dyskusja.

— Tak — powiada — to się wielu ludziom zdarza. Ale chyba to się nie odnosi do nas w tej chwili?

— Owszem; całkowicie — mówię. — Zdaje się, żeśmy niechcący wdepnęli w sprzeczność.

— Jakim sposobem?

— Takim, że bardzo mężnie i po megarejsku trzymamy się jednej nazwy, a gonimy przy tym nie za jedną i tą samą naturą, mówiąc, że nie powinna się oddawać tym samym zajęciom, a nie zastanowiwszy się ani trochę, o jaki to rodzaj chodzi tej różnej i tej samej natury, i w jakim znaczeniu ustaliliśmy to wtedy, kiedyśmy różnym naturom przeznaczali różne zajęcia, a tej samej te same.

— No nie — powiada — nie zastanowiliśmy się.

— Toż — dodałem — wolno nam, zdaje się, zadać sobie samym pytanie, czy natura łysych i owłosionych jest ta sama, i czy nie jest przeciwna. A jak się zgodzimy, że jest przeciwna, to gdyby się łysi zajmowali szewstwem, nie pozwolimy na to owłosionym. A gdyby owłosieni, to zabronimy tamtym.

— To by doprawdy było śmieszne — powiada.

— A czy to śmieszne — ciągnąłem — z jakiegoś innego względu, czy dlatego, żeśmy wtedy nie założyli natury całkowicie tej samej i całkowicie różnej, tylkośmy się trzymali tamtego jednego rodzaju odmienności i podobieństwa związanego z samymi zajęciami? Na

przykład mówiliśmy, że lekarz i lekarz z powołania mają tę samą naturę. Czy nie uważasz?

— Uważam.

— A lekarz i cieśla różną?

— Ze wszech miar chyba.

V. — Prawda więc — dodałem — że i ród męski i kobiecy, jeżeli się oba okażą różne w jakiejś sztuce albo w innym zajęciu, to powiemy, że każdemu trzeba różne zadania wyznaczyć. Ale jeżeli się widocznie różnią tylko tym, że płeć żeńska rodzi, a męska zapładnia, to z tego nie wynika wcale, że kobieta różni się od mężczyzny pod tym względem, o którym tutaj mówimy, i będziemy dalej tego zdania, że u nas strażnicy oraz ich kobiety mają mieć to samo zajęcie.

— Słusznie — powiada.

— Prawda? I potem naszego oponenta poprosimy, niech nas pouczy, w jakiej to sztuce albo w jakim zajęciu ważnym dla organizacji państwa natura kobiety i mężczyzny nie jest ta sama, tylko różna?

— Słusznie przecież.

— I wtedy, podobnie jak ty niedawno mówiłeś, gotów i ten ktoś inny też powiedzieć, że tak zaraz, w tej chwili ująć to, jak trzeba, nie jest łatwo, ale jakby się człowiek zastanowił, to nic trudnego.

— Powiedziałby tak, z pewnością.

— A chcesz, żebyśmy takiego oponenta poprosili, niech pójdzie za nami, może my mu potrafimy dowieść, że nie istnieje żadne swoiście kobiece zajęcie w administracji państwa?

— Owszem.

— Więc proszę cię, powiemy do niego: Odpowiadaj! Czy byłeś tego zdania, że jeden ma do czegoś wrodzoną zdolność, a drugi jej nie ma, to znaczy, że jeden się łatwo czegoś uczy, a drugi trudno? I jeden po krótkiej nauce dużo sam znaleźć potrafi w dziedzinie objętej jego nauką, a drugi dużo się uczył i wykuwał, a nawet tego zachować nie potrafi, czego się nauczył? I u jednego funkcje cielesne dostatecznie słuchają duszy, a u drugiego się jej przeciwią? Czy ty innymi jakimiś znamionami, czy tymi określałeś człowieka zdolnego z natury do czegoś i niezdolnego?

— Nikt przecież inaczej nie powie.

— A czy znasz pośród zajęć ludzkich takie, w którym by ród męski pod tymi wszystkimi względami nie przewyższał kobiet? Czy mamy się rozwodzić, przytaczając tkactwo i pieczenie ciast, i gotowanie; na tym polu płeć żeńska przecież za coś uchodzi i jeżeli tutaj nie dotrzymuje kroku, to naraża się na śmiech najbardziej?

— Prawdę mówisz — powiada — że we wszystkim, można powiedzieć, daleko w tyle zostaje jedna płeć za drugą. Ale wiele kobiet w wielu zakresach góruje nad wieloma mężczyznami. A na ogół jest tak, jak ty mówisz.

— Zatem nie ma, przyjacielu, w administracji państwa żadnego zajęcia dla kobiety jako kobiety ani dla mężczyzny jako mężczyzny; podobnie są rozsiane natury u obu płci i do wszystkich zajęć nadaje się z natury kobieta i do wszystkich mężczyzna, tylko we wszystkich kobieta słabsza jest od mężczyzny.

— Tak jest.

— Więc czy wszystko każemy robić mężczyznom, a kobiecie nic?

— Jakimże sposobem?

— Zdarza się, mam wrażenie — przyznamy to przecież— zdarza się i kobieta z talentem do medycyny, a druga nie, i muzykalna bywa jedna, a druga niemuzykalna z natury.

— No, cóż?

— A taka z talentem do gimnastyki nie zdarza się? Albo do służby wojennej? A druga nie do wojny i nie lubi gimnastyki?

— Myślę sobie.

— No cóż? A do mądrości, czy nie lgnie jedna, a druga jej nie znosi? I z temperamentem jedna, a druga bez temperamentu?

— Bywa i to.

— Więc bywa i kobieta z talentem do straży, a inna nie. Czyżeśmy nie wybrali takiej natury u mężczyzn nadających się do straży?

— Takąśmy wybrali przecież.

— Więc u kobiety i u mężczyzny ta sama natura, jeżeli idzie o straż państwa, a tylko tyle, że jedna słabsza, a druga mocniejsza.

— Widocznie.

VI. — Zatem i kobiety takie trzeba wybrać i niech mieszkają z takimi mężczyznami, i razem z nimi pełnią służbę strażniczą, skoro są do niej zdolne i mają z nimi pokrewną naturę.

— Tak jest.

— A zajęć tych samych czy nie należy dawać pokrewnym naturom?

— Te same.

— Więc wracamy do punktu wyjścia drogą okrężną i zgadzamy się, że to nie jest przeciw naturze dawać żonom strażników muzykę i gimnastykę.

— Ze wszech miar przecież.

— Zatem nie wprowadziliśmy ustaw niemożliwych ani podobnych do marzeń, skorośmy to prawo ustanowili zgodnie z naturą. Przeciwnie, zdaje się, że to, co się dzisiaj dzieje, dzieje się raczej przeciw naturze.

— Zdaje się.

— Prawda? A mieliśmy się zastanowić, czy mówimy rzeczy możliwe i rzeczy najlepsze?

— Tak było.

— A że to rzeczy możliwe, zgadzamy się?

— Tak.

— A że najlepsze, to trzeba dopiero teraz uzgodnić.

— Jasna rzecz.

— Prawda, jeżeli chodzi o to, żeby kobietę przysposobić na strażnika, to nie będzie u nas inne wychowanie przygotowywało do

tego mężczyzn, a inne kobiety, zwłaszcza że podda mu się ta sama natura?

— Nie inne.

— A jakie twoje zdanie o takiej rzeczy?

— O której?

— Czy nie myślisz sobie, że jeden mężczyzna jest lepszy, a drugi gorszy? Czy też wszystkich uważasz za jednakich?

— Nigdy.

— A w tym mieście, któreśmy założyli, czy myślisz, że lepsi ludzie zrobią się ze strażników pod wpływem wychowania, któreśmy opisali, czy z szewców, których kształcono w szewstwie?

— To śmieszne pytanie — powiada.

— Ja rozumiem — mówię. — No cóż? A spośród innych obywateli, czy nie ci będą najlepsi?

— Bez żadnego porównania.

— No cóż? A takie kobiety, czy nie będą spośród wszystkich kobiet najlepsze?

— I to też — powiada — bez żadnego porównania.

— A czy jest coś lepszego dla państwa niż to, żeby w nim byli mężczyźni najlepsi i kobiety jak najlepsze?

— Nie ma nic lepszego.

— Otóż to zrobi z nich muzyka i gimnastyka, stosowane tak, jakeśmy mówili.

— Jakżeby nie?

— Zatem ustanowiliśmy nie tylko możliwą, ale i najlepszą dla państwa instytucję prawną.

— No tak.

— Więc niech się rozbierają żony strażników, dzielność ubierze je zamiast sukien, i niech biorą udział w wojnie i w innej służbie strażniczej około państwa, i niech nie robią nic innego. A tylko przydzielić kobietom lżejszą służbę niż mężczyznom, bo ich płeć jest słabsza. A ten mężczyzna, który się śmieje z kobiet rozebranych, kiedy się ćwiczą ze względu na dobro najwyższe, ten w swoim śmiechu „zrywa mądrości owoc niedojrzały" i zdaje się, sam nie wie, z czego się śmieje, ani co robi właściwie. Bo to przecież zdanie najpiękniejsze i teraz, i zawsze, że to, co pożyteczne, jest piękne, a to, co szkodliwe, szpetne.

— Ze wszech miar.

VII. — Więc to by był pierwszy jakby bałwan, powiedzmy, uniknęliśmy go, mówiąc o prawie kobiecym. Tak że nas nie zalał ze szczętem, kiedyśmy postanowili, że u nas mają wszystkie zajęcia wspólnie uprawiać strażnicy i strażniczki, przeciwnie, ta myśl jest sama z sobą w zgodzie, bo głosi to, co możliwe, i to, co pożyteczne.

— I bardzo — powiada. — Niemałej faliś uniknął.

— Powiesz — dodałem — że ta nie jest wielka, kiedy następną zobaczysz.

— No, to mów — powiada — zobaczę.

— Za tym prawem — dodałem — idzie prawo drugie, i za wszystkimi poprzednimi, moim zdaniem, takie.

— Jakie?

— Że kobiety wszystkie powinny być wspólną własnością tych mężczyzn, a prywatnie, dla siebie, żaden nie powinien mieszkać z żadną. I dzieci też powinny być wspólne, i ani rodzic nie powinien znać swego potomka, ani syn rodzica.

— To — powiada — większe od tamtego. Jeszcze trudniej będzie ludziom uwierzyć w jego możliwość i w pożytek.

— Ja nie myślę — dodałem — żeby miały być spory o pożytek, czy to nie jest największym dobrem, żeby kobiety były wspólną

własnością i wspólną własnością dzieci, jeżeli to tylko rzecz możliwa. Ja myślę, że najwięcej będzie sporów o to, czy to możliwe, czy nie.

— O jedno i o drugie — powiedział — doskonale można by się spierać.

— Ty mówisz — dodałem — że te oba punkty się wiążą. A ja myślałem, że umknę spod punktu drugiego, jeżeli ci się to wyda pożyteczne, a zostanie mi tylko to, czy to jest możliwe, czy nie.

— To było widać, że ty umykasz, ale musisz bronić jednego i drugiego punktu.

— No, to trzeba się poddać karze — powiedziałem. — Ale taką tylko małą mi zrób przyjemność, pozwól, żebym sobie święto urządził. Tak jak ludzie leniwego ducha zwykli sobie urządzać uczty własnym kosztem podczas samotnych wędrówek. Oni też, zanim wynajdą sposób, jak by to urzeczywistnić coś z tego, czego pragną, nie myślą o tym wcale, żeby się nie trudzić rozważaniem, czy to możliwe, czy nie; więc przyjmują z góry jako możliwe to, czego pragną, i już tylko resztę sobie układają, i cieszą się, przechodząc w myśli, co będą robili, jak się to stanie. I tak swoją duszę, już skądinąd leniwą, rozleniwiają jeszcze bardziej. Teraz już i ja jestem leniuch i mam ochotę odsunąć tamtą sprawę i rozpatrzyć później, czy i jak to jest możliwe, a teraz założę, że to są rzeczy możliwe i będę rozważał, jeśli pozwolisz, w jaki sposób zorganizują to rządzący w rzeczywistości, i że to by było najlepiej dla

państwa i dla strażników, gdyby tak zrobić. To naprzód spróbuję razem z tobą przepatrzyć, a tamto później, jeżeli pozwolisz.

— Ja pozwalam — powiada — rozpatruj!

— Więc ja uważam — zacząłem — że jeśli tylko rządzący będą warci tego imienia, a ich pomocnicy tak samo, to ci będą chcieli wykonywać rozkazy, a tamci będą rozkazywali, w jednych sprawach słuchając naszych ustaw, a w innych naśladując nasze polecenia.

— Prawdopodobnie — powiada.

— Więc ty — ciągnąłem dalej — ty, ich prawodawca, tak jak wybrałeś mężczyzn, tak i kobiety powybierasz i oddasz je im, każdą ile możności tej samej natury. A oni, ponieważ mieszkania i jadalnie mają wspólne, a na prywatny użytek żaden z nich niczego podobnego nie ma, będą więc razem żyli i razem się ćwiczyli w zakładach gimnastycznych i w innych zakładach wychowawczych, wtedy ich konieczność, uważam, wrodzona, powiedzie do stosunków płciowych. Czy nie uważasz, że mówię rzeczy konieczne?

— To są konieczności — powiada — natury nie tyle geometrycznej, ile erotycznej. Bodaj że one ostrzej działają jako sugestie i najmocniej ciągną szerokie koła narodu.

VIII. — Nawet i bardzo — dodałem. — Ale potem, Glaukonie, bez porządku obcować z sobą czy co tam innego robić to ani zbożne nie jest w mieście ludzi szczęśliwych, ani na to nie pozwolą rządzący.

— Bo to nie jest sprawiedliwe — powiada.

— Więc jasna rzecz, że potem urządzimy zaślubiny o charakterze, ile możności, jak najbardziej świętym. Te święte będą najużyteczniejsze.

— Ze wszech miar przecież.

— A w jakim sposobie będą najbardziej pożyteczne? To mi powiedz, Glaukonie. Bo ja u ciebie w domu widzę i psy myśliwskie, i bardzo wiele ptaków szlachetnych. A czyś ty się, na Zeusa, interesował trochę ich małżeństwami i produkcją dzieci?

— Pod jakim względem?

— Przede wszystkim pośród nich samych, choć to są już zwierzęta szlachetne, czy nie ma tam i czy nie rodzą się tam osobniki najlepsze?

— Są.

— Więc czy ty spośród wszystkich osobników bez różnicy wybierasz jednostki do rozpłodu, czy też starasz się przede wszystkim wybrać je spośród jak najlepszych?

— Spośród najlepszych.

— No cóż? A czy spośród najmłodszych, czy spośród najstarszych, czy też spośród tych w kwiecie wieku?

— Z tych w kwiecie wieku.

— I gdyby rodzenie się nie było tak ujęte, to uważasz, że o wiele gorszy by się zrobił ród ptaków i psów?

— Ja tak uważam — powiada.

— A cóż myślisz o rodzie koni — dodałem — i innych zwierząt? Czy z nimi jakoś inaczej?

— To by nie miało sensu — powiada.

— Ho, ho, przyjacielu kochany — dodałem. — Widzisz, jak gwałtownie nam tego potrzeba, żeby rządzący byli pierwszej klasy, jeżeli z rodem ludzkim tak samo.

— A przecież jest tak samo — powiada. — Ale co z tego?

— Z tego to — mówię — że nie będą się musieli posługiwać wieloma lekarstwami. Jeżeli ciała lekarstw nie potrzebują i gotowe są słuchać wyznaczonego sposobu życia, to uważamy, że wtedy wystarczy i lichszy lekarz. Ale jak potrzeba jeszcze i lekarstwa stosować, to wiemy, że potrzeba tęższego lekarza.

— To prawda. Ale do czego to stosujesz?

— Do tego — powiedziałem. — Zdaje się, że nasi rządzący będą musieli często stosować kłamstwo i oszukiwanie dla dobra rządzonych. A mówiliśmy jakoś tak, że wszystkie takie rzeczy nadają się do użytku jako lekarstwa.

— I to słuszne — powiada.

— Zdaje się, że to „słuszne" znajdzie nie najmniejsze zastosowanie w zaślubinach i w robieniu dzieci.

— W jakim sposobie?

— Potrzeba przecież — odpowiedziałem — wobec tego, cośmy uchwalili, żeby najlepsi mężczyźni obcowali z najlepszymi kobietami jak najczęściej, a najgorsi z najlichszymi jak najrzadziej, i potomków z tamtych par trzeba chować, a z tych nie, jeżeli trzoda ma być pierwszej klasy. A o tym wszystkim nie ma wiedzieć nikt, tylko sami rządzący, jeżeli znowu trzoda strażnicza ma być jak najbardziej wolna od rokoszów i rozłamów.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— Więc prawda, trzeba będzie prawem ustanowić jakieś święta, podczas których będziemy zgromadzali panny młode i panów młodych, i będą się odbywały ofiary, a nasi poeci ułożą hymny odpowiednie do odbywających się zaślubin. Ilość małżeństw każemy regulować

rządzącym, aby jak najbardziej zachowywali stale tę samą ilość mężczyzn, mając na uwadze wojny i choroby, i wszystkie takie rzeczy. Aby się nasze miasto, ile możności, nie robiło ani wielkie, ani małe.

— Słusznie — powiada.

— I losowania jakieś — uważam — trzeba będzie chytrze urządzać. Tak, żeby ten gorszy mężczyzna o każdy swój związek obwiniał los, a nie rządzących.

— Bardzo chytrze — powiada.

IX. — A młodym ludziom, którzy się odznaczą na wojnie albo gdzieś indziej, trzeba dawać podarunki i nagrody, a między innymi częstsze pozwolenia na stosunki z kobietami, aby — i to pod tym pozorem — jak największa ilość dzieci po nich została.

— Słusznie.

— Prawda? I te wciąż rodzące się dzieci odbiera osobny urząd do tego celu ustanowiony, a zatrudniający mężczyzn albo kobiety, albo jednych i drugie, bo przecież chyba i w urzędach będą pracowały kobiety pospołu z mężczyznami. I dzieci lepszych ludzi, tak uważam, będą brały i zanosiły do ochronki, do jakichś mamek, które mieszkają osobno w pewnej dzielnicy miasta. A dzieci tych gorszych, gdyby się tym innym jakieś ułomne urodziło, to też w jakimś miejscu, o którym

się nie mówi i nie bardzo wiadomo, gdzie by ono było, ukryją, jak się należy.

— Jeżeli — powiedział — ród strażników ma być nieskażony.

— Nieprawdaż? I o to karmienie oni tam będą dbali. Będą do ochronki sprowadzać matki, kiedy będą miały pokarm, zwracając baczną uwagę na to i robiąc, co tylko można, aby żadna swego dziecka nie spostrzegła. Wystarają się też i o inne kobiety mające pokarm, gdyby go tamte nie miały dość, i o same matki dbać będą, aby karmiły przez oznaczony czas, nie za długo i nie za krótko, a czuwanie przy dzieciach i inne trudy oddadzą mamkom i piastunkom.

— To wielkie ułatwienie macierzyństwa — powiada — to, co mówisz dla żon strażników.

— To się należy — odpowiedziałem. — Ale przejdźmy i drugi punkt z kolei, który leży w naszym planie. Bo mówiliśmy, że dzieci powinny pochodzić od ludzi w kwiecie wieku.

— Prawda.

— A czy i tobie się tak wydaje jak mnie, że najlepszy okres rozwoju u kobiety — tak w sam raz — trwa dwadzieścia lat, a u mężczyzny trzydzieści?

— A które to lata u nich? — zapytał.

— Kobieta, począwszy od swoich dwudziestu lat aż po czterdziestkę, powinna rodzić dla państwa. A mężczyzna, jak minie szczytowy okres sprawności w bieganiu, powinien od tego czasu zapładniać dla państwa aż do pięćdziesiątego roku życia.

— U obu płci — powiada — to jest szczyt rozwoju fizycznego i umysłowego.

— Nieprawdaż? I jeżeli ktoś powyżej lub poniżej tej granicy wieku pozwoli sobie wtrącić się do rozmnażania państwowego, powiemy, że to ani sprawiedliwe, ani zbożne, tylko grzech, bo taki zrobi dla państwa dziecko, które, jeśli się to ukryje, przyjdzie na świat bez współudziału ofiar i modlitw przy zapłodnieniu. Przecież przy każdym ślubie będą się modliły kapłanki i kapłani, i całe państwo, aby się z dobrych rodzili lepsi i z pożytecznych jeszcze bardziej pożyteczni, a ono przyjdzie na świat jako owoc ciemności i strasznej niestrzymałości.

— Słusznie — powiada.

— To samo prawo — powiedziałem — będzie stosowane, jeżeli ktoś jeszcze w wieku właściwym, ale bez pozwolenia rządu będzie miał stosunki z kobietami w wieku właściwym; powiemy, że on wprowadza do państwa dziecko nieprawe, pozbawione poręki i uświęcenia.

— Zupełnie słusznie — powiedział.

— A jak kobiety i mężczyźni, takie moje zdanie, wyjdą z lat rozpłodu, to pozwolimy im obcować z kim zechcą, będą teraz wolni, tylko nie z córką i nie z matką, ani z córkami córek, ani z babkami. Kobietom znowu nie wolno z synem ani z ojcem, ani z ich potomkami, ani z przodkami. Przy tym wszystkim będą mieli rozkaz starać się, żeby najlepiej ani jeden owoc takiego stosunku nie ujrzał światła dziennego, jeżeliby się zalągł, a gdyby jednak na świat przyszedł jakoś wbrew usiłowaniom, to położyć to gdzieś tak, żeby nie było pożywienia dla takiego.

— I to — mówi — w sam raz powiedziane. Ale ojców i córki, i te pokrewieństwa, któreś dopiero co wymienił, jak oni będą rozpoznawali między sobą?

— W żaden sposób — powiedziałem. — Tylko licząc od tego dnia, w którym ktoś z nich brał ślub, wszystkie dzieci urodzone w dziesięć lub w siedem miesięcy po tym dniu, te wszystkie dzieci płci męskiej będzie każdy nazywał synami, a płci żeńskiej córkami, a one jego będą nazywały ojcem. I tak samo ich dzieci będą się nazywały wnukami, a one znowu ich dziadkami i babkami. A znowu dzieci urodzone w tym okresie, w którym ich ojcowie płodzili, a matki rodziły, będą się nazywały braćmi i siostrami. W ten sposób, jakeśmy przed chwilą mówili, nie dojdzie między nimi do zakazanych stosunków. A braciom i siostrom prawo pozwoli na zbliżenia płciowe,

jeżeli taki los wypadnie przy losowaniu, a w dodatku Pytia weźmie to na swoją odpowiedzialność.

— Zupełnie słusznie — powiedział.

X. — Otóż ta i taka wspólność kobiet i dzieci, mój Glaukonie, będzie panowała u strażników twojego państwa. Że ona idzie konsekwentnie za całym ustrojem i że jest urządzeniem najlepszym bez żadnego porównania, to trzeba teraz mocno uzasadnić argumentami. Czy jak zrobimy?

— Tak, na Zeusa — powiada.

— A czy nie stąd by zacząć drogę do uzgodnienia tej sprawy, żeby zapytać siebie samych, jakie też to największe dobro potrafimy wymienić w organizacji państwa, dobro, które powinien prawodawca mieć na oku, kiedy układa prawa, i jakie największe zło. A potem zobaczyć to, cośmy teraz przeszli, zgodzi się nam ze śladem dobra, a nie zgodzi się ze śladem zła.

— Najlepiej tak będzie — powiada.

— A czy mamy coś gorszego dla państwa niż to zło, które je rozsadza i robi wiele państw zamiast jednego? I większe dobro niż to, które je wiąże i umacnia jego jedność?

— Nie mamy.

— A prawda, że wspólność przyjemności i przykrości wiąże? To wtedy, kiedy, ile możności, wszyscy obywatele przy okazji powstawania i zatraty tych samych rzeczy podobnie się cieszą i smucą?

— Ze wszech miar — powiada.

— A indywidualizacja takich rzeczy rozkłada państwo, kiedy jedni cierpią niewymownie, a drudzy się bawią znakomicie przy sposobności tych samych zdarzeń w życiu państwa i tych, którzy w państwie żyją?

— Czemu nie?

— A czy to się nie bierze stąd, że w państwie nie padają równocześnie z różnych ust takie słowa, jak „to moje” i „to nie moje”. A tak samo, jeżeli chodzi o to, co obce?

— Całkowicie tak przecież.

— Więc w którymkolwiek państwie jak największa ilość obywateli mówi te słowa o tych samych rzeczach i z tego samego względu „to moje” i „to nie moje”, to państwo jest najlepiej zorganizowane?

— Bez porównania.

— Także i to, które jest najpodobniejsze do jednego człowieka. Tak, jak kiedy u kogoś z nas palec zostanie zraniony, to cała wspólnota

cielesna, do której i dusza należy i wraz z nią tworzy jeden układ w niej panujący, spostrzega to i cała równocześnie wraz z tym palcem cierpi — cała, chociaż palec to tylko jej część. My też tak mówimy, że człowieka boli palec. I poza tym u człowieka tak jest, czyby szło o cierpienie, kiedy cierpi jakaś jego część, czy o przyjemność, kiedy jakaś jego część przychodzi do siebie?

— To tak samo — powiada. — A to, o co się pytasz, to państwo najlepiej zorganizowane jest temu najbliższe.

— Więc kiedy jeden obywatel, tak uważam, dozna czegoś dobrego lub złego, to takie państwo najprędzej powie, że to jego własny członek czegoś doznaje, i albo całe będzie się razem z nim cieszyło, albo całe wraz z nim cierpiało.

— To musi być, przynajmniej w państwie dobrze urządzonym.

XI. — Byłaby teraz pora — powiedziałem — zajść do naszego miasta i popatrzeć, czy to, na cośmy się zgodzili w rozmowie, znajdzie się w nim przede wszystkim, czy też raczej w każdym innym państwie.

— No trzeba — mówi.

— Więc cóż? Czy są w innych państwach rządzący i lud, a mamy to i u nas?

— Są.

— I oni wszyscy razem będą siebie nawzajem nazywali obywatelami?

— Jakżeby nie?

— Ale oprócz tytułu obywatela, jak lud w innych państwach nazywa rządzących?

— W wielu państwach nazywają ich panami, a w demokratycznych właśnie tak: rządzącymi, czyli archontami.

— A jak nasz lud w naszym państwie? Nie tylko obywatelami ich nazywa, ale jak jeszcze mówi o rządzących?

— Że to zbawiciele i opiekunowie nieustającej pomocy — powiada.

— A jak oni nazywają lud?

— Mówią, że to dawcy pensji i żywiciele.

— A w innych państwach, jak rządzący nazywają lud?

— Niewolnikami ich nazywają, poddanymi — powiada.

— A jak rządzący nazywają siebie nawzajem?

— Kolegami w rządzie.

— A jak nasi?

— Kolegami w straży.

— A jeżeli chodzi o rządzących w innych państwach, to czy mógłbyś powiedzieć, czy któryś z nich może o jednym z kolegów w rządzie powiedzieć, że to swój człowiek, a o innym, że to obcy, że nie mój?

— No, tak.

— A jak strażnicy u ciebie? Czy to możliwe, żeby któryś z nich mógł uważać kolegę ze straży za obcego albo go tak nazywać?

— W żaden sposób — powiada. — Bo kogokolwiek spotka, to zawsze będzie przekonany, że spotyka brata albo siostrę, albo ojca, albo matkę, albo syna, albo córkę; albo ich potomków, albo przodków.

— Bardzo pięknie mówisz — dodałem — ale jeszcze i to powiedz. Czy ty im każesz się tylko tak familiarnie nazywać, czy też i całe postępowanie dostosować do tych nazw. Więc w stosunku do ojców, jak to prawo nakazuje, szanować ich i troszczyć się o ich dobro, i słuchać rodziców, bo inaczej to ani bóg nie pobłogosławi, ani ludzie nie pochwalą, i że to by nie było postępowanie ani zbożne, ani sprawiedliwe, gdyby ktoś postępował inaczej, a nie tak? Takie czy nie takie śpiewki będą u ciebie dochodziły z ust wszystkich obywateli do uszu dzieci i o ojcach, których im się wskaże, i o innych krewnych?

— Takie — powiada. — To by przecież było śmieszne, gdyby u nich tylko na ustach były takie zwroty familiarne, a w postępowaniu tego by nie było.

— Zatem ze wszystkich państw najbardziej w tym właśnie, jeżeli się komuś jednemu będzie dobrze lub źle powodziło, wszyscy inni zgodnie będą wypowiadali ten potoczny zwrot: „mojemu się dobrze powodzi" albo „mojemu źle".

— Święta prawda — mówi.

— Nieprawdaż? A mówiliśmy, że za takim przeświadczeniem i za takim zwrotem idzie wspólność radości i smutków?

— I słuszniśmy mówili.

— Nieprawdaż? Nasi obywatele będą mieli najwięcej wspólnego z sobą i będą to nazywali „moim"? A dzięki tej wspólnocie będzie ich wiązała największa wspólność przyjemności i przykrości?

— W wysokim stopniu.

— A czy przyczyną tego, oprócz innych urządzeń, nie będzie wspólność kobiet i dzieci między strażnikami?

— Ależ tak, w wysokim stopniu.

XII. — A myśmy się zgodzili, że to jest największe dobro dla państwa. Przyrównywaliśmy dobrze zorganizowane państwo do ciała

w stosunku do jednej jego części; ze względu na to, jak to jest z przykrościami i z przyjemnościami.

— I słuszniśmy się — powiada — zgodzili.

— Zatem przyczyną największego dobra dla państwa okazuje się nam wspólność dzieci i kobiet.

— I bardzo — powiada.

— Prawda? I na to, co przedtem, też się zgadzamy. Mówiliśmy zaś, że ani domów ci ludzie nie powinni mieć prywatnych, ani ziemi, ani żadnej własności, tylko od innych powinni dostawać wikt, pensję za straż i wydawać wszystko wspólnie, jeżeliby mieli być naprawdę strażnikami.

— Słusznie — powiada.

— Więc czy — ja mówię — to, co się przedtem powiedziało, i to, co się teraz mówi, nie robi z nich w jeszcze wyższym stopniu prawdziwych strażników i czy nie sprawia tego, że nie rozsadzają państwa, nazywając „moim" nie jedno i co samo, tylko każdy coś innego, przy czym by jeden do swojego domu ciągnął wszystko, co by mógł niezależnie od drugich zdobyć, a drugi do swego, do innego i żonę, i dzieci, gdyby każdy miał swoje, a one by mu wszczepiały jego własne, prywatne przyjemności i przykrości, bo same byłyby prywatne? A tu dzięki jednej zasadzie dotyczącej własności prywatnej wszyscy by

ciągnęli do jednego i doznawali, ile możności, jednych smutków i jednych przyjemności.

— Zupełnie tak — powiada.

— No cóż? A procesy i oskarżenia wzajemne, te nie będą z nich wychodziły, żeby się tak wyrazić, bo nie będą mieli niczego na własność, tylko własne ciała, a wszystko inne wspólne; dzięki czemu nie będą zdolni do sporów, jak to się ludzie spierają o posiadanie pieniędzy albo o posiadanie dzieci i krewnych?

— Tak; to z konieczności musi odpaść. I skarg o gwałt, i o obrazę czci nie będzie między nimi po sprawiedliwości; bo powiemy, że rówieśnikowi wypada i godzi się bronić samemu przed rówieśnikiem; nakażemy im przecież kulturę fizyczną.

— Słusznie — powiada.

— To prawo — dodałem — ma jeszcze i tę dobrą stronę. Jeżeli się ktoś na kogoś zgniewa, to tym samym, zaspokajając swój gniew, mniej będzie skłonny do wszczynania większych procesów.

— Tak jest.

— A każdy starszy będzie miał obowiązek rządzić młodszymi i karać ich.

— Jasna rzecz.

— I to, że młodszy starszemu bez nakazu rządzących żadnego gwałtu nigdy nie będzie próbował zadawać ani bić, ma się rozumieć. A myślę, że i w żaden inny sposób obrażać go nie będzie. Nie pozwolą mu na to dwaj strażnicy i ci wystarczą — strach i szacunek. Szacunek nie pozwoli mu ręki podnosić na starszych, bo to rodzice, a strach dlatego, że zaczepionemu pomogą inni, jedni jako synowie, drudzy jako bracia, a inni jako ojcowie.

— Tak wynika — powiedział.

— Więc pod każdym względem dzięki tym prawom będą ci ludzie mieli spokój w stosunkach wzajemnych?

— Wielki spokój.

— A wobec tego, że się sami z sobą nie będą kłócili, nie ma obawy, żeby się przeciw nim reszta państwa miała buntować albo się sama rozpadła na dwa obozy.

— No nie.

— A o najmniejszych nieszczęściach waham się nawet i mówić, bo to nie wypada. Ale od tych z pewnością też będą wolni. Od schlebiania bogatym, jak to ubodzy, od kłopotów i przykrości, jakie nieuchronnie za sobą dziś pociąga kształcenie dzieci i staranie o pieniądze na dom. Tu się pożycza, tam się nie oddaje, a skądinąd się pieniądze dobywa wszelkimi sposobami i daje się to żonie albo służbie,

aby było na gospodarstwo. Ile to, przyjacielu, przez to przykrości, i to jakich! Jasna rzecz, że to sprawy poziome i nie warto o nich mówić.

— Jasna rzecz — powiada — jasna i dla ślepego.

XIII. — Więc tego wszystkiego się pozbędą i będą mieli życie szczęśliwe w najwyższym stopniu. Będą żyli w szczęściu lepiej niż zwycięzcy na igrzyskach olimpijskich.

— Jakim sposobem?

— Bo ci się nazywają szczęśliwi dlatego, że posiadają tylko małą cząstkę tego, co mają tamci. Tamtych zwycięstwo jest piękniejsze i utrzymanie z funduszów publicznych pełniejsze. Ich zwycięstwo to dobro całego państwa, a wikt i zaspokojenie wszystkich potrzeb życiowych dla siebie i dla dzieci dostają w podarunku od swojego państwa za życia, a po śmierci pogrzeb honorowy.

— To bardzo piękne rzeczy — powiada.

— A czy ty pamiętasz — dodałem — że w poprzednich rozważaniach zaskoczył nas, już nie wiem czyj, zarzut, że niby to strażników nie robimy szczęśliwymi, bo wolno by im było mieć wszystko to, co mają obywatele, a tymczasem oni nic nie mają. I myśmy powiedzieli tak jakoś, że jak gdzieś wypadnie, to może innym razem wrócimy do tej sprawy, a na razie robimy strażników strażnikami, a państwo robimy tak szczęśliwym, jak tylko potrafimy, a

nie bierzemy tylko jednej jego warstwy pod uwagę i nie tę robimy szczęśliwą?

— Pamiętam — powiada.

— Więc cóż? Skoro nam się teraz życie pomocników wydaje o wiele piękniejsze i lepsze niż życie zwycięzców olimpijskich, to może ono się tak przedstawia jak życie szewców albo innych rękodzielników, albo rolników?

— Nie wydaje mi się — powiada.

— A tylko, jak już i wtedy mówiłem, godzi się powiedzieć, że jeśli taki strażnik zacznie próbować być szczęśliwym tak, żeby przestać być strażnikiem, i nie wystarczy mu życie tak utrzymane w mierze i mocne, a jak my mówimy, życie najlepsze, tylko go napadnie głupia i dziecinna myśl o szczęściu i gwałtem go pobudzać zacznie, żeby sobie wszystko, co jest w mieście, przywłaszczał, wtedy pozna, że Hezjod był naprawdę mądry, kiedy mówił, że w pewnym sposobie „więcej daje połowa niż całość".

— Gdyby słuchał mojej rady — powiada — co by pozostał przy tamtym życiu.

— Zatem zgadzasz się — dodałem — na wspólne życie kobiet z mężczyznami, któreśmy przeszli, jeżeli chodzi o wychowanie i o dzieci, i o straż nad innymi obywatelami, kiedy siedzą w mieście, i żeby na

wojnę chodziły, i że powinny wspólnie straż pełnić i uczestniczyć w polowaniach jak psy, i wszystko pod każdym względem, ile możności, dzielić. Jeżeli tak będą robiły, postąpią najlepiej i to nie będzie przeciw naturze, bo współpraca leży w istocie wzajemnych stosunków obu płci, męskiej i żeńskiej?

— Zgadzam się — powiada.

XIV. — Nieprawdaż — ciągnąłem — to tylko jeszcze zostaje do rozważania, czy to i u ludzi możliwe, podobnie jak u innych istot żywych, żeby się u nich taka wspólnota wytworzyła, i w jakim sposobie to być może?

— Uprzedziłeś moją myśl; poruszyłeś to, co ja właśnie miałem podchwycić.

— Bo jeżeli chodzi o wojnę — dodałem — to uważam, że to jasne, w jaki sposób będą wojnę prowadzili.

— W jaki sposób? — powiedział.

— Że wspólnie będą ciągnęli na wojnę i do tego zabiorą ze sobą chłopców, co najtęższych, żeby się wojnie przyjrzeli, podobnie jak dzieci innych pracowników oglądają sobie to, co będą musiały same wykonywać, jak dorosną. Chłopcy nie tylko się będą przypatrywali, ale będą usługiwali i podawali, co tam na wojnie trzeba; będą do posługi ojcom i matkom. Nie uważałeś, jak to jest w rzemiosłach, że na

przykład synowie garncarzy długi czas posługują i przypatrują się, zanim się który weźmie sam do garncarstwa?

— I bardzo długo.

— A czy może oni muszą troskliwiej chować swoje dzieci niż strażnicy swoich synów, przez doświadczenie i przez oglądanie tego, co wypada?

— To by doprawdy było śmieszne — powiada.

— No tak. I każde stworzenie walczy zacieklej w obecności istot, które na świat wydało.

— Jest tak; tylko grozi, Sokratesie, niebezpieczeństwo niemałe, że jak zostaną pobici, a to się lubi zdarzać na wojnie, to nie tylko sami zginą, ale i dzieci potracą, i zrobią to, że reszta państwa nie potrafi się potem podnieść.

— Ty prawdę mówisz — powiedziałem. — Więc ty uważasz, że przede wszystkim trzeba wszystko tak urządzić, żeby dzieci nigdy nie były narażone na niebezpieczeństwo?

— Nigdy w ten sposób.

— Więc cóż? Jeżeli gdziekolwiek mają się narażać na niebezpieczeństwo, to czy nie tam, skąd wyjdą lepsi, jeżeli się im powiedzie?

— No, jasna rzecz.

— A tylko myślisz, że to małe ma znaczenie, i to przyglądanie się nie jest warte niebezpieczeństwa albo niechby sobie co innego oglądali chłopcy, którzy mają być wojownikami?

— No nie, to ma swoje znaczenie z tego względu, o którym mówisz.

— Więc od tego trzeba zacząć — pokazywać chłopcom wojnę; niech będą na niej widzami, a tylko postarać się dla nich o bezpieczeństwo i wszystko będzie ładnie. Czy nie?

— Tak.

— Nieprawdaż — ciągnąłem — toż przede wszystkim ich ojcowie, o ile to w ludzkiej mocy, nie będą nieukami, ale będą się znali na wyprawach wojennych i będą wiedzieli, które grożą niebezpieczeństwem, a które nie.

— Prawdopodobnie — powiada.

— Więc na jedne ich powiodą, a na drugich będą ostrożni.

— Słusznie.

— I dowódców — dodałem — nad nimi postanowią nie co najlichszych, ale odpowiednich ze względu na doświadczenie i wiek, jako komendantów i wychowawców.

— Wypada przecież.

— Ale, powiemy, i nieoczekiwanie też się niejednemu nieraz coś przydarzy.

— I bardzo.

— Więc ze względu na takie rzeczy, przyjacielu, trzeba chłopaków uskrzydlić zaraz od najmłodszych lat, aby w razie czego w lot uciekali.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— Na konia ich trzeba sadzać jak najwcześniej i dopiero, jak się ich wyuczy jazdy konnej, wtedy ich na koniach prowadzić na oglądanie wojny. Nie dawać im koni gorącej krwi ani bojowych, ale co najszybsze i co najłatwiejsze do kierowania. W ten sposób będą się najlepiej przyglądali swojej robocie, a w razie czego najbezpieczniej się uratują pod komendą starszych dowódców.

— Zdaje się — powiada — że słusznie mówisz.

— No a cóż? — powiedziałem. — A jak tam będzie na wojnie? Jak się mają twoi żołnierze odnosić do siebie samych, a jak do nieprzyjaciół? Czy słusznie mi się wydaje, czy nie?

— Mów — powiada — co ci się wydaje.

— Jeżeli chodzi o nich samych — odpowiedziałem — to jeśli żołnierz opuści szeregi albo rzuci broń, albo coś w tym rodzaju zrobi z tchórzostwa, to czy nie trzeba go zrobić jakimś rzemieślnikiem albo rolnikiem?

— Tak jest.

— A jeżeli się któryś da żywcem wziąć do niewoli nieprzyjacielskiej, to czy nie należy go nieprzyjaciołom darować w prezencie — niech sobie z tą zdobyczą robią, co chcą?

— Zupełnie słusznie.

— A kto się chlubnie odznaczy, to czy przede wszystkim jeszcze w polu nie powinien od każdego z towarzyszów wyprawy dostać wieńca? Od każdego z młodzieńców i z chłopców? Czy nie tak?

— Tak jest.

— No cóż? A wyciąganie rąk do niego?

— I to też.

— A żeby pocałował każdego, a każdy jego?

— To przede wszystkim — powiada. — I ja uzupełniam to prawo w ten sposób, że jak długo będą na tej wyprawie, to nikt mu nie śmie odmówić, gdyby on chciał kogoś pocałować. To dlatego, że może się

tam który kocha w jakimś chłopcu albo w dziewczynie, to niechby miał większą podnietę do zdobycia tej odznaki.

— Pięknie — powiedziałem. — A że jest dzielny i za to mu się należy więcej małżeństw niż innym i że się takiego będzie losem wybierać częściej niż innych, aby jak najwięcej potomków zostawił, o tym się już mówiło.

— A powiedzieliśmy tak — mówi.

XV. — Tak jest, a po homerycku też trzeba uczcić takich dzielnych młodych ludzi. Homer przecież opowiada, że jak się Ajas odznaczył na wojnie, to dostał w nagrodę długi kawał polędwicy, bo to było takie swoiste odznaczenie dla człowieka młodego i mężnego. To będzie i zaszczyt dla niego, i siły mu przybędzie.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— Więc posłuchamy Homera — dodałem — przynajmniej w tym miejscu. Bo i my podczas ofiar i wszystkich takich sposobności ludzi dzielnych, o ile się dzielnymi okażą, będziemy czcili pieśniami i tym, o czym ostatnio była mowa, a oprócz tego:

„damy fotele zaszczytne, i mięso, i pełne puchary”,

aby i cześć oddać dzielnym mężczyznom i kobietom, i siły ich wzmagać.

— Bardzo pięknie mówisz — powiada.

— No, dobrze. A spośród tych, co na wyprawie polegli, jeśli który polegnie z chwałą, to czy nie powiemy przede wszystkim, że należał do rodu złotego?

— Ze wszech miar przecież.

— A czy nie posłuchamy Hezjoda, że gdy ludzie z takiego rodu umierają, to:

Duchy się robią z nich czyste i potem chodzą po ziemi

Dobre, szlachetne, pomocne i strzegą ludzi śmiertelnych?

— Posłuchamy.

— Potem się zapytamy boga, w jaki sposób należy chować ludzi przez boga nawiedzonych i boskich i czym się ma pogrzeb odznaczać, i wtedy tak ich pochowamy, jak nam bóg odpowie?

— Czemu byśmy nie mieli tak?

— I później będziemy ich czcili jako duchy opiekuńcze i czcią będziemy otaczali ich groby. To samo będziemy zachowywali, jeżeli który ze starości albo w jakiś inny sposób umrze spośród tych, co się w życiu osobliwą dzielnością odznaczali.

— Tak sprawiedliwość każe — powiedział.

— No, tak. A w stosunku do nieprzyjaciół, jak będą u nas postępowali żołnierze?

— W jakim względzie?

— Przede wszystkim co się tyczy brania do niewoli, to czy uważasz za słuszne, żeby helleńskie państwa brały Hellenów za niewolników, zamiast żeby na to nawet innym państwom nie pozwolić, ile możności, i przyzwyczaić je do tego, że się ród Hellenów oszczędza? Powinniśmy uważać, żeby z nas barbarzyńcy nie zrobili niewolników.

— W ogóle ze wszech miar należy ród Hellenów oszczędzać.

— Więc nie mieć żadnego Hellena w charakterze niewolnika samemu ani tego nie doradzać innym Hellenom?

— Tak jest — powiada. — Wtedy by się więcej przeciw barbarzyńcom zwrócili, a daliby pokój jedni drugim.

— No cóż? A obdzieranie poległych — dodałem — nie mówiąc o uzbrojeniu, po zwycięstwie? Czy to ładnie? I czy nie stąd czerpią tchórze wymówki, żeby nie nastawać na tego, który jeszcze walczy, jak gdyby jakiś swój obowiązek spełniali, kiedy się koło nieżywego pochyleni grzebią? Już się niejedno wojsko zmarnowało przez taki rabunek.

— Z pewnością.

— Czy nie uważasz, że to jest podłość i brudna chciwość obdzierać trupa? I trzeba na to kobiety i ciasnej głowy, żeby za nieprzyjaciela uważać ciało nieboszczyka, z którego przecież wróg już odleciał, a zostawił to, czym walczył. Czy myślisz, że ci, którzy tak postępują, robią coś innego niż psy? One się wściekają na kamienie, którymi je trafiono, a tego, co je rzucał, nie tykają?

— Niemałe podobieństwo — powiada.

— Więc dać pokój obdzieraniu trupów i nie przeszkadzać grzebaniu?

— Dać pokój, oczywiście — powiada — na Zeusa!

XVI. — I nie będziemy zdobytych zbroi zanosili do świątyń, żeby je tam wieszać jako wota; zwłaszcza zbroi helleńskich, jeżeli nam trochę zależy na życzliwości ze strony innych Hellenów. Raczej będziemy się bali, żeby w tym nie było jakiegoś świętokradztwa w stosunku do świątyni, zanosić tam takie rzeczy od swoich, chyba że bóg powie coś innego.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— No cóż? A jeżeli chodzi o pustoszenie ziemi, ziemi helleńskiej, i palenie domów, jak pod tym względem będą twoi żołnierze postępowali z nieprzyjaciółmi?

— Gdybyś ty — powiada — wyjaśnił swoje zdanie, to chętnie bym posłuchał.

— Więc ja uważam, że nie należy robić ani jednego, ani drugiego, tylko zabierać plon z jednego roku. A dlaczego, czy chcesz, żebym ci powiedział?

— Tak jest.

— Wydaje mi się, że tak jak istnieją te dwie nazwy: wojna i wojna domowa, tak istnieją też dwie sprawy związane z dwoma rodzajami poróżnień. Mówię o dwóch sprawach: jedna między swoimi i krewnymi, druga między obcymi i z różnych ziem. Wrogie stosunki między swoimi nazywają się wojną domową, a między obcymi — wojną.

— To zrozumiałe, co mówisz — powiada.

— Więc patrz, czy i to będzie zrozumiałe, co powiem. Mówię tedy, że ród Hellenów to sami ludzie swoi i krewni, a dla barbarzyńców to są ludzie obcy i z cudzych ziem.

— No, pięknie — powiada.

— Więc kiedy się Hellenowie z barbarzyńcami biją i barbarzyńcy z Hellenami, to powiemy, że to jest wojna i że to są wrogowie z natury. Takie wrogie stosunki należy nazywać wojną. A kiedy Hellenowie z Hellenami coś podobnego robią, a są przecież z natury przyjaciółmi, to

powiemy, że to jest choroba Hellady i rozpad wewnętrzny. Takie wrogie stosunki trzeba nazywać wojną domową.

— Ja się — powiada — zgadzam, że tak trzeba mówić.

— Rozważ więc, jak to jest podczas tego, co się teraz nazywa wojną domową, kiedy się coś takiego stanie i państwo się rozpadnie, jeśli jedni i drudzy pustoszą sobie pola nawzajem i palą domy, jaka to grzeszna i zbrodnicza wydaje się ta wojna domowa i jak widać, że ani jedni, ani drudzy nie kochają swego państwa. Bo nie śmiałby przecież jeden z drugim matki i żywicielki strzyc do gołego. Wystarczyłoby przecież, gdyby zwycięzcy zabrali plony zwyciężonym i pamiętali o tym, że się kiedyś pogodzą, a nie będą z sobą wojowali wiecznie.

— Tak — powiada — to jest bardziej cywilizowane stanowisko niż tamto.

— No, a cóż? To miasto, które ty zakładasz, czy nie ma być helleńskie?

— Powinno być — powiada.

— Więc to będą ludzie dobrzy i cywilizowani?

— Bardzo wysoko.

— A nie będą kochali Hellady? I nie będą jej uważali za swoją ziemię, nie będą mieli tych samych świątyń razem z innymi Hellenami?

— Będą bardzo ściśle związani z innymi.

— Nieprawdaż? Więc poróżnienia z Hellenami jako ze swoimi ludźmi będą uważali za wojny domowe i nawet tego nie będą nazywali wojną?

— No, nie.

— I będą się rozchodzili jak ci, co się znowu mają zejść?

— Tak jest.

— Więc łagodnie ich będą do opamiętania przyprowadzali, nie karząc ich ani niewolą, ani zagładą; to będzie karcenie, a nie wojna.

— No, tak — powiada.

— I nie będą pustoszyli Hellady, bo Hellenami będą sami, i nie będą z dymem puszczali mieszkań, i nie będą uważali, że w każdym państwie wszyscy są ich wrogami: i mężczyźni, i kobiety, i dzieci, ale że w każdym wypadku wrogów jest niewielu — to ci, którzy są winni poróżnienia. I z tych wszystkich powodów ani ziemi ich nie zechcą pustoszyć, bo tam na niej siedzi wielu przyjaciół, ani domów burzyć,

tylko będą poróżnienie utrzymywać tak długo, pokąd cierpiący a niewinni nie zmuszą winnych do ponoszenia odpowiedzialności.

— Ja — powiada — zgadzam się, że trzeba tak traktować przeciwników, naszych własnych obywateli, a do barbarzyńców odnosić się tak, jak dziś Hellenowie jedni do drugich.

— Więc nadamy i to prawo strażnikom: ani ziemi nie pustoszyć, ani domów nie palić?

— Nadajmy — powiada. — I to będzie ładnie; razem z tym, co przedtem.

XVII. — Ale wiesz, Sokratesie, zdaje się, że gdyby ci pozwolić takie rzeczy mówić w dalszym ciągu, to nigdy byś sobie nie przypomniał tego, coś poprzednio zapowiedział, odsuwając wszystkie takie rzeczy na dalszy plan. Miałeś mówić o tym, że takie państwo mogłoby istnieć, i w jaki sposób byłoby to możliwe. Bo ja się zgadzam, że gdyby powstało, wszystko najlepsze spadłoby na takie państwo, o ile by ono tylko powstało. Ja nawet dodam to, co ty pomijasz, że i z wrogami najlepiej by sobie dawali rady, trzymając się jak najbardziej razem i uznając jedni w drugich braci, ojców i synów, i używając tych nazw w stosunkach wzajemnych. A gdyby się jeszcze i płeć żeńska wybrała razem na wojnę i albo w tym samym szyku stała, albo i na tyły była odkomenderowana, aby napędzać strachu nieprzyjaciołom, i jako rezerwa, gdyby gdzieś było trzeba pomóc, to wiem, że dzięki temu

wszystkiemu byliby niezwyciężeni. I w domu, ile tam na nich dobrych rzeczy oczekuje, ja to widzę. Więc skoro ja się zgadzam na to wszystko, że to by tak było, i mnóstwo innych rzeczy oprócz tego, gdyby powstało takie państwo, więc już więcej o nim nie mów, tylko o tym jednym próbujmy się przekonać, że to jest możliwe i jak to jest możliwe, a tej reszcie dajmy pokój.

— Znienackaś ty wyskoczył — odpowiedziałem — jakbyś wypad zrobił na mój wywód, i nie możesz mi przebaczyć, że się kręcę i tak rzecz po kropelce puszczam. Bo ty pewnie nie wiesz, żem z wielkim trudem dwóch bałwanów uniknął, a oto ty na mnie teraz największy i najprzykrzejszy ze wszystkich trzech napędzasz. Jak go zobaczysz i usłyszysz, to mi wybaczysz i powiesz, żem się słusznie wahał i obawiał wypowiedzieć zdanie tak paradoksalne, i próbował rozważań nad jego treścią.

— Im więcej będziesz tak mówił, tym mniej my ci pozwolimy pomijać sprawę możliwości takiego państwa. Więc mów i nie trać czasu.

— Nieprawdaż — odpowiedziałem — naprzód sobie to trzeba przypomnieć, że myśmy aż tu zaszli, szukając tego, co to jest sprawiedliwość i niesprawiedliwość.

— No, trzeba. Ale co z tego? — powiada.

— Nic. Tylko, jeśli znajdziemy, czym jest sprawiedliwość, to czy będziemy uważali, że i człowiek sprawiedliwy nie powinien się niczym od niej różnić, tylko pod każdym względem musi być taki sam jak sprawiedliwość? Czy też zadowolimy się, jeżeli będzie jej najbliższy i będzie jej miał w sobie więcej niż wszyscy inni?

— Tak — powiada — zadowolimy się.

— Zatem tylko dla przykładu i na wzór — dodałem — szukaliśmy sprawiedliwości samej, czym by ona była, i człowieka doskonale sprawiedliwego, gdyby taki istniał i gdyby mógł istnieć, a tak samo niesprawiedliwości i człowieka najniesprawiedliwszego, abyśmy, patrząc na nich i widząc, jak się nam przedstawia ich szczęście i nieszczęście, musieli się zgodzić, że i spośród nas samych, kto by był do nich najbardziej podobny, ten będzie miał dolę najpodobniejszą do ich doli. Nie na tośmy to robili, żeby dowieść możliwości istnienia takich ludzi.

— To — powiada — to prawda, co mówisz.

— Czy ty myślisz, że byłby mniej dobrym malarzem ktoś, kto by wyrysował wzór, jakim by powinien być człowiek najpiękniejszy, i należycie by wszystkie rysy w rysunku oddał, ale nie potrafiłby dowieść, że może istnieć taki człowiek?

— No, nie, na Zeusa — powiada.

— Więc cóż? Czy i myśmy, powiemy, nie stworzyli w myśli wzoru dobrego państwa?

— Tak jest.

— Więc czy myślisz, że my może mniej dobrze mówimy, dlatego jeżeli nie potrafimy dowieść, że państwo może być tak zorganizowane, jak się to mówiło?

— Przecież nie — powiada.

— Zatem prawda — dodałem — tak wygląda. A jeżeli jeszcze trzeba próbować dla twojej przyjemności dowieść, w jakim sposobie i z jakich względów byłoby to najbardziej możliwe, to znowu ze mną uzgodnij, jeżeli ci mam dać taki dowód.

— Co takiego uzgodnić?

— Czy może być cokolwiek dokonane tak, jak się o nim mówi? Czy też z natury rzeczy praktyka mniej ścisły ma kontakt z prawdą niż teoria? Chociaż niejeden myśli inaczej. Ale ty, czy ty zgadzasz się na to, czy nie?

— Zgadzam się — powiedział.

— Więc do tego mnie nie zmuszaj, żebym to wszystko, cośmy myślą i słowem przeszli, pokazywał jeszcze, jak się to robi w praktyce. Ale jeżeli potrafimy dojść, jak by też to można zorganizować państwo,

odbiegając jak najmniej od tego, co się powiedziało, to powiemy, żeśmy już wyszukali możliwość realizacji twoich wskazań. Czy nie zadowolisz się czymś takim? Bo ja bym się zadowolił.

— I ja też — powiada.

XVIII. — A teraz chyba spróbujemy poszukać i wskazać, co się też dziś w państwach robi niedobrze, przez co ich organizacja nie tak się przedstawia, i jaki najmniejszy drobiazg wystarczyłoby zmienić, a państwo by już wpadło na tor takiego ustroju. Najlepiej, żeby to był tylko taki jeden drobiazg, a jak nie, to dwa, a jak nie, jak najmniej ich co do ilości i niechby były najmniej doniosłe.

— Ze wszech miar — powiada.

— Więc jedno — mówię — jedno gdyby się zmieniło, to już, uważam, potrafimy wykazać, że wszystko byłoby inaczej. Ale to nie jest mała rzecz i nie łatwa. Choć możliwa.

— Co to? — powiada.

— Ja do tego idę — ciągnąłem — cośmy do największego przyrównali bałwana. Ta myśl tutaj padnie, chociaż mnie śmiechem i utratą ludzkiego mniemania, po prostu falą śmiechu zaleje. Ale uważaj, co ja chcę powiedzieć.

— Mów — powiada.

— Jak długo — zacząłem — albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje — wpływ polityczny i umiłowanie mądrości — a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało, kochany Glaukonie, nie ma ratunku dla państw, a uważam, że i dla rodu ludzkiego. Ani mowy o tym nie ma, żeby taki ustrój prędzej w granicach możliwości dojrzał i światło słońca zobaczył, ustrój, któryśmy teraz w myśli przeszli. To jest to, co mnie od dawna napawa wahaniem, czy to mówić, bo to będzie brzmiało bardzo opacznie i niewiarygodnie. Tak trudno jest dojrzeć, że na innej drodze nie znajdzie się szczęścia ani dla jednostki, ani dla państwa.

A ten: — Sokratesie — powiada — takieś słowo i takąś myśl z siebie wyrzucił, że teraz uważaj: Idzie wielki tłum i to nie co najgorszych, jaki taki zrzuci suknie i goły chwyci, co któremu wpadnie pod rękę jako broń, pogoni za tobą wyciągniętym galopem i nie wiadomo, co z tobą zrobią. Jeżeli się przed nimi nie zasłonisz argumentem i nie uciekniesz, to cię czeka śmiech ludzki za karę.

— Nieprawdaż — mówię — a to wszystko spada na mnie z twojej winy?

— Ja dobrze zrobiłem — powiada. — Ale też ja cię nie opuszczę, tylko cię będę bronił, czym potrafię. A potrafię dobrym sercem i słowami pociechy, a może i tym jeszcze, że będę ci odpowiadał z większą uwagą niż może ktoś inny. Więc mając takiego pomocnika, staraj się tym, co nie wierzą, dowieść, że jest tak, jak mówisz.

— Trzeba spróbować — mówię — skoro i ty tak wielkie posiłki przysyłasz. Więc wydaje mi się rzeczą konieczną, jeżeli mamy którędyś umknąć przed tymi, o których mówisz, określić im wyraźnie, których to ludzi nazywamy miłośnikami mądrości i mamy odwagę powiedzieć, że oni powinni rządzić. Abyśmy się mogli po tym wyjaśnieniu bronić, pokazując, że jednym to jest dane z natury: być w kontakcie z umiłowaniem mądrości i przewodzić w państwie, a innym ten kontakt nie jest dany; powinni tylko iść za tym, który prowadzi.

— Byłby czas — powiada — zacząć określenie.

— Więc proszę cię, idź za mną tędy; może my to jakoś, tak czy siak, wywiedziemy.

— Prowadź — powiada.

— Otóż trzeba ci będzie przypomnieć — zacząłem — albo i pamiętasz sam, że jeśli o kimś mówimy, że on coś kocha, to jeśli się słusznie tego wyrazu używa, trzeba o nim powiedzieć nie to, że on w tym przedmiocie kocha jedno, a drugiego nie, tylko że kocha wszystko?

XIX. — Zdaje się — powiada — że trzeba mi przypomnieć, bo doprawdy, że nie bardzo rozumiem.

— Innemu by — odrzekłem — wypadało powiedzieć to, co mówisz, Glaukonie. A takiemu specjaliście od spraw miłosnych nie wypada nie pamiętać, że wszyscy ładni chłopcy takiego, co lubi towarzystwo młodych ludzi i zna się na miłości, skubią jak dobry kąsek i niepokoją go, uważając, że są godni zabiegów i kochania. A czy wy też tak samo nie robicie z ładnymi chłopcami? Jeden dlatego, że ma nos perkaty, nazywa się u was pełen wdzięku i chwalą go, u drugiego nos garbaty, więc mówicie, że ma w sobie coś królewskiego, a jak taki pośredni, to się mówi, że szalenie proporcjonalny. Jak czarny, to że wygląda po męsku; jak biały, to prosto od bogów pochodzi. A ta cera złocistomiodowa? Myślisz, że ktoś inny stworzył ten wyraz, a nie zakochany, kiedy szukał pieszczotliwych zwrotów, a nic mu to nie szkodziło, że kochanek był żółty, dość że pełen uroku? Słowem, wymawiacie się wszelkimi pozorami i na wszystkie tony śpiewacie tak, żeby nie odrzucić żadnego z tych, co kwitną i pachną.

— Jeżeli ty — powiada — do mnie pijesz, mówiąc o zakochanych, że tak robią, to zgadzam się, bo mi idzie o tok myśli.

— No cóż? — dodałem. — A rozmiłowani w winie, czy nie widzisz, że robią to samo? Przepadają za każdym winem, pod każdym pozorem?

— I bardzo.

— A ci, co kochają zaszczyty, myślę, że to widujesz; jak który nie może zostać wodzem naczelnym, to będzie i sierżantem; jak nie może sobie zdobyć uznania u ludzi większych i poważniejszych, to się zadowala honorami ze strony mniejszych i lichszych, bo u niego pożądanie zaszczytów dochodzi do szczytu.

— To całkiem tak, przecież.

— A to też przyznaj, albo i nie; o kimkolwiek mówimy, że on ma namiętność do czegoś, u tego stwierdzamy pożądanie wszelkich postaci tego czegoś, czy też jednych tak, a drugich nie?

— Wszelkich — powiada.

— Nieprawdaż? O miłośniku mądrości też powiemy, że on namiętnie pożąda mądrości i to nie jednej tak, a drugiej nie, tylko wszelkiej?

— Prawda.

— Więc kto się nie lubi uczyć, zwłaszcza kiedy jest młody i jeszcze nie ma tego rozeznania, co się przyda na coś, a co nie, o tym nie powiemy, że to miłośnik uczenia się ani miłośnik mądrości; zupełnie tak, jak o tym, któremu pokarmy nie smakują, nie powiemy, że łaknie ani że pożąda pokarmów, ani że lubi jeść, tylko to, że ma jadłowstręt.

— I słusznie powiemy.

— A tego, który się garnie i pragnie kosztować wszelkich przedmiotów nauki, i z radością idzie się uczyć, i nigdy nie ma dość tego, słusznie nazwiemy miłośnikiem mądrości, filozofem. Czy nie tak?

A Glaukon powiedział: — Wielu będziesz miał takich, i to narwanych. Ci wszyscy, co się kochają w oglądaniu byle czego, ja mam wrażenie, że oni są tacy dlatego, że dowiadywanie się sprawia im przyjemność. A ci, co się kochają w słuchaniu, ci będą jakoś groteskowo wyglądali; przynajmniej jeżelibyś ich do miłośników mądrości zaliczył. Na dyskusje i na inteligentne rozmowy żaden by sam nie chciał przyjść, a za to, jakby uszy odnajął, żeby słuchać wszystkich chórów, biega jeden z drugim w czasie Wielkich Dionizjów^, żeby nie opuścić żadnego ani na mieście, ani po wsiach.

Więc tych wszystkich i innych też, tych, co się lubią uczyć jakichś takich rzeczy i bawią się jakimiś majsterkami, będziemy nazywali filozofami?

— Nigdy — powiedziałem. — Oni tylko są podobni do filozofów.

XX. — A prawdziwymi — powiada — których ty nazywasz?

— Tych — powiedziałem — co się kochają w oglądaniu prawdy.

— I to — powiada — słusznie. Ale jak to rozumieć?

— W żaden sposób — odpowiedziałem — nie jest to rzecz łatwa dla innego. Ale ty, myślę, zgodzisz się ze mną na coś takiego.

— Na co takiego?

— Skoro piękno jest przeciwieństwem brzydoty, to są to dwie rzeczy?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż? A jeżeli dwie, to każda z nich jest czymś jednym?

— I to też.

— A ze sprawiedliwością i z niesprawiedliwością, z dobrem i złem, i ze wszystkimi postaciami ta sama sprawa. Każde z osobna jest czymś jednym, ale dzięki temu, że się to wiąże z działaniami i z ciałami, i ze sobą nawzajem, wszędzie się każde z nich naszej wyobraźni przedstawia jako wiele rzeczy.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Więc ja tędy — dodałem — przeciągam granicę. Osobno kładę tych, którycheś w tej chwili wymienił, tych, co lubią patrzeć i majstrować, i lubią życie praktyczne, a osobno znowu tych, o których mowa; tych tylko można słusznie zwać filozofami.

— Jak ty to myślisz? — powiada.

— Ci tam — dodałem — co to lubią słuchać i patrzeć, kochają piękne głosy i barwy, i kształty, i to wszystko, co z takich rzeczy wykonane, a natury Piękna samego dusza ich nie potrafi dojrzeć i ukochać.

— To już tak jest — powiada.

— A ci, którzy potrafią iść ku Pięknu samemu i widzieć je samo w sobie, czy tych nie jest mało?

— I bardzo mało.

— Więc taki człowiek, który piękne sprawy uznaje, a Piękna samego nie uznaje, ani, gdyby go ktoś do poznania prowadził, on by nie potrafił iść za nim, ten żyje, twoim zdaniem, we śnie czy na jawie? Zastanów się! Marzenie senne, czy to nie to, kiedy ktoś we śnie czy na jawie myśli, że jakaś rzecz podobna do innej nie jest tylko podobna, ale jest właśnie tą, do której jest podobna.

— Ja bym się może i zgodził — powiada — że marzenie senne przeżywa ktoś taki.

— No cóż? A drugi, który wprost przeciwnie uważa coś za Piękno samo i potrafi je dojrzeć i samo, i dojrzeć te rzeczy, w których ono tkwi, ale nie uważa tych rzeczy za Piękno samo, ani Piękna samego za te rzeczy, ten znowu, twoim zdaniem, żyje we śnie czy na jawie?

— I bardzo — powiada — na jawie.

— Nieprawdaż? Dusza takiego człowieka poznaje; zatem słusznie nazwiemy stan jej umysłu poznaniem, a stan tego drugiego mniemaniem, bo on tylko mniema?

— Tak jest.

— No cóż? A gdyby się na nas taki człowiek gniewał, ten, któremuśmy tylko przypisali mniemanie, a odmówili poznania, i on by się z nami spierał, że nie mówimy prawdy, czy potrafilibyśmy go czymś pocieszyć i spokojnie przywieść do naszego zdania, chowając to jakoś przed nim, że nie jest zdrów?

— Trzeba przecież jakoś — powiada.

— Więc proszę cię, rozważ, co my mu powiemy. A może chcesz, to zrobimy z nim wywiad. Powiemy mu naprzód, że jeśli coś wie, to nikt mu nie zazdrości, my byśmy się bardzo cieszyli, widząc, że on coś wie. A tylko nam powiedz taką rzecz. Ten, który poznaje, poznaje coś czy nic? Ty mi odpowiadaj, zamiast niego.

— Odpowiem — mówi — że poznaje coś.

— Coś, co istnieje, czy coś, co nie istnieje?

— Co istnieje. Jakżeby można poznawać coś, co nie istnieje?

— Więc to nam wystarcza i to trzymamy, choćbyśmy to i z wielu stron rozpatrywali, że cokolwiek doskonale istnieje, to się też

doskonale daje poznać, a co nie istnieje, to w każdym sposobie nie jest poznawalne?

— To zupełnie wystarcza.

— No, dobrze; a jeżeli coś jest takie, że jakby jest i nie jest, to czy ono nie będzie leżało pomiędzy tym, co istnieje w sposób niepokonalny, a tym, co w żadnym sposobie nie istnieje?

— Pomiędzy.

— Nieprawdaż? Skoro poznanie dotyczy tego, co istnieje, a brak poznania z konieczności wiąże się z tym, co nie istnieje, to w związku z tym pośrednim trzeba szukać czegoś, co by było pomiędzy niewiedzą a wiedzą; może się znajdzie coś takiego?

— Tak jest.

— Więc czy nazywamy coś mniemaniem?

— Jakżeby nie?

— Czy to jakaś zdolność inna niż wiedza? Czy ta sama?

— Inna.

— Zatem czegoś innego tyczy się mniemanie, a czegoś innego wiedza, bo jedno i drugie ma różną zdolność.

— Tak.

— Nieprawdaż? Wiedza z natury swej dotyczy tego, co istnieje, ona poznaje, że jest to, co istnieje. Ale właściwie uważam, że naprzód potrzeba tak rzecz rozebrać.

— Jak?

XXI. — Zgodzimy się, że zdolności to jest taki rodzaj bytów, dzięki którym i my możemy, cokolwiek możemy, i wszystko inne, cokolwiek coś może. Ja myślę na przykład, że wzrok i słuch należą do zdolności, jeżeli rozumiesz, o jakiej ja chcę mówić postaci.

— Ja rozumiem — powiada.

— Więc posłuchaj, co mi się o nich wydaje. Bo w zdolności nie widzę ani żadnej barwy, ani kształtu, ani żadnych cech takich, ani wielu innych, na które patrząc, rozróżniam sobie rzeczy jedne od drugich. I mówię, że te są inne, a tamte znowu inne. A w zdolności na to tylko patrzę, czego ona się tyczy i co sprawia, i ze względu na to nazywam poszczególne zdolności. Jeżeli się odnoszą do tego samego przedmiotu i sprawiają to samo, to nazywam je jedną i tą samą zdolnością. Jeżeli się któraś odnosi do innej rzeczy i co innego sprawia, wtedy mówię, że to inna zdolność. A ty co? Jak robisz?

— Tak samo — powiada.

— Więc chodź no tu z powrotem, mój najlepszy. Wiedza to jest, powiesz, pewna zdolność, czy do jakiego rodzaju ją zaliczysz?

— Do tego rodzaju — powiada. — To jest zdolność najtęższa ze wszystkich.

— No cóż? A mniemanie weźmiemy za pewną zdolność czy odniesiemy je do innej postaci?

— Nigdy do innej. Mniemanie to też zdolność. Dzięki niej możemy mniemać.

— A prawda? Zgodziłeś się niedawno, że to nie jest to samo — wiedza i mniemanie?

— A jakżeby mógł człowiek inteligentny uważać za jedno i to samo to, co nie może być mylne, i to, co może być mylne?

— To pięknie — powiedziałem. — I jasna rzecz, zgadzamy się, że mniemanie to coś innego niż wiedza.

— Coś innego.

— Bo każda z nich czegoś innego dotyczy i coś innego z natury swej może?

— Z konieczności.

— Wiedza dotyczy tego, co istnieje, i może poznawać, jakie jest to, co jest?

— Tak.

— A mniemanie, powiemy, pozwala mniemać?

— Tak.

— Czy ono poznaje to samo, co poznaje wiedza? I jedno i to samo czy może być przedmiotem wiedzy i przedmiotem mniemania? Czy też to niemożliwe?

— To niemożliwe — powiada — na podstawie tego, na cośmy się zgodzili; skoro się każda zdolność odnosi z natury do czegoś innego, a te obie są zdolnościami, i mniemanie, i wiedza, zatem każda jest czymś innym. Z tego wynika, że przedmiot wiedzy i przedmiot mniemania nie będzie ten sam.

— Nieprawdaż? Jeżeli to, co istnieje, jest przedmiotem wiedzy, to może coś innego będzie przedmiotem mniemania, a nie to, co istnieje?

— Coś innego.

— Więc może mniemanie się odnosi do tego, co nie istnieje? Czy też to, co nie istnieje, nie może być nawet przedmiotem mniemania? Zastanówże się! Czy ten, co mniema, nie odnosi swojego mniemania do czegoś? Czy można mniemać, ale niczego nie mniemać?

— Nie można.

— Ale to jest czymś jednym, to, co mniema ten, który mniema?

— Tak.

— A tymczasem to, co nie istnieje, nie jest czymś jednym, ale czymś żadnym; tak by się to najsłuszniej powinno nazywać.

— Tak jest.

— A więc my z tym, co nie istnieje, z konieczności związemy brak poznania, a z tym, co istnieje, poznanie.

— Słusznie — powiada.

— Zatem mniemanie nie ma za przedmiot ani tego, co istnieje, ani tego, co nie istnieje.

— Nie ma.

— Więc ani wiedzą, ani niewiedzą nie może być mniemanie?

— Zdaje się, że nie.

— A może ono leży poza jedną i drugą i może przewyższa wiedzę jasnością, a może niewiedzę niejasnością?

— Ani jednej, ani drugiej.

— A może ci się wydaje, że mniemanie jest mniej jasne od wiedzy, a trochę jaśniejsze niż niewiedza?

— To o wiele bardziej — powiada.

— I ono tam leży między jedną i drugą?

— Tak.

— Więc pomiędzy wiedzą i niewiedzą byłoby mniemanie.

— Całkowicie tak.

— A prawda, że mówiliśmy przedtem, że gdyby się coś tak przedstawiało, że niby to istnieje i równocześnie nie istnieje, to ono będzie leżało gdzieś pomiędzy tym, co istnieje przeczysto, a tym, co w ogóle nie istnieje, i do czegoś takiego nie będzie się odnosiła ani wiedza, ani niewiedza, tylko jakby coś pośredniego pomiędzy niewiedzą i wiedzą?

— Słusznie.

— A teraz się pomiędzy nimi pokazuje coś, co nazywamy mniemaniem.

— Pokazuje się.

XXII. — Więc jeszcze jedno zostało, zdaje się, i to wypadałoby nam znaleźć. To coś, co ma w sobie coś z bytu i z niebytu, i nie może się w czystym znaczeniu słusznie nazywać ani tak, ani owak. Jeżeli ono się nam pokaże, to będziemy mieli prawo nazwać to przedmiotem mniemania. W ten sposób przyporządkujemy krańce bytu krańcom poznania, a temu, co pośrednie, przydamy to, co pośrednie. Czy nie tak?

— Tak.

— Kiedy to już leży u podstaw, to ja powiem; niech się teraz odezwie i niech mi odpowiada ten dobrze myślący sympatyczny pan, który nie uznaje Piękna samego i żadnej nie przyjmuje jakiejś tam idei Piękna samego, która by zawsze zostawała taka sama ze wszech względów i stron, a uznaje tylko wiele pięknych przedmiotów; ten, który lubi patrzeć, a nie znosi żadną miarą, żeby ktoś twierdził, że istnieje jedno Piękno i jedna Sprawiedliwość, i inne tak samo. My nie tak powiemy: pośród tych wielu rzeczy, panie szanowny, czy jest choćby jedna, która by się kiedyś nie wydała brzydka? A pośród sprawiedliwych taka, która by się nie wydała niesprawiedliwa? A pośród zbożnych — bezbożna?

— No nie — powiada — to musi tak być, że one się jakoś i piękne, i brzydkie wydają, i wszystkie inne tak samo, o które ty się pytasz.

— No cóż? A te liczne rzeczy podwójnej wielkości, czy mniej często się wydają połówkami niż podwojeniami?

— Wcale nie mniej.

— I wielkie tak samo, i małe, i lekkie, i ciężkie, one chyba nie częściej będą tak nazywane, jak myśmy je nazywali, niż wprost przeciwnie?

— No nie — powiada. — Zawsze każde będzie miało w sobie coś z jednego i coś z drugiego.

— Więc czy każda z tych wielu rzeczy jest raczej tym, czym ktoś powie, że ona jest, czy też niekoniecznie tym jest?

— One przypominają te dwuznaczniki, które się przy stole mówi, i dziecinne zagadki o eunuchu, który rzucał na nietoperza, a trzeba zgadnąć, czym rzucał i na czym, i kto, i na kogo. Rzeczy też tak się chwieją w obie strony i niepodobna myślą ująć i ustalić, czy tam pośród nich coś istnieje, czy nie istnieje, czy jedno i drugie, czy też ani jedno, ani drugie.

— Więc możesz — powiadam — coś z nimi począć albo masz dla nich gdzieś piękniejsze miejsce niż między istnieniem a nieistnieniem? Bo ani się nie będą wydawały ciemniejsze i mniej istniejące niż niebyt, ani też jaśniejsze, ani bardziej istniejące niż byt.

— Najzupełniejsza prawda — mówi.

— Więc zdaje się, żeśmy znaleźli to, że zdania szerokich kół o pięknie i tam dalej kręcą się gdzieś tak pomiędzy tym, co nie istnieje w ogóle, a tym, co istnieje najczyściej.

— Znaleźliśmy.

— A zgodziliśmy się przedtem, że gdyby się coś takiego pokazało, to trzeba powiedzieć, że to będzie przedmiot mniemania, a nie

przedmiot wiedzy, bo oto zdolność pośrednia chwyta to, co się kręci gdzieś pośrodku.

— Zgodziliśmy się.

— Więc o tych, którzy się na wiele pięknych rzeczy patrzą, a Piękna samego nie widzą, ani, jeśli ich ktoś do niego prowadzi, iść za nim nie potrafią i widzą wiele rzeczy sprawiedliwych, ale Sprawiedliwości samej nie, i wszystko inne tak samo, powiemy, że oni mają o tych rzeczach pewne mniemanie, ale oni nie poznają żadnej z tych rzeczy, których dotyczą ich mniemania.

— To konieczne — powiada.

— A co o tych powiedzieć, którzy widzą rzeczy same i zawsze takie same pod tym samym względem? Czy nie to, że oni poznają, a nie mniemają?

— Koniecznie i to.

— Nieprawdaż? I powiemy to też, że oni kochają i wyciągają ręce do tych rzeczy, których dotyczy poznanie, a tamci do tych, których mniemanie. Czy nie pamiętamy, jakeśmy mówili, że oni dźwięki i barwy piękne, i tym podobne rzeczy kochają i oglądają, a co do Piękna samego, to nawet nie uznają, jakoby ono czymś było?

— Pamiętamy.

— Więc może nie chybimy, nazywając ich kochankami mniemania ludzkiego raczej niż kochankami mądrości? I czy się będą bardzo na nas o to gniewali, jeżelibyśmy tak mówili?

— Nie — powiada — jeżeliby mnie posłuchali. Bo nie godzi się wybuchać gniewem przeciwko prawdzie.

— A tych, którzy z miłością ręce wyciągają do wszystkiego, co istnieje naprawdę, tych trzeba nazywać kochankami mądrości, a nie kochankami ludzkiego mniemania.

— Ze wszech miar przecież.

Księga szósta

— Więc kto jest filozofem, Glaukonie, a kto nie — powiedziałem — to się z wielkim trudem jakoś pokazało w końcu, ale dyskusja musiała za tym chodzić długimi drogami, zanim się objawiło, jaki jest jeden i drugi.

— Może być — powiada — że krótszą drogą nie jest łatwo.

— Widać, że nie — dodałem. — Ja przynajmniej mam to wrażenie, że to by się było jeszcze lepiej wyjaśniło, tylko trzeba było mówić o tym jednym temacie, a nie przechodzić licznych spraw pozostałych, chcąc dojrzeć, czym się różni żywot sprawiedliwy od niesprawiedliwego.

— Więc teraz — powiada — co przed nami?

— Cóż by innego — mówię — jak nie to, co z kolei? Skoro filozofowie to ci, co potrafią dotykać tego, co jest zawsze takie same pod tym samym względem, a nie są filozofami ci, co tego nie potrafią, tylko się w ogóle wciąż plączą w świecie tych licznych przedmiotów, to którzy powinni być wodzami państwa?

— Jak by to odpowiedzieć — mówi — żeby odpowiedź była w sam raz?

— No tych — powiedziałem — którzy wyglądają na to, że potrafią strzec ustaw i spraw państwowych, tych ustanowić strażnikami.

— Słusznie — powiada.

— A czy ta sprawa — dodałem — jest jasna, kto właściwie — ślepy czy bystro patrzący, powinien być strażnikiem, żeby strzec czegokolwiek?

— Jakżeż niejasna? — powiada.

— A jakże się wydaje? Czy różnią się czymś od ślepych ci, którym istotnie brak poznania istoty każdej rzeczy i którzy nie mają w duszy żadnego wyraźnego pierwowzoru żadnej, i nie mogą, tak jak malarze, na najprawdziwszy wzór tam spoglądać i do niego wszystko odnosić, i oglądać go jak tylko można najwyraźniej, aby później i tu,

gdy będzie szło o to, co piękne i sprawiedliwe, i dobre, instytucje i normy prawne ustanawiać, jeżeliby jakieś ustanawiać było potrzeba, a ustanowionych strzec i przez to je zachowywać?

— No nie, na Zeusa — powiada. — To jakoś niewielka różnica.

— Więc raczej tych ślepych ustanowimy strażnikami czy też tych, którzy każdy byt znają, a doświadczeniem wcale nie ustępują tamtym i nie zostają w tyle na żadnym innym odcinku dzielności?

— Nie miałoby sensu — powiada — wybierać innych, gdyby ci poza tym nie zostawali w tyle. Bo może być, że z tego właśnie względu, a to wzgląd prawie najważniejszy, to ci chyba górują.

— Nieprawdaż? O tym właśnie mówimy, w jaki sposób potrafią jedni i ci sami ludzie mieć i tamte, i te zalety.

— No, tak.

— Więc tak, jakeśmy na początku tych rozważań mówili, trzeba naprzód poznać ich naturę. Ja mam wrażenie, że jak się co do tego punktu pogodzimy, to zgodzimy się i na to, że mogą i jedni i ci sami ludzie posiadać te zalety i że nikt inny nie powinien przewodzić w państwie tylko oni.

— Jak?

II. — Więc jeżeli chodzi o natury filozofów, to zgódźmy się, że oni zawsze kochają tę naukę, która im odsłania coś z owej istoty rzeczy, z tej, która istnieje zawsze, a nie błąka się i nie plącze skutkiem powstawania i zatraty.

— No, zgódźmy się.

— I na to też — dodałem — że oni ją wszystką kochają, i nie są skłonni odrzucać jej żadnej cząstki ani małej, ani większej, ani godniejszej, ani mniej godnej. Tak, jakeśmy to przedtem mówili o ludziach ambitnych i o nastrojonych erotycznie.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Więc zastanów się teraz nad tym, czy jeszcze i czegoś takiego nie muszą mieć w naturze ci, którzy mają się stać tacy, jakeśmy mówili.

— Jakiego czegoś?

— Nieznoszenia fałszu. Tego, żeby dobrowolnie w żaden sposób fałszu nie przyjmowali; nienawidzili go, a kochali prawdę.

— Zapewne — powiada.

— Nie tylko „zapewne”, przyjacielu, ale nieuchronnie i koniecznie musi tak być, że ktokolwiek kocha coś z natury, ten musi kochać wszystko, co jest pokrewne i bliskie przedmiotom kochania.

— Słusznie — powiada.

— A potrafisz znaleźć coś bliższego mądrości niż prawda?

— Ależ jak? — powiada.

— Więc czy może jedna i ta sama natura kochać równocześnie i mądrość, i fałsz?

— W żaden sposób przecież.

— A kto istotnie kocha naukę, ten musi zaraz od najmłodszych lat jak najwięcej pragnąć wszelkiej prawdy?

— Ze wszech miar.

— A u kogo żądze gwałtownie pójdą w jednym kierunku, to wiemy chyba, że w innych kierunkach tym słabiej prą, jakby prąd w tamtą stronę poszedł.

— No, cóż?

— Więc u kogo one spłyną do nauk i do wszystkich takich rzeczy, to myślę, że będą się trzymały tych rozkoszy, których dusza sama w sobie doznaje, jako dusza, a oddzielą się od rozkoszy, które przez ciało przechodzą, jeżeliby ktoś był nie filozofem robionym, ale filozofem naprawdę.

— To wielce konieczne.

— Więc to będzie człowiek umiarkowany, skoro będzie taki i w żadnym razie nie będzie chciwy grosza. Bo to, dlaczego ludzie z wielkim nakładem sił o pieniądze zabiegają, to raczej każdy inny gotów brać poważnie, ale nie on.

— Tak jest.

— No, a to też trzeba wziąć pod uwagę, kiedybyś zechciał osądzać naturę filozofa i niefilozofa.

— Co takiego?

— Uważaj, aby się przed tobą nie ukryło jakieś jej drobne brudne skąpstwo, gdyby je ta natura miała w sobie. Nie ma nic bardziej przeciwnego takiej duszy, jak drobiazgowość; duszy, która się zawsze chce garnąć do całości, do ogółu w sprawach boskich i ludzkich.

— Święta prawda — mówi.

— Takiej duszy, która umie patrzeć z góry i ma przed oczami czas wszystek i byt wszystek, czy myślisz, że może się czymś wielkim wydawać życie ludzkie?

— Nie może — powiada.

— Nieprawdaż? Więc i śmierci nie będzie za coś strasznego uważał ktoś taki?

— Bynajmniej.

— Więc tchórzliwa i nieszlachetna dusza, zdaje się, że z prawdziwą filozofią nie będzie miała nic wspólnego?

— Nie wydaje mi się.

— Więc cóż? Człowiek porządny, nie chciwy, nie skąpy, nie blagier i nie tchórz, czy może być niemożliwy w stosunkach albo niesprawiedliwy?

— Nie może być.

— Zatem jeżeli będziesz szukał duszy zdolnej do filozofii i nie, to zaraz już u młodych chłopców zwrócisz na to uwagę, czy która sprawiedliwa i łagodna, czy też nieznośna w pożyciu i dzika.

— Tak jest.

— A tego też nie pominiesz, uważam.

— Czego takiego?

— Czy się łatwo uczy, czy trudno. Czy spodziewasz się, żeby ktoś kiedykolwiek ukochał należycie coś, przy czym by cierpiał, robiąc to, i z wielkim trudem a powoli postępowałby naprzód?

— To niemożliwe.

— No cóż? A gdyby nie umiał zachować i ocalić w sobie nic z tego, czego by się nauczył, bo byłby pełen zapomnienia, czy nie musiałby pozostać próżen wiedzy?

— No jakże nie?

— A jak by się tak trudził bez pożytku, to czy nie uważasz, że w końcu będzie musiał znienawidzić samego siebie i znienawidzi taką robotę.

— Jakżeby nie?

— Więc duszy, która zapomina, nigdy nie liczmy do tych, co się nadają do filozofii; ale szukajmy duszy koniecznie mającej dobrą pamięć.

— Ze wszech miar.

— A prawda, że natura daleka od Muz i nieujęta w formę piękną, nie do czego innego ciągnie, powiemy, tylko do zerwania z wszelką miarą.

— No cóż?

— A ty uważasz, że prawda jest spokrewniona z brakiem wszelkiej miary, czy też z trzymaniem się miary?

— Z trzymaniem się miary.

— Zatem szukajmy duszy pełnej z natury umiarkowania i wdzięku, obok innych zalet. Jej własna natura ułatwi jej i otworzy drogę do oglądania istotnej formy każdej rzeczy.

— Jakżeby nie?

— Więc cóż? Nie myślisz chyba, żeśmy przeszli jakieś rysy niekonieczne i niewynikające jedne z drugich w duszy, która ma zostawać w należytym i doskonałym kontakcie z tym, co istnieje?

— To są przecież rysy najzupełniej konieczne — powiada.

— Więc czy potrafisz z jakiegokolwiek punktu ganić takie zajęcie, któremu się nigdy nie potrafi należycie oddawać człowiek, jeżeliby mu brakło w naturze dobrej pamięci, łatwości do nauki, szlachetnej postawy, wdzięku, przyjaźni i pokrewieństwa z prawdą, sprawiedliwości, odwagi, panowania nad sobą.

— Czegoś takiego — powiada — nawet i sam Momos ganić by nie potrafił.

— A jeśli takich ludzi — dodałem — udoskonali wiek i wychowanie, to czy nie takim tylko powierzyłbyś państwo?

III. Adejmant wtedy powiedział: — Sokratesie, nikt by nie potrafił spierać się z tobą o ten punkt. Ale kiedy się ciebie słucha, jak mówisz takie rzeczy jak teraz, to zawsze się człowiekowi robi coś w tym rodzaju, ma się wrażenie, że człowiek nie ma wprawy w pytaniu i w

odpowiadaniu, więc go twoja myśl z pomocą każdego pytania odrobinę na bok odwodzi, a jak się tych drobiazgów nazbiera, to się w końcu pokazuje błąd wielki i coś przeciwnego, niż było zrazu. Zupełnie jak w warcabach: taki, co dobrze gra, zamknie w końcu tego, co grać nie umie, i ten nie ma już żadnego ciągu do zrobienia; tak i tu człowiek w końcu nie widzi wyjścia i nie ma co powiedzieć; bo to też są warcaby, tylko takie inne, tu się nie gra kamykami, tylko myślami. Z tego nie wynika wcale, żeby prawda była raczej po tej stronie. Ja to mówię ze względu na to, co w tej chwili.

Przecież teraz mógłby ktoś powiedzieć, że teoretycznie nie potrafi ci się przeciwstawić w odpowiedzi na żadne z poszczególnych pytań, ale w praktyce widzi, że z tych, co się do filozofii biorą nie za młodu, dla wykształcenia, żeby się z nią zetknąć i dać jej pokój, ale bawią się nią dłużej, to po większej części robią się wielkie dziwaki, żeby nie powiedzieć typy w ogóle do niczego, a ci, którzy się wydają najprzyzwoitsi, to jednak się na nich mści to zajęcie, które ty chwalisz, i robią się dla państwa zgoła nieprzydatni.

Ja to usłyszałem i mówię: — Czy sądzisz, że mylą się ci, którzy tak mówią?

— Ja nie wiem — powiada — ale twoje zdanie w tej mierze chętnie bym usłyszał.

— To usłyszałbyś, że moim zdaniem, oni chyba mówią prawdę.

— Więc jak to można mówić — powiada — że nie prędzej ustanie zło w państwach, zanim w nich panować nie zaczną filozofowie, skoro się zgadzamy, że oni się państwom na nic nie przydają?

— Zadajesz pytanie — odparłem — na które odpowiedzieć potrzeba za pomocą obrazu.

— A ty niby to nie zwykłeś mówić obrazami.

IV. — No, niech ci będzie — powiadam. — Drwisz ze mnie, a wpakowałeś mnie w zagadnienie, z którego tak trudno wyjść obronną ręką. Więc posłuchaj obrazu, abyś jeszcze lepiej widział, jak ja się nie mogę obejść bez obrazowych porównań. Bo stosunek najprzyzwoitszych filozofów do państw jest taki zawiły i trudny, że nawet nie ma żadnej innej poszczególnej jednostki, która by zostawała do państwa w podobnym stosunku, tylko trzeba rysy tego stosunku zbierać z wielu jednostek, budując porównanie i obmyślając ich obronę, podobnie jak malarze łączą rysy kozłów i jeleni, i tam innych zwierząt, kiedy swoje wytwory malują.

Więc weź pod uwagę takie oto zdarzenie — na wielu okrętach albo na jednym okręcie. Kapitan statku przewyższa wszystkich na okręcie wielkością i siłą, a tylko przygłuchy jest i ma jakoś krótki wzrok, a na sztuce żeglarskiej też się mało rozumie. A żeglarze kłócą się z sobą o sterowanie. Każdy z nich uważa, że powinien siedzieć przy

sterze, chociaż się nigdy sztuki sterowania nie uczył ani nie potrafi wskazać tego, u kogo by się jej uczył, ani czasu, w którym by tę naukę pobierał. Oprócz tego oni twierdzą nawet, że się tej sztuki nauczyć nie można. A jeśli kto mówi, że można, gotowi go zabić. Sami wciąż tylko kapitana oblegają, nastają na niego i robią, co mogą, żeby im ster powierzył. A nieraz, jeśli on im nie ulega, tylko innym raczej, wtedy oni tych innych albo zabijają, albo ich wyrzucają z okrętu, a dzielnemu kapitanowi podają ziółka czarodziejskie na sen albo go upijają czymkolwiek, aby go z nóg zwalić, i panują nad okrętem, mają na swoje usługi wszystko, co na nim jest; piją i używają sobie w podróży po swojemu, oczywiście; a do tego chwalą jako znakomitego żeglarza i nazywają zawołanym sternikiem i znawcą okrętu każdego, kto potrafi razem z nimi rękę przykładać do tego, żeby im władza przypadła w udziale, kiedy zbałamucą albo gwałtem zmogą kapitana. Każdego innego oni ganią i mówią, że jest do niczego, a o prawdziwym sterniku nie mają bladego pojęcia, nie przeczuwają nawet, że on powinien się interesować porami roku i dnia, i niebem, i gwiazdami, i wiatrami, i wszystkim, co leży w zakresie umiejętności, jeżeli ma być naprawdę przygotowany do prowadzenia okrętu. A żeby ktoś mógł okrętem kierować, czy tam zgodnie z wolą tych, czy owych, czy wbrew ich woli, tego, oni uważają, ani się wyuczyć, ani w tym wyćwiczyć nie można — wraz z umiejętnością sterniczą. Kiedy się tak dzieje na okrętach, to czy nie myślisz, że o sterniku prawdziwym będą

rzeczywiście mówili, że tylko w gwiazdy patrzy i w niebo, że dużo gada i że jest do niczego, ci, co w tych stosunkach płyną okrętami?

— Zapewne — odrzekł Adejmant.

— I ja sądzę — dodałem — że ci nie potrzeba szczegółowego rozbioru tego obrazu, aby dojrzeć, jak na nim widać stosunek państw do prawdziwych filozofów; ty rozumiesz i tak, co mam na myśli.

— Zapewne — powiada.

— Więc naprzód temu, który się dziwi, że filozofowie nie cieszą się czcią w państwach, pokaż ten obraz i spróbuj go przekonać, że byłoby rzeczą o wiele bardziej dziwną, gdyby się cieszyli czcią.

— Już ja mu pokażę — powiada.

— Więc i to, że ty prawdę mówisz, że na nic się szerokim kołom nie przydają najprzyzwoitsi spośród oddanych filozofii. Ale o tę nieużyteczność, powiedz, żeby obwiniał tych, którzy filozofów nie używają, a nie tych przyzwoitych filozofów. Bo to przecież nie jest naturalne, żeby sternik miał prosić marynarzy, aby go raczyli słuchać, ani żeby mądrzy mieli pukać do drzwi ludzi bogatych. Kto ten dowcip powiedział, powiedział nieprawdę. A prawda naturalna jest ta, że jeśli choruje bogaty czy tam choruje ubogi, to jeden i drugi powinien pukać do drzwi lekarza, i tak samo każdy, komu potrzeba, żeby nim rządzono, do drzwi tego, który rządzić potrafi, a nie żeby rządzący prosił

rządzonych o to, aby sobą rządzić pozwolili; jeżeli on tylko jest naprawdę coś wart. Jeżeli tych, którzy dzisiaj w państwach rządzą, przyrównasz do tych marynarzy, o którycheśmy przed chwilą mówili, to nie zbłądzisz, ani też, jeśli w tych, którym oni wszelkiej wartości odmawiają, że to niby próżniacy wpatrzeni w niebo, dojrzysz sterników prawdziwych.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— Wobec tego, zatem i w tych warunkach trudno, żeby się zajęcie najlepsze cieszyło zachowaniem pośród tych, którzy mają zajęcie wprost przeciwne. A największy i najmocniejszy cień rzucają na filozofię ci, którzy mówią, że się nią zajmują; to przecież przez nich ten twój przeciwnik filozofii mówił, że się do niej biorą po większej części co najlichsze typy, a z najprzyzwoitszych nawet nie ma pożytku. I ja się zgodziłem, że prawdę mówisz. Czy nie?

— Tak jest.

V. — Nieprawdaż? Czemu się ci przyzwoici nie przydają, to jużeśmy przeszli?

— O, tak.

— A dlaczego znowu ci liczni są licha warci, to, jeśli chcesz, przejdźmy teraz. A że temu filozofia nie jest winna, to, jeśli potrafimy, czy będziemy próbowali wykazać?

— Tak jest.

— To słuchajmy i mówmy, przypomniawszy sobie rzecz od tego miejsca, jakeśmy to przechodzili te rysy natury, koniecznie wrodzone człowiekowi, jeśli ma być doskonały. Przewodniczką jego była, jeśli pamiętasz, prawda. On miał za nią iść bezwarunkowo i pod każdym względem albo inaczej zostać blagierem i nie mieć nigdy nic wspólnego z filozofią prawdziwą.

— Mówiło się tak.

— Nieprawdaż? To jedno już tak mocno się sprzecza z tym, co o nim teraz ludzie myślą?

— I bardzo — powiada.

— Więc czy to nie będzie w sam raz na jego obronę, jeśli powiemy, że kto istotnie kocha wiedzę, ten się z natury na wyścigi rwie do tego, co istnieje, a nie potrafi się zatrzymać przy licznych poszczególnych wypadkach, które tylko uchodzą za rzeczywistość; on będzie szedł dalej, nie osłabnie i nie przestanie kochać, zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. A to dane jest tej, która sama jest bytowi pokrewna. On się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę, dostąpi poznania i będzie żył naprawdę i tym się karmił. Dopiero wtedy przestanie się męczyć, a prędzej nie. Czy nie tak?

— Tak jest. W sam raz — nie można lepiej.

— Więc cóż? Będzie w takim człowieku jakaś sympatia do fałszu czy też wprost przeciwnie, nienawiść?

— Nienawiść — powiada.

— A kiedy prawda będzie szła na przodzie, to myślę, przyznamy, że chyba nigdy za nią zły chór iść nie będzie.

— Jakimże sposobem?

— Tylko zdrowy i sprawiedliwy charakter, za którym i rozwaga pójdzie.

— Słusznie — powiada.

— A resztę chóru, który występuje w naturze filozofa, po cóż mamy koniecznie drugi raz ustawiać w szyk? Pamiętasz chyba przecież, że tam dalej było miejsce odwagi i szlachetnej postawy, i talentów do nauki, i dobrej pamięci. A kiedyś ty podchwycił, że każdy będzie musiał zgodzić się na to, co mówimy, ale jak te wywody zostawi na boku, a obróci oczy na samych ludzi, o których mowa, to powie, że jedni z nich są do niczego, a drudzy, ci liczni, mają wszelkie możliwe wady. Więc kiedyśmy zaczęli rozpatrywać przyczynę, skąd pochodzą te cienie, znaleźliśmy się tu, gdzie teraz jesteśmy: dlaczego to ci liczni są źli, i z tego powodu zajęliśmy się znowu naturą filozofów prawdziwych i określiliśmy ją z konieczności.

— Jest tak — powiada.

VI. — Więc trzeba zobaczyć, jak się rozmaicie ta natura psuje, jak się marnuje w licznych jednostkach. Unika zepsucia jakaś mała cząstka i o tych się nie mówi, że źli, tylko, że są do niczego. A potem te natury, które filozofów udają i biorą się do zajęć właściwych filozofom. Dusze tego rodzaju, wziąwszy się do zajęcia, do którego nie dorosły i ono ich siły przerasta, chybiają na wszystkich punktach i ściągają na wszystkich tę opinię o filozofii, o której ty mówisz.

— Ale jakie ty — powiada — masz na myśli rodzaje zepsucia?

— Ja ci spróbuję — odrzekłem — jeśli potrafię, przejść je po kolei. Więc na to, myślę, każdy się z nami zgodzi, że taka natura i posiadająca to wszystko, cośmy jej teraz przypisali, jeżeli się ma stać doskonałym filozofem, rzadko kiedy się zdarza między ludźmi. I mało takich jest. Czy nie myślisz?

— Bardzo mało, przecież.

— A tym nielicznym, zobacz, jak liczne i wielkie grożą rodzaje zguby.

— Jakież to?

— Najdziwniejsze to, że każda cecha takiej natury spośród tych cech tutaj pochwalonych gubi duszę, która ją posiada, i odrywa ją od

filozofii. Ja mam na myśli odwagę, rozwagę i te wszystkie, któreśmy przeszli.

— Dziwnie — powiada — słuchać.

— A oprócz tego — dodałem — oprócz tego, te tak zwane dobra wszelakiego rodzaju psują człowieka i odrywają go — piękność i bogactwo, i siła fizyczna, i silne związki familijne w państwie, i wszystko inne w tym rodzaju. Oto masz zarys tego, o czym myślę.

— Zarys mam — powiada. — Ale z przyjemnością dowiedziałbym się dokładniej o tym, co masz na myśli.

— Więc uchwyć tę całość należycie — odrzekłem — a wyda ci się jasna i nie będzie ci się wydawało nie na miejscu to, co się poprzednio o tych naturach mówiło.

— Więc jak każesz? — powiada.

— O wszelkim — odpowiedziałem — nasieniu czy latorośli, czyby to o roślinę szło, czy o zwierzę, wiemy, że nie rozwinie się dobrze, jeżeli nie dostanie pożywienia, jakie się każdemu należy, ani pogody nie znajdzie odpowiedniej, ani miejsca, a im będzie szlachetniejsze, tym większej ilości odpowiednich warunków mu potrzeba. Bo zło jest chyba bardziej przeciwne temu, co dobre, niż temu, co niedobre.

— Jakżeby nie?

— Więc to, zdaje mi się, ma sens, że najlepsza natura przy mniej właściwym wikcie wychodzi gorzej niż licha.

— Ma sens.

— Więc prawda, Adejmancie — dodałem — tak samo i dusze, zgodzimy się, co najbardziej dorodne, pod wpływem złej pedagogii robią się osobliwie złe. Czy ty myślisz, że wielkie zbrodnie i charaktery czarne bez domieszki wyrastają z natur lichych, a nie z urodziwych, które złe pożywienie popsuło? Natura słaba nigdy się nie zdobędzie ani na wielkie dobro, ani na wielkie zło?

— No nie — powiada — to już tak jest.

— Więc taka natura lgnąca do mądrości, jakąśmy założyli, taka natura filozofa, jeżeli nauczanie odpowiednie szczęśliwym trafem przejdzie, musi koniecznie, wzrastając, dojść do wszelkiej dzielności, a jeżeli takie nasienie padnie na grunt nieodpowiedni i tam wyrośnie, to się rozwinie w kierunku wprost przeciwnym, jeżeli mu przypadkiem jakiś bóg nie pomoże. Czy i ty myślisz tak, jak myśli wielu, że to sofiści psują młodzież, i ci gorszyciele to mają być pewni sofiści o charakterze prywatnym, i że warto o tym mówić, a nie, że największymi sofistami są właśnie ci, którzy to mówią, i że to oni wychowują po mistrzowsku i robią, co chcą z młodych i starszych, i z mężczyzn, i z kobiet?

A on mówi: — Kiedy?

— Wtedy — odpowiedziałem — kiedy się tłum zbiera i zasiada wspólnie na zgromadzeniach, na sądach, w teatrach, w obozach czy na innych zebraniach pospólstwa, i w hałasie wielkim jedno chwalą, a drugie ganią z tego, co się mówi albo co się robi, a jedno i drugie z przesadą, pośród okrzyków i oklasków. A oprócz nich jeszcze i skały, i otoczenie, w którym są, echem odbija i podwaja hałas pochwał i nagan. W takich warunkach to, jak myślisz, co się, jak to mówią, dzieje w sercu młodego człowieka? Jaką on osobistą kulturę potrafi temu przeciwstawić, której by nie zmyły fale takich nagan i pochwał i która by nie poszła z prądem, gdziekolwiek ją prąd poniesie? Potem młody człowiek dobrem i złem nazywa to samo, co oni, i robi to samo, co oni, i będzie taki sam, jak oni.

— To już — powiada — musi tak być, Sokratesie.

VII. — Tak jest — dodałem — aleśmy jeszcze nie wymienili przyczyny największej.

— Jakiej? — powiada.

— To, że ci wychowawcy i mędrcy dokładają pobudki czynne, jeżeli ich wpływ słowny nie odnosi skutku. Czy nie wiesz, że kto ich nie słucha, na tego spadają wyroki pozbawiające czci, kary pieniężne i kara śmierci?

— Doskonale wiem — powiada.

— Więc jaki inny mędrzec, myślisz, albo jaka osobista postawa myślowa mogłaby się im przeciwstawić zwycięsko?

— Myślę, że żadna — powiedział.

— Nie da rady — ciągnąłem — tego nawet i próbować nie ma sensu. Bo tego nie ma i nie było, i być nie może, żeby się wbrew ich wpływom wychowawczym uchował w charakterze jakiś inny stosunek do dzielności, ja mówię o charakterze ludzkim, przyjacielu. Nie mówimy o tym, co boskie. Trzeba dobrze wiedzieć, że co się uratuje i zrobi się jak należy na tle takich stosunków w państwach, to łaska boska uratowała. Jeżeli tak powiesz, to nie powiesz ile.

— I mnie się też — powiada — to nie inaczej przedstawia.

— Więc niechże ci się — dodałem — oprócz tego jeszcze i to wydaje.

— Co takiego?

— Każdy z tych zarobników bez fachu, których oni nazywają sofistami i mają ich za rywali w zawodzie, uczy jako pedagog nie czegoś innego, tylko podaje te właśnie opinie tłumu, które się wypowiadają na zebraniach publicznych, i to nazywa mądrością. Zupełnie tak, jakby ktoś miał na wyżywieniu zwierzę wielkie i mocne, i zapoznałby się z jego wybuchami gniewu i żądzy, i wiedziałby, z której strony trzeba do niego podchodzić i jak go dotykać, i kiedy ono

się najwięcej drażni, a kiedy i pod wpływem jakich podniet robi się najbardziej łaskawe, i jakie głosy ono kiedy zwykło wydawać, i pod wpływem jakich głosów cudzych łagodnieje albo wpada we wściekłość, i wyuczywszy się tego wszystkiego przez długie współżycie z nim i wprawę, którą czas przynosi, nazywałby to mądrością, i zestawiwszy to sobie niby umiejętność, zabrałby się do nauczania tych rzeczy i naprawdę nie wiedziałby nic o tych przedmiotach nauczania i o tych pożądaniach; które z nich jest piękne, a które szpetne albo dobre, albo złe, albo sprawiedliwe, albo niesprawiedliwe, a nazywałby to wszystko zgodnie z opiniami tego wielkiego zwierzęcia i mówiłby, że dobre jest to, czym ono się cieszy, a złe to, na co ono się gniewa, a inaczej tych rzeczy nie umiałby w żaden sposób pojmować. Sprawiedliwym i pięknym nazywałby to, co konieczne, a jak dalece się w rzeczywistości różni natura tego, co konieczne, od tego, co dobre, tego by ani sam nie dojrzał, ani by tego drugiemu pokazać nie umiał. Gdyby ktoś taki był, to na Zeusa, czy nie wydaje ci się, że to wychowawca nie na miejscu?

— Tak mi się wydaje — powiada.

— A czy myślisz, że różni się czymś od niego taki człowiek, który myśli, że mądrość polega na braniu pod uwagę niechęci i przyjemności wielu ludzi, którzy się stąd i stamtąd razem zejdą, czyby to o malarstwo szło, czy o muzykę, czy o politykę? Czy nie myślisz, że jeśli ktoś z nimi zostaje w kontakcie i dla zdobycia sławy albo się twórczości poetyckiej oddaje, albo innej pracy twórczej, albo służbie

dla państwa, to panami nad sobą czyni tych, których jest wielu — a nie musiał być od nich zależny; i wtedy na niego tak zwana diomedyjska konieczność spada; musi robić to, co oni pochwalą. A że to jest dobre i piękne naprawdę, to czyś ty już kiedy słyszał, żeby który z nich tego dowodził z sensem i nie na śmiech?

— Ja mam wrażenie — powiada — że nawet i nie będę słyszał.

VIII. — Więc to wszystko razem wziąwszy pod uwagę, przypomnij sobie tamtą rzecz, czy tłum potrafi znieść albo uwierzyć w istnienie Piękna samego, a nie — wielu rzeczy pięknych, albo w istnienie każdej rzeczy samej, a nie — wielu rzeczy każdego rodzaju?

— Zgoła nie — powiada.

— Więc miłośnikiem mądrości tłum być nie potrafi?

— Nie potrafi.

— Więc i tych, którzy lgną do mądrości, tłum ganić musi?

— Musi.

— I muszą ich ganić ci niefachowcy, którzy będąc w kontakcie z tłumem, starają się przypodobać.

— To jasne.

— Z tego wszystkiego, jakie ty widzisz wyjście dla natury filozofa, żeby przy swoim zajęciu została, a do celu doszła? A nie zapominaj o tym, co się mówiło. Zgodziliśmy się, że ją cechuje łatwość do nauki, pamięć, odwaga i szlachetna postawa wewnętrzna.

— Tak jest.

— Nieprawda? Już zaraz pomiędzy chłopcami taki człowiek będzie pierwszy do wszystkiego. Szczególniej jeżeli mu natura dała ciało dla takiej duszy odpowiednie.

— Czemu by nie miał celować? — powiada.

— Jak podrośnie, to mam wrażenie, zechcą się nim posługiwać do swoich spraw i krewni, i obywatele.

— Jakżeby nie?

— Więc będą mu się kłaniali, obsypywali prośbami i objawami czci, pozyskując go sobie z góry i schlebiając mu na rachunek jego przyszłej potęgi.

— To się nieraz tak dzieje — powiada.

— A jak myślisz — dodałem — co taki robi w tych warunkach środowiska, zwłaszcza jeżeli to będzie właśnie gdzieś w wielkim państwie, a młody człowiek będzie bogaty i ze szlacheckiej rodziny, a do tego przystojny i duży? Czy nie zacznie go rozpierać bezgraniczna

nadzieja, czy nie zacznie mu się zdawać, że potrafi dać rady i sprawom Hellenów, i sprawom barbarzyńców? Więc czy nie zacznie na tym punkcie wysoko zadzierać nosa, pełen pozy a próżen rozumu?

— I bardzo — powiada.

— I gdyby do człowieka tak usposobionego ktoś podszedł z cicha i powiedział mu prawdę, że on rozumu nie ma w głowie, a potrzebuje go, i że tego nie osiągnie nikt, kto go sobie ciężką pracą nie wysłuży, czy myślisz, że on takie słowa łatwo do ucha wpuści poprzez tyle zła, które go otacza?

— Bardzo trudno o to — powiada.

— Więc jeżeliby — dodałem — ktoś miał dobrą naturę i rozumne myślenie nie byłoby mu obce, więcby się zorientował jakoś i zawrócił z drogi, i dałby się pociągnąć do filozofii, to jak się nam wydaje, co by zrobili tamci, którzy by uważali, że tracą w nim swoje narzędzie i swego towarzysza? Czy nie zaczną wszystkiego możliwego robić i mówić, zarówno w stosunku do niego samego, aby się być może nie dał nakłonić, jak i w stosunku do tego, który by go nawracał, aby mu się to przypadkiem nie udało, czy nie rozpoczną prywatnych intryg i nie wplączą go w publiczne procesy?

— To już musi koniecznie tak być — powiada.

— Więc czy może być, żeby się taki zajął filozofią?

— Nie bardzo.

IX. — Więc widzisz — dodałem — że nie mówiliśmy źle, jak to nawet same składniki natury filozofa, przy zwykłych warunkach odżywiania się i wzrostu, stają się w pewnym sposobie powodem zejścia z właściwej drogi; tak samo te tak zwane dobra i bogactwa, i w ogóle ten cały kram?

— No tak — powiada — słusznie się to mówiło.

— Oto jest — dodałem — mój drogi, zatrata i zepsucie — tak wielkie i tego jest rodzaju zepsucie natury najlepszej na terenie zajęcia najlepszego — tej natury, która zresztą i tak rzadko się trafia, jak mówimy. Spośród tych ludzi wychodzą zarówno ci, co największe nieszczęścia przynoszą państwom i ludziom prywatnym, jak i ci, co największe dobra, jeżeli który przypadkiem w tę stronę popłynie. A natura mała nigdy nic wielkiego nikomu nie przyniesie, ani człowiekowi prywatnemu, ani państwu.

— Święta prawda — powiedział.

— Więc kiedy tak od filozofii odpadają ci, którym ona jest najbliższa, nie troszcząc się o jej osierocenie i los, wtedy oni sami pędzą życie ani stosowne, ani prawdziwe, a ona zostaje jak sierota, którą opuścili krewni. Wtedy się do niej zbliżają inni, niegodni — stąd i stamtąd — i przynoszą jej wstyd, i ściągają na nią obmowy, które i ty przytaczasz za plotkarzami, że kto tylko do niej przychodzi, ten albo

nic nie wart, albo też to po większej części typy z wielu względów ujemne.

— No tak — powiada — tak ludzie mówią.

— I słusznie mówią — dodałem. — Bo jak inni ludziska widzą, że to pole leży odłogiem i puste, a pełno na nim pięknych słów i wywieszek, robią tak, jak ci, którzy z kryminałów uciekają do świątyń; łatwo jaki taki ciska swój fach, a przerzuca się do filozofii, co który sprytniejszy na swoim zagoniku specjalnym. Bo chociaż tak jest z filozofią źle, to jednak w porównaniu do innych specjalności otacza ją pewien nimb wspaniały. On pociąga wielu, choć ich natura do tego nie dorasta, rzucają się do niej typy fizycznie wykoślawione, pod wpływem swoich specjalności i robót ręcznych, i duchowo połamane, i rozmienione na drobne przez swoje rzemiosło poprzednie. Czy to nie musi tak być?

— I bardzo — powiada.

— Więc co myślisz? — dodałem — kiedy tak na nich patrzeć, to czy nie wyglądają podobnie jak ten kowal, który się pieniędzy dorobił, a jest łysy i mały i niedawno z kryminału wyszedł, a już był w łaźni, umył się i ma nową zarzutkę, więc robi z siebie narzeczonego i chce się żenić z córką swojego pana, bo zubożała i została sierotą?

— No, niewielka różnica — powiada.

— Więc co niby taki potrafi spłodzić? Czy nie jakieś bękarty i lichoty?

— No, musi być tak.

— Więc cóż? Ludzie niedorośli do kultury, kiedy się do niej zbliżają i wchodzą z nią w kontakt, ale nie tak, jak się godzi, to jakież oni, powiemy, będą płodzić myśli i mniemania? Czy to nie będą pomysły zasługujące naprawdę na złą opinię sofizmatów, a nie myśli pochodzenia prawego, godne i bliskie rozumu prawdziwego?

— Ze wszech miar przecież — powiedział.

X. — Więc, mój Adejmancie — dodałem — zostaje jakaś niezmiernie drobna garstka tych, którzy godnie obcują z filozofią. Wszyscy od niej uciekają, ale może jednak przy niej zostanie jakiś charakter urodziwy i dobrze wychowany, bo go nie było komu popsuć, i ten się przy niej zgodnie ze swą naturą utrzyma; to może być w jakimś małym państwie, kiedy się tam wielka dusza urodzi i na sprawy państwa mało patrzy, ceniąc je niezbyt wysoko. Tu i ówdzie może być, że i z innej specjalności jakiś zdolny człowiek do niej przejdzie, bo słusznie się do swojego fachu zraził. Bywa też, że kogoś zatrzymać przy niej potrafi taka uzda, jak naszego przyjaciela Teagesa. U Teagesa też wszystko się na to składało, żeby się filozofii sprzeniewierzył, ale go słabe zdrowie fizyczne od polityki odwraca, a przy filozofii trzyma. A o tym, co umie, to i mówić nie warto, jak to mi Duch znaki daje.

Może to ktoś miał przedtem, a może i nikt. Więc spośród tych niewielu ci, co przyszli i zakosztowali, jaką słodycz i szczęście daje to dobro, i dostatecznie się napatrzyli szaleństwu szerokich kół, i zobaczyli, że po prostu nikt nie prowadzi w państwach jakiejś polityki zdrowej i że nie ma się z kim sprzymierzyć, żeby pójść sprawiedliwości na pomoc i nie zginąć, tylko jakby człowiek wpadł pomiędzy dzikie zwierzęta i ani razem z nimi ludzkiej krzywdy płodzić nie chce, ani się sam jeden w walce przeciw powszechnemu zdziwieniu ostać nie potrafi, zanimby się na co mógł przydać państwu i przyjaciołom, a ginąc przed czasem, zejdzie bez pożytku dla siebie i dla drugich; więc jak sobie człowiek to wszystko razem zrachuje, to cicho siedzi i to tylko robi, co do niego należy; zupełnie tak jakby wicher zimą niósł kurz i ulewę, a on by gdzieś pod murkiem przystanął i widział pełno nieprawości w innych, a sam byłby zadowolony, jeżeli jakoś zachowa ręce czyste, wolne od śladów ludzkiej krzywdy i od obrazy boskiej, i tak to życie tutaj spędzi, a kiedy przyjdzie odejść, to odejdzie nie bez nadziei pełnej uroku; łagodnie i przy dobrej myśli.

— Chociaż — powiada — nie czegoś najmniejszego by dokonał, gdyby tak odejść potrafił.

— Ani też czegoś największego — dodałem — gdyby nie natrafił na odpowiedni ustrój państwowy. Na tle odpowiedniego ustroju i sam bardziej by urósł i ocalając dobro własne, pomnażałby dobro pospolite.

XI. Więc skąd pochodzą te potwarze na filozofię i że niesłusznie na nią spadają, o tym, mam wrażenie, powiedziało się w sam raz tyle, ile trzeba, chyba że ty powiesz może jeszcze coś innego.

— Nie — powiada — ja już nic więcej nie będę o tym mówił. Ale który z obecnie istniejących ustrojów państwowych uważasz za najbardziej odpowiedni jako grunt dla filozofii?

— Żaden — odpowiedziałem. — I to właśnie jest moja skarga, że żaden z dzisiejszych ustrojów państwowych nie jest godzien natury filozofa. Dlatego się też ta natura skręca i odmienia; jakby kto obce nasienie w innej ziemi posadził, ono zamiera powoli i pod przemocą warunków zwykło przechodzić w postać miejscową. Tak i ten gatunek dzisiaj nie posiada siły sobie właściwej, tylko się przeradza w obcy sobie typ charakteru. A jak dostanie jako tło ustrój najlepszy, podobnie jak sam jest najlepszy, wtedy dopiero pokaże, że jest naprawdę boski, a wszystko inne było ludzkie, czyby to o natury szło, czy o zajęcia. Ja widzę, że po tym wszystkim zapytasz, co by to był za ustrój.

— Nie zgadłeś — powiada. — Ja się nie o to chciałem zapytać, tylko o to, czy to ma być ten, któryśmy przeszli, zakładając państwo, czy inny.

— Tak na ogół — odpowiedziałem — ten. To samo mówiło się i wtedy, że zawsze będzie potrzeba w państwie jakiegoś czynnika, który

by zachowywał tę samą myśl przewodnią ustroju, jaką miałeś ty, kiedyś jako prawodawca ustanawiał prawa.

— Mówiło się to — powiedział.

— Ale to się nie wyjaśniło należycie, bo zachodziła obawa pewna, wyście ją objawili ze swojej strony, że rozwinięcie i uzasadnienie tego punktu byłoby i długie, i trudne. Chociaż i pozostały punkt przejść nie jest rzeczą najłatwiejszą ze wszystkich.

— Jaki punkt?

— W jaki sposób powinno się państwo odnosić do filozofii, jeżeli nie ma zginąć. Bo wszystkie wielkie zagadnienia są śliskie i jak się to mówi, wszystko, co piękne, jest naprawdę trudne.

— A jednak — powiada — niechby znalazło jakiś koniec to zagadnienie, skoro wypłynęło na wierzch.

— Z pewnością nie brak chęci stanie na przeszkodzie, ale może być, że nie dam rady. Jesteś przy mnie, więc będziesz widział moją dobrą wolę. Zobacz i teraz, jak ja gorąco i śmiało mam zamiar powiedzieć, że państwo powinno się do tej sprawy brać wprost przeciwnie niż dziś.

— A jak?

— Dzisiaj — powiedziałem — biorą się do tego młodzi ludzie bardzo wcześnie, zaraz od chłopięcych lat. Pomiędzy zajęciami domowymi i zarobkowymi zbliżają się do najtrudniejszych dziedzin filozofii i odchodzą co najzdolniejsi. Najtrudniejszą nazywam dziedzinę logiki. A później, kiedy pod wpływem innych, którzy się tym zajmują, ci chcą do nich chodzić na wykłady, uważają to za wielką rzecz, a równocześnie myślą, że to trzeba traktować jako zajęcie uboczne. Pod starość zaś, z pewnymi nielicznymi wyjątkami, gasną o wiele bardziej niż słońce u Heraklita, bo nie zapalają się na nowo.

— A to trzeba jak? — powiada.

— Wprost przeciwnie. Za młodu, w chłopięcych latach powinni się chować na filozofii dla młodzieży i tym niech się bawią, a najwięcej dbają o ciało w okresie, kiedy ono rośnie i mężnieje, aby i ono mogło później służyć filozofii. A z wiekiem, w miarę jak dusza dojrzewać zaczyna, coraz pilniej chodzić tam, gdzie się dusza ćwiczy. A kiedy siły fizyczne opadną i sprawy polityczne i wojskowe pozostaną za nimi, dopiero wtedy niech się swobodnie pasą przy świątyni i nic innego nie robią, chyba żeby ubocznie, ci, którzy mają żyć szczęśliwie, i przeszedłszy to życie tutaj, uwieńczyć je odpowiednim losem tam.

XII. — Naprawdę, Sokratesie, ja mam wrażenie, że ty z serca mówisz, ale myślę sobie, że wielu spośród słuchaczy stanie przeciw

tobie z zapałem jeszcze większym, i nie uwierzą ci ani trochę — od Trazymacha począwszy.

— Tylko nie próbuj mnie — odpowiedziałem — poróżnić z Trazymachem, myśmy się dopiero co pojednali, a przedtem też nie byliśmy wrogami. Zrobimy wszystko, co można, żeby bądź to jego i tych innych przekonać, bądź też zrobić coś dla nich na rachunek ich drugiego życia, kiedy znowu na świat przyjdą i na takie myśli natrafią.

— To niby krótki czas masz na myśli — powiada.

— To żaden w ogóle czas — odparłem — w stosunku do całego czasu. A że ci, których jest wielu, nie pójdą za tym, co mówimy, to nic dziwnego. Bo nigdy nie widzieli czegoś w tym rodzaju, jak się to teraz mówi. Raczej słyszeli jakieś takie powiedzenia, umyślnie z sobą uzgadniane, a nie, żeby się one same z siebie tak schodziły, jak nam teraz. A żeby człowiek bliski dzielności i reprezentujący ją, o ile to tylko możliwe, w sposób doskonały i czynem, i słowem, stał na czele takiego samego państwa, tego ci ludzie nie widzieli nigdy, ani jednego takiego, ani wielu. A może sądzisz?

— No, w żaden sposób, przecież.

— Ani do ich uszu nie dochodziły jak trzeba, mój drogi, słowa piękne i niezależne, które by prawdy szukały usilnie i na wszelki sposób, dla samego poznania, a kazałyby się z daleka kłaniać dowcipom i pomysłom spornym, nie obliczonym na nic innego, jak

tylko na zdobycie sławy i rozniecanie sporów zarówno na terenie sądów, jak i na zebraniach prywatnych.

— Ani tych nie słyszeli — powiada.

— Więc też dlatego — dodałem — już wtedy, kiedyśmy to przewidywali i obawiali się tego, to jednak mówiliśmy pod naciskiem prawdy, że ani państwo, ani ustrój państwowy, ani tak samo człowiek nigdy nie będzie doskonały, zanim na tych nielicznych miłośników mądrości, których dziś ludzie nie nazywają złymi, tylko twierdzą, że z nich nie ma żadnego pożytku, jakaś konieczność ze zrządzenia losu nie spadnie, żeby się, chcąc czy nie chcąc, sprawami państwa zajmować zaczęli, a państwo, żeby ich słuchać musiało, albo zanim synów dzisiejszych naczelników państw i królów, albo ich samych jakiś duch boży nie natchnie, żeby prawdziwą filozofię prawdziwie kochać zaczęli. Żeby którakolwiek z tych możliwości była wykluczona albo i jedna, i druga, na to ja nie mam żadnego dowodu. Bo inaczej mógłby się ktoś słusznie z nas naśmiewać, że mówimy w ogóle tak, jak byśmy się tylko modlili. Czy nie tak?

— No tak.

— Więc jeśli kiedyś na najprzedniejszych na polu filozofii spadła jakaś konieczność zajęcia się sprawami państwa, albo w ciągu niezmiernie długiej przeszłości, albo jeśli ona gdzieś istnieje dziś w jakimś kraju niehelleńskim, gdzieś daleko, poza naszym polem

widzenia, albo może dopiero kiedyś przyjdzie, to gotowiśmy się o to spierać i przy tym zostać, że powstał omówiony ustrój i że istnieje, i że będzie istniał, ale tylko wtedy, gdy ta Muza obejmie rządy nad państwem. Bo to nie jest niemożliwe ani my nie głosimy niemożliwości. A że to jest rzecz trudna, na to się i my zgadzamy.

— I mnie się — powiada — tak wydaje.

— A tylko szerokim kołom — dodałem — nie tak się wydaje — to powiesz?

— Może być — mówi.

— Mój drogi — ciągnąłem — nie mów tak bardzo źle o szerokich kołach. Już ci one zmienią zdanie, jeżeli będziesz z nimi mówił nie po to, żeby się spierać, tylko po przyjacielsku im pokażesz, jakie to potwarze spadają na zamiłowanie do nauk, więc będziesz je odczerniał i pokazywał tych, których sam filozofami nazywasz, i będziesz ich określał wyraźnie, tak jak przed chwilą, i naturę ich, i zajęcie, aby nikt nie sądził, że ty masz na myśli tych, o których oni mówią. Doprawdy, jeżeli tak popatrzą, to zobaczysz, że przyjdą do innego przekonania i będą odpowiadali inaczej. Czy ty myślisz, że będzie się ktoś gniewał na tego, który się sam gniewa, albo zawistnie gotów patrzeć na tego, co zawiści nie zna, oczywiście, ktoś sam niezawistny i łagodny? Ja cię uprzedzę i powiem, że w nielicznych jednostkach ją dopuszczam, ale nie wierzę w tak złą naturę u ogółu.

— Zresztą i ja się z tobą zgadzam — powiada.

— Nieprawdaż? I na to też się zgadzasz, że tej niechęci szerokich kół do filozofii winni są ci, którzy nieprzyzwoicie a z wielkim hałasem i nie wiadomo skąd na teren filozofii wpadli i teraz beszta jeden drugiego i nienawidzi, a wciąż o ludziach mówią wcale nie tak, jak filozofowi przystało?

— No, oczywiście — powiada.

XIII. — Bo widzisz, Adejmancie, człowiek, który się naprawdę całą duszą zwraca do tego, co istnieje, nawet nie ma czasu patrzeć w dół na to, co tam ludzie robią, i walczyć z nimi, i serce mieć pełne zazdrości i złości; on ma oczy skierowane i patrzy na to, co jest jakoś uporządkowane i zawsze takie samo, co ani krzywd nie wyrządza, ani ich nie doznaje jedno od drugiego, co ma porządek w sobie i sens; on to naśladuje i do tego się jak najbardziej upodabnia. Czy myślisz, że to jest możliwe, żeby się ktoś nie zrobił podobny do tego, co kocha i z czym przestaje?

— To niemożliwe — powiada.

— Więc kiedy filozof obcuje z tym, co boskie i ładne, sam się ładem wewnętrznym napełnia i do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi. A potwarz nie omija nikogo.

— Oczywiście, przecież.

— Więc gdyby filozof w jakiś sposób był zmuszony, tak powiedziałem, starać się o to, żeby to, co tam widzi, wszczepić w obyczaje i w charaktery ludzkie w życiu prywatnym i w publicznym, a nie tylko formować samego siebie, to co myślisz, czy byłby z niego lichy twórca rozwagi i sprawiedliwości, i wszelkiej dzielności obywatelskiej?

— Bynajmniej — powiedział.

— Więc jeżeli szerokie koła spostrzegą, że my prawdę o nim mówimy, to co? Czy będą się krzywiły na filozofów i nie będą wierzyły naszym słowom, że nigdy i na żadnej innej drodze szczęście w życiu państwa nie zawita, jeżeli państwa malować nie zaczną ci malarze, którzy mają boski wzór przed oczami?

— Krzywić się nie będą — powiada — jeżeli tylko to spostrzegą. Ale naprawdę, o jakim ty malowaniu mówisz?

— Oni by się powinni — mówię — wziąć do państwa i do obyczajów ludzkich jak do obrazu i naprzód oczyścić podłoże, co wcale nie jest rzeczą łatwą. Więc widzisz — oni by się już tym różnili od wszystkich innych, że ani człowieka prywatnego, ani państwa żaden by się z nich tknąć nie chciał, aniby się brał do pisania praw, zanimby czystego podłoża albo nie dostał, alboby go sam nie oczyścił.

— I słusznie — powiada.

— Nieprawda. Potem, uważasz, podszkicowaliby zarys ustroju państwowego.

— No, czemu nie?

— A potem, myślę sobie, podczas wykonywania roboty, często by spoglądali na obie strony, na to, co sprawiedliwe i piękne, i rozważne z natury, i na wszystkie takie rzeczy, a z drugiej strony na to, co w ludziach tkwi; wpuszczaliby to, mieszając i stapiając spotykany w różnych ludziach pierwiastek arcyludzki, pamiętając, że i Homer mówił o tym, co w ludziach mieszka, że to jest boskie i do bogów podobne.

— Słusznie — powiada.

— I jedno by musieli — sądzę — wymazywać, a drugie na nowo wkreślać, ażby obyczaje i charaktery ludzkie zrobili, o ile by się dało, możliwie bogom miłe.

— To bardzo by ładny wypadł obraz — powiada.

— A czy my — dodałem — przekonamy w jakiś sposób tych, o których mówiłeś, że na nas idą nawałem, i czy oni uwierzą, że to właśnie jest malarz ustrojów państwowych, ten, któregośmy wtedy wobec nich pochwalili, a oni się gniewali, że my mu powierzamy państwa? Czy teraz, słysząc to, złagodnieją?

— Oczywiście, że bardzo — powiada — jeżeli tylko mają rozum.

— Bo o co się będą kłócili? Czy o to, że filozofowie nie kochają bytu i prawdy?

— To by nie miało sensu — powiada.

— A może o to, że ich natura, którąśmy przeszli, nie jest pokrewna temu, co najlepsze?

— Ani o to.

— Więc cóż? O to, że taka natura, jak dostanie właściwe sobie zajęcie, to nie będzie doskonała i nie będzie kochała mądrości, raczej niż którakolwiek inna? Czy raczej to powiedzą o tych, których myśmy wykluczyli?

— No, nie, przecież.

— Więc czy będą się jeszcze gniewali, kiedy my będziemy mówili, że zanim ród filozofów nie uzyska władzy, to nie ustaną nieszczęścia ani dla państw, ani dla obywateli, ani też ustrój, który stwarzamy w wyobraźni, nie dojdzie do skutku w praktyce?

— Może trochę mniej — powiada.

— Jeżeli pozwolisz — dodałem — to zgódźmy się, że nie trochę mniej się będą gniewali, tylko że zrobią się całkiem łagodni i przekonani, bo inaczej, jeżeli już nie co innego, to sam wstyd ich do zgody przymusi.

— Tak jest — powiedział.

XIV. — Zatem ci — dodałem — niech będą przekonani. A o to czy będzie się ktoś spierał, że nie może się zdarzyć potomek króla czy innego panującego, mający naturę filozofa?

— O to nikt — powiada.

— A że gdyby się taki urodził, to się musi koniecznie i nieuchronnie zepsuć, czy to potrafi ktoś twierdzić? Bo że uratować się nie jest łatwo, na to się i my zgadzamy, ale żeby się w całym biegu czasu spośród wszystkich nigdy nie uratował ani jeden, czy ktoś potrafi stać na takim stanowisku?

— Ależ jakim sposobem?

— Więc doprawdy — ciągnąłem — jeżeli przyjdzie jeden taki jak się należy, a będzie miał państwo uległe, to przeprowadzi wszystko, w co się dziś ludziom wierzyć nie chce.

— On wystarczy — powiada.

— Jeżeli stojący na czele — dodałem — ustanowi takie prawa i tak wyznaczy zajęcia, jakeśmy to przeszli, to przecież nie jest wykluczone, żeby i obywatele chcieli tak postępować.

— Wcale nie wykluczone.

— A tylko to, co nam się wydaje słuszne, to się musi innym wydawać dziwaczne i niemożliwe?

— Ja nie sądzę — powiada.

— A że to jest najlepsze, jeżeli tylko jest możliwe, tośmy, sądzę, dostatecznie wykazali poprzednio.

— Dostatecznie, przecież.

— A teraz chyba wynika nam w odniesieniu do prawodawstwa, że najlepsze jest właśnie to, o którym mówimy, gdyby się tylko spełnić mogło, i że to jest wprawdzie trudne, ale doprawdy nie jest niemożliwe.

— To wynika — powiedział.

XV. — Nieprawdaż, skoro się ten temat z trudem wielkim skończył, trzeba teraz powiedzieć i to, co zostało; w jaki to sposób u nas i z posiewu jakich przedmiotów nauczania, i z jakich zajęć będą nam w państwie rośli zbawiciele i zachowawcy ustroju, i w jakim wieku ma się każdy z nich każdym przedmiotem zajmować.

— Więc trzeba powiedzieć — mówi.

— Na nic mi się nie przydało — dodałem — to mądre pociągnięcie, kiedym poprzednio odłożył na bok sporną sprawę zdobywania kobiet i kształcenia dzieci, i ustanawiania rządzących, bom

wiedział, jaką to niechęć musi wywoływać i jak jest trudno, żeby się to działo w postaci doskonałej i prawdziwej. Bo teraz jednak to wróciło i trzeba to przechodzić, mimo wszystko. Sprawa kobiet i dzieci zakończona, ale sprawę rządzących trzeba przejść jakby od początku.

Mówiliśmy, jeżeli sobie przypominasz, że oni powinni objawiać przywiązanie do państwa i powinni być wypróbowani w rozkoszach i w bólach, i niechby było widać, że swego dogmatu nie wyrzucą za płot ani w momentach strachu, ani w żadnej innej odmianie. A który by tego nie potrafił, tego wykluczyć, a który by z każdej próby wyszedł nietknięty, jak to złoto, którego się w ogniu doświadcza, tego ustanowić rządzącym i obsypać go darami i zaszczytami za życia i po śmierci. Jakoś tak się mówiło, kiedy myśl nasza chyłkiem zeszła z drogi, ponieważ bała się poruszać tego, co teraz.

— Świętą prawdę mówisz; i pamiętam przecież.

— Bo ja się wahałem, przyjacielu, powiedzieć to, na com się teraz ośmielił. Teraz niech już śmiało padnie to słowo, że jako najściślejszych strażników trzeba ustanawiać filozofów.

— Niech będzie powiedziane — dodał.

— A zobacz, jak prawdopodobnie mało ich będziesz miał. Bo muszą posiadać tę naturę, którąśmy przeszli, a jej składniki rzadko kiedy chcą się zrastać w jedność, ona się najczęściej trafia w postaci ułamkowej.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— Ci zdolni do nauk i obdarzeni dobrą pamięcią i bystrym umysłem, i co tam jeszcze za tym idzie, wiesz, że jakoś nie często sobie przynoszą na świat charakter męski i szlachetną postawę duchową, tak żeby chcieli żyć porządnie, ładnie a w spokoju, i stale objawiali siłę charakteru. Ale żywy temperament ponosi takich ludzi byle gdzie i oto gdzieś się podziewa cała ich siła wewnętrzna.

— Prawdę mówisz — powiedział.

— Nieprawdaż? A tamte znowu charaktery mocne i niezdolne do łatwych zmian, na których wierności raczej można by w praktyce polegać, ponieważ budzą zaufanie, i na wojnie strach nie ma do nich przystępu, na terenie nauk zachowują się znowu tak samo, żadna nauka nie ma do nich przystępu i żadna się takiemu głowy nie chwyta, jakby go kto w odurzenie wprawił; taki nic, tylko śpi i poziewa, kiedy wypada zadać sobie jakiś trud w tym rodzaju.

— Jest tak — powiada.

— A myśmy przecież mówili, że trzeba pięknie i ładnie mieć w sobie jedno i drugie, a jeśli ktoś tych rzeczy w sobie nie łączy, to nie trzeba takiemu dawać ani wykształcenia najwyższego, ani zaszczytów, ani rządów.

— Słusznie — powiedział.

— Czy nie myślisz, że to będzie rzadkie połączenie?

— Jakżeby nie miało być?

— Zatem trzeba robić próby, stosować te trudy i strachy, i rozkosze, o których mówiliśmy wtedy, a jeszcze i to, cośmy wtedy pominęli, to mówimy teraz, że i z pomocą licznych przedmiotów nauczania trzeba te natury ćwiczyć, patrząc, która potrafi znieść także przedmioty największe, czy też się ich nastraszy i odpadnie; podobnie jak przy innych zawodach strach niejednego na bok odstawiał.

— Trzeba tak patrzeć — powiada. — Ale które to przedmioty nauczania nazywasz największymi?

XVI. — Przypominasz sobie z pewnością — powiedziałem — żeśmy trzy postacie w duszy rozróżnili, mówiąc w związku z tym o sprawiedliwości, rozwadze, męstwie i mądrości, zebraliśmy sobie to, czym jest każda z nich.

— Gdybym tego nie pamiętał — powiada — nie miałbym prawa słuchać tego wszystkiego, co potem.

— A to, co przedtem, pamiętasz?

— Co takiego?

— Mówiliśmy gdzieś tam, że chcąc najpiękniej te rzeczy zobaczyć, trzeba by iść inną, dłuższą drogą naokoło; one się ukażą

jasno dopiero temu, kto by ją przebył; na razie można się było brać tylko do tych wywodów, które się wiązały z ustaleniami poprzednimi. I wyście mówili, że to wystarczy, i tak się też wtedy te rzeczy mówiło, moim zdaniem nie dość jasno i ściśle, a jeżeli wam się to podobało, to może wy to i powiecie.

— Moim zdaniem — powiada — w samą miarę. Innym się też tak wydawało.

— Ach, przyjacielu — odpowiedziałem — miara w takich rzeczach, jeżeli choć trochę odbiega od tego, co jest, to nie jest miara w samą miarę. Co nie jest doskonałe, nie jest żadną miarą dla niczego. Tylko się tak nieraz komuś wydaje, że już wszystko w porządku i nie ma potrzeby szukać głębiej.

— Bardzo wielu — powiada — zachowuje się w ten sposób, ale to jest lekkomyślność.

— A to zgoła nie jest zaleta strażnika państwa i praw.

— Zapewne — dodał.

— Więc taki — ciągnąłem — musi iść drogą dłuższą naokoło, musi uczyć się i trudzić przy tym nie mniej niż przy ćwiczeniach cielesnych. Albo też, jak mówimy w tej chwili, nie dojdzie nigdy do końca nauki największej i najbardziej dla niego odpowiedniej.

— A więc to nie są rzeczy największe? Czy jest coś jeszcze większego niż sprawiedliwość i to, cośmy przeszli?

— Jest i coś większego — odpowiedziałem. — I trzeba te rzeczy nie w szkicu zobaczyć, tak jak teraz, ale nie pomijać ich w postaci doskonale wykończonej. Czy to nie byłoby śmieszne, kiedy chodzi o inne rzeczy małej wagi, robić wszystko, co można, aby wyszły jak najściślej i najczyściej, a nie uważać, że temu, co największe, należy się i ścisłość największa?

— To jest myśl bardzo godna uwagi. Ale który to jest ten największy przedmiot nauki i co ty właściwie tak nazywasz, to jak myślisz: czy cię ktoś puści do domu, nie zapytawszy się, co to jest?

— Nie bardzo — odpowiedziałem. — Więc pytaj i ty. Zresztą nieraz już o nim słyszałeś; teraz albo nie pamiętasz, albo chcesz mi robić trudności, boś się obrócił przeciwko mnie. Ja myślę, że raczej to drugie. Bo to, że największym przedmiotem nauki jest postać Dobra, toś często słyszał, i że przez nią to, co sprawiedliwe i tam dalej, staje się tym, co przydatne i co pożyteczne. I teraz mniej więcej wiesz, że chcę o tym mówić, a oprócz tego i to, że nie znamy jej dostatecznie. A jeśli jej nie znamy, to choćbyśmy wszystko inne i najlepiej znali, wiesz, że na nic nam się to nie przyda, zupełnie tak samo, jak byśmy posiedli cokolwiek, a Dobra by w tym nie było. Czy ty uważasz, że warto posiąść wszystko, co tylko posiąść można, nie posiadłszy tego, co dobre? Albo myśleć sobie wszystko, co pomyśleć można, tylko nie to,

co dobre, i w ten sposób nie myśleć sobie niczego pięknego ani dobrego?

— Na Zeusa — powiada — ja tak nie uważam.

XVII. — A wiesz, prawda, i to, że ci, których jest wielu, myślą, że Dobro to jest rozkosz, a subtelniejsi, że to poznanie.

— No, jakżeby nie.

— I to też, przyjacielu, że ci, którzy stoją na tym stanowisku, nie umieją wskazać, co to za poznanie. I muszą w końcu powiedzieć, że to poznanie Dobra.

— To bardzo zabawne — powiada.

— Jakżeby nie zabawne — dodałem — skoro najpierw zarzucają nam, że my nie znamy Dobra, a potem tak do nas mówią, jak byśmy je znali? Bo mówią, że poznanie jest poznaniem dobra, jak byśmy my rozumieli, co oni mają na myśli, kiedy wymawiają wyraz „dobro".

— Święta prawda — mówi.

— Więc cóż? Ci, którzy określają Dobro jako rozkosz, to chyba nie mniej się błąkają niż tamci. Czy i ci nie muszą przyznać, że istnieją rozkosze złe?

— Bardzo stanowczo.

— Więc im wypada, uważam, zgodzić się, że dobro i zło wychodzi na jedno. Czy nie?

— No cóż?

— Nieprawdaż, że wielkie i liczne spory z tym się wiążą, to jest jasne?

— Jakżeby nie?

— No cóż? A to czy nie jest jasne, że jeśli chodzi o to, co sprawiedliwe i piękne, to niejeden gotów wybrać i to, co się tylko takim wydaje, choćby i ono i nie było takie; jednakby to robił i zdobywał, i za takie by to uważał, a jeśli o dobro idzie, to już nikomu nie wystarczy zdobyć dobro rzekome, tylko każdy szuka istotnego, a samą tylko opinię na tym punkcie każdy ma w pogardzie?

— I bardzo — dodał.

— Więc to, za czym biegnie każda dusza i dla czego robi wszystko, co robi, przeczuwając, że istnieje coś takiego, ale nie znając go i nie mogąc należycie uchwycić, co to takiego jest, ani się do niego z niezachwianą wiarą odnosząc jak do innych, przez co ją wiele innych rzeczy też omija, które by się na coś przydać mogły, więc na coś takiego i tak wielkiego powiemy, że powinni mieć oczy zamknięte także i ci najlepsi w państwie, którym wszystko oddamy w ręce?

— Zgoła nie — powiada.

— Ja mam wrażenie — dodałem — że to, co sprawiedliwe i co piękne nie znajdzie godnego strażnika w kimś, kto by nie wiedział, że to właśnie jest dobre, i pod jakim względem. A mam i to przeczucie, że bez tej wiedzy nikt tego nie pozna należycie.

— To słuszne masz przeczucie — powiada.

— Zatem prawda, że państwo będzie doskonale urządzone dopiero wtedy, kiedy na jego czele będzie stał strażnik znający się się na tych rzeczach?

XVIII. — To konieczne — powiada. — Ale tak, ty Sokratesie, czy ty dobrem nazywasz wiedzę czy rozkosz, czy coś innego jeszcze?

— Oto jest mąż — zawołałem. — Pięknie było już od dawna widać, że ci nie wystarczy to, co sobie inni na ten temat myślą.

— Wydaje mi się nawet, Sokratesie, że nie godzi się umieć tylko streszczać cudze poglądy, a swojego własnego nie mieć, kiedy się ktoś tak długo bawił tym zagadnieniem.

— No cóż? A czy godzi się, twoim zdaniem, mówić tak, jakby człowiek coś wiedział o rzeczach, o których nie wie?

— Nigdy — powiada — tak, jakby wiedział, ale tak, jak mniema. Żeby chciał powiedzieć to, co mu się wydaje.

— No cóż? — powiedziałem — a czyś nie zauważył, że mniemania tam, gdzie wiedzy nie ma, są wszystkie licha warte? Najlepsze z nich są ślepe. Czy uważasz, że różnią się czymś od ślepych idących prosto drogą ci, którzy żywią jakieś mniemanie prawdziwe, ale nieprzemyślane teoretycznie?

— Niczym się nie różnią — powiada.

— Więc wolisz patrzeć na to, co licha warte, co ślepe i krzywe, kiedy możesz od innych słyszeć rzeczy świetne i piękne?

— Tylko, na Zeusa, Sokratesie — zawołał Glaukon — tylko nie urywaj teraz, jakbyś był już u końca! Nam wystarczy, jeżeli dobro omówisz tak samo, jakeś omawiał sprawiedliwość i rozwagę. I te tam inne.

— Mnie też, przyjacielu, to zupełnie wystarczy — odpowiedziałem. — Ale gotówem nie dać rady, porwę się, skompromituję się i będę śmieszny. Ale, moi kochani, co to właściwie jest Dobro samo, dajmy temu pokój na razie. Bo mam wrażenie, że przy obecnym rozpędzie nie dojdziemy do tego, co mi się na ten temat wydaje w tej chwili. Ale co mi się jako dziecko Dobra przedstawia, i to całkiem do niego podobne, co chcę powiedzieć, jeżeli i wy zechcecie, a jeśli nie, co dam pokój.

— Ależ mów — powiada. — Za karę na drugi raz będziesz mówił o ojcu.

— Bardzo bym się cieszył — odpowiedziałem — gdybym potrafił tę karę zapłacić, i wy gdybyście ją przyjęli, a nie tak jak teraz, tylko same procenty. Więc weźcie ten procent, tego potomka Dobra samego. A tylko strzeżcie się, abym was jakoś mimo woli w pole nie wyprowadził i nie dał za procent fałszywych informacji o tym potomku.

— Będziemy się — powiada — strzegli w miarę sił. Mów tylko!

— Muszę się naprzód z wami porozumieć — odpowiedziałem — i przypomnieć wam to, co się przedtem powiedziało, i nieraz się to przy innej sposobności mówiło.

— Co takiego? — powiada.

— Że wiele jest rzeczy pięknych — odrzekłem — i wiele jest rzeczy dobrych, o każdym rodzaju rzeczy tak mówimy, i tak to określamy słowem.

— Mówimy tak.

— A także Piękno samo i Dobro samo, i tak o wszystkich rzeczach, któreśmy poprzednio jako liczne przyjmowali, teraz je znowu pod jedną postać każdego rodzaju kładziemy, ta jest jedna, i tak o każdej rzeczy mówimy, czym jest.

— Jest tak.

— I o tych mówimy, że je widzimy, a nie poznajemy ich myślą, a postacie znowu (idee) poznajemy myślą, a nie widzimy ich.

— Ze wszech miar.

— A jaką cząstką naszej osoby widzimy rzeczy widzialne?

— Wzrokiem — powiada.

— Nieprawdaż — mówię — a słuchem rzeczy słyszalne, a innymi zmysłami wszelkie rzeczy spostrzegalne?

— No, tak.

— A czyś się zastanawiał nad tym, jak to twórca naszych zmysłów najkosztowniej utworzył zdolność widzenia i widzialności?

— Nie bardzo — powiada.

— Więc tak zobacz. Czy istnieje coś innego rodzaju, czego by brakło słuchowi i głosowi do tego, żeby słuch mógł słyszeć, a głos żeby był słyszalny? I jeżeli się to trzecie nie dołączy, to słuch nie będzie słyszał, a głos nie będzie słyszalny?

— Niczego takiego nie trzeba — powiedział.

— I ja mam wrażenie — dodałem — że wielu innym zmysłom też niczego takiego nie brak, żeby nie powiedzieć, że w ogóle żaden zmysł

niczego takiego nie potrzebuje. A może ty byś umiał taki zmysł wymienić?

— Ja bym nie umiał — powiada.

— A zdolność do widzenia i widzialność, czy nie miarkujesz, że potrzebują czegoś takiego?

— Jakim sposobem?

— Chociaż tam będzie wzrok w oczach i ten, który go posiada, zechce się nim posługiwać i chociaż będzie barwa na przedmiotach, to jednak, jeżeli się nie dołączy rodzaj trzeci, to mający właśnie naturalne przeznaczenie, to wiesz, że wzrok nic nie zobaczy, a barwy zostaną niewidzialne.

— Czegóż tam takiego jeszcze potrzeba? — zapytał.

— Tego, co ty nazywasz światłem — odpowiedziałem.

— Prawdę mówisz — powiada.

— Zatem niemała postać wiąże zmysł wzroku i widzialność, łącznik między nimi zacniejszy od innych powiązań, chyba że światło to jest czynnik mało czcigodny.

— Ależ — powiada — daleko do tego, żeby światło miało być czymś mało czcigodnym.

XIX. — A któremu z bogów niebieskich umiesz to przypisać, który jest jego panem, i jego światło sprawia, że nasz wzrok widzi najpiękniej, a rzeczy widzialne są widziane?

— Temu, co i ty — powiada — i inni ludzie też. Bo jasna rzecz, że ty pytasz o Heliosa.

— Więc taki jest stosunek wzroku do tego boga?

— Jaki?

— Nie jest słońcem wzrok; ani sam, ani to, w czym wzrok tkwi, a my to nazywamy okiem.

— No nie, przecież.

— Ale to jest narząd najbardziej do słońca podobny ze wszystkich narządów zmysłowych.

— W wysokim stopniu.

— Nieprawdaż? On i siłę swoją ze słońca czerpie; ona jakby stamtąd do niego napływa?

— Tak jest.

— Więc prawda, że słońce nie jest wzrokiem, tylko jest przyczyną wzroku i dlatego wzrok je widzi.

— Tak jest — powiada.

— Więc ja — dodałem — słońce nazywam dzieckiem Dobra; Dobro je zrodziło na podobieństwo własne i tym, czym jest Dobro w świecie myśli i przedmiotów myśli, tym jest słońce w świecie widzialnym w stosunku do wzroku i do tego, co się widzi.

— Jak to? — mówi. — Opowiadaj mi jeszcze!

— Ty wiesz — ciągnąłem — że kiedy ktoś oczy obróci nie na te przedmioty, których barwy światło dzienne oblewa, ale na te, co majaczą w mrokach nocnych, wtedy oczy słabną i wydają się nieledwie ślepe, jakby w nich nie było czystego widzenia.

— I bardzo — powiada.

— A kiedy na to, co słońce wtedy oświeca, jasno widzą i zaraz się pokazuje, że w tych samych oczach jest widzenie w środku.

— No, tak.

— Więc tak samo i to, co się z duszą dzieje, chciej rozumieć. W ten sposób, kiedy się dusza mocno chwyta tych rzeczy, na które pada blask prawdy i bytu, wtedy myśli rozumnie i poznaje, i widać, że ma rozum. A kiedy się czepia tego, co zmieszane z niejasnością, tego, co powstaje i ginie, wtedy mniema tylko, niedowidzi i zmienia zdanie w tę i w tamtą stronę; zupełnie jakby rozumu nie miała.

— Zupełnie, jakby nie miała.

— Więc to, co nadaje prawdę przedmiotom poznania, a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy się staje przedmiotem poznania, i chociaż to jedno i drugie jest piękne, i poznanie, i prawda, to jednak, jeśli Dobro będziesz uważał za coś innego i jeszcze piękniejszego od nich, będziesz uważał słusznie. A wiedzę i prawdę, podobnie jak tam światło i widzenie za coś do słońca podobnego uważać jest rzecz słuszna, ale uważać ich za samo słońce nie należy, tak i tu słusznie jest uważać te dwie rzeczy za podobne do Dobra, ale za Dobro samo uważać którąkolwiek z nich nie jest słusznie; Dobro należy stawiać od nich jeszcze wyżej.

— Ty nieogarnioną piękność opowiadasz — mówi — jeżeli to daje wiedzę i prawdę, a samo jeszcze je pięknością przewyższa. Ty chyba nie myślisz, że to będzie rozkosz.

— A bójże się boga — powiedziałem. — Raczej w ten sposób przyjrzyj się jego obrazowi.

— W jaki sposób?

— Przyznasz, że słońce, tak mi się wydaje, rzeczom widzianym nie tylko widzialności dostarcza, ale i powstawania, i wzrostu, i pożywienia, choć ono samo nie jest powstawaniem.

— Jakżeby?

— Tak więc i przedmiotom poznania nie tylko poznawalność dzięki Dobru przysługuje, ale również istnienie, oraz istota ich od niego pochodzi, chociaż Dobro to nie jest istota, tylko coś ponad wszelką istotę, coś wyższego i mocniejszego o wiele.

XX. A Glaukon bardzo śmiesznie: — Apollonie! — powiada — cóż to za wzlot i górowanie nadludzkie i niesamowite!

— To tyś winien — odpowiedziałem — boś mnie zmusił, żebym o nim mówił to, co mi się wydaje.

— I nie ustawaj żadną miarą — powiada — chyba że coś tam… tylko to podobieństwo ze słońcem znowu rozwijaj, bo może coś opuszczasz.

— Ależ oczywiście — odpowiedziałem — ja opuszczam niejedno.

— Więc nie pomijaj ani drobiazgu!

— Zdaje mi się — odpowiedziałem — że pomijam nawet bardzo wiele. Ale, o ile to w tej chwili możliwe, umyślnie nie będę nic opuszczał.

— Więc nie — powiada.

— Otóż pomyśl sobie — ciągnąłem — że, jak mówimy, istnieją te dwa i królują, jedno nad rodzajem przedmiotów myślowych i w

świecie myśli, a drugie w świecie widzialnym; ja nie mówię, że w podniebnym, abyś nie myślał, że się bawię w etymologie. Więc masz te dwie postacie: widzialną i myślową?

— Mam.

— Więc weź sobie jakby linię przeciętą na dwa nierówne odcinki i każdy jej odcinek przedziel znowu w tym samym stosunku, zarówno odcinek rodzaju widzialnego, jak i rodzaju myślowego, a będziesz miał przed sobą ich wzajemny stosunek ze względu na jasność i niejasność. W rodzaju widzialnym jeden z dwóch odcinków to będą obrazy. Mówiąc o obrazach, mam na myśli naprzód cienie rzucone, potem odbicie w wodach i w przedmiotach stałych a gładkich i świecących, i wszelkie odwzorowania tego rodzaju, jeżeli rozumiesz.

— Ja rozumiem.

— Jako drugi odcinek rodzaju widzialnego weź to wszystko, do czego tamte rzeczy są podobne, a więc zwierzęta, które nas otaczają, i wszelkie rośliny, i cały dział wytworów ręki ludzkiej.

— Biorę — powiada.

— A czy nie byłbyś gotów przyznać — dodałem — że się te dwa rodzaje przedmiotów różnią ze względu na prawdę i nieprawdę, i tak, jak się przedmioty mniemań mają do przedmiotów poznania, tak się mają podobizny do swoich pierwowzorów?

— Tak jest — powiada — bardzo nawet.

— A zastanów się nad podziałem świata myśli, gdzie ten znowu przeprowadzić należy.

— No gdzie?

— W tym miejscu, gdzie się dusza przedmiotami z poprzedniego odcinka posługuje niby obrazami, i musi od założeń wychodzić nie ku początkowi, ale ku końcowi. A drugi odcinek tam, gdzie dusza od założeń ku początkowi bezwarunkowemu zmierza, bez pomocy obrazów, jak robiła przedtem, tylko samymi się po drodze posługuje postaciami.

— To, coś powiedział — mówi — tego nie zrozumiałem należycie.

— To na drugi raz zrozumiesz — odpowiedziałem. — I łatwiej to pojmiesz, kiedy się to naprzód powiedziało. Myślę, że wiesz, jak to ci, którzy się geometriami i rachunkami, i takimi tam rzeczami bawią, zakładają to, co nieparzyste i parzyste, i kształty, i trzy postacie kątów, i inne rzeczy tym pokrewne, zależnie od tego lub owego zdania, bo niby to już wiedzą, robią z tego treść założeń i uważają za właściwe ani sobie samym, ani drugim nie rozwijać i nie uzasadniać już tych rzeczy w żaden sposób, bo one są każdemu jasne; od nich więc zaczynają i przechodzą do kroków następnych, kończąc oczywiście na tym, co sobie obrali jako cel rozważania.

— Tak jest — powiada. — To wiem.

— Nieprawdaż? I to, że posługują się przy tym postaciami widzianymi i mówią o nich, jednakże nie te widziane postacie mając na myśli, tylko tamte, do których widziane są tylko podobne; oni myślą o Czworoboku samym i o Przekątnej samej, ale nie o tej, którą właśnie rysują, i o innych tak samo; te rzeczy oni rękami wykonują i kreślą, i one potrafią rzucać cienie i dawać odbicia w wodach, ale oni się nimi posługują znowu tylko tak jak obrazami, a starają się dojrzeć tamte rzeczy same, których nikt nie potrafi dojrzeć inaczej, jak tylko myślą.

— Prawdę mówisz — powiada.

XXI. — Więc ja mówiłem o tym rodzaju przedmiotów myśli i że dusza się założeniami pewnymi musi posługiwać, kiedy je badać zechce, i nie do szczytu i początku wtedy zmierza, bo nie potrafi wyjść z tego, w czym tkwi, i wznieść się ponad założenia; jako obrazów używa wtedy dusza tych przedmiotów, które się odwzorowują w jeszcze niższych, bierze je za rzeczy same i ceni je jako naoczne i wyraźne.

— Ja rozumiem, że ty mówisz o geometriach i o umiejętnościach pokrewnych.

— Więc i ten drugi odcinek świata myśli żebyś zrozumiał. Ja przez ten odcinek rozumiem to, czego myśl sama dotyka mocą dialektyki, kiedy też pewne założenia przyjmuje, ale nie jako szczyty i

początki, tylko naprawdę jako szczeble pod stopami, jako punkty oparcia i odskoku, aby się wznieść do szczytu i do początku wszystkiego, dotknąć go i w końcu zejść znowu w dół, trzymając się tego, co się samo szczytów trzyma, a nie posługując się przy tym w ogóle żadnym materiałem spostrzeżeniowym, tylko postaciami samymi poprzez nie same i do nich samych dochodząc i na nich kończąc.

— Ja rozumiem — powiada — choć właściwie nie całkiem, bo mam wrażenie, że ty masz na myśli dużą pracę; ty chcesz rozgraniczyć dwie rzeczy i powiedzieć, że jaśniejsze jest rozważanie bytu i świata myśli, to, które przeprowadza umiejętność dialektyki, niż to, którego dokonują inne tak zwane umiejętności, bo dla nich założenia są początkami i szczytami, i chociaż na ich terenie też człowiek ogląda przedmiot nauki rozsądkiem, a nie zmysłami, ale ponieważ nie zmierza do szczytu i do początku, tylko się założeń trzyma, dlatego ty masz wrażenie, że on tam nie ma rozumu, mimo że i tam chodzi o przedmioty myśli wraz z początkiem. A rozsądkiem nazywasz, zdaje mi się, to, czym dysponują geometrzy i im podobni, a nie mówisz u nich o rozumie, jakby rozsądek był czymś pośrednim pomiędzy rozumem i mniemaniem.

— Zupełnie trafnieś to pojął. I przyjmij wraz ze mną w związku z tymi czterema odcinkami następujące cztery postawy, spotykane w duszy ludzkiej; rozum — skierowany do tego, co najwyższe, rozsądek — do tego, co drugie z kolei, trzeciemu rzędowi

przyporządkuj wiarę, a temu, co na końcu — myślenie obrazami. I uporządkuj to podobnie jak tamte rzeczy; im więcej prawdy w którym dziale przedmiotów, tym jaśniejsza niech mu u ciebie odpowiada postawa wewnętrzna.

— Rozumiem — powiada — i zgadzam się, i porządkuję tak, jak mówisz.

Księga siódma

Potem powiedziałem: — Przedstaw sobie obrazowo, jako następujący stan rzeczy, naszą naturę ze względu na kulturę umysłową i jej brak.

Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. Do groty prowadzi od góry wejście zwrócone ku światłu, szerokie na całą szerokość jaskini. W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie; okowy nie pozwalają im obracać głów. Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równolegle do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki.

— Widzę — powiada.

— Więc zobacz, jak wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie i oczywiście jedni z tych, co je noszą, wydają głosy, a drudzy milczą.

— Dziwny obraz opisujesz i kajdaniarzy osobliwych.

— Podobnych do nas — powiedziałem. — Bo przede wszystkim czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwległą ścianę jaskini?

— Jakimże sposobem — powiada — gdyby całe życie nie mógł żaden głową poruszyć?

— A jeżeli idzie o te rzeczy obnoszone wzdłuż muru? Czy nie to samo?

— No, cóż.

— Więc gdyby mogli rozmawiać jeden z drugim, to jak sądzisz, czy nie byliby przekonani, że nazwami określają to, co mają przed sobą, to, co widzą?

— Koniecznie.

— No, cóż? A gdyby w tym więzieniu jeszcze i echo szło od im przeciwległej ściany, to, ile razy by się odzywał ktoś z przechodzących,

wtedy, jak myślisz? Czy oni by sądzili, że to się odzywa ktoś inny, a nie ten cień, który się przesuwa?

— Na Zeusa, nie myślę inaczej — powiada.

— Więc w ogóle — dodałem — ci ludzie tam nie co innego braliby za prawdę, jak tylko cienie pewnych wytworów.

— Bezwarunkowo i nieuchronnie — powiada.

— A rozpatrz sobie — dodałem — ich wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości. Jak by to było, gdyby im naturalny bieg rzeczy coś takiego przyniósł; ile razy by ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać i obrócić szyję, i iść, i patrzeć w światło, cierpiałby, robiąc to wszystko, a tak by mu w oczach migotało, że nie mógłby patrzeć na te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał. Jak myślisz, co on by powiedział, gdyby mu ktoś mówił, że przedtem oglądał ni to, ni owo, a teraz coś bliższego bytu, że zwrócił się do czegoś, co bardziej istnieje niż tamto, więc teraz widzi słuszniej; i gdyby mu ktoś teraz pokazywał każdego z przechodzących i pytaniami go zmuszał, niech powie, co to jest. Czy nie myślisz, że ten by może był w kłopocie i myślałby, że to, co przedtem widział, prawdziwsze jest od tego, co mu teraz pokazują?

— Z pewnością — powiada.

— Nieprawdaż? A gdyby go ktoś zmuszał, żeby patrzał w samo światło, to bolałyby go oczy, odwracałby się i uciekał od tych rzeczy, na które potrafi patrzeć i byłby przekonany, że one są rzeczywiście jaśniejsze od tego, co mu teraz pokazują?

— Tak jest — powiada.

II. — A gdyby go ktoś — dodałem — gwałtem stamtąd pod górę wyciągał po kamieniach i stromiznach ku wyjściu i nie puściłby go prędzej, ażby go wywlókł na światło słońca, to czy on by nie cierpiał i nie skarżyłby się, i nie gniewał, że go wloką, a gdyby na światło wyszedł, to miałby oczy pełne blasku i nie mógłby widzieć ani jednej z tych rzeczy, o których by mu teraz mówiono, że są prawdziwe?

— No nie — powiada — tak nagle przecież.

— I myślę, że musiałby się przyzwyczajać, gdyby miał widzieć to, co na górze. Naprzód by mu najłatwiej było dojrzeć cienie, potem w wodach odbicia ludzi i innych przedmiotów, ciała niebieskie i niebo samo po nocy łatwiej by mógł oglądać, patrząc na światło gwiazd i księżyca, niż po dniu widzieć słońce i światło słoneczne.

— Jakżeby nie?

— Dopiero na końcu, myślę, mógłby patrzeć w słońce; nie na jego odbicie w wodach i nie mieć go tam, gdzie ono nie jest u siebie, ale

słońce samo w sobie i na swoim miejscu mógłby dojrzeć i mógłby oglądać, jakie ono jest.

— Koniecznie — powiada.

— Potem by sobie wymiarkował o nim, że od niego pochodzą pory roku i lata, i że ono rządzi wszystkim w świecie widzialnym, i że jest w pewnym sposobie przyczyną także i tego wszystkiego, co oni tam poprzednio widzieli.

— Jasna rzecz, że do tego by potem doszedł.

— Więc cóż? Gdyby sobie swoje pierwsze mieszkanie przypomniał i tę mądrość tamtejszą, i tych, z którymi razem wtedy siedział, wspólnymi kajdanami skuty, to czy nie myślisz, że uważałby sobie za szczęście tę odmianę, którą przeszedł, a litowałby się nad tamtymi?

— I bardzo.

— A tam u nich przedtem może niejeden zbierał od towarzyszów pochwały i zaszczyty, i dary, jeżeli najbystrzej umiał dojrzeć to, co mijało przed oczami, i najlepiej pamiętał, co przedtem, co potem, a co równocześnie zwykło się było zjawiać i mijać, i najlepiej umiał na tej podstawie zgadywać, co będzie. Czy ty myślisz, że on by za tym tęsknił i zazdrościłby tym, których tamci obsypują zaszczytami i władzę im oddają? Czy też raczej czułby się tak, jak ten u Homera, i

stanowczo by wolał „być na ziemi i służyć gdzieś u jakiegoś biedaka” i nie wiadomo jaką dolę znosić raczej, niż wrócić do poprzednich poglądów i do życia takiego jak tam?

— Ja tak myślę — powiada — że wolałby raczej wszystko inne znieść, niż wrócić do tamtego życia.

— A jeszcze i nad tym się zastanów. Gdyby taki człowiek z powrotem na dół zszedł i w tym samym szeregu usiadł, to czy nie miałby oczu napełnionych ciemnością, gdyby nagle wrócił ze słońca?

— I bardzo — powiada.

— A gdyby teraz znowu musiał wykładać tamte cienie na wyścigi z tymi, którzy bez przerwy siedzą w kajdanach, a tu jego oczy byłyby słabe, zanimby nie wróciły do siebie, bo przystosowanie ich wymaga nie bardzo małego czasu, to czy nie narażałby się na śmiech i czy nie mówiono by o nim, że chodzi na górę, a potem wraca z zepsutymi oczami, i że nie warto nawet chodzić tam pod górę. I gdyby ich ktoś próbował wyzwalać i podprowadzać wyżej, to gdyby tylko mogli chwycić coś w garść i zabić go, na pewno by go zabili.

— Z pewnością — powiada.

III. — Otóż ten obraz — powiedziałem — kochany Glaukonie, trzeba w całości przyłożyć do tego, co się poprzednio mówiło. Więc to siedlisko, które się naszym oczom ukazuje, przyrównać do mieszkania

w więzieniu, a światło ognia w nim do siły słońca. Wychodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do świata myśli, to nie zbłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć. Bóg tylko chyba wie, czy ona prawdziwa, czy nie. Więc jeżeli o to chodzi, co mnie się zdaje, to zdaje mi się tak, że na szczycie świata myśli świeci idea Dobra i bardzo trudno ją dojrzeć, ale kto ją dojrzy, ten wymiarkuje, że ona jest dla wszystkiego przyczyną wszystkiego, co słuszne i piękne, że w świecie widzialnym pochodzi od niej światło i jego pan, a w świecie myśli ona panuje i rodzi prawdę i rozum, i że musi ją dojrzeć ten, który ma postępować rozumnie w życiu prywatnym lub w publicznym.

— Mniemam i ja tak samo — powiedział — tak, jak tylko potrafię.

— Więc proszę cię — dodałem — podziel ze mną jeszcze i to mniemanie i nie dziw się, że ci, którzy tam zaszli, nie mają ochoty robić tego samego, co ludzie, tylko ich dusze chcą wciąż tam przebywać i tam dążą. To chyba też naturalne, jeżeli i to jest zgodne z omówionym obrazem.

— To z pewnością naturalne — powiada.

— No cóż? A czy to, myślisz, dziwne, jeżeli ktoś od tych boskich widoków do marności ludzkich powróci, że nie wygląda wtedy jak ludzie i mocno wydaje się śmieszny, bo jeszcze słabo widzi, zanim się

nie przyzwyczai do tutejszych ciemności, kiedy będzie musiał w sądach czy gdzieś indziej walczyć o cienie sprawiedliwości albo o bałwany, które tylko cienie rzucają, i stawać do zawodów o te rzeczy tak, jak je biorą ludzie, którzy Sprawiedliwości samej nie widzieli nigdy?

— To nie jest zgoła dziwne — powiedział.

— Gdyby ktoś miał rozum — dodałem — toby pamiętał, że dwojakie bywają zaburzenia w oczach. Jedne u tych, którzy się ze światła do ciemności przenoszą, drugie u tych, co z ciemności w światło. Więc gdyby wiedział, że to samo dzieje się i z duszą, co kiedykolwiek by widział, że się któraś miesza i nie może niczego dojrzeć, nie śmiałby się głupio, tylko by się zastanowił, czy ona wraca z życia w większej jasności i teraz ulega zaćmie, bo nie jest przyzwyczajona, czy też z większej ciemnoty weszła w większą jasność i zbytni blask ją olśnieniem napełnia; wtedy by jej stan i jej życie uważał za szczęście, a litowałby się nad tamtą. A gdyby się miał i z niej śmiać, to mniej śmieszny byłby jego śmiech nad nią niż pod adresem tamtej, która z góry, ze światła przychodzi.

— Mówisz w sam raz — powiada.

IV. — Więc powinniśmy — dodałem — tak myśleć o tych rzeczach, jeżeli to wszystko prawda, i że z wykształceniem zgoła nie tak stoi sprawa, jak to mówią pewni ludzie, którzy się ogłaszają. Oni

mówią, że chociaż ktoś wiedzy nie ma w duszy, oni ją tam włożyć potrafią, jakby wzrok wkładali w oczy ślepe.

— Tak mówią — powiada.

— A nasza myśl obecna — ciągnąłem — wskazuje zdolność tkwiącą w duszy każdego człowieka i to narzędzie, którym się każdy człowiek uczy. Tak samo, jak oko nie mogło się z ciemności obrócić ku światłu inaczej, jak tylko wraz z całym ciałem, tak samo całą duszą trzeba się odwrócić od świata zjawisk, które powstają i giną, aż dusza potrafi patrzeć na byt rzeczywisty i jego pierwiastek najjaśniejszy i potrafi to widzenie wytrzymać. Ten pierwiastek nazywamy Dobrem. Czy nie?

— Tak.

— Więc tego właśnie — dodałem — dotyczyłaby umiejętność pewna — nawracania się; w jaki sposób najłatwiej i najskuteczniej zawrócić w inną stronę — nie o to chodzi, żeby człowiekowi wszczepiać wzrok, on go ma, tylko się w złą stronę obrócił i nie patrzy tam, gdzie trzeba — o to chodzi, żeby to zrobić najlepiej.

— Zdaje się — powiedział.

— Zatem inne tak zwane dzielności duszy gotowe jakoś być bliskie dzielnościom ciała. Bo rzeczywiście nie ma ich naprzód wcale, a później wszczepia je obyczaj i ćwiczenia. A ta, którą stanowi

inteligencja, ma zdaje się raczej coś boskiego w sobie; coś, co nigdy siły nie traci, a tylko zależnie od momentu nawrócenia staje się czymś przydatnym i pożytecznym albo nieprzydatnym i szkodliwym. Czyś jeszcze nigdy nie zwrócił uwagi na ludzi, o których się mówi, że są źli, ale mądrzy, jak bystro taka duszyczka patrzy, jak ostro widzi na wskroś wszystko, do czego się weźmie; ma, widać, niezły wzrok, a tylko musi słuchać złych skłonności, tak że im ostrzej patrzy, tym więcej złego robi?

— Tak jest — powiada.

— Gdyby jednak — dodałem — taką naturę już od dziecka krótko trzymać i poobcinać jej wcześnie te niby kule ołowiane powiązane z dobrym jedzeniem i tego rodzaju przyjemnościami i z rozkosznymi przysmakami, które wzrok duszy skierowują ku dołowi, gdyby się taki chłopak tego pozbył, a obrócił się ku Prawdzie, toby tą samą swoją zdolnością tamte rzeczy widział najbystrzej w porównaniu z tymi samymi ludźmi, podobnie jak najbystrzej widzi te, którymi się dzisiaj interesuje.

— Prawdopodobnie — powiedział.

— No cóż? A czy to nie prawdopodobne — dodałem — a nawet to koniecznie wynika z tego, co się przedtem powiedziało, że ani ludzie niewykształceni i z prawdą nic do czynienia niemający, należycie państwem rządzić nie będą, ani ci, którzy się swobodnie i wyłącznie

tylko nauką zajmują. Dlatego, że ci pierwsi celu w życiu nie mają jednego, który mając na oku, powinni by wszystko robić, cokolwiek by robili w życiu prywatnym i w publicznym, a drudzy dlatego, że dobrowolnie pracować nie będą, bo im się zdaje, że mieszkają gdzieś daleko, gdzieś na Wyspach Szczęśliwych.

— To prawda — mówi.

— A naszym zadaniem jest — powiedziałem — co najlepsze natury spośród mieszkańców zmusić, żeby dorosły do tego przedmiotu nauki, któryśmy poprzednio nazwali największym; żeby widziały Dobro i potrafiły odbyć tę drogę wzwyż, a gdy się tam wzniosą i dostatecznie Dobra napatrzą, nie pozwalać im na to, na co się im dziś pozwala.

— Na co takiego?

— Żeby tam zostały na stałe, a nie chciały zstępować z powrotem do tych ludzi, tutaj, okutych w kajdany, i dzielić z nimi trudów, i brać od nich zaszczytów — wszystko jedno, gorsze czy poważniejsze.

— No dobrze — powiada — ale wtedy zadamy im krzywdę i zrobimy to, że ich dusze będą żyły gorzej, kiedy mogłyby lepiej.

V. — Zapomniałeś znowu, przyjacielu — tak odpowiedziałem — że prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa;

harmonizując obywateli namową i przymusem, skłania ich do tego, żeby się z sobą dzielili tym pożytkiem, jaki każdy potrafi przynieść dla wspólnego dobra; prawo samo wytwarza takich ludzi w państwie nie na to, żeby potem pozwolić każdemu, niech sobie idzie, którędy sam zechce, ale na to, żeby się nimi posługiwać dla zjednoczenia państwa.

— Prawda — mówi — zapomniałem.

— Więc zastanów się, Glaukonie — powiedziałem — że nawet nie wyrządzimy krzywdy naszym filozofom, tylko będziemy do nich mówili sprawiedliwie, przymuszając ich, żeby o drugich dbali i drugich strzegli. A będziemy im mówili, że jeśli się zdarzają tacy ludzie jak oni w innych państwach, to naturalne, jeżeli się nie biorą do pracy na miejscu, bo oni tam rosną sami z siebie, bez pomocy ustroju, który panuje w każdym państwie. A to jest rzecz sprawiedliwa, żeby to, co się samo rodzi i nikomu wychowania nie zawdzięcza, nikomu też nie miało ochoty spłacać kosztów wychowania. A tymczasem was myśmy dla was samych i dla reszty państwa spłodzili, jakby w ulu, na wodzów i na królów i wychowaliśmy was lepiej i doskonalej niż inni swoich; wyście lepiej od innych uzdolnieni, żeby być jednym i drugim. Więc powinieneś zejść teraz na dół jeden z drugim i mieszkać razem z innymi, i przyzwyczajać się do patrzenia w mroki. Jak się przyzwyczaicie, to będziecie widzieli o całe niebo lepiej niż ci tam, i potraficie rozpoznać każde widmo, co ono za jedno i skąd się wzięło, boście już oglądali prawdę w dziedzinie tego, co piękne i sprawiedliwe,

i dobre. W ten sposób będziemy razem z wami państwem rządzili na jawie, a nie przez sen, jak to dziś w niejednym państwie rządzą ci, co walki z sobą staczają o cienie i o władzę, jak gdyby władza była jakimś wielkim dobrem. A prawda bodaj że tak wygląda: państwo, w którym ludzie mający rządzić najmniej się garną do rządów, w tym muszą być rządy najlepsze i najbardziej wolne od wewnętrznych niepokojów, a gdzie rządzący są nastawieni przeciwnie, tam i stosunki panują wprost przeciwne.

— Tak jest — powiada.

— Więc czy myślisz, że nie będą nam posłuszni nasi wychowankowie, kiedy to usłyszą, i nie zechce jeden z drugim po części pracować w państwie razem z innymi, a długi czas poza tym spędzać w swoim towarzystwie i w atmosferze czystej?

— To niemożliwe — powiada. — Bo będziemy to, co sprawiedliwe, zalecali ludziom sprawiedliwym. Raczej każdy z nich zabierze się do rządzenia jako do czegoś, co być musi; wprost przeciwnie niż ci, co dzisiaj rządzą w każdym państwie.

— Bo to tak jest, przyjacielu — dodałem. — Jeżeli dla tych, co mają rządzić, wynajdziesz życie lepsze od rządzenia, to może ci się udać dobra organizacja państwa, bo tylko w tym jednym państwie będą rządzili ludzie istotnie bogaci nie w złoto, ale w to, co powinno stanowić bogactwo człowieka szczęśliwego — żeby mieć życie dobre i

rozumne. A jeżeli się do rządów zabiorą ludzie ubodzy i jeśli łaknący dóbr osobistych dorwą się do dobra publicznego, aby je rozdrapywać dla siebie, wtedy nie ma sposobu. Zaczną się walki o władzę i taka wojna domowa wewnątrz państwa zgubi i samych walczących i zgubi resztę państwa.

— Święta prawda — mówi.

— A czy znasz jakiekolwiek życie inne, które by pozwalało patrzeć z góry na władzę i na wpływy polityczne, niż życie oddane prawdziwej filozofii?

— Nie, na Zeusa — powiada.

— Więc doprawdy, że do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają. Bo między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki.

— Jakżeby nie?

— Więc kogo ty innego będziesz zmuszał do straży około państwa, jeżeli nie tych, co rozumieją się na tych rzeczach najlepiej i najlepiej potrafią państwem zarządzać, ale ambicje mają inne i życie znają lepsze niż karierę polityczną?

— Nikogo innego — powiada.

VI. — Więc jeżeli chcesz, to pomyślmy nad tym, skąd weźmiemy takich ludzi i jak ich ktoś będzie podprowadzał ku światłu, jak to o niektórych ludziach mówią, że z Hadesu pomiędzy bogów poszli.

— Jakżebym nie chciał? — powiada.

— A to by było nie tyle, co skorupkę odwrócić, tylko jakieś odwrócenie się duszy od dnia, który noc przypomina, ku tej drodze pod górę, istotnie do prawdziwego bytu wiodącej, którą my filozofią prawdziwą nazywamy.

— Tak jest.

— Więc trzeba się rozejrzeć, który to przedmiot nauki posiada taką siłę?

— Jakżeby nie?

— Więc który by to przedmiot nauki, Glaukonie, mógł tak duszę pociągać od świata zjawisk ku bytowi? A mówiąc to, mam równocześnie i to na myśli, czy nie mówiliśmy, że oni powinni być za młodu zapaśnikami wojennymi?

— Mówiliśmy.

— Zatem przedmiot nauki, którego szukamy, powinien także i to jeszcze posiadać w dodatku.

— Co takiego?

— Żeby nie był bez użytku dla wojska.

— Powinien — mówi — jeżeli to tylko możliwe.

— Myśmy ich przedtem kształcili z pomocą muzyki i gimnastyki.

— Było tak — powiada.

— Gimnastyka zajmuje się chyba tym, co powstaje i ginie. Bo kieruje wzrostem i zanikaniem ciała.

— Jasna rzecz.

— Więc to by nie był ten przedmiot, którego szukamy.

— No nie.

— A może muzyka, o której mówiliśmy przedtem?

— Ależ ona była przeciwstawieniem gimnastyki, jeżeli pamiętasz, wpływała wychowawczo na obyczaje strażników, z pomocą swej harmonii zaszczepiała im pewną równowagę wewnętrzną, a nie zaszczepiała wiedzy; rytmem swym regulowała ich takt wewnętrzny, a słowami budziła inne dyspozycje pokrewne — powiada — i to zarówno słowami mitów, jak i bliższymi prawdy. Ale przedmiotu nauki, który by się przydał do jakiegoś takiego dobra, jakiego ty teraz szukasz, wcale w niej nie było.

— Bardzo mi dokładnie to przypominasz — powiedziałem. — Tam naprawdę nie było nic takiego. Ale, bój się boga, Glaukonie, co by to było takiego? Bo umiejętności wszystkie wydawały się jakoś raczej rzemiosłami.

— Jakżeby nie? I rzeczywiście, jakiż jeszcze inny przedmiot nauki pozostaje, jeżeli muzyka i gimnastyka, i umiejętności odpadają?

— No, proszę cię — odpowiedziałem — jeżeli się nie nadaje już nic więcej poza tym, to weźmy jakiś przedmiot z tych, które się do wszystkiego w ogóle odnoszą.

— Co takiego?

— Na przykład ten wspólny czynnik, którym się posługują wszystkie umiejętności i działania rozsądne, i gałęzie wiedzy. Którego się też każdy powinien uczyć przede wszystkim.

— Co to takiego? — powiada.

— To ten drobiazg — odpowiedziałem — rozpoznawać jeden i dwa, i trzy, mówiąc zaś ogólnie — liczba i rachunek. Czy nie tak się te rzeczy mają, że każda umiejętność i każda wiedza musi do nich sięgać?

— I bardzo — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — i umiejętność wojskowa też?

— Koniecznie musi — powiedział.

— Przecież Palamedes — dodałem — w tragediach zawsze pokazuje w Agamemnonie bardzo śmiesznego wodza. Czyś nie pomyślał nad tym, co on mówi; on powiada, że szyki pod Ilionem sprawił, kiedy ich liczbę znalazł i wyrachował ilość okrętów i wszystko inne, co przedtem było nie policzone, i Agamemnon nie wiedział nawet, ile ma nóg, skoro liczyć nie umiał? Więc co myślisz? Co to był za wódz?

— Jakiś do niczego — powiada — jeżeli to była prawda.

VII. — Więc czy nie przyjmiemy — dodałem — że dla wojskowego ten przedmiot nauki jest niezbędny: umiejętność rachunków i liczenia?

— To przede wszystkim — powiada — jeżeli się ma choć trochę rozumieć na szykach, a nawet po prostu, być człowiekiem.

— A czy ty myślisz — dodałem — o tym przedmiocie to samo, co i ja?

— Co takiego?

— Bodaj że on należy do tych, które z natury rzeczy prowadzą do poznania rozumowego — my takich szukamy — a tylko nikt się nim nie posługuje należycie jako tym, który ze wszech miar pociąga w stronę istoty rzeczy.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— Ja spróbuję — odrzekłem — powiedzieć jasno to, co się mnie przynajmniej wydaje. Ja sobie różne przedmioty rozpatruję i uważam, czy one prowadzą tam, gdzie mówimy, czy nie. Popatrz razem ze mną i potwierdź albo zaprzecz, abyśmy i to jaśniej zobaczyli, czy jest tak, jak ja przeczuwam.

— Pokaż — powiada.

— Więc ja pokazuję — odpowiedziałem — jeżeli widzisz, jak to pośród spostrzeżeń jedno nie woła rozumu do kontroli, jakby zmysły same już należycie rzecz oceniały, a drugie ze wszech miar wymaga kontroli ze strony rozumu, bo zmysły same nie poradzą i robią zawód.

— Jasna rzecz — powiada — że to mówisz o widzeniu rzeczy z odległości i o rzeczach rysowanych w perspektywie.

— Niezupełnie trafiłeś w to, co mam na myśli.

— A co ty masz na myśli? — powiada.

— Spostrzeżenia, które nie wołają rozumu na pomoc, to są te, które nie wychodzą zarazem na spostrzeżenia przeciwne. A które wychodzą, o tych mówię, że wołają, skoro spostrzeżenie objawia równie dobrze to, jak i jego przeciwieństwo, czy tam to spostrzeżenie przyjdzie z bliska, czy z daleka. W ten sposób jaśniej będziesz wiedział, co mam na myśli. Oto widzisz, zgodzimy się, że to są trzy palce: najmniejszy, drugi i średni.

— Tak jest — powiada.

— Więc uważaj, że ja mówię o palcach widzianych z bliska. I w odniesieniu do nich zastanów się nad taką rzeczą.

— Nad jaką?

— Każdy z tych palców jednakowo wydaje się palcem i pod tym względem wcale się jeden od drugiego nie różni, bez względu na co, czy się go widzi w środku, czy na końcu, czy będzie biały, czy czarny, czy gruby, czy cienki i wszystko, co tylko w tym rodzaju. Bo we wszystkich tych wypadkach dusza zwykłego człowieka nie musi się dodatkowo pytać rozumu, co co właściwie jest palec. Bo jej w żadnym wypadku wzrok nie wskazywał, żeby palec był zarazem czymś przeciwnym, a nie palcem.

— No nie — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — taki wypadek nie może ani przywoływać rozumu, ani go pobudzać.

— Naturalnie.

— No a to jak? Wielkość palców i małość, czy wzrok należycie widzi i czy żadnej mu to nie robi różnicy, czy się palec znajduje na środku, czy na końcu? A tak samo dotyk, jeżeli chodzi o grubość i cienkość, albo o miękkość i o twardość? I inne zmysły, czy nie dają nam o tych rzeczach informacji niedostatecznych? Czy też tak robi

każdy z nich? Naprzód zmysł, do którego należy twardość, musi zawiadywać również i miękkością, i donosi duszy, że spostrzega jedno i to samo jako twarde i jako miękkie?

— Tak jest — powiada.

— Nieprawdaż? — dodałem — w takich znowu wypadkach dusza musi być w kłopocie i nie może wiedzieć, co właściwie ten zmysł oznacza jako twarde, skoro to samo nazywa się zarazem i miękkim, a zmysł mówiący o tym, co lekkie i ciężkie, jak właściwie rozumie to, co lekkie, i jak to, co ciężkie, jeżeli wskazuje na to, co ciężkie, jako lekkie, a to, co lekkie, podaje za ciężkie?

— Toteż — powiada — takie sprawozdania zmysłów muszą być dla duszy dziwne i wymagają zastanowienia.

— Zatem to naturalne — dodałem — że w takich wypadkach przede wszystkim dusza ucieka się do rachunku i do rozumu, i zastanawia się, czy to jest jedno, czy dwa; to, co jej zmysły donoszą.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż? Jeżeli to wygląda na dwa, to każde z dwojga wydaje się czymś innym i czymś jednym?

— Tak.

— Jeżeli każde z dwojga to jedno, a oba razem to dwa, to dusza będzie te dwa rozdzielała w myśli. Bo gdyby były nierozdzielne, nie pojmowałaby ich jako dwa, tylko jako jedno.

— Słusznie.

— To, co wielkie, i to, co małe, wzrok też spostrzegł — zgodzimy się — ale nie z osobna, tylko w jakiejś mieszaninie. Czy nie tak?

— Tak.

— I żeby się to wyjaśniło, to znowu rozum był zmuszony zobaczyć wielkość i małość, ale nie w zmieszaniu, tylko z osobna, a więc wprost przeciwnie niż zmysł.

— Prawda.

— Czy nie stąd jakoś przychodzi nam po raz pierwszy pytanie: więc co to właściwie jest to wielkie, i tak samo to, co małe?

— W każdym razie.

— I tak nazwaliśmy jedno przedmiotem myślowym, a drugie widzialnym.

— Zupełnie słusznie — powiedział.

VIII. — Więc ja to i przed chwilą zamierzałem powiedzieć, że jedne spostrzeżenia przyzywają myśl, a inne tego nie robią, i

określiłem jako przyzywające te, które do zmysłów wpadają wraz ze swymi przeciwieństwami, a które tego nie robią, te nie budzą rozumu.

— Więc teraz już rozumiem — powiada — i wydaje mi się, że tak jest.

— No cóż? A liczba i jednostka zdaje się należeć do którego z tych dwóch rodzajów?

— Ja się nie orientuję — powiada.

— To sobie wywnioskuj przez analogię z tym, co się mówiło. Bo jeżeli się jednostkę widzi należycie samą przez się, albo się ją dostatecznie chwyta jakimś innym zmysłem, to ona chyba nie potrafi pociągać w stronę istoty rzeczy; podobnie, jakeśmy to mówili o palcu. A jeżeli się zawsze razem z nią widzi jakieś jej przeciwieństwo, tak że się coś równie dobrze bierze za jednostkę, jak i za coś jej przeciwnego, to już by trzeba kogoś, kto by to rozsądził i musiałaby dusza przy takiej sposobności być w kłopocie i szukać, poruszając w sobie myśl, i pytać się raz po raz, co też to jest takiego jednostka sama. W ten sposób nauka o jednostce należałaby do czynników, które pociągają i skierowują ludzi do oglądania bytu.

— Rzeczywiście — powiada — patrzenie na jednostkę ma to do siebie w nie najmniejszym stopniu. Przecież jedno i to samo widzimy równocześnie jako coś jednego i jako niezliczone mnóstwo.

— Nieprawdaż — powiedziałem — jeżeli tak się ma rzecz z jednostką, to i z każdą liczbą tak samo?

— Jakżeby nie?

— A prawda, że rachunki i że arytmetyka cała dotyczy liczby i ma z nią do czynienia?

— O, bardzo.

— Więc one najwidoczniej prowadzą do Prawdy.

— Znakomicie przecież.

— Zatem to byłyby te przedmioty nauczania, których szukamy. Wojskowy musi tego się nauczyć z uwagi na szyki bojowe, a filozof dlatego, że powinien wejść w kontakt z istotą rzeczy, a nie tonąć w świecie zjawisk, które powstają i giną, albo się nigdy rachować nie nauczy.

— Jest tak — powiada.

— A nasz strażnik to jest właśnie i żołnierz, i filozof zarazem.

— No, tak.

— Więc ten przedmiot, Glaukonie, należałoby ustawowo wprowadzić i przekonać tych, którzy się chcą w państwie zajmować sprawami najważniejszymi, że powinni się zabrać do nauki rachunków

i bawić się nią nie tak jak laicy, ale tak długo, aż dojdą do oglądania natury liczb rozumem samym; nie dla celów kupna i sprzedaży, jak to robią kupcy i kramarze, tylko dla celów z wojną związanych i dla samej duszy, aby jej ułatwić odwrócenie się od świata przemijających zjawisk i zwrot w kierunku prawdy oraz istoty rzeczy.

— Bardzo pięknie mówisz — powiada.

— Tak jest — dodałem. — I teraz, kiedy się omówiło przedmiot nauki rachunków, ja myślę o tym, jaki on jest subtelny i z jak wielu względów przydatny dla naszych celów, jeżeli się nim ktoś zajmuje dla samego poznania, a nie dla celów kramarskich.

— W jakim sposobie? — mówi.

— Tak właśnie, jakeśmy to przed chwilą mówili, jak on gwałtownie w górę gdzieś pociąga duszę i zmusza ją do zajmowania się liczbami samymi, a nie dopuszcza żadną miarą, żeby mu ktoś widzialne albo dotykalne ciała, mające swoje liczby, pokazywał i o nich mówił. Wiesz przecież, że jeśli ktoś w rozmowie z dobrymi rachmistrzami spróbuje w myśli dzielić samą jednostkę, to wyśmiewają się i nie przyjmują tego, tylko ją zaczynają mnożyć, bojąc się, żeby się przypadkiem jednostka nie przestała wydawać jednostką, ale zbiorem wielu cząstek.

— Święta prawda to, co mówisz — powiada.

— A co myślisz, Glaukonie, gdyby ich ktoś zapytał: „Dziwni ludzie, o jakich wy liczbach mówicie? To w nich jest zawarta jednostka, którą pojmujecie jako zawsze równą każdej innej, i nie różniąca się od innej w najmniejszym stopniu, i nie mająca w sobie żadnej cząstki?”. To co myślisz, co by oni odpowiedzieli?

— Odpowiedzieliby — sądzę — że oni mówią o tych liczbach, o których tylko myśleć można, a w żadnym sposobie nie można ich inaczej brać do ręki ani się nimi posługiwać.

— Więc widzisz, przyjacielu — dodałem — że istotnie ten przedmiot nauki wydaje się nam niezbędny, skoro on widocznie skłania duszę, żeby się samym rozumem posługiwała, aby osiągnąć samą prawdę.

— No tak — powiada. — On to robi w wysokim stopniu.

— No cóż? A toś już zauważył, że ludzie zdolni do rachunków objawiają bystrość po prostu w każdym przedmiocie nauki, a głowy ciężkie, jeżeli je w tym wykształcić i wyćwiczyć, to choćby żadnej innej korzyści nie odnosiły, jednak korzystają, bo stają się bystrzejsze, niż były.

— Jest tak — powiada.

— Doprawdy, ja mam wrażenie, że niełatwo i niewiele znajdziesz takich przedmiotów, które by więcej trudu wymagały od kogoś, kto się ich uczy i w nich się ćwiczy.

— No nie.

— Więc z tych wszystkich powodów nie zaniedbywać tego przedmiotu, tylko niech się na nim kształcą najzdolniejsi z natury.

— Zgadzam się — mówi.

IX. — Więc to jedno — powiedziałem — niech już u nas leży. A drugie, blisko z tym związane, może obejrzymy, czy się nam na coś przyda.

— Co takiego? Ty zapewne myślisz o geometrii? — powiada.

— Właśnie o tym samym — mówię.

— Co się w niej wiąże ze sztuką wojskową, to jasna rzecz, że się przyda. Do wytyczania obozów i zajmowania miejscowości, do skupiania i do rozwijania wojska, i jak je tam inaczej układają już w samych bitwach i w marszach; w tym wszystkim wiele znaczy to, czy się ktoś zna na geometrii, czy nie.

— No tak — powiedziałem — jeżeli chodzi o takie rzeczy, toby wystarczyła jakaś krótka cząstka geometrii i rachunków. A trzeba się zastanowić nad jej częścią większą i dalej idącą, czy ona też jakoś do

tamtego zmierza, czy ułatwia dojrzenie idei Dobra. A do tego zmierza, powiemy, wszystko, co duszę skłania, żeby się zwróciła do tamtego świata, gdzie mieszka byt najszczęśliwszy, który ona musi zobaczyć na wszelki sposób.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Nieprawdaż, jeśli zmusza do oglądania bytu, przyda się; jeśli do zjawisk, które powstają i giną, nie przyda się.

— Mówimy to przecież.

— Zatem nie będą się z nami przynajmniej o to spierali — dodałem — ci, którzy się choć trochę zetknęli z geometrią, że ta umiejętność ma w sobie coś wprost przeciwnego słowom, których na jej terenie używają specjaliści.

— Jak to? — powiada.

— Mówią bardzo śmiesznie i kategorycznie. Stwarzają wszystkie swoje słowa, jakby coś robili, i z praktycznego punktu widzenia mówią o kwadraturach i przedłużaniach, i o dokładaniu, i wszystko tak u nich brzmi. A tymczasem cały ten przedmiot uprawia się tylko dla poznania.

— Ze wszech miar — powiada.

— A prawda, że jeszcze co trzeba uzgodnić?

— Co takiego?

— Że chodzi o poznanie bytu wiecznego, a nie o to, co się kiedyś tam czymś staje i znowu ginie.

— Łatwo się na co zgodzić — powiada. — Poznanie geometryczne dotyczy tego, co istnieje wiecznie.

— Więc może być, przyjacielu, że ono pociąga duszę do prawdy i sprawia, że myśl filozofa zaczyna do góry trzymać to, co my dziś mamy niepotrzebnie w dół skierowane.

— Najbardziej, jak tylko być może — powiada.

— Zatem najbardziej, jak tylko być może, należy zalecić, żeby ci w twoim pięknym państwie w żaden sposób nie zaniedbywali geometrii. Uboczne korzyści z niej też nie są małe.

— Jakie? — powiada.

— Te, któreś ty wymienił — odrzekłem — te pożytki związane z wojną ze wszystkimi naukami one się piękniej przyjmują; wiemy chyba, że na ogół i pod każdym względem różni się ten, który się z geometrią stykał od tego, co nie.

— Doprawdy, że pod każdym względem, na Zeusa — powiedział.

— Zatem zalecimy ten przedmiot młodzieży jako drugi.

— Zalecimy — powiada.

X. — Jakże teraz? Na trzecim miejscu położymy astronomię? Czy nie zdaje ci się?

— Zdaje mi się — powiada. — Bo dobrze się orientować w porach roku i w miesiącach, i w latach, to przystoi nie tylko umiejętności rolniczej i żeglarskiej, ale i wojskowej nie mniej.

— Ty sympatyczny jesteś — dodałem. — Wyglądasz, jakbyś się bał szerokich kół, aby kto nie myślał, że zalecasz przedmioty nieużyteczne. A to jest rzecz niemała, tylko uwierzyć w to jest trudno, że przy studiowaniu tych przedmiotów oczyszcza się pewien organ duszy i rozpłomienia się na nowo, jeżeli marnieć zaczął i ślepnąć pod wpływem innych zajęć, a lepiej, żeby się ten jeden organ ostał niż tysiąc oczu, bo tym jednym widzi się prawdę. Więc kto myśli o tym tak samo, ten już będzie uważał, że mówisz znakomicie. A ci, którzy tego w żaden sposób nie dostrzegli, prawdopodobnie będą uważali, że mówisz ni to, ni owo. Bo nie widzą żadnego innego pożytku, który by stąd płynął, a mówić o nim byłoby warto. Więc od razu się zastanów, do których ty ludzi mówisz. A może nie do drugich, tylko dla siebie samego mówisz po największej części, choć nie żałowałbyś przy tym i nikomu innemu, gdyby mógł stąd odnieść jakąś korzyść.

— Ja wolę tak ze względu na siebie samego przede wszystkim mówić i pytać, i dawać odpowiedzi.

— A to cofnij się — powiedziałem — trochę wstecz. Bo teraz niesłusznieśmy wzięli to, co ma następować po geometrii.

— Wziąwszy co? — powiada.

— Po powierzchni płaskiej — odrzekłem — wzięliśmy od razu bryłę w ruchu po kole zamiast bryły samej w sobie. A słusznie jest po drugim wymiarze brać się do trzeciego. A ten się wiąże z objętością sześcianów i wszystkiego, co posiada głębię.

— On się wiąże — powiada — ale, zdaje się, Sokratesie, że to są rzeczy jeszcze niewykryte.

— Dwie składają się na to przyczyny — odpowiedziałem. — Przede wszystkim żadne państwo nie ceni tych badań, więc badania idą słabo, to nie są rzeczy łatwe i badacze potrzebują jakiegoś kierownika — bez niego nie dojdą do niczego. Ażeby się taki skądeś wziął, o to bardzo trudno. Wreszcie, gdyby się nawet taki znalazł, to w dzisiejszych stosunkach nie poszliby za nim ci, którzy się tymi zagadnieniami interesują, bo są zarozumiali. Gdyby jednak całe państwo objęło opiekę nad tymi badaniami, ceniąc je wysoko, to już by mu się oni poddali i badania prowadzone wytrwale i energicznie pokazałyby jasno, jak rzeczy stoją. Przecież i dziś, choć szerokie koła tych badań nie cenią, a nawet im przeszkadzają, a sami badacze nie umieją powiedzieć, na co by się one przydać mogły, to jednak te

rozważania mają swój urok i dzięki temu postępują, wszystkiemu wbrew, więc nie byłoby dziwne, gdyby się te sprawy jednak wyjaśniły.

— Tak jest — powiada — to są zagadnienia pełne uroku i zupełnie osobliwe. Ale powiedz mi jaśniej to, coś w tej chwili mówił. Bo przyjąłeś geometrię jako rozważanie powierzchni płaskiej.

— Tak — odpowiedziałem.

— I potem — mówi — wziąłeś zaraz po niej astronomię, a następnieś się cofnął.

— Bo ja się śpieszę — odpowiedziałem — żeby prędko wszystko przejść i przez to jeszcze bardziej zwlekam. Z kolei przecież następowało rozpatrywanie wymiaru w głąb, ale że badania nad objętością tak śmiesznie wyglądają, więcem je przeskoczył i zacząłem po geometrii mówić o astronomii, choć to już o ruchu brył.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Więc jako czwarty przedmiot — dodałem — weźmy astronomię, jakby już istniała stereometria, która dziś pozostaje w tyle — ale gdyby się nią państwo zajęło.

— Naturalnie — powiada. — A w związku z tym twoim zarzutem, że ja ją chwalę w sposób niesmaczny, teraz już chwalę ją po twojemu. Bo myślę, to przecież każdemu jasne, że ona doprawdy skłania duszę, żeby patrzała w górę, i prowadzi ją stąd — tam wzwyż.

— Może być — powiedziałem — że to każdemu jasne, tylko dla mnie nie. Mnie się wcale tak nie wydaje.

— Więc jak? — powiada.

— Tak jak się nią dzisiaj bawią ci, co ją wiążą z umiłowaniem mądrości, to ona bardzo kieruje wzrok ku dołowi.

— Jak to rozumiesz? — powiada.

— Ja mam wrażenie — odpowiedziałem — że ty u siebie dość śmiało ujmujesz istotę nauki o tym, co jest wysoko. Bo nawet gdyby ktoś, leżąc na wznak, malowidła na suficie oglądał i czegoś by się tam z nich nauczył, ty byś gotów sądzić, że on tak myśl w górę podnosi, a nie oczy. Może być, że że to jest piękne stanowisko, a moje raczej naiwne. Bo ja znowu nie umiem uwierzyć, żeby oczy naszego ducha zwracała w górę jakakolwiek inna nauka, jeżeli nie ta, która by dotyczyła bytu i tego, co niewidzialne, wszystko jedno, czyby się ktoś próbował uczyć przedmiotów zmysłami dostrzegalnych, mając usta otwarte i zwrócone do góry, czy robiłby to z ustami zamkniętymi i ku dołowi. Ja nawet nie powiem, żeby on się tam czegoś nauczył, bo wiedza nie tkwi w żadnej z takich rzeczy — i ja nie powiem, że jego dusza patrzy w górę — ona patrzy w dół, choćby się uczył, leżąc na wznak na ziemi, alboby tak płynął po morzu.

XI. — Mam za swoje — powiada. — Słusznieś mnie zburczał. Ale jak ty to myślałeś, że trzeba się uczyć astronomii inaczej, niż się jej

dziś uczą, jeżeliby się jej ludzie mieli uczyć z tym pożytkiem, o którym mówimy?

— W ten sposób — odpowiedziałem. — Te tam konfiguracje na niebie, bo to są przecież obrazki wykonane w materiale widzialnym i trzeba je, jako takie, uważać za bardzo piękne i bardzo wyraźne w swoim rodzaju, ale im daleko do prawdziwych ruchów, do prawdziwej prędkości i powolności istotnej, w ich prawdziwej liczbie, daleko do wszystkich prawdziwych postaci ruchu, którym się ciała niebieskie ku sobie poruszają i poruszają to, co w nich jest. Te rzeczy można tylko myślą ująć, a wzrokiem nie. A może myślisz, że tak?

— W żadnym sposobie — powiada.

— Nieprawdaż — powiedziałem — tym tam malowidłem na niebie można się posługiwać jako przykładem przy nauce o tamtych rzeczach zupełnie tak, jakby ktoś natrafił na wykresy wykonane osobliwie i pracowicie ręką jakiegoś Dedala albo innego majstra czy tam malarza. Człowiek znający się na geometrii, zobaczywszy takie rzeczy, uważałby, że to robota bardzo piękna, ale śmieszne byłoby patrzeć na nie poważnie jako na prawdę i chcieć ją w nich uchwycić, jeżeli chodzi o równość, o podwójność lub o inną jakąś współmierność.

— Pewnie, że to by było śmieszne. Czemu nie? — powiada.

— A czy myślisz, że astronom prawdziwy — ciągnąłem — nie czułby się tak samo, patrząc na ruchy gwiazd? Uważałby, że tego

rodzaju robota trzyma się tak pięknie, jak tylko być może; tak się wykonawcy nieba udało zestawić je i to, co w nim jest. Ale jeżeli chodzi o współmierność nocy w stosunku do dnia i współmierność dnia i nocy w stosunku do miesiąca, i miesiąca stosunek do roku, i stosunek innych gwiazd do tego wszystkiego oraz ich stosunek wzajemny, to czy nie myślisz, że uważałby za naiwnego kogoś, kto by sądził, że te rzeczy dzieją się stale tak samo i że w żadnym sposobie nie schodzą z toru przedmioty widzialne i mające ciało, i który by się starał na wszelki sposób prawdę ich uchwycić?

— Tak mi się zdaje — powiada — kiedy ciebie teraz słucham.

— Zatem jako zbiór zagadnień teoretycznych traktujemy zarówno geometrię, jak i astronomię. A temu, co tam, na niebie, dajmy pokój, jeżeli mamy się istotnie zajmować astronomią i ten pierwiastek naszej duszy, którego naturę stanowi myślenie, rozwinąć tak, żeby się z nieprzydatnego zrobił przydatny.

— Doprawdy, zadajesz pracę wielekroć razy cięższą niż dzisiejsza astronomia

XII. — I myślę — dodałem — że nasze inne wskazania będą formalnie podobne do tych, jeżeli ma być z nas jaki taki pożytek jako z prawodawców. Ale co byś ty mógł jeszcze przypomnieć z tych przedmiotów nauki, które by się nam mogły przydać?

— Nie mógłbym żadnego, tak, w tej chwili przynajmniej.

— A przecież nie jedną, ale więcej postaci — powiedziałem — posiada ruch; tak mi się zdaje. Wszystkie to może kto mądry potrafi wymienić. Ale te, które i my mamy na oku, to dwie.

— Jakież to?

— Oprócz ruchu poprzedniego — odpowiedziałem — odpowiedni ruch jemu przeciwny.

— Jaki?

— Bodaj że tak, jak oczy zostały zbudowane dla astronomii — ciągnąłem — to znowu uszy są zbudowane dla ruchu harmonicznego i te dwie gałęzie nauki są jak dwie siostry, jak mówią pitagorejczycy, a my się z nimi zgadzamy, Glaukonie. Czy jak zrobimy?

— No tak — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — skoro to jest wielka praca, to posłuchamy tego, co oni mówią o tej sprawie, a może i coś jeszcze mówią oprócz tego. A my się będziemy przy tym wszystkim trzymali swego stanowiska.

— Jakiego?

— Żeby się nigdy nie próbowali czegoś z tych rzeczy uczyć połowicznie ci, których będziemy chowali. Czegoś, co by nie prowadziło zawsze tam, dokąd wszystko prowadzić powinno, jakeśmy

to przed chwilą o astronomii mówili. Czy nie wiesz, że w nauce o harmoniach robi się znowu coś podobnego? Tu znowu porównywa się pomiędzy sobą i mierzy się akordy słyszane i dźwięki, i znowu tutaj trudy daremne, podobnie jak w astronomii.

— Na bogów — powiada — to nawet śmiesznie, bo mówią o jakichś tam „zgęszczeniach" i przybliżają uszy do instrumentów, jakby polowali na dźwięk uciekający z domu sąsiada, i jedni mówią, że jeszcze słyszą pośrodku jakiś ton i że to jest interwał najmniejszy, którym należy mierzyć inne odstępy, a drudzy spierają się, że już obie struny brzmią jednakowo, a jedni i drudzy wyżej stawiają swoje uszy niż rozum.

— Ty mówisz — dodałem — o tych panach, co to strunom dobrą szkołę dają, biorą je na spytki, rozpiąwszy je na kołkach, żeby nie rozwlekać tego obrazu, już nie mówię o biciu pałeczką i o skargach na struny, i jak one się raz zapierają, a raz się popisują fałszami. Oświadczam, że nie ich mam na myśli, ale tamtych, których mieliśmy się przed chwilą pytać o harmonię. Bo ci robią to samo, co się robi w astronomii; szukają liczb, danych w tych akordach słyszanych, a nie wznoszą się do zagadnień teoretycznych, do rozważań nad tym, które liczby harmonizują, a które nie, i dlaczego tak robią jedne i drugie.

— To jest boska rzecz — powiada — to, o czym ty mówisz.

— To się przydaje — dodałem — do szukania tego, co piękne i dobre, a jak się tym zajmować inaczej, to na nic.

— Prawdopodobnie — powiedział.

XIII. — Ja uważam — dodałem — że zajmowanie się systematyczne tym wszystkim, cośmy przeszli, jeżeli dochodzi do wspólnoty wzajemnej i pokrewieństwa tych rzeczy, i jeżeli się zsumują ze względu na swoje pokrewieństwo, to zajmowanie się nimi przyczynia się w jakimś stopniu do osiągnięcia naszego celu, i trud, im poświęcony, nie będzie daremny. A jeżeli nie, to szkoda zachodu.

— I ja — mówi — tak przeczuwam. Ale ty masz na myśli bardzo wielką pracę, Sokratesie.

— Myślisz o pracy wstępnej czy o jakiej? Czyż nie wiemy, że to wszystko jest dopiero wstęp do tej melodii, której się trzeba nauczyć? Przecież nie myślisz, żeby ci, którzy to opanują, już tym samym byli zdolni do mądrej rozmowy.

— Nie, na Zeusa — powiada. — Chyba że jacyś bardzo nieliczni, na których udało mi się natrafić.

— A z drugiej strony — powiedziałem — ci, którzy nie potrafią ściśle zdawać z czegoś sprawy ani cudzych myśli o tym przyjmować, czy oni będą kiedykolwiek coś wiedzieli o tych rzeczach, o których naszym zdaniem wiedzieć trzeba?

— To też nie — powiada.

— A prawda, Glaukonie — ciągnąłem — że to właśnie jest ta melodia, według której biegnie każda nasza rozmowa? Chociaż to jest sprawa myśli, to jednak siła wzroku może być jej obrazem. Mówiliśmy, jak to wzrok niekiedy próbuje się kierować już na same zwierzęta i na gwiazdy same, a w końcu i na słońce samo. Tak samo i wtedy, kiedy ktoś z drugim mądrze rozmawiać zacznie, a nie posługuje się przy tym żadnymi spostrzeżeniami zmysłowymi, tylko się myślą zwraca do tego, co jest Dobrem samym; wtedy staje u szczytu świata myśli, podobnie jak tamten u szczytu świata widzialnego.

— Ze wszech miar — powiada.

— Więc cóż, czy tej drogi nie nazywasz sztuką mądrych rozmów? Dialektyką?

— No, tak.

— Otóż jest — dodałem — wyzwolenie z kajdan i odwrócenie się od cieni do wizerunków samych i do światła, oto jest wyjście w górę z podziemia na słońce, do tych zwierząt i roślin tam, i do blasku słońca, który olśniewa tak, że patrzeć trudno, ale odbicia w wodach tego, co boskie, i cienie bytów rzeczywistych tam widzieć można, a nie patrzeć tylko na cienie wizerunków, które rzuca nie słońce, ale inne takie światło, inne w porównaniu do słońca; całe to zajmowanie się umiejętnościami, któreśmy przeszli, posiada tę siłę: podprowadza w

górę to, co jest najlepszego w duszy, do oglądania tego, co jest najlepsze pośród bytów, podobnie jak tam to, co najjaśniejsze w ciele, podnosiło się do oglądania tego, co najświetniejsze w świecie cielesnym i widzialnym.

— Ja to tak przyjmuję — powiada — chociaż mi się to wydaje ze wszech miar trudne do przyjęcia, a z drugiej strony znowu trudno tego nie przyjąć. A jednak, bo to przecież trzeba nie tylko w tej chwili usłyszeć, ale i kiedyś indziej znowu do tego nie raz jeden wracać, jednak załóżmy, że jest tak, jak mówimy, i przejdźmy do tej melodii samej, a przejdźmy ją tak, jakeśmy przechodzili wstęp. Więc mów, w jaki sposób działać potrafi mądra rozmowa i na jakie postacie ona się rozpada i jakie znowu do nich drogi. Bo te dotychczasowe to byłyby, zdaje się, już te, które prowadzą do tego punktu, ale kto do niego dojdzie, ten już będzie mógł odpocząć po drodze; znajdzie się u celu i u kresu pielgrzymki.

— Dalej — odpowiedziałem — kochany Glaukonie, ty nie potrafisz ze mną iść, bo z mojej strony z pewnością dobrych chęci nie zbraknie. I już chyba nie obraz będziesz widział tego, o czym mówimy, ale prawdę samą, tak, jak ona się mnie przedstawia, a czy słusznie, czy nie, o to już nie wypada się spierać. Tylko że coś w tym rodzaju zobaczyć trzeba, to należy stwierdzić całkiem stanowczo. Czy nie?

— No, tak.

— Nieprawdaż, i to, że tylko mądra rozmowa potrafi to odsłonić komuś, kto się obezna z tym, cośmy w tej chwili przeszli, a inaczej nie sposób?

— I przy tym — powiada — godzi się obstawać.

— Więc o to — powiedziałem — nikt się z nami spierać nie będzie, że jeśli chodzi o te rzeczy same, to tylko pewna metoda stara się systematycznie chwytać, czym każda rzecz jest. A wszystkie inne umiejętności albo zaspokajają mniemania ludzkie i pragnienia, albo jakąś produkcję i jakieś syntezy mają na oku, albo są całkowicie oddane dbaniu o to, co żyje, i o produkty syntez. A pozostałe, które, powiedzieliśmy, mają coś do czynienia z bytem, jak te tam geometrie i te, które się z nią wiążą, widzimy, że tylko przez sen marzą na temat bytu, a na jawie dojrzeć go nie mogą, jak długo się założeniami posługują i nie tykają ich w ogóle, bo nie umieją ich zanalizować ściśle. Przecież jeżeli się coś zaczyna od samych niewiadomych, a koniec i środek ma spleciony też z niewiadomych, to jakim sposobem zbiór takich ustaleń może być nauką?

— Nie ma sposobu — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — jedna tylko metoda mądrej rozmowy (dialektyczna) idzie tą drogą, że założenia rozbiera i odnosi je do początku samego, aby się umocnić, i oko duszy, zakopane istotnie w jakimś błocie barbarzyńskim, obraca po cichu i podnosi je w górę, a

do pomocy przy tym obracaniu używa tych umiejętności, któreśmy przeszli. Myśmy je nieraz nazywali naukami, bo jest taki zwyczaj, ale dla nich trzeba terminu innego; chodzi o jakąś nazwę, mówiącą o większej jasności, niż ją podaje nazwa „mniemanie", a nie tak wielkiej, jaka się wiąże z nazwą „nauka". Myśmy gdzieś przedtem określili to jako rozsądek. Ale mam wrażenie, że nie powinni się spierać o słowa ludzie, którzy tak jak my mają przed sobą tak wielki materiał do rozważań.

— Och nie — powiada. — Byleby tylko wyraz objawiał jasno stan rzeczy, i to, co mówi w duszy.

XIV. — Więc czy to będzie ładnie — ciągnąłem — tak jak przedtem, nazwać pierwszy dział nauką, drugi rozsądnym rozważaniem, trzeci wiarą, a czwarty myśleniem obrazami. I te dwie rzeczy ostatnie to będzie mniemanie, a dwie pierwsze to rozum. Mniemanie ma za przedmiot zjawiska, które powstają i giną, a przedmiotem rozumu jest byt. I jak się istota ma do zjawisk, tak się ma rozum do mniemania. A czym jest rozum w stosunku do mniemania, tym jest nauka w stosunku do wiary, a rozsądne rozważanie w stosunku do myślenia obrazami? A już stosunek, w którym te rzeczy zostają, i podział obu części na dwie grupy, na przedmioty mniemań i przedmioty rozumu, zostawmy, Glaukonie, żeby nas to nie wpędziło w rozważania jeszcze bardziej różnorodne niż to, co było.

— No nie — powiada — co do mnie, to zresztą — o ile się mogę w tym zorientować — mnie się to też tak wydaje.

— A czy i zdolnym do mądrej rozmowy (dialektykiem) nazywasz tego, który ściśle chwyta istotę każdej rzeczy? A jeśli ktoś tego nie potrafi, to o ile by nie umiał ani sobie, ani drugiemu dawać ścisłego ujęcia czegokolwiek, to powiesz, że on o tyle nie ma rozumu w tym zakresie?

— Jakżebym mógł przyznawać mu rozum? — powiada.

— Nieprawdaż? A jeśli o Dobro chodzi, to tak samo. Kto by nie potrafił odgrodzić myślą i oderwać od wszystkich innych przedmiotów idei Dobra i jakby w bitwie przez wszystkie argumenty przeciwne szedł, pragnąc swoje stanowisko oprzeć nie na mniemaniu, ale na istocie rzeczy, a nigdy by się przy tym wszystkim jego myśl nie potykała po drodze, o tym powiesz, że on wobec tego ani Dobra samego nie zna, ani innego Dobra żadnego, a jeśli się gdzieś natknie na jakieś odbicie Dobra, to go mniemaniem dotyka, a nie wiedzą, i całe obecne życie nic, tylko marzenia senne przeżywa i śpi, a zanim się tutaj obudzi, to prędzej do Hadesu pójdzie i dopiero tam zaśnie na dobre?

— Na Zeusa — powiada — z całym przekonaniem będę mówił to wszystko.

— Zatem tych swoich chłopców, których w myśli chowasz i kształcisz, gdybyś ich kiedyś chował w rzeczywistości, tobyś, sądzę,

nie pozwolił, żeby byli bez rozumu, jak głupie kreski, a rządzili w państwie i rozstrzygali o sprawach najważniejszych.

— No nie — powiada.

— Zatem przykażesz im prawem, żeby się najwięcej garnęli do tej dyscypliny, dzięki której potrafią najmądrzej zadawać pytania i dawać odpowiedzi?

— Przykażę to prawem — powiada — razem z tobą przecież.

— A czy nie wydaje ci się — dodałem — że sztuka rozumnej rozmowy (dialektyka) leży u nas na samej górze, jak gzyms wieńczący nad naukami, i że już żadnego innego przedmiotu nauczania nie godzi się kłaść wyżej od niej; ona już leży u szczytu nauk?

— Wydaje mi się — powiada.

XV. — Zatem zostaje ci już tylko podział — rozpatrzyć, komu damy te nauki i w jaki sposób.

— Jasna rzecz — powiada.

— A pamiętasz poprzedni wybór rządzących; jakicheśmy wybierali?

— Jakżeby nie? — powiada.

— Więc na ogół — ciągnąłem — uważaj, że należy wybierać tamte natury. Na pierwszym miejscu kłaść co najmocniejszych i co najmężniejszych oraz, ile możności, co najprzystojniejszych. Oprócz tego trzeba szukać nie tylko chłopców szlachetnego i mocnego charakteru, oni muszą mieć jeszcze takie cechy w naturze, które sprzyjają temu rodzajowi wykształcenia.

— Więc jakie cechy zalecasz?

— Bystrość i przenikliwość, mój drogi — tak odpowiedziałem — powinni posiadać w naukach i żeby im nauki nie szły trudno. Bo trudności w naukach znacznie bardziej odstraszają dusze niż trudności w ćwiczeniach cielesnych. Trud przy nauce jest raczej swoiście psychiczny; dusza nie dzieli go z ciałem, tylko znosi go sama.

— Prawda — powiedział.

— I takiego, żeby pamięć miał dobrą i złamać się nie dał, i w ogóle trudy żeby chętnie podejmował; takiego trzeba szukać. Bo inaczej, jakim sposobem — myślisz — chciałby ktoś i trudy fizyczne znosić, i w dodatku zamęczać się tyloma naukami i ćwiczeniami?

— Nikt by tego nie chciał — powiada — jeżeli nie będzie pod każdym względem dorodny.

— To jest właśnie ten dzisiejszy błąd — dodałem — i stąd ta niesława spadła na filozofię, jak i przedtem mówiłem, stąd, że nie biorą

się do niej ludzie godni. Powinny się były do niej garnąć nie wybiórki i podrzutki, ale chłopcy prawego pochodzenia.

— Jak to? — powiada.

— Przede wszystkim — odpowiedziałem — taki, co się ma do niej wziąć, nie powinien być kaleką ze względu na swoją pracowitość, to znaczy na pół pracowitym, a na pół próżniakiem. A tak bywa, kiedy ktoś lubi gimnastykę i przepada za polowaniem, i wszelkie trudy fizyczne z radością podejmuje, a uczyć się nie lubi ani słuchać, ani badać — wszystkich tego rodzaju trudów nie znosi. A i ten, u którego z pracowitością ma się rzecz wprost na odwrót, też jest kaleką.

— Najsłuszniejszą prawdę mówisz — powiada.

— No nie? A jeśli o prawdę chodzi — dodałem — to czy nie przyjmiemy, że tak samo dusza jest kaleką, jeżeli umyślnego fałszu nienawidzi i nie znosi go sama, i oburza się niepomiernie, gdy go u drugich spotyka, ale fałsz mimowolny przyjmuje łagodnie i jeśli ją gdzieś przychwycić na niewiedzy, to nie gniewa się wcale, tylko spokojnie się w swej niewiedzy tarza jak świnia w błocie?

— Ze wszech miar przecież — powiada.

— A jeżeli chodzi o rozwagę — dodałem — i o męstwo, i o szlachetną postawę, i o wszystkie części dzielności, to niemniej trzeba się strzec podrzutków, a szukać potomków prawych. Bo kiedy ktoś nie

umie na to zwracać uwagi, i człowiek prywatny, i państwo, to sami nie wiedzą, jak i kiedy wybierają sobie kaleki i dzieci nieprawe do czego się zdarzy — jedni na przyjaciół, a państwa na rządzących.

— Tak bywa — powiada — tak jest.

— Więc my się musimy — ciągnąłem — wystrzegać wszystkich takich rzeczy. Jeżeli zdrowych na ciele i zdrowych na duszy będziemy kierowali do tylu nauk i ćwiczeń i tak ich kształcili, nie będzie się na nas gniewała Sprawiedliwość sama i zachowamy w całości państwo i jego ustrój, a jak będziemy do tego kierowali typy, którym to wszystko jest obce, zrobimy coś wprost przeciwnego i jeszcze większy śmiech spadnie przez nas na filozofię, i suchej nitki na niej nie zostanie.

— To by było bardzo brzydko, doprawdy — powiada.

— Tak jest — mówię. — Ale mnie się też coś zabawnego przydarza w tej chwili; tak to wygląda.

— Co takiego? — powiada.

— Zapomniałem — mówię — żeśmy żartowali, i zacząłem mówić zbyt poważnie. Bo mówiąc, spojrzałem równocześnie na filozofię i wiedzę, jak ją niegodnie z błotem mieszają, więc musiałem się zirytować i jakbym się zgniewał na winnych, zbyt poważnie powiedziałem to, com powiedział.

— O nie, na Zeusa — powiada — wcale nie, ja przecież słucham i nie mam tego wrażenia.

— Ale ja mówiłem i mam to wrażenie — odparłem. — A nie zapominajmy o tym, że przy pierwszych wyborach wybieraliśmy ludzi starych, a przy tych już się tak nie da. Nie trzeba wierzyć Solonowi, że starzejąc się, potrafi się ktoś wiele uczyć — na pewno mniej, niż biegać — wszystkie zaś wielkie i liczne trudy są dla młodych.

— Tak musi być — powiada.

XVI. — Zatem te rachunki i geometrie, i całą tę propedeutykę, która musi poprzedzać w wykształceniu dialektykę, trzeba im zadawać w latach chłopięcych, ale nadać nauczaniu taką postać, jakby się tego nie trzeba było uczyć przymusowo.

— Więc co?

— Żadnego przedmiotu — powiedziałem — nie powinien się człowiek wolny uczyć, jakby roboty przymusowe odrabiał. Bo trudy fizyczne znoszone pod przymusem wcale ciału nie szkodą, a w duszy nie ostanie się żaden przedmiot nauczania, jeżeli go gwałtem narzucać.

— To prawda — mówi.

— Zatem, mój kochany — dodałem — nie zadawaj dzieciom gwałtu nauczaniem, tylko niech się tym bawią; wtedy też łatwiej potrafisz dostrzec, do czego każdy zdolny z natury.

— To ma sens — powiada — to, co mówisz.

— Pamiętasz, prawda — dodałem — że nawet i na wojnę, mówiliśmy tak, trzeba chłopców wyprowadzać konno, niech się przyglądają, a jeżeliby gdzieś było bezpiecznie, to ich podprowadzać blisko i niechby kosztowali krwi jak szczenięta?

— Pamiętam — powiada.

— A we wszystkich tych trudach — ciągnąłem — i w naukach, i w strachach, który się zawsze okaże najbieglejszy, tego wciągnąć na pewną zamkniętą listę.

— W jakim wieku? — powiada.

— Wtedy — powiedziałem — kiedy im się kończą obowiązkowe ćwiczenia gimnastyczne. Bo w tym czasie przez jakieś dwa albo trzy lata niepodobna się czymś innym zajmować. Trudy i godziny snu są wrogami nauki. A równocześnie to jest też jedna z prób, i to nie najmniejsza, jaki się każdy z nich okaże na ćwiczeniach gimnastycznych.

— Jakżeby nie? — powiada.

— A po tym czasie — dodałem — ci spośród dwudziestoletnich, którzy zostaną wciągnięci na listę, będą się cieszyli większym szacunkiem niż inni i podczas gdy inni chłopcy uczyli się wszystkich

przedmiotów naraz a bez porządku, ci dostaną zestawienie i przegląd nauk z uwzględnieniem ich pokrewieństwa wzajemnego i natury bytu.

— Tylko taka nauka — powiedział — jest trwała, jeżeli się komuś dostanie w udziale.

— I to jest największa próba — dodałem — która oddziela natury zdolne do mądrej rozmowy i niezdolne do niej. Bo człowiek zdolny do zestawień jest zdolny i do mądrych rozmów, a niezdolny do tego — nie.

— I mnie się tak zdaje — powiada.

— Więc na to będziesz musiał uważać — dodałem — i którzy się najbardziej takimi w tym wszystkim okażą i będą wytrwali w naukach, i wytrwali na wojnie, i we wszystkim innym, co prawo przykazuje, tych znowu, kiedy trzydzieści lat skończą, trzeba będzie z poprzedniej listy wybrać i wciągnąć do nowej, i większymi otoczyć honorami, i znowu patrzeć uważnie, posługując się dyskusjami na próbę, który z nich potrafi zostawić na boku swoje oczy i inne zmysły, a iść prosto ku bytowi samemu, nie rozstając się z prawdą. I tu trzeba być bardzo ostrożnym, przyjacielu.

— Czemu niby? — powiada.

— Czy nie bierzesz pod uwagę — dodałem — tego zła, które się dziś łączy z mądrymi rozmowami? Ile go jest?

— Jakież to zło? — powiada.

— Zaczynają sobie zupełnie prawa lekceważyć — odpowiedziałem. — Pełno tego w nich.

— I bardzo — powiedział.

— A czy ty myślisz, że to coś dziwnego, co się z nimi dzieje, i czy nie wybaczasz im?

— Z jakiego względu właściwie? — zapytał.

— To tak — powiedziałem — jakby się jakiś podrzutek wychował wśród wielkiego bogactwa, w rodzinie licznej i wielkiej, a otoczony licznymi pochlebcami i dorósłszy na mężczyznę, spostrzegłby, że nie jest synem tych ludzi, którzy się podają za jego rodziców, a swoich rodziców prawdziwych nie umiałby znaleźć, to czy potrafisz odgadnąć, jak by on się odnosił i do pochlebców, i do tych, którzy go podrzucili? I to w okresie, w którym by nie wiedział o swoim podrzuceniu, i w tym, w którym by już wiedział? A może chcesz posłuchać, jak ja to odgaduję?

— Chcę — powiada.

— Otóż ja przeczuwam — mówiłem — że on by więcej czcił ojca i matkę, i inne osoby, stanowiące jego rzekomy dom, raczej niż pochlebców, i mniej by przeoczał jakieś ich potrzeby, i mniej by sobie pozwalał na jakieś czynne albo słowne łamanie prawa w stosunku do

nich i na nieposłuszeństwo w rzeczach wielkich mniej często niż w stosunku do pochlebców, w tym czasie, w którym by prawdy nie znał.

— Prawdopodobnie — powiedział.

— A gdyby spostrzegł, co jest, to znowu przeczuwam, że przestałby tamtych czcić i dbać o nich, a zbliżyłby się do pochlebców i wpadłby pod ich wpływ, szczególnie silny w porównaniu do okresu poprzedniego, zacząłby żyć już na ich modłę, przestawałby z nimi jawnie, a o tamtego ojca i o ten cały rzekomy dom nie dbałby zgoła, chyba żeby to była natura bardzo szlachetna.

— Mówisz to wszystko, co by się musiało stać, ale w jakim sposobie ten obraz się odnosi do tych, którzy się stykają z myślą niezależną?

— W tym sposobie. Mamy od dziecięcych lat pewne tam zasady dotyczące tego, co sprawiedliwe i piękne. Wyrośliśmy w nich, jakby pod okiem rodziców, słuchaliśmy ich i szanowaliśmy je.

— Tak jest.

— Nieprawdaż? A są inne zajęcia też, tym przeciwne, a przyjemne, one schlebiają naszej duszy i pociągają ku sobie, choć nie przekonują nikogo, kto ma choć trochę rozwagi i umiarkowania w sobie. Tacy jednak szanują tamte zasady, ojcowskie, i są im posłuszni.

— Jest tak.

— Więc cóż? — dodałem. — Jeżeli do człowieka tak dysponowanego przystąpi kiedyś pytanie i zacznie go pytać: co to jest piękno, i gdy on odpowie to, co słyszał od prawodawcy, wtedy wolna myśl go zbije, i tak często, i na tak wielu punktach zbijać go zacznie, aż go z nóg zwali i w to mniemanie wtrąci, że to nie jest ani o włos bardziej piękne niż brzydkie; a jeżeli o sprawiedliwość chodzi, to tak samo i o dobro też, i o wszystko, co największą czcią otaczał, to jak myślisz, jak to wpłynie na niego w stosunku do tamtych zasad, jeżeli chodzi o cześć dla nich i posłuszeństwo?

— Nieuchronnie — powiada — on już ani ich czcić nie będzie tak jak przedtem, ani ich słuchać.

— Więc kiedy już ani tamtych zasad — ciągnąłem — nie będzie uważał za czcigodne, ani za swoje, jak to robił przedtem, ani zasad prawdziwych nie znajdzie, to czy może być, żeby się najprawdopodobniej oddał życiu innemu, a nie temu, którego treścią schlebianie?

— Nie ma sposobu — powiada.

— Zatem to nie będzie, sądzę, tak wyglądało, że on teraz prawa łamać zacznie, a przedtem ich słuchał.

— Koniecznie.

XVII. — Nieprawdaż — dodałem — czy to nie jest naturalny stan u tych, którzy się w ten sposób z myślami niezależnymi stykają, jak przedtem mówiłem, czy nie należy im z wielu względów wybaczać?

— I litować się nad nimi — powiada.

— Nieprawdaż? Więc, żebyś się tak nie musiał zacząć litować nad ludźmi trzydziestoletnimi, to czyś nie powinien na wszelki sposób uważać na ruch umysłowy?

— I bardzo — powiada.

— Więc czy to nie będzie jeden ze środków ostrożności — ten, często stosowany, żeby ci ludzie w młodym wieku wolnej myśli nie kosztowali? Bo sądzę, żeś zauważył, jak to chłopaki, kiedy po raz pierwszy zakosztują myśli niezależnych, zaczynają się nimi bawić, zawsze tylko na to, żeby się sprzeciwiać, i naśladując tych, którzy ich zbijają, sami zaczynają zbijać innych i cieszą się jak szczeniaki tym, że oto mogą zaczepiać i szarpać myślą swoje najbliższe otoczenie.

— Ależ nadzwyczajnie — powiada.

— Nieprawdaż? A jak im się często udaje zbić kogoś innego, a ktoś inny często ich stanowisko zbije, wtedy bardzo skrajnie i prędko wpadają w to, że nie uznają żadnego ze swoich poprzednich poglądów. I stąd inni zaczynają źle mówić o nich i o tej całej filozofii.

— Święta prawda — mówi.

— A starszy człowiek — dodałem — raczej nie zechce się bawić w takie głupstwa i raczej będzie naśladował tego, który pragnie wymiany myśli i rozpatrzenia prawdy, a nie tego, co dla zabawy i z żartów zajmuje przeciwne stanowisko, będzie i sam bardziej umiarkowany i dla swojego zajęcia większy szacunek zyska, zamiast większej niesławy.

— Słusznie — powiada.

— Nieprawdaż? Także to wszystko, co się przedtem powiedziało, czy nie było mówione pod wpływem obawy i troski o to, żeby to już byli ludzie porządni i ustaleni, z którymi się ktoś zacznie dzielić myślami niezależnymi, a nie tak jak teraz, że zabiera się do tego pierwszy lepszy i w żaden sposób nie ukwalifikowany?

— Tak jest — powiada.

— Więc czy to wystarczy, jeżeli ktoś na ćwiczeniach myśli niezależnej a ścisłej, wytrwale i pilnie, nic innego nie robiąc poza tym, na tym odpowiedniku gimnastyki ciała, spędzi dwa razy tyle lat, ile ich poświęcił ćwiczeniom cielesnym?

— Ty masz na myśli sześć lat albo cztery?

— Mniejsza o to, połóż pięć. A po tym czasie będziesz ich musiał sprowadzić z powrotem na dół, do tamtej jaskini, i zmusić ich, żeby objęli kierownictwo spraw wojskowych i czym tam jeszcze młodzi

rządzą, aby doświadczenia nabyli nie mniej od innych. I jeszcze teraz trzeba ich doświadczać, czy wytrwać potrafią, gdziekolwiek by się ich wlokło, czy też zaczną się chwiać po trochu.

A on mówi: — Czas jak długi na to przeznaczasz?

— Piętnaście lat — powiedziałem. — A jak będą mieli po lat pięćdziesiąt, to ci, którzy cało wyjdą z prób i okażą się najlepszymi wszędzie i pod każdym względem — i w praktyce, i w teoriach — tych już trzeba poprowadzić do końca drogi i zmusić, żeby wznieśli w górę światło swojej duszy i zaczęli patrzeć na to, co wszystkiemu jasności dostarcza. A gdy zobaczą dobro samo, będą go używali jako pierwowzoru, aby przez resztę życia ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i u siebie samych, u każdego po trochu i z kolei. Będą się przeważnie filozofią zajmowali, a kiedy kolej na którego wypadnie, będzie się musiał jeszcze i teraz trudzić polityką i rządami ze względu na dobro państwa. Będzie się tym zajmował nie dlatego, że to rzecz ładna, tylko dlatego, że konieczna. I tak będą zawsze wychowywali drugie pokolenie ludzi takich samych, aby ich zostawić na straży około państwa, a sami odejdą mieszkać na Wyspach Szczęśliwych. Pomniki im postawi państwo swoim kosztem i ofiary będzie składało, jeżeli to Pytia zatwierdzi, tak jak bogom, a jeżeli nie, to jako ludziom szczęśliwym, którzy coś boskiego mieli w sobie.

— Bardzo pięknie — powiada — wykańczasz tych rządzących, Sokratesie. Zupełnie jak rzeźbiarz.

— I kobiety rządzące też, Glaukonie — dodałem. — Bądź przekonany, że ja w tym, com powiedział, nie mówiłem zgoła raczej o mężczyznach niż o kobietach, o ile któraś z nich będzie miała odpowiednie warunki naturalne.

— Słusznie — powiada — skoro wszystkie prawa mają równe z mężczyznami, z którymi wspólnie żyją, jakeśmy to przeszli.

— Więc cóż? — dodałem. — Czy zgadzacie się, że o państwie i o ustroju państwowym myśmy wypowiedzieli nie tylko życzenia pobożne, ale rzeczy, które są wprawdzie trudne, ale jakoś możliwe jednak, i to nie w inny sposób, tylko właśnie tak, jak się tu powiedziało, kiedy prawdziwi filozofowie obejmą władzę — albo jeden taki, albo wielu — a obecnymi honorami wzgardzą, uważając, że one nie są godne wolnego człowieka i nic nie są warte, a oni najwyżej cenią to, co słuszne, i te zaszczyty, które z tego źródła płyną, a za rzecz najwyższą i najbardziej konieczną uważają sprawiedliwość, więc jej będą służyć i pomnażać ją, gdy zaczną urządzać swoje państwo.

— Ale jak? — powiedział.

— Którzy tylko — dodałem — będą w państwie mieli więcej niż lat dziesięć, tych wszystkich wyprawią gdzieś na wieś, a tylko dzieci ich wezmą i usuną je spod wpływu dzisiejszych obyczajów, które są też obyczajami ich rodziców, i zaczną je wychowywać na swój sposób i według swoich praw, któreśmy omówili. W ten sposób najszybciej i

najłatwiej zbudują państwo i ustrój, któryśmy omówili; państwo, które będzie szczęśliwe samo i największy pożytek przyniesie ludowi, pośród którego powstanie.

— I wielki pożytek — powiada. — A w jaki by sposób powstawało, gdyby kiedykolwiek powstać miało, to, zdaje mi się, Sokratesie, dobrześ powiedział.

— Więc czy już nie dość — powiedziałem ja — tych naszych myśli o tym państwie i o człowieku podobnym do niego? Bo chyba i to już jasne, jaki on powinien być, naszym zdaniem.

— Jasne — powiada. — I zdaje mi się, że to, o co pytasz, to sprawa skończona.

Księga ósma: Pięć typów rządów

— No dobrze. Więc na tośmy się zgodzili, Glaukonie, że w państwie, które ma być urządzone idealnie, wspólne powinny być kobiety i wspólną własnością dzieci i całe wykształcenie, a tak samo zajęcia mają być wspólne na wojnie i podczas pokoju, a królami ich będą co najlepsi na polu filozofii i najlepsi do wojny.

— To uzgodnione — powiada.

— Tak jest. I zgodziliśmy się także na to, że jak zostaną ustanowieni i obejmą swoje stanowiska rządzący, to poprowadzą żołnierzy i osadzą ich w mieszkaniach takich, jak się przedtem

powiedziało: w żadnym nie będzie żadnej własności prywatnej — mieszkania będą dla wszystkich wspólne. A oprócz takich mieszkań, także i mienie, jeżeli pamiętasz, uzgodniliśmy to gdzieś tam, jakie będą posiadali.

— Ależ pamiętam — powiada. — Uważaliśmy, że żaden z nich nie powinien posiadać nic z tego, co dzisiaj mają inni. Oni tak, jak zapaśnicy przygotowani do wojny i strażnicy, dostawać mają żołd strażniczy na rok — żywność potrzebną na ten czas — od innych, i mają dbać o siebie i o resztę państwa.

— Słusznie mówisz — powiada.

— Ale, proszę cię, skorośmy z tym skończyli, to przypomnijmy sobie ten punkt, od którego zawróciliśmy w tę stronę teraz, abyśmy znowu zaczęli iść tym samym torem.

— To nietrudna rzecz — powiada. — Bo mniej więcej tak teraz mówiłeś, jakbyś już był wyczerpał sprawę państwa, i mówiłeś, że niby uważasz za dobre takie państwo, jakieś wtedy opisał, i człowieka w tym samym rodzaju, ale zdawało się przy tym, że potrafiłbyś opowiedzieć o jeszcze piękniejszym i państwie, i człowieku. Mówiłeś, że inne państwa są chybione, jeżeli to właśnie jest słuszne, a innych ustrojów państwowych — powiedziałeś, pamiętam — istnieją cztery postacie, które by też warto ściśle ująć i zobaczyć ich wady i wady ludzi w tym rodzaju też, aby zobaczywszy ich wszystkich i

pogodziwszy się co do tego, który człowiek jest najlepszy, a który najgorszy, zastanowić się i nad tym, czy najlepszy jest i najszczęśliwszy zarazem, a najgorszy jest najmniej szczęśliwy, czy też może jest inaczej. A kiedym ja zapytał, o których byś ty mówił czterech ustrojach państwowych, w tym momencie wmieszał się Polemarch i Adejmant, więc tyś podjął nową myśl i takeś zaszedł aż tutaj.

— Bardzo trafnieś to sobie przypomniał — powiedziałem.

— Więc na nowo, tak jak zapaśnik na arenie, dawaj ten sam chwyt i na moje pytanie spróbuj powiedzieć to samo, coś wtedy zamierzał.

— Jeżeli tylko potrafię — odpowiedziałem.

— O tak — powiada — ja sam też chcę usłyszeć, o których ty mówiłeś czterech ustrojach państwowych.

— Usłyszysz — mówię — bez trudności. Ja mówię o tych, które mają też swoje nazwy. Jeden ustrój szerokie koła chwalą — to ten kreteński i lakoński. Drugi z rzędu, i stawiany na drugim miejscu, nazywa się oligarchią — pełno jest wad w tym ustroju. Potem ustrój różny od niego, a tworzący się z kolei, to demokracja i w końcu ta szlachetna dyktatura, która się od wszystkich poprzednich różni, a jest czwartym i ostatecznym schorzeniem państwa. Albo masz może jakąś inną ideę ustroju państwowego, która by miała jakąś przejrzystą postać?

Bo rządy dziedziczne i kupne stanowiska królów, i takie jakieś ustroje są gdzieś pomiędzy tymi, a można ich wiele znaleźć; nie mniej u barbarzyńców, jak i pośród Hellenów.

— Słyszy się przecież o wielu ustrojach — powiada — i to o cudacznych.

II. — A ty wiesz — dodałem — że musi istnieć tyle postaci charakterów ludzkich, ile jest postaci ustrojów państwowych? Czy myślisz, że ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa, czy z kamienia, a nie z obyczajów tych ludzi, którzy są w państwach, i jak się one przechylą, tak już pociągają za sobą wszystko inne?

— W żaden sposób — powiada — ja nie myślę, żeby skądinąd, tylko stąd.

— Nieprawdaż? Jeżeli jest pięć rodzajów państw, to i pięć będzie rodzajów struktury duchowej ludzi prywatnych.

— No, tak.

— Człowieka podobnego do arystokracji opisaliśmy już i mówimy słusznie, że on jest dobry i sprawiedliwy.

— Opisaliśmy.

— Więc czy teraz mamy opisywać tych gorszych: typ człowieka kłótliwego i ambitnego, odpowiadający ustrojowi lakońskiemu, i

znowu typ oligarchy i demokraty, i dyktatora, aby zobaczywszy typ najniesprawiedliwszy, przeciwstawić go najsprawiedliwszemu i zobaczyć doskonale, jak się niezmieszana sprawiedliwość przedstawia w stosunku do niezmieszanej niesprawiedliwości, jeżeli chodzi o szczęście i o nieszczęście człowieka, który się jedną lub drugą odznacza, abyśmy bądź to posłuchali Trazymacha i gonili za niesprawiedliwością, albo też poszli za tą myślą, która teraz świecić zaczyna, i sprawiedliwości szukali?

— Ze wszech miar — powiada — tak trzeba zrobić.

— Więc czy nie tak, jakeśmy zaczęli, naprzód rozpatrywać rysy obyczajowe w ustrojach państwowych, a nie w ludziach prywatnych, bo to będzie bardziej wyraźne, tak i w tej chwili naprzód rozpatrzyć ustrój oparty na ambicji — nie mam dla niego wyrazu, który by był w użyciu — trzeba by go nazwać timokracją albo timarchią. I do tego rozpatrzymy odpowiedni typ ludzki. Potem weźmiemy oligarchię i typ oligarchiczny, a później obrócimy oczy na demokrację i będziemy oglądali typ demokraty, a na czwartym miejscu pójdziemy do państwa, gdzie panuje dyktatura, i zobaczywszy je, przyjrzymy się znowu duszy dyktatora. I w ten sposób będziemy próbowali stać się ukwalifikowanymi sędziami tego, cośmy sobie wzięli za przedmiot rozważania?

— Tak — powiada — w ten sposób miałoby sens i oglądanie, i ocena.

III. — Więc proszę cię — powiedziałem — spróbujmy powiedzieć, w jaki sposób timokracja może się zrobić z arystokracji. Czy może to jest rzecz prosta, że przewrót każdego ustroju państwowego wychodzi właśnie od tego czynnika, który ma rządy w ręku, kiedy się w nim zaczną rozterki wewnętrzne. A jak długo w nim panuje jedna myśl, to choćby go było bardzo mało, nic go nie potrafi ruszyć.

— Jest tak przecież.

— Więc w jaki to sposób, Glaukonie — powiedziałem — zacznie się nasze państwo ruszać w posadach, i jak się zaczną kłócić żołnierze i rządzący z sobą nawzajem i pomiędzy sobą? A może chcesz, to tak jak Homer, pomódlmy się do Muz, niech one nam powiedzą, jak to się po raz pierwszy zaczęła rozterka, i powiedzmy, że one tragicznie — bo one z nami żartują jak z dziećmi i figle sobie z nas stroją — więc niby to z powagą wielką i podniosłym tonem tak mówią.

— Jak?

— Tak jakoś: Trudno, żeby się w posadach ruszyło państwo tak zbudowane. Ale ponieważ wszystko, co powstaje, ginąć musi, więc nawet i taka budowa całego czasu nie przetrzyma, tylko się rozpadnie kiedyś. A oto jej rozpad. Nie tylko dla roślin, które w ziemi tkwią, ale i dla zwierząt, które po ziemi chodzą, istnieją okresy płodności i bezpłodności duchowej i cielesnej, kiedy obroty zamkną każdemu jego

koło obiegu — tym, co krótko żyją, koła małe, a które przeciwnie, tym przeciwne. A czasu dobrej i złej płodności rodu waszego, chociaż tacy mądrzy ci, którycheście na wodzów państwa wykształcili, mimo to jednak rachunkiem i z pomocą spostrzeżeń nie dojdą; to ich minie i będą płodzili dzieci wtedy, gdy nie trzeba. Dla płodu boskiego istnieje obieg, który obejmuje liczba doskonała, a dla ludzkiego ta, w której pierwszej iloczyny pierwiastków i potęg przyjmują trzy wymiary a cztery granice i przy upodobnianiu i różnicowaniu, rośnięciu i maleniu, dochodzi się do liczb wymiernych i współmiernych wzajemnie. Z których cztery przez trzy mnożone przez pięć daje dwie harmonie, trzy razy przez siebie pomnożone — jedną; równe razy równe — sto razy sto, a drugą równą jej w rozmiarze, ale podłużną, złożoną ze stu liczb od wymiernych przekątnej piątki — każda bez jednej jednostki, a niewymiernym brak dwóch jednostek i ze stu sześcianów trójki. A cała ta liczba geometryczna panuje nad tym — nad rodzeniem się jednostek lepszych i gorszych. Wasi strażnicy nie będą o tym wiedzieli, więc będą łączyli w pary panny i chłopców w niewłaściwym czasie i z tego będą dzieci marne i nieszczęśliwe. Poprzednicy ustanowią najlepszych z nich następcami, a jednak oni nie będą tego warci i kiedy zastąpią swoich ojców na stanowiskach, wtedy najpierw zaczną zaniedbywać nas, choć będą strażnikami. Nie będą należytej wagi przywiązywali do służby Muzom, a następnie i do gimnastyki. I dlatego wasza młodzież zerwie związek z Muzami. Spośród nich będą na stanowiska kierownicze wstępowali ludzie nie bardzo nadający się na strażników,

żeby tak umieć oceniać owe rodzaje ludzi z Hezjoda, które i u was będą: złoty, srebrny, brązowy i żelazny. A jak się pomiesza zarówno żelazo ze srebrem, jak i brąz ze złotem, zacznie się wkradać nierówność i niejednorodność materiału, która harmonię wyklucza, a gdziekolwiek się zamnoży, wszędzie zaczyna rodzić wojnę i nieprzyjaźń. Więc takie jest pochodzenie rozterki i rozpadu wewnętrznego, to trzeba powiedzieć, gdziekolwiek by się one i kiedykolwiek rodziły.

— One słusznie odpowiadają, przyznamy to — powiada.

— Nie może być inaczej — odparłem — przecież to są Muzy!

— Więc cóż? — powiada. — Co tam dalej mówią te Muzy?

— Kiedy się rozterka wkradła — odpowiedziałem — wtedy te dwa rodzaje, żelazny i brązowy, ciągnąć zaczynają do robienia pieniędzy, do nabywania ziemi i do domów połyskujących złotem i srebrem, a tamte dwa, złoty i srebrny, ponieważ nie są ubogie, ale z natury bogate, chcą prowadzić dusze do dzielności i do dawnego ustroju. Więc kiedy tak jedni drugim gwałt zadają i w przeciwne strony ciągną, idą w końcu na ten kompromis, żeby domy i ziemię rozdzielić i uczynić je własnością prywatną. A tych, których poprzednio strzegli jako ludzi wolnych, przyjaciół swoich i żywicieli, zamieniają w niewolników, robią z nich teraz chłopów czynszowych i służbę domową, a sami zajmują się wojną i strzeżeniem tamtych.

— Zdaje mi się — powiada — że ta przemiana stąd pochodzi.

— Nieprawdaż — dodałem — ten ustrój byłby jakoś pośrodku między arystokracją i oligarchią?

— Tak jest.

IV. — Otóż on wyjdzie z takiej przemiany. A po tym przewrocie, jakie tam będą stosunki wewnętrzne? Jasna rzecz, że pod pewnymi względami ten ustrój będzie naśladował ustrój poprzedni, a pod innymi oligarchię, bo on będzie czymś pośrednim. A będzie też miał pewne cechy sobie tylko właściwe?

— Tak jest — powiada.

— Nieprawdaż? Czcią dla rządzących i trzymaniem się warstwy wojowników z dala od pracy na roli i od rzemiosł, i od innej pracy zarobkowej, i urządzeniem wspólnych jadalni, i dbaniem o gimnastykę i o wyćwiczenie wojskowe, wszystkim tym będzie ten ustrój naśladował ustrój poprzedni?

— Tak.

— A znowu ta obawa, żeby ludzi mądrych nie dopuszczać do rządów, bo tam już nie ma prostych i zdecydowanych typów w tym rodzaju, a są tylko typy mieszane, i to skłanianie się do typów z temperamentem a ograniczonych, którzy się raczej do wojny nadają, a nie na czasy pokojowe, i kult dla podstępów i sposobów wojennych, i

ustawiczne prowadzenie wojen — to znowu będą cechy po większej części tylko temu ustrojowi właściwe?

— Tak.

— Ci ludzie będą chciwi na pieniądze — powiedziałem — podobnie jak ci w oligarchiach, po ciemku i po cichu będą żywili zupełnie dziki kult dla złota i srebra, będą mieli schowki i skarbce po domach, gdzieby je mogli składać i chować, i jeszcze mury naokoło domów, po prostu gniazda własne, w których by mogli zbytkownie i dużo wydawać na kobiety i na kogo by mieli ochotę.

— Święta prawda — mówi.

— I to będą dusigrosze, bo żywić będą cześć dla pieniędzy, a nie będą ich zdobywać jawnie. Cudze pieniądze będą wydawali chętnie, bo ochota będzie; cichcem będą zrywali przyjemności, uciekając przed okiem prawa jak dzieci przed ojcem, bo się nie chowali pod wpływem moralnym, tylko pod przymusem, bo nie dbali o Muzę prawdziwą, która do rozumu przemawia przy pomocy argumentów i filozofii, i więcej szanowali gimnastykę niż muzykę.

— W ogóle — powiada — ty opisujesz ustrój pomieszany ze złego i z dobrego.

— On jest pomieszany — dodałem. — A najwyraźniej w nim przebija tylko jedno dzięki przewadze temperamentu: kłótliwość i ambicja.

— Bardzo mocno — powiada.

— Nieprawdaż — dodałem — ten ustrój tak by się tworzył i byłby mniej więcej taki, jeżeli chodzi o to, żeby tylko zarys tego ustroju słowem podszkicować, a nie wykańczać rysunku w szczegółach, bo wystarczy i ze szkicu dojrzeć człowieka najsprawiedliwszego i najniesprawiedliwszego, a to by była robota niesłychanie rozwlekła przechodzić dokładnie wszystkie ustroje i wszystkie obyczaje, nie pomijając żadnego szczegółu.

— I słusznie — powiada.

V. — Więc który to jest mąż na modłę tego ustroju? Jak się rozwinął i jaki jest?

— Ja mam wrażenie — powiedział Adejmant — że on jakoś nie będzie daleki od naszego Glaukona, szczególniej że się lubi kłócić.

— Może być — mówię — że pod tym względem. Mam jednak wrażenie, że pod tym znowu on nie jest taki.

— Pod jakim względem?

— Powinien by być bardziej zadowolony z siebie — powiedziałem — i mniej bliski Muzom, choć mógłby je lubić i chętnie słuchać, ale nigdy mówić samemu. I w stosunku do służby byłby raczej nieokrzesany ktoś taki, chociaż nie gardziłby niewolnikami, jak gardzi człowiek należycie wychowany; w stosunku do ludzi wolnych byłby łagodny, w stosunku do rządzących mocno uniżony, a równocześnie sam żądny władzy i zaszczytów; swoje pretensje do władzy opierałby nie na wymowie ani na niczym takim, ale na swoich czynach wojennych i zasługach wojskowych. Zamiłowany byłby w gimnastyce i w polowaniu.

— Tak — powiada — to jest charakter na modłę tamtego ustroju.

— Nieprawdaż? — dodałem. — Pieniędzmi też gardziłby taki człowiek za młodu, a z wiekiem kochałby się w nich coraz więcej, bo ma w sobie coś z natury chciwca i nie jest czysty w swoim stosunku do dzielności, skoro mu nie dopisuje strażnik najlepszy?

— Który? — powiedział Adejmant.

— Rozum połączony z kulturą wyniesioną od Muz. To jest jedyny zbawca dzielności, jeżeli zamieszka w kimś na całe życie.

— Pięknie mówisz — powiada.

— Więc taki jest — dodałem — młody człowiek w stylu timokracji, podobny do państwa tego typu.

— Tak jest.

— A tworzy się — powiedziałem — ten typ jakoś tak. Nieraz się trafia młody chłopak, syn bardzo porządnego człowieka. Ojciec mieszka w państwie niedobrze urządzonym i unika zaszczytów i stanowisk rządowych, i procesów; nie lubi tych wszystkich zajęć i zabiegów i woli mieć mniej, aby tylko nie mieć kłopotów.

— Więc jak się taki typ tworzy? — powiada.

— Naprzód, jak słyszy, kiedy się matka gniewa, że jej mąż nie należy do rządzących, więc ona jest przez to poniżona między innymi kobietami. A potem, jak ona widzi, że mąż się nie troszczy serio o pieniądze i nie walczy o nie, i nie hańbi nikogo prywatnie po sądach ani na arenie publicznej, tylko mało sobie robi ze wszystkich takich rzeczy i widać, że zawsze tylko sam sobą zajęty, a dla niej ani kultu osobliwego nie ma, ani pogardy, więc z tego wszystkiego matka się zaczyna złościć i mówi synowi, że ojciec to nie mężczyzna, i w ogóle fajtłapa, i wiele innych rzeczy w tym rodzaju, jak to lubią kobiety śpiewać pod adresem takich typów.

— O, i bardzo — dodał Adejmant — bardzo wiele potrafią; to wszystko do nich podobne.

— A wiesz — ciągnąłem — że i służba u takich ludzi nieraz po cichu synom takie rzeczy mówi, niby to z życzliwości, i jeżeli widzą, że ktoś ojcu winien pieniądze, a ojciec go nie skarży, albo mu ktoś

jakąś inną krzywdę wyrządza, wtedy zaczynają synowi dogadywać, żeby się, jak wyrośnie, pomścił na wszystkich takich, i był bardziej mężczyzną niż ojciec. A jak chłopiec z domu wyjdzie, to inne takie rzeczy słyszy i widzi; że tych, którzy w państwie robią to, co do nich należy, ludzie nazywają głupcami i mówią o nich źle, a ci, co robią to, co zgoła do nich nie należy, cieszą się czcią i zbierają pochwały. Wtedy młody człowiek, słysząc to wszystko i widząc, i znowu słuchając tego, co ojciec mówi, i patrząc z bliska na to, co on robi, w porównaniu z tym, co inni, czuje, że go pociąga jedno i drugie. Z jednej strony ojciec podlewa mu i pomnaża pierwiastek myślący w jego duszy, a inni pobudzają jego pożądliwość i temperament. Więc, że on nie ma natury złego człowieka, a tylko miał towarzystwo złe, więc pod działaniem tych obu wpływów staje gdzieś pośrodku i rządy nad sobą oddaje pierwiastkowi pośredniemu, temperamentowi, który jest przekorny, i tak robi się z niego człowiek dumny i ambitny.

— Mam wrażenie — powiada — żeś doskonale opisał genezę takiego typu.

— Więc mamy — dodałem — drugi ustrój państwowy i drugi okaz człowieka?

— Mamy — powiada.

VI. — Nieprawdaż, a teraz będziemy z Ajschylosem mówili o innym człowieku, który do państwa innego należy, albo raczej zgodnie z założeniem pomówimy naprzód o państwie?

— Tak jest — powiada.

— A to by była, myślę, oligarchia, zaraz po tamtym ustroju.

— A ty jaką strukturę nazywasz oligarchią?

— To taki ustrój, w którym panuje cenzus majątkowy; rządzą bogaci, a ubogi nie ma udziału w rządach.

— Rozumiem — powiada.

— Nieprawdaż? Naprzód trzeba powiedzieć, jak to się z timarchii robi oligarchia?

— Tak.

— No tak, to i ślepy zobaczy, jak to się robi.

— No jak?

— To ten skarbiec — powiedziałem — ten wypełniony złotem u każdego, gubi ten ustrój. Bo oni naprzód wyszukują sobie wydatki i do tego celu naginają prawa, łamiąc je tak samo, jak je łamią ich kobiety.

— Naturalnie — powiada.

— A potem, uważam, jeden patrzy na drugiego i zaczyna jeden drugiemu zazdrościć, po czym wszyscy się robią tacy sami.

— Naturalnie.

— Więc też dlatego — dodałem — w miarę jak coraz większe robią majątki, to im wyżej cenią pieniądze, w tym mniejszej mają cenie dzielność. Czy nie ma tego odstępu między bogactwem i dzielnością, jakby jedno i drugie na szalach wagi wisiało, i zawsze kiedy jedno idzie w górę, wtedy drugie opada?

— I bardzo — powiada.

— Więc jak się w państwie ceni bogactwo i ludzi bogatych, zaczyna być w mniejszej cenie dzielność i ludzie dzielni.

— To jasne.

— A ludzie rozwijają zawsze i uprawiają to, co jest w cenie, a zaniedbują to, czego się nie ceni.

— Tak.

— Więc w miejsce ludzi kłótliwych i ambitnych robią się w końcu chciwcy i rozmiłowani w pieniądzach, ci bogatego chwalą i podziwiają, i na stanowiska rządowe go prowadzą, a ubogiego nie szanują.

— Tak jest.

— Nieprawdaż, wtedy ustanawiają prawo, ten fundament ustroju oligarchicznego, ustalając wymaganą wysokość majątku; gdzie oligarchia ściślejsza, tam wyższą, gdzie mniej ścisła, tam niższą i wzbraniają dostępu do rządów każdemu, którego majątek nie sięga przepisanej wysokości. I to przeprowadzają albo gwałtem, z bronią w ręku, albo z góry szerzą strach i w ten sposób ustanawiają taki ustrój. Czy nie tak?

— Tak jest przecież.

— Więc ustanowienie oligarchii jest, jednym słowem, takie?

VII. — Tak — powiada. — Ale jak to tam jest w tym ustroju? I jakie on posiada wady? Mówiliśmy, że je ma.

— Przede wszystkim — odpowiedziałem — już to samo właśnie, ta zasada ustroju, cóż to jest? Przecież zobacz, gdyby tak ktoś na okrętach sterników wyznaczał według cenzusu majątkowego i ubogiego by do tego stanowiska nie dopuścił, choćby on był i najlepszym sternikiem.

— To licha byłaby warta ta cała ich żegluga.

— Nieprawdaż, to samo, jeżeli chodzi o kierowanie czymkolwiek innym, o jakiekolwiek rządy?

— Mam wrażenie.

— Oprócz rządów nad państwem! — powiedziałem. — Czy i nad państwem też?

— Przede wszystkim — powiada — jeżeli o to chodzi. Właśnie dlatego, że to rządy najtrudniejsze i największe.

— Więc właśnie w tym tkwiłby tak wielki błąd oligarchii.

— Widocznie.

— No cóż? A to może mniejszy błąd od tamtego?

— Jaki?

— To, że takie państwo nie może być jedno, tylko się zaraz zrobią dwa: jedno państwo ubogich, a drugie bogatych. Ci ludzie siedzą na tym samym terenie i wciąż dybią jedni na drugich.

— Na Zeusa — powiada — to błąd zgoła nie mniejszy.

— A to też niepiękne, że oni najprawdopodobniej żadnej wojny nie będą mogli prowadzić, bo musieliby się albo posłużyć pospólstwem i dać mu broń do ręki, a wtedy obawiać się go więcej niż wrogów, albo się nim nie posługiwać wcale, i wtedy się na samym polu bitwy pokaże, jaka to prawdziwa oligarchia, tak tam mało będzie tych oligarchów. Równocześnie oni nie zechcą płacić podatków, bo będą przywiązani do pieniędzy.

— To niełądnie.

— No cóż? A to, cośmy już dawno ganili, co łączenie wielu zajęć w jednym ręku, to żeby i o roli myśleć musieli, i o pieniądzach, i o wojnie zarazem jedni i ci sami ludzie w takim ustroju, czy to ci się wydaje słuszne?

— Ani trochę.

— Ale zobacz no, czy spośród wszystkich nieszczęść, tego właśnie, a to jest największe, ten ustrój przede wszystkim nie dopuszcza?

— Jakiego?

— To, że wolno się wyzbyć całego swojego mienia, a ktoś inny może je nabyć. Wyzbywszy się, można mieszkać w państwie, nie będąc żadną z jego cząstek, ani właścicielem majątku, ani rzemieślnikiem, ani kawalerzystą, ani ciężko zbrojnym piechurem, tylko się jest tak zwanym ubogim i bez środków do życia.

— To pierwsze zło — powiada.

— Otóż czemuś takiemu nie stawia się żadnych przeszkód w państwach rządzonych oligarchicznie. Inaczej by w nich nie byli jedni nad miarę bogaci, a drudzy biedni poniżej wszelkiej miary.

— Słusznie.

— A to zobacz. Kiedy taki człowiek był jeszcze bogaty i marnował swój majątek, to co wtedy z niego miało państwo, jeżeli chodzi o te rzeczy, o których się w tej chwili mówiło? Czy nie wydawało się tylko, że on należy do rządzących, a on naprawdę nie był ani panem, ani sługą państwa, tylko marnotrawcą tego, co było gotowe?

— No tak — powiada. — Wydawało się inaczej, a to był nic więcej, tylko marnotrawca.

— Więc jeśli chcesz — dodałem — to powiedzmy, że on tak jak się w ulu truteń lęgnie, ta choroba ula, tak samo i taki człowiek wylągł się w domu i został trutniem, chorobą państwa?

— Tak jest, Sokratesie — powiada.

— Prawda, Adejmancie, skrzydlate trutnie bóg stworzył bez żądeł, a z tych dwunogich jednym też nie dał żądła, ale inni mają żądła straszne. Ci bez żądeł w nędzy umierają na starość, a z tych, co mają żądła, wychodzą wszyscy tak zwani złoczyńcy?

— Święta prawda — mówi.

— Więc to jasna rzecz — ciągnąłem — że w państwie czy na mieście, gdzie tylko zobaczysz ubogich, tam już gdzieś w tym miejscu chowają się i złodzieje, i rzezimieszki, i świętokradcy, i sprawcy wszelkich tego rodzaju zbrodni.

— Jasna rzecz — powiada.

— Więc cóż? W państwach urządzonych oligarchicznie, czy nie widzisz ubogich w środku?

— Bez mała wszyscy — powiada — tam biedują, oprócz rządzących.

— Więc czy nie uważamy — dodałem — że i złoczyńców wielu w nich jest i mają żądła, a władze ich poskramiają usilnie przy pomocy gwałtu?

— Uważamy przecież — powiada.

— Więc czy nie powiemy, że to przez brak oświaty i przez złe wychowanie, i zły ustrój państwowy tacy ludzie się tam lęgną?

— Powiemy.

— No więc takie by to było państwo urządzone oligarchicznie; ono tak wielkie posiada wady, a może być, że ma ich nawet więcej.

— Mniej więcej tak — powiada.

— Zatem skończmy już z tym ustrojem — dodałem — który się nazywa oligarchią, a posiada rządzących dobranych według cenzusu majątkowego. A teraz zobaczmy człowieka w tym stylu; jak powstaje i jaki jest, kiedy się uformuje.

— Tak jest — powiada.

VIII. — Otóż, czy to nie w ten sposób przede wszystkim przerabia się tamten timokrata na typ oligarchiczny?

— W jaki sposób?

— Kiedy mu się syn urodzi i najpierw z zazdrością patrzy na ojca, i wstępuje w jego ślady, a potem nagle widzi, jak się ojciec o państwo rozbił jak o skałę, i rozsypało mu się wszystko, co miał, razem z nim samym, bo albo miał naczelne dowództwo, albo jakiś inny wielki urząd i oto poszedł pod sąd, zaszkodzili mu donosiciele, i zginął albo poszedł na wygnanie, albo stracił cześć i przepadło mu wszystko, co miał.

— Naturalnie — powiedział.

— Więc kiedy on to zobaczył, przyjacielu, i to przeszedł sam, i stracił, co miał, to się zaczyna bać, uważam, i natychmiast na łeb zrzuca z tronu swojej duszy ambicję i tamten temperament; ubóstwo go poniża i upokarza, więc on się zaczyna garnąć do pieniędzy, składa grosik do grosika, pomalutku oszczędza, zapracowuje się, a zbiera pieniądze. Czy ty nie myślisz, że taki człowiek posadzi wtedy na tym tronie u siebie pierwiastek pożądliwości i chciwości i zrobi z niego w sobie wielkiego króla z tiarą na głowie, z łańcuchem na szyi i z krzywą szablą u pasa.

— Ja tak myślę — powiada.

— A pierwiastek myśli i pierwiastek temperamentu, sądzę, że na ziemi po obu stronach tamtego posadzi i do ulegania zmusi. Jednemu nie pozwoli wyrachowywać ani rozpatrywać niczego innego, jak tylko to, skąd by się to mogło z małych pieniędzy zrobić większe, a drugiemu nie da podziwiać ani czcić niczego innego, jak tylko bogactwo i ludzi bogatych, i mieć swą ambicję nie w czym innym, jak tylko w zdobywaniu pieniędzy, albo jeżeli coś innego do tego celu prowadzi.

— Nie ma — powiedział — innej przemiany tak szybkiej i tak gwałtownej młodego człowieka ambitnego na chciwca.

— A czy to jest — dodałem — typ oligarchiczny?

— No on się zmienił. Był przedtem podobny do tego ustroju, z którego się zrobiła oligarchia.

— Więc popatrzmy, czy jest teraz do niej podobny.

— Popatrzmy.

IX. — Nieprawdaż, przede wszystkim przez to przywiązywanie najwyższej wartości do pieniądza byłby podobny?

— Jakżeby nie?

— I przez to, że jest oszczędny i pracowity, i tylko zupełnie nieodparte potrzeby swoje zaspokaja, a na inne wydatki sobie nie pozwala, poskramia wszelkie swoje inne żądze jako głupie.

— Tak jest.

— W ogóle brudas jest — dodałem — i na wszystkim chce zarabiać; to jest człowiek, który robi majątek. Pospólstwo przecież właśnie chwali takich. Czy nie to by był typ na modłę takiego ustroju?

— Mnie się — powiada — tak wydaje. Pieniądze w najwyższej cenie i u państwa, i u takiego człowieka.

— Ja nie sądzę też — dodałem — żeby się taki interesował wykształceniem, kulturą.

— I ja nie myślę — powiada — bo inaczej nie byłby ślepego postawił na czele chóru i nie czciłby go najwięcej.

— Dobrze — powiedziałem. — Ale nad tym się zastanów. Trutniowate skłonności na tle braku kultury, czy nie przyznamy, że w nim siedzą? Jedne żebrackie, a drugie przestępcze; a on je gwałtem tłumi, bo w ogóle uważa na siebie?

— I bardzo — powiada.

— A wiesz — dodałem — gdzie powinieneś zajrzeć, żeby zobaczyć ich sprawki?

— Gdzie? — mówi.

— Do opieki nad sierotami, albo jeżeli mu się gdzieś nadarza jakaś taka sposobność, gdzie można sobie pozwolić na nieuczciwość.

— To prawda.

— Więc czy przez to nie widać jasno, że taki człowiek na ogół w interesach, gdzie jest w grze jego opinia, bo on uchodzi za uczciwego, więc tam pewna przyzwoitość powstrzymuje gwałtem jego inne złe skłonności, które w nim są, i on wcale w siebie nie wmawia, że inaczej nie byłoby lepiej, ani ich nie poskramia jego rozum, tylko strach i konieczność; on drży o resztę swojego majątku.

— Tak jest — powiada.

— I na Zeusa — dodałem — przyjacielu, u wielu z nich, kiedy wypadnie gospodarować cudzymi pieniędzmi, znajdziesz ukryte skłonności, które przypominają trutnia.

— I bardzo — powiada — mocne.

— Więc taki człowiek nie byłby jednolity wewnętrznie ani prosty, tylko jakiś podwójny; miałby w sobie jedne żądze, które by panowały nad innymi: lepsze nad gorszymi.

— Jest tak.

— I dlatego myślę, że ktoś taki byłby może przyzwoitszy od wielu innych; ale prawdziwa dzielność duszy jednomyślnej i zharmonizowanej wewnętrznie gdzieś by uciekała od niego.

— Wydaje mi się.

— A także taki oszczędny człowiek to będzie lichy współzawodnik, gdyby szło o jakąś nagrodę albo o inne pole otwarte dla pięknych ambicji; nie zechce wydawać pieniędzy na to, żeby o nim dobrze mówiono, i na takie wyścigi; będzie się bał, żeby się w nim nie zbudziły skłonności, które kosztują, i żeby ich nie wezwał do przymierza i do namiętnych sporów o pierwszeństwo, więc jakoś mało wydaje na wojny — u oligarchów już tak jest — najczęściej ponosi klęskę, ale robi pieniądze.

— I bardzo — powiada.

— Więc czy jeszcze nie wierzymy — dodałem — że człowiek oszczędny i chciwy odpowiada państwu, w którym panuje oligarchia?

— O nie, żadną miarą — powiada.

X. — Więc zdaje się, że potem trzeba rozpatrzyć demokrację, w jaki to sposób ona się tworzy, a jak się już zrobi, to jak się przedstawia, aby znowu poznać charakter człowieka w tym rodzaju i postawić go obok tamtych na sąd.

— A to byśmy — powiada — szli dalej po naszemu.

— Nieprawdaż — powiedziałem — z oligarchii robi się demokracja w jakiś taki sposób, że to niepodobna osiągnąć dobra wziętego za cel: że trzeba się stać możliwie najbogatszym.

— Jakże to?

— Tak, że rządzący, których władza w państwie opiera się na wielkości majątku, nie chcą prawem poskramiać młodych rozpustników, aby im nie wolno było marnotrawić i tracić fortun, bo oni przecież mogą sami wykupywać mienie takich ludzi albo je zabierać za wypłacone zaliczki i w ten sposób powiększać własny majątek i znaczenie.

— Przede wszystkim tak.

— Nieprawdaż? To już w państwie widać, że kultu dla bogactwa połączyć z odpowiednim zapasem umiarkowania u obywateli nie ma sposobu, koniecznie jedno albo drugie musi pójść na bok.

— To dostatecznie jasne — powiada.

— Więc kiedy w oligarchiach o to nie dbają i patrzą przez palce na rozrzutność, to nieraz i nieźli ludzie muszą przez to iść z torbami.

— I bardzo.

— Więc tak sobie myślę, że oni potem siedzą w mieście, a żądła mają i broń przy sobie też; jedni w długach toną wyżej uszu, drudzy

pozbawieni czci, inni jedno i drugie, a wszyscy nienawidzą i czyhają na tych, którzy ich mienie posiedli, i na innych też — i marzą o przewrocie.

— Jest tak.

— A tamci przycupnęli cicho na swoich pieniądzach i udają, że tych nawet nie widzą, a z pozostałych, kto się im tylko da, temu po trochu wpuszczają pieniądze, nakłuwają go, a od kapitału ściągają sobie procenty wielokrotne i pomnażają w ten sposób ilość trutniów i nędzarzów w państwie.

— Jakże — powiada — czy mało tego?

— I tego zła, które się szerzy jak pożar, nie chcą ani tamtym sposobem gasić, żeby ograniczyć dowolne rozporządzanie swoim majątkiem, ani tym sposobem, jak to znowu inne prawo może zapobiegać takim stosunkom.

— Jakie niby?

— Takie, które jest drugie po tamtym i zmusza obywateli, żeby dbali o uczciwość. Bo gdyby się ustanowiło to, że dobrowolne umowy zawiera się na ogół na własne ryzyko, to nie szerzyłaby się tak bezczelnie lichwa w państwie i mniej by się w nim mnożyło tego zła, o którymeśmy teraz mówili.

— O wiele mniej — powiada.

— A teraz — dodałem — przez wszystkie takie stosunki rządzący w państwie doprowadzają rządzonych do takiego stanu. A jeżeli chodzi o nich samych i o ich najbliższych, to czyż nie robią z młodych ludzi niewieściuchów i pieszczochów niezdolnych do wszelkiego trudu fizycznego i duchowego, zbyt miękkich na to, żeby mieć moc nad przyjemnościami i nad przykrościami, i próżniaków.

— No, cóż?

— A sami nic, tylko o pieniądzach myślą i o nic więcej nie dbają, przecież oni o włos nie troszczą się o dzielność więcej niż ubodzy.

— No, nie.

— Kiedy tak wyglądają jedni i drudzy, to jeśli się spotykają rządzący i rządzeni albo w podróży, albo gdzieś indziej, gdzie bywa więcej ludzi, na jakichś widowiskach czy w pochodach albo na wyprawach wojennych, czy to im wypadnie gdzieś razem płynąć okrętem, albo stać w szeregu w oddziale, albo i w samych niebezpieczeństwach, kiedy widzi jeden drugiego, wtedy w żadnym sposobie nie gardzi bogaty ubogim i nieraz bywa, że chudy i opalony człowiek ubogi stoi na polu bitwy w szeregu obok bogacza, który się w cieniu miękko chował, a ma na sobie dużo nie swojego sadła, i tamten widzi, jak temu oddechu brak, i nie wie, którędy się ruszyć, wtedy — jak myślisz — czy on nie dojdzie do przekonania, że tacy się bogacą dzięki temu, że się ubodzy boją i nie mają odwagi; więc jak się zejdą

sami z sobą, wtedy jeden drugiemu podaje hasło: nasi panowie to w ogóle nic.

— Ja dobrze wiem przecież — powiada — że oni tak robią.

— Nieprawdaż? Tak, jak ciału choremu wystarcza i mały wpływ z zewnątrz, żeby zapadło w chorobę, a nieraz i bez wpływów zewnętrznych zaczynają się w nim rozterki wewnętrzne, tak i państwo, podobnie dysponowane jak to ciało, zaczyna chorować z drobnego powodu, dlatego że ci sobie sprowadzili do pomocy sprzymierzeńców z innego państwa oligarchicznego, albo tamci z demokratycznego, zaczyna się w państwie wojna domowa, a nieraz wybuchają rozterki nawet i bez powodu z zewnątrz?

— I wielkie nawet.

— Otóż demokracja nastaje, uważam, kiedy ubodzy zwyciężą i jednych bogaczów pozabijają, drugich wygnają z kraju, a pozostałych dopuszczą na równych prawach do udziału w ustroju i w rządach. A tam po większej części o stanowiskach rządowych decyduje losowanie.

— Więc w ten sposób — powiada — robi się demokracja; czy to się ją wprowadza z pomocą siły zbrojnej, czy też się ci drudzy nastraszą i pouciekają.

XI. — Więc jak oni tam żyją? — dodałem. — I jaki jest znowu ten ustrój? Bo jasna rzecz, że człowiek tego typu będzie też miał pewne rysy demokracji.

— Jasna rzecz — powiada.

— Nieprawdaż, więc naprzód, to są ludzie wolni; pełno jest wolności w państwie i wolności słowa. Wolno w nim każdemu robić, co się komu podoba?

— Tak mówią niby — powiada.

— A gdzie wolno, tam, rzecz jasna, każdy sobie własne życie może tak urządzić, jak to każdemu odpowiada.

— Jasna rzecz.

— Więc myślę, że przede wszystkim w takim ustroju będzie najwięcej ludzi różnorodnych.

— Jakżeby nie?

— To gotów być — dodałem — najpiękniejszy z ustrojów. Jak pstry płaszcz malowany we wszystkie możliwe kwiatki, tak i ten ustrój, urozmaicony wszelkimi możliwymi obyczajami, może się wydawać najpiękniejszy. I może być — dodałem — że wielu go potrafi uważać za najpiękniejszy, podobnie jak dzieci i kobiety, kiedy patrzą na różnobarwne materiały.

— I bardzo — powiada.

— I on się, mój drogi — dodałem — najlepiej nadaje, żeby w nim szukać ustroju.

— Jak to?

— Przecież w nim się znajdą wszelkie rodzaje ustrojów, bo tam wszystko wolno, i bodaj że jak ktoś chce państwo urządzać, co myśmy właśnie teraz robili, to trzeba przyjść do państwa o ustroju demokratycznym i wybrać sobie w nim taki rodzaj, jak się komu podoba, jakby człowiek przyszedł do bazaru ustrojów, wybrał sobie jeden i takie państwo założył.

— Może być — powiada — że nie zabrakłoby mu wzorów.

— A to — dodałem — że wcale nie musisz rządzić w tym państwie, nawet jeżelibyś był odpowiedni do rządów, ani być rządzonym, jeżelibyś nie chciał ani iść na wojnę, chociaż inni idą, ani pokoju zachowywać, choć go inni zachowują, jeżelibyś nie pragnął pokoju, ani gdyby ci jakieś prawo zabraniało udziału w rządach albo bycia sędzią, mógłbyś mimo to i rządzić, i sądzić, gdyby ci to odpowiadało; czy to nie są boskie i przyjemne takie stosunki — na razie?

— Może być — powiada — przynajmniej na razie.

— No cóż? A łagodność w stosunku do niektórych skazańców, czy to nie miły figiel? Czyś jeszcze nie widział w takim państwie ludzi skazanych na śmierć albo na wygnanie, którzy mimo to siedzą na miejscu i kręcą się po mieście, jakby się nikt o takiego nie troszczył i jakby go nikt nie widział, on sobie chodzi swobodnie jak bohater, który wrócił spod Troi.

— I niejednego takiego widziałem — powiada.

— A pobłażliwość tego państwa i ten brak wszelkiej drobiazgowości, a nawet pewna pogarda dla tych rzeczy, o których myśmy tak poważnie tutaj mówili, kiedyśmy państwo zakładali, że jeśliby ktoś nie był z natury bardzo wybitnym człowiekiem, to nigdy z niego porządny człowiek nie wyrośnie, jeżeliby się zaraz od dziecięcych lat nie zabawiał rzeczami pięknymi i nie zajmował poważnie wszystkimi takimi rzeczami, jak to państwo umie wspaniale deptać po wszystkich takich drobiazgach i wcale się nie troszczy o to, od jakich zajęć ktoś przechodzi do spraw państwa i zaczyna się zajmować polityką, ono szanuje każdego, byleby tylko oświadczył, że kocha Lud?

— To bardzo szlachetnie — powiada.

— Takie rysy — powiedziałem — miałaby demokracja i inne rysy tym pokrewne też; to byłby, zdaje się, ustrój przyjemny i nierządny, i

różnobarwny, i taki, co to pewną równość rozdaje i przydziela zarówno równym, jak i nierównym.

— Podajesz rysy dobrze znane — powiada — łatwo je rozpoznać.

XII. — A zobacz no poszczególnego człowieka w tym rodzaju. A może naprzód to rozpatrzyć, podobnie jak rozpatrywaliśmy ustrój, w jaki sposób się taki typ tworzy?

— Tak — powiada.

— Więc czy nie w ten sposób? Ten skąpy typ oligarchiczny, myślę sobie, mógłby mieć syna, którego by ojciec wychował w swoich obyczajach?

— Czemu nie?

— I on by też opanowywał gwałtem swoje namiętności, które narażają na wydatki, a nie przynoszą dochodu. Te się nazywają niekonieczne.

— Jasna rzecz — mówi.

— A może chcesz — dodałem — aby nie dyskutować po ciemku, to określmy naprzód te pożądania (albo potrzeby) konieczne i niekonieczne?

— Ja chcę — powiedział.

— Nieprawdaż, te, których żadną miarą odwrócić nie potrafimy, słusznie mogłyby się nazywać konieczne, i te, których zaspokajanie przynosi nam pożytek? Bo musimy z natury dążyć do jednych i do drugich. Czy nie?

— I bardzo.

— Więc sprawiedliwie powiemy o nich to słowo: konieczne.

— Sprawiedliwie.

— No cóż? A te, których by się człowiek potrafił wyzbyć, jeżeliby się o to starał od młodych lat, i które nic dobrego nie przynoszą, kiedy się je ma w sobie, a nieraz nawet i przeciwnie, jeżeli te wszystkie nazwiemy niekoniecznymi, to czy nie byłoby to pięknie powiedziane?

— Pięknie przecież.

— Więc weźmiemy sobie jakiś przykład jednych i drugich, jakie one są, aby je mieć na okazach?

— Nieprawdaż — tak trzeba.

— Więc na przykład potrzeba jedzenia w granicach zdrowia i dobrego stanu ciała, i pożądanie samego chleba, i czegoś do chleba, to byłoby konieczne?

— Myślę sobie.

— Pożądanie chleba jest z obu względów konieczne. Raz dlatego, że pożyteczne, a po drugie nie może ustać, jeżeli człowiek ma żyć.

— Tak.

— A pożądanie czegoś tam do chleba, to dlatego, że może przynosi jakiś pożytek ze względu na dobry stan ciała.

— Tak jest.

— No cóż? A potrzeba wychodząca poza te granice, potrzeba innych przysmaków niż te, potrzeba, której się wielu potrafi wyzbyć, jeżeli ją od młodych lat poskramiają i pracują nad sobą pod tym względem, potrzeba, która szkodzi ciału i szkodę wyrządza duszy, jeżeli chodzi o rozum i o panowanie nad sobą, czy słusznie można ją nazwać niekonieczną?

— Zupełnie słusznie przecież.

— Nieprawdaż; i to też powiemy, że te potrzeby są marnotrawne, a tamte dochodowe, bo się przydają do działania.

— No, cóż?

— I to samo powiemy o potrzebach seksualnych i o innych?

— Tak jest.

— A ten człowiek, którego w tej chwili trutniem nazywamy, czy to nie był ten, w którym pełno takich przyjemności i pożądań i rządzą nim pożądania niekonieczne, a kim rządzą konieczne, ten jest oszczędny i w typie oligarchii?

— Ano, cóż?

XIII. — Więc wróćmy do tego, jak się z typu oligarchicznego robi typ demokratyczny. Mam wrażenie, że on się po większej części tworzy w ten sposób.

— Jak?

— Kiedy młody człowiek wychowany tak, jakeśmy przed chwilą mówili, bez wykształcenia a oszczędnie zakosztuje miodu trutniów i zacznie obcować z istotami pełnymi ognia, które są do wszystkiego zdolne, a umieją dawać przyjemności różnorodne i wielobarwne, i takie, i inne, to tam gdzieś, bądź przekonany, będzie też początek jego przemiany wewnętrznej z typu oligarchicznego w demokratyczny.

— Koniecznie musi tak być — powiada.

— Więc czy nie tak, jak się państwo przemieniło, kiedy jednej ze stron przychodziła pomoc z zewnątrz, pomoc podobna stronie podobnej, czy nie tak samo i młodzieniec się przemienia, kiedy do niego z zewnątrz taki rodzaj pożądań przychodzi, który pomagać

zaczyna jednej części jego własnych pożądań, pożądaniom pokrewnym i podobnym?

— Ze wszech miar przecież.

— I jeśli, uważam, jego pierwiastek oligarchiczny dostanie jakąś pomoc przeciwną — gdzieś tam ze strony ojca albo i od kogoś innego w domu — w postaci upomnień i nagan, wtedy zaczyna się w nim rozterka i bunt strony pokonanej, i walka wewnętrzna, w której on zaczyna wojować sam ze sobą.

— No, cóż.

— I nieraz bywa, tak myślę, że demokratyczny pierwiastek ustępuje miejsca oligarchicznemu; wtedy niektóre z jego pożądań zanikają, inne muszą iść na wygnanie, kiedy pewien wstyd zapanuje w duszy młodego człowieka, i oto robi się w nim ład wewnętrzny na nowo.

— To się zdarza nieraz — powiedział.

— Ale znowu myślę sobie, mnożyć się w nim zaczynają i wzmagać pożądania inne, tym wygnanym pokrewne i razem z nimi wzrosłe, dzięki temu że wychowanie ojcowskie nie było umiejętne.

— Przecież nieraz się tak zdarza — powiedział.

— Nieprawdaż — one go ciągną do tego samego towarzystwa i mnożą się gwałtownie przez potajemne obcowanie.

— No, cóż.

— A w końcu, myślę, opanują wysoki zamek duszy młodzieńca, spostrzegłszy, że on stoi pustką; nie ma w nim nauk i zajęć pięknych ani myśli prawdziwych, które najlepiej straż pełnią i pilnują dusz bogu miłych.

— I bardzo — powiedział.

— A fałszywe i blagierskie myśli, i mniemania, uważam, zamiast tamtych wedrą się na górę i obsadzą miejsce w takim człowieku.

— Bardzo mocno — powiada.

— Więc czy on nie pójdzie znowu do tych Lotofagów obcować z nimi jawnie i gdyby z domu przyszła jakaś pomoc dla pierwiastka oszczędnego w jego duszy, wtedy te myśli blagierskie zamkną wrota królewskiego muru w nim i nie dopuszczą ani tej pomocy samej, ani nie przyjmą słów, które w charakterze posłów od poszczególnych ludzi starszych przychodzą; one same panują i walczą; wstyd nazywają naiwnością, wyganiają go za mur bez szacunku i on sobie idzie precz; panowanie nad sobą nazywają brakiem rysów męskich, obrzucają je obelgami i wyrzucają; umiarkowanie i ład w wydatkach malują

przekonująco jako brak kultury i brudne skąpstwo, i wyświecają z granic przy pomocy licznych bezużytecznych pożądań?

— Bardzo mocno.

— Kiedy się ich jakoś pozbędą i wykadzą po nich duszę, którą opanowały, i teraz jej wysokich święceń udzielą, wtedy już sprowadzają butę i nierząd, i beznadziejną rozpustę, i bezwstyd w całej ich świetności, w wieńcach i z licznym chórem, chwalą je i mówią o nich pieszczotliwymi słowy, nazywając butę wyższą kulturą, nierząd — niezależnością, beznadziejną rozpustę — pańskim gestem, a bezczelność — męstwem. Czyż nie w ten sposób jakoś — dodałem — przemienia się młody człowiek z wychowanego w pożądaniach koniecznych i dochodzi do wyzwolenia i spuszczenia z łańcuchów pożądań niekoniecznych i niepożytecznych?

— To bardzo wyraźne — powiada.

— Potem żyje taki człowiek — dodałem — i wydaje pieniądze na konieczne i niekonieczne przyjemności, i nie szczędzi na nie trudów ani zachodu. Jeżeli ma szczęście i nie rozlampartuje się zbytnio, a postarzeje się też i ten wielki gwałt mu przejdzie, wtedy zaczyna wpuszczać do siebie i przyjmować częściowo te pożądania, które były poszły na wygnanie, i co które nadejdzie, temu nie oddaje się cały, tylko jakoś między nimi równowagę zaprowadza i tak żyje. Co się które nadarzy, temu rząd nad sobą oddaje, jakby ono ten urząd losem

wyciągnęło — pokąd go nie zaspokoi. Potem znowu innemu hołduje, nie gardzi żadnym, wszystkie żywi na równi.

— Tak jest.

— Ale myśli prawdziwej — dodałem — nie przyjmuje i nie dopuszcza jej do swojej twierdzy, gdyby mu ktoś powiedział, że jedne przyjemności rodzą się na tle pożądań pięknych i dobrych, a drugie na tle złych, i jednym się należy oddawać i szanować je, a drugie poskramiać trzeba i ujarzmiać. On zawsze na to trzęsie głową, że nie, i powiada, że wszystkie są podobne i wszystkie trzeba szanować zarówno.

— Tak jest — powiada — człowiek tak dysponowany, zupełnie tak postępuje.

— Nieprawdaż — dodałem — i tak sobie żyje z dnia na dzień, folgując w ten sposób każdemu pożądaniu, jakie się nadarzy. Raz się upija i upaja się muzyką fletów, to znowu pije tylko wodę i obchudza się, to znów zapala się do gimnastyki, a bywa, że w ogóle nic nie robi i o nic nie dba, a potem niby to zajmuje się filozofią. Często bierze się do polityki, porywa się z miejsca i mówi byle co, i to samo robi. Jak czasem zacznie zazdrościć jakimś wojskowym, to rzuca się w tę stronę, a jak tym, co robią pieniądze, to znowu w tamtą. Ani jakiegoś porządku, ani konieczności nie ma w jego życiu ani nad nim. On to

życie nazywa przyjemnym i wolnym, i szczęśliwym, i używa go aż do końca.

— W każdym razie — powiada — opisałeś życie kogoś, kto jest za równością praw.

— Mam wrażenie — dodałem — że to jest człowiek wielostronny i pełno w nim różnych charakterów, piękny jest i mieni się różnymi kolorami; podobnie jak tamto państwo, tak i ten człowiek. Niejeden i niejedna gotowa mu tego życia zazdrościć, takie mnóstwo w nim zobaczą przykładów na ustroje państwowe i na charaktery.

— To tak jest — powiada.

— Więc cóż? Postawmy takiego człowieka koło demokracji; można go słusznie nazywać typem demokratycznym?

— Niech tam stoi — powiada.

XIV. — Więc jeszcze ten najpiękniejszy ustrój i najpiękniejszy typ ludzki zostaje nam do opisania: dyktatura i dyktator.

— W każdym razie — mówi.

— Więc proszę cię, przyjacielu kochany, jaki to jest charakterystyczny rys dyktatury. Bo że się ona drogą przewrotu robi z demokracji, to mniej więcej jasne.

— Jasne.

— A czy może w pewnym sposobie tak samo, jak z oligarchii powstawała demokracja, tak się z demokracji robi dyktatura?

— Jak?

— To dobro, które sobie za cel postawili i dla którego oligarchia została urządzona, to było bogactwo; czy nie?

— Tak.

— Otóż niemożność nasycenia się bogactwem i zaniedbanie wszystkiego innego, aby tylko robić pieniądze, to gubiło oligarchię?

— To prawda — mówi.

— A czy i demokracja nie określa pewnego dobra, którego do syta mieć nie może, i przez to ginie?

— A ty myślisz, że co ona określa?

— Wolność — odpowiedziałem. — O tym możesz w demokratycznym państwie usłyszeć, że to jest jego największy skarb, i dlatego tylko w tym państwie godzi się żyć człowiekowi, który ma wolność w naturze.

— Ano, ludzie tak mówią — powiada. — Często się spotyka to powiedzenie.

— Więc czy to nie tak — ciągnąłem — jakem przed chwilą zaczął pytać: nienasycona żądza tego dobra i zaniedbanie dóbr innych przekształca i ten ustrój i przygotowuje potrzebę dyktatury?

— Jakim sposobem? — powiada.

— Wtedy, myślę, gdy państwo demokratyczne cierpi pragnienie wolności, a ma przypadkiem na czele złych podczaszych, zatem się, więcej niż potrzeba, upija wolnością nierozcieńczoną, a rządzących, jeżeli nie będą bardzo łagodni i nie będą mu dawali dużo wolności, karami ściga, zarzucając im, że to łotry i oligarchowie.

— Oni tak robią — powiada.

— A tych, którzy rządu słuchają, depce jako dobrowolnych niewolników i zupełne zera, a tylko tych rządzących, którzy pozwalają sobą rządzić, i tych rządzonych, którzy chcą rządzić sami, prywatnie i publicznie chwali i czcią otacza. Czy w takim państwie nie musi hasło wolności rozbrzmiewać po wszystkich kątach?

— Jakżeby nie?

— Ono musi przesiąkać — dodałem — przyjacielu, i do domów prywatnych i w końcu zwierzętom nawet zaszczepiać pierwiastek anarchii.

— Jakże my to — powiada — mówimy coś takiego?

— No, na przykład — ciągnąłem — ojciec przyzwyczaja się do tego, że się staje podobny do dziecka, i boi się synów, a syn robi się podobny do ojca i ani się nie wstydzi, ani się nie boi rodziców, bo przecież chce być wolny. Osadnik robi się równy osiadłemu obywatelowi, osiadły obywatel osadnikowi, a obcy tak samo.

— Dzieje się tak — powiada.

— Takie rzeczy bywają — dodałem — a inne drobiazgi w tym rodzaju też. W takim państwie nauczyciel boi się uczniów i zaczyna im pochlebiać, a uczniowie nic sobie nie robią z nauczyciela, a tak samo ze służby, która ich odprowadza do szkoły. W ogólności młodzi ludzie upodabniają się do starszych i puszczają się z nimi w zawody i w słowach, i w czynach, a starzy siadają razem z młodymi, dowcipkują i stroją figle, naśladując młodych, żeby nie wyglądać ponuro i nie mieć zbyt władczej postawy.

— Tak jest — powiada.

— A szczytu wolności dochodzi pospólstwo w takim państwie, kiedy mężczyźni kupieni i kobiety kupione cieszą się nie mniejszą wolnością niż ci, co ich kupują. A w stosunkach kobiet do mężczyzn i mężczyzn do kobiet, jakie tam równouprawnienie panuje i jaka wolność, o tym o mały włos a bylibyśmy zapomnieli powiedzieć.

— Nieprawdaż, według Ajschylosa — powiada — mówimy, co teraz nam przyszło na wargi?

— Tak jest — powiedziałem. — Ja też tak mówię. Bo jeżeli chodzi o zwierzęta, które ludzie chowają, to o ile są bardziej swobodne tam niż gdzie indziej, w to by nikt nie uwierzył, kto by tego sam nie doświadczył. Po prostu suki prowadzą się tam, zgodnie z przysłowiem, całkiem tak jak ich panie, a zdarzają się też konie i osły przyzwyczajone do tego, żeby się poruszać po drogach bardzo swobodnie i z godnością i wpadają na każdego przechodnia, jeżeli im nie ustąpi. I w ogóle w ten sposób, gdzie się tylko ruszyć, wszędzie pełno wolności.

— Ty mi mój własny — mówi — opowiadasz sen; mnie przecież spotyka to samo, kiedy się na wieś wybieram.

— A co z tego wszystkiego razem w rezultacie wynika — dodałem — to rozumiesz. Dusza obywateli robi się tak delikatna i wrażliwa, że choćby im ktoś tylko odrobinę przymusu próbował narzucić, gniewają się i nie znoszą. W końcu — wiesz przecież — nawet o prawa pisane i niepisane nie troszczą się zgoła, aby pod żadnym względem nikt nie był nad nimi panem.

— Doskonale to wiem — powiada.

XV. — Więc ten ustrój, przyjacielu — mówiłem dalej — jest taki piękny i taki młodzieniaszkowaty, a z tego się robi dyktatura; tak mi się zdaje.

— Młodzieniaszkowaty on jest naprawdę — powiedział. — Ale cóż dalej?

— Ta sama choroba, która tkwiła w oligarchii i gubiła ją, ta sama trawi i ten ustrój, tylko tutaj sięga szerzej i głębiej, dzięki temu że tu wszystkim wszystko wolno, i nakłada powoli na demokrację kajdany. Istotnie wszelki nadmiar lubi się obracać w swoje wielkie przeciwieństwo, jeżeli chodzi o pory roku i pogodę, o rośliny, o ciała, a nie mniej, jeśli idzie o ustroje państwowe.

— Zapewne — powiada.

— Nadmierna wolność, zdaje się, że w nic innego się nie przemienia, tylko w nadmierną niewolę — i dla człowieka prywatnego, i dla państwa.

— Zapewne przecież.

— Więc to naturalne, że nie z innego ustroju powstaje dyktatura, tylko z demokracji; z wolności bez granic — niewola najzupełniejsza i najdziksza.

— To ma sens — powiada.

— Ale ja mam wrażenie — odparłem — że ty nie o to pytasz, tylko jaka to choroba nurtująca oligarchię tkwi również i w demokracji i prowadzi ją do niewoli.

— Prawdę mówisz — powiada.

— Ja miałem na myśli — mówię — ten rodzaj ludzi — próżniaków i rozrzutników; przewodzą im najodważniejsi, a najmniej odważni ciągną za nimi. My ich przyrównamy do trutniów z żądłami i bez żądeł.

— I słusznie — powiada.

— Te dwa rodzaje ludzi — dodałem — szerzą nieporządek w każdym ustroju, gdzie się tylko znajdą. Tak jak w ciele flegma i żółć. Dobry lekarz i prawodawca państwa powinien się mieć przed nimi z daleka na baczności; nie mniej niż mądry pszczelarz; przede wszystkim, żeby się to nie zamnożyło, a jeżeli się już zamnożą, to żeby to co prędzej wyciąć ze szczętem razem z samymi plastrami.

— Na Zeusa — powiada — na wszelki sposób przecież.

XVI. — Więc weźmy rzecz — dodałem — z innej strony, abyśmy lepiej mogli dojrzeć i osądzić to, co chcemy zobaczyć.

— Z której?

— Na trzy części podzielimy sobie w myśli państwo demokratyczne, co też i jest naprawdę. Jeden rodzaj to ludzie właśnie takiego pokroju, ci mnożą się tutaj dzięki wolności nie mniej niż w państwie oligarchicznym.

— Jest tak.

— Ale w tym państwie trutnie tną ostrzej niż w tamtych.

— Jakim sposobem?

— Tam ich nie cenią i odpędzają od stanowisk rządowych, więc oni tam nie mają wyćwiczenia i mocy. A w demokracji to właśnie wysuwa się na czoło, z małymi wyjątkami, i to przemawia i działa — osobniki co najostrzejsze — i to obsiada mównice naokoło, i robi hałas i szum, i nie daje do słowa dojść nikomu, kto by mówił inaczej; więc ten żywioł rządzi wszystkim w takim ustroju, poza jakimiś nielicznymi wyjątkami.

— Tak jest — powiada.

— Otóż inna klasa w tym rodzaju zawsze się wyróżnia od pospólstwa.

— Jaka?

— Kiedy wszyscy chyba robią pieniądze, to najporządniejsi z natury często się wzbogacają najwięcej.

— Naturalnie.

— Więc myślę sobie, że z tego źródła najłatwiej i najwięcej miodu cieknie dla trutniów.

— No jakże można — powiedział — wydusić coś z tych, którzy i tak mało mają?

— Więc ci bogacze, uważam, nazywają się paszą trutniów.

— Mniej więcej tak — powiada.

— A lud to byłby trzeci rodzaj; to ci, co własnymi rękami pracują, nie piastują urzędów i niewiele mają majątku. A tego najwięcej i to ma największy wpływ w demokracji, kiedy się schodzi na zgromadzenia.

— No, ma wpływ. Ale zarazem nie chce się schodzić, jeżeli trochę miodu nie dostanie.

— A przecież dostaje — powiedziałem — zawsze, o ile tylko mogą przywódcy; oni zabierają tym, którzy mają majątek, dzielą to między lud, a najwięcej zachowują dla siebie.

— Tak jest — powiada — oni dostają w ten sposób.

— A ci, uważam, którym zabierają mienie, muszą się bronić, przemawiając na zgromadzeniach i robiąc, co tylko w ich mocy.

— Jakżeby nie?

— A wtedy ich tamci obwiniają, choćby i nie sympatyzowali z dążnościami przewrotowymi, że knują coś przeciwko ludowi i dążą do oligarchii.

— No, cóż?

— Nieprawdaż, i w końcu, kiedy widzą, że lud, nie umyślnie, ale dlatego, że nie wie, a oszczercy wprowadzają go w błąd, usiłuje im krzywdę wyrządzić, wtedy już, chcąc nie chcąc, zaczynają dążyć do oligarchii, też nie umyślnie, tylko to zło też tamten truteń zaszczepia, co ich tnie.

— W każdym razie.

— Więc zaczynają się skargi i sądy, i procesy jednych przeciw drugim.

— I bardzo.

— Nieprawdaż, lud zawsze zwykł kogoś jednego szczególniej wysoko wynosić i stawiać na swoim czele; żywi go i pomaga mu do wzrostu.

— Ma taki zwyczaj.

— Więc to chyba jasne — dodałem — że ile razy zjawia się dyktator, to nie wyrasta znikądinąd, tylko z tego korzenia, ze stanowiska przywódcy.

— To bardzo jasne.

— Więc jaki jest początek przemiany przywódcy w dyktatora? Czy nie jasna rzecz, że to zachodzi wtedy, gdy przywódca zacznie

postępować tak, jak w tej bajce, którą opowiadają w Arkadii koło świątyni Zeusa Lykejskiego?

— Co za bajka? — powiada.

— Że kto skosztował ludzkich wnętrzności, które się wyjątkowo zamieszały pomiędzy wnętrzności innych ofiar, ten musi stać się wilkiem. Nie słyszałeś tego opowiadania?

— Słyszałem.

— Więc czy nie tak samo i każdy przywódca ludu, któremu lud bezwzględnie ufa, jeżeli się nie powstrzyma od krwi bratniej, ale niesprawiedliwie skargi wnosi, jak oni to lubią, i ludzi do sądów wlecze, i tam się wala krwią, bo życie człowiekowi odbiera, językiem i ustami bezbożnymi kosztuje bratniej krwi, bierze na siebie czyjeś wygnanie i śmierć, a z daleka pokazuje umorzenie długów i nowy rozdział gruntów — cóż takiemu potem nieuchronnie zostaje innego jak albo zginąć z ręki wrogów, albo sięgnąć po dyktaturę i stać się z człowieka wilkiem?

— Musi tak być, nieuchronnie — powiada.

— Więc ten — dodałem — stanie na czele ruchu przeciwko klasom posiadającym.

— Ten.

— A jeśliby poszedł na wygnanie i wrócił po zgnieceniu oporu wrogów, to czyż nie wróci jako gotowy dyktator?

— Jasna rzecz.

— A jeżeliby go nie mogli wygnać ani uśmiercić z pomocą skargi o zdradę stanu, to dybią na jego życie i starają się sprzątnąć go po cichu.

— Tak bywa — powiedział.

— Potem ci, którzy już tak wysoko zaszli, wyszukują sobie ten dobrze znany postulat dyktatorski; domagają się od ludu jakiejś straży przybocznej, aby życie orędownika ludu nie było narażone.

— I bardzo — powiada.

— Więc oni mu straż dają, uważam, bojąc się o niego, a nie bojąc się o siebie samych.

— I bardzo.

— Nieprawdaż, kiedy to widzi człowiek majętny, na którym z tego powodu ciąży zarzut, że jest wrogiem ludu, wtedy on, przyjacielu, w myśl owej wyroczni, którą Krezus otrzymał,

nad żwirowiska Hermosa

Zmyka czym prędzej i wcale nie wstydzi się swego tchórzostwa.

— Zapewne — powiada — bo nie miałby już możności wstydzić się go drugi raz.

— A którego złapią — dodałem — tego śmierć czeka.

— Z konieczności.

— A ten przywódca sam, jasna rzecz, że nie leży w całej swojej wielkości wielce rozciągnięty na ziemi, tylko, zdeptawszy wielu innych, staje na rydwanie państwa, już nie jako przywódca, ale jako skończony dyktator.

— Czemu by nie miał — powiada.

XVII. — Zatem opisaliśmy szczęście takiego człowieka — dodałem — i szczęście państwa, w którym by się taki śmiertelnik pojawił?

— Tak jest — powiada — przeszliśmy.

— Więc czy on w pierwszych dniach i czasach — ciągnąłem — nie będzie się uśmiechał do wszystkich i każdego uprzejmie witał, kogo tylko spotka, i będzie mówił nawet, że nie jest dyktatorem, a będzie przyrzekał wiele i prywatnie, i publicznie, będzie długi skreślał i ziemię rozdzielał ludowi i swoim najbliższym, i czy nie będzie udawał łagodnego i łaskawego dla wszystkich?

— Z konieczności — powiada.

— A w stosunku do nieprzyjaciół zewnętrznych, to uważam, że chociaż się z jednymi pogodzi, a drugich pokona i zacznie się z nimi pokój, on przede wszystkim zawsze jakieś wojny wszczyna, aby lud potrzebował wodza.

— Naturalnie.

— Nieprawdaż, i na to, żeby ludzie przez podatki zbiednieli, więc musieliby myśleć o własnym jutrze, a mniej dybali na jego osobę?

— To jasne.

— A jeśliby, sądzę, niektórych miał w podejrzeniu, że marzą o wolności i nie pozwolą mu rządzić, tych by się mógł pozbyć, zachowując pozory, boby ich mógł wydać nieprzyjaciołom. Z tych wszystkich powodów, czy dyktator nie musi zawsze zmierzać do wojny?

— Musi.

— A postępując tak, gotów rozbudzić ku sobie coraz to większą nienawiść obywateli?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż? I niektórzy z tych, co go na wysokie stanowisko wspólnymi siłami wynieśli i mają teraz wpływy, będą otwarcie mówili

i jemu w oczy, i pomiędzy sobą będą ganili to, co się dzieje, ci przynajmniej najodważniejsi i najwięcej warci?

— Prawdopodobnie.

— Więc tych wszystkich musi dyktator usunąć, jeżeli ma dalej panować, aż w końcu ani spośród swoich przyjaciół, ani spośród wrogów nie zostawi nikogo, kto by był coś wart.

— Jasna rzecz.

— Więc on musi bystro patrzeć, kto jest odważny, kto wielkiego ducha, kto rozsądny, kto bogaty. I taki jest szczęśliwy, że musi być wrogiem tych wszystkich ludzi — czy chce, czy nie chce — i musi dybać na ich życie, pokąd nie oczyści państwa.

— To ładna „czystka" — powiada.

— Tak jest — dodałem — oczyszczanie wprost przeciwne niż to, które lekarze stosują do ciał. Bo oni usuwają to, co najgorsze, a zostawiają to, co najlepsze, on wprost przeciwnie.

— Zdaje się jednak — powiada — że on nie może inaczej, jeżeli ma panować.

XVIII. — Co za przymusowe szczęście takiego człowieka — ciągnąłem — jakie to błogosławione kajdany albo musieć żyć pośród

przeważnie lichych jednostek i nawet u nich być w nienawiści, albo wcale nie żyć!

— W takich warunkach on żyje — powiada.

— A czy nie prawda, że im bardziej go będą za takie postępowanie nienawidzili obywatele, tym liczniejszych i tym wierniejszych będzie potrzebował gwardzistów?

— Jakżeby nie?

— Ale którzy to będą ci wierni? I dokąd on ma po takich posyłać?

— Sami — powiada — zaczną się masami zlatywać, jeżeli im da żołd.

— Ty, zdaje mi się, znowu o jakichś trutniach mówisz, na psa! — dodałem. — O takich z obcych stron i z różnych rodzajów.

— I słusznie ci się zdaje — powiedział.

— No cóż, a na miejscu nie chciałby ich sobie wybrać?

— Jak?

— Niewolników zabrać obywatelom, wyzwolić ich i wciągnąć ich do swojej gwardii.

— Doskonale — powiada — ci będą mu przecież najwierniejsi.

— Co za szczęście takiego dyktatora, jeżeli takich ludzi musi sobie brać za przyjaciół i liczyć na wierność takich, skoro tamtych pierwszych pozabijał!

— A jednak — powiedział — on takich wybiera.

— I podziwiają go — dodałem — ci towarzysze, i obcują z nim ci nowi obywatele, a przyzwoici ludzie nienawidzą go i uciekają.

— Jakżeby nie mieli uciekać?

— To nie bez racji — dodałem — tragedia uchodzi w ogóle za coś mądrego, a Eurypides za jej gwiazdę.

— Cóż znowu?

— Bo takie mądre słowo powiedział: „mądrzeją dyktatorzy, z ludźmi obcując mądrymi". Myślał, oczywiście, że to właśnie są ci mędrcy, z którymi dyktator obcuje.

— Ależ on — powiada — pod niebiosa wynosi dyktaturę, tak ją chwali i tam dalej, a inni poeci tak samo.

— Zatem — ciągnąłem — skoro to są mądrzy ludzie, poeci piszący tragedie, to przebaczą nam i tym, którzy mają ustrój zbliżony do naszego państwa, ponieważ są piewcami dyktatury.

— Myślę sobie — powiada — że przebaczą; przynajmniej ci, którym dowcipu nie brak.

— Pójdą sobie, myślę, po innych państwach, zbierać tłumy i będą tam odnajmowali swoje piękne, wielkie i przekonujące głosy, aby ciągnąć państwa do dyktatury i do demokracji.

— I bardzo.

— Nieprawdaż, w dodatku będą jeszcze brali honoraria i honory — największe, rzecz naturalna — od dyktatorów, a na drugim miejscu od demokracji. A w miarę, jak coraz wyżej podchodzą ku ustrojom coraz to lepszym, coraz bardziej blednie ich sława i ustaje na nogach, jakby jej tchu brakło.

— Tak jest.

XIX. — No tak — dodałem — i oto, jakąśmy zrobili dygresję. Więc mówmy znowu o tym wojsku dyktatora, o tym pięknym i licznym, i różnokolorowym, i nigdy tym samym; z czego on je będzie utrzymywał?

— Jasna rzecz — powiada — że jeśliby były w państwie kosztowności po świątyniach, to on z nich na to będzie łożył. I pokąd wystarczą pieniądze uzyskane ze sprzedaży, będzie z ludu mniejsze podatki ściągał.

— A co, kiedy to źródło wyschnie?

— Jasna rzecz — powiada — że ze skarbca ojczyzny zacznie ciągnąć sam i ci, którzy z nim piją, przyjaciele i przyjaciółki.

— Rozumiem — powiedziałem — że lud, który dyktatora urodził, będzie go żywił i będzie żywił jego przyjaciół.

— Będzie musiał — powiada — nieuchronnie.

— A jak ty myślisz — dodałem. — Jeżeli się lud rozzłości i powie, że ani to rzecz sprawiedliwa, żeby ojciec utrzymywał syna dojrzałego, ale wprost przeciwnie, syn powinien utrzymywać ojca, ani też nie na to go lud urodził i na czele postawił, żeby teraz, skoro ten wyrósł i stał się niewolnikiem własnych niewolników, musiał go utrzymywać razem z niewolnikami i z inną zbieraniną, ale na to, żeby się pod jego rządami wyzwolić od bogaczów i od tak zwanych ludzi pierwszej klasy; i teraz każe mu pójść sobie precz z państwa razem z przyjaciółmi; podobnie jak ojciec wypędza z domu syna razem z gromadą awanturujących się pijaków.

— Wtedy, na Zeusa — odpowiedział — wtedy już pozna lud, jaką latorośl wydał, ukochał ją i pomógł jej do wzrostu, i że dzisiaj, kiedy sam jest słabszy, wypędzać chce mocniejszego.

— Jak ty myślisz? — dodałem — czy dyktator ośmieli się ojcu gwałt zadawać i bić go, gdyby go nie słuchał?

— Tak jest — mówi. — Odebrał mu przecież broń.

— Więc ty mówisz — dodałem — że dyktator to ojcobójca i zły opiekun starych rodziców, a zdaje się, że to by już była niewątpliwa

dyktatura. Lud, jak to mówią, unikał nawet dymu zależności od ludzi wolnych, a wpadłby w sam ogień despotyzmu i niewolnictwa, i zamiast tamtej obfitej i niewczesnej wolności popadłby w najprzykrzejszą i najbardziej gorzką niewolę u niewolników.

— Tak jest — powiada. — Tak to bywa.

— Więc cóż? — dodałem. — Czy nie będzie to z naszej strony zdanie odpowiedzialne, jeżeli powiemy, żeśmy dostatecznie opisali, jak to się demokracja przeradza w dyktaturę, a jak się już dyktatura zrobi, jaka wtedy jest?

— Zupełnie tak, jak trzeba — powiedział.

— Więc tylko on sam pozostaje — ciągnąłem — ten typ dyktatorski; rozpatrzyć, jak on się przemienia z demokratycznego, a kiedy się uformuje, to jaki jest i jak żyje: nędznie czy szczęśliwie.

— A wiesz ty — dodałem — czego bym jeszcze pragnął?

— Czego?

— Mam wrażenie, że pożądań nie przedyskutowaliśmy należycie, jakie są i jak są liczne. A kiedy tutaj jeszcze mamy niedostatki, nie bardzo będzie jasne szukanie tego, czego szukamy.

— No — powiedział — to jeszcze wszystko w porządku?

— Tak jest. A popatrz, co ja w nich pragnę dojrzeć. To jest taka rzecz: Spośród przyjemności i pożądań niekoniecznych niektóre wydają mi się nielegalne, a tkwią bodaj że w każdym człowieku, ale ponieważ je poskramiają prawa i pożądania lepsze, rozumne, więc one u niektórych ludzi albo zanikają zupełnie, albo zostają im tylko niektóre z nich, i to słabe, a u innych ludzi są mocniejsze i jest ich więcej.

— A któreż to takie masz na myśli?

— Te — odpowiedziałem — które się podczas snu budzą, kiedy inna strona duszy śpi; ta, która myśli, jest łagodna i panuje nad tamtą, a ta część, zwierzęca i dzika albo jadłem, albo napojem napełniona staje dęba, odrzuca sen i stara się iść i robić, co jej się podoba do syta. Wiesz, że w takim stanie gotowa się odważyć na wszystko, jakby daleko odrzuciła wszelkie więzy wstydu i rozsądku. Nie cofa się przed próbami stosunków płciowych z matką ani z kimkolwiek innym spośród ludzi, bogów albo zwierząt, plami się krwią byle czego i nie cofa się przed żadnym pokarmem. Jednym słowem nie zbywa jej na niczym ani z głupoty, ani z bezwstydu.

— Święta prawda.

— A kiedy, uważam, ktoś się w zdrowiu utrzymuje i panuje nad sobą, i kładąc się spać, swój pierwiastek myślący rozbudzi, nakarmiwszy go na kolację pięknymi myślami i rozważaniami, i

dojdzie w sobie do zgody wewnętrznej, a pożądliwej swej części ani nie wygłodzi, ani nie przekarmi; aby cicho spała i nie przeszkadzała swoimi przyjemnościami i przykrościami temu, co w nim najlepsze, niech ono, samo w sobie odosobnione i czyste, ogląda i niech tam sobie pragnie czegoś, i niech spostrzega rzeczy, których nie wie — więc albo coś z przeszłości, z tego, co jest lub co ma być, a tak samo temperament swój ułagodzi, a nie, zirytowawszy się na coś, zasypia z niespokojnym sercem, tylko uspokoiwszy te oba pierwiastki, a rozbudziwszy trzeci, w którym myśl mieszka, w ten sposób spoczynku zażywa, to wiesz, że w takim stanie najlepiej prawdy dotyka i zgoła go wtedy nie nachodzą żadne nielegalne widziadła w marzeniach sennych.

— Całkowicie — powiada — jestem tego samego zdania.

— Zrobiliśmy tę dłuższą dygresję, ale poznać chcemy to, że w każdym z nas mieszkają pożądania tego rodzaju; jakieś straszne i dzikie, i nielegalne, nieraz nawet w takich ludziach, którzy się wydają bardzo opanowani. To wychodzi na jaw w marzeniach sennych. Więc uważaj, czy masz wrażenie, że ja mówię do rzeczy, i czy się zgadzasz.

— Ależ zgadzam się.

II. — Więc przypomnij sobie ten typ bliższy demokracji, cośmy to o nim mówili. Otóż on się od dziecka wychowywał pod kierunkiem skąpego ojca, który cenił tylko pożądania dochodowe, a nie cenił

pożądań niekoniecznych, a związanych tylko z zabawą i z upiększeniem życia. Czy nie tak?

— Tak.

— Otóż, kiedy wejdzie w eleganckie towarzystwo, między ludzi ziejących tymi pożądaniami, któreśmy przed chwilą wymienili, zaczyna odczuwać gwałtowny pociąg do wszelkiego szelmostwa i do stylu tych ludzi — tak bardzo mu obrzydło skąpstwo ojcowskie. Ale że ma naturę lepszą niż ci jego gorszyciele, więc szarpiąc się w dwie przeciwne strony, zatrzyma się pośrodku między oboma stylami życia i zacznie, jak uważa, kosztować w miarę jednego i drugiego i pędzić życie ani nie nacechowane brudną drobiazgowością, ani też nielegalne; stanie się jednak bliższy demokracji niż oligarchii.

— Była — powiada — i jest taka opinia o takim człowieku.

— Więc przyjmij — ciągnąłem — że on doszedł już swoich lat i ma syna, który się znowu w jego stylu wychował.

— Przyjmuję.

— Więc przyjmij i to, że dzieje się z nim to samo, co się działo z jego ojcem, ciągną go do wszelkiego rodzaju szelmostwa — ono się w języku tych, którzy go ciągną, nazywa niezależnością wszelkiego rodzaju — tym pożądaniom pośrednim pomaga ojciec i cały dom, a tamci dają pomoc tamtym innym pożądaniom. Kiedy ci zdolni do

wszystkiego czarodzieje i twórcy dyktatorów utracą nadzieję, żeby w jakikolwiek inny sposób potrafili młodego człowieka opętać, umyślają wtedy chytrze, żeby mu zaszczepić jakąś miłość, niech w nim Eros obejmie władzę nad pożądaniami, za którymi próżniactwo idzie i marnotrawstwo, taki sobie skrzydlaty, wielki truteń. Czy myślisz, że inaczej wygląda miłość u takich ludzi?

— Nie inaczej — powiada — tylko tak.

— Nieprawdaż, kiedy koło niej brzęczą inne żądze, a pełno w nich kadzideł i wieńców, i perfum, i win, i tych żądz, które się na takich schadzkach zwykło spuszczać z łańcucha, one tę miłość karmią i wzmagają do ostateczności i żądło tęsknoty wprawiają trutniowi, wtedy ten przywódca duszy zaczyna brykać jak szalony, a straż koło niego pełni obłąkanie — i jeżeli on wtedy schwyta u siebie jakieś mniemania albo pożądania wyglądające przyzwoicie i mające jeszcze jakiś wstyd w oczach, to je zabija i wyrzuca precz od siebie, pokąd człowieka całkowicie nie oczyści z rozwagi, a nie napełni go obłąkaniem, które przyszło z zewnątrz.

— Najdokładniej — powiada — opisujesz powstawanie typu dyktatorskiego.

— A czy nie dlatego już i z dawna mówią, że Eros jest tyranem?

— Bodaj że tak — powiada.

— Nieprawdaż, przyjacielu — powiedziałem — pijany człowiek też czuje się poniekąd dyktatorem?

— On ma tę postawę.

— A obłąkany i narwany — ten nie tylko nad ludźmi próbuje panować, ale nad bogami też i ma nadzieję, że potrafi.

— I bardzo — powiada.

— Więc dyktatorski typ — ciągnąłem — mój biedaku, powstaje, dokładnie rzecz biorąc, wtedy, gdy albo z natury, albo pod wpływem sposobu życia, albo z jednego i z drugiego powodu zrobi się z człowieka pijak, rozpustnik i wariat.

— Całkowicie tak, przecież.

III. — Więc on tak powstaje i taki to jest człowiek. A żyje jak?

— A to tak jak w zabawie: „to powiesz ty mnie”.

— No, więc mówię — powiedziałem. — Bo myślę sobie, że tam potem u nich będą święta i tańce, i kwiaty, i dziewczęta, i wszystkie te rzeczy w tym rodzaju, których Eros jest panem absolutnym, a mieszkając w tej duszy, decyduje w niej o wszystkim.

— Tak musi być — powiada.

— Więc czy tam nie kiełkują, obok tamtych, liczne nowe i straszne żądze każdego dnia i każdej nocy? A potrzeby mają wielkie?

— Liczne, z pewnością.

— Więc zaraz i wydatki, jeżeli tylko będą jakieś dochody.

— Jakżeby nie?

— A potem przecież długi i trwonienie fortuny.

— No cóż?

— A kiedy się to wszystko wyczerpie, czyż nie muszą wtedy żądze zacząć krzyczeć, te, które się gęsto zagnieździły i są gwałtowne, i wtedy ci ludzie, jakby ich dźgały żądła innych żądz, a nade wszystko żądło tego Erosa, którego inne żądze niby gwardia otaczają, czy nie muszą szaleć wtedy i wściekać się, i patrzeć, kto co ma i można by mu coś zabrać podstępem albo przemocą?

— Nieuchronnie — powiada.

— Więc trzeba brać, co można. I znosić stąd i stamtąd albo wielkie męki cierpieć.

— Koniecznie.

— Więc czy nie tak, jak te pożądania w nim samym, które przyszły później, przemogły pożądania poprzednie i przywłaszczyły

sobie to, co było dla tamtych, tak i on sam będzie uważał, że będąc młodszym od ojca i od matki, powinien ich przemóc i mieć więcej od nich, i zabrać im, co mają, kiedy swą własną część przepuści, a z ojcowskiego zacznie czerpać?

— No, cóż? — powiada.

— A gdyby mu rodzice na co nie pozwalali, to czy naprzód nie zacznie próbować okradać i oszukiwać rodziców?

— W każdym razie.

— A gdyby mu się to nie udawało, toby ich rabował i gwałt by im zadawał z kolei?

— Myślę — powiada.

— A gdyby się bronili i próbowali walczyć, chłopcze osobliwy, ten starzec i staruszka, czy on by uważał na siebie i pilnowałby się, żeby się nie dopuścić jakiegoś kroku dyktatorskiego?

— Ja tam — powiada — nie jestem bardzo dobrej myśli, jeżeli chodzi o rodziców takiego człowieka.

— Ależ, Adejmancie, na Zeusa, czy ty nie myślisz, że taki człowiek potrafiłby, z powodu od niedawna mu miłej, wcale niekoniecznej przyjaciółki, z dawna mu miłą i najbliżej z nim związaną matkę, albo z powodu przystojnego przyjaciela, którego ma od

niedawna, a wcale go nie potrzebował, zgrzybiałego starca ojca, którego i potrzebował, i miał w nim najstarszego przyjaciela, czy ty nie myślisz, że on by ich potrafił bić oboje i podawać ich w niewolniczą zależność od tamtych, gdyby ich do tego samego domu sprowadził?

— Tak jest, na Zeusa — powiada.

— To doprawdy wielkie błogosławieństwo — dodałem — wydać na świat syna o typie dyktatorskim.

— Tak jest — mówi.

— A cóż, kiedy takiemu zabraknie majątku ojca i matki, a już się w nim nagromadził wielki rój żądz, czy on wtedy naprzód nie naruszy muru jakiegoś domu albo nie ściągnie z kogoś płaszcza, kto późno w noc wraca do domu, a potem jakiejś kaplicy nie wyprzątnie? I w tych wszystkich wypadkach te dawne opinie, które żywił od dziecka na temat tego, co piękne i brzydkie, te, które wyglądały przyzwoicie, ulegną tym niedawno wypuszczonym z niewoli, tym, co straż pełnią koło Erosa — one zwyciężą przy jego pomocy — one przedtem tylko w marzeniach sennych biegały wolno podczas snu, kiedy on był jeszcze pod władzą praw i ojca, i miał w sobie ustrój demokratyczny. Teraz, kiedy nad nim Eros tak absolutne rządy objął, jak to mu się mało kiedy przydarzało we śnie, on się na jawie robi taki na stałe i nie powstrzyma się ani od jakiegoś strasznego morderstwa, ani od pokarmu żadnego, ani od roboty, bo w nim żyje i panuje absolutnie

Eros, który nie dba o żaden rząd i żadne prawo, a że sam jest jedynowładcą, więc i tego, w którym siedzi, niby państwo swoje wiedzie na każdą awanturę, z której by się sam mógł utrzymać i utrzymać tę zgraję koło siebie, tę, która częściowo z zewnątrz wtargnęła, a pochodzi od złego towarzystwa, a częściowo pochodzi z wewnątrz, z obyczajów samych i on ją sam wyzwolił i spuścił z łańcuchów. Czy nie takie jest życie takiego człowieka?

— Takie jest — powiada.

— I jeżeli — dodałem — jest niewielu takich w mieście, a reszta pospólstwa to porządni ludzie, wtedy się tacy wynoszą precz, żeby służyć w gwardii jakiegoś innego dyktatora, albo się wynajmują jako wojsko zaciężne, jeżeli gdzieś jest wojna. A jeżeli jest pokój i mają siedzieć cicho, wtedy w samym mieście dopuszczają się licznych małych łotrostw.

— Ty o jakich myślisz?

— No, na przykład kradną, włamania robią, urzynają mieszki, kradną suknie po domach i wota po świątyniach, porywają bogatych ludzi, aby pieniądze wymuszać. Bywa, że wnoszą fałszywe oskarżenia, a jeżeli umieją przemawiać, stają jako fałszywi świadkowie i biorą łapówki.

— To niewielkie nieszczęście — powiada — to, co mówisz, jeżeliby niewielu było takich.

— Bo małe rzeczy — powiedziałem — są małe w porównaniu do wielkich, a to wszystko, jeżeli chodzi o poziom moralny i nędzę państwa, to jest nic, jak to mówią, w porównaniu do dyktatora. Kiedy się w państwie zrobi dużo i takich, i innych, którzy w ich ślady wstępują, i zobaczą, jak wielu ich jest, wtedy oni, ponieważ lud jest głupi, wydają spośród siebie dyktatora, tego mianowicie, który sam w sobie, w swojej duszy nosi największego tyrana.

— To naturalne — powiedział. — To byłby najbardziej dyktatorski typ.

— Nieprawdaż, jeżeli mu się dobrowolnie poddadzą. A jeżeli mu państwo nie będzie powolne, to on, jak przedtem bijał i poniewierał matkę i ojca, tak teraz będzie traktował ojczyznę, jeżeli tylko potrafi; sprowadzi sobie nowych przyjaciół i starą miłą matczyznę, jak mówią na Krecie, i ojczyznę odda im w niewolę — takie on jej da utrzymanie. To byłby ostateczny cel pożądań takiego człowieka.

— Tak — powiada — ze wszech miar przecież.

— Nieprawdaż — dodałem — ci ludzie w życiu prywatnym, jeszcze nim zaczną panować, są tacy. Naprzód, jeżeli chodzi o towarzystwo, to przestają albo z tymi, którzy im schlebiają i gotowi są do wszelkich posług, albo jeżeli kogoś potrzebują, to sami umieją upadać do nóg i przyjaciół odgrywać na wszelkie sposoby, a jak swoje uzyskają, są obcy?

— Stanowczo tak.

— I tak przez całe życie, w przyjaźni nie są nigdy z nikim, zawsze tylko albo kogoś tyranizują, albo się przed kimś płaszczą, a swobody w stosunku osobistym i prawdziwej przyjaźni natura despotyczna nie zakosztuje.

— Tak jest.

— Więc czy nie słusznie moglibyśmy powiedzieć, że to są typy niepewne, niewierne?

— Jakżeby nie?

— I niesprawiedliwe, jak tylko być może, jeżeliśmy się przedtem słusznie zgodzili na to, co to jest sprawiedliwość.

— Ależ tak — powiada — słusznie przecież.

— Więc zbierzmy krótko — dodałem — ten typ najgorszy. To będzie ktoś, kto by na jawie był taki, jakeśmy stan snu opisywali.

— Tak jest.

— Nieprawdaż, taki się robi i taki będzie, kto by mając naturę w najwyższym stopniu despotyczną, osiągnął władzę niezależną, a im więcej życia spędziłby na stanowisku dyktatora, tym bardziej byłby taki.

— Nieuchronnie — powiedział Glaukon, zabrawszy głos z kolei.

IV. — A czy ten — dodałem — który się okazuje najgorszy, nie okaże się zarazem i najnędzniejszy, najnieszczęśliwszy? I kto by najdłuższy czas i najbardziej absolutną władzę piastował, ten by w najwyższym stopniu i najdłużej był naprawdę taki. Bo ludzi jest dużo, a co głowa, co rozum.

— To przecież musi tak być — powiada.

— A czy nie prawda — dodałem — że typ despotyczny gotów być podobny do państwa rządzonego despotycznie, a typ demokratyczny do demokracji, i inni tak samo?

— No, cóż?

— Nieprawdaż, jak się ma jedno państwo do drugiego ze względu na wartość moralną i szczęście, tak się też ma i jeden z tych ludzi do drugiego?

— Jakżeby nie?

— A jakże się przedstawia ze względu na wartość moralną państwo rządzone absolutnie w stosunku do państwa pod rządami królewskimi, jakeśmy je opisali na początku?

— To jest całkowite przeciwieństwo — powiada. — Jedno państwo jest najlepsze, a drugie najgorsze.

— Ja się nie będę pytał — dodałem — które właściwie ty masz na myśli. Bo to jasne. Ale czy ty o ich szczęściu i nieszczęściu sądzisz tak samo, czy inaczej? Tylko nie przerażajmy się od razu, patrząc na dyktatora, który jest jeden, ani na tych tam, może niewielu, ludzi koło niego, tylko tam trzeba wejść w środek, w to państwo, i obejrzeć je całe; więc dajmy w nie nurka i oglądajmy je w całości, dopiero jak je zobaczymy, będziemy wypowiadali swoje zdanie.

— Słusznie zapraszasz — mówi. — I to jasne każdemu, że nie ma państwa bardziej nieszczęśliwego niż to, w którym rządy są despotyczne, i nie ma szczęśliwszego nad to, w którym panują rządy królewskie.

— A gdybym ja tak — dodałem — z takim samym zaproszeniem wystąpił także w odniesieniu do ludzi, czy słuszne byłoby to zaproszenie? A gdybym ja uważał, że sądzić o nich ma prawo tylko ten, kto potrafi duszą wniknąć w charakter człowieka i przejrzeć go na wskroś, a nie ktoś, kto, tak jak dziecko, patrzy z zewnątrz i robi na nim wrażenie przepych dyktatorski, obliczony na ludzi z zewnątrz — podczas gdy trzeba umieć dojrzeć i to, co się za nim kryje? Więc gdybym uważał, że myśmy wszyscy powinni posłuchać takiego człowieka, który ma warunki, żeby sądzić, bo z takim typem razem mieszkał i przyglądał mu się z bliska na terenie domowym, w stosunku do każdego z domowników — tam, gdzie go najlepiej można widzieć nagim, bo bez teatralnej maski i kostiumów, i koturnów, a także w

momentach niebezpiecznych dla państwa; kogoś takiego, co to wszystko widział, może byśmy poprosili, niech nam powie, jak się przedstawia szczęście i nędza dyktatorska w stosunku do innych ludzi?

— Bardzo słuszne — powiada — byłoby i to zaproszenie z twojej strony.

— Więc jeżeli chcesz — dodałem — to my będziemy udawali, że my mamy warunki do wydawania sądu i żeśmy już spotykali takich. Abyśmy mieli kogoś, kto nam będzie odpowiadał na nasze pytania.

— Tak jest.

V. — Więc proszę cię — ciągnąłem — tak się przypatrz. Przypomnij sobie podobieństwo pomiędzy państwem i człowiekiem, bierz za każdym razem pod uwagę jedno i drugie i mów, co to się dzieje w jednym i w drugim.

— A o cóż chodzi? — powiada.

— Przede wszystkim — odparłem — żeby mówić o państwie — to jak ty powiesz, państwo rządzone despotycznie jest wolne, czy jest w niewoli?

— W niewoli — powiada — największej, jaka być może.

— A widzisz w nim, prawda, panów i ludzi wolnych.

— Widzę — powiada — coś trochę i tego, ale całość w nim, mówiąc krótko, i najprzyzwoitsza jego cząstka jest pogrążona w haniebnej niewoli i w nędzy.

— Więc jeżeli człowiek jest podobny do państwa, to czy i w nim nie musi ten sam porządek panować, i czy jego duszy nie musi przepełniać niewola na wielu punktach i brak swobody? I czy nie te jego cząstki są w niewoli, które były najprzyzwoitsze, a ten jego pierwiastek, który jest mały i najgorszy, i najbardziej szalony, ma w jego duszy władzę absolutną?

— Musi tak być — powiada.

— Więc cóż? Powiesz, że taka dusza jest niewolnicą, czy jest wolna?

— Ależ to niewolnica przecież, moim zdaniem przynajmniej.

— Nieprawdaż? A znowu państwo zostające w niewoli i despotycznie rządzone bynajmniej nie robi tego, czego chce?

— W wysokim stopniu jest skrępowane.

— Więc i dusza rządzona despotycznie bynajmniej nie będzie robiła tego, co by chciała, jeżeli mówić o duszy jako o całości. Ją wciąż to żądło popycha gwałtem tędy i owędy, więc będzie pełna niepokoju i żalu za czymś.

— Jakżeby nie?

— A bogate czy ubogie musi być państwo pod rządami despoty?

— Ubogie.

— Więc i dusza despotyczna musi być zawsze uboga i nigdy nienasycona.

— Tak jest — powiedział.

— No, cóż? A obawy czy nie musi być pełne takie państwo i taki człowiek?

— Musi, koniecznie.

— A co myślisz? Że w jakimś innym państwie znajdziesz więcej skarg i westchnień, i żalów, i cierpień?

— W żaden sposób.

— A w człowieku innym jakimś, myślisz, że będzie tego więcej niż w tej naturze despotycznej, którą do szału doprowadzają pożądania i amory?

— Jakżeby tam? — powiedział.

— Więc jeżeli, myślę sobie, wszystko to i inne takie rzeczy wziąwszy pod uwagę, osądziłeś, że to państwo jest najnieszczęśliwsze ze wszystkich…

— A czy niesłusznie? — wtrącił.

— Nawet i bardzo — powiedziałem. — Ale znowu o typie despoty co mówisz, jeżeli te same rzeczy bierzesz pod uwagę?

— To — powiada — że on jest o wiele nieszczęśliwszy od wszystkich innych.

— To — dodałem — to jeszcze nie jest zdanie słuszne.

— Jak to? — powiada.

— Mam wrażenie — ciągnąłem — że ten typ jeszcze nie jest taki w najwyższym stopniu.

— A kto właściwie?

— Może być, że ten ci się wyda jeszcze mniej szczęśliwy od tamtego.

— Jaki?

— Ten — ciągnąłem — który by, naturę mając despotyczną, nie spędził życia w zaciszu prywatnym, tylko by miał to nieszczęście i jakimś przypadkiem dostałaby mu się dyktatura do ręki.

— Wnoszę — powiada — na podstawie tego, co się poprzednio powiedziało, że ty mówisz prawdę.

— Tak jest — dodałem. — Ale takich rzeczy nie trzeba tylko mniemać; trzeba je doskonale rozpatrzyć w następującym toku myśli. Chodzi przecież o rzecz największą, o życie dobre i złe.

— Zupełnie słusznie — powiada.

— Więc zastanów się, czy też ja mówię do rzeczy. Bo zdaje mi się, że rozważanie tej sprawy trzeba oprzeć i rozpocząć od tego.

— Od czego?

— Od każdego poszczególnego spośród ludzi prywatnych, jacy są w państwie, mają pieniądze i trzymają sobie licznych niewolników. Ci pod tym względem są podobni do dyktatora, że panują też nad wieloma. Różnicę stanowi tylko liczba niewolników tamtego.

— Stanowi różnicę.

— Więc wiesz, że ci żyją bez obawy i nie lękają się swojej służby?

— A czegóż by się mieli lękać?

— Niczego — mówię. — Ale czy rozumiesz przyczynę?

— No tak. To dlatego, że całe państwo stoi w obronie każdej poszczególnej jednostki.

— Pięknie mówisz — powiedziałem. — No, cóż? A gdyby tak jakiś bóg człowieka jednego, który ma niewolników pięćdziesięciu albo i więcej, zabrał z pośrodka miasta — i jego samego, i jego żonę, i dzieci — i przeniósł go na pustynię razem z całym majątkiem i służbą, gdzie by w jego obronie nie mógł stanąć nikt z ludzi wolnych, wtedy, jak myślisz? Jaka i jak wielka musiałaby go opaść obawa o własną osobę, o dzieci i o żonę, aby ich służba nie wymordowała?

— Największa, myślę sobie — powiedział.

— Nieprawdaż, wtedy by on już musiał schlebiać niektórym spośród niewolników i przyrzekać im wiele, i wyzwalać ich, choćby nie chciał, i czy nie okazałby się pochlebcą w stosunku do własnej służby?

— Musiałby, nieuchronnie — powiada — inaczej by zginął.

— No cóż? A gdyby tak — dodałem — ten bóg osadził naokoło niego licznych sąsiadów, którzy by nie znosili, żeby sobie jeden człowiek pozwalał trzymać drugiego w niewoli, a gdyby gdzieś kogoś takiego przychwycili, to by go z ich ręki czekały kary ostateczne?

— To popadłby — powiada — moim zdaniem, w nieszczęście jeszcze większe, gdyby go naokoło pilnowali sami wrogowie.

— A czyż nie w takim samym więzieniu siedzi i dyktator? On już z natury jest taki, jakim myśmy go opisali, pełen licznych i

różnorodnych obaw i pożądań. A choćby całą duszą tego łaknął, to jednak jemu tylko jednemu w całym państwie ani wyjechać nigdzie nie wolno, ani zobaczyć czegoś z tych rzeczy, które inni wolni ludzie też lubią oglądać; on siedzi schowany przeważnie w pałacu — jak kobieta — i zazdrości innym obywatelom, jeżeli któryś wyjeżdża za granicę i coś dobrego ogląda?

— Ze wszech miar tak jest — powiada.

VI. — Nieprawdaż? Więcej tego rodzaju nieszczęść spada na takiego człowieka, źle zagospodarowanego wewnętrznie, któregoś przed chwilą ocenił jako największego nędznika, ten typ despotyczny, jeżeli nie spędza życia prywatnie, tylko jakiś los go przymusi, żeby był dyktatorem, i ten, który sam nad sobą żadnej władzy nie ma, próbuje władać drugimi zupełnie, tak jakby ktoś, ciało mając chore i nie władnąc sobą, nie mógł żyć w zaciszu prywatnym, ale musiał całe życie chodzić w zapasy i walczyć z innymi ciałami.

— Tak, to ze wszech miar podobne — mówi. — Ty masz najzupełniejszą rację, Sokratesie.

— Nieprawdaż — dodałem — kochany Glaukonie, to jest stan ze wszech miar nędzny i w porównaniu do tego, coś ty ocenił jako żywot najnędzniejszy, despota ma życie jeszcze gorsze?

— W każdym razie — powiedział.

— Zatem naprawdę, choć może ktoś tak nie myśli, kto jest istotnie dyktatorem, ten jest istotnie niewolnikiem, to jest największa niewola i poniżanie się, i schlebianie typom najgorszym. Taki człowiek zgoła nie zaspokaja swoich pożądań, tylko cierpi niezliczone niedostatki i okazuje się w świetle prawdy biedakiem, jeżeli ktoś umie zobaczyć całą duszę — to człowiek, którego strach dławi całe życie i wciąż go chwyta skurcz i ustawiczna męka, jeżeli jego stan jest podobny do stanu państwa, którym on włada. A on jest podobny. Czy nie?

— I bardzo — powiedział.

— Nieprawdaż? W dodatku dołóżmy jeszcze temu człowiekowi to, cośmy i przedtem powiedzieli, że on musi być, a stać się musi dzięki temu, że panuje, jeszcze bardziej niż przedtem zazdrosny, niebudzący zaufania, niesprawiedliwy, niezdolny do przyjaźni, bezbożny i musi karmić i utrzymywać wszelkie zło, przez co wszystko i sam jest skrajnie nieszczęśliwy, a w następstwie wpędza w ten sam stan i swoje otoczenie.

— Nie sprzeciwi ci się — powiada — nikt, kto ma rozum.

— Więc proszę cię — dodałem — teraz, jak sędzia, który o wszystkich orzeka, tak i ty oceń, który jest pierwszy według twego zdania, jeżeli chodzi o szczęście, a kto jest drugi, i tych innych oceń po kolei. Pięciu ich jest: typ królewski, timokratyczny, oligarchiczny, demokratyczny i despotyczny.

— Ależ to łatwy sąd — powiada. — Bo tak jak wchodzili, tak ja ich oceniam, jak chóry, ze względu na wartość moralną dodatnią i ujemną i ze względu na szczęśliwość i jej przeciwieństwo.

— Więc wynajmiemy herolda — dodałem — czy ja mam sam ogłosić, że syn Aristona osądził, jako iż człowiek najlepszy i najsprawiedliwszy jest najszczęśliwszy, a tym jest typ najbardziej królewski i królujący nad sobą samym, a typ najgorszy i najniesprawiedliwszy jest najnieszczęśliwszy, a tym jest właśnie człowiek o typie despotycznym, który by był największym despotą w stosunku do samego siebie i w stosunku do państwa.

— Niech ci będzie, ogłoś to — powiada.

— A czy mam w dodatku ogłosić — dodałem — że tak jest, bez względu na to, czy się ci ludzie ze swymi charakterami ukryją, czy nie ukryją przed wszystkimi ludźmi i bogami?

— Ogłoś i to w dodatku — powiedział.

VII. — No, dobrze — dodałem. — Więc to by był nasz pierwszy dowód. A drugi niechby był ten, jeżeli się wyda do rzeczy.

— Jakiż to?

Księga dziewiąta

O trzech pierwiastkach, do Polemarcha

— Skoro tak samo jak państwo — odpowiedziałem — tak i dusza każdego poszczególnego człowieka dzieli się na trzy części, to powinien się udać, uważam, jeszcze jeden dowód.

— Co to za dowód?

— Taki. Jeżeli są te trzy pierwiastki w człowieku, to zdaje mi się, że są też trzy rodzaje przyjemności, każdy pierwiastek ma swoje. Tak samo dzielą się i pożądania, i rządy wewnętrzne.

— Jak mówisz? — powiada.

— Jeden pierwiastek — odpowiedziałem — to ten, którym się człowiek uczy, drugim się gniewa i zapala, a trzeci jest tak wielopostaciowy, że nie potrafiliśmy nadać mu jednej nazwy, jemu tylko właściwej. Ale co miał w sobie największego i najmocniejszego, tośmy mu dali jako nazwę. Nazwaliśmy go pierwiastkiem pożądliwości ze względu na gwałtowność pożądań związanych z jedzeniem i piciem, i z życiem płciowym, i co się tam innego z tym łączy, i pierwiastkiem chciwości też, dlatego że zaspokajanie takich pożądań najbardziej wymaga pieniędzy.

— I słusznie — powiada.

— A gdybyśmy powiedzieli, że i przyjemność tego pierwiastka, i jego przywiązanie dotyczy zysku, to oparlibyśmy się w myśli najbardziej na jednym głównym czynniku; tak że coś jasnego mielibyśmy na myśli, kiedykolwiek byśmy mówili o tej części duszy. I słusznie byśmy ją nazywać mogli umiłowaniem pieniędzy i zysku?

— Mnie się tak wydaje — powiada.

— No cóż? A temperament, czy nie powiemy, że cały dąży do mocy, do zwyciężania, do zdobycia sobie opinii i sławy?

— I bardzo.

— Więc gdybyśmy go nazwali pierwiastkiem ambicji i żądzą zwycięstw, to prawda, że brzmiałoby co nieźle?

— Brzmiałoby to znakomicie.

— A ten pierwiastek, którym się uczymy, to każdemu rzecz jasna, że on cały zawsze dąży do tego, żeby znać prawdę, wiedzieć, jak jest, a o pieniądze i o sławę zgoła mu nie chodzi.

— Wielka prawda.

— Więc jeżeli go nazwiemy zamiłowaniem do nauki i do mądrości, co mogłaby być nazwa stosowna?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż — dodałem — I w jednych duszach ludzkich panuje ten pierwiastek, a w innych tamten — jak się trafi?

— Tak — powiedział.

— I dlatego też powiedzmy już z góry, że istnieją trzy rodzaje ludzi: kochający mądrość, lubiący zwyciężać i lubiący zyski.

— W każdym razie przecież.

— I przyjemności też są trzy rodzaje, każdy odpowiada jednemu z tych typów.

— Tak jest.

— A czy wiesz — dodałem — że gdybyś chciał każdego z takich ludzi po kolei pytać, który z tych trzech rodzajów życia jest najprzyjemniejszy, to każdy będzie najbardziej chwalił życie swoje własne? Przecież zbijacz pieniędzy powie, że w porównaniu z zyskiem, przyjemność związana z doznawaniem czci albo z uczeniem się jest nic niewarta, chyba że coś w tym rodzaju też jakieś pieniądze przynosi?

— Prawda — powiedział.

— A cóż człowiek ambitny? — dodałem. — Czy on przyjemności pochodzącej od pieniędzy nie uważa za coś w złym guście i bez smaku i tak samo tej, którą uczenie się przynosi, i jeżeli jakaś nauka nie przynosi sławy, to to jest dla niego dym i lary fary?

— To tak jest — powiada.

— A człowiek, który kocha mądrość — dodałem — za co ten człowiek, naszym zdaniem, uważa inne przyjemności w porównaniu do tej, żeby znać prawdę, wiedzieć, jaka ona jest, i wciąż w czymś takim tkwić, ucząc się? On powie, że tamte są od rozkoszy nie bardzo dalekie? I nazwie je istotnie koniecznymi, bo on sam by zgoła ich nie potrzebował, gdyby to nie było konieczne?

— Dobrze to trzeba wiedzieć — powiada.

VIII. — Więc kiedy się tak sobie przeciwią przyjemności każdego z tych rodzajów i każdy z tych rodzajów życia, już bez względu na to, które jest piękniejsze, a które brzydsze, ani na to, które gorsze, a które lepsze, ale właśnie ze względu na to, które przyjemniejsze i mniej przykre, to jak my możemy wiedzieć, które z nich mówi coś najbliższego prawdy?

— Ja — powiada — nie bardzo to umiem rozstrzygnąć.

— A to tak spojrzyj. Jakiegoż narzędzia potrzeba do wydania słusznej oceny? Czy nie potrzeba do tego doświadczenia i rozsądku, i myśli? Czy mógłby ktoś mieć lepsze od tych narzędzi oceny?

— Ależ jakim by sposobem? — powiada.

— Więc przypatrz się. Jest tych ludzi trzech, a który z nich ma największe doświadczenie w zakresie tych wszystkich przyjemności, o

którycheśmy mówili? Czy ten, co to lubi zysk, jeżeli się przy nauce dowiaduje, jaka jest prawda sama, wydaje ci się, że on lepiej z doświadczenia poznaje przyjemność pochodzącą od wiedzy, niż filozof zna przyjemność płynącą z zysku pieniężnego?

— O, to wielka różnica — powiada. — Bo jeden z nich musi kosztować innych przyjemności już od dziecka. A zamiłowany w zysku pieniężnym, kiedy się uczy, jaka jest natura rzeczywistości, nie musi zaznać smaku tej przyjemności ani doświadczyć jej słodyczy i nawet gdyby go kto zachęcał, niełatwo jej zakosztuje.

— Zatem filozof — dodałem — o wiele przewyższa chciwca, jeżeli chodzi o to, żeby z doświadczenia znać dwa rodzaje przyjemności?

— O wiele, doprawdy.

— A cóż, jeżeli idzie o człowieka ambitnego? Czy filozof gorzej zna z doświadczenia przyjemność związaną z odbieraniem czci, niż tamten zna przyjemność związaną z rozumnym myśleniem?

— Przecież cześć spotyka każdego z nich — powiedział — jeżeli tylko który dokona tego, do czego się zabrał. Przecież i bogaty cieszy się czcią wielu ludzi, i mężny, i mądry, tak że oni wszyscy wiedzą z doświadczenia, jaka to przyjemność płynie z odbierania czci. Ale jaka przyjemność płynie z oglądania bytu, tego nie potrafi zakosztować nikt inny, tylko filozof.

— Zatem ze względu na doświadczenie — dodałem — filozof jest najlepszym sędzią spośród tych ludzi.

— Bez porównania.

— I on jeden będzie miał to doświadczenie przemyślane.

— No, cóż?

— A także to narzędzie, które jest potrzebne do oceny, to nie jest narzędzie chciwca ani człowieka ambitnego, tylko to jest narzędzie filozofa.

— Jakie?

— Mówiliśmy gdzieś tam, że do oceny potrzeba myśli. Czy nie tak?

— Tak.

— A myśli są przede wszystkim narzędziem filozofa.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż? Gdyby warunkiem wydania najlepszego sądu o rzeczach ocenianych było bogactwo i zysk, to cokolwiek by pochwalił i zganił człowiek goniący za zyskiem, to właśnie byłoby z konieczności najbliższe prawdy.

— Stanowczo.

— A gdyby do tego było trzeba czci i zwycięstwa, i męstwa, wtedy czy nie to, co by pochwalił człowiek ambitny i przekorny?

— Jasna rzecz.

— A skoro tu potrzeba doświadczenia i rozsądku, i myśli?

— To z konieczności — powiada — będzie najprawdziwsze to, co chwali miłośnik mądrości i miłośnik myśli.

— Więc kiedy istnieją trzy rodzaje przyjemności, to rodzaj należący do tej części duszy, z pomocą której uczymy się, to byłaby przyjemność największa i życie takiego człowieka byłoby najprzyjemniejsze, w którym ten nasz pierwiastek panuje?

— Jakżeby nie miało tak być? — powiada. — Przecież jako arcychwalca chwali swoje życie człowiek myślący.

— A któreż on życie stawia na drugim miejscu — dodałem — i którą przyjemność uważa sędzia za drugą z kolei?

— Jasna rzecz, że tę, którą się cieszy wojownik i człowiek ambitny. Bo ta mu jest bliższa niż przyjemność chciwców.

— Więc zdaje się, że na samym końcu znajdzie się przyjemność tego człowieka, który się kocha w zysku pieniężnym.

— No cóż — powiada.

IX. — Więc w ten sposób to by były dwie pochwały z kolei i dwa razy by zwyciężył sprawiedliwy niesprawiedliwego. A trzeci raz po olimpijsku, na cześć Zeusa Zbawiciela i Zeusa Olimpijskiego;

O prawdziwej przyjemności, do Kefalosa

Zobacz, że nawet całkowicie prawdziwa nie jest przyjemność innych ludzi, oprócz przyjemności człowieka myślącego, i nie jest czysta, tylko jakaś jakby malowana, zdaje mi się, żem to słyszał od kogoś z mędrców. Toż ci to by była największa i najgłówniejsza porażka.

— Niesłychana. Ale jak ty to myślisz?

— W ten oto sposób — odpowiedziałem — jak do tego dojdę, jeżeli ty będziesz odpowiadał, szukając razem ze mną.

— Więc pytaj — powiada.

— Zatem mów — ciągnąłem — czy nie przyznajemy, że przykrość jest przeciwna przyjemności?

— I bardzo.

— Nieprawdaż? Przyznamy też i to, że istnieje stan wolny od przyjemności i od przykrości?

— Istnieje, oczywiście.

— On jest pośrodku między nimi obiema, pewien spokój duszy ze strony przyjemności i przykrości. Czy nie tak to rozumiesz?

— Tak jest — mówi.

— A czy nie pamiętasz — dodałem — co to chorzy mówią, kiedy chorują?

— Co takiego?

— Że, powiadają, nie ma nic przyjemniejszego niż zdrowie, ale oni o tym nie wiedzieli przed chorobą, że zdrowie to rzecz najprzyjemniejsza.

— Pamiętam — powiada.

— I ci, co jakieś nadmierne męki cierpią, słyszysz, jak mówią, że nie ma nic przyjemniejszego niż ustanie mąk.

— Słyszę.

— I w wielu innych podobnych wypadkach, sądzę, że spostrzegasz ludzi, którzy, jak długo doznają przykrości, wychwalają jako największą przyjemność brak przykrości i spokój od tej strony, a nie cieszenie się.

— Bo może wtedy — powiada — to właśnie staje się przyjemne i pożądane — spokój.

— A kiedy się ktoś przestanie cieszyć — ciągnąłem — to spokój od strony przyjemności będzie przykry.

— Może być — powiada.

— Więc to, co leży pośrodku między jednym a drugim — powiedzieliśmy tak przed chwilą — ten spokój, to będzie w pewnych wypadkach i jednym, i drugim, i przykrością, i przyjemnością.

— Zdaje się.

— A czy to możliwe, żeby coś, co jest brakiem jednego i drugiego, stawało się i jednym, i drugim?

— Nie wydaje mi się.

— A prawda, że przyjemność, która w duszy powstaje, i przykrość, to jedno i drugie jest pewnym ruchem. Czy nie?

— Tak.

— A czy nie pokazało się przed chwilą, że brak przykrości i przyjemności to spoczynek, który leży pośrodku między jedną i drugą?

— Pokazało się.

— Więc jak to może być słuszne, żeby brak cierpienia uważać za przyjemność, a brak cieszenia się za przykrość?

— W żaden sposób.

— Zatem to nie jest tak, tylko się tak wydaje — dodałem. — Ten spokój wtedy wydaje się przyjemny w porównaniu do cierpienia, a w porównaniu do przyjemności wydaje się cierpieniem. I w tych wydawaniach się nie ma nic realnego w stosunku do przyjemności prawdziwej, to są tylko jakieś takie czary.

— Tak niby wynika z rozumowania — powiedział.

— Więc zobacz, proszę cię, te przyjemności — dodałem — które nie wynikają z cierpień, aby cię tymczasem nie nachodziło przekonanie, że przyjemność to ustanie przykrości, a przykrość to ustanie przyjemności.

— A gdzież one są — powiada — I o jakich ty mówisz?

— Wiele ich jest — odpowiedziałem — i w innym rodzaju, ale najlepiej, gdybyś zechciał zastanowić się nad tymi przyjemnościami, które się z woniami wiążą. One się przecież zjawiają nagle z niesłychaną siłą, chociaż człowiek przedtem żadnej przykrości nie doznawał, a gdy ustają, też nie zostawiają żadnej przykrości.

— Święta prawda — powiedział.

— Więc nie sądźmy, że czysta przyjemność to jest pozbycie się przykrości, ani że przykrość to ustanie przyjemności.

— Więc nie.

— Tymczasem — dodałem — te tak zwane przyjemności, które przez ciało do naszej duszy zmierzają, prawie że po większej części, i co największe z nich, należą do tego rodzaju. To są pewne wyzwoliny od cierpień.

— One są tym.

— Nieprawdaż, a tak samo się przedstawiają stany przyjemności i przykrości uprzednich, które wyprzedzają tamte i rodzą się na tle ich oczekiwania?

— Tak samo.

X. — Więc wiesz — dodałem — jakie one są i do czego są najbardziej podobne?

— Do czego? — powiada.

— Czy ty uważasz — mówię — że w przyrodzie istnieje jakaś góra, dół i środek?

— Tak jest.

— A czy ty myślisz, że człowiek, który by się z dołu podnosił do środka, mniemałby o sobie coś innego, a nie to, że jedzie w górę? A gdyby się w środku zatrzymał i spojrzał tam, skąd przyjechał, to czy mniemałby coś innego, a nie to, że jest na górze, bo nie widziałby tej „góry naprawdę”?

— Na Zeusa — powiedział — ja nie sądzę, żeby taki człowiek mógł być innego mniemania.

— A gdyby znowu w przeciwną stronę jechał, toby myślał, że zjeżdża w dół i miałby rację?

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż, doznawałby tego wszystkiego przez to, że nie znałby z doświadczenia tego, co naprawdę jest na górze i w środku, i na dole?

— Jasna rzecz.

— Więc czy mógłbyś się dziwić, jeżeli także ludzie nieznający prawdy z doświadczenia o wielu innych rzeczach nie mają zdrowego sądu, a tak samo się odnoszą do przyjemności i do przykrości, i do tego, co pomiędzy nimi. Toteż kiedy się zbliżają do przykrości, wtedy myślą słusznie i doznają przykrości istotnie, a kiedy się od przykrości poruszają w kierunku do tego, co pośrodku, wtedy się im gwałtownie narzuca to przekonanie, że dochodzą do zaspokojenia i do rozkoszy, a tymczasem to tak, jakby wzrok przenosili z czarnego na popielate, a białego nie znali, tak samo się łudzą, przenosząc oczy z przykrości na brak przykrości, a przyjemności prawdziwej nie znając?

— Na Zeusa — powiada — nie tylko bym się nie mógł dziwić, ale dziwiłbym się raczej, gdyby tak nie było.

— Więc tak się zastanów — dodałem. — Czy nie prawda, że głód i pragnienie, i stany w tym rodzaju, to są pewne niedostatki w stanie ciała?

— No, cóż?

— A niewiedza i nierozum, czy to nie jest też niedostatek w stanie duszy?

— I wielki.

— Nieprawdaż, uzupełnia chyba swoje braki i ten, który żywność w siebie przyjmuje, i ten, co do rozumu przychodzi?

— Jakżeby nie?

— A uzupełnienie prawdziwsze z pomocą tego, co mniej istnieje, czy z pomocą tego, co bardziej?

— Jasna rzecz, że z pomocą tego, co bardziej.

— A jak uważasz? Który rodzaj rzeczy ma w sobie więcej czystej istoty rzeczy, taki jak pokarm i napój, i coś tam do chleba, i wszelkiego rodzaju pożywienie, czy też rodzaj, do którego należy sąd prawdziwy i wiedza, i rozum, i w ogóle wszelka dzielność? A w ten sposób rzecz rozstrzygaj: To, co bliskie jest temu, co zawsze niezmienne i nieśmiertelne, i bliskie jest prawdzie, i co samo jest takie i w czymś takim powstaje, wydaje ci się czymś bardziej rzeczywistym niż to, co

bliskie rzeczom wciąż zmiennym i śmiertelnym, i co samo jest takie i w czymś takim powstaje?

— Wielka różnica — powiada — między czymś takim a czymś wiecznie niezmiennym.

— A czy istota tego, co niezmienne, ma w sobie więcej istoty niż wiedzy?

— W żaden sposób.

— No cóż, a prawdy więcej?

— Ani tego.

— A jeśliby prawdy mniej, to czy nie mniej istoty zarazem?

— Z konieczności.

— Nieprawdaż, w ogóle rodzaje rzeczy związane ze staraniem około ciała mają w sobie mniej prawdy i mniej istoty niż związane z troską o duszę?

— O wiele mniej.

— A czy nie myślisz, że tak samo i ciało w porównaniu z duszą?

— Ja myślę.

— Nieprawdaż, zatem i to, co się bardziej istniejącymi rzeczami napełnia, i to, co samo bardziej istnieje, raczej się napełnia niż to, co się napełnia rzeczami mniej istniejącymi i co samo mniej istnieje?

— Jakżeby nie?

— Więc jeżeli napełnianie się tym, co z natury stanowi pokarm odpowiedni, jest przyjemne, w takim razie to, co się istotnie napełnia tym, co bardziej istnieje, powinno istotniej i prawdziwiej napełniać nas przyjemnością prawdziwą, a to, co w siebie bierze rzeczy mniej istniejące, będzie się chyba napełniało mniej prawdziwie i mniej pewnie i będzie miało w sobie przyjemność mniej niezawodną i mniej prawdziwą?

— Koniecznie musi tak być — powiada.

— Więc ci, którzy z rozumem i z dzielnością nie mają nic wspólnego, a czas spędzają na ucztach i tym podobnych przyjemnościach, i to jest całe ich doświadczenie, ci, zdaje się, zjeżdżają tylko na dół, a stamtąd z powrotem do połowy drogi i na tej przestrzeni plączą się całe życie, a nie mijają tej granicy nigdy i nigdy się nie wznoszą do tego i nie patrzą na to, co jest naprawdę wysoko, i nigdy się istotnie nie napełniają tym, co istnieje; więc pewnej a czystej rozkoszy nie kosztują, tylko tak jak bydło patrzą zawsze w dół i schylają się ku ziemi i ku stołom, pasą się tam i parzą, a że każdy z nich chce mieć tego więcej niż inni, więc kopie jeden drugiego i bodzie

żelaznymi rogami i kopytami, i zabijają się nawzajem, bo nie napełnili tym, co istnieje, ani tego, co w nich samych jest, ani tego, co w nich jest szczelne.

— Mówisz jak wyrocznia, Sokratesie — powiedział Glaukon — a najwierniej rysujesz życie tych, których jest wielu.

— Więc czy takich ludzi nie muszą i przyjemności nawiedzać pomieszane z przykrościami, widma tylko rozkoszy prawdziwej i malowanki, które przez zestawienia wzajemne nabierają barw, tak że jedne i drugie wydają się mocne i zaszczepiają ludziom głupim wściekłe żądze do nich skierowane, i ci potem walczą o nie, tak jak Stezichor powiada, że pod Troją walczono o widziadło Heleny, bo Heleny prawdziwej nie znano?

— Koniecznie — powiada — musi to być coś takiego.

XI. — No cóż? A czy i z temperamentem nie musi być ta sama sprawa? Jeżeli się ktoś samym temperamentem kieruje, więc albo zazdrością, bo jest ambitny, albo sobie na jakieś gwałty pozwala, bo jest przekorny, albo w gniew wpada, bo jest w złym humorze i zaspokojenia szuka dla swojej żądzy zwycięstwa i dla swego gniewu, a nie oblicza skutków i nie słucha rozumu?

— Tak musi być i z tym — powiada.

— Więc cóż — ciągnąłem — bądźmy dobrej myśli i powiedzmy, że nawet i te żądze, które się wiążą z chęcią zysku i z przekorą, jeżeli nimi kieruje wiedza i myśl, i one z ich pomocą gonią za przyjemnościami, a chwytają te, które im rozsądek wskaże, potrafią chwytać przyjemności możliwie najprawdziwsze — o ile tylko takie żądze mogą w ogóle chwytać przyjemności prawdziwe — bo za prawdą szły i potrafią znajdywać przyjemności sobie pokrewne, skoro to, co jest najlepsze dla każdego, to mu też jest i najbardziej pokrewne?

— Ależ tak — powiada — najbardziej pokrewne przecież.

— Więc kiedy cała dusza idzie za umiłowaniem mądrości i nie jest rozdarta wewnętrznie, może w ogóle każda jej część robić to, co do niej należy, człowiek może być sprawiedliwy i może wtedy każdy sobie właściwe i najlepsze przyjemności zrywać i mieć je, ile możności, co najprawdziwsze.

— Całkowicie przecież.

— A kiedy zapanuje któryś z tamtych pierwiastków, wtedy nawet sobie właściwej przyjemności wyszukać nie potrafi, a oprócz tego zmusza do gonienia za przyjemnością obcą i nieprawdziwą.

— Tak — powiada.

— Nieprawdaż, to, co najdalsze jest od filozofii i od myśli, to przede wszystkim może taki stan wywoływać?

— Przede wszystkim.

— A najdalsze od myśli czy nie to, co najdalsze od prawa i od porządku?

— Jasna rzecz.

— A czy nie pokazało się, że najdalej od tego odbiegają pożądania erotyczne i despotyczne?

— Bardzo przecież.

— A najmniej królewskie i porządne?

— Tak.

— Zatem i od przyjemności prawdziwej i sobie właściwej najdalszy będzie despota, a tamten najmniej daleki?

— Koniecznie.

— Więc i najmniej przyjemnie — dodałem — będzie despota żył, a król najprzyjemniej.

— Koniecznie i nieuchronnie.

— A czy ty wiesz — dodałem — ile to razy mniej przyjemnie żyje despota niż król?

— A może byś powiedział — mówi.

— Wobec tego, że, jak się zdaje, są trzy przyjemności — jedna prawego pochodzenia, a dwie nieprawe — despota daleko wybiega poza granicę tych nieprawych, uciekłszy przed prawem i sensem, obcuje z gwardią przyjemności niewolniczych, a jak źle na tym wychodzi, to nawet powiedzieć niełatwo, chyba może w ten sposób.

— Jak? — powiada.

— Od typu oligarchicznego despota stoi jakoś jakby trzeci z rzędu. Bo między nimi jest typ demokratyczny.

— Tak.

— Nieprawdaż? Zatem chyba i z trzecim z rzędu odbiciem przyjemności w stosunku do prawdy, gdy liczyć od tamtego, ma do czynienia, jeżeli prawdą jest to, co przedtem?

— Tak jest.

— A przecież typ oligarchiczny jest też trzeci z rzędu, jeżeli liczyć od królewskiego, a królewski i arystokratyczny przyjmiemy za jedno.

— No, trzeci.

— Zatem w porównaniu do kogoś odległego o trzy jednostki jest despota trzy razy tak daleki od prawdziwej przyjemności, jeżeli zliczyć odległość.

— Widocznie.

— W takim razie to widziadło przyjemności, którego zażywa despota, to byłaby, zdaje się, powierzchnia odpowiednia do liczby wyrażającej jej odległość.

— Całkowicie przecież.

— A z kwadratu i z trzeciej potęgi widać ten odstęp, jaki on jest wielki.

— Widać — powiada — jeżeli tylko umie ktoś rachować.

— Nieprawdaż, a gdyby ktoś w przeciwną stronę liczył i chciał powiedzieć, jak bardzo odbiega król od despoty ze względu na prawdziwość przyjemności, to jeśli dokona mnożenia, znajdzie, że król żyje siedemset dwadzieścia dziewięć razy przyjemniej, a despocie jest tyle samo razy smutniej.

— Niesłychane — powiada — obliczenie zwaliłeś na tych dwóch ludzi, na sprawiedliwego i niesprawiedliwego, obliczenie różnicy, jaka między nimi zachodzi ze względu na przyjemność i przykrość.

— A tak; i to prawdziwe obliczenie i stosowne przecież — dodałem — stosuje się do życia każdego z nich, skoro w nim są i dni, i noce, i miesiące, i lata.

— Ależ tak — powiada — są w nim.

— Nieprawdaż? Skoro o tyle góruje dobry i sprawiedliwy nad złym i niesprawiedliwym, jeżeli chodzi o przyjemność, to po prostu wyobrazić sobie trudno, o ile bardziej będzie nad nim górował dobrym stylem życia, jego pięknością i dzielnością?

— Wyobrazić sobie trudno, na Zeusa — powiedział.

O sprawiedliwości, do Trazymacha

XII. — No dobrze — dodałem. — Skorośmy tutaj doszli w rozważaniach, wróćmy do tego, co się na początku powiedziało i przez cośmy tutaj zaszli. Mówiło się jakoś tak, że opłaca się niesprawiedliwość człowiekowi doskonale niesprawiedliwemu, jeżeli uchodzi za sprawiedliwego. Czy nie tak się mówiło?

— Tak jest, tak.

— A teraz — ciągnąłem — rozprawmy się z tym stanowiskiem, skoro się pogodzimy na temat postępowania niesprawiedliwego i sprawiedliwego i ustalimy, jaką ma siłę jedno i drugie.

— Jak? — powiada.

— Plastyczny obraz duszy ludzkiej stwórzmy myślą, aby wiedział ten, co tamto mówił, co mówił właściwie.

— Jaki obraz niby? — powiada.

— Jakiś w tym rodzaju — ciągnąłem — jak to w mitach opowiadają, że bywały dawniej takie natury jak Chimera, i Scylla, i Cerber, a o jakichś innych też opowiadają, w których się wiele postaci zrosło w jedność.

— A opowiadają — dodał.

— Więc wymodeluj sobie jedną postać zwierzęcia; niech ono będzie wielobarwne i niech ma wiele głów, naokoło niech ma głowy zwierząt swojskich i dzikich i niech się może przemieniać i wypuszczać to wszystko z siebie jak roślina.

— Tęgiego rzeźbiarza — powiedział — trzeba do takiej roboty. Ale ponieważ myśl jest bardziej plastyczna niż wosk i podobne materiały, więc niech ci to będzie wymodelowane.

— I jeszcze jedną postać lwa i jedną człowieka. Ale największe — i to bez porównania — niech będzie to pierwsze, a później to drugie.

— To już są rzeczy łatwiejsze — powiada — i już są wymodelowane.

— A teraz te trzy rzeczy spróbuj spoić razem tak, żeby się jakoś ze sobą zrosły.

— Już są spojone — powiada.

— A teraz wymodeluj i obuduj naokoło nich postać jedną — człowieka; tak, żeby się to komuś, kto nie może widzieć tego, co w środku, a widzi tylko zewnętrzną powłokę, wydawało jedną istotą żywą: człowiekiem.

— Już jest wymodelowana powłoka naokoło — powiada.

— A teraz powiedzmy coś temu, który twierdził, że opłaci się człowiekowi być niesprawiedliwym, a postępowanie sprawiedliwe pożytku nie przynosi. Przecież on nic innego nie twierdził, jak to, że opłaci się człowiekowi utuczyć to wielopostaciowe zwierzę, aby było mocne, i tego lwa wraz z jego otoczeniem, a człowieka zamorzyć głodem i osłabić go, aby go jedno lub drugie z tamtych zwierząt wlokło, dokąd by chciało, i żeby się one z sobą nie zżywały i nie przyjaźniły, tylko niech się jedno z drugim gryzie i niech się pożerają nawzajem we wzajemnej walce.

— Ze wszech miar — powiada — tak by mówił ktoś, kto by chwalił niesprawiedliwość.

— Nieprawdaż, a ten znowu, kto by twierdził, że trzeba postępować i mówić tak, żeby ten człowiek mieszkający we wnętrzu człowieka jak najwięcej sił nabrał i żeby się zajął hodowlą owego stworu wielogłowego, tak jak to robi rolnik, i jego głowy swojskie karmił i obłaskawiał, a dzikim nie pozwalał wyrastać, wziąwszy sobie do pomocy naturę lwa, i troszczył się o wszystko razem, i zaszczepiał

między tamtymi przyjaźń wzajemną i siebie samego, i wychowywał je w ten sposób.

— Całkowicie przecież tak mówi człowiek, który chwali sprawiedliwość.

— Na wszelki sposób ten, który sprawiedliwość chwali, mówiłby prawdę, a chwalca niesprawiedliwości byłby w błędzie. Bo jeśli brać pod uwagę przyjemność i opinię, i pożytek, zawsze chwalca sprawiedliwości ma słuszność, a kto ją gani, ten ani nie mówi do rzeczy, ani nie wie, co właściwie gani.

— Nie wydaje mi się — powiada — w żaden sposób przecież.

— Więc przeciągnijmy go na swoją stronę łagodnie, bo on nie błądzi umyślnie, i zapytajmy go tak: „Pokój z tobą, ale powiedz, czy nie zgodzimy się jakoś, że to, co słusznie uchodzi za piękne i za brzydkie, z czegoś takiego pochodzi. To, co piękne, poddaje zwierzęce pierwiastki natury człowieka pod władzę pierwiastka ludzkiego, a może raczej boskiego, a to, co brzydkie, oddaje składnik łagodny w niewolę składnika dzikiego?”. On się zgodzi na to, czy jak?

— Jeżeli tylko mnie posłucha, to tak — powiada.

— Więc czy istnieje wedle tego toku myśli ktoś, komu by się opłaciło wziąć niesprawiedliwie pieniądze, jeżeli to tak jest, że on, biorąc pieniądze, równocześnie oddaje swój najlepszy pierwiastek w

niewolę swej cząstki najgorszej? Czy też, jeśliby wziąwszy pieniądze, oddawał syna lub córkę do niewoli, i to jeszcze u ludzi dzikich i złych, to nie opłacałoby mu się wziąć za to nawet bardzo dużo pieniędzy, a kiedy swój najbardziej boski pierwiastek oddaje w niewolę czynnika najdalszego od bóstwa i najniższego i litości nad tamtym nie ma, to czy to nie jest nędznik i czy nie na zgubę o wiele większą wziąłby te pieniądze niż Erifyle, gdy naszyjnik przyjęła, aby jej mąż duszę stracił?

— Na większą o wiele — powiedział Glaukon. — Już ja ci za niego odpowiem.

XIII. — Nieprawdaż, a czy nie myślisz, że i rozpustę dlatego ludzie ganią od dawna, że na tym tle wyzwala się ten czynnik straszny, to wielkie i wielopostaciowe zwierzę — w granicach szerszych niż potrzeba?

— Jasna rzecz — powiada.

— A egoizm i nieuprzejmość gani się czy nie wtedy, gdy pierwiastek lwi i wężowy wzmoże się i napnie w sposób nieharmonijny?

— Tak jest.

— A zniewieściałość i miękkość czy nie dlatego uchodzi za wadę, że polega na zwolnieniu napięcia w tym samym pierwiastku, co też w nim wyrabia tchórzostwo?

— No, cóż?

— A pochlebstwo i lokajstwo czy nie wtedy powstaje, gdy ktoś ten sam pierwiastek — temperament — odda na służbę bestii podobnej do tłumu i dla pieniędzy, i dla nienasyconej chciwości już od młodych lat biczem przymusi, żeby był małpą, a nie lwem?

— I bardzo — powiada.

— A duch podłego rzemiosła dlaczego, myślisz, hańbę przynosi? Czy z innego powodu, powiemy, czy też, gdy czyjś pierwiastek najlepszy jest z natury słaby, tak że nie potrafi panować nad tamtymi stworami, które w człowieku mieszkają, ale im służy i tylko im schlebiać potrafi, a niczego więcej nauczyć się nie zdoła?

— Zdaje się — powiada.

— Nieprawdaż, aby takim człowiekiem mogło zacząć rządzić to samo, co rządzi najlepszym, zgodzimy się, że on powinien zostać niewolnikiem tamtego, najlepszego, który ma w sobie boski pierwiastek u steru. I nie będziemy uważali, że ten najlepszy powinien rządzić na szkodę niewolnika, jak to myślał Trazymach o rządzonych, ale dlatego, że to jest dla każdego lepsze, żeby nim rządził pierwiastek boski i rozumny; najlepiej, jeżeli każdy ma w sobie taki pierwiastek własny dla siebie, a jeśliby nie, to niech on nad nim panuje choćby z zewnątrz, abyśmy ile możności wszyscy byli podobni i przyjaźnią wspólną związani pod rządami tego samego pierwiastka?

— I słusznie — powiada.

— Świadczy o tym — dodałem — i prawo, że czegoś takiego chce, a ono jest sprzymierzeńcem wszystkich w państwie. I prowadzenie dzieci — to, że się im nie daje wolności, pokąd w nich tak jak w państwie nie wyrobimy pewnego ustroju wewnętrznego i nie wychowamy w nich pierwiastka najlepszego z pomocą takiego samego pierwiastka w nas samych, aby był podobnym strażnikiem i kierownikiem w duszy dziecka, dopiero wtedy dajemy mu wolność, niech sobie idzie.

— Świadczy i prawo — powiedział.

— Zatem w jakim sposobie powiemy, Glaukonie, i wedle jakiego sensownego toku myśli opłaca się niesprawiedliwość albo rozpusta, albo jakieś postępowanie brzydkie, przez które człowiek się robi gorszy, ale zdobywa sobie więcej pieniędzy albo jakiś inny wpływ?

— W żadnym sposobie — powiada.

— A w jakim sposobie opłaca się to, żeby się ukrywać i nie ponosić kary? Czy ten, co się ukrywa, nie staje się jeszcze gorszy, a u tego, który się nie kryje i ponosi karę, pierwiastek zwierzęcy uspokaja się i łagodnieje, a łagodny wyzwala się i cała dusza dochodzi do najlepszej konstytucji; przyjmuje wtedy stan bardziej pochwały godny, kiedy wraz z rozumem osiąga panowanie nad sobą i sprawiedliwość,

niż ciało, kiedy wraz ze zdrowiem wraca do sił i piękności — o tyle, o ile dusza godniejsza jest od ciała?

— Ze wszech miar — powiada.

— Nieprawdaż, człowiek, który ma rozum, będzie całe życie wszystkie swoje siły w tym kierunku skupiał; naprzód będzie te nauki szanował, które potrafią tak na jego duszę wpłynąć, a innych nie będzie cenił.

— Jasna rzecz — powiada.

— A potem — dodałem — jeżeli chodzi o stan i odżywianie ciała, to on nie będzie przez całe życie miał tej postawy, żeby folgować przyjemnościom zwierzęcym i bezrozumnym, on nawet w swojej trosce o własne zdrowie tylko o tyle będzie dbał o to, żeby się stać silnym, zdrowym albo pięknym, o ile miałby się przez to stać bardziej opanowanym wewnętrznie; zawsze będzie widać, że on harmonię swego ciała stosuje jako środek do osiągnięcia zgodnej z nią harmonii duchowej.

— Ze wszech miar tak będzie, jeżeliby co miał być człowiek naprawdę muzykalny.

— Nieprawdaż — dodałem — to samo, jeżeli chodzi o gromadzenie majątku, aby i to było odpowiednie i harmonizowało z resztą. I nie będzie nagromadzał pieniędzy bez końca, całymi górami,

ulegając sugestii tłumu, który pieniądze za błogosławieństwo boże uważa, choć z nimi się wiąże niezmiernie wiele zła.

— Nie sądzę — powiada.

— Będzie miał na oku — dodałem — swój własny ustrój wewnętrzny i będzie się pilnował, żeby mu się tam coś we wnętrzu duszy nie przesunęło przez nadmiar majątku albo przez niedostatek, więc jak tylko potrafi, w tym duchu będzie sterował dochodami i wydatkami.

— Całkowicie tak — powiada.

— A jeśli o zaszczyty chodzi, na to samo będzie patrzał, jedne przyjmie i będzie ich kosztował chętnie, jeżeli będzie uważał, że one go lepszym zrobią, a o których by przypuszczał, że popsują jego strukturę obecną, tych będzie unikał w życiu prywatnym i publicznym.

— Więc jeżeli mu będzie na tym zależało, to do polityki nie zechce się garnąć — powiada.

— Na psa — odpowiedziałem — w swoim państwie nawet i bardzo, ale może niekoniecznie w ojczyźnie, chyba że i to zdarzy jakiś los od boga zesłany.

— Ja rozumiem — powiada. — Ty masz na myśli to państwo, o którymeśmy mówili, zakładając je. Ono leży w kraju myśli, bo na ziemi, przypuszczam, że nigdzie go nie ma.

— A może w niebie — dodałem — leży jego pierwowzór u stóp bogów; dla tego, który chce patrzeć, a patrząc, urządzać samego siebie. A to nie stanowi żadnej różnicy, czy ono gdzieś już jest, czy dopiero będzie. Dość, że tylko w tym jednym państwie on by odgrywał rolę polityczną, a w każdym innym — nie!

— Oczywiście — powiada.

Księga dziesiąta

O naśladownictwie, do Adejmanta

— No tak — powiedziałem — myślę o tym państwie i to, i owo; że chyba jednak słuszniśmy je urządzali, a w nie najmniejszym stopniu mam przy tym na myśli poezję.

— A co takiego myślisz? — powiada.

— To, żeby w żaden sposób nie przyjmować w państwie tej poezji, która naśladuje. Pod żadnym warunkiem nie można jej dopuszczać, to teraz nawet i wyraźniej widać, zdaje mi się, kiedy się z osobna rozebrało poszczególne postacie duszy.

— Jak ty to myślisz?

— Tak, mówiąc między nami — bo wy przecież nie pójdziecie na mnie na skargę do poetów piszących tragedie i do wszelkich innych naśladowców — wszystko to wygląda na szkodę wyrządzoną duszom

słuchaczów, którzy nie mają przy sobie lekarstwa w postaci wiedzy, co to jest właściwie, to wszystko.

— Ale jak ty rozumiesz to, co mówisz? — powiada.

— Trzeba to powiedzieć — odparłem — chociaż mówić mi trudno; tak bardzom od dziecka nawykł lubić Homera i czcić. A zdaje się, że to on jest pierwszym nauczycielem i wodzem tych wszystkich pięknych tragików. Ale nie należy człowieka cenić więcej niż prawdę, więc trzeba powiedzieć, co myślę.

— Tak jest — powiada.

— Więc słuchaj, a raczej odpowiadaj.

— Pytaj.

— Naśladownictwo w ogóle, potrafiłbyś mi powiedzieć, co to właściwie jest? Bo ja sam jakoś nie bardzo wiem, co to ma być.

— A to właśnie ja mam wiedzieć — powiada.

— Nic w tym — dodałem — osobliwego; toż nieraz człowiek o krótszym wzroku dojrzy coś prędzej niż ten, co ma wzrok lepszy.

— Jest tak — powiada. — Ale w twojej obecności nawet bym próbować nie potrafił wypowiedzieć się, jeżeli mi coś tam świta. Więc patrzaj ty sam.

— Zatem jeżeli chcesz, to zacznijmy rozważanie stąd, naszą zwyczajną drogą. Zwykle przecież przyjmujemy za każdym razem jedną postać w związku z licznymi przedmiotami, którym nadajemy tę samą nazwę. Czy nie rozumiesz?

— Rozumiem.

— Więc weźmy i teraz co bądź spośród wielu przedmiotów. Na przykład, jeśli chcesz, no — jest wiele łóżek i stołów.

— Jakżeby nie?

— Ale idee tylko dwie zostają w związku z tymi sprzętami. Jedna idea łóżka i jedna stołu.

— Tak.

— Nieprawdaż, i zwykliśmy mówić, że wykonawca jednego i drugiego sprzętu ku idei spogląda i tu robi jeden łóżka, a drugi stoły, którymi my się posługujemy, i inne rzeczy tak samo; bo przecież idei samej nie wykonywa żaden z wykonawców. Bo jakże?

— W żaden sposób.

— Ale zobacz no, kogoś takiego czy też nazywasz wykonawcą?

— Jakiego?

— Który wszystko robi, cokolwiek wykonywa każdy z wykonawców.

— To jakiś tęgi mąż, ten, o którym mówisz, i podziwiać go!

— Na razie jeszcze nie, raczej za chwilę tak powiesz. Bo on — ten sam mistrz — nie tylko wszystkie sprzęty wykonywać potrafi, on tworzy także wszystko to, co z ziemi wyrasta, i żywe istoty wszystkie wyrabia — między nimi i siebie samego — a oprócz tego ziemię i niebo, i bogów, i wszystko, co w niebie i co w Hadesie, pod ziemią, wszystko to wykonywa.

— To wielce podziwu godny i mądry ktoś — powiada.

— Ty nie wierzysz? — dodałem. — A powiedz mi, czy wydaje ci się, że w ogóle nie może istnieć ktoś taki, czy też w pewnym sposobie mógłby istnieć twórca tego wszystkiego, a w innym sposobie nie? Czy nie uważasz, że nawet i ty sam potrafiłbyś wszystkie te rzeczy stworzyć, chociaż tylko w pewien sposób?

— A cóż to za sposób taki? — powiada.

— Nietrudny — ciągnąłem. — To się da zrobić rozmaicie a prędko. Najszybciej chyba, jeżeli zechcesz wziąć lustro do ręki i obnosić je na wszystkie strony. To zaraz i słońce zrobisz, i to, co na niebie, i zaraz ziemię, i od razu siebie samego, i inne żywe istoty, i sprzęty, i rośliny, i to wszystko, o czym się w tej chwili mówiło.

— No tak — powiada — tylko ich wyglądy, ale przecież nie te rzeczy istniejące naprawdę.

— Pięknie — powiedziałem — i ty idziesz myślą we właściwym kierunku. Bo ja mam wrażenie, że do takich właśnie wykonawców należy i malarz. Czy nie?

— Jakżeby nie?

— Ale ty powiesz, sądzę, że to nie są rzeczy prawdziwe, to, co on robi. Chociaż w pewnym sposobie malarz też robi łóżko. Czy nie?

— No tak — mówi — ale tylko wygląd łóżka, i on też.

II. — A cóż ten majster od łóżek? Czyżeś przed chwilą nie mówił, że on nie robi samej postaci (idei) — a tylko to jest tym, czym jest łóżko, tak mówimy — on robi pewne łóżko?

— Mówiłem tak.

— Nieprawdaż? Jeżeli nie robi tego, czym ono jest, to nie może robić tego, co istnieje, tylko coś takiego, jak to, co istnieje, choć ono nie istnieje właściwie. Ale gdyby ktoś powiedział, że dzieło tego, co robi łóżka, albo innego jakiegoś rękodzielnika, istnieje doskonale, to gotowo nie być prawdą?

— Nieprawdaż — powiedział — tak by się przynajmniej wydawało tym, którzy się zajmują rozważaniami tego rodzaju.

— Więc my się wcale nie dziwimy, jeżeli i ono jest czymś niewyraźnym w stosunku do prawdy.

— No, nie.

— A chcesz — dodałem — to poszukajmy tego naśladowcy tych rzeczy, kto to niby jest?

— Jeżeli chcesz — powiada.

— Prawda, że te łóżka są jakoś trzy; jedno to, które jest w istocie rzeczy; moglibyśmy może powiedzieć — uważam — że je bóg zrobił. Albo kto inny?

— Nikt inny — myślę.

— A jedno to, które stolarz.

— Tak — powiada.

— A jedno to, które malarz. Czy nie?

— Niech będzie.

— Więc: malarz, stolarz, bóg. Oto trzej autorzy przełożeni nad trzema postaciami łóżek.

— Tak. Trzej.

— Więc tedy bóg, czy to, że nie chciał, czy też jakaś konieczność nad nim stała, żeby więcej łóżek niż jedno w naturze rzeczy nie wykonał, tak też i zrobił: jedno tylko łóżko samo — to, czym jest łóżko. A dwóch takich albo ich więcej ani bóg nie stworzył, ani nie stworzy nigdy.

— Jakże to? — powiada.

— Dlatego, mówię, że gdyby tylko dwa takie zrobił, to by się znowu pokazało, że to tylko jedno łóżko, którego postacie miałyby tamte dwa, i ono byłoby tym, czym jest łóżko, a nie te dwa.

— Słusznie — powiada.

— Więc myślę sobie, że bóg wiedząc to i chcąc być istotnie twórcą łóżka istniejącego istotnie, a nie pewnego łóżka, i nie chcąc być jakimś tam stolarzem, stworzył tamto w egzemplarzu jedynym z natury rzeczy.

— Zdaje się.

— Więc jeżeli chcesz, to nazwijmy go twórcą jego natury albo czymś takim?

— Słusznie — powiada — skoro on przecież stworzył naturę i tego, i wszystkiego innego.

— A cóż stolarz, jak tego nazwać? Czy nie wykonawcą łóżka?

— Tak.

— A czy i malarza nazwiemy jego wykonawcą i twórcą?

— W żaden sposób.

— Więc powiesz, że on jest czym tego łóżka?

— To może — powiada — według mego zdania, najlepiej by go nazwać naśladowcą tego, czego inni są wykonawcami.

— No dobrze, więc autora trzeciego z kolei tworu, licząc od natury rzeczy, nazywasz naśladowcą?

— Tak jest — powiada.

— Więc tym samym będzie i autor tragedii, jeżeli jest naśladowcą, on będzie kimś trzecim z natury, licząc od króla i od prawdy, i wszyscy inni naśladowcy tak samo.

— Gotowo tak być.

— Więc co do naśladowcy zgoda między nami. A o malarzu powiedz mi taką rzecz. Jak ty uważasz, czy on próbuje naśladować każdy z tamtych przedmiotów samych, z tych, co są w naturze rzeczy, czy też on naśladuje dzieła wykonawców?

— Dzieła wykonawców — powiada.

— Czy tak, jak są, czy tak, jak wyglądają? Jeszcze i to rozgranicz.

— Jak ty to myślisz? — powiada.

— W ten sposób. Łóżko, czy je tam ktoś na ukos ogląda, czy na wprost, czy z którejkolwiek strony, nie różni się samo od siebie, czy też nie różni się wcale, ale jego wygląd wciąż się zmienia. A z innymi rzeczami czy nie tak samo?

— Tak jest — powiada — wyglądają różnie, choć nie różnią się niczym.

— Więc właśnie nad tym się zastanów. Do czego zmierza malarstwo w każdym wypadku? Czy do rzeczywistości, żeby naśladować ją samą, jaka ona jest, czy też do wyglądu — jak ona się przedstawia? Malarstwo jest naśladowaniem widoku czy naśladowaniem prawdy?

— Widoku — powiedział.

— Więc sztuka naśladująca jest daleka od prawdy i zdaje się dlatego odrabia wszystko, że w każdym wypadku mało prawdy dotyka, a jeżeli już — to widziadła tylko. Na przykład malarz, powiemy, wymaluje nam i szewca, i cieślę, i innych rzemieślników, a nie rozumie się na żadnej z tych umiejętności. A jednak dzieci i głupszych ludzi potrafi w błąd wprowadzać, jeżeli będzie dobrym malarzem; bo gdy wymaluje cieślę, pokaże to z daleka i będzie się wydawało, że to cieśla prawdziwy.

— Czemu nie?

— Więc myślę sobie, przyjacielu, że o wszystkich takich ludziach tak sobie trzeba myśleć. Jeżeli nam ktoś opowie o kimś, a mianowicie, że spotkał człowieka, który się zna na wszystkich rękodziełach i na wszystkich innych specjalnościach poszczególnych ludzi i nie ma takiej rzeczy, na której by się nie znał lepiej od kogokolwiek innego, to trzeba przyjąć, że to jest jakiś człowiek naiwny i natrafił, zdaje się, na jakiegoś magika i naśladowcę, który go nabrał, i dlatego mu się wydał arcymądry, że on sam nie umiał rozróżnić wiedzy od niewiedzy i od naśladownictwa.

— Święta prawda — powiedział.

III. — Nieprawdaż — dodałem — a teraz trzeba rzucić okiem na tragedię i na jej przodownika, Homera, skoro słyszymy z niektórych ust, że ci ludzie znają się na wszystkich umiejętnościach i na wszystkim, co ludzkie, jeżeli chodzi o zalety i wady charakteru, a na wszystkim, co boskie, też. Bo dobry poeta, jeżeli ma pięknie pisać o tym, o czym pisze, musi się na tym znać, kiedy tworzy, albo w ogóle pisać nie potrafi. Więc trzeba się zastanowić nad tym, czy to ci wielbiciele nie natrafili też na naśladowców i dają się im w pole wywodzić, zatem patrzą na ich dzieła i nie dostrzegają, że one stoją na trzecim miejscu w stosunku do rzeczywistości i łatwo je pisać temu, co prawdy nie zna; przecież poeta daje widok rzeczywistości, a nie

rzeczywistość; czy też może dobrzy poeci mówią jednak coś do rzeczy i znają się na tym, o czym, zdaniem szerokich kół, tak dobrze piszą.

— Tak jest — powiada — trzeba to rozstrzygnąć.

— A co myślisz? Gdyby ktoś umiał robić i jedno, i drugie: i przedmiot naśladowany, i jego widziadło, to czyby się puścił na wyrabianie widziadeł i poważnie by się temu oddawał, i wziąłby to sobie za cel życia, mając to za coś najlepszego?

— Nie myślę.

— Ja sądzę, że gdyby się naprawdę znał na tym, co naśladuje, to by mu więcej chodziło o czyny niż o ich naśladownictwa i próbowałby wiele pięknych czynów zostawić jako pamiątkę po sobie, i wolałby raczej być chwalonym, niż samemu chwalić drugich.

— Myślę sobie — powiada. — Bo przecież to nie wyjdzie na jedno: być sławnym i być pożytecznym.

— Więc jeżeli chodzi o inne rzeczy, to nie pociągajmy Homera do odpowiedzialności, albo kogokolwiek innego z poetów, i nie pytajmy się, czy któryś z nich był lekarzem, a nie tylko naśladowcą słów lekarskich, i kogo ze starożytnych albo z nowożytnych ludzi miał któryś poeta uzdrowić — tak jak Asklepios — albo jakich uczniów w zakresie sztuki lekarskiej zostawił, tak jak tamten swoich potomków, a o inne sztuki też ich nie pytajmy, tylko dajmy im pokój. Ale jeżeli

chodzi o rzeczy największe i najpiękniejsze, o których Homer próbuje mówić, o wojny i o dowództwa, i ustroje państw, i o wykształcenie człowieka, to chyba godzi się go pytać i dowiadywać się: „Kochany Homerze, jeżeli nie jesteś w sprawach dzielności trzeci z rzędu w stosunku do prawdy — wytwórca widziadeł, bo takeśmy określili naśladowcę — jeżeli jesteś chociaż drugi i potrafiłeś rozpoznać, jakie zajęcia robią ludzi lepszymi albo gorszymi w życiu prywatnym i w publicznym, to powiedz nam, które państwo poprawiło swój ustrój przez ciebie, tak jak się Lacedemon poprawił za staraniem Likurga, a za sprawą wielu innych liczne wielkie i małe państwa? A tobie które państwo zawdzięcza swoje dobre prawa i ma cię za swego dobroczyńcę? Bo Charondasa czci za to Italia i Sycylia, a my Solona. A ciebie kto? Potrafisz kogoś wymienić?

— Ja myślę, że nie — powiedział Glaukon. — Przecież nie mówią tego nawet sami Homerydzi.

— A którą tak wojnę miano według tradycji stoczyć z powodzeniem pod wodzą lub za radą Homera?

— Żadnej.

— A jakie to wynalazki praktyczne miał Homer poczynić? Może miał jakieś pomysły techniczne dające się zastosować w umiejętnościach albo w ogóle w jakiejś praktyce, jak to podają o Talesie z Miletu, a miał je też robić Scyta Anacharsis?

— Nigdzie nic podobnego.

— Jeżeli się nie zaznaczył w życiu publicznym, to może Homer miał być za życia kierownikiem duchowym dla pewnych ludzi, którzy go kochali, bo obcowali z nim blisko i przekazali potomnym pewną homerycką drogę życia, podobnie jak Pitagorasa za to przede wszystkim kochano i późniejsi jeszcze i dziś mówią o pitagorejskim stylu życia, i zwracają nim uwagę pomiędzy innymi?

— Nie, takiego też nic nie podają — odrzekł. — Bo chyba ten Mięsorodek, Sokratesie, Kreofylos, młody przyjaciel Homera, gotów się okazać nie mniej śmieszny ze względu na swą kulturę jak na swoje imię, jeżeli to prawda, co opowiadają o Homerze. Mówią przecież, że jakoś bardzo zaniedbywał Homera, jak długo ten żył.

IV. — A mówią tak — dodałem. — A czy ty myślisz, Glaukonie, że gdyby Homer był istotnie umiał kształcić ludzi i robić ich lepszymi, jako ten, co się na tym zna, a nie tylko to naśladować potrafi, to nie byłby sobie zjednał wielu przyjaciół i ci nie byliby go czcili i kochali? Przecież Protagoras z Abdery i Prodikos z Keos, i bardzo wielu innych umie w prywatnym obcowaniu wpajać swemu otoczeniu to przekonanie, że ani własnego domu, ani państwa nikt sobie urządzić nie potrafi, jeżeli ich nie weźmie na kierowników swego wykształcenia i za tę mądrość tak ich ludzie gwałtownie kochają, że tylko co ich uczniowie i przyjaciele na własnych głowach nie obnoszą. A gdyby Homer był umiał przydać się ludziom na drodze do dzielności, to czyż

otoczenie byłoby pozwoliło jemu i Hezjodowi chodzić po świecie i śpiewać rapsody? Czy nie byliby o nich dbali więcej niż o pieniądze i nie byliby ich zmusili do pozostania u nich w domu? A gdyby ci nie słuchali, to czy nie byliby ich sami odprowadzali, jak dzieci do szkoły, dokądkolwiek by tamci szli, pokąd by nie nabrali dość wykształcenia?

— Ze wszech miar, Sokratesie — powiada — zdaje mi się, że mówisz prawdę.

— Nieprawdaż, przyjmijmy, że począwszy od Homera wszyscy poeci uprawiają naśladownictwo i stwarzają widziadła dzielności i innych rzeczy, o których piszą, a prawdy nie dotykają; tylko tak, jakeśmy teraz mówili: malarz zrobi ci szewca, który będzie wyglądał na rzeczywistego, ale sam się nic nie rozumie na szewstwie i pracuje dla tych, którzy też się na nim nie znają, a patrzą tylko na barwy i na kształty i z tych coś widzą.

— Tak jest.

— Tak samo, myślę sobie, i o poecie powiemy, że on pewne barwy wzięte od poszczególnych umiejętności słowami i zwrotami nakłada, a sam nie umie nic, tylko naśladować! Inni tacy sami jak on patrzą przez jego słowa i zdaje się im, kiedy ktoś o szewstwie mówi w mowie wiązanej, w rytmie i w harmonii, wtedy zdaje się, że to bardzo dobrze powiedziane, czyby tam o dowództwo szło, czy o cokolwiek innego. Taka już jest natura tego właśnie; to ma jakiś wielki swoisty

czar. Ale jak to obedrzeć z barw, które od muzyki pochodzą, wtedy słowa poetów mówione same dla siebie, myślę, że wiesz, jak wyglądają. Możeś widział kiedy?

— Tak jest — powiedział.

— Nieprawdaż — dodałem — tak jak twarze ludzi dobrze wyglądających, ale niepięknych, kiedy przekwitną?

— Ze wszech miar — powiedział.

— A proszę cię, to zobacz. Twórca widziadeł, naśladowca, tak mówimy, nie zna się zgoła na rzeczywistości, a zna się tylko na wyglądzie? Czy nie tak?

— Tak.

— To nie zostawiajmy tej myśli wypowiedzianej do połowy, tylko przyjrzyjmy się jej należycie.

— Mów — powiada.

— Malarz, przyznamy, wymaluje lejce i uzdę?

— Tak.

— A zrobi je rymarz i brązownik?

— Tak jest.

— A czy malarz wie, jakie powinny być lejce i uzda? Czy też nie wie tego nawet i ten, co je zrobił: brązownik i rymarz; tylko ten, który się umie nimi posługiwać: jedynie tylko znawca jazdy konnej?

— Święta prawda.

— A czy nie powiemy, że ze wszystkim ta sama sprawa?

— Jak to?

— W każdym zakresie są jakieś te trzy umiejętności: ta, która się będzie czymś posługiwała, ta, która coś wykona, i ta, która będzie naśladowała?

— Tak.

— A prawda, że dzielność i piękność, i słuszność każdego sprzętu i narzędzia, i żywej istoty, i czynu polega na stosunku nie do czegoś innego, tylko na ich stosunku do użytku, do którego każda rzecz została zrobiona lub przeznaczona z natury?

— Tak.

— Więc musi koniecznie tak być, że ten, który się posługuje każdą rzeczą, najlepiej się z nią zna i daje informacje wykonawcy, które z jego wytworów są dobre, a które złe w użyciu. Tak na przykład flecista informuje fabrykanta fletów o fletach, które mu dobrze służą

do grania, i będzie mu dawał polecenia, jak je należy robić, a tamten będzie mu służył.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż, jeden się zna na tym i daje informacje o przydatnych i złych fletach, a drugi wierzy i będzie je robił?

— Tak.

— Więc o tym samym narzędziu wykonawca będzie miał wiarę słuszną, jeżeli idzie o jego piękność i lichotę, bo będzie obcował z tym, który się zna, i będzie musiał słuchać tego, który wie, a ten, co się narzędziem posługuje, będzie miał wiedzę.

— Tak jest.

— A naśladowca, czy z posługiwania się zaczerpnie wiedzy o tych rzeczach, które maluje, czy one są piękne i słuszne, czy nie, czy też będzie miał mniemanie słuszne, dlatego że z konieczności obcował z tym, który wie, i dostawał polecenia, co i jak ma malować?

— Ani jedno, ani drugie.

— Zatem naśladowca ani wiedzieć nie będzie o tych rzeczach, które naśladuje, ani słusznie mniemać, czy one są piękne, czy liche.

— Zdaje się, że nie.

— A to on musi być sympatyczny w robocie taki naśladowca, jeżeli chodzi o inteligentny stosunek do tego, co się robi.

— Nie bardzo.

— A jednak mimo to będzie naśladował, nie wiedząc w każdym wypadku, o ile to złe albo coś warte. Tylko zdaje się, że tak, jak się coś wydaje piękne szerokim kołom, które nic nie wiedzą, tak on będzie naśladował.

— Cóż innego?

— Więc tośmy już, zdaje się, należycie uzgodnili, że naśladowca nie wie nic godnego uwagi o tym, co naśladuje; naśladownictwo to jest pewna zabawa, a nie zajęcie poważne, a ci, którzy się bawią pisaniem tragedii w jambach i heksametrach, wszyscy są naśladowcami w najwyższym stopniu.

— Tak jest.

V. — Na Zeusa — powiedziałem — więc to naśladownictwo jest jakoś jakby czymś trzecim z rzędu w stosunku do prawdy? Czy nie?

— Tak.

— A na który pierwiastek człowieka ono działa? Z taką siłą, którą posiada?

— Ty o którym pierwiastku mówisz?

— O takim. Jedna i ta sama wielkość, widziana z bliska i z daleka, nie wydaje się jednaka.

— No, nie.

— I jedno i to samo wydaje się i złamane, i proste, zależnie od tego czy się to widzi w wodzie, czy poza wodą, i wklęsłe, i wypukłe. To dlatego, że barwy wzrok w błąd wprowadzają i stąd to całe jakieś widoczne pomieszanie w naszej duszy i niepewność. Na ten stan naszej natury czyha malarstwo, nie ustępując w niczym zabiegom czarodziejskim. To samo robi sztuka magików i wiele innych tego rodzaju zmyślnych sposobów.

— To prawda.

— A czy mierzenie i liczenie, i ważenie nie okazuje się najmilszą pomocą i lekarstwem na te rzeczy, tak żeby w nas nie miało władzy to pozornie większe albo mniejsze, albo więcej tego, albo cięższe, tylko to, co wylicza i mierzy albo waży?

— Jakżeby nie.

— A to by była robota pierwiastka myślącego w naszej duszy.

— Tak jest, tego przecież.

— A jednak, chociaż ten pierwiastek nieraz mierzy i potem wskazuje, że coś jest większe albo mniejsze jedno od drugiego, albo

równe drugiemu, to przecież bywa, że i coś wprost przeciwnego okazuje się równocześnie o tych samych rzeczach.

— Tak.

— A mówiliśmy, prawda, że jedno i to samo nie może o jednym i tym samym wydawać sądów przeciwnych?

— I słusznieśmy mówili.

— Więc to, co w naszej duszy wydaje sądy wbrew pomiarom, i to, co zgodnie z pomiarami, nie może być jednym i tym samym.

— No, nie.

— A to, co wierzy pomiarom i rachunkowi, to byłby najlepszy pierwiastek naszej duszy?

— No, cóż.

— Więc to, co mu się przeciwi, to by było coś z lichszych pierwiastków w nas.

— Z konieczności.

— Więc ja to chciałem przedyskutować i uzgodnić i dlatego mówiłem, że malarstwo i w ogóle naśladownictwo, jak z jednej strony wykonywa swoją robotę, stojąc z daleka od prawdy, tak z drugiej strony zwraca się i obcuje z tym naszym pierwiastkiem, który jest

daleki od rozumu, spoufala się z nim i zaprzyjaźnia, a z tego nie wychodzi nic zdrowego i nic prawdziwego.

— Ze wszech miar — powiada.

— Więc naśladowcza sztuka — sama licha — z lichym pierwiastkiem obcuje i lichotę rodzi.

— Zdaje się.

— A czy tylko ta — dodałem — która na wzrok działa, czy też i ta, co na słuch, a my ją nazywamy poezją?

— Zdaje się — powiedział — że i ta.

— Ale nie polegajmy na tym, co się nam tylko zdaje, dlatego żeśmy rozpatrzyli sprawę malarstwa; zwróćmy się teraz także i do tego pierwiastka duszy, z którym ma coś do czynienia naśladownictwo poetyckie, i zobaczymy, czy to pierwiastek lichy, czy zacny.

— Ano trzeba.

— A tak to sobie weźmy przed oczy. Ta sztuka naśladowcza, powiemy, naśladuje ludzi wykonujących czynności przymusowe albo dowolne i przekonanych, że postąpili w nich albo dobrze, albo źle, po czym albo cierpią na tle tego wszystkiego, albo się cieszą. Chyba tam nie ma nic innego poza tym?

— No, nic.

— Otóż czy w tym wszystkim człowiek zachowuje równowagę i jednolitość wewnętrzną? Czy też tak, jak w dziedzinie wzroku był w rozterce i miał równocześnie w sobie przekonania sobie przeciwne w odniesieniu do tych samych przedmiotów, tak samo i w działaniach swoich bywa w rozterce i walczy sam z sobą? Zresztą przypominam sobie, że w tej chwili nie mamy potrzeby godzić się co do tego punktu, bośmy w toku poprzedniej dyskusji dostatecznie wszystko to uzgodnili, że nasza dusza pełna jest niezliczonych przeciwieństw tego rodzaju, które istnieją równocześnie.

— Słusznie — powiada.

— Zupełnie słusznie — dodałem. — Tylko to, cośmy wtedy pominęli, to, zdaje mi się, należy teraz rozwinąć.

— Co takiego? — powiedział.

— Człowiek jak się należy — dodałem — jeżeli go taki los dotknie, że straci syna albo inną jakąś wartość najwyższą — mówiliśmy gdzieś tam już i wtedy — on to najłatwiej zniesie w porównaniu do innych.

— Tak jest.

— A teraz to weźmy pod uwagę: czy w ogóle nie będzie cierpiał i protestował wewnętrznie, czy też to jest niemożliwe, a tylko zachowa miarę w cierpieniu.

— Raczej tak — powiada — jeżeli chodzi o prawdę.

— A powiedz mi o nim taką rzecz. Czy myślisz, że on więcej walczy ze swoim cierpieniem i przeciwstawia mu się jakoś, kiedy go widzą podobni do niego, czy też, gdy w samotności zostaje sam z sobą?

— Zdaje się, że on będzie zupełnie inny, gdy go ludzie widzą.

— A w samotności, myślę, pozwoli sobie na niejedno słowo, którego by się wstydził, gdyby go ktoś słyszał, i gotów robić niejedno, czego by też wolał, żeby ludzie nie widzieli.

— To tak jest — powiada.

VI. — Nieprawdaż, to, co każe przeciwstawiać się cierpieniu — to jest rozum i prawo, a to, co wlecze do cierpień — to jest ból sam?

— Prawda.

— Więc kiedy się równocześnie w człowieku odzywają takie dwa przeciwne popędy w związku z tą samą sprawą, to powiemy, że muszą w nim mieszkać jakieś dwa (przeciwne sobie) pierwiastki.

— Jakżeby nie?

— Nieprawdaż, jeden z nich gotów jest słuchać prawa, dokądkolwiek by ono iść kazało.

— Jak?

— Prawo przecież mówi, że najpiękniej jest zachowywać w nieszczęściach spokój, najbardziej jak tylko można, i nie ciskać się, bo ani nie widać dość jasno, co jest dobre, a co złe w takich rzeczach, ani cierpiącemu nic nie przyjdzie z cierpienia, ani też niczego z rzeczy ludzkich nie warto brać poważnie, a smutek i cierpienie przeszkadza tylko i oddala to, czego nam w takich razach potrzeba jak najprędzej.

— A czego takiego, myślisz? — powiedział.

— Tego — odparłem — żeby przemyśleć to, co się stało, i tak, jakby kości w ten sposób upadły, dostosować swoje sprawy do tego, co zaszło, jak rozum powiada, że byłoby najlepiej — a nie, kiedy nas nieszczęście spotkało, trzymać się jak dziecko za miejsce uderzone i nic, tylko krzyczeć, zamiast przyzwyczajać duszę, aby się jak najprędzej leczyć zaczęła, i na nogi stawiać to, co upadło, więc zaczęło chorować i zabiegami leczniczymi pieśń bólu uciszać.

— Najsłuszniej by było — powiada — gdyby się człowiek w ten sposób do zrządzeń losu odnosił.

— Nieprawdaż; zgodzimy się, że to, co w nas najlepsze, chce iść za tym wyrachowaniem.

— Jasna rzecz przecież.

— A to, co prowadzi do rozpamiętywania nieszczęścia i do skarg i nigdy się nimi nasycić nie może, czy nie powiemy, że to jest pierwiastek nierozumny i leniwy, i sprzyjający tchórzostwu?

— Powiemy.

— Więc tę skłonność do wybuchów żalu i do gniewu naśladują często i na różne sposoby, a charakter rozumny i spokojny, który zawsze jest mniej więcej taki sam, ani nie jest łatwy do naśladowania, ani go zrozumieć nie jest łatwo, gdyby go kto naśladował — zwłaszcza wobec tłumów zebranych na święta albo wobec mieszanej publiczności, która się gromadzi w teatrach. To przecież byłoby naśladowanie stanu, który jest obcy dla tłumów.

— Ze wszech miar.

— A poeta, naśladowca, jasna rzecz, że nie lgnie z natury do takiej postawy duchowej, i jego mądrość nie tym kamiennym rysem musi budzić upodobanie, jeżeli ma sobie zdobyć sławę u szerokich kół; jemu bliższe jest usposobienie skłonne do wybuchów i raz takie, a raz inne, bo takie łatwo jest naśladować.

— Jasna rzecz.

— Nieprawdaż, więc już sprawiedliwie możemy się do niego przyczepiać i postawić go jako odpowiednik obok malarza. On przecież podobny do niego i tym, że lichotę tworzy w porównaniu do

prawdy, i tym, że z takim samym pierwiastkiem w duszy ludzkiej obcuje, a nie z tym, który jest najlepszy. To też podobieństwo. Wobec tego słusznie byśmy go nie mogli przyjąć do państwa, w którym by dobre prawa miały rządzić, bo on rozbudza i karmi ten pierwiastek duszy, i potęguje go, a gubi pierwiastek myślący. Zupełnie tak, jakby ktoś w państwie wzmagał na siłach element ciemny i wydawał państwo w jego ręce, a sympatyczniejszych ludzi wytracał.

To samo, powiemy, robi i poeta-naśladowca; on w duszy każdego poszczególnego człowieka zaszczepia zły ustrój wewnętrzny, folguje temu i schlebia, co jest poza rozumem w duszy, i nie potrafi rozróżnić ani tego, co większe, ani tego, co mniejsze, tylko jedno i to samo raz uważa za wielkie, a raz za małe. Widziadła tylko wywołuje, a od prawdy stoi bardzo daleko.

— Tak jest.

VII. — Ale jeszcześmy przeciw takiej sztuce nie wytoczyli najcięższego zarzutu. To, że ona potrafi psuć nawet ludzi przyzwoitych, z jakimiś nielicznymi wyjątkami, to chyba rzecz najstraszniejsza.

— Zapewne, jeżeli ona to robi.

— Posłuchaj i zobacz. Przecież i najlepsi z nas, słuchając Homera albo któregoś innego z tragików, jak naśladuje kogoś z bohaterów pogrążonego w cierpieniu i ten długie tyrady wygłasza pośród łkań, albo i śpiewają, i biją się tam w piersi, to wiesz, że z przyjemnością

poddajemy się temu sami, idziemy za poetą, czując razem z nim, bierzemy go poważnie i kto nas najbardziej w ten sposób nastraja, tego chwalimy, że to dobry poeta.

— Wiem, jakżeby nie?

— A jeżeli któregoś z nas opadnie osobista troska, to uważasz, że bywamy dumni z postawy wprost przeciwnej: jeżeli potrafimy zachować spokój i siłę ducha, bo to jest postawa męska, a tamto jest kobieca, którąśmy wtedy chwalili.

— Uważam — powiada.

— A czy to w porządku — dodałem — pochwała w tym sposobie, kiedy widzi się człowieka takiego, jakim by się samemu być nie chciało, bo to poniżej godności i tylko wstyd nie brzydzić się, lecz się cieszyć i chwalić?

— Na Zeusa — powiada — to nie wygląda mądrze.

— Tak jest — dodałem — a gdybyś na to jeszcze z tej strony popatrzył.

— Z której?

— Gdybyś wziął pod uwagę to. Ten pierwiastek powstrzymywany gwałtem w nieszczęściach osobistych, ten, który łaknie łez i skarg do sytości, on już ma taką naturę, że tych rzeczy pożąda, i jemu właśnie

poeci przynoszą pokarm i przyjemność. A ten nasz pierwiastek, który jest z natury najlepszy, ale niedostatecznie wykształcony myśleniem i nawykiem, zaniedbuje się i opuszcza straż nad tamtym łzawym, bo patrzy na cierpienia nie swoje, i jego to nie szpeci, jeżeli ktoś inny podaje się za dzielnego, a cierpi nie w porę: i chwalić go, i litować się nad nim. On myśli, że zyskuje przyjemność — i za nic by się jej nie chciał pozbyć, odrzucając poemat w ogóle. Mało kto potrafi sobie wyrachować, że trzeba z cudzych przypadków wynosić korzyść dla siebie. A jak w tamtych wypadkach podkarmisz i wzmocnisz to, co rozczula i litość budzi, niełatwo to powstrzymasz i we własnych nieszczęściach.

— Święta prawda — powiedział.

— A czy nie ta sama sprawa i ze śmiesznością? Jeżelibyś się sam wstydził błaznować, to jednak jeżeli się tego nasłuchasz w naśladownictwie komediowym albo i u siebie w domu i mocno się tym zaczniesz bawić, a nie będziesz się brzydził, że to niskie, czy nie to samo zaczniesz robić, co i wtedy, gdy cię litość rozbierała? Bo to, coś rozumem powstrzymywał w sobie, kiedy chciało błaznować, boś nie chciał uchodzić za błazna, teraz puszczasz wolno; ono przez to nabiera świeżych sił i nieraz, sam nie wiesz kiedy, poniesie cię między bliskimi tak daleko, że gotowy z ciebie komediopisarz.

— I bardzo — powiada.

— Tak samo działa na nas naśladownictwo poetyckie, jeżeli chodzi o życie płciowe i gniew, i o wszystkie pożądania, i przykrości, i przyjemności, które w duszy mieszkają, a towarzyszą każdemu naszemu działaniu. Ono karmi i podlewa te dyspozycje, które by powinny uschnąć, i kierownictwo nad nami oddaje tym skłonnościom, które same kierownictwa potrzebują, jeżeli mamy się stać lepsi i szczęśliwsi, a nie gorsi i mniej szczęśliwi.

— Nie umiem inaczej tego ująć w słowa — powiedział.

— Nieprawdaż, Glaukonie? — dodałem — kiedy spotykasz wielbicieli Homera głoszących, że ten poeta Helladę wykształcił i wychował i jeżeli chodzi o ustrój i o kulturę we wszystkich sprawach ludzkich, to warto go wciąż czytać na nowo i wszystko sobie w życiu według tego poety urządzać, wtedy się im kłaniaj i pozdrów ich serdecznie, bo to są ludzie najlepsi, o ile tylko potrafią, i zgódź się z nimi, że Homer jest najlepszym poetą i pierwszym z tragediopisarzy, ale trzeba wiedzieć, że z utworów poetyckich wolno dopuszczać do państwa jedynie tylko hymny na cześć bogów i pochwały dla ludzi dzielnych. A jeżeli wpuścisz muzę, która serca pieści liryką albo epiką, wtedy ci w państwie królować zacznie przyjemność i przykrość, zamiast prawa i tej myśli, która się pospolicie zawsze wyda najlepszą.

— To wielka prawda — powiedział.

VIII. — Więc to — dodałem — niech za nami przemawia, kiedy sobie przypominamy, że jednak słuszniśmy ją wtedy wygnali z państwa, skoro taka jest. Tak nam rozum dyktował. Ale powiedzmy jej jeszcze coś na pożegnanie, aby nas nie miała za ludzi nieokrzesanych i bez kultury, bo między filozofią i sztuką poetów jakoś od dawna są niesnaski. To „głośno szczekają psy na pana" i „ten mędrców tłum chce Zeusa brać za łeb" i „subtelne mędrki z nich, a jeść nie mają co" i niezliczone inne ustępy, to są dokumenty świadczące o dawnym przeciwieństwie między poezją a filozofią. Ale mimo to niech już padnie to słowo, że gdyby poezja, obliczona na przyjemne uczucia, i gdyby naśladownictwo umiało jakoś racjonalnie uzasadnić to, że powinny istnieć w państwie dobrze urządzonym, to my byśmy je z przyjemnością przyjęli. Przecież my sobie zdajemy sprawę z tego, że ulegamy ich czarowi. Ale byłby to grzech zdradzać to, co się wydaje prawdą. Tak jest, przyjacielu — czy i ty nie czujesz uroku poezji, szczególniej, jeśli na nią patrzysz poprzez Homera?

— Nawet i bardzo.

— Nieprawdaż, ma prawo wrócić z wygnania, jeżeli się obroni w pieśni albo w jakiej innej formie wierszowej?

— Tak jest.

— A może pozwólmy też i jej orędownikom, którzy nie są poetami, tylko przyjaciółmi poetów, niech prozą przemówią w jej

obronie, że ona jest nie tylko przyjemna, ale i pożyteczna dla życia państw i poszczególnych ludzi. Będziemy życzliwie słuchali. Przecież chyba tylko zyskamy, jeżeli się okaże nie tylko przyjemna, ale i pożyteczna.

— Jakżebyśmy nie mieli zyskać? — powiada.

— A jeżeli nie, kochany przyjacielu, to tak, jak nieraz człowiek, który się w kimś zakochał, jeśli dojdzie do przekonania, że mu ta miłość nie przynosi pożytku, zadaje sobie gwałt, a jednak trzyma się z daleka, tak i my, skoro w nas miłość do takiej poezji wrodzona, bośmy się w takich pięknych ustrojach państwowych wychowali, będziemy się bardzo cieszyli, jeżeli ona się okaże jak najlepsza i jak najbliższa prawdy, ale jak długo nie potrafi oczyścić się z zarzutów na niej ciążących, będziemy jej słuchali, odmawiając sobie po cichu wciąż tę myśl, którąśmy wypowiedzieli; tę formułkę ochronną; aby, broń boże, nie wpaść z powrotem w tę dziecinną, a tak rozpowszechnioną miłość. Widzimy przecież, że nie trzeba brać takiej poezji serio, jakby ona prawdy dotykała, a nie była tylko zabawą; każdy kto jej słucha, powinien uważać na siebie i bać się o swój własny ustrój wewnętrzny, i to o poezji myśleć, cośmy powiedzieli.

— Pod każdym względem — powiada — zgadzam się z tobą.

O nieśmiertelności, do Glaukona

— Bo to jest walka — dodałem — nie o byle co, kochany Glaukonie; większa niżby się wydawało, kiedy chodzi o to, czy człowiek będzie jak trzeba, czy też będzie zły. Więc niech nas ani żądza sławy, ani pieniędzy, ani władzy żadnej, ani też poezja nie ponosi tak daleko, żebyśmy zaniedbali sprawiedliwość i zapomnieli o innej dzielności.

— Zgadzam się z tobą — powiada — na podstawie tego, cośmy przeszli. A myślę, że każdy inny tak samo.

IX. — No tak — dodałem — ale największych nagród za dzielność, które czekają zwycięzców w tych zawodach, jeszcześmy nie przeszli.

— Ty o jakiejś niepojętej mówisz wielkości, jeżeli inne mają być jeszcze większe niż te, o których się mówiło.

— A cóż wielkiego potrafi się zmieścić w krótkim czasie? Przecież ten cały czas — od lat dziecięcych do starości — w stosunku do całego czasu będzie jakoś krótki.

— To w ogóle nic nie jest — powiada.

— No, cóż? A coś, co nie umiera, czy powinno się poważnie troszczyć o cokolwiek ze względu na czas tak krótki, a nie ze względu na czas wszystek?

— Myślę sobie. Ale co ty masz tutaj na myśli?

— Czy nie zauważyłeś — dodałem — że nieśmiertelna jest dusza i nie ginie nigdy?

A on spojrzał na mnie zdziwiony i powiada: — Na Zeusa, ja nie zauważyłem, a ty możesz to twierdzić?

— Jeżeli tylko nie grzeszę — powiedziałem — a myślę, że i ty, to nie jest taka trudna sprawa.

— Dla mnie trudna — powiedział. — Ale od ciebie chętniej bym coś usłyszał o tej nietrudnej sprawie.

— To może byś posłuchał — dodałem.

— Mów tylko — odpowiedział.

— Nazywasz coś dobrem i złem? — ciągnąłem.

— Ja tak.

— A czy myślisz o nich co samo, co i ja?

— Co takiego?

— Wszystko, co zgubę przynosi i psuje, to zło, a to, co ocala i przynosi pożytek, to dobro.

— Zgoda — powiedział.

— No cóż? A przyjmujesz dla każdego przedmiotu jakieś zło i dobro? Na przykład dla oczu — zapalenie oczu, a dla całego ciała choroba, dla pszenicy rdza, a próchno dla drew, dla brązu i żelaza śniedź i rdza i, jak mówię, prawie każda rzecz ma związane z nią z natury zło jakieś i schorzenie?

— Tak jest — powiada.

— Nieprawdaż, jeśli na którąkolwiek rzecz coś takiego spadnie, zaraz czyni złem to, do czego się przyczepi, i w końcu ją całą rozkłada i gubi.

— Jakżeby nie?

— Zatem każdą rzecz gubi zło jej przyrodzone, i jej lichota, a jeżeli to jej nie zgubi, to już nie potrafi jej zgubić nic innego. Bo przecież dobro nigdy niczego do zatraty nie doprowadzi, ani też to, co ani dobre, ani złe.

— Jakżeby tam — powiada.

— A jeżeli znajdziemy jakąś rzecz, która ma swoje zło, i ono ją psuje, ale nie potrafi jej rozłożyć i zniszczyć, to czy nie będziemy już wiedzieli, że niemożliwa jest zatrata rzeczy o takiej naturze?

— Tak — powiada — zdaje się.

— Więc cóż? — dodałem. — Czy dusza ma coś takiego, co ją czyni złą?

— I bardzo nawet — powiada. — To wszystko, cośmy teraz przeszli. Niesprawiedliwość i rozpusta, i brak rozwagi, i brak rozumu.

— A czy któraś z tych wad rozkłada duszę i niszczy? A uważaj, żebyśmy nie ulegli złudzeniu i nie myśleli, że niesprawiedliwy człowiek i nierozumny, kiedy go na zbrodni przychwycą, ginie skutkiem niesprawiedliwości, dlatego że ona stanowi zły stan duszy. Tylko tak to sobie przedstaw. Tak, jak zły stan ciała, czyli choroba, roztapia ciało i gubi je, i prowadzi do tego, że ono nawet i ciałem być przestaje, i tak, jak każda z tych rzeczy, któreśmy przed chwilą wymienili, pod wpływem zła sobie właściwego do niebytu przechodzi, bo w niej to zło tkwi i psuje ją na wskroś. Czy nie tak?

— Tak.

— Więc proszę cię, nad duszą też w ten sam sposób się zastanów, czy tkwiąca w niej niesprawiedliwość i inne wady, przez to, że w niej są, powodują psucie się i więdnięcie duszy tak, że przychodzi śmierć i oddzielenie się jej od ciała?

— W żaden sposób — powiada — to nie.

— To przecież nie ma sensu, żeby coś do zguby doprowadzał zły stan czegoś innego, a zły stan własny nie.

— To bez sensu.

— Zastanów się, Glaukonie — dodałem — że nawet pod wpływem złego stanu pokarmów, który by im samym był właściwy, czyby to o starość szło, czy o zgniłość, czy o jakikolwiek inny, nie uważamy, że ciało powinno ginąć. Dopiero jeżeli zły stan pokarmów wytworzy w ciele zły stan ciału właściwy, powiemy, że ono przez te pokarmy zginęło, ale pod wpływem własnego złego stanu, to jest choroby. A pod wpływem złego stanu pokarmów — przecież co innego pokarmy, a co innego ciało — więc pod wpływem nie swojego zła, które by nie wytworzyło zła swoistego i naturalnego, nie będziemy uważali, żeby się ciało kiedykolwiek psuło.

— Zupełnie słusznie mówisz — powiada.

X. — Więc według tej samej zasady — dodałem — jeżeli zły stan ciała nie wytworzy złego stanu duszy, nigdy nie będziemy uważali, żeby dusza pod wpływem obcego zła miała ginąć, nie mając w sobie zła własnego — ona jest czymś innym — nic jej nie szkodzi obce zło.

— To ma sens — powiada.

— Więc albo odrzucimy to stanowisko, dowiedziemy, że nie mówimy słusznie, albo — jak długo ono nie będzie obalone — nie mówmy nigdy, że pod wpływem gorączki albo pod wpływem innej choroby ani pod wpływem ucięcia głowy, ani nawet gdyby ktoś całe ciało na najdrobniejsze cząstki pokrajał, to jednak i z tego powodu

dusza nigdy nie ginie — chyba by ktoś dowiódł, że skutkiem takich stanów ciała ona sama staje się bardziej niesprawiedliwa i bardziej bezbożna. A jak długo obce zło tkwi w czymś innym, a własnego zła nie ma w środku, przez to ani dusza, ani nic innego nie ginie.

— Nikomu tak mówić nie pozwalajmy.

— Tego — odpowiedział — doprawdy nikt nigdy nie dowiedzie, żeby się dusze umierających robiły przez śmierć mniej sprawiedliwe.

— Jeżeli się ktoś — ciągnąłem — ośmieli zaczepić tę myśl i powiedzieć, że mniej sprawiedliwy i gorszy robi się człowiek, który umiera, aby nie musiał zgodzić się, że dusze są nieśmiertelne, wtedy my będziemy chyba uważali, że jeśli on ma rację, to niesprawiedliwość jest jak gdyby śmiertelną chorobą i dopiero od niej samej, bo to leży w jej naturze, umiera ten, który się jej nabawił, kto ją ma w najwyższym stopniu, ten prędzej, a kto w mniejszym, ten później, a nie tak, jak teraz, inni za to karę wymierzają i dopiero zbrodniarz umiera.

— Na Zeusa — powiedział — w takim razie niesprawiedliwość nie wyda się czymś najstraszniejszym ze wszystkiego, jeżeli ma śmierć przynosić niesprawiedliwemu. Bo to by był sposób pozbywania się łotrów. Ja raczej mam to wrażenie, że ona się okaże czymś wprost przeciwnym; ona drugich zabija, jeżeli tylko można, a zbrodniarzowi siły życiowe nadzwyczajnie wzmaga — on nawet mniej snu zażywa,

taki jest ożywiony. Oto, gdzie mieszka niesprawiedliwość; zdaje się, że bardzo daleko od śmiertelnej choroby.

— Pięknie mówisz — powiedziałem. — Więc skoro nie wystarczy swoista złość i swoiste zło, żeby zabić duszę i zniszczyć ją, to trudno, żeby ją mogło unicestwić zło przeznaczone na zgubę czegoś innego. Takie ani duszy nie zabije, ani niczego innego, tylko to jedno, czemu jest przeznaczone.

— Trudno, istotnie — powiada — tak się wydaje przynajmniej.

— Nieprawdaż? Skoro jej nie zgubi żadne zło, ani własne, ani cudze, to jasna rzecz, że ona musi istnieć zawsze, a jeśli istnieje zawsze, to jest nieśmiertelna.

— Koniecznie — powiada.

XI. — Więc to — dodałem — niech tak zostanie. A jeżeli to tak jest, to miarkujesz, że zawsze dusz powinno być tyle samo. Bo ani się ich mniej zrobić nie może, skoro żadna nie ginie, ani więcej. Bo gdyby choć trochę istot nieśmiertelnych przybywało, to wiesz, że tworzyłyby się z istot śmiertelnych i w końcu wszystkie byłyby nieśmiertelne.

— Prawdę mówisz.

— Więc i tak nie myślmy, bo na to rozum nie pozwoli, i tego też nie sądźmy, żeby w swej najprawdziwszej naturze dusza miała być pełna wielkiej i pstrej różnorodności wewnętrznej.

— Jak mówisz? — powiada.

— To nie jest łatwa rzecz, żeby istota niewidzialna była złożona z wielu pierwiastków, a nie stanowiła najpiękniejszej syntezy. A tak nam się teraz dusza przedstawiała.

— Nie powinna przecież.

— Więc, że dusza jest nieśmiertelna, tego z koniecznością dowodzić powinien argument dopiero co przytoczony i wiele innych. A chcąc wiedzieć, jaką dusza jest naprawdę, trzeba ją widzieć niepopsutą przez wspólnotę z ciałem i przez inne zło — tak jak my ją teraz oglądamy — tylko w stanie czystym trzeba ją należycie rozpatrzyć myślą; wtedy człowiek zobaczy, że jest piękniejsza, a sprawiedliwość i niesprawiedliwość, i wszystko to, cośmy teraz przeszli, zobaczy wtedy wyraźniej i na wskroś. Myśmy teraz o niej mówili prawdę — tak, jak ona się teraz przedstawia. Myśmy ją dojrzeli i widzimy ją w takim stanie, jak to widują boga morskiego, Glaukosa; tak, że niełatwo dojrzeć jego dawną naturę. Dlatego że z jego dawnych części ciała jedne obłamane, drugie zniekształcone i fale je uszkodziły na wszelkie sposoby, a ponarastały na nim muszle i wodorosty, i kamienie — tak że raczej każdy inny stwór przypomina, a nie jest taki, jaki był z natury. Tak my i duszę ludzką widzimy; tak, jak ją przyrządziło nieprzebrane zło. A tymczasem, Glaukonie, trzeba w tamtą stronę patrzeć.

— W którą? — powiada.

— Spojrzeć na jej umiłowanie mądrości i zważyć, czego ona dotyka i do jakiego się garnie towarzystwa, ponieważ spokrewniona jest z tym, co boskie i nieśmiertelne, co istnieje wiecznie, i jaka by ona była, gdyby ją całą ten prąd porwał i wyniósł z morza, w którym dziś przebywa, gdyby z siebie zrzuciła te ziemskie kamienie i muszle, które ją dziś obrastają, jak długo ziemią się żywi — upaja się i najada tym, co tu za szczęście uchodzi, a przez to ją naokoło obrastają liczne i dzikie twory, które się z ziemi i z kamieni robią. Dopiero wtedy można by zobaczyć jej naturę prawdziwą i dojrzeć, czy ona jest wielopostaciowa czy prosta, czy jaka tam i jak się przedstawia. A na razie to, co się z nią w życiu ludzkim dzieje i jak ona w nim wygląda, opisaliśmy jak potrzeba — tak uważam.

— Ze wszech miar przecież — powiada.

XII. — Nieprawdaż — dodałem — odsunęliśmy na bok w naszych rozważaniach inne względy i nie pochwaliliśmy ani tej zapłaty, ani sławy, na którą sprawiedliwość zarabia, a wyście mówili, że Hezjod i Homer wychwala, tylkośmy znaleźli, że sprawiedliwość jest czymś lepszym dla duszy samej i ona powinna postępować sprawiedliwie bez względu na to, czy będzie miała pierścień Gygesa, czy nie, a oprócz tego pierścienia jeszcze i czapkę niewidkę?

— Najzupełniejszą prawdę mówisz.

— A może już teraz, Glaukonie, nie ma co żałować i oprócz tego co przedtem, trzeba już oddać sprawiedliwości i innej dzielności także i tę zapłatę, jaką ona przynosi duszy od ludzi i od bogów jeszcze za życia człowieka i po jego śmierci?

— W każdym razie — powiada.

— A oddacie mi teraz to, com wam pożyczył w toku rozważania?

— A co takiego?

— Pozwoliłem wam, żeby się człowiek sprawiedliwy wydawał niesprawiedliwy, a niesprawiedliwy, żeby uchodził za sprawiedliwego. Bo wyście uważali, że chociaż to się nie może ukryć przed bogami i ludźmi, to jednak trzeba to przyjąć ze względu na tok myśli, aby można ocenić sprawiedliwość samą w stosunku do niesprawiedliwości. Czy nie przypominasz sobie?

— Nic bym nie był wart — powiada — gdybym sobie nie przypominał.

— Więc teraz — dodałem — skoro obie są już ocenione, ja się upominam o zwrot; sprawiedliwość ma rzeczywiście sławę u bogów i u ludzi, więc i myśmy to powinni uznać — niech ona otrzyma tę nagrodę zwycięską, którą z ręki opinii bierze i przynosi tym, których ozdabia, skoro się pokazało, że ona im przynosi dobra już i przez to samo, że

jest, choć o niej nie wiedzą i nie zawodzi tych, którzy ją istotnie posiedli.

— Słuszna twoja pretensja — powiedział.

— Nieprawdaż? — dodałem — naprzód oddacie mi to, że przed oczyma bogów nie ukryje się nigdy, jaki jest jeden człowiek i drugi?

— Oddamy — powiedział.

— A jeśli bogowie widzą jednego i drugiego, to jeden musi być bogom miły, a drugi znienawidzony, jakeśmy się na to i na początku zgadzali.

— Jest tak.

— A czy nie zgodzimy się, że kto bogom miły, na tego wszystko, co najlepsze, z ręki bogów spływa, jeżeli tylko coś od bogów pochodzi, chyba że na nim cięży jakieś konieczne zło z dawnego grzechu?

— Tak jest.

— Więc tak trzeba myśleć o człowieku sprawiedliwym, choćby żył w ubóstwie i choroby go trapiły albo jakieś inne rzekome zło, że jakoś mu się to wszystko na dobre obróci za życia albo po śmierci. Na pewno nigdy bogowie nie opuszczą tego, który by miał dobrą wolę i starał się być sprawiedliwy i chciałby, dzielność objawiając w czynach, stać się do boga podobnym, o ile tylko to człowiek potrafi.

— Zdaje się — dodał — że kogoś takiego nie opuści ten, co do niego podobny.

— Nieprawdaż? A o niesprawiedliwym trzeba myśleć coś wprost przeciwnego.

— Bardzo nawet.

— Więc z ręki bogów taka by nagroda czekała sprawiedliwego.

— Według mego zdania — powiedział.

— A cóż ze strony ludzi? — ciągnąłem. — Czy to nie tak jest w gruncie rzeczy? Czy ci zdolni do wszystkiego i niesprawiedliwi nie robią tak, jak ci, co biorą udział w wyścigach pieszych? Dobrze biegną pod górę, ale z góry nie. Z miejsca porywają się ostro i dobrze gonią z początku, a na końcu robią się śmieszni, kiedy uszami ramion dotykając, bez wieńców zbiegają z areny. A ci, co naprawdę biegać umieją, dochodzą do mety i odbierają nagrody i wieńce. Czy nie tak samo bywa po większej części i z ludźmi sprawiedliwymi? Pod koniec każdej roboty i każdego stosunku z drugimi i pod koniec życia zyskują dobrą sławę i dostają nagrody od ludzi.

— I bardzo.

— A czy zniesiesz, jeżeli ja powiem o nich to samo, coś ty mówił o ludziach niesprawiedliwych? Ja powiem, że sprawiedliwi pod starość rządzą w swoim państwie, jeżeli rządzić chcą, i żony biorą z domów, z

których chcą, i dzieci żenią, z kim chcą. I wszystko coś ty mówił o tamtych, ja mówię teraz o tych. A jeżeli chodzi o niesprawiedliwych, to wielu z nich, choćby za młodu unikali oka ludzkiego, jednak pod koniec biegu wpadają ludziom w ręce i robią się śmieszni; na starość spadają na nich obelgi, bo obcy i swoi mówią, że to nędzne figury, smagają ich bicze i to barbarzyństwo, o którym mówiłeś — a mówiłeś prawdę — że nieraz ich na pal wbijają i przypalają ogniem, wszystko to niesprawiedliwi znosić muszą; uważaj, żeś to ode mnie usłyszał. Tylko, jak mówię, przypatrz się, czy to zniesiesz.

— Owszem — powiada. — Sprawiedliwie mówisz.

XIII. — Więc jakie — ciągnąłem — człowieka sprawiedliwego za życia spotykają nagrody i zapłaty, i dary ze strony bogów i ludzi, oprócz tamtych dóbr, które sprawiedliwość sama przynosiła, to by było to.

— To bardzo piękne rzeczy — powiada — i niezawodne.

— Ale to wszystko jeszcze nic — dodałem — jeżeli chodzi o ilość i o wielkość w porównaniu do tego, co czeka ich obu po śmierci. Trzeba o tym posłuchać, aby jeden i drugi z nich odebrał w skończonej postaci to, co mu się od naszej rozmowy usłyszeć należało.

— Mów — powiada — przecież mało czego słuchałbym z równą przyjemnością.

— Ale ja ci nie opowiem — odrzekłem — historii o Alkinoosie, tylko o dzielnym żołnierzu. Nazywał się Er, był synem Armeniosa, a rodem był z Pamfilii. Zginął kiedyś na wojnie, a gdy po dziesięciu dniach zbierano trupy, już zepsute, zabrano go w stanie świeżym, zaniesiono go do domu i miano go dwunastego dnia pogrzebać. Ale wrócił do życia, leżąc już na stosie. Wróciwszy, opowiedział, co widział po tamtej stronie. Więc mówił, że gdy duch z niego wyszedł, zaczął iść wraz z wieloma innymi, aż przyszli do jakiegoś miejsca nadziemskiego, gdzie były w ziemi dwie przepaście, sąsiadujące z sobą, a w niebie, na górze, inne takie dwie rozpadliny naprzeciw. A między nimi siedzieli sędziowie. Ci rozdzielili duchy na dwie gromady i sprawiedliwym kazali pójść na prawo i na górę przez ten otwór w niebie, a każdemu przewiesili wyrok sądu z przodu. Niesprawiedliwym kazali iść na lewo i w dół. Ci mieli też — na plecach — świadectwo wszystkich swoich czynów. A kiedy on przyszedł przed sędziów, powiedzieli mu, że musi ludziom zanieść wiadomość o tym, co tam, i przykazali mu, żeby wszystkiego słuchał i oglądał wszystko, co się na tym miejscu działo.

Więc on widział, jak przez dwie rozpadliny, jedną w niebie a drugą w ziemi, odchodziły dusze po odbyciu sądu, a z dwóch innych przepaści wychodziły; z tej w ziemi okryte brudem i kurzem, a przez drugą schodziły z nieba dusze czyste. I te, które wciąż przybywały, wyglądały tak, jakby wracały z długiej wędrówki. Z radością odchodziły na łąkę, aby się na niej rozgościć jak na festynie; tam się

witały z sobą te, które były znajome, i wypytywały się powracające z ziemi o to, co tam, a wracające z nieba pytały, jak tam u tych innych na ziemi. Więc opowiadały sobie nawzajem to i owo; jedne ze łzami i z jękiem wspominały, ile to i jak wielkich cierpień zaznały i widziały podczas wędrówki pod ziemią — wędrówka trwała tysiąc lat — a te znowu z nieba opisywały rozkosze i widoki niewypowiedzianej piękności. Długo by to wszystko opowiadać, Glaukonie; główna rzecz w tym, powiada, że za każdy grzech popełniony i za każdego pokrzywdzonego karę ponosili; za każdy punkt dziesięciokrotną — to znaczy: raz co sto lat, bo tak długo trwa życie człowieka — aby każdy dziesięciokrotną pokutą każdą zbrodnię odpłacił. Więc jeżeli ktoś wielu śmierci był winien, bo miasto wydał nieprzyjacielowi albo obóz poddał w niewolę, albo się do innego jakiegoś nieszczęścia przyczynił, szło o to, żeby za każdą taką rzecz dziesięć razy większe męki poniósł, a znowu ci, którzy drugim jakieś dobrodziejstwa wyświadczyli i byli sprawiedliwi i bogobojni, żeby tak samo zasłużoną nagrodę odnieśli.

A o tych, którzy niedługo po urodzeniu umarli i żyli krótki czas, mówił inne rzeczy, ale nie warto o nich pamiętać. A za bezbożność i pobożność, i za stosunek do rodziców, i za samobójstwo o jeszcze większych opowiadał odpłatach.

Bo mówił, że był przy tym, jak jeden drugiego pytał, gdzie jest Ardiajos, ten wielki. A ten Ardiajos był dyktatorem w jednym mieście w Pamfilii; kiedyś, jeszcze na tysiąc lat przed tym czasem. Ojca

staruszka zamordował i starszego brata i dopuścił się wielu innych czynów bezbożnych, jak mówiono.

XIV. Więc powiada, że zapytany odparł: „On nie nadchodzi i on tu, zdaje się, nie przyjdzie wcale. Bośmy i to oglądali pośród tych strasznych widowisk. Kiedyśmy już byli blisko wyjścia i mieliśmy co tylko wyjść na górę — a tyleśmy się już byli nacierpieli — nagle zobaczyliśmy jego i innych z nim. Byli tam i jacyś ludzie prywatni też — z tych, co wielkie grzechy mieli za sobą.

Ci, kiedy już zamyślali wyjść na górę, wtedy ich paszcza przepaści wypuścić nie chciała, tylko wydawała ryk, ile razy ktoś z tych nieuleczalnych zbrodniarzy albo ktoś, kto jeszcze swej pokuty nie odbył, próbował wyjść na górę.

Wtedy, powiada, ludzie dzicy, a od żaru na wskroś czerwoni, przypadli i rozumiejąc głos przepaści, rozebrali jednych między siebie i zaczęli ich pędzić, Ardiajosowi zaś i innym związali ręce, nogi i głowę, przewrócili ich, zbili, powlekli na bok, z drogi, zaczęli ich czesać cierniami i dawać znaki przechodzącym, za co to, i pokazywali, że ich prowadzą na wrzucenie do Tartaru.

Przeżyły tam dusze wiele różnych strachów, ale ten strach był największy, aby głosu przepaści nie usłyszeć przy wchodzeniu na górę. Najchętniej każdy wychodził, kiedy przepaść milczała. Więc kary i

pokuty były jakieś takie, a były i dobre rzeczy — tamtym wprosi przeciwne.

Kiedy każdy z tych, co byli na łące, kończył swój siódmy dzień, musiał wstać i ósmego dnia ruszać w drogę, aby po czterech dniach przyjść tam, skąd widać z góry snop światła, przez całe niebo i ziemię rozpięty, niby słup, najbardziej do tęczy podobny, tylko jaśniejszy i czystszy. Do tego światła doszli po jednym dniu drogi i zobaczyli tam przez środek światła z nieba napięte końce więzów niebieskich. Bo ono stanowi obwiązanie nieba, podobnie jak liny opasujące okręty trójrzędowe; w ten sposób światło wiąże całą obracającą się kulę. A między końcami jest napięte wrzeciono Konieczności, które wszystkie kule obraca. Którego oś i hak jest ze stali, a krąg zmieszany ze stali i z innych materiałów. A budowa kręgu jest taka. Kształt ma taki sam jak u wrzecion tutejszych. Według tego, co mówił, trzeba sobie przedstawić, że on jest taki: jak gdyby w jednym wielkim kręgu wydrążonym i przewierconym na wskroś tkwił inny, taki sam, mniejszy, dokładnie się z nim stykający; tak, jak to wiadra czasem pasują i jedno dokładnie wchodzi w drugie. W ten sposób też trzeci krąg i czwarty, i jeszcze inne cztery. Bo osiem jest wszystkich kręgów, tkwiących jedne w drugich. Na górze widać ich przekroje okrągłe, tworzące ciągłą powierzchnię grzbietową jednego dużego kręgu naokoło osi. A ta oś przebija na wskroś krąg ósmy. Więc krąg pierwszy z zewnątrz ma w przekroju najszerszy pierścień kołowy, druga z rzędu jest szerokość szóstego, trzecia — czwartego, czwarta — ósmego,

piąta — siódmego, szósta — piątego, siódma — trzeciego, a ósma — drugiego. I powierzchnia największego pierścienia jest upstrzona, powierzchnia siódmego najjaśniejsza, powierzchnia ósmego bierze swą barwę od światła kręgu siódmego, barwy drugiego i piątego są do siebie podobne, bardziej żółte od tamtych, trzeci krąg ma barwę najbielszą, czwarty czerwonawą, a drugi z rzędu co do białości jest pierścień szósty.

A kiedy się oś kręci, obraca się z nią całość tym samym ruchem, ale w tej obracającej się całości siedem kręgów wewnętrznych obraca się po cichu i powoli w kierunku przeciwnym obrotowi całości. Spośród nich najszybciej biegnie pierścień ósmy — potem wolniej, a ruchem równoczesnym, siódmy, szósty i piąty; trzecią z kolei szybkość obrotu — tak się im zdawało — posiada krąg czwarty, wirujący w stronę przeciwną. Czwartą prędkość ma trzeci, a piątą — drugi. A kręci się oś obrotu oparta na kolanach Konieczności. Tam u góry, na każdym kręgu chodzi Syrena obracająca się razem z nim i wydaje jeden głos, jeden ton. Wszystkie razem, a jest ich osiem, tworzą jeden harmonijny akord.

Jeszcze inne trzy postacie kobiece siedzą naokoło w równych odstępach, a każda ma swój tron: to Mojry, córki Konieczności, w białych sukniach, a przepaski mają na głowach. Lachesis, Kloto i Atropos. Śpiewają zgodnie z Syrenami. Lachesis o przeszłości śpiewa, Kloto o tym, co jest, Atropos o tym, co będzie. Kloto od czasu do czasu

dotyka prawą ręką zewnętrznego kręgu wrzeciona i przyśpiesza jego ruch obrotowy, tak samo znowu Atropos lewą ręką popycha kręgi wewnętrzne. A Lachesis jedną i drugą ręką dotyka chwilami to jednych, to drugich.

XV. Więc oni, kiedy tam przyszli, musieli zaraz iść do Lachesis. Wtedy ich naprzód jakiś prorok w porządku ustawił, a potem wziął z kolan Lachesis losy i okazy życia ludzkiego, wstąpił na mównicę wysoką i powiedział: „Oto Konieczności córa, dziewica Lachesis, mówi: Dusze jednodniowe, oto początek nowej wędrówki okrężnej rodu śmiertelnego, wędrówki kończącej się śmiercią. Nie was wybierać będzie duch; wy sobie będziecie sami ducha obierali. Kto pierwszy los dostanie, ten niech pierwszy wybiera życie — później już nieuchronne. Dzielność nie jest u nikogo w niewoli. Kto ją ceni więcej lub mniej, ten jej dostanie więcej albo mniej. Winien ten, co wybiera. Bóg nie winien". To powiedziawszy, rzucił pomiędzy wszystkich losy i każdy podejmował ten, który mu padł u nóg. Tylko on jeden nie wybierał. Nie pozwolono mu. Kto los podniósł, ten widział, który numer dostał.

Potem znowu typowe okazy życia ludzkiego rozłożył przed nimi na ziemi, a było ich znacznie więcej niż obecnych. I były różnorodne. Były tam żywoty zwierząt wszystkich i wszystkie żywoty ludzkie. Były między nimi i dyktatury — jedne dożywotnie, a drugie złamane i kończące się ubóstwem, wygnaniem i nędzą. A były tam i żywoty mężów sławnych z powierzchowności, z piękności i z innej mocy, i z

rywalizacji zwycięskiej, znamienitych rodem i cnotami przodków, a także ludzi niesławnych. Tak samo również i kobiet.

Dusze nie były tam uszeregowane. Dlatego że z konieczności każda musiała się stawać inna, jeżeli inny typ życia wybrała. Zresztą były tam losy i pomieszane z sobą, i pomieszane z bogactwem i z ubóstwem, jedne z chorobami, drugie ze zdrowiem, a były i losy pośrednie.

Zdaje się, że tam właśnie, kochany Glaukonie, największe niebezpieczeństwo ludzi czeka, i dlatego najwięcej trzeba się starać, żeby każdy z nas, mniej dbając o inne nauki, szukał i tę studiował, jeżeli się jej skądeś nauczyć potrafi, i potrafi znaleźć kogoś, kto go nauczy żywot dobry i żywot zły rozpoznawać i spośród żywotów możliwych zawsze i wszędzie żywot lepszy wybierać.

Więc trzeba szukać podobieństw we wszystkim tym, co się teraz mówiło, i zestawiać te rzeczy, i rozbierać stosunek życia do dzielności, i wiedzieć, co dobrego albo co złego wywołuje piękność pomieszana z ubóstwem albo z bogactwem, i na tle jakiego stanu duszy to się dzieje, i jak na siebie wpływają pochodzenie wysokie i życie prywatne, i udział w rządzie, i siła, i brak siły, i wysokie wykształcenie, i brak wykształcenia, i wszystkie takie rzeczy, które z natury swej mają związek z duszą. A jeśli się do nich domieszają jakieś cechy nabyte, to jak to wszystko wzajemnie wpływa na siebie. Tak, żeby opierając się w rachunku na tym wszystkim, móc wybrać, mając naturę duszy na oku,

żywot gorszy albo żywot lepszy. Gorszym nazywając żywot, który duszę zaprowadzi do tego, że się stanie mniej sprawiedliwa, a lepszym ten, przez który będzie sprawiedliwsza. O wszystko inne mniejsza. Widzieliśmy i widzimy, że dla żywego i dla umarłego ten wybór jest najważniejszy.

Trzeba to przekonanie mieć w sobie twarde jak stal i tak do Hadesu iść, aby i tam człowieka nie zbijały z tropu bogactwa i tym podobne zła, żeby nie popaść w dyktatury i w inne tego rodzaju praktyki, i nie spowodować wielu i nieuleczalnych nieszczęść, a samemu jeszcze większych nie doznać, ale umieć zawsze wybierać między tymi ostatecznościami życie pośrednie i unikać przesady z jednej i z drugiej strony — już i w tym życiu, ile możności, i w każdym życiu następnym. W ten sposób człowiek najpełniejsze szczęście osiąga.

XVI. Więc tak i wtedy tam, jak mówił ten, co przyniósł wieści z tamtych stron, odezwał się prorok w ten sposób: „Choćby kto i ostatni wszedł, to jeśli rozumnie wybrał i potrafi w życiu tak struny napinać, żeby harmonijnie brzmiały, czeka go życie przyjemne, a nie złe. Ten, kto pierwszy wybiera, niech nie będzie lekkomyślny, a kto ostatni, niech nie traci otuchy”.

Po tych słowach, powiada, ten, który pierwszy losował, natychmiast podszedł i wybrał największą dyktaturę. Głupi był i żarłok wielki, więc nie rozpatrzył dobrze wszystkiego przy wyborze i nie

zauważył, jakie tam przeznaczenie było w środku: miał własne dzieci pożerać. Inne nieszczęścia czekały go też. A kiedy się przy wolniejszej chwili nad tym zastanowił, zaczął się sam bić pięściami i głośno narzekać na swój wybór — nie zapamiętał i nie trzymał się tego, co z góry mówił prorok. I nie sobie samemu przypisywał swoje nieszczęścia, tylko obwiniał los i duchy, i wszystko inne raczej, zamiast samego siebie. A to był jeden z tych, którzy z nieba wracali, i w poprzednim życiu żył w państwie dobrze urządzonym i charakter miał dobry, tylko nie był filozofem. Żeby tak powiedzieć, to przy takiej sposobności wpada bardzo wielu z tych, co z nieba wracają, bo nie mają ćwiczenia, nie nawykli do trudów i przykrości.

A ci liczni, którzy wracają z ziemi, przez to, że i sami dużo przeszli i napatrzyli się drugim, nie wybierają tak z pierwszego rozpędu. I dlatego też wiele dusz spotyka odmiana zła i dobra, a bywa, że i los tak pada. Bo jeżeli ktoś zawsze, ile razy na ten świat przychodzi, filozofią się zajmuje zdrowo, a los mu jakoś nie wypadnie ostatni, ten zgodnie z tym, co tam głoszą, nie tylko tu będzie szczęśliwy, ale i wędrówkę stąd tam i z powrotem będzie miał nie po ziemi i ciężką, tylko lekką i po niebie.

To widowisko, powiada, warto było zobaczyć, jak to dusza swoje życie wybierała. Można było widzieć i taką, co budziła litość, i widzieć śmieszną i podziwu godną. Bo po większej części dokonywały wyboru zgodnie z nawykiem z poprzedniego życia.

Powiada więc, że widział duszę niegdyś Orfeusza, jak wybierała żywot łabędzia przez odrazę do płci żeńskiej. Orfeusz poniósł śmierć z ręki kobiet, więc nie chciał przychodzić na świat przez ciało kobiety. I widział duszę Tamyrasa, jak wybiera żywot słowika. A widział też łabędzia, który dla odmiany postanowił wybrać życie człowieka, a inne muzykalne zwierzęta tak samo. Dwudziesta z rzędu dusza obrała życie lwa. A ta była Ajasa, syna Telamona. Nie chciała się stawać człowiekiem; pamiętała ten sąd, który rozstrzygał o zbroi. A po niej dusza Agamemnona. Ona też z odrazy do rodzaju ludzkiego i przez przebyte cierpienia wolała się w orła przemienić. Gdzieś pośrodku losowała dusza Atalanty. Zobaczyła zaszczytne odznaki atlety i nie umiała przejść mimo — wzięła swój los. A potem widział duszę Epejosa, syna Panopeusa, jak weszła w naturę kobiety o zdolnościach do techniki. A dalej, pośród ostatnich, zobaczył duszę tego błazna Tersytesa, jak wstępuje w ciało małpy.

Przypadkiem dusza Odyseusza losowała na samym końcu. Już szła do wyboru, ale przypomniawszy sobie minione trudy przez żądzę sławy poniesione, dała pokój ambicjom i chodząc długo tędy i owędy, szukała losu człowieka prywatnego, który by miał czas wolny. Z wielką trudnością go znalazła. Leżał gdzieś tam, porzucony, bo inni go nie chcieli. Zobaczywszy go, powiedziała, że i za pierwszym razem byłaby też ten los wybrała, więc teraz podjęła go z radością.

Dusze wielu zwierząt przechodziły w ludzi i przechodziły jedne zwierzęta w drugie. Niesprawiedliwe dusze wstępowały w zwierzęta dzikie, a sprawiedliwe przemieniały się w zwierzęta łagodne — odbywały się wszelkie możliwe przemiany.

Więc skoro wszystkie dusze żywoty sobie wybrały, zaczęły po porządku, jak która losowała, podchodzić do Lachesis. Ona każdemu przydzielała ducha, którego sobie każdy wybrał i posyłała go wraz z nim, aby był stróżem ludzkiego życia i dopełniał tego, co sobie każda dusza obrała. Duch opiekuńczy naprzód prowadził duszę do Kloto — pod jej rękę obracającą oś wszechświata, aby zatwierdzić los obrany. A gdy jej dotknął, wiódł duszę tam, gdzie Atropos przędła, aby nić przeznaczenia uczynić nieodwracalną. Stamtąd, nie odwracając się sam, szedł pod tron Konieczności, minął go, a skoro i inni tamtędy przeszli, skierowali się wszyscy na Dolinę Zapomnień poprzez upał i żar okropny. Tam nie było drzew ani czegokolwiek, co ziemia wydaje. A że już się miało ku wieczorowi, więc rozłożyli się obozem nad Rzeką Beztroski — wody tej rzeki żadne naczynie nie utrzyma. Pewną miarę tej wody każdy koniecznie wypić musiał. Których rozum od tego nie ustrzegł, pili ponad miarę. A kto ją pija wciąż, ten zapomina o wszystkim.

Kiedy się pokładli spać i nadeszła północ, odezwał się grzmot i przyszło trzęsienie ziemi. Wtedy w mgnieniu oka rozleciały się duchy na wszystkie strony w górę, ku narodzinom; rozprysły się jak gwiazdy.

Jemu samemu nie pozwolono pić tej wody. A jakim sposobem i którędy znalazł się znowu w ciele, nie wiedział. Tylko że nagle oczy otworzył; było rano i zobaczył, że już leży na stosie.

W ten sposób, Glaukonie, ten mit ocalał i nie zginął. Może on i nas ocali, jeżeli go posłuchamy i poprzez Rzekę Zapomnień szczęśliwie przebrniemy, a nie splamimy duszy. Jeżeli posłuchamy mego zdania, będziemy uważali, że dusza jest nieśmiertelna i potrafi wszelkie zło przetrzymać i wszelkie dobro, więc będziemy się zawsze trzymali drogi wzwyż i na wszelki sposób sprawiedliwość z rozumem w czyn wprowadzali, abyśmy byli mili i sobie samym, i bogom; i tutaj, trwając na miejscu, i wtedy, gdy nagrodę za to weźmiemy jak ci, co w zawodach zwycięstwo odnieśli i biorą nagrody stąd i stamtąd, więc żeby nam i z nami, i tu, i w tysiącletniej wędrówce, którąśmy przeszli, zawsze było dobrze.

PLATON

TIMAJOS I KRITIASZ

(przekł. W.Witwicki, 1951; red. A. H., 2019)

Spis treści

WPROWADZENIE

PAŃSTWO, POWTÓRZENIE..... 633 ** **17a**

O DZIEJACH DAWNYCH..... 639 ** **20c**

O ATLANTYDZIE..... 643 ** **22b**

TIMAJOS

PREAMBUŁA..... 650 * **27c**

O POWSTANIU DUSZY ŚWIATA..... 653 * **29d**

O CZĘŚCIACH ŚWIATA..... 655 * **31b**

O STRUKTURZE DUSZY ŚWIATA..... 658 * **34b**

O CZASIE..... 662 * **37c**

O NATURZE BOGÓW..... 666 * **39e**

O DUSZY I LUDZKIM CIELE..... 671 ** **47e**

O PODŁOŻU I PIERWOTNEJ MATERII..... 679 ** **51b**

O ELEMENTACH..... 686 ** **52d**

O POWSTANIU CIAŁ MATERIALNYCH..... 695 **57d**

O ZMYSŁACH..... 701 **61c**

O ORGANACH..... 713 **72d**

O CHOROBACH CIAŁA..... 733 **81e**

O CHOROBACH DUSZY.....739 **86b**

O LUDZKIEJ KONDYCJI..... 741 **87b**

NIEŚMIERTELNA LUDZKA DUSZA..... 745 **89d**

O INNYCH ISTOTACH ŻYWYCH.....747 **90e**

KRITIASZ..... 750 **92c**

W zachodniej Europie, do XIV wieku, dzieło było dostępne częściowo. W 45 r. p.n.e. powstał łaciński przekład Marka Tuliusza Cycerona (*), następnie w ok. 321 r. n.e., wraz z obszernym komentarzem, przekład Chalcydiusza (* i **). Komentarze do Timajosa tworzyli m.in. w I i II wieku Alkinous i Plutarch z Cheronei; w V wieku Syrianos, Proklos, Plutarch z Aten i Damaskjusz; w XII wieku Hisdosus, Teodoryk z Chartes i Wilhelm z Conches.

PLATON

WPROWADZENIE
DO TIMAJOSA I KRITIASZA

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES

KRITIASZ

TIMAJOS

HERMOKRATES

PAŃSTWO, POWTÓRZENIE

SOKRATES: Jeden, dwóch, trzech. A czwarty z towarzystwa, kochany Timaju, gdzie? Z tych, co to wczoraj byli na przyjęciu, a dzisiaj przyjęcie urządzają?

TIMAJOS: Niemoc jakaś przypadkowa zdjęła go, Sokratesie.

On by dobrowolnie tego zebrania nie opuścił.

SOKRATES: Nieprawdaż – to już twoja i tych dwóch rzecz objąć jego rolę i zastąpić także i nieobecnego?

TIMAJOS: Tak jest. I wedle sił będziemy się o to starali. Nie byłoby sprawiedliwie, żebyśmy wczoraj od ciebie takie przyzwoite prezenty wzięli, a dziś żeby ci reszta z nas nie chciała też przynieść gościńca.

SOKRATES: A pamiętacie, ile to i o czym poleciłem wam mówić?

TIMAJOS: Jedne rzeczy pamiętamy, a czego by nie, to ty jesteś z nami, więc przypomnisz.

A lepiej, jeżeli ci to nie sprawia jakiejś trudności, to streść nam to pokrótce od początku, aby się nam to lepiej utrwaliło.

SOKRATES: Tak się stanie. Z tego, co wam wczoraj powiedziałem o państwie, główna rzecz była w tym, jakie państwo i z jakich ludzi złożone wydawałoby się nam najlepsze.

TIMAJOS: I bardzo nam to było po myśli wszystkim, Sokratesie, to, coś o nim mówił.

SOKRATES: A czyśmy przede wszystkim nie odróżnili w nim klasy rolników, i jakie tam są inne umiejętności, od klasy wojskowych?

TIMAJOS: Tak jest.

SOKRATES: I zgodnie z naturą daliśmy każdemu jedno tylko, odpowiednie dla niego zajęcie i jedną umiejętność dla każdego i powiedzieliśmy, że ci, którzy mieli walczyć za wszystkich, powinni być tylko strażnikami państwa i gdyby ktoś z zewnątrz albo wewnątrz szedł szkodzić państwu, powinni łagodnie sądzić tych, którymi rządzą i którzy są ich przyjaciółmi z natury, a w bitwach powinni objawiać srogość wobec każdego wroga, jaki by się nadarzył.

TIMAJOS: Ze wszech miar przecież.

SOKRATES: Mówiliśmy, zdaje mi się, że w charakterze strażników powinien tkwić równocześnie temperament zapalny, a zarazem

osobliwa skłonność do wiedzy, aby mogli słusznie objawiać łagodność w stosunku do jednych, a srogość w stosunku do drugich.

TIMAJOS: Tak.

SOKRATES: A cóż z wychowaniem? Czy nie mieli się chować na gimnastyce i muzyce i z pomocą wszystkich umiejętności, jakie są dla nich odpowiednie?

TIMAJOS: Tak jest.

SOKRATES: I mówiło się, że ci ludzie, tak wychowani, nie powinni ani złota, ani srebra, ani żadnego innego majątku nigdy za swoją własność uważać, ale jako pomocnicy powinni dostawać żołd za straż od tych, których całości strzegą, żołd mierny, jak dla ludzi kierujących się rozwagą. Wydatki powinni mieć wspólne i żyć powinni wspólnie i jadać, dbając tylko o dzielność i mając głowę wolną od wszelkich innych zajęć.

TIMAJOS: Mówiło się i to w ten sposób.

SOKRATES: A o kobietach też wspominaliśmy, że te zbliżone charakterem do mężczyzn wypadałoby do mężczyzn dostroić i wszystkim im dać zajęcia wszystkie z mężczyznami wspólne w zakresie wojskowości i jeżeli chodzi o tryb życia poza tym.

TIMAJOS: W ten sposób mówiło się i to.

SOKRATES: No, a jakże tam było z robieniem dzieci? Czy też to łatwo zapamiętać, bo to było niezwykłe, to, co się powiedziało; żeśmy upaństwowili wszystkie śluby i dzieci i urządziliśmy to tak, żeby nikt nigdy własnego dziecka nie rozpoznał i żeby wszyscy wszystkich

uważali za rodzeństwo, za braci i siostry, wszystkich, którzy przyjdą na świat w granicach odpowiedniego okresu, a tych, którzy przyszli w okresie poprzednim i jeszcze dalszym, żeby mieli za rodziców i dziadków, a tych z okresów późniejszych za swoje dzieci i za wnuków?

TIMAJOS: Tak. I to łatwo zapamiętać, tak jak mówisz.

SOKRATES: A znowu, żeby się, ile możności, od razu rodzili z charakterem jak najlepszym, to czy nie pamiętamy, jakeśmy to mówili, że rządzący powinni po cichu organizować kojarzenie się małżeństw z pomocą pewnego rodzaju losowania, aby typy gorsze osobno, a ci lepsi żeby takie same kobiety dostawali i żeby się między nimi jakaś nienawiść z tego powodu nie zasiała – niech myślą, że to los winien doborowi?

TIMAJOS: Pamiętamy.

SOKRATES: I mówiliśmy, że dzieci typów dobrych wypadnie wychowywać, a dzieci złych oddawać po cichu do innych części państwa. Jak będą podrastały, to patrzeć, i które by były tego godne, te z powrotem brać na górę, a które się wydadzą niegodne, niech zostaną na miejscu tych, które pójdą wyżej?

TIMAJOS: Tak jest.

SOKRATES: Więc czyśmy już wszystko przeszli tak jak wczoraj, żeby sobie główne myśli powtórzyć, czy też nam brak czegoś z wczorajszej rozmowy, kochany Timaju, bo możeśmy coś opuścili?

TIMAJOS: Nic podobnego; właśnie to było mówione, Sokratesie.

SOKRATES: A może byście tak posłuchali teraz o tym ustroju, któryśmy opisali, jaki ja mam z nim kłopot. Bo jakoś tak mi jest, jakby ktoś zobaczył gdzieś zwierzęta piękne albo sztuką malarską wykonane, albo i żywe naprawdę, ale pozostające w spokoju. Wtedy by zapragnął zobaczyć je w ruchu, niechby w walce pokazywały coś z tych zalet, jakie zdają się zapowiadać ich ciała. Tak i mnie jest w stosunku do tego państwa, któreśmy opisali. Chętnie bym posłuchał, gdyby ktoś opisał walki tego państwa, jak ono się przyzwoicie sprawia w zapasach z innymi państwami, kiedy do wojny przyjdzie, jak ono się i w prowadzeniu wojny zachowa odpowiednio do swojej kultury i wychowania, zarówno w działaniu czynnym, jak i w enuncjacjach słownych, skierowanych do innych państw. Ja sobie, Kritiaszu i Hermokratesie, dobrze zdaję sprawę z tego, że nie potrafię ludzi tego rodzaju i takiego państwa chwalić tak, jak by należało. Jeżeli o mnie chodzi, to nic dziwnego. Ale takie samo zdanie wyrobiłem sobie o poetach dawnych i dzisiejszych. Nie, żebym miał klasę poetów lekceważyć, tylko to jasne każdemu, że ten rodzaj ludzi, który zawsze coś naśladuje, potrafi najłatwiej i najlepiej naśladować to, w czym się wychował, a to, co poza zakresem wychowania i nawyku, to każdemu trudno dobrze naśladować czynem, a jeszcze trudniej słowem. Grupa sofistów znowu, uważam, że ma bardzo wiele doświadczenia, jeżeli chodzi o słowa na inny temat, i liczne, i piękne, ale boję się, że to jest naród wędrowny, jeździ po różnych miastach, a własnej siedziby nigdy nie zagrzeje, więc nie będzie mógł pojąć ani tych filozofów, ani

polityków, gdyby przyszło odtworzyć to, co by oni mogli robić i mówić w razie wojny i na polach bitew. Zostaje tedy klasa takich ludzi jak wy; posiadają jedno i drugie: i charakter, i wychowanie odpowiednie.

Przecież ten, Timajos, pochodzi z Lokroi, z miasta, które ma najlepsze prawa w całej Italii – a jeżeli chodzi o majątek i pochodzenie, on nie ustępuje nikomu z tamtejszych, osiągnął najwyższe urzędy i zaszczyty w tym państwie, a jeżeli idzie o filozofię, to moim zdaniem wstąpił na szczyty wszelkiej filozofii. O Kritiaszu to chyba my tu wszyscy wiemy, że żadna z tych rzeczy, o których mówimy, nie jest mu obca. Co do charakteru zaś i wychowania Hermokratesa, to wielu świadczy, że one się nadają do tego wszystkiego – więc trzeba im wierzyć.

Ja to i wczoraj brałem pod uwagę, więc kiedyście prosili, żebym wam mówił o ustroju państwa, z największą chęcią zrobiłem wam tę przyjemność, wiedząc, że dalszych myśli nikt w ogóle lepiej od was rozwinąć by nic potrafił, gdybyście wy tylko chcieli to zrobić. Jeżeli każecie państwu prowadzić wojnę, jak się należy, to wy jedni tylko spośród współczesnych potraficie mu oddać to, co by mu przystało. Ja mówiłem to, coście mi polecili, i ze swojej strony też wystąpiłem z propozycją, którą i w tej chwili powtarzam. I wyście się zgodzili, że naprzód pogadacie sami z sobą, a dziś odwzajemnicie mi się myślami i słowami; przyszedłem więc po ten prezent, ustroiwszy się, przygotowany na to i chciwie po to ręce wyciągam.

O DZIEJACH DAWNYCH

HERMOKRATES: Tak jest, Sokratesie; tak jak powiedział nasz Timajos, ani chęci nam nie zbraknie, ani też wymówki żadnej dla nas nie ma, żeby tego nie zrobić. Także i wczoraj, zaraz stąd kiedyśmy przyszli do pokoju gościnnego, do Kritiasza, gdzie mieszkamy, i jeszcze przedtem po drodze to samośmy rozważali. A on nam mówił opowieść z dawnego podania. Powiedz mu ją, Kritiaszu, i teraz – niech oceni razem z nami, czy odpowiada temu, co on zaleca, czy się nadaje, czy nie.

KRITIASZ: Trzeba tak zrobić, jeżeli tak i trzeci nasz towarzysz, Timajos, uważa.

TIMAJOS: Uważam.

KRITIASZ: To posłuchaj, Sokratesie. Opowieść bardzo dziwna, ale ze wszech miar prawdziwa.

Opowiadał ją kiedyś Solon, najmądrzejszy spośród siedmiu mędrców. Był członkiem naszej rodziny, był ukochanym Dropidesa, mojego pradziada, jak to i sam mówi na wielu miejscach swoich poematów. On to mówił Kritiaszowi, mojemu dziadkowi, i ten, już staruszek, opowiadał to nam, że wielkie i podziwu godne były dawne czyny tego państwa, ale czas zatarł ich ślady i ludzie powymierali. Jeden czyn był największy ze wszystkich. Teraz może by wypadało przypomnieć go i w ten sposób odwdzięczyć się tobie, a równocześnie

słusznie i zgodnie z prawdą oddać chwałę bogini przy święcie, jakbyśmy hymn śpiewali.

SOKRATES: Dobrze mówisz. Ale co to za czyn taki naszego państwa podał Kritiasz za Solonem; nie jako podanie, ale jako fakt rzeczywisty?

KRITIASZ: Ja powiem, com usłyszał. Opowieść dawna z ust niemłodego człowieka. Bo Kritiasz, kiedy to mówił, był już bliski dziewięćdziesiątki, a ja miałem chyba najwyżej dziesięć lat.

Właśnie było święto Apaturiów, trzeci dzień, w którym się chłopców wpisuje do gminy.

Chłopcy, jak co roku, tak i wtedy brali udział w uroczystości. Ojcowie urządzili nam konkurs wokalny. Wygłaszano wiele poematów wielu różnych poetów, a ponieważ poezje Solona były w owym czasie nowe, więc wygłaszało je wielu spośród nas, chłopców. Otóż powiedział wtedy ktoś z naszej dzielnicy – czy mu się tak wtedy wydawało, czy też chciał jakąś przyjemność zrobić Kritiaszowi – dość, że powiada, że Solon był w ogóle najmądrzejszym człowiekiem, a jeżeli chodzi o poezję, to polot miał największy ze wszystkich.

Staruszek, doskonale to pamiętam, bardzo się tym ucieszył, uśmiechnął i rozpromieniony powiada: „Gdyby on się, mój Amynandrze, nie był zajmował poezją tylko ubocznie, ale oddał się jej całą duszą, tak jak inni, byłby wykończył opowieść, którą tutaj przywiózł z Egiptu, i gdyby go rozruchy i inne nieszczęścia, które tu znalazł po przyjeździe, nie były zmusiły do zarzucenia poezji, to,

według mego zdania, ani Hezjod, ani Homer, ani żaden inny poeta nie byliby go nigdy sławą przewyższyli.

– A cóż to była za opowieść, Kritiaszu? – zapytał tamten.

– O największym i najznamienitszym, można powiedzieć najsłuszniej, ze wszystkich czynów, jakich nasze państwo dokonało, ale że to czasy dawne i poginęli ci, którzy tego czynu dokonali, więc wieść o nim do nas nie dotarła.

– Powiedzże od początku – powiada tamten – co i jak mówił Solon i od kogo to usłyszał jako prawdę?

– Jest – powiada – w Egipcie, w delcie, którą opływa rozszczepiony u góry strumień Nilu, powiat zwany Saityckim. W tym powiecie największym miastem jest Sais, skąd też pochodził i król Amasis. U nich tam nad miastem króluje pewne bóstwo, które się po egipsku nazywa Neith, a po grecku, jak oni mówią, Atena. Oni twierdzą, że bardzo lubią Ateńczyków i że w jakiś sposób są z nami tu spokrewnieni. Solon mówił, że gdy tam przyjechał, bardzo go tam zaczęto szanować. Dość że zaczął się rozpytywać o dawne czasy tych kapłanów, którzy najwięcej byli z tym obznajomieni, bo sam nic o tym po prostu nie wiedział i nie znalazł żadnego innego Hellena, który by o tym wiedział cokolwiek. I tak raz, pragnąc ich wyciągnąć na słówko o dawnych czasach, zaczął mówić o najdawniejszych dziejach naszych, o Foroneusie, którego pierwsze podania dotyczą, i o Niobie, a znowu o potopie opowiadał bajki, jak to przetrwali Deukalion i Pyrra, i

wywodził pokolenia od nich pochodzące, i starał się przypomnieć sobie, ile to lat trwały te rzeczy, o których mówił, i starał się obliczyć lata.

Na to jeden bardzo stary kapłan powiedział:

– Oj, Solenie, Solenie! Wy, Hellenowie, zawsze jesteście dziećmi. Nie ma starca między Hellenami.

On to usłyszał i powiada: – Jak to? Co to ty mówisz?

– Młode dusze macie wszyscy – powiada. – Nie macie w nich żadnego dawnego mniemania, opartego na starych podaniach, ani żadnej wiedzy okrytej siwizną wieków. A przyczyna tego taka. Wiele razy i w różnym sposobie przychodziła zguba rodzaju ludzkiego i będzie przychodziła nieraz. Od ognia i od wody największa, a z niezliczonych innych przyczyn inne, krócej trwające. U was też mówią, że Faeton, syn Heliosa, zaprzągł raz konie do wozu ojca, a że nie umiał pędzić po tej samej drodze co ojciec, popalił wszystko na ziemi i sam zginął od pioruna. To się opowiada w postaci mitu, a prawdą jest zbaczanie ciał biegnących około ziemi i po niebie i co jakiś długi czas zniszczenie tego, co na ziemi, od wielkiego ognia.

Wtedy ci, którzy mieszkają po górach i na wyżynach, i w okolicach suchych, bardziej giną niż ci, co mieszkają nad rzekami i nad morzem. Dla nas Nil jest w ogóle zbawieniem i wtedy też z tego nieszczęścia ratuje nas i zbawia. A kiedy znowu bogowie ziemię wodą oczyszczają i zalewają potopem, wtedy się ratują ci, co po górach krowy pasą i owce, a tych, co po waszych miastach mieszkają, rzeki spłukują do morza. A w tym kraju tutaj ani wtedy, ani nigdy innym

razem woda z góry na niwy nie spływa, tylko wprost przeciwnie; od dołu wszystka podchodzi. Taka już jest. Dlatego też i z tych przyczyn zachowują się u nas w podaniach zdarzenia najdawniejsze.

A po prawdzie to tak jest, że we wszystkich okolicach, gdzie mróz nadzwyczajny ani skwar przeszkody nie stanowi, tam zawsze gęściej lub rzadziej ród ludzki zamieszkuje. Otóż cokolwiek się u was albo u nas, albo w innej okolicy, o której wiemy ze słyszenia, zdarzy pięknego albo doniosłego, albo z jakiegokolwiek innego względu osobliwego, to wszystko jest tutaj od dawna zapisane w świątyniach i przechowane. A to, co się u was i u innych ludów dzieje, zaledwie się utrwalić zdoła w napisach i w tym wszystkim, czego państwa potrzebują, kiedy oto znowu w swoim czasie, jakby choroba powrotna, przychodzą na nich strumienie wody z nieba i zostawiają spośród was tych, co pisma i służby u Muz nie znają.

Tak, że na nowo od początku rodzicie się niejako, jakby młodzi. Nie wiecie nic ani o tym, co tu było, ani co u was było w czasach zamierzchłych. Te twoje rodowody, Solonie, i te historie, któreś opowiadał o tym, co u was, mało się różnią od bajek dla dzieci.

O ATLANTYDZIE

Wy naprzód pamiętacie tylko jeden potop, a przed tym było ich wiele. Oprócz tego nie wiecie, że w waszej ziemi mieszkał najpiękniejszy i najlepszy rodzaj ludzi, od którego pochodzisz i ty, i całe wasze dzisiejsze państwo. Bo zostało wtedy trochę tego nasienia,

ale wy o tym nie wiecie. Dlatego że ci, co pozostali, przez wiele pokoleń ginęli, głosu nie umiejąc zamykać w litery. Istniało swojego czasu, Solonie, przed największym potopem państwo, które dziś jest państwem ateńskim, wielka potęga militarna i w ogóle prawa miało znakomite.

Miało dokonać czynów najpiękniejszych i wytworzyć ustroje najlepsze ze wszystkich, o jakich nas dziś pod słońcem wieści dochodzą.

Kiedy to usłyszał Solon, zdziwił się, powiada, i bardzo pragnął i prosił kapłanów, żeby mu wszystko dokładnie o dawnych obywatelach po kolei opowiedzieli.

A kapłan powiedział: – Nie ma co tego kryć, Solonie. Opowiem i ze względu na ciebie, i na wasze państwo, a przede wszystkim na chwałę bogini, która państwo wasze i nasze dostała w udziale, wychowała je i wykształciła – naprzód to wasze, o tysiąc lat wcześniej, kiedy wasze nasienie wzięła od Ziemi i od Hefajsta, a nasze potem. Jeżeli chodzi o początek tutejszego ustroju, to w naszych księgach świętych jest pisana liczba ośmiu tysięcy lat. Więc ja ci pokrótce opowiem o prawach obywateli sprzed dziesięciu tysięcy lat i o najpiękniejszym dziele, jakiego dokonali. A jeżeli chodzi o dokładny przegląd ich całych dziejów po kolei, to innym razem przy wolnym czasie sobie to przejdziemy, wziąwszy same książki do ręki.

Więc rozpatrz sobie prawa w stosunku do obecnych naszych. Bo znajdziesz tu teraz wiele urządzeń wzorowanych na waszych

urządzeniach dawniejszych. Naprzód wyodrębnioną od innych kastę kapłanów, a potem kastę robotników. Każdy rodzaj pracuje osobno i nie miesza się z drugim. A więc pasterze, myśliwcy i rolnicy. A kasta wojowników, widzisz chyba, jak tutaj jest odosobniona od wszystkich innych grup; i prawo im przykazuje nie troszczyć się o nic innego, jak tylko o to, co dotyczy wojny. A także sposób ich uzbrojenia, te tarcze i włócznie, które myśmy wprowadzili pierwsi ze wszystkich ludów położonych koło Azji, bo nam pierwszym to bogini pokazała, podobnie jak i wam w tamtych stronach. A jeżeli chodzi o naukę, to widzisz chyba, jak tutaj prawo otoczyło opieką badanie wszechświata jako całości aż po wróżbiarstwo i lecznictwo – to dla zdrowia – i spośród boskich nauk wybrało te, które ze sprawami ludzkimi mają związek i jakie tam inne za tym idą umiejętności, rozwinęło wszystkie. Cały ten podział porządny i układ stosunków naprzód bogini urządziła u was, kiedy zakładała wasze państwo. Wybrała okolicę, w którejście się urodzili, bo zobaczyła, że klimat tam jest umiarkowany, więc wytworzy ludzi najlepiej rozwiniętych umysłowo. A że bogini kocha się w wojnie i w mądrości, więc wybrała miejsce, które jej miało przynieść ludzi najodpowiedniejszych dla niej, i tam wasze osady założyła. Tameście więc siedzieli, rządząc się takimi prawami i jeszcze lepsze mając – w każdej dzielności przewyższaliście wszystkich ludzi; rzecz prosta, bo i krew boską macie, i wychowanie. My tu mamy zapisanych i podziwiamy wiele wielkich czynów waszego państwa – a jeden z nich przewyższa wszystkie inne wielkością i dzielnością.

Pisma nasze mówią, jak wielką niegdyś państwo wasze złamało potęgę, która gwałtem i przemocą szła na całą Europę i Azję. Szła z zewnątrz, z Morza Atlantyckiego. Wtedy to morze tam było dostępne dla okrętów. Bo miało wyspę przed wejściem, które wy nazywacie Słupami Heraklesa. Wyspa była większa od Libii i od Azji razem wziętych. Ci, którzy wtedy podróżowali, mieli z niej przejście do innych wysp. A z wysp była droga do całego lądu, leżącego naprzeciw, który ogranicza tamto prawdziwe morze. Bo to, co jest po wewnętrznej stronie tego wejścia, o którym mówimy, to się okazuje zatoką o jakimś ciasnym wejściu. A tamto morze jest prawdziwe i ta ziemia, która je ogranicza całkowicie, naprawdę i najsłuszniej może się nazywać lądem stałym.

Otóż na tej wyspie, na Atlantydzie, powstało wielkie i podziwu godne mocarstwo pod rządami królów, władające nad całą wyspą i nad wieloma innymi wyspami i częściami lądu stałego.

Oprócz tego po tej stronie tutaj oni panowali nad Libią aż do granic Egiptu i nad Europą aż po Tyrrenię. Więc ta cała potęga zjednoczona próbowała raz jednym uderzeniem ujarzmić wasz i nasz kraj i całą okolicę Morza Śródziemnego. Wtedy to, Solenie, objawiła się wszystkim ludziom potęga waszego państwa: jego dzielność i siła. Wasze państwo stanęło na czele wszystkich, zachowało równowagę ducha, rozwinęło sztuki wojenne i już to na czele Hellady, już też odosobnione, bo inni je opuścili z konieczności, w skrajne niebezpieczeństwo popadło, jednak pokonało najeźdźców i wzniosło

pomnik zwycięstwa; nie pozwoliło ujarzmić tych, którzy jeszcze nie byli ujarzmieni, i nam wszystkim, którzy zamieszkujemy po tej stronie Słupów Heraklesa, zachowało wolność, nie zazdroszcząc jej nikomu. Później przyszły straszne trzęsienia ziemi i potopy i nadszedł jeden dzień i jedna noc okropna – wtedy całe wasze wojsko zapadło się pod ziemię, a wyspa Atlantyda tak samo zanurzyła się pod powierzchnię morza i zniknęła. Dlatego i teraz tamto morze jest dla okrętów niedostępne i niezbadane; bardzo gęsty muł stanowi przeszkodę – dostarczyła go wyspa zapadająca się na dno.

Co stary Kritiasz powiedział powtarzając to za Solonem, to w krótkim streszczeniu usłyszałeś, Sokratesie. Kiedyś wczoraj mówił o państwie i o tych ludziach, których opisywałeś, ja się dziwiłem, bo przypomniałem sobie to, co dziś mówię, i myślałem sobie, jak ty cudownie, bo to był jakiś przypadek, a jednak celowy, zgadzałeś się po większej części z tym, co Solon mówił. Na razie nie chciałem się odzywać, bom nie dość dobrze pamiętał – to już tak dawno było. Pomyślałem sobie, żem powinien najpierw sam sobie dobrze wszystko przypomnieć, a dopiero potem mówić. Dlatego też prędko zgodziłem się z tobą na twoją wczorajszą propozycję, uważając, że jak to zawsze w takich sprawach, najtrudniej jest przynieść w dyskusji jakąś myśl odpowiednią do programu, to my pod tym względem nie będziemy w kłopocie, będziemy mieli materiału w sam raz. I tak też, jak on tu powiedział, wczoraj zaraz na wychodnym stąd, zestawiałem z tym, co się tu mówiło to, com sobie przypomniał.

A kiedym odszedł, to po nocy prawie wszystko sobie przypomniałem i rozważyłem. Bo doprawdy, jak to mówią, to, czego się człowiek dowie w latach chłopięcych, to jakoś dziwnie trwa w pamięci. To, com wczoraj usłyszał, nie wiem, czybym sobie potrafił wszystko w pamięci odświeżyć. A z tego, com słyszał bardzo dawno, dziwiłbym się, gdyby mi jakiś szczegół uszedł. Słuchałem tego wtedy z wielką przyjemnością, to zabawa była dla mnie, staruszek chętnie mnie uczył, bo ja się go często wypytywałem, tak że to się u mnie jakby gorącą pieczęcią wypaliło w pamięci – pismo, którego nic nie zmyje.

Toteż i tym dwom zaraz rano opowiadałem to samo, aby razem ze mną mogli brać udział w dyskusji. I teraz gotów jestem powiedzieć, dlaczego to wszystko było powiedziane, Sokratesie; nie tylko w streszczeniu, ale tak, jak to słyszałem, punkt po punkcie. Ci obywatele i to państwo, o którym nam wczoraj opowiadałeś jakby bajkę, przeniesiemy sobie tutaj w dziedzinę prawdy, bo to przecież jest nasze własne, dawne, i ci obywatele, o których myślałeś, to są, powiemy, nasi przodkowie naprawdę, ci, o których kapłan mówił. Wszystko się zgadza i to się też zgodzi, kiedy powiemy, że to są ci nasi z tamtych czasów. Więc wszyscy razem to pomiędzy siebie rozbierzemy i będziemy próbowali według sił oddać to tak, jak poleciłeś.

Więc trzeba się zastanowić, Sokratesie, czy nam ta historia po myśli, czy też trzeba szukać jeszcze jakiejś innej na to miejsce.

SOKRATES: Jakąż byśmy, Kritiaszu, mogli inną wziąć historię na miejsce tej – przecież dziś pora składać ofiarę bogini, a ta opowieść w

sam raz dla niej bliska i to nie jest opowieść zmyślona, tylko historia prawdziwa – to chyba wielka rzecz. Jakże i skąd wyszukamy inne, jeżeli odrzucimy tę? Nie sposób. Więc, z bogiem, mówcie dzisiaj wy – ja mówiłem wczoraj, dziś powinienem cicho siedzieć i słuchać z kolei rzeczy.

KRITIASZ: A zobacz, Sokratesie, dyspozycję naszego rewanżu dla ciebie, jakeśmy go sobie ułożyli. Postanowiliśmy, że Timajos, ponieważ się najlepiej z nas rozumie na astronomii i najgorliwiej się zajmował naturą wszechrzeczy, będzie mówił pierwszy, poczynając od powstania wszechświata, a kończąc na naturze człowieka. A ja po nim, jakbym od niego przejął ludzi zrodzonych mocą myśli, a od ciebie niektórych spośród nich wychowanych osobliwie, i według stów Solona i praw wprowadził ich przed nas jako przed sędziów i zrobił ich obywatelami tego państwa, bo to są dawni Ateńczycy, którzy zniknęli z powierzchni ziemi, a odkryto ich podanie zapisane w księgach świętych, więc teraz już mówić o nich trzeba jak o obywatelach Aten.

PLATON

TIMAJOS

PREAMBUŁA

SOKRATES: Doskonały, świetny gotów być ten rewanż dla mnie, te mowy, którymi chcecie mi się wywdzięczyć za wczoraj. Więc twoja rzecz, Timaju, mówić teraz, wezwawszy, jak się godzi, bogów na pomoc.

TIMAJOS: Ach, Sokratesie, to przecież robią wszyscy, którym nie brak choćby odrobiny rozwagi; na początku każdej rzeczy – małej czy wielkiej – zawsze boga na pomoc wzywają.

A my, którzy zamierzamy mówić jakoś o wszechświecie, jak powstał czy też jest niezrodzony, jeśli nie chybiamy całkowicie, musimy koniecznie bogów i boginie wezwać i pomodlić się, abyśmy wszystko mówili przede wszystkim po ich myśli, a zgodnie z własnymi założeniami.

Jeżeli o bogów chodzi, niech to będzie nasza modlitwa, a jeżeli o nas, to módlmy się, abyście wy najłatwiej zrozumieli, a ja żebym na zadany temat jak najlepiej wyłuszczył to, co myślę.

Otóż według mego zdania należy przede wszystkim rozróżnić te dwie rzeczy. Coś, co istnieje wiecznie, a powstawania nie ma, i coś, co powstaje zawsze, a nie istnieje nigdy. Jedno rozumem, który ujmuje

ściśle, uchwycić można jako zawsze takie samo, drugie mniemaniem z pomocą spostrzeżeń nieścisłych daje się uchwycić jako coś, co powstaje i ginie, a w rzeczywistości nie istnieje nigdy. A znowu wszystko, co powstaje, powstaje z konieczności pod wpływem jakiejś przyczyny. Nic nie może powstawać bez przyczyny. Jeżeli wykonawca czegokolwiek patrzy wciąż na to, co jest niezmienne, i jakimś takim się posługuje wzorem, kiedy jego postać i zdolność wykonywa, wtedy koniecznie wszystko wychodzi skończone i piękne.

A jeśli patrzy na to, co zrodzone, i posługuje się wzorem zrodzonym – wtedy niepiękne. Otóż całe niebo czy też wszechświat, czy jakkolwiek by się to inaczej potrafiło nazywać – tak to nazywajmy. Więc naprzód się nad tym musimy zastanowić – bo to jest przedmiotem rozważania: rozpatrzyć początek wszechrzeczy; czy świat istniał zawsze i nie miał żadnego początku, czy też powstał kiedyś i miał jakiś początek. Otóż powstał. Bo jest widzialny i dotykalny i ciało ma, a wszystkie tego rodzaju rzeczy są przedmiotami spostrzeżeń, a przedmioty spostrzeżeń dają się ujmować mniemaniem przy pomocy spostrzeżeń zmysłowych i okazały się tym, co powstaje i powstało. A powiedzieliśmy, że to, co powstaje, musi powstawać pod wpływem jakiejś przyczyny. Rzecz w tym, żeby znaleźć twórcę i ojca tego wszechświata, ale znalazłszy, mówić o nim do wszystkich – niepodobna.

W związku z nim zastanowić się znowu nad tym, według jakiego wzoru wykonał świat jego budowniczy, czy według tego wzoru, który zawsze jest taki sam, czy też według zrodzonego.

Jeżeli piękny jest ten świat, a wykonawca jego dobry, to jasna rzecz, że patrzał na wzór wieczny. A jeśli nie, czego się nawet mówić nie godzi, to patrzał na wzór zrodzony. Każdemu rzecz jasna, że na wieczny. Bo świat jest najpiękniejszy spośród zrodzonych, a wykonawca jego najlepszy jest ze sprawców. W ten sposób zrodzony, wykonany jest na wzór tego, co się myślą i rozumem uchwycić daje i zawsze jest takie samo. Skoro tak jest, to znowu nie może być inaczej, tylko świat ten jest odwzorowaniem czegoś.

Najważniejsza rzecz: zacząć zgodnie z naturą. Zatem trzeba zrobić to rozróżnienie między odwzorowaniem i jego pierwowzorem. Bo myśli też są spokrewnione z tym, czego dotyczą.

Myśli dotyczące tego, co trwa i jest mocne, i jasno się rozumowi przedstawia, są też trwałe i nie do obalenia, o ile to tylko możliwe; o ile myśl może być niezbita i nie do ruszenia, tym myślom nie powinno tego zbywać. A myśli dotyczące tego, co zostało odtworzone według tamtego wzoru i jest tylko obrazem – są też, podobnie jak ich przedmioty, tylko obrazami prawdopodobnymi. Czym jest w stosunku do powstawania byt rzeczywisty, tym w stosunku do wiary prawda. Jeśli więc, Sokratesie, wielu wiele rzeczy o bogach i o powstawaniu świata mówiło, a my nie potrafimy zdobyć się na myśli pod każdym względem zgodne z sobą i całkowicie jasne, nie dziw się, ale jeżeli, nie

gorzej od innych, damy obrazy prawdopodobne, niech nam to wystarczy, bo pamiętajmy, że i ja, który mówię, i wy, którzy oceniacie, mamy tylko naturę ludzką, więc jeżeli chodzi o te sprawy, to wypada się nam zadowolić opowieścią o pewnych rysach prawdopodobieństwa i niczego więcej poza tym nie szukać.

SOKRATES: Doskonale, Timajosie. Ze wszech miar powinniśmy przyjąć to, co zalecasz. Ten twój wstęp przyjęliśmy przedziwnie – więc zaczynaj pieśń, która teraz przychodzi.

O POWSTANIU DUSZY ŚWIATA

TIMAJOS: Więc mówmy, z jakiego powodu organizator zorganizował wszystko, co powstaje, i ten wszechświat. Dobry był. A dobry nie ma w sobie żadnej zazdrości o nic. I on był od niej wolny, więc chciał, żeby się wszystko stawało jak najbardziej podobne do niego. Kto by się najbardziej skłaniał przyjąć taki początek powstawania i wszechświata, zgodnie z przeważającym zdaniem ludzi rozumnych, czyniłby założenie najsłuszniejsze.

Bóg chciał, żeby wszystko było dobre, a lichego żeby nie było nic, ile możności, więc wziął wszechświat cały widzialny, który nie miał spokoju, tylko się poruszał byle jak i bez porządku, wyprowadził go z chaosu i doprowadził do ładu, uważając, że to ze wszech miar lepsze niż tamto. Nie było racji i nie ma, żeby ktoś najlepszy robił coś innego, jak tylko to, co najpiękniejsze. Obrachował więc sobie i znalazł, że spośród rzeczy z natury swej widzialnych żadne dzieło nierozumne nie

będzie nigdy jako całość piękniejsze od dzieła rozumnego jako całości, a nie może mieć rozumu nic, co nie ma duszy. Zważywszy to sobie, złożył rozum w duszy, a duszę w ciele i w ten sposób wszystko zmajstrował, aby wszechświat był jak najpiękniejszy w swej naturze.

Najlepszego dzieła dokonał. Więc tak trzeba powiedzieć i to będzie obraz prawdopodobny, że ten świat jest istotą żywą, ma duszę i rozum naprawdę – dzięki opatrzności boga. Kiedy to tak jest, wypada nam powiedzieć to, co potem z kolei, a mianowicie, na podobieństwo której istoty żywej zorganizował go organizator. Nie przyznamy, żeby na podobieństwo którejś z tych, co mają naturę cząstki. Bo na podobieństwo czegoś niedoskonałego nie może powstawać nic pięknego. Przyjmijmy, że wszechświat jest najpodobniejszy do tej istoty żywej, której poszczególne istoty żywe i gatunki są cząstkami. Ta istota obejmuje i ma w sobie wszystkie istoty żywe pomyślane tak, jak ten świat zawiera nas i wszelkie inne zwierzęta natury widzialnej.

Bóg chciał jak najbardziej upodobnić świat do najpiękniejszego z przedmiotów myśli i ze wszech miar najdoskonalszego, więc zrobił go jedną istotą żywą, widzialną, która zawiera w sobie wszystkie istoty żywe, spokrewnione z nią co do natury.

Otóż czy słusznie przyjęliśmy jeden wszechświat, czy też słuszniej byłoby mówić o wielu światach i to nieskończonych? Jeden, jeżeli ma być wykonany według wzoru. Bo pierwowzór, obejmujący wszystkie zwierzęta pomyślane, nie może być w żaden sposób drugim z pary wraz z jakimś innym. Bo znowu musiałaby istnieć jeszcze jedna

„żywa istota”, która by obejmowała tamte obie, i one byłyby jej cząstkami, i słuszniej należałoby wtedy mówić, że odwzorowanie jest upodobnione do tej istoty obejmującej, a nie do owych dwóch objętych.

Więc żeby ten jeden świat był podobny do najdoskonalszej istoty żywej, dlatego twórca światów nie zrobił światów dwóch ani ich nieskończonej ilości, tylko powstał ten jeden świat, jednorodzony, i taki zostanie dalej.

O CZĘŚCIACH ŚWIATA

Ten świat musi być materialny i widzialny, i dotykalny. A bez udziału ognia nic nigdy nie może być widzialne. Ani dotykalne nic być nie może bez tego, co twarde i stałe, a to, co twarde i stałe, nie obejdzie się bez ziemi. Dlatego na początku bóg zrobił ciało wszechświata z ognia i z ziemi i ono się z tego składa. A dwa pierwiastki odosobnione nie mogą się pięknie trzymać razem bez czegoś trzeciego. Musi być między nimi jakiś łącznik wiążący. A najpiękniejszy łącznik taki, który jak najbardziej jedność stanowi wraz ze składnikami. Najpiękniej potrafi tego dokazać proporcja.

Kiedykolwiek są jakieś trzy liczby – czy to ciężary, czy siły jakiekolwiek, i środkowa z nich zostaje w takim stosunku do trzeciej jak pierwsza do tej środkowej, i na odwrót, trzecia ma się tak do środkowej jak ta środkowa do pierwszej, wtedy jeśli środkowa staje się pierwszą i ostatnią, a znowu ostatnia i pierwsza stają się obie

środkowymi, wszystkie się muszą zrobić te same z konieczności, a kiedy się zrobią te same, wszystko będzie jednością.

Gdyby się ciało wszechświata miało stać powierzchnią bez żadnej grubości, wtedy by jedna pośrednia wystarczała, aby powiązać z sobą dwa pierwiastki, i sama by się z nimi wiązała.

Tymczasem wypadło mu stać się bryłą, a bryły nigdy się nie połączą zgodnie jedną pośrednią, tylko dwiema. Tak więc i bóg pomiędzy ziemię i ogień położył wodę i powietrze i o ile to było możliwe, ustosunkował je wszystkie jednakowo. Czym jest ogień w stosunku do powietrza, tym powietrze w stosunku do wody i woda w stosunku do ziemi. W ten sposób związał bóg i zestawił wszechświat widzialny i dotykalny. Dlatego to z tych i to takich czterech pierwiastków utworzone zostało ciało wszechświata – zgodne wewnętrznie dzięki podobieństwu stosunków. Stąd się w nim przyjaźń znalazła, zaczem się zrobiło jednorodne i nie rozłoży go nic, jak tylko ten, który je związał.

A z tych czterech pierwiastków budowa wszechświata pochłonęła każdy w zupełności. Organizator skomponował go ze wszystkiego ognia, ze wszystkiej wody i wszystkiego powietrza i ziemi; żadnej cząstki ani żadnej siły żadnego z tych pierwiastków nie zostawił na zewnątrz, to mając na myśli, żeby całość była jak najbardziej istotą żywą, doskonałą, złożoną z części całkowitych, a prócz tego żeby to była jedność, żeby więc nie zostało materiału, z którego by się inny

taki świat mógł zrobić. I to jeszcze, żeby nie podlegał starości i chorobom.

Wziął pod uwagę to, że ciała złożone mają w swoim otoczeniu gorącości i zimna i wszelakie czynniki, które mają siły wielkie. Te przypadają nieraz nie w porę i powodują rozkład i choroby, sprowadzają starość i przynoszą zgubę. Dla tej przyczyny i ze względu na ten rachunek zbudował bóg świat jeden, całkowity, ze wszystkich części całkowitych, doskonały i nie starzejący się, i nie mogący chorować.

A kształt dał mu odpowiedni i pokrewny. Dla tej istoty żywej, która miała w sobie zawierać wszystkie istoty żywe, odpowiadałby kształt, który by sobą obejmował wszystkie inne kształty. Zaczem wytoczył bóg świat na okrągło, w postaci kuli, on się w każdym kierunku ciągnie równie daleko od środka aż do krańców. To kształt najdoskonalszy ze wszystkich, najzupełniej wszędzie do siebie podobny. Uważał, że taki kształt jednostajny jest bez porównania piękniejszy od niejednostajnego.

Wygładził go dokładnie naokoło po wierzchu. Z wielu powodów. Oczu mu nie było na nic potrzeba, bo nie zostawało na zewnątrz już nic do widzenia. I słuchu też nie, bo i do słyszenia nic nie zostało. I nie było powietrza naokoło, bo świat nie musiał oddychać. I nie było mu potrzeba żadnego narządu, którym by przyjmował w siebie pożywienie, a poprzednio wysuszone wydzielał z powrotem. Bo nie odchodziło nic ani do niego nic nie przychodziło skądkolwiek.

Nie było skąd. Tak został urządzony misternie, że sam sobie na pożywienie dostarcza tego, co się w nim zepsuje. Wszystkiego doznaje sam od siebie i tak samo robi wszystko. Uważał bowiem jego organizator, że jeśli będzie samowystarczalny, będzie lepszy, niż gdyby potrzebował innych rzeczy . Więc nie uważał za właściwe wyposażać go nadaremnie w ręce, którymi nie potrzebował ani chwytać czegokolwiek, ani się przed czymś bronić. Ani posługi nóg nie było mu w ogóle potrzeba do chodzenia. Bo przydzielił mu bóg ruch właściwy takiemu ciału; spośród siedmiu możliwych ruchów najodpowiedniejszy dla umysłu i rozumu. Dlatego wprowadził go w ruch obrotowy jednostajny, po tym samym torze i w obrębie własnego ciała. Świat kręci się w kółko, obraca się. A wszystkie inne ruchy mu odjął, przez co świat błądzić nie może. Do tego obrotu nóg nie potrzeba, więc utworzył go bez nóg i bez stóp.

O STRUKTURZE DUSZY ŚWIATA

Cały ten plan boga istniejącego zawsze, dotyczący boga, który miał dopiero powstać, tak został obmyślony, że wytworzył ciało gładkie i równe ze wszystkich stron i równorozciągłe we wszystkich kierunkach od środka, całkowite i doskonałe, z doskonałych ciał złożone. Duszę dał bóg do jego środka i po całym jego przestworzu ją rozpiął, i jeszcze na zewnątrz to ciało nią okrył, i zbudował wszechświat jako jeden, jedyny, samotny okręg obracający się w koło. Tak znakomity, że sam ze sobą może obcować i nikogo i niczego

innego nie potrzebuje; zna dobrze i lubi sam siebie i to mu wystarcza. Dzięki temu wszystkiemu świat wyszedł z ręki boga bogiem szczęśliwym.

A duszę, nie tak jak my na ostatku próbujemy o niej mówić, bóg nie tak – nie zrobił jej młodszą. Bo nie byłby pozwolił, kiedy ją ze światem wiązał, żeby młodsze rządziło starszym.

Tylko my jakoś bardzo dużo mamy do czynienia z tym, co przypadkowe i co może być tak i może być inaczej, i tak też jakoś mówimy, a bóg utworzył duszę jako pierwszą i starszą od ciała i ze względu na pochodzenie jej i na dzielność jako panią, która władać miała nad tym, co jej poddane, a utworzył ją z tych pierwiastków i w ten sposób.

Z istoty niepodzielnej i zawsze jednakiej i z podzielnej, która powstaje w ciałach, zmieszał trzeci rodzaj istoty, pośredniej pomiędzy tamtymi obiema; ona ma zarazem naturę tego, co zawsze jest tym samym, i tego drugiego również. W ten sposób postawił ją pośrodku pomiędzy tym, co niepodzielne, i tym, co się dzieli na ciała. Wziął tedy te trzy istoty i zmieszał je wszystkie w jedną postać. Ta druga natura nie chciała się dać zmieszać z tym, co zawsze jest tym samym, więc spoił je gwałtem. Pomieszał to z istotą i z trzech zrobiwszy jedno, znowu to wszystko podzielił na części odpowiednie – każda część była zmieszana z tego, co zawsze jest tym samym, z tego drugiego i z istoty. A zaczął rozdzielać w ten sposób. Najpierw odjął od całości jedną część. Po niej odjął dwa razy tyle. Trzecia część była o połówkę

większa od drugiej, a trzy razy większa od pierwszej, czwarta była dwa razy większa od drugiej, piąta była trzy razy większa od trzeciej, szósta ośmiokrotnie większa pierwszej, a siódma dwadzieścia siedem razy większa od pierwszej.

Potem powypełniał dwukrotne i trzykrotne ostępy, odcinając jeszcze stamtąd części i kładąc je w środek pomiędzy te. Tak że w każdym odstępie są dwie średnie; jedna tą samą cząstką wychodzi poza same końce i one wychodzą poza nią, a druga o tyle samo według liczby wychodzi poza, o ile sama jest przewyższana. W poprzednich odstępach potworzyły się z tych połączeń odstępy po półtora, po jeden i jedna trzecia i jeden i jedna ósma, więc wypełnił wszystkie odstępy po jednostce i jednej trzeciej odstępem po jednostce i jednej ósmej, zostawiając cząstkę każdego z nich, a liczba cząstki takiego odstępu pozostawionego w stosunku do liczby odstępu, mającego granice, jak dwieście pięćdziesiąt sześć do dwieście czterdzieści trzy. I tak wyczerpał całą mieszaninę, z której to powycinał. Cały ten układ rozciął wzdłuż przez środek i środek jednej taśmy spoił ze środkiem drugiej na kształt litery X, zgiął je w koło, spoił końce każdej i spoił obie ze sobą po przeciwnej stronie ich skrzyżowania, i nadał im ruch obrotowy jednostajny. Jedną obręcz umieścił na zewnątrz, a drugą na wewnątrz. Nacechował ruch zewnętrzny naturą tożsamości, a ruch wewnętrzny naturą tego drugiego. Ruch nacechowany tożsamością obwiódł po boku na prawo, a ten drugi ruch po średnicy na lewo.

Nadał siłę obiegowi nacechowanemu tożsamością i podobieństwem. Bo tylko jemu jednemu pozwolił, żeby był nierozszczepiony, a ten ruch wewnętrzny rozszczepił na sześć części i utworzył siedem kół nierównych wedle każdego odstępu podwójnego i potrójnego. Jednych i drugich odstępów było po trzy. Kazał, żeby się koła obracały przeciwko sobie, a co do szybkości, to trzy z nich mają szybkość podobną, a cztery różnią się nią pomiędzy sobą i z trzema tamtymi, ale poruszają się miarowo.

Kiedy się cały skład duszy zrobił po myśli tego, który ją układał, on później wszystko, co jest natury cielesnej, włożył do jej środka i przystosował tak, żeby środek świata cielesnego wypadł w środku duszy. I ona się rozciąga od środka aż do krańców wszechświata na wszystkie strony i naokoło wszechświat okrywa z zewnątrz i sama w sobie się kręci. W ten sposób od boga wzięło początek jej życie nieustanne i rozumne po wieczne czasy. I z tamtego się zrobiło widzialne ciało wszechświata, a ona jest niewidzialna, ale rozum ma i harmonię w sobie, dusza – spośród przedmiotów myśli i z przedmiotów wiecznych najlepszy twór Najlepszego.

A że jest zmieszana z pierwiastka tożsamościowego i z tego drugiego i z istoty, z tych trzech składników, i odpowiednio podzielona i powiązana i sama w sobie się obracająca, więc kiedy się natknie na coś, co ma naturę rozmienianą na drobne i na coś niepodzielnego tak samo, wtedy mówi, cała ruchem wewnętrznym przenikniona, co z czym jest identyczne i co od czego różne, i do czego coś zostaje w

stosunku najbliższym, i w jaki sposób i kiedy zachodzi i w jakim stosunku zostaje każda rzecz do drugiej, i czego od nich doznaje, i w jakim zostaje stosunku do tych rzeczy, które są wiecznie takie same.

A myśl staje się prawdziwa w obu wypadkach zarówno: jeżeli dotyczy tego drugiego i jeśli dotyczy tego, co identyczne z samym sobą; myśl biegnie w tym, co porusza samo siebie, a biegnie bez dźwięku i bez hałasu. I kiedy myśl dotyczy czegoś, co spostrzegalne, i to drugie koło równo biegnie i o swym ruchu donosi po całej duszy, wtedy powstają mniemania i wierzenia mocne i prawdziwe. A kiedy się myśl odnosi do przedmiotów myśli, a dobry bieg koła tożsamościowego potrafi to wskazać, wtedy się z konieczności dokonywa praca umysłu i powstaje wiedza. Gdyby ktoś powiedział, że umysł i wiedza tkwią w jakimkolwiek innym przedmiocie, a nie w duszy, ten wszystko inne raczej powie niźli prawdę.

Skoro bóg, ojciec wszechświata, zobaczył, że to odwzorowanie bogów wiecznych porusza się i żyje, ucieszył się, a uradowany umyślił je zrobić jeszcze bardziej podobnym do pierwowzoru.

O CZASIE

Więc tak jak pierwowzór jest istotą żywą, wieczną, tak postanowił i ten wszechświat do tej doskonałości doprowadzić. Natura „istoty żywej" była wieczna. Nic było rzeczą możliwą, żeby tę naturę całkowicie przystosować do wszechświata, który został zrodzony. Więc umyślił zrobić pewien ruchomy obraz wieczności i porządkując

wszechświat robi równocześnie wiekuisty obraz wieczności, która trwa w jedności, obraz idący miarowo, który my nazywamy czasem. Urządza dni i noce i miesiące i lata, których nie było, zanim powstał wszechświat, a teraz zaczęty powstawać równocześnie z syntezą wszechświata. To wszystko są części czasu, a przeszłość i przyszłość to są zrodzone postacie czasu. I my sami nie wiemy, jak niesłusznie odnosimy je do istoty wiecznej i mówimy, że była, jest i będzie, a jej naprawdę przysługuje tylko to, że jest. „Było i będzie" wypada mówić tylko o tym, co powstaje i przebiega w czasie, bo jedno i drugie to są zmiany. A to, co zawsze jest takie samo, nie ulega zmianom, nie może się stawać starsze ani młodsze w ciągu czasu, ani powstać nie mogło kiedyś, ani nie powstaje teraz, ani nie będzie później – w ogóle nie ulega żadnej z tych przypadłości, którymi powstawanie nacechowało przemijające zjawiska, podpadające pod zmysły – to wszystko są postacie czasu, który się miarowo obraca i tylko naśladuje wieczność. A jeszcze takie rzeczy, oprócz tego, mówimy, że to, co powstało, jest czymś powstałym, i to, co powstaje, jest czymś powstającym, i to, co ma powstać, jest czymś przyszłym, i to, co nie istnieje, jest czymś nie istniejącym. Żaden z tych zwrotów nie jest ścisły. Ale może być, że w tej chwili nie pora się o to spierać.

Zatem czas powstał razem ze światem, aby razem zrodzone razem też ustały, jeżeli kiedyś przyjdzie koniec świata i czasu. Powstał na wzór wieczności, aby był do niej możliwie jak najpodobniejszy. Pierwowzór trwa całą wieczność, a czas aż do końca – cały czas, jako

przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Zatem według myśli i zamiaru bożego w sprawie powstania czasu, aby powstał czas, powstało słońce i księżyc i pięć innych gwiazd, które się nazywają planetami, na rozgraniczenie i na straż liczb czasu. Bóg zrobił ich ciała i położył je na obręcze, którymi szedł obieg kolisty tego drugiego. Jest siedem tych ciał i dróg ich siedem.

Księżyc biegnie po kole najbliższym naokoło ziemi, słońce po drugim, nad ziemią. Jutrzenka i tak zwana święta gwiazda Hermesa biegną po kole z taką samą szybkością jak słońce, ale dostały prędkość jemu przeciwną. Dlatego doganiają się nawzajem i bywają doganiane, tak samo słońce i gwiazda Hermesa i Jutrzenka. Co do innych gwiazd, to gdyby ktoś chciał mówić o wszystkich, gdzie je bóg ustawił i z jakich przyczyn, to choć to jest rozważanie uboczne, dałoby nam więcej do roboty niż cały przedmiot naszej rozprawy. Więc ten temat może nam się uda innym razem rozwinąć należycie przy wolnym czasie.

Otóż skoro każde z tych ciał, które miały wspólnie wypracowywać czas, nabrało ruchu sobie właściwego, stały się istotami żywymi; ich ciała powiązała dusza i one zrozumiały, co im nakazano, więc zaczęły biec po drodze tego drugiego, a więc ukośnie, drogą, która przecina obieg tego, co zawsze jest tym samym, i która leży pod tym obiegiem. Jedna z planet biegnie po większym kole, druga po mniejszym, a które biegną po mniejszym kole, te biegną szybciej, a które po większym, te się posuwają wolniej. Ciała, które się

dzięki ruchowi tego, co identyczne z sobą, poruszają najszybciej, wyglądają tak, jakby je doganiały gwiazdy poruszające się wolniej, chociaż one je doganiają same. Bo wir, który je wszystkie w kole obraca, sprawia, że się poruszają równocześnie w dwie przeciwne strony, zaczem wydaje się, że ciało, które się najwolniej oddala od toru ruchu najszybszego, jest najbliższe. Żeby zaś istniała jakaś wyraźna miara dla ich powolności i szybkości w stosunku do siebie nawzajem i żeby te ciała biegły po ośmiu torach, zapalił bóg światło na drugim od ziemi torze obiegu, które my dziś nazywamy słońcem, aby najbardziej świeciło na cały wszechświat i żeby istoty, którym wypadało, nabrały liczby, ucząc się jej na obiegu tego, co identyczne i samo do siebie podobne.

Stała się więc noc i stał się dzień w ten sposób i dlatego – ten obieg okrążenia jednego i najmądrzejszego.

A miesiąc, kiedy księżyc obiegając swoje koło dogoni słońce, a rok, kiedy słońce swoją drogę obiegnie. A na obieg innych gwiazd ludzie, z bardzo małymi wyjątkami, nie zwracają uwagi, nie nadają im nazw, nie porównują ich obiegów ilościowo, tak że, powiedzieć można, nie wiedzą, że czas to są błędne wędrówki tych gwiazd, nieprzeliczone i przedziwnie różnorodne. Mimo to można pojąć, że skończona liczba czasu wypełnia rok doskonały wtedy, gdy szybkości wszystkich ośmiu obiegów, ustosunkowane do siebie, wspólnie się skończą i uzyskają głowę, pomierzone kołem tego, co jest z sobą identyczne, a biegnie równo. W ten sposób i z tych powodów utworzyły się te gwiazdy, które

po niebie chodzą, a dostały zwroty, aby ten świat był jak najpodobniejszy do istoty żywej, która jest przedmiotem myśli, a jest doskonała – świat, który naśladuje jej naturę wieczną.

O NATURZE BOGÓW

I pod innymi względami aż do powstania czasu został świat wykonany na podobieństwo swego pierwowzoru. W tym tylko był niepodobny, że nie obejmował w swym wnętrzu wszystkich istot żywych, zrodzonych. I tę jego resztę doprowadził bóg do końca, odwzorowując go według natury pierwowzoru. Więc tak samo jak umysł ogląda wszystkie idee, jakie tylko tkwią w tym, czym jest istota żywa, tyle samo i takich samych bóg umyślił, że powinien zawierać i ten świat. A są cztery. Jedna to ród bogów niebieskich, druga to istoty skrzydlate, które latają po powietrzu, trzecia to rodzaj mieszkający w wodzie, a czwarty chodzi po ziemi.

Postać tego, co boskie, bóg wykonał przeważnie z ognia, aby to było najświetniejsze dla oka i najpiękniejszy dawało widok. Upodobniając je do wszechświata zrobił je pięknie okrągłe i wyposażył je w zrozumienie tego, co najlepsze; ono się z naturą boską wiąże; rozsypał to po całym niebie naokoło, aby świat prawdziwy był tym ozdobiony powszędy. Każdej takiej istocie boskiej nadał dwa ruchy: jeden w tożsamości, jednostajny, około tych samych punktów; te istoty mają myśl skierowaną ku temu, co identyczne z samym sobą. Drugi

ruch, postępowy, zostaje w zależności od obrotu tego, co identyczne i podobne.

A pięciu innych ruchów nie dał im wykonywać, aby się każda z nich stała jak najbardziej doskonała; przecież z tej przyczyny powstały gwiazdy stałe, istoty żywe, boskie i wieczne; jednostajnym ruchem obracają się w tym, co identyczne, i trwają wiecznie. A te, które skręcają po drodze i tak błądzą, powstały w ten sposób, jak się poprzednio mówiło.

Ziemię zaś, karmicielkę naszą, osadzoną na osi przeciągniętej przez cały wszechświat, urządził tak, że ona strzeże i wykonywa noc i dzień, pierwsza i najstarsza z bogiń i bogów, którzy powstali we wnętrzu wszechświata. A opisywać tańce tych bogów i wzajemne ich spotkania, i jak ich tory koliste tworzą pętle wewnętrzne i jak one się posuwają, a podczas zetknięć którzy bogowie się spotykają i wychodzą jedni drugim naprzeciw i w towarzystwie których to robią, i jak od czasu do czasu zaćmiewa się dla nas każdy i ukazuje się znowu, a na tych ludzi, którzy umieją te rzeczy obrachowywać, zsyłają objawy i oznaki tego, co się ma stać potem – mówić o tym, bez rozejrzenia się w modelu znowu tych rzeczy, byłby trud daremny.

Dość już dla nas i tego, co i jak się powiedziało o naturze bogów widzialnych i zrodzonych, i niech już temu koniec będzie.

A o innych duchach mówić i poznać ich pochodzenie to przechodzi nasze siły, ale trzeba wierzyć tym, którzy dawniej o tym mówili, a byli potomkami bogów, jak twierdzili, a musieli przecież

dobrze znać swoich przodków. Niepodobna nie wierzyć synom bożym, chociaż mówią bez dowodów prawdopodobnych i pewnych; oni twierdzą, że ogłaszają swoje sprawy domowe, więc trzeba się poddać prawu i uwierzyć. Zatem według nich mówmy i niech się tak przedstawia w rzeczywistości i w opowiadaniu pochodzenie tych bogów.

Ziemi i Nieba dziećmi byli Okeanos i Tetyda. Ich dzieci to Forkys, Kronos i Rea, i inne potem. Dzieci Kronosa i Rei to Zeus, Hera i ci wszyscy, o których wiemy, że nazywają się ich braćmi, i jeszcze inni ich potomkowie.

Więc skoro powstali wszyscy bogowie, którzy po kołach wędrują jawnie, i ci, którzy ukazują się, o ile chcą, mówi do nich ten, który ten wszechświat zrodził, w te słowa: „Bogowie bogów, których ja wykonawcą jestem i ojcem, bo dziełem moim jesteście; to, co ja zrodziłem, nie ulega rozkładowi, bo ja tak chcę. Wszechświat jest złożony, więc jest rozkładalny, ale chcieć rozkładu tego, co tak pięknie zharmonizowane i trzyma się dobrze, może tylko to, co złe. Dlatego też, skoroście się urodzili, nieśmiertelni nie jesteście, ani nierozkładalni w ogóle, ale nie ulegniecie rozkładowi, ani was śmierć nie spotka, bo was moja wola wiąże, a to jest więź jeszcze większa i potężniejsza niż te spójnie, które was związały przy powstawaniu. A teraz macie zrozumieć to, co do was mówię i co nakazuję. Dotychczas jeszcze pozostają trzy rodzaje, nie zrodzone dotąd. Jak długo one na świat nie przyjdą, wszechświat będzie niedokończony.

Bo wszystkich rodzajów istot żywych nie będzie miał w sobie, a powinien, jeżeli ma być należycie wykończony. Gdybym ja zrodził je sam i one by ode mnie życie dostały, byłyby równe bogom. Aby więc były śmiertelne, a ten wszechświat żeby był istotnie całkowity, weźcie się wy, zgodnie z naturą, do wykonywania istot żywych i naśladujcie moc moją, objawioną przy waszym powstawaniu. I o ile wypada, żeby mieli w sobie coś równoimiennego z nieśmiertelnymi, pierwiastek boskim zwany, rządzący w tych pomiędzy nimi, którzy zawsze chcą iść za sprawiedliwością i za wami, jak rzucę takie nasiona, dam początek i będą to mieli ode mnie. A resztę śmiertelną dołożycie wy do tego, co nieśmiertelne, i porobicie istoty żywe. Z was niech się rodzą i rosną, a ginąc niech znowu do was wracają".

To powiedział i znowu do tego pierwszego moździerza, w którym duszę wszechświata był zmieszał i utarł, zlał resztki pozostałe po robocie poprzedniej i mieszał jakoś w ten sam sposób, ale składniki mieszaniny już nie były takie same i nie zachowywały się tak samo, tylko były drugo– i trzeciorzędne. Zgotowawszy wszystko, rozdrobił to na tyle dusz, ile jest gwiazd, i każdą duszę jednej gwieździe przydzielił, a wsadziwszy ją jakby na wóz – pokazał jej naturę wszechświata i powiedział im prawa przeznaczone. Że pierwsze narodziny miały być jedne dla wszystkich, aby nikt nie był przez niego pokrzywdzony. I trzeba, żeby dusze były rozsiane po gwiazdach – każda żeby poszła na odpowiednie dla niej narzędzie czasów – i żeby się każda stała istotą żywą, najbardziej zbożną. A że natura ludzka jest dwojaka, żeby lepszy

był ten rodzaj, który się później miał nazywać mężczyzną. A gdy z konieczności zaszczepione zostaną w ciała i do ciał ich zacznie jedno przychodzić, a drugie z nich będzie odchodziło, trzeba będzie, żeby jednakowo u wszystkich była wrodzona zdolność do spostrzegania pod wpływem doznań gwałtownych. Po drugie miłość zmieszana z rozkoszy i z cierpienia, a oprócz tego strach i gniew, i wszystko, co za tym idzie i co jest jedno drugiemu z natury przeciwne. Jeżeli nad tymi rzeczami zapanować potrafią, będą mogli żyć w sprawiedliwości, a jeśli one zapanują nad nimi, w zbrodni. Kto czas odpowiedni przeżyje dobrze, ten znowu pójdzie mieszkać na gwieździe, do której prawnie przynależy, i życie będzie miał szczęśliwe i takie, do którego nawykł. A kto na tym punkcie pobłądzi, ten przy drugich narodzinach przybierze naturę kobiety. A kto się i w tych warunkach jeszcze zła nie pozbędzie, ten zależnie od tego, jak grzeszył, na podobieństwo tego, jak się jego charakter rozwijał, jakąś taką zawsze przyjmie naturę zwierzęcą i przemieniając się tak, nie prędzej się męczyć przestanie, aż pójdzie w sobie samym za obiegiem tego, co identyczne i podobne, potrafi opanować rozumem tę wielką masę i to, co później do niego przyrosło z ognia, z wody i z powietrza i z ziemi, a co hałaśliwe jest i nierozumne, i człowiek wróci do swego stanu pierwotnego, który był najlepszy.

O DUSZY I LUDZKIM CIELE

Bóg dał im te wszystkie rozporządzenia, aby sam nie był winien żadnego późniejszego zła, i posiał jednych na ziemi, drugich na księżycu, innych rzucił na inne narzędzia czasu. Po tej siejbie zostawił młodym bogom modelowanie ciał istot śmiertelnych i tej reszty, która jeszcze miała do duszy ludzkiej przyrosnąć. To wszystko, i wszystko, co za tym idzie, mieli wykonać i panować nad tym i według sił jak najpiękniej i jak najlepiej zarządzać śmiertelną istotą żywą, gdyby się tylko sama dla siebie nie stawała przyczyną nieszczęść.

Wszystko to rozporządziwszy, trwał w swoim zwyczajnym stanie. On trwał, a dzieci jego zrozumiały porządek ojcowski i zaczęły go słuchać. Wzięły nieśmiertelny pierwiastek śmiertelnej istoty żywej i naśladując własnego wykonawcę, pożyczały od wszechświata cząstek ognia, ziemi, wody i powietrza, cząstek, które miały być oddane z powrotem, i te zapożyczone składniki spajały w jedność nie przy pomocy spoiwa nierozkładalnego, którym same były powiązane, ale drobniutkimi, a więc niewidzialnymi ćwieczkami gęstymi je spajając wykonywały z tego wszystkie poszczególne ciała. I wstawiały w środek obroty duszy nieśmiertelnej, w ciało podlegające odpływowi i zasilane przypływem. Dusze, wpuszczone w wielki nurt ciała, ani zapanować nad nim nie umiały, ani mu nie ulegały całkowicie, ale gwałtowny prąd je ponosił i one ponosiły, tak że się cała istota żywa poruszała bez porządku, w byle jakim kierunku, szła bez żadnego sensu, a miała wszystkich sześć rodzajów ruchu. Jeden ku przodowi i wstecz i

znowu w prawo i w lewo, w dół i do góry i na wszystkie strony chodziły błąkając się w sześciu kierunkach. Bo wielka fala napływała i odchodziła – ta, która pożywienie przynosiła – a jeszcze większy niepokój wywoływały podniety zewnętrzne, kiedy się ciało zetknęło z jakimś ogniem obcym zewnętrznym albo z twardością ziemi, albo ze śliskością wód, albo z pędem wiatrów, które powietrze niosło; wszystko to wywoływało ruchy, które za pośrednictwem ciała celowały i trafiały w duszę. Te jej wzruszenia zostały później nazwane spostrzeżeniami i dzisiaj tak się nazywają wszystkie. One już i wtedy, w pierwszej chwili najobfitszy i największy robiły niepokój, poruszając się wraz z nieustannie płynącym strumieniem pokarmu; gwałtownie wstrząsały obiegami duszy, a obieg czynnika tożsamościowego zatrzymywały całkowicie; płynąc przeciwko niemu nie pozwalały mu rządzić i biec, a obiegiem tego drugiego potrząsały tak, że trzy odstępy podwójnego i potrójnego z obu stron, a tak samo człony pośrednie i łączące po półtora, po jeden i jedna trzecia i jeden i jedna ósma, ponieważ całkowicie rozerwać się nie dawały, bez woli tego, który je powiązał, na wszystkie strony bywały wykręcane i łamane; jedno koło tak, drugie inaczej, jak tylko było można. Tak że ledwie się trzymało jedno drugiego i szły niby to, ale szły bez sensu, to naprzód, to na ukos, to na odwrót. Zupełnie jakby ktoś do góry nogami stanął głową na ziemi, a nogi oparł górą o cokolwiek. Wtedy i u tego biedaka, i jemu u patrzących, prawa strona wydaje się lewą, a lewa prawą, czy w tę stronę patrzeć, czy w przeciwną. To samo właśnie dzieje się, i inne w

tym rodzaju gwałtowne przypadłości zaburzają obroty, kiedy one natrafiają na coś tego samego rodzaju albo rodzaju różnego. Obroty wtedy głupieją i mylą się i nazywają rzeczy jednakie i rzeczy różne wprost przeciwnie i niezgodnie z prawdą. Żaden obrót wtedy pośród nich nie rządzi i żaden nie prowadzi. Kiedy jakieś spostrzeżenia z zewnątrz na duszę spadną i porwą jej całe wnętrze za sobą, wtedy zdaje się, że one władają, choć naprawdę są one zależne.

Przez wszystkie stany tego rodzaju dusza teraz i na początku traci rozum. Pierwszy raz wtedy, gdy się z ciałem śmiertelnym zwiąże. Później, kiedy napływa mniej gwałtowny strumień wzrostu i pożywienia, obroty znowu nabierają cichości, idą swoją drogą i ustalają się coraz bardziej z biegiem czasu. Wtedy wyrównują się obroty wszystkich poszczególnych kół według wzoru ich naturalnego obiegu i już trafnie nazywają, co jest tym samym, a co czymś innym, i sprawiają to, że ich właściciel staje się rozumny.

A jeżeli się do tego dołączy jakiś właściwy wikt, który wychowanie przynosi, wtedy się człowiek staje całkowity i zdrowy ze wszech miar. Uniknął największej choroby. A kto się zaniedba, ten kulawo przechodzi ścieżkę życia; niedoskonały, z powrotem idzie do Hadesu.

Nic nie zyskał po drodze. Ale o tym później będzie mowa. Na razie ten temat, który teraz przed nami, trzeba rozwinąć dokładniej. Przede wszystkim: o powstaniu poszczególnych części ciała i o duszy. Z jakich przyczyn i z jakich zamysłów opatrzności boskiej to powstało.

Trzymajmy się tego, co najbardziej prawdopodobne. W ten sposób idźmy naprzód i tak sobie rzeczy tłumaczmy.

Bogowie naśladowali okrągły kształt wszechświata, więc włożyli dwa boskie obiegi w ciało kuliste, które dziś głową nazywamy. To jest część ciała najbardziej boska i panuje nad wszystkim, co jest w nas. Jej bogowie oddali na służbę całą masę ciała, którą zebrali, licząc się z tym, żeby mogło wykonywać wszystkie ruchy, jakie istnieją. Aby więc nie było w kłopocie tocząc się po ziemi, która ma swoje różne wyniosłości i zagłębienia, i mogło ponad jednymi z nich przechodzić, a z drugich wychodzić na górę, dali bogowie głowie to ciało jako wózek i dali mu możność chodzenia. Stąd ciało dostało swoją długość i wyrosły mu cztery kończyny dające się zginać – takie mu bóg obmyślił środki lokomocji, którymi mogło się chwytać i zapierać i przechodzić przez wszystkie miejsca i wysoko nosić siedzibę pierwiastka najbardziej boskiego i najświętszego. Nogi zatem i ręce w ten sposób i dlatego urosły wszystkim.

A ponieważ bogowie uważali, że przód jest godniejszy od tyłu i raczej się do rządzenia nadaje, więc w tę stronę przeważnie nasz chód skierowali. A trzeba było, żeby człowiek miał przód ciała różny i odgraniczony od jego strony tylnej. Dlatego naprzód w okolicy czaszki podstawili pod nią twarz i wstawili w nią narządy, służące wszelkiemu przewidywaniu duszy, i zrządzili tak, żeby ten przód miał naturalny udział we władzy nad ciałem.

A z narządów pierwsze sporządzili oczy, które światło noszą, i wpoili je w ciało z tej przyczyny.

Umyślili zrobić ciało z ognia, który palić się nie mógł, tylko dostarczać łagodnego światła, które cechuje każdy dzień. Zrobili tak, że czysty ogień wewnątrz nas, ogień bratni jasności dziennej przez oczy płynie łagodnie; on cały jest gęsty – najwięcej bogowie sprasowali wnętrze oczu – tak że reszta cała, jako gęstsza, zostaje zamknięta, a tylko czysty ogień przecieka. Kiedy więc światło dzienne otacza strumień wzrokowy, wtedy wypływa światło podobne ku podobnemu, zbija się z tamtym w jedno i powstaje ciało, które sobie przyswajamy – ono leży wprost przed naszymi oczyma, gdziekolwiek wpadną na siebie dwa strumienie: jeden, który wypływa z naszych oczu, i drugi, pochodzący z zewnątrz. Całe światło naszych oczu jest jednorodne ze światłem zewnętrznym, bo jest do niego podobne, więc jakiekolwiek światło kiedy napotka albo jakieś inne do niego dojdzie, ono ich poruszenia podaje całemu ciału aż do duszy i wytwarza ten rodzaj spostrzeżeń, które my nazywamy widzeniem.

A kiedy ogień naszemu pokrewny odejdzie w noc, nasz ogień zostaje odcięty. Bo wychodzi, ale natrafia coś niepodobnego, więc odmienia się sam i gaśnie; zgoła nie jest tej samej natury co powietrze otaczające, bo ono nie ma ognia w sobie. Zatem przestaje widzieć, a jeszcze sen sprowadza. Dlatego że bogowie obmyślili, jako ochronę dla wzroku, powieki. Kiedy się one przymkną, powstrzymują moc ognia wewnętrznego; ta moc się rozlewa, wyrównując i gładząc poruszenia

wewnętrzne. Gdy zaś te się wyrównają i złagodzą, następuje spokój. Kiedy nastanie wielki spokój, spada na człowieka sen o krótkich marzeniach sennych. Jeżeli zaś zostaną jakieś ruchy większe, to zależnie od tego, jakie i w jakich miejscach pozostały, dostarczają takich i tak wielkich widziadeł, odtwarzających rzeczy wewnętrzne i zewnętrzne, które się po zbudzeniu przypominają.

A jeżeli chodzi o właściwą zwierciadłom zdolność do robienia widziadeł i wszystkim przedmiotom świecącym i gładkim, to dojrzenie tej sprawy nie przysparza nowej trudności.

Bo ze współdziałania wzajemnego ognia wewnętrznego i zewnętrznego, które się za każdym razem jednoczą około gładkości i wielorakim ulegają odbiciom, wszystkie tego rodzaju widziadła zjawiają się z konieczności. Ogień bijący od twarzy z ogniem wzrokowym zbija się w jedno w sąsiedztwie przedmiotów gładkich i świecących. Strona lewa wydaje się prawą, bo następuje zetknięcie się przeciwnych części ciała z przeciwnymi częściami widzenia, wbrew zwyczajnemu sposobowi ich zetknięcia. Prawa strona wydaje się prawą, a lewa lewą w przeciwnym wypadku, kiedy się wprost przeciwnie spotka światło padające ze światłem odbitym.

To wtedy, gdy płaska powierzchnia lustra otrzyma wzniesienia z tej i z tamtej strony i odbije w lewą stronę widzenia stronę prawą, a drugą na drugą stronę. Jeśli takie lustro obrócić według długości twarzy, ono wszystko pokazuje do góry nogami; to, co na dole, ono odrzuca ku górze, a co u góry, to odbija ku dołowi.

Wszystko to należy do współczynników, które bogu służą, a on się nimi posługuje, kiedy wykańcza ideę tego, co według możności najlepsze. Ludzie jednak po większej części uważają to nie za współczynniki, ale za przyczyny wszystkiego, które oziębiają i ogrzewają, powodują krzepnienie i topienie się i tym podobne rzeczy robią. One jednak nie mogą mieć żadnej myśli i żadnego rozumu w odniesieniu do niczego. Trzeba powiedzieć, że ze wszystkich istot jedna tylko dusza może mieć rozum. Ale dusza jest niewidzialna, a ogień i woda, i ziemia, i powietrze – to wszystko są ciała widzialne. Człowiek, który kocha rozum i wiedzę, powinien przede wszystkim śledzić przyczyny natury rozumnej, a na drugim miejscu dopiero te, które powstają pod wpływem ciał poruszanych przez inne ciała i poruszających inne. I myśmy tak postąpić powinni. Zatem trzeba mówić o jednym i o drugim rodzaju przyczyn.

Osobno o tych, które rozumem wykonują rzeczy piękne i dobre, i o tych, co pozbawione rozumu, wywołują za każdym razem to lub tamto bez planu i bez porządku.

Powiedzieliśmy już dość o tych współczynnikach, które się złożyły na to, żeby oczy posiadały tę zdolność, jaka dziś jest ich udziałem. A teraz powiedzieć trzeba o ich czynności, z której pożytek jest największy, i dlatego je nam bóg dał. Wzrok, według mego zdania, jest dla nas przyczyną największego pożytku. Bo z obecnych myśli o wszechświecie żadna nie byłaby nigdy wypowiedziana, gdybyśmy ani gwiazd, ani słońca, ani nieba nie widzieli. A tymczasem oglądanie dnia

i nocy, miesiące i obiegi roczne wytwarzają liczbę i pojęcie czasu i od nich pochodzą badania nad naturą wszechświata. Stąd doszliśmy do filozofii, a większego dobra ród śmiertelny nie dostał ani nie dostanie nigdy w darze od bogów. To właśnie ja nazywam największą wartością naszych oczu. O innych, pomniejszych, po co się mamy rozwodzić? Po których by niefilozof płakał i lamentował daremnie, gdyby wzrok stracił. Ale to, powiedzmy sobie, że właśnie dla tej przyczyny bóg umyślił obdarować nas wzrokiem, abyśmy oglądając na niebie obiegi umysłu mieli z nich pożytek dla obiegów rozsądku, który jest w nas, bo one są tamtym pokrewne – choć tamte są nie zmącone, a nasze mętne i nieporządne. Abyśmy się tego uczyli i nabrawszy w siebie poprawności rachunków naturalnych, naśladowali obiegi boskie, które są w ogóle bezbłędne, i ustalali jakoś te obiegi błędne, które są w nas.

Głos i słuch znowu ten sam mają sens. Do tego samego celu i z tych samych powodów obdarowali nas nimi bogowie. Przecież do tego samego celu prowadzi słowo i w najwyższym stopniu do tego się przyczynia. A jakikolwiek z muzycznego głosu pożytek płynie dla słuchu, ten dany nam jest ze względu na harmonię. Harmonia ma ruchy pokrewne obiegom duszy w nas, więc dla człowieka, który rozumnie muzyki używa, wydaje się pożyteczna, nie dla przyjemności bezmyślnej, jak to dziś bywa, ale Muzy dały ją nam na to, żeby im pomagała duszę znowu do porządku doprowadzić i zestrajać ją, kiedy jej obieg przestanie być harmonijny.

One też dały nam rytm do tego samego celu, jako pomoc przeciwko stanom duszy, którym miary brak i wdzięku u większości ludzi.

O PODŁOŻU I PIERWOTNEJ MATERII

Dotychczasowe rozważania z małymi wyjątkami pokazują wytwory umysłu. A trzeba się równolegle do nich zająć wytworami konieczności. Powstanie tego świata było mieszane; świat powstał częściowo z konieczności, a częściowo jako synteza umysłu. Umysł panował nad koniecznością, bo nakłaniał ją, żeby większość rzeczy doprowadzała do tego, co najlepsze.

W ten sposób i według tego konieczność ulegała rozumnemu nakłanianiu i tak na początku powstawał ten wszechświat. Więc jeżeli ktoś ma mówić, jak on istotnie powstał, powinien domieszać i ten rodzaj przyczyny, która się błąka, dokądkolwiek by ponosiła. W ten sposób musimy więc zboczyć i wziąć pod uwagę znowu inny przystojny początek tych samych rzeczy i tak samo, jak o rzeczach tamtych wtedy, tak teraz o tych na nowo zaczynać od początku.

Zobaczymy więc samą naturę ognia, wody i powietrza i ziemi przed powstaniem wszechświata, i co się z nimi działo przedtem.

Obecnie jakoś nikt nie wyjaśnia ich powstania, ale ponieważ wiemy, co to jest ogień i te inne, więc nazywamy je żywiołami i uważamy je za pierwiastki wszechświata, ale sądzimy, że nawet średnio inteligentny człowiek nie powinien ich przyrównywać choćby

nawet w przybliżeniu do postaci głosek. Więc teraz, według nas przynajmniej, niech się tak rzeczy mają. O początku czy też o początkach wszechświata, czy jak to się tam przedstawia, teraz nie mówmy – nie dla czego innego, tylko dla tego, że to trudno powiedzieć jasno, co się człowiekowi wydaje przy obecnej metodzie wykładu. Ani wy nie uważajcie, że ja powinienem o tym mówić, ani ja sam nie zdołałbym wmówić w siebie, że potrafiłbym porządnie sprostać takiemu przedsięwzięciu. Ja się będę trzymał tego, co powiedziałem na początku – opowiadania prawdopodobne potrafią też dać wiele – będę więc, nie gorzej od innych, próbował opowiadań prawdopodobnych. Raczej, naprzód, od początku zacznę mówić o wszystkim i o każdej rzeczy z osobna. Więc i teraz, na początku wywodów wezwijmy boga na pomoc, aby nas wyratował z bezdroży tego niebywałego wykładu i doprowadził do jakiegoś stanowiska podobnego do prawdy, i dopiero zaczynajmy mówić.

Zatem ten ponowny początek rozprawy o wszechświecie niech będzie bardziej podzielony niż poprzednio. Bo przedtem rozróżnialiśmy dwie postacie, a teraz nam wypada odsłonić coś trzeciego, w innym rodzaju. Tamte dwie rzeczy wystarczały w związku z tym, co się przedtem powiedziało: jedna – to był ten przyjęty pierwowzór, przedmiot myśli, wiecznie niezmienny, a druga – to naśladowanie pierwowzoru, które ma swą genezę i jest widzialne.

Trzeciej rzeczy nie rozróżniliśmy wtedy, uważając, że dwie wystarczą, a teraz bieg myśli zdaje się zmuszać do tego, żeby próbować ująć w jasne słowa pewną rzecz trudną i mętną.

Więc co to właściwie jest, jak by to przyjąć? To jest właściwie coś takiego, co łonem swym obejmuje wszystko, co powstaje – coś jakby piastunka. To jest prawda, ale trzeba się jaśniej wypowiedzieć na ten temat.

To jest rzecz trudna; zwłaszcza że w związku z tym trzeba naprzód powiedzieć coś o ogniu i o tym, co się z ogniem łączy. Trudno jest mówić o każdym z nich z osobna i powiedzieć, co właściwie należy nazywać wodą raczej niż ogniem i które raczej którymkolwiek niż wszystkim razem, albo jednym tylko – tak żeby mówić pewnie i wiarygodnie – to nie jest łatwa rzecz.

Więc jakby to właściwie i co by o nich można powiedzieć, kiedy nie wiemy dobrze, co i jak? Przede wszystkim to, co teraz nazywamy wodą. Widzimy, że kiedy krzepnie – tak się nam wydaje – rodzi kamienie i ziemię. A to samo, kiedy się stopi i rozpadnie, staje się wiatrem i powietrzem, a spalone powietrze to ogień. I na odwrót, ogień zgęszczony i zgasły przechodzi z powrotem w postać powietrza, a znowu powietrze zgęszczone staje się chmurą i mgłą, a z tych, kiedy się jeszcze więcej zbiją, leje się woda, a z wody robi się ziemia i kamienie znowu. I tak w kółko podają sobie te rzeczy powstawanie, jak się wydaje, nawzajem.

Więc ponieważ żadna z tych rzeczy nie wydaje się nigdy jedna i ta sama, więc któż by się nie wstydził sam przed sobą obstawać uparcie przy tym, że którakolwiek z tych rzeczy jest tym, a nie czymkolwiek innym. Nie ma sposobu i w ogóle najbezpieczniej jest mówić o nich w danym razie w ten sposób: To, co wciąż w naszych oczach staje się to tym, to owym, jako niby to ogień, tego nie nazywać „tym", tylko „czymś takim". I o wodzie nigdy nie mówić „to", tylko „coś takiego", ani o żadnej innej z tych rzeczy nie mówić tak, jakby one miały jakąś stałość, a my to dajemy do zrozumienia, używając słówka „to" i „to tutaj". Te rzeczy wymykają się, bo nie trwają, spod słówka „to" i „to tutaj" i spod każdego zwrotu, który je ujmuje jako trwałe, jakby istniały.

Więc żadnego z takich zwrotów nie używać, a zwrot „coś takiego" jest właśnie odpowiednio chwiejny, więc go stosować i do każdej z tych czterech rzeczy i do wszystkich razem.

Zatem i ogień to jest w ogóle „coś w tym rodzaju", i wszystko, cokolwiek ma powstawanie. A tylko to, w czym te rzeczy zawsze tkwią, zjawiają się w tym i znowu stamtąd giną, tylko to jedno nazywać „tym" i „tym tutaj", a poza tym, cokolwiek by to było, ciepłe czy białe, czy którekolwiek z przeciwieństw i wszystko, co stąd powstaje – z tego nic nie nazywać „tym".

Bo gdyby ktoś wszelkie możliwe kształty wykonywał ze złota i nieustannie by jedne kształty w drugie przerabiał, to gdyby ktoś palcem wskazał którykolwiek z nich i zapytał przy tym, co to jest, wtedy jeśli o

prawdę chodzi, najbezpieczniej byłoby powiedzieć, że to złoto, a o trójkącie, czy jaki by się tam inny kształt wytwarzał, nie mówić jako o czymś istniejącym, bo to się zmienia, zanim się skończy jego nazwę wymawiać, tylko się zadowolić, jeżeli coś zechce bezpiecznie wziąć na siebie nazwę „czegoś w tym rodzaju".

Ta sama sprawa i z tą naturą, która przyjmuje postać wszystkich ciał. O niej można powiedzieć, że zawsze jest tym samym. Ona się nigdy swojej zdolności nie pozbywa. Przyjmuje zawsze wszystko, a sama w żaden sposób i nigdy nie przyjmuje żadnego kształtu podobnego do tych, które w nią wchodzą. Ona jest masą plastyczną, dla wszystkiego: zmienia się i przekształca pod wpływem tego, co w nią wchodzi. I wydaje się dzięki temu raz taka, raz inna.

To, co w nią wchodzi i co z niej wychodzi, to są zawsze pewne odwzorowania bytów, odbite według nich w jakiś sposób niewypowiedziany i przedziwny, którym się zajmiemy później.

Na razie musimy rozróżnić trzy rodzaje: to, co powstaje, to, w czym coś powstaje, i to, na obraz czego tworzy się to, co powstaje. I przyrównać wypada to, co przyjmuje, do matki, pierwowzór do ojca, a ten wytwór pomiędzy nimi do potomka. I zrozumieć, że to, w czym odwzorowanie powstaje, tylko wtedy będzie dobrze przygotowane na przyjęcie odwzorowania z całą różnorodnością jego cech szczególnych, jeśli będzie wolne od śladów wszelkich postaci, które ma skądeś przyjąć. Bo gdyby było podobne do którejś z form nadchodzących, to gdyby nadeszła forma przeciwna albo w ogóle inna, ono by ją

odwzorowało źle, gdyż przeglądałaby jego własna natura. Dlatego to, co ma przyjąć w siebie wszelkie rodzaje, musi być wolne od wszelkiej postaci. Tak samo kiedy chodzi o olejki wonne, wytwórcy myślą przede wszystkim o ich pierwszym podłożu i tak robią, żeby jak najbardziej bezwonna była ta ciecz, która ma przyjąć zapachy.

A ci, którzy w pewnych ciałach miękkich starają się odciskać kształty, nie pozwalają, żeby podłoże nosiło na sobie jakikolwiek wyraźny kształt, i wygładzają je naprzód, aby było jak najrówniejsze. Tak samo też i to, co ma często i pięknie wszystkimi swymi częściami brać w siebie odwzorowania wszelkich rzeczy istniejących wiecznie, musi samo być wolne od wszelkich postaci. Dlatego matką i podłożem wszystkiego, co powstaje i jest widzialne i w ogóle dostrzegalne, nie nazywajmy ani ziemi, ani powietrza, ani ognia, ani wody, ani tego, co powstaje z nich, ani tego, z czego one powstają, tylko pewną postać niewidzialną i bezkształtną, która może przyjąć wszystko i ma jakiś niepojęty kontakt z przedmiotami myśli.

Jeżeli powiemy, że to jest coś niesłychanie nieuchwytnego, nie pomylimy się. O ile na podstawie tego, co poprzednio powiedziane, można dochodzić jego natury, to najsłuszniej można tak powiedzieć: ogniem wydaje się w każdym wypadku jego część zaogniona; część zwilżona wydaje się wodą, a ziemią i powietrzem, o ile ono weźmie w siebie ich odwzorowania.

Trzeba te rzeczy bardziej rozgraniczyć myślowo, kiedy się nad nimi zastanawiamy. Czy jest jakiś ogień sam dla siebie i te wszystkie

rzeczy, o których zawsze tak mówimy, czy każda z nich istnieje sama dla siebie, czy też to wszystko, co widzimy, i te inne rzeczy, które za pośrednictwem ciała spostrzegamy, jedynie tylko taką prawdę posiadają, a poza tym nie istnieją nigdzie w żaden sposób i my niepotrzebnie w każdym wypadku mówimy, że istnieje dla każdego pewna postać, pewien przedmiot myślowy, a tymczasem to nie jest nic więcej jak tylko wyraz?

Nie sposób w tej chwili zostawić tego zagadnienia bez dyskusji i bez rozstrzygnięcia i po prostu powiedzieć, że tak jest, ani też do już i tak długich wywodów dodać jeszcze jeden długi wywód uboczny. Jeżeli jakieś wielkie określenie da się ująć w krótkich słowach, to by było tutaj najwłaściwsze. Więc ja w ten sposób oddaję tutaj swój glos. Jeżeli rozum i mniemanie prawdziwe to są dwa rodzaje, to ze wszech miar istnieją te rzeczy same dla siebie, postacie niedostępne dla naszych spostrzeżeń, a dostępne tylko dla myśli. A jeżeli, jak się niektórym ludziom wydaje, mniemanie prawdziwe niczym się nie różni od rozumu, to wypadnie przyjąć, że wszystko, cokolwiek spostrzegamy za pośrednictwem ciała, jest najzupełniej pewne i mocne.

A jednak trzeba powiedzieć, że to są dwie rzeczy różne, ponieważ powstają niezależnie od siebie i zachowują się różnie. Jedno się w nas rozwija pod wpływem nauki, drugie pod wpływem sugestii. I jedno zawsze wymaga prawdziwej ścisłości, a drugie żadnej. I jedno nie ulega wpływowi sugestii, a drugie mu ulega. I jedno, powiedzieć

można, posiada każdy człowiek, a rozum posiadają bogowie, a rodzaj ludzki jakoś w małym stopniu.

O ELEMENTACH

Kiedy się tak te rzeczy mają, to zgodzić się trzeba, że istnieje jeden rodzaj rzeczy, niezmienny, niezrodzony i nieginący, który ani w siebie nie przyjmuje niczego skądinąd, ani sam w nic innego nigdzie nie przechodzi, niewidzialny i w żaden inny sposób niedostrzegalny – oglądać go może tylko myśl rozumna. I drugi rodzaj rzeczy, nazywany tak samo i podobny do tamtego, spostrzegalny, zrodzony, zmienny ustawicznie, który powstaje w pewnym miejscu i znowu stamtąd przepada – uchwycić go potrafi mniemanie i spostrzeżenie. I trzeci rodzaj istnieje. Jest nim zawsze przestrzeń. Jej się zguba nie chwyta.

Wszystko, co powstaje, ma w niej jakieś miejsce. Można ją bez pomocy zmysłów uchwycić za pomocą rozumowania gorszego gatunku, a wierzyć jej trudno. My na nią patrzymy i zaczyna się nam śnić i mówimy, że chyba z konieczności wszystko, cokolwiek istnieje, musi istnieć w jakimś miejscu i zajmować jakąś przestrzeń, a czego nie ma na ziemi ani gdzieś na niebie, to w ogóle jest niczym. Wszystkie takie rzeczy i inne tym podobne mówimy też o tej naturze prawdziwej, która nie ma nic wspólnego ze snami. Ponieważ nas tamta usypia, nie umiemy nawet po zbudzeniu się pociągnąć granicy i powiedzieć prawdy, że odwzorowanie, ponieważ nawet jego pierwowzór nie jest jego własnością i ono zawsze zostaje zwiewnym widziadłem czegoś

innego, dlatego musi zawsze istnieć w czym innym i jakoś się tam trzyma istnienia, albo w ogóle nie jest niczym, a temu, co istotnie istnieje, pomaga ścisła prawdziwa myśl, że jak długo coś jest czymś innym, a drugie też czymś innym, to żadne z nich w żadnym istnieć nie może i nie będzie stanowić zarazem jednej i tej samej rzeczy i dwóch rzeczy.

Tak niech się przedstawia w ogólnym zarysie moja myśl wyrozumowana. Ja głosuję za tym, że istnieje byt, przestrzeń i powstawanie, trzy rzeczy trojakie – istniały już, zanim świat powstał. A piastunka powstawania zwilżona i zaogniona i przyjmująca kształty ziemi i powietrza i ulegająca zmianom innym, jakie za tym idą, przedstawiała widok różnorodny, a ponieważ pełna jest sił niepodobnych i nierównoważnych, nie posiadała żadnej równowagi wewnętrznej, tylko chwiała się nieregularnie we wszystkich kierunkach, bo nią te siły wstrząsały, a ona znowu, poruszając się potrząsała nimi ze swojej strony. I tak wciąż jedne leciały w tę stronę, a drugie w inną, i rozdzielały się, jakby kto sitem potrząsał albo innym narzędziem do czyszczenia zboża. Pod wpływem wstrząśnień i wiania to, co gęste, ciężkie, padało w inną stronę, a co rzadkie i lekkie, leciało i osiadało na innym miejscu. I tak wtedy te cztery rodzaje pod wpływem wstrząśnień swego środowiska, bo ono się poruszało i jakby jakieś narzędzie powodowało wstrząśnienia – więc rozdzielało jedno od drugiego to, co najbardziej było niepodobne, a co najpodobniejsze, to skupiało razem

tak, że każde się gromadziło na innym miejscu, zanim się jeszcze z tych elementów uporządkowanych utworzył wszechświat.

Przedtem to wszystko było nagromadzone bez jakiegoś sensu i miary. A kiedy świat zaczął się porządkować, wtedy naprzód ogień i ziemia i powietrze i woda miały jakieś tam swoje ślady, ale były rozrzucone na wszystkie strony, jak wszystko to, przy czym nie ma boga. Tak i z nimi było, więc bóg nadał im wtedy różne postacie i liczby. To, że bóg ile możności najpiękniej i najlepiej te elementy zestawił z materiału, który był nie taki, to zdanie niech się u nas utrzymuje zawsze, wbrew wszelkim innym. A teraz trzeba próbować objaśnić wam w słowach niezwyczajnych uporządkowanie ich wszystkich i powstanie. Ale ponieważ umiecie chodzić drogami wykształcenia, po których muszą biec te wywody, więc dotrzymacie mi kroku.

Przede wszystkim więc, że ogień i ziemia i woda i powietrze są ciałami, to chyba jasne i to każdemu. Wszelka postać ciała posiada i głębokość. A znowu głębokość musi koniecznie obejmować naturę płaszczyzny. A prosta płaskiej podstawy składa się z trójkątów. Wszelkie zaś trójkąty pochodzą od dwóch trójkątów, z których każdy ma jeden kąt prosty, a dwa ostre.

Jeden z nich ma po obu stronach część kąta prostego, rozdzielonego równymi ramionami, a drugi ma jego części nierówne, podzielone bokami nierównymi. Taki więc przyjmujemy początek ognia i innych ciał, idąc z konieczności drogą przypuszczeń

prawdopodobnych. A jeszcze ich początki zna tylko bóg na wysokości, a z ludzi ten, który by bogu był miły.

Więc trzeba powiedzieć, jakie by to mogły być cztery najpiękniejsze ciała, niepodobne do siebie nawzajem, ale takie, żeby przez rozkład jednego mogło powstawać inne. Jeśli na to trafimy, to mamy prawdę o powstaniu ziemi i ognia i odpowiednich dwóch żywiołów między nimi. Wtedy nikomu nie przyznamy, że są gdzieś widzialne ciała piękniejsze od tych – każde w swoim rodzaju. Więc trzeba się starać zestawić i dopasować do siebie cztery rodzaje ciał osobliwej piękności i powiedzieć sobie, żeśmy należycie uchwycili ich naturę. Otóż z dwóch trójkątów trójkąt równoramienny ma jedną tylko naturę, a nierównoramienny ma ich nieskończenie wiele. Więc trzeba z tej nieskończonej ilości wybrać trójkąt najpiękniejszy, jeżeli mamy zacząć jak się należy. Jeżeli ktoś potrafi wybrać i wymienić piękniejszy i lepiej się nadający do tej syntezy, ten będzie górą nad nami, ale nie jako wróg, tylko jako przyjaciel.

Przyjmijmy więc spośród wielu trójkątów jako najpiękniejszy jeden, a pomińmy inne. To ten, z którego się złoży, jako trzeci, trójkąt równoboczny. Dlaczego tak, o tym dużo by mówić.

Ale tego, który nasze zdanie obali i wykryje, że to nie jest tak, czeka nasza przyjaźń w nagrodę. Więc wybierzmy dwa trójkąty, z których jest zbudowane ciało ognia i innych żywiołów.

Jeden równoramienny, a w drugim kwadrat na większej przyprostokątni jest trzy razy większy od kwadratu na przyprostokątni

mniejszej. To, co cię przedtem powiedziało niejasno, teraz trzeba rozgraniczyć bardziej. Bo wydawało się, że wszystkie cztery żywioły mogą nawzajem powstawać jeden z drugiego, ale to się tak zdawało niesłusznie. Bo z tych trójkątów, któreśmy wyżej wymienili, robią się cztery żywioły – trzy z tego, który ma boki nierówne, a tylko jeden żywioł, czwarty, jest zbudowany z trójkąta równoramiennego. Zatem nie może być, żeby wszystkie powstawały jedne z drugich drogą rozkładu: z wielu małych kilka wielkich i na odwrót, ale trzy tak mogą. Bo wszystkie są utworzone z jednego. Więc przez rozpadanie się większych, dużo małych będzie złożonych z tych samych części i przyjmie postać dla nich charakterystyczną. A kiedy się znowu małe na trójkąty rozpadną, zrobi się jedna liczba jednej masy i wytworzy inną wielką postać. Więc tyle powiedzmy o powstawaniu jednego żywiołu z drugiego.

A jaką postać posiada każdy z nich i z jakich liczb się składa, o tym można by teraz pomówić.

Rozpocznie pierwsza postać i składnik najmniejszy. Jej najprostszym składnikiem jest trójkąt, mający przeciwprostokątnię dwa razy dłuższą od mniejszej przyprostokątni. Kiedy te dwa trójkąty złożyć wedle osi symetrii i powtórzyć to trzy razy, i te osie symetrii, a zarazem krótsze przyprostokątnie zebrać w jednym punkcie środkowym, robi się jeden trójkąt równoboczny, złożony z sześciu (trójkątów prostokątnych).

A cztery trójkąty równoboczne, zestawione razem tak, żeby się schodziły po trzy kąty płaskie, tworzą jeden kąt bryłowy, który następuje z kolei po najbardziej rozwartym z kątów płaskich. Kiedy się utworzą takie cztery kąty bryłowe, powstaje pierwsza postać bryły, która dzieli całą kulę na części równe i podobne.

Drugi z tych samych trójkątów, jeżeli się złoży osiem trójkątów równobocznych, wytwarza jeden kąt bryłowy z czterech ścian płaskich. Kiedy się zrobi sześć takich kątów bryłowych, zamyka się znowu druga bryła. Trzecia, z dwukrotnego zestawienia sześćdziesięciu trójkątów elementarnych, posiada dwanaście kątów bryłowych – każdy z tych kątów tworzy pięć trójkątów równobocznych. Bryła ma dwadzieścia ścian – wszystkie są trójkątami równobocznymi.

Zrodziwszy te bryły, wyczerpał się jeden ze składników elementarnych, a trójkąt równoramienny zrodził naturę czwartej bryły – po cztery takie trójkąty złożyły się na jedną jej ścianę, a skierowały swoje kąty proste do jej środka, tworząc jeden czworobok równoboczny.

Kiedy się sześć takich czworoboków złożyło, utworzyły osiem kątów bryłowych – każdy kąt zbudowany z trzech ścian. Wynikła z tego postać sześcianu, który ma sześć podstaw – każda jest płaszczyzną czworoboczną.

Jest jeszcze jedna kombinacja, piąta z rzędu; bóg użył jej do wymalowania wszechświata.

Gdyby ktoś myślał uważnie o tym wszystkim i nie wiedziałby, czy trzeba przyjąć nieskończoną ilość światów, czy skończoną, doszedłby do przekonania, że przyjmować nieskończoną ilość mógłby tylko ktoś, kto się nie zna na tym, na czym się znać trzeba. A czy świat jest jeden, czy wypada ich przyjąć pięć, po prawdzie, to raczej byłoby wątpliwe. Nasze stanowisko przyjmuje, że prawdopodobnie istnieje tylko jeden świat, ale ktoś inny spojrzy na jakieś inne rzeczy i będzie innego zdania. Więc zostawmy tę sprawę, a te żywioły, które się nam teraz w myśli utworzyły, podzielmy na ogień i ziemię, i wodę, i powietrze. Ziemi dajmy postać sześcienną, bo ziemia jest żywiołem najmniej ruchliwym spośród wszystkich czterech i jest ciałem najbardziej plastycznym. Coś takiego musi mieć podstawy najbezpieczniejsze, a z tych trójkątów, przyjętych na początku, bezpieczniejsza jest z natury podstawa trójkąta równoramiennego niż nierównoramiennego. Jeśli porównywać płaszczyzny z nich zbudowane, to czworobok stoi pewniej niż trójkąt równoboczny, i jeśli części brać pod uwagę, i jeśli całość.

Dlatego, przysądzając sześcian ziemi, trzymamy się myśli prawdopodobnej, wodzie zaś dajemy postać najmniej ruchliwą spośród pozostałych, najbardziej ruchliwą ogniowi, a pośrednią powietrzu. I najmniejsze ciało ogniowi, a największe wodzie, pośrednie ciało powietrzu. I najostrzejsze ogniowi, drugie z rzędu powietrzu, a trzecie wodzie.

Z nich wszystkich to, które ma najmniej podstaw, musi być najruchliwsze i najłatwiej musi co innego przenikać, bo jest najostrzejsze ze wszystkich stron. A oprócz tego najlżejsze, bo składa się z najmniejszej ilości takich samych cząstek. Drugie z rzędu już w mniejszym stopniu ma te same cechy, a trzecie w stopniu trzecim.

Więc według myśli słusznej i wedle prawdopodobnej niech będzie postać bryły czworościanu elementarnym składnikiem i nasieniem ognia. Druga według pochodzenia bryła to, powiedzmy, zarodek powietrza, a trzecia wody. Wszystkie te bryły trzeba sobie przedstawić tak drobne, że, z powodu ich małości, poszczególnych brył każdego rodzaju zgoła widzieć nie możemy – dopiero gdy się ich dużo zbierze, widzimy ich masy. Jeżeli chodzi o stosunki ilościowe, o ruchy i inne siły, to wszystko bóg, o ile tylko jego woli i perswazji ustępowała dobrowolnie natura konieczności, wykończył dokładnie i doskonale, i zestroił to z sensem.

Zgodnie z tym wszystkim, cośmy dotąd powiedzieli o żywiołach, rzeczy będą się prawdopodobnie tak miały. Kiedy się ziemia zetknie z ogniem, rozkłada się pod wpływem jego ostrości i gotowa się rozpaść – albo w samym ogniu rozpuszczona, albo w masie powietrza, albo wody, ale jej cząsteczki spotykają się jakoś znowu, dopasowują się jedne do drugich i robi się ziemia na nowo. Bo ona nigdy nie może przejść w inną postać. Woda zaś, kiedy ją ogień rozbije na cząsteczki, albo i powietrze, może się zacząć składać z jednej cząstki ognia i z dwóch cząstek powietrza. Dwa odcinki powietrza, powstałe z rozpadu jego

jednej cząstki, mogą się stawać dwiema cząstkami ognia. I na odwrót: kiedy ogień zostanie ogarnięty powietrzem, wodami albo jakąś ziemią i jest go mało, a ich dużo, on się porusza w ruchomych środowiskach, walczy, ale one go zwyciężają i miażdżą; wtedy dwie cząstki ognia zbijają się w jedną postać powietrza. A kiedy powietrze zostanie zmożone i rozdrobnione, wtedy z jego dwóch całych i pół cząstki złoży się jedna cała postać wody. A pomyślmy to sobie znowu w ten sposób. Jeżeli ogień ogarnie jakiś inny żywioł i zacznie go rozcinać ostrością swoich naroży i krawędzi, wtedy ten żywioł sam przechodzi w ogień i unika dalszego rozcinania. Bo żaden żywioł nie może w żywiole podobnym i w tym samym ani przemiany jakiejś wywołać, ani doznać czegokolwiek – są przecież podobne do siebie i są takie same. Natomiast, jak długo żywioł słabszy walczy z mocniejszym, nie przestaje się rozkładać; te mniejsze porcje, kiedy je ogarną większe, ulegają zmiażdżeniu i gasną. Starają się ułożyć w postać żywiołu, który zwycięża, i przestają gasnąć. Wtedy się z ognia robi powietrze, a z powietrza woda. Ale gdy przeciw któremu z nich idzie i walczy z nim któryś z innych żywiołów, wtedy ich rozkład nie ustaje, zanim albo w ogóle nie zostaną odepchnięte i rozłożone nie uciekną do żywiołu pokrewnego, albo też zwyciężone zostaną i z wielu elementów zrobi się jeden podobny do zwycięskiego, który razem z nim zamieszka na stałe.

I tak w związku z tymi stanami wszystko zamienia miejsce ze wszystkim. Bo porcje każdego żywiołu rozchodzą się z własnego

miejsca skutkiem ruchu podłoża, a te cząstki, które w danej chwili przestają być podobne do siebie, a upodobniają się do innych, lecą pod wpływem wstrząśnienia na miejsce tych, do których się upodobniają.

Zatem wszystkie ciała niezmieszane i pierwotne powstały z tych przyczyn. A że w ich postaciach są inne rodzaje też, temu winna jest budowa obu figur elementarnych – oba trójkąty nie miały od początku jednej tylko wielkości, tylko były i mniejsze, i większe, a było ich tyle, ile gatunków postaci jednego rodzaju. Przez to nieskończona jest ilość ich kombinacyj z sobą i z innymi. To trzeba brać pod uwagę, jeżeli się chce mówić rzeczy prawdopodobne o przyrodzie.

O POWSTANIU CIAŁ MATERIALNYCH

Jeżeli chodzi o ruch i spoczynek, w jaki sposób i przez co one powstają, to jeśli się na ten temat nie porozumieć, wiele przeszkód może napotkać późniejsze rozumowanie. Niejedno już się o tym powiedziało, a oprócz tego jeszcze i to, że ruch nigdy nie chce istnieć w jednostajności środowiska. Bo trudno, żeby się coś miało ruszać bez tego, co je poruszy, albo żeby coś poruszało bez tego, co się będzie poruszać – to raczej niemożliwe. Nie ma ruchu tam, gdzie tych rzeczy nie ma. One nigdy nie mogą być jednakowe. Toteż przyjmujemy zawsze spoczynek w jednakowości, a ruch składamy na karb niejednakowości. Niejednakowości przyczyną jest nierówność, a powstawanie nierówności jużeśmy przeszli.

A jakim sposobem żywioły, rozdzielone według rodzajów, nie zaprzestają wzajemnej przemiany ruchu, tegośmy nie powiedzieli. Więc znowu powiemy w ten sposób. Obieg wszechświata, skoro obejmuje razem wszystkie żywioły, a jest kolisty i usiłuje być zamknięty w sobie, zaciska się pierścieniem naokoło wszystkiego i nie pozwala na powstanie jakiegokolwiek pustego miejsca. Dlatego ogień najbardziej przenika wszystko, a po nim robi to powietrze, bo co do subtelności stoi na drugim miejscu. Inne żywioły tak samo. Zbudowane z największych cząstek zostawiają największą pustkę w swej konstrukcji, a najmniejsze zostawiają najmniejszą. Pod wpływem ciśnienia cząstki zbiegają się razem i ciśnienie spycha je w puste miejsca, powstałe między cząstkami wielkimi. Kiedy cząstki małe leżą obok wielkich i te mniejsze rozdzielają większe, a większe skupiają mniejsze, wszystko się przemieszcza w górę i w dół i na wszystkie strony, spiesząc na swoje miejsca. Każda cząstka, zmieniająca swą wielkość, zmienia też i miejsce, które zajmowała w spokoju. W ten sposób i dlatego utrzymujące się wciąż powstawanie niejednakowości wytwarza ustawiczny ruch tych rzeczy, który istnieje i nieustannie istnieć będzie.

Potem trzeba zważyć, że istnieją liczne rodzaje ognia, jak na przykład płomień i to, co od płomienia odchodzi, co nie pali, ale daje światło oczom, i to, co po zgaśnięciu płomienia pozostaje po nim w zgliszczach. I tak samo powietrza rodzaj najjaśniejszy nazywa się eterem, a najbardziej mętny mgłą i ciemnością. Inne jego rodzaje nazw

nie mają, a powstają skutkiem nierówności trójkątów. Wody trzeba naprzód rozróżnić rodzaje dwa: ruchliwy i płynny. Ruchliwy, ponieważ zawiera wody cząstki małe a nierówne, rusza się łatwo sam i pod wpływem czegoś innego również skutkiem niejednakowości i dzięki postaci swoich elementów. A ten, który się składa z cząstek wielkich i jednakich, jest bardziej zrównoważony od tamtego, ciężki i krzepliwy skutkiem jednakowości.

Kiedy ogień zacznie go przenikać i rozkładać, on traci tę jednakowość i nabiera więcej ruchu w siebie. Kiedy się zrobi ruchliwy, pcha go powietrze otaczające i ściąga go na ziemię.

Ubywanie mas nazywa się topieniem, a zlewa albo spływem nazywa się ściąganie się na ziemię.

Kiedy stamtąd ogień znowu wypada, nie wychodzi w próżnię; otaczające powietrze ciśnie na jeszcze ruchliwą masę płynną, wchodzi w nią na miejsce cząstek ognia, ciśnie i miesza się z materiałem topionym. On pod ciśnieniem nabiera z powrotem jednakowości, bo odchodzi ogień, który powodował niejednakowość, i materiał robi się znowu ten sam co przedtem.

To oddalanie się ognia nazwano ochładzaniem się, a ściąganie się materiału po wyjściu ognia nazwano krzepnieniem.

Z tych wszystkich rzeczy wszystkie, które się leją, nazwaliśmy wodami. Ten materiał, który ma cząstki najdrobniejsze i przez to jest najgęstszy i w jednym tylko rodzaju występuje, a kolor ma w sobie połyskliwy i żółty, jest mieniem najcenniejszym. Jest to złoto, które

przecedzone przez skały skrzepło. A pewna gałąź złota, dla swej gęstości najtwardsza i czarniawa, nazywa się stalą. A materiał bliski zlotu ze względu na cząstki, ale mający więcej postaci niż jedna, co do gęstości bardziej zbity niż złoto i mający w sobie małą i subtelną cząstkę ziemi, przez co jest od złota twardszy, ale że ma w sobie duże luki, więc od niego lżejszy, ten jeden rodzaj świecących i krzepnących płynów jest po skrzepnięciu brązem. Ta domieszka ziemi, która w nim jest, kiedy się i on postarzeje, i ona, oddziela się znowu od niego, staje się widoczna sama dla siebie i nazywa się śniedzią. Inne jeszcze tego rodzaju rzeczy przemyśleć niewielka sztuka, gdyby się ktoś trzymał postaci opowiadań prawdopodobnych. Jeżeli ktoś dla rozrywki odłoży na bok rozmyślania nad rzeczami, które istnieją wiecznie, a zajmie się rozważaniami prawdopodobnymi nad tym, co powstaje, będzie miał przyjemność, której nie pożałuje – zabawkę w życiu w sam raz i to rozumną. Na to i my sobie teraz pozwalamy, więc na ten sam temat przejdźmy jeszcze w ten sposób te myśli prawdopodobne, które z kolei następują.

Woda pomieszana z ogniem, ta subtelna i wilgotna, dla swej ruchliwości i dlatego, że się swoimi drogami po ziemi toczy, nazywa się wilgotnością i miękka jest, bo podstawy trójkątów ma mniej szerokie niż trójkąty ziemi, więc ustępuje. Kiedy z niej ogień wyjdzie i powietrze i ona sama zostanie, robi się bardziej jednostajna a ściąga się, bo z niej wychodzi ogień i powietrze, i krzepnie. Ta woda, która nad ziemią najbardziej tego dozna, to grad, a na ziemi lód. Ta, która mniej i

jest jeszcze na pół skrzepła – nad ziemią – to śnieg, a ta, co na ziemi skrzepnie, a tworzy się z rosy, nazywa się szronem. Najczęściej różne postacie wody są ze sobą pomieszane. Cała ta grupa, którą przecedzają rośliny rosnące z ziemi, nosi nazwę soków.

One wszystkie są pomieszane, więc nie mają jednorodności i wiele ich nie ma żadnej nazwy.

Tylko cztery ich rodzaje mają ogień w sobie, więc są najbardziej przezroczyste i otrzymały swoje nazwy. Jeden, który duszę i ciało rozgrzewa, to wino. Drugi łagodny, można go łatwo okiem wyróżnić i dlatego świeci i połyskuje tłusto, jak oliwa. To żywica, olej rycynowy i oliwa sama i inne soki, które te same właściwości posiadają. A które z nich się rozpływają aż do naturalnych dróg, które się zbiegają około ust i dzięki tej zdolności dają nam smak słodki, te przeważnie otrzymały nazwę miodu. A ten rodzaj pienisty, który rozkłada ciało przez to, że je spala, wyodrębniony od wszystkich soków, nazwano opos.

Z różnych postaci ziemi jeden rodzaj przepojony wodą w ten sposób staje się ciałem kamiennym.

Zmieszana z nim woda rozpada się w tej mieszaninie i przemienia się w postać powietrza. Tak powstałe powietrze ucieka w górę na swoje miejsce. Żaden żywioł nie zawiera pustki. Zatem i to powietrze zgniata powietrze otaczające, a to, jako ciężkie i zgniecione w otoczeniu tej masy ziemi, ciśnie na nią mocno i spycha cząstki ziemi na te miejsca, z których właśnie wyszło powietrze. Ziemia, ściśnięta powietrzem, łączy się nierozerwalnie z wodą i staje się skałą.

Ładniejsza skała jest przezroczysta i składa się z różnych gładkich części.

Wprost przeciwny jest skład nieprzezroczystych, kiedy pod wpływem szybkości ognia cała wilgoć z ziemi zostanie wyrwana, ona się robi bardziej krucha od skały. Ten rodzaj nazywamy gliną. On tak powstał.

A bywa nieraz, że trochę wilgoci zostanie w środku, a ziemia się zrobi płynna pod działaniem ognia. Jak ostygnie, robi się z niej kamień, który ma kolor czarny. A znowu tak samo, kiedy z ziemi, zmieszanej z wodą, dużo wody wyjdzie, a ziemia ma cząstki drobne, robi się z niej materiał słony, półstały i na nowo rozpuszczalny w wodzie, który służy do czyszczenia oliwy i ziemi. To jest rodzaj sody. Drugi, dobrze przystosowany w połączeniach soli, które przemawiają do wrażliwości ust, jest ciałem, które bogowie lubią według intencji prawa.

Wspólne związki z nich obu, nierozpuszczalne w wodzie, tylko w ogniu, są dlatego tak bardzo zbite. Mas ziemnych ogień ani powietrze nie topi. Dlatego że mają cząstki mniejsze niż odstępy między jej cząstkami – one tylko przez szerokie miejsca przechodzą bez przymusu – zatem ziemi rozłożyć nie mogą, więc ona nie jest topliwa. Jednakże cząstki wody, ponieważ są większe, gwałtem sobie w niej drogi torują, rozkładają więc ziemię i topią.

Ziemię nie zbitą tylko jedna woda gwałtem rozkłada, a zbitej nie rozłoży nic, tylko ogień.

Bo wejścia nie ma w niej dla żadnych cząstek, tylko dla ognia. Jeżeli woda jest najgwałtowniej zbita, wtedy ją tylko ogień w płyn rozleje, a jeśli słabiej, to jedno i drugie: ogień i powietrze.

Ogień poprzez odstępy między cząstkami, a powietrze i poprzez trójkąty. Powietrza gwałtownie zbitego nie rozłoży nic, chyba że na pierwotne składniki.

A bez gwałtu jeden tylko ogień je stapia. Co się tyczy ciał zmieszanych z ziemi i wody, to pokąd woda nie zajmie w nich odstępów między cząstkami ziemi, które są gwałtem ściśnięte, cząstki wody przychodzące z zewnątrz nie mają wejścia, więc opływają całą masę naokoło i nie mogą jej stopić, a cząstki ognia wchodząc w odstępy między cząstkami wody, tak samo jak woda wchodziła między cząstki ziemi, to samo robią z cząstkami powietrza, topią więc ciało złożone i one tylko sprawiają to, że przechodzi w stan płynny. A zdarza się, że takie ciała mają mniej wody niż ziemi, i to są wszystkiego rodzaju szkła i te rodzaje kamieni, które można lać. Inne znowu mają więcej wody, jak wszystkie rodzaje wosków i ciał wonnych.

O ZMYSŁACH

Otóż różne postacie, urozmaicone połączeniami i przemianami jednych w drugie, są już prawie omówione. Teraz trzeba wyświetlić, z jakich przyczyn powstają wrażenia, które od nich odbieramy. Otóż przede wszystkim muszą być spostrzeżenia wszystkich rzeczy, o których się kiedykolwiek mówi. Tymczasem nie mówiliśmy jeszcze o

ciele i o zjawiskach związanych z ciałem, ani o śmiertelnej cząstce duszy. One się nie zdarzają bez wrażeń i wrażeń niepodobna omówić należycie, nie zaczepiając o te rzeczy. Mówić o jednym i o drugim równocześnie – rzecz prawie niemożliwa. Więc weźmy naprzód to pierwsze, a do drugiego punktu przystąpimy później.

Żeby więc wrażenia omówić po kolei według rodzajów, zajmijmy się naprzód tymi, które dotyczą ciała i duszy. Naprzód to, dlaczego ogień nazywamy ciepłym, rozpatrzmy w ten sposób.

My uświadamiamy sobie, jak on rozdziela i rozcina cząstki naszego ciała. Że to wrażenie ma w sobie coś ostrego, to prawie wszyscy spostrzegamy. Trzeba zważyć drobny wymiar jego boków i ostrość kątów, i mały wymiar cząstek, i prędkość ich ruchów. Ogień przez to atakuje wszystko gwałtownie i tnie zawsze wszystko, co napotka. Trzeba sobie przypomnieć powstawanie jego budowy i wziąć pod uwagę to, że to właśnie ta, a nie inna struktura przyrodnicza rozdziela nasze ciało na drobne cząstki, i rzecz naturalna, że to, co dziś nazywamy ciepłem, takich dostarcza wrażeń i tak się nazywa.

Wrażenie temu przeciwne jest jasne – jednakże niech i o nim kilku słów nie zbraknie. Otóż wilgotności o cząstkach większych, otaczające nasze ciało, wchodzą w nie i wypychają cząstki mniejsze, a nie mogą pomieścić się tam, gdzie się tamte mieściły, więc zgniatają naszą własną wilgotność, która traci swą niejednorodność i ruchliwość, robi się jednorodna i nieruchliwa i pod ciśnieniem krzepnie. Ściskana, wbrew swej naturze, walczy naturalnie przeciw temu, co ją ściska. Ta

walka łączy się z drżeniem i dreszczem, i to wrażenie całe, i to, co je wywołuje, nazwano zimnem.

Twardym nazywa się to, przed czym ustępuje nasze ciało. Miękkim to, co ustępuje naszemu ciału. I to tak nawzajem. Ustępuje to, co chodzi na małej podstawie. To, co się składa z podstaw czworobocznych, ponieważ stąpa mocno, stanowi rodzaj najbardziej oporny i cokolwiek zostanie zbite do gęstości największej, to też największy opór stawia. To, co ciężkie i lekkie, można by najlepiej objaśnić wraz z naturą tego, co się nazywa dołem i górą. Bo żadną miarą nie należy sądzić, że z natury rzeczy istnieją jakieś dwa miejsca w ogóle od siebie oddzielone i sobie przeciwne: jedno to dół, do którego dąży wszystko, co ma pewną masę ciała, i góra, dokąd wszystko idzie tylko pod przymusem. Przecież wszechświat cały jest kulisty, więc wszystkie miejsca, równo oddalone od środka, są równie dobrze krańcami świata, a środek jest równo oddalony od wszystkich krańców, więc trzeba uważać, że leży naprzeciw wszystkich. Wobec tego, że wszechświat jest tak zbudowany, to któż, biorący którąś z wymienionych okolic za górę albo za dół, nie narazi się na zarzut, że stosuje nazwy niewłaściwe?

O środku świata nie można powiedzieć słusznie ani tego, że leży na dole, ani że na górze, tylko że w samym środku. A powierzchnia kuli wszechświata ani środkiem nie jest, ani nie ma żadnego miejsca osobliwego, które by w innym stosunku, niż cała reszta, zostawało do środka albo do jakiegoś miejsca naprzeciw. Skoro powierzchnia świata

jest wszędzie jednakowa, to jakież jej ktoś może nadawać nazwy sobie przeciwne i do czego je ma przypiąć, żeby mógł być z tych określeń zadowolony. Gdyby nawet była w środku wszechświata jakaś bryła zrównoważona, nie ruszyłaby się w żadnym kierunku ku obwodowi, dlatego że naokoło niej ze wszystkich stron wszystko jest podobne. A gdyby nawet ktoś obiegał naokoło niej po kole, to często by zajmował pozycje przeciwne, jak antypodowie, i tę samą część wszechświata nazywałby raz górą, raz dołem. Bo całość, jak mówimy w tej chwili, przecież jest kulista, więc nikt rozumny nie powie, że pewne jej miejsce to dół, a inne góra. A skąd się te nazwy wzięły i w czym leży powód, żeśmy nawykli z pomocą tych nazw cały wszechświat rozgraniczać, co do tego musimy się porozumieć, założywszy to, co się powiedziało.

Gdyby się kto wzniósł w tę okolicę wszechświata, którą przeważnie zajmuje ogień, i tam go jest najwięcej i on w tę stronę biegnie, i gdyby to było w mocy człowieka, żeby cząstki ognia brał i ważył, kładąc je na talerze wagi, to gdyby podniósł wagę i ciągnął gwałtem ogień do powietrza, które nie jest do niego podobne – jasna rzecz, że to, co mniejsze, łatwiej przemóc niż to, co większe.

Bo kiedy jedna i ta sama siła równocześnie dwie rzeczy podnosi do góry, wtedy to, co mniejsze bardziej, a to, czego jest więcej, to jakoś nie tak bardzo musi jej ustępować i poruszać się w jej kierunku. Otóż to, czego jest dużo, nazywa się ciężkie i mówi się, że idzie na dół, a to maleńkie jest lekkie i idzie do góry. To samo możemy wykryć przy

pewnych robotach tutaj, u nas. Stąpając po ziemi rozbijamy nieraz różne rodzaje ziemi i samą ziemię rzucamy gwałtem w powietrze, które nie jest do niej podobne, a to jest przeciw naturze, bo jedno i drugie ciągnie do tego, co każdemu z nich pokrewne. I to, co mniejsze, łatwiej i prędzej niż to, co większe, idzie do środowiska niepodobnego. Więc nazwaliśmy je lekkim i tę stronę, w którą gwałtem je pędzimy, nazywamy górą, a stan rzeczy temu przeciwny, to jest to, co ciężkie – dół. Że jedno się inaczej zachowuje niż drugie, to musi tak być, dlatego że wielkie zbiorowiska żywiołów zajmują różne i przeciwne sobie miejsca we wszechświecie. Tak więc to, co w jednym miejscu jest lekkie, to w przeciwnym miejscu jest lekkiemu przeciwne, a ciężkiemu ciężkie, to, co na dole, temu, co na dole; to, co na górze, temu, co na górze, i pokaże się, że wszystko robi się i jest pod każdym względem różne i przeciwne jedno drugiemu i ukośne.

To jedno trzeba zważyć, kiedy się o tym wszystkim mówi, że droga do żywiołu pokrewnego czyni wszystko, co do niego zmierza, ciężkim, i tę stronę, w którą coś takiego leci, nazywamy dołem, a w przeciwnym wypadku mówimy o tym drugim. Otóż tych stanów przyczyny byłyby w ten sposób omówione.

Jeżeli chodzi o przyczynę wrażeń gładkości i szorstkości, to chyba łatwo każdy może sam dojrzeć i drugiemu powiedzieć. Bo jedno wywołuje twardość, zmieszaną z nierównością, a drugie równość z gęstością.

Spośród wrażeń doznawanych po całym ciele pozostaje jeszcze do omówienia najdonioślejsze.

Chodzi o przyczynę uczuć przyjemnych i przykrych w tej dziedzinie, którąśmy przeszli, i o te istoty, które posiadają zdolność do czynienia spostrzeżeń za pomocą cząstek ciała i mają w nich zarazem idące za tym przyjemności i przykrości.

W ten sposób więc bierzmy przyczyny wszystkich stanów dostrzegalnych i niedostrzegalnych, przypominając sobie te rozróżnienia, któreśmy poprzednio poczynili w odniesieniu do tego, co łatwo ruchliwe i co trudne do poruszania. Na tej ścieżce musimy szukać tego wszystkiego, co zamierzamy uchwycić. W tym, co jest z natury łatwo ruchliwe, kiedy nim coś nawet na krótko wstrząśnie, jedne cząstki podają to samo wstrząśnienie naokoło innym cząstkom, aż ono dojdzie do rozumu i doniesie mu, jaką siłę posiada podnieta. Materiał nieruchawy siedzi mocno. Wstrząśnienie żadnych kół w nim nie tworzy. Cząstki, które wstrząśnienia doznały, nie udzielają go cząstkom innym, podnieta pierwotna nie przenosi się w takich materiałach z jednych cząstek na drugie, ruch nie rozchodzi się po całej istocie żywej i wstrząśnienie odebrane zostaje niedostrzegalne. Tak jest, jeżeli chodzi o kości i o włosy, i jakie tam inne posiadamy w sobie części złożone przeważnie z ziemi.

To zaś, cośmy przedtem mówili o wzroku i słuchu najwięcej, to dlatego, że w nich mieszka największa siła ognia i powietrza.

Na sprawę przyjemności i przykrości należy się tak zapatrywać. Przeciwne naturze i gwałtowne wstrząśnienia, nagromadzone w nas, to jest uczucie przykre. A powracające znowu do stanu naturalnego i nagromadzone – to przyjemność. Wstrząśnienie spokojne i na małą skalę jest niedostrzegalne, a w przeciwnym razie jest przeciwnie. Każde wstrząśnienie, które się z łatwością rozchodzi, jest dostrzegalne łatwo, ale przykrości ani przyjemności nie ma w sobie; tak jak samo wrażenie wzrokowe, o którym się przedtem mówiło, że w dzień to jest ciało, które ma z nami coś wspólnego. Jemu rozcinania i wypalania i inne stany, którym podlega, przykrości nie sprawiają, ani przyjemności, kiedy znowu do tej samej postaci wraca, a to są największe i najważniejsze spostrzeżenia; wystarczy, żeby wzrok doznał podniety, sam na coś natrafił i dotknął. Gwałtu żadnego nie ma w jego rozkładaniu się i syntezie. Natomiast części ciała złożone z większych cząstek z trudnością ustępują podniecie, rozprowadzają ruchy po całym ciele i stąd idą przyjemności i przykrości. Kiedy się przemiany wewnętrzne dokonują, powstają przykrości, a kiedy wszystko wraca do pierwotnego stanu, przyjemności.

Jeżeli coś w małym tylko stopniu powoduje zaburzenia równowagi cząstek oraz ich ubywanie, a potem przychodzi ich napływ obfity i na dużych przestrzeniach, wtedy ubywanie jest niedostrzegalne, a napływ wywołuje spostrzeżenie, ale nie robi przykrości części duszy śmiertelnej, tylko jej sprawia największe rozkosze. To widać dobrze na przykładzie woni przyjemnych. Natomiast obfita dysymilacja, a

drobnym krokiem postępująca i trudna restytucja do dawnego stanu daje skutek wprost przeciwny poprzedniemu. To znowu widać na przykładzie wypalań i cięć, dokonywanych na ciele.

Omówiło się już prawie wszystkie wrażenia wspólne całemu ciału i te nazwy, które przysługują ich podnietom. Spróbujmy pomówić, jeżeli potrafimy, o wrażeniach umiejscowionych w osobliwych częściach ciała i o ich przyczynach. Naprzód więc trzeba naświetlić, ile możności, swoiste wrażenia, odbierane za pośrednictwem języka, któreśmy pominęli mówiąc poprzednio o sokach. Zdaje się, że i one, jak wiele innych wrażeń, powstają na tle pewnych syntez i dysymilacji, a oprócz tego jakoś ściślej niż z innymi łączą się z nimi szorstkoście i gładkoście.

Soki dostają się do żył, którymi ich język jakby próbuje, a one prowadzą do serca. Tędy wpadają soki w wilgotne i delikatne części naszego ciała. Tutaj topią się części ziemne soków, ściągają się i wysuszają żyły, i te, które są ostrzejsze, wydają się cierpkie, a mniej ostre wydają się kwaśne. A te, które oczyszczają i opłukują cały język, tak że on się częściowo nadtapia, jak to potrafią robić ługi – te wszystkie nazywają się gorzkie. A te, które mniej mają ługowatości i w miarę tylko czyszczą język, wydają się nam słone bez goryczy ostrej i są nam raczej przyjemne. Te znowu, które uczestniczą w ciepłocie ust i topią się pod jej wpływem, rozpalają się przy niej i same nawzajem palą to, co je rozgrzało, a że są lekkie, więc unoszą się do góry do organów zmysłowych w głowie, tną wszystko, co napotkają po drodze,

i dlatego że to potrafią robić, mówi się o wszystkich takich sokach, że są ostre i mocne.

Jeżeli te same soki zgnilizna naprzód rozcieńczy, a one wejdą w cienkie żyły i napotkają zawarte tam cząstki ziemne i ułożone współmiernie z powietrzem, poruszają je i mącą, a te zmącone zbierają się naokoło i okrywają się innymi i inne bańki tworzą, okryte materiałem nadpływającym. Cząstki wilgoci opinają wnęki powietrzne i są raz pomieszane z ziemią, a raz czyste, tworzą się wilgotne naczynia z powietrzem, okryte wodą naokoło, raz czystą, a więc przezroczyste, i te się nazywają bańkami, a raz z domieszką ziemi, która się też rusza i podnosi, wtedy się mówi o kipieniu i fermentacji. Za przyczynę tych stanów trzeba uważać kwas.

Stan przeciwny temu wszystkiemu, co się o tym powiedziało, wynika z przyczyny przeciwnej.

Ile razy przychodzi coś, co ma wilgotności w swoim składzie naturalnym, pokrewne wilgotnościom języka, wygładza i smaruje to, co schropowaciało, a co się nienaturalnie zbiło albo rozpłynęło, z tych jedno zestala, a drugie rozpuszcza i wszystko jak najbardziej ustala zgodnie z naturą. To wszystko każdemu jest przyjemne i miłe – to jest lekarstwo przeciw stanom narzuconym gwałtem, a nazywa się słodyczą.

Więc to tak z tym wszystkim. Jeżeli zaś chodzi o zdolności nozdrzy, to tutaj różnych postaci nie ma. Wszystkie wonie są połowiczne i żaden żywioł nie posiada takiej budowy, żeby miał stąd

jakąś woń. Nasze żyły do tego celu są, jak na cząstki ziemi i wody, zbyt ciasne, a jak dla ognia i powietrza, za szerokie. Dlatego nigdy nikt nie dostrzega jakiejś woni tych żywiołów.

Wonie powstają zawsze, gdy się coś zwilża albo gnije, albo topi, albo paruje. Wonie tworzą się, kiedy się woda przemienia w powietrze albo powietrze w wodę. Każda woń to jest dym albo mgła. Kiedy powietrze przechodzi w wodę, to mgła – a gdy woda idzie w powietrze, to dym. Stąd wszystkie wonie delikatniejsze są z wody, a wszystkie wonie grubsze są z powietrza. To widać, kiedy ktoś ma drogi oddechowe zatkane, a powietrze gwałtem wciąga.

Wtedy się z oddechem woń nie przecedzą, a powietrze, uwolnione od woni, samo tylko przechodzi.

Zatem istnieją tylko te dwie odmiany woni, bezimienne, nie złożone z wielu ani z prostych postaci, mówi się tutaj o dwóch tylko wyraźnych: przyjemnej i przykrej. Jedna drapie i ściska całą jamę, która leży pomiędzy naszym ciemieniem i pępkiem, a druga ją łagodzi i przyjemnie ją doprowadza do naturalnego stanu.

Rozpatrując nasz trzeci narząd zmysłowy, narząd słuchu, trzeba powiedzieć, z jakich przyczyn powstają wrażenia z nim związane. W ogóle zatem głosem nazwijmy wstrząśnienie, które się rozchodzi za pomocą uszu od powietrza przez mózg i krew aż do duszy. A ruch, wywołany tym wstrząśnieniem, który się zaczyna od głowy, a kończy aż koło wątroby, nazwiemy słuchem. Szybkim wstrząśnieniom odpowiadają wrażenia słuchowe wysokie, a wolniejszym niskie,

równomiernym gładkie i łagodne, a przeciwnym chrapliwe. Wielkie wstrząśnienia dają wrażenie silne, a przeciwne wywołują wrażenia słabe. O współbrzmieniu ich trzeba będzie mówić w dalszym ciągu.

Czwarty pozostał nam jeszcze zmysł, który omówić trzeba szczegółowo, bo on zawiera w sobie rozliczne odmiany, któreśmy razem nazwali barwami. Barwa to jest płomień od każdego ciała płynący, który zawiera cząstki współmierne ze wzrokiem dla wywołania spostrzeżeń.

Jeżeli chodzi o wzrok, to już poprzednio była mowa o nim i o przyczynach, które wywołują widzenie. O barwach zaś w ten sposób najlepiej byłoby wypowiedzieć się słowami właściwymi.

Cząstki, które lecą od innych przedmiotów i wpadają do wzroku, jedne są mniejsze, drugie większe, a inne są równe samym cząstkom wzrokowym. Otóż równe są niedostrzegalne i te ciała nazywamy przezroczystymi. A z tych większych i mniejszych jedne dokonują pewnej syntezy w narządzie wzroku, a drugie wywołują w nim pewien rozkład. Podobnie jak w ciele podniety ciepłe i zimne, a w języku kwasy i napoje gorące i ostre. Pod ich wpływem powstają wrażenia barwy białej i czarnej. One powstają w innym środowisku i wyglądają inaczej, ale przyczyny ich są te. Więc tak i o nich należy mówić, że to, co wywołuje dysymilację wzroku, jest białe, a co temu przeciwne, to jest czarne. A bywa, że ostro nadlatuje i wpada nam w oczy jakiś inny rodzaj ognia z zewnątrz i rozkłada wzrok aż po oczy i same drogi oczne gwałtem rozpycha i topi i wylewa z nich ogień i dużo wody, co

my nazywamy łzą, a to ogień nadlatuje z przeciwka i ogień wypada z oczu, jak na przykład od błyskawicy, a ogień wewnętrzny w wilgotności oka przygasa – różnorodne się w tym zamieszaniu tworzą barwy – my to wrażenie nazywamy iskrzeniem się, a o przedmiocie, kiedy je wywołuje, mówimy, że świeci i połyskuje. A znowu, kiedy do wilgotności oczu dochodzi i miesza się z nią pośredni rodzaj ognia, który nie połyskuje, tylko miesza się z blaskiem wilgotności, powstaje kolor krwi, który my nazywamy czerwonym. Jasność pomieszana z czerwienią i z bielą przechodzi w kolor żółty.

A w jakiej ilości która barwa, tego, nawet gdyby to ktoś wiedział, nie ma sensu mówić, bo niepodobna ani podać jakiejś konieczności, ani prawdopodobieństwa i mówić o tym, jak się należy. Czerwona barwa pomieszana z czarną i białą daje purpurową. Ciemnowiśniowa powstaje, kiedy się do tej mieszaniny przypalonej dołączy większą przymieszkę czerni. Kolor rudawy powstaje ze zmieszania żółtego i popielatego, a popielaty z białego i czarnego. Bladożółty z białego z żółtym. Gdy blask zejdzie się z bielą i wpadnie w nadmiar czerni, robi się barwa sinawa, a sinawa pomieszana z białą daje kolor morski. Rudawa z czarną – to zieleń.

Inne odcienie na podstawie tych zgadnąć łatwo i dojść, z pomocą jakich mieszanin można by je prawdopodobnie osiągnąć. Gdyby ktoś jednak robił próbę i chciał te rzeczy badać w praktyce, ten by nie wiedział, jaka zachodzi różnica między naturą człowieka i boga. Że bóg może wiele składników zmieszać w jedno i tę jedność znowu na

wiele składników rozłożyć, bo i wie jak, i potrafi, a z ludzi nikt ani jednego, ani drugiego nie potrafi dziś ani kiedykolwiek później.

Otóż to wszystko, wtedy wyposażone w te cechy naturalne, z konieczności przyjął wykonawca tego, co najpiękniejsze i najlepsze w zjawiskach i zdarzeniach, kiedy rodził tego samowystarczalnego i najdoskonalszego boga posługując się przyczynami, które mu przy tym były posłuszne. Ale to, co dobre, wprawiał sam we wszystko, co powstawało. Dlatego też trzeba rozróżniać dwie postacie przyczyny: nieuchronną i boską. I boskiej we wszystkim szukać, aby posiąść życie szczęśliwe, o ile zdolna jest do tego nasza natura. A nieuchronnej szukać ze względu na tamte, rozumiejąc, że bez tych nie można tamtych rzeczy, na których nam poważnie zależy, w odosobnieniu pojąć ani też uchwycić, ani w jakiś inny sposób wziąć ich w siebie.

Kiedy tak teraz leży koło nas, jak koło cieśli, materiał przygotowany i posortowany, a mianowicie te różne rodzaje przyczyn, z których mamy wyprząść resztę naszej myśli, wróćmy znowu pokrótce do początku, pójdźmy prędko do tego miejsca, skądeśmy tutaj doszli, i próbujmy na zakończenie nasadzić głowę naszej opowieści, dopasowaną do tego, co przedtem.

O ORGANACH

Więc jak się na początku powiedziało, porządku w tym nie było, zatem bóg wszczepił w każdy żywioł proporcjonalność w stosunek każdego z nich do samego siebie i w ich stosunki wzajemne, o ile to

tylko było możliwe, żeby któryś żywioł był proporcjonalny i współmierny z innymi. Bo wtedy żaden taki nie był, chyba tylko przypadkiem, ani też żaden nie zasługiwał na nazwy dzisiejsze, a mianowicie ognia i wody i tam dalej. Wszystko to naprzód uporządkował, a potem z nich zestawił ten wszechświat – jedną istotę żywą, zawierającą w sobie wszystkie istoty żywe, śmiertelne i nieśmiertelne. Istot boskich sam stał się wykonawcą, a powstawanie śmiertelnych zlecił do wykonania tym, których sam zrodził. Oni poszli za jego przykładem, wzięli nieśmiertelny pierwiastek duszy, potem ją śmiertelnym ciałem otoczyli i dali jej całe ciało jako wózek i dobudowali w nim inny rodzaj duszy – śmiertelny – który ma w sobie stany straszne i nieuchronne: najpierw rozkosz, największą przynętę dla zła, potem przykrości, przed którymi wszelkie dobro ucieka, a jeszcze zuchwałość i strach, które bezmyślnych rad udzielają, gniew, który perswazji nie słucha, nadzieję, która łatwo zawodzi, zmysły, które nie myślą, i miłość, która do wszystkiego ręce wyciąga.

Wykończyli to wszystko razem, jak konieczność wymagała, i tak śmiertelny ród zbudowali.

Dlatego też, szanując pierwiastek boski i nie chcąc go splamić, o ile to nie było nieodzownie konieczne, dali śmiertelnej cząstce na mieszkanie osobną, oddzieloną okolicę ciała. Zbudowali przesmyk i granicę pomiędzy głową a piersią, kładąc pomiędzy nie szyję, aby je rozdzielić.

A w piersi i w tym, co się tułowiem nazywa, kazali mieszkać śmiertelnej części duszy, i ponieważ jedna jej część jest lepsza, a druga gorsza, więc tak rozplanowują jamę tułowia, żeby oddzielić apartamenty kobiece, a męska część mieszkania żeby była osobno. Zatem przeponę w środek pomiędzy obie części kładą, aby je rozdzielała. Tę część duszy, która ma w sobie męstwo i gniew, więc łatwo w pasję wpada, osadzili bliżej głowy, między przeponą a szyją, aby rozumu słuchała i razem z nim gwałtem hordę pożądań poskramiała, ile razy ta nie zechce dobrowolnie słuchać rozkazu myśli idącej z Wysokiego Zamku. A serce, ten początek żył i źródło krwi, która z siłą po wszystkich członkach obiega, w koszarach gwardii umieścili, aby w chwili, gdy zawre gniew temperamentu, bo myśl doniesie, że dzieje się koło nich jakaś robota niesprawiedliwa, która przychodzi z zewnątrz, albo też próbuje jej któraś z wewnętrznych żądz, aby się wtedy wszystko, co jest wrażliwe w ciele, szybko dowiedziało o tych zleceniach i groźbach i żeby się wtedy poddało i usłuchało rozumu i pozwoliło w ten sposób rządzić między nimi wszystkimi temu, co najlepsze.

A na bicie serca w oczekiwaniu rzeczy strasznych i w momentach, kiedy się budzi gniew, przewidując, że całe takie zapalenie części objętych gniewem będzie pochodziło od ognia, obmyślili środek zaradczy i wszczepili go w pierś w postaci płuc. Te są przede wszystkim miękkie i bez krwi, a potem mają w środku jamy puste jak gąbka, aby mogły przyjmować powietrze i napój i przez to chłodziły i

przynosiły wytchnienie i ulgę w upaleniu. Dlatego i tchawicę wprowadzili do płuc i serce obłożyli płucami, jak poduszką, aby w chwili, gdy w nim gniew dojdzie do szczytu, uderzało o materiał podatny, żeby się ochładzało, nie męczyło się tak bardzo i mogło więcej słuchać rozumu, podobnie jak i temperament.

A tę część duszy, która pragnie pokarmów i napojów, i tego wszystkiego, czego wymaga natura ciała, tę umieścili pomiędzy przeponą a granicą, która biegnie przez pępek – i w całym tym miejscu zbudowali jak gdyby żłób do karmienia ciała. I przywiązali do niego tę część duszy, niby zwierzę dzikie, które trzeba było przywiązać i karmić, jeżeli miał powstać jakiś ród ludzki. Żeby się więc zawsze pasło u żłobu i żeby mieszkało jak najdalej od kierownictwa i przez to jak najmniej robiło mu niepokojów i hałasów i pozwalało temu, co najlepsze, spokojnie myśleć o tym, co pożyteczne dla wszystkich części razem, z tego powodu tam mu wyznaczyli mieszkanie. A wiedzieli, że ono miało nawet nie rozumieć rozumu, chociażby nawet zdolne było do jakichś spostrzeżeń.

W jego naturze nie miało leżeć liczenie się z jakimikolwiek argumentami – ono miało najbardziej ulegać sugestii i widziadeł, i zjaw nocnych i dziennych. Więc to wziął bóg pod uwagę, zatem wymyślił i powiązał z nim wątrobę i wsadził ją do jego mieszkania. Jest to ciało gęste, gładkie, świecące i słodkie, a ma w sobie gorycz. Ona jest na to, aby się w niej siła myśli lecących od rozumu odbijała, jak w lustrze, które przyjmuje kształty i pozwala oglądać widziadła.

Więc żeby tym śmiertelną część duszy straszyła, kiedy swej przyrodzonej goryczy zażyje, przyciśnie ją i grozić zacznie, i wszędzie domieszkę kwasu podpuści. Wtedy wątroba żółciowe barwy pokazuje, ściąga wszystko, zmarszczkami okrywa i szorstkością, a płat swój – naczynia i wrota – zgina i kurczy je, a one były proste; wrota zatyka i zamyka, przez co powoduje smutki i niepokój. A kiedy znowu powiew łagodności, idący z rozumu, zacznie przeciwne widziadła malować i spokój przynosi goryczy, bo ani stykać się z materiałem sobie przeciwnym, ani poruszać go nie chce a jej przyrodzonej słodyczy w stosunku do niej zażywa, wszystko w niej prostuje, łagodzi i zwalnia tę część duszy, która przy wątrobie mieszka, łagodnością i łaskawością napełnia. Ona ma teraz we śnie rozrywkę w sam raz, bawi się tedy przepowiedniami. Nie ma przecież rozumu ani zastanowienia w sobie. Ci, którzy nas zbudowali, pamiętali o zleceniu ojca, on polecił zrobić ród śmiertelny, ile możności, jak najlepszy.

Więc oni nawet i to, co w nas liche, spróbowali naprawić, aby jednak jakoś tam prawdy dotykało, więc urządzili w nim wyrocznię. Najlepszy dowód, że wieszczbiarstwo z głupotą ludzką bóg połączył. Bo żaden rozumny człowiek nie ma nic wspólnego z wieszczbiarstwem, pochodzącym od boga i prawdziwym, chyba tylko we śnie, kiedy władza jego rozumu jest skrępowana, albo skutkiem choroby, albo w niego bóg wstąpił i jakieś zboczenie wywołał. Dopiero na to trzeba rozumu, żeby zrozumieć, przypominając sobie, słowa wypowiedziane w natchnieniu wieszczym albo nawiedzeniu bożym, we śnie lub na

jawie, i co się pokazało w widzeniu, wszystko to rozebrać na rozum, co to właściwie oznacza i dla kogo – jakieś przyszłe albo minione, albo obecne zło, albo dobro. To nie jest rzeczą człowieka obłąkanego, jak długo w obłąkaniu trwa, oceniać to, co mu się przywiduje, ani to, co z jego ust wychodzi. Dobrze się mówi od dawna, że robić swoje i znać to, co swoje, i siebie samego, jedynie tylko człowiek rozważny potrafi. Dlatego też i obyczaj wymaga, żeby nad wróżbami, które bóg w nawiedzeniu zsyła, czuwała i rozsądzała je klasa proroków. Niektórzy ich samych nazywają wieszczbiarzami, bo nie wiedzą zgoła, że to są wykładacze snów i wizyj, a nie wieszczbiarze, więc najsłuszniej byłoby nazywać ich prorokami.

Więc dlatego taka jest natura wątroby i ona dlatego jest w tym miejscu, o którym mówimy – ze względu na wróżby. Jeszcze za życia każdego człowieka ona ma oznaki wyraźniejsze, a pozbawiona życia robi się ślepa i daje wróżby zbyt niejasne jak na to, żeby coś jasnego wskazywały.

Sąsiadujący z nią składnik wnętrzności ma budowę i miejsce po lewej stronie ze względu na wątrobę. Aby ją zawsze robić świecącą i czystą. Tak jak przygotowana dla lustra i zawsze gotowa do użycia, leżąca obok niego gąbka do ścierania. Dlatego też, jeśli się skutkiem chorób ciała utworzą jakieś nieczystości około wątroby, wszystkie je czyści rzadki materiał śledziony, bo jej tkanka jest porowata i bez krwi. Dlatego też wypełniony odpadkami nieczystymi wielki wrzód wyrasta i

znowu, kiedy się ciało oczyści, zmniejsza się i wraca do dawnego stanu.

O duszy więc, ile ona ma pierwiastka śmiertelnego, a ile boskiego, i gdzie i w związku z czym i dlaczego one oba dostały osobne mieszkania, mówiliśmy, ale że się prawdę powiedziało, to moglibyśmy stanowczo utrzymywać tylko wtedy, gdyby nam to bóg potwierdził.

Ale żeśmy powiedzieli to, co prawdopodobne, to twierdzenie wypada nam zaryzykować i teraz, i kiedy to jeszcze lepiej drugi raz rozpatrzymy. Więc też i tak powiedzmy. A to, co następuje, przejdźmy też w tym sposobie. To było to, jak powstała reszta ciała. Jej byłoby najbardziej do twarzy, gdyby była zbudowana w ten sens.

Że w nas będzie rozpusta na punkcie napojów i pokarmów, o tym wiedzieli ci, którzy budowali nasz ród, i że przez łakomstwo będziemy spożywali o wiele więcej niż w miarę i niż potrzeba. Żeby więc skutkiem chorób szybka śmierć nie przychodziła i niedokończony rodzaj ludzki natychmiast nie wyginął, bogowie przewidując to przydali nam brzuch jako zbiornik do przechowywania nadmiaru napoju i jadła i okręcili kiszki naokoło, aby pokarm, szybko przechodzący z jednego końca na drugi, nie zmuszał zaraz ciała do tego, żeby nowego pokarmu potrzebował. Człowiek byłby łakomy i nienasycony, przez co wszelka filozofia i służba Muzom byłaby rodzajowi ludzkiemu obca – nie słuchaliby ludzie tego, co najbardziej boskie w nas.

A z kośćmi i z mięśniami i z tym podobnym materiałem wszystkim tak się rzecz miała.

Dla nich wszystkich początkiem jest powstanie szpiku. Bo więzy życiowe, którymi dusza jest z ciałem związana, w nim się plączą i zakorzeniają rodzaj śmiertelny. Sam zaś szpik powstał z czego innego. Bo spośród trójkątów, tych pierwszych, które były proste i mogły były dać najlepiej i najdokładniej ogień i wodę, i powietrze, i ziemię, te bóg obdzielił, wybierając każdy z jego rodzaju i współmierne pomieszał z sobą, myśląc o zbiorowisku nasienia dla wszelkiego rodzaju śmiertelnego, i szpik z nich wykonał. A potem posiał w nim różne rodzaje dusz i zaraz przy pierwszym podziale na tyle i takich rodzajów sam szpik podzielił, ile różnych postaci i rodzajów miało z niego być. I tę jego część, która miała, jak gleba, mieć w sobie boskie nasienie, wymodelował ze wszystkich stron na okrągło i tę część szpiku nazwał mózgiem.

Po wykończeniu każdej istoty żywej naczynie okrywające mózg miało być głową.

A tę, która miała zawierać pozostałą i śmiertelną część duszy, podzielił na kawałki okrągłe i podłużne zarazem i wszystko nazwał rdzeniem. O nie, jakby o kotwicę, uczepił więzy całej duszy, obiegające już całe ciało, dookoła. I zbudował dla całego rdzenia okrycie kostne naokoło.

A kość zbudował w ten sposób. Ziemię przesiał na czysto i gładko, pomieszał i utarł ją z rdzeniem, a potem wsadził to do ognia i znowu

do wody. Przenosząc go w ten sposób wiele razy do jednego i do drugiego, uczynił ten materiał nierozpuszczalnym w wodzie ani w ogniu.

Użył go do ochrony mózgu i wytoczył naokoło mózgu kulę kostną, zostawiając w niej wąski otwór. I naokoło rdzenia szyjowego oraz piersiowego wymodelował z tego materiału kręgi i ustawił je szeregiem, jakby zawiasy, począwszy od głowy przez całą długość jamy tułowia.

W ten sposób, dbając o ochronę całego nasienia, zamknął je w takiej rurze z materiału twardego jak kamień. Wprawił w nią stawy, używszy do nich materiału innego na przegrody, ze względu na ruchy i zgięcia.

Co do materiału kostnego, to bóg uważał, że on będzie zanadto kruchy i za mało giętki, a kiedy się będzie przepalał i znowu oziębiał, to zacznie gnić i prędko zepsuje nasienie zawarte w środku, więc dlatego tak urządził ścięgna i mięśnie, że ścięgnami wszystkie członki powiązał – one się napinają i zwalniają, przez co się ciało może około stawów zginać i prostować. I przydał mięśnie jako ochronę przed upałami i obronę przed mrozami, a także w razie upadków, żeby służyły jako podściółka filcowa, która ciałom innym ustępuje miękko i łagodnie, a ma w środku ciepłą wilgotność, która latem jako pot wychodzi i zwilża ciało z zewnątrz i chłodu całemu ciału dostarcza swoistego, a w zimie tym swoim ogniem w sam raz przeciwdziała mrozowi, który z zewnątrz przychodzi i ciało naokoło opada. To wziął

pod uwagę ten, który nas jak figurki z wosku lepił, więc z wodą i z ogniem ziemię pomieszał i zharmonizował, a z kwaśnego i słonego ciasto zrobił i z nimi pomieszał, i w ten sposób utworzył mięso soczyste i miękkie. A materiał ścięgien zrobił z kości i niezakwaszonego mięsa. Jedna mieszanina z dwóch składników, która ma własności pośrednie. Użył do niej farby żółtej. Dlatego ścięgna dostały naturę bardziej zbitą i mocniejszą niż mięśnie, a miększą i bardziej wilgotną niż kości.

Ścięgnami obwiązał bóg kości i rdzeń, powiązał kości z sobą więzadłami, a potem to wszystko obłożył mięśniami od wierzchu. Które kości najwięcej miały duszy w sobie, na te najmniej mięsa położył, a które najmniej, na te nakładł mięśni najwięcej i co najgrubszych.

Na połączeniach kości, o ile rozum nie dyktował, że koniecznie ich tam potrzeba, krótkie mięśnie umieścił, aby nie przeszkadzały zgięciom i nie utrudniały ciałom przenoszenia się z miejsca na miejsce – one by się wtedy ruszać nie mogły. A gdyby tam znowu było mięśni dużo i grubych, wielkie ich zwały powodowałyby sztywność, a przez to i niewrażliwość ciał, zaczem musiałoby iść ukrócenie pamięci i otępienie duszy. Dlatego pełno mięśni na udach i goleniach, i około bioder, i na kościach ramienia i przedramienia, i jakie tam inne mamy części wolne od stawów, i które kości nie mają rozumu w środku, bo jest mało duszy w szpiku, te wszystkie są okryte mięśniami, a kości z rozumem w mniejszym stopniu. Chyba że gdzieś jakiś mięsień sam dla

siebie tak zbudował ze względu na spostrzeżenia – jak na przykład język.

Ale po większej części jest tak, jak mówimy. Dlatego że z konieczności powstający i wzrastający twór przyrody żadną miarą tego w sobie nie pogodzi: grubych kości i dużo mięsa, a równocześnie z tym: bystrej spostrzegawczości. W najwyższym stopniu znalazłoby się to w budowie głowy, gdyby te dwie rzeczy chciały iść w parze i rodzaj ludzki miałby głowę mięsistą i ścięgnistą i mocną i życie dwa razy i wiele razy dłuższe i zdrowsze i bardziej beztroskie niż dziś. Tymczasem wykonawcy, zajęci przy naszym powstaniu, zastanawiali się, czy lepiej, żeby zrobić ród żyjący dłużej a gorszy, czy też żyjący krócej, i doszli wspólnie do przekonania, że ze wszech miar każdy powinien wybrać raczej życie krótkie a lepsze, niż dłuższe a gorsze.

Dlatego ochronili głowę cienką kością, a mięśniami i ścięgnami nie; tym bardziej że ona zgięć nie ma. Toteż zgodnie z tym wszystkim, na ciało mężczyzny nasadzona została głowa bardziej spostrzegawcza i mądrzejsza, ale za to słabsza. I ścięgna z tego powodu i w ten sposób bóg na wierzchu głowy umieścił naokoło i koło szyi je okleił podobnie i wierzchołki szczęki nimi przywiązał pod spodem twarzy. A inne po wszystkich członkach rozsiał, spajając staw ze stawem.

A ustom naszym jako urządzenie dali ci, co nas urządzali, zęby, język i wargi ze względu na sprawy niezbędne i sprawy najlepsze. Tak dziś są usta wyposażone. Wejście do ust obmyślili ze względu na sprawy niezbędne, a wyjście ze względu na rzeczy najlepsze. Bo

niezbędne jest to wszystko, co wchodzi do środka i daje pożywienie ciału, a strumień stów, który wypływa na zewnątrz a słucha rozumu, jest najpiękniejszy i najlepszy ze wszystkich strumieni.

A głowy nie można było zostawić tak, żeby świeciła gołą kością – ze względu na nieumiarkowane zmiany podczas pór roku w obu kierunkach, ani też lekko patrzeć na to, żeby była cała osłonięta i tępa, i niewrażliwa pod zwałami mięśni. Otóż z materiału mięsa wysuszonego została oddzielona większa resztka, jako łupina, która się teraz nazywa skórą. Ona się dzięki wilgoci, panującej naokoło mózgu, zeszła brzegami i obrastając naokoło, przyodziała całą głowę. A wilgoć, podchodząca pod szwy, zwilżyła i zakleiła skórę na wierzchu głowy, ściągając ją tam niby na węzełek. A różnorodna postać szwów powstała pod wpływem potęgi obrotów i pożywienia; zrobiło się ich więcej, gdy te więcej ze sobą walczyły, a mniej, jeżeli mniej.

I tę całą skórę naokoło podziurkowało bóstwo ogniem. Poprzez te dziurki zaczęła się wilgoć wydobywać na zewnątrz, i jej części mokre i cieple, o ile byty czyste, ulatywały, a mieszanina o tym samym składzie co skóra, podnoszona ruchem i wyrzucana na zewnątrz, wyciągała się w długie nitki – tak cienkie, jak wąskie były otwory. Ponieważ jednak była powolna, więc odpychało ją otaczające powietrze z powrotem do środka pod skórę, i ona się tam zakorzeniała. W ten sposób wytworzył się w skórze ród włosów, spokrewniony ze skórą, bo też jak rzemień, ale twardszy i gęstszy skutkiem ciśnienia,

które wywierało zimno na każdy włos oddalający się od skóry i ochładzający się pod ciśnieniem.

W ten sposób twórca zrobił naszą głowę włochatą, posługując się przyczynami wymienionymi.

Szło mu o to, żeby włosy, zamiast mięsa, stanowiły okrycie i ubezpieczenie okolicy mózgu – lekkie i mogące latem i zimą dawać cień i okrycie, a nie przeszkadzać w żadnym stopniu wrażliwości.

A naokoło palców ze splotu ścięgna, skóry i kości, z tych trzech składników zrobił się jeden materiał wysuszony, taka twarda skóra, wykonana z pomocą tych współczynników, a największą przyczyną była myśl o przyszłości i wzgląd na to, co miało być. Że z mężczyzn miały się urodzić kobiety i inne zwierzęta, to wiedzieli ci, którzy nas zbudowali, i wiedzieli, że wiele stworzeń do wielu celów użycia paznokci będzie potrzebowało. Dlatego zaraz przy powstawaniu ludzi założyli tworzenie paznokci. Zatem w tym celu i z tych powodów zrobili tak, że na końcach rąk i nóg wyrosła skóra, włosy i paznokcie.

Kiedy już wszystkie części i członki żywej istoty śmiertelnej byty zrosłe razem i wypadało jej z konieczności mieć życie w ogniu i w powietrzu, i ona dlatego i pod wpływem tych żywiołów topniała i miała ich coraz mniej w sobie, bogowie zapobiegają temu. Naturę, pokrewną naturze ludzkiej, zmieszali z innymi ideami i spostrzeżeniami tak, że powstała inna istota żywa i tej dają życie. Te dzisiaj kultywowane drzewa i rośliny i nasiona, które rolnicy wychowali, są u nas zadomowione – przedtem istniały tylko rodzaje

dzikie – one są starsze od roślin uprawnych. Więc wszystko, co tylko ma życie w sobie, najsłuszniej powinno by się nazywać istotą żywą. To, o czym teraz mówimy, ma w sobie trzecią postać duszy, którą należy umiejscowić między przeponą a pępkiem. Ona nie ma rozumu, nie myśli i nie ma żadnego swego zdania, ma tylko spostrzeżenia przyjemne i przykre i pożądania. Ona jest od początku do końca bierna, kręci się tylko sama w sobie i około siebie, ruch pochodzący z zewnątrz odpycha, własnego ruchu używa, ale pochodzenie jej nie dało tego, żeby mogła dojrzeć coś z własnej natury i jakoś to obrachować. Więc żyje i nie jest niczym innym niż istotą żywą, ale trwa na miejscu i zakorzeniona tkwi, bo ruchu samodzielnego jest pozbawiona.

Te więc wszystkie rodzaje stworzyli potężniejsi od nas dla nas słabszych jako pożywienie, zaczem i w samym naszym ciele powycinali kanały, jak się rowy prowadzi w ogrodzie, aby je niejako strumień do niego napływający zraszał. Naprzód więc przewody kryte pod zrostem skóry z mięsem – takie dwie żyły grzbietowe poprowadzili w dół – przewód podwójny, jak i ciało ma dwie strony bliźniaczo podobne: prawą i lewą. Ułożyli je obok kręgosłupa, biorąc w środek rdzeń rozrodczy, aby ten jak najbardziej bujał i żeby stamtąd i na inne części dobroczynny strumień z góry spływał i zwilżał je równomiernie. Potem rozszczepili żyły około głowy i jedne pomiędzy drugie w przeciwne strony przepletli – jedne z prawej strony ciała na lewą, a drugie skierowali z lewej strony na prawą, żeby zarazem

powiązać głowę z ciałem – nie tylko za pomocą skóry. Głowa przecież nie była na ciemieniu naokoło okryta ścięgnami.

A także i na to, żeby się stany pobudzenia, związane ze spostrzeżeniami, z obu stron rozchodziły po całym ciele.

Stąd zaś urządzili rozprowadzanie cieczy w jakiś taki sposób, który łatwiej potrafimy dojrzeć, jeżeli się naprzód porozumiemy na tym punkcie, że każdy materiał, zbudowany z cząstek mniejszych, nie przepuszcza cząstek większych, a zbudowany z większych nie potrafi utrzymać i nie przepuścić mniejszych. A ogień ma cząstki najmniejsze ze wszystkich. Dlatego przechodzi przez wodę, ziemię i powietrze i przez materiały z nich złożone i nic nie jest dla niego nieprzepuszczalne. To samo trzeba sobie pomyśleć o naszym brzuchu, że kiedy do niego wpadają pokarmy i napoje, to on ich nie przepuszcza na zewnątrz, ale powietrza i ognia, ponieważ mają cząstki mniejsze niż te, z których on sam się składa, utrzymać w sobie nie może. Otóż tych żywiołów użył bóg celem rozprowadzenia cieczy z brzucha do żył. Uprządł sieć z powietrza i z ognia taką jak więcierze, która ma u wejścia dwa wpusty. Jeden z nich zrobił znowu rozdwojony. Od tych wpustów rozpiął jakby liny naokoło przez całą sieć aż do jej końców. Wewnętrzną stronę sieci zrobił całą z ognia, a wpusty i część główną z powietrza.

Wziął tę sieć i obłożył nią wymodelowaną istotę żywą w ten sposób. Jeden z dwóch wpustów włożył w usta, a że był on podwójny, więc jeden przewód przeprowadził do płuc wzdłuż arteryj, a drugi do

brzucha obok arteryj. Drugi wpust rozszczepił na dwoje i oba zakończenia umocował w przewodach nosowych, zbiegające się razem. Tak że kiedy drugi przewód prowadzący do ust nie działa, to przez ten napełniają się wszystkie strumienie i tamtego też. A drugą część więcierza rozpiął we wnętrzu naszego ciała naokoło i tak zrobił, że to wszystko wtedy raz miękko spływa do wpustów, które są z powietrza, a raz się wpusty wzdymają, a sieć, ponieważ ciało jest rzadkie, zanurzona w nim zwęża się ku środkowi przez ciało, to znowu rozszerza się na zewnątrz, a uwięzione w jej środku promienie ognia idą w jedną i w drugą stronę za prądem powietrza, i to się dzieje nieustannie, jak długo żyje istota śmiertelna.

To zjawisko ten, który nazwy nadawał, oznaczył, powiemy, nazwą wdechu i wydechu. Cała ta robota i ten stan przypadł naszemu ciału w udziale, aby zraszane i ochładzane mogło się odżywiać i żyć. Bo kiedy oddech wchodzi do środka i wychodzi na zewnątrz, a za nim biegnie ogień, wewnętrznie z nim związany, unosi się w brzuchu na górze w tę i w tamtą stronę i jak tylko wejdzie, to pokarmy i napoje chwyta, topi je i na drobne części rozbiera i przez przewody, którymi sam wychodzi, przeprowadza je i wylewa do żył, jakby ze źródła do kanałów, a strumienie żył rozprowadza po ciele, jak po wąwozie górskim.

Zobaczymy jeszcze raz stan oddychania, pod wpływem jakich przyczyn on się taki zrobił, jaki jest obecnie. Otóż tak. Ponieważ nie istnieje żadna próżnia, w którą by mogło wstąpić coś, co się porusza, a

powietrze wychodzi z nas na zewnątrz, więc to każdemu już jasne, że nie w pustkę, tylko że odpycha powietrze sąsiadujące. A odpychane odpędza zawsze to, które mu bliskie, i według tej konieczności wszystko się kręci i wtłacza się do tego miejsca, z którego powietrze wyszło, wpada tam, wypełnia przewody powietrzne i biegnie za oddechem i wraz z nim. I to się dzieje wszystko równocześnie, jakby się koło obracało. Dlatego że nie ma żadnej próżni. Dlatego objętość piersi i płuc po wydechu wypełnia się znowu powietrzem otaczającym, które przez porowate mięso do środka wnika i obiega naokoło pod ciśnieniem.

A kiedy powietrze znowu w odwrotnym kierunku przez ciało wychodzi, wpycha powietrze wdychane z powrotem do otworu ust i do nozdrzy.

A przyczynę początku tego wszystkiego trzeba przyjąć tę. Każda żywa istota ma w swym wnętrzu we krwi i w żyłach ciepło, jakby w niej było jakieś źródło ognia. I to, cośmy przyrównali do siatki więcierza i że jest przeciągnięte przez środek a całe uplecione z ognia, a reszta, co na zewnątrz, z powietrza. A trzeba się zgodzić, że ciepło z natury rzeczy idzie na zewnątrz, na swoje miejsce, do żywiołu sobie pokrewnego. A że istnieją dwie drogi na zewnątrz: jedna przez powierzchnię ciała, a druga przez usta i nos, więc powietrze, chcąc wyjść pierwszą drogą, wywołuje obrót koło drugiego wyjścia. Tutaj obracane powietrze, wpadając do ognia, ogrzewa się, a wychodzące ochładza się. Kiedy się tak ciepłota zmienia i powietrze koło drugiego

wyjścia robi się cieplejsze, zwraca to ogrzane z powrotem bardziej w tamtą stronę, lecąc do swojego żywiołu i wprawia w obrót to, które jest po drugiej stronie. I to powietrze, które wciąż tego samego doznaje i wciąż to samo oddaje, wytwarza koło wahające się w ten sposób w tę i tamtą stronę pod wpływem jednego i drugiego, i tak powoduje powstawanie wdechu i wydechu.

Tą drogą należy dochodzić przyczyn i tego, co się dzieje przy stawianiu baniek lekarskich, i przyczyn łykania, i praw ciał rzucanych w górę i biegnących po ziemi, i które dźwięki wydają się szybkie i powolne, wysokie i niskie; one lecą raz niezgodnie, bo nie są podobne do ruchu w nas, który pod ich wpływem powstaje, a innym razem brzmią harmonijnie dzięki podobieństwu. Bo dźwięki wolniejsze doganiają kończące się ruchy wcześniej zaczęte i szybsze, kiedy one się już do nich upodabniają, one później dołączają się do nich i pobudzają je – doganiając nie narzucają innego ruchu i nie powodują zamieszania, tylko dają początek nowemu ruchowi wolniejszemu a podobnemu do tego szybszego, który ustaje, i w ten sposób wywołują jedno wrażenie, zmieszane z wysokiego i niskiego. Stąd przyjemność dla głupich, a radość dla mądrych, bo to jest naśladowanie harmonii boskiej w ruchach śmiertelnych.

A wszelkie spływanie wód, a jeszcze i spadanie piorunów, a te przedziwne zjawiska przyciągania bursztynów i magnesów – w tym wszystkim nie ma nigdzie żadnego przyciągania, ale ponieważ żadna próżnia nie istnieje, więc te rzeczy się w kółko jedne na drugie cisną,

rozkładają się i wiążą znowu i zamieniają ze sobą swoje siedliska i każde idzie do swego. Kto porządnie szuka, temu się ukażą rzeczy cudownie powiązane tymi stanami, które się przeplatają i przenikają nawzajem.

Tak też i wciąganie oddechu, od którego się ten tok myśli zaczął, w ten sposób i z tych powodów zachodzi, jak się to poprzednio powiedziało. Bo ogień rozcina pokarmy i unosi się w górę we wnętrzu ciała i razem z oddechem wychodzi, a kiedy unosząc się w górę wpada z brzucha do żył, wypełnia je, czerpiąc stamtąd cząstki pocięte, i dlatego to u wszystkich istot żywych po całym ciele płyną strumienie pokarmu. Świeżo pocięte cząstki pochodzą od istot pokrewnych – jedne z owoców, drugie z ziół, które nam bóg właśnie do tego celu z ziemi wyprowadził, aby nam służyły za pożywienie. One mają kolory różnorodne skutkiem zmieszania.

Ale najwięcej prześwituje w nich barwa czerwona. Tę cechę naturalną wytwarza ogień, który tnie i odbija się w wilgotności. Dlatego barwa soku płynącego w ciele ma wygląd taki, jakiśmy przeszli. Nazywamy go krwią. To jest ciecz odżywcza dla mięsa i dla całego ciała, skąd się każda cząstka nawadnia i wypełnia siedlisko tego, co ulega wypróżnieniu. A sposób wypełniania się i opróżniania odbywa się tak, jak się we wszechświecie odbywa ruch wszystkich rzeczy, dzięki któremu wszystko, co pokrewne, biegnie do siebie wciąż, dzieli i odsyła każdy nasz składnik do postaci jemu pokrewnej, a zawartość krwi, rozdrobniona w naszym wnętrzu i objęta jakby

wszechświatem – bo taka jest budowa każdej istoty – musi naśladować ruch wszechświata. Więc do żywiołu sobie pokrewnego leci każda z cząstek rozdrobnionych wewnątrz i wypełnia z powrotem miejsce w danej chwili opróżnione. I jeśli odchodzi więcej, niż nadpływa, wszystko zaczyna marnieć, a jeśli mniej, to rośnie. Więc w młodej budowie każdej żywej istoty, ponieważ ona ma jeszcze nowe trójkąty jakby z surowych, pierwotnych żywiołów, więc one mocno przystają jedne do drugich i cała masa ciała jest delikatnej konsystencji, bo dopiero co się urodziła z rdzenia a wykarmiła się na mleku. Dlatego ona te trójkąty, które ma w sobie, a które przyszły z zewnątrz, bo z nich się składają pokarmy i napoje, i to są trójkąty starsze od jej własnych i słabsze, więc ona je pokonywa i rozcina swymi trójkątami nowymi i robi zwierzę wielkim, karmiąc je wieloma istotami podobnymi.

Ale kiedy korzeń trójkątów zmięknie, dlatego że w ciągu wielu lat stoczył wiele walk z wieloma innymi, wtedy już nie może rozcinać na podobieństwo własne cząstek pokarmu, które wchodzą do środka, natomiast cząstki przychodzące z zewnątrz z łatwością rozkładają cząstki własne. W ten sposób cała istota żywa podupada i ginie, i ten stan nazywa się starością.

W końcu, kiedy więzy, uczepione o trójkąty rdzenia, już puszczać zaczynają, rozluźnione skutkiem pracy, zluźniają znowu więzy duszy, a ona „wyzwolona” zgodnie ze swą naturą z rozkoszą wylatuje. Bo wszystko, co jest przeciw naturze, jest bolesne, a wszystko, co się

dzieje zgodnie z naturą, przyjemne. I tak samo śmierć od chorób i ran jest bolesna i gwałtowna, a śmierć, która zgodnie z naturą na końcu przychodzi, ze starości, jest najmniej bolesna ze wszystkich rodzajów śmierci i raczej przebiega przyjemnie niż przykro.

O CHOROBACH CIAŁA

A skąd się choroby biorą, to chyba jasne i każdemu. Ponieważ bowiem są cztery żywioły, z których ciało się składa, a mianowicie ziemia, ogień, woda i powietrze, więc ich nadmiar i niedostatek nienaturalny i przemieszczanie się ich z właściwego na nie swoje miejsce, a tak samo, jeśli ogień i inne żywioły, bo jest ich więcej niż jeden, przyjmują cząstki nie odpowiadające każdemu z nich, i wszelkie tym podobne rzeczy wywołują zaburzenia i choroby. Bo kiedy się przeciw naturze wszystko robi i miejsce zmienia, wtedy się ogrzewa to, cokolwiek przedtem chłodło, a to, co suche, robi się na potem mokre i lekkie, i ciężkie, i wszelkim możliwym przemianom ulega. Jedynie tylko wtedy, tak twierdzimy, gdy jedno i to samo do tego samego według tego samego i w ten sam sposób i proporcjonalnie przybywa i ubywa, może to samo zostać sobą i trwać w zdrowiu. A cokolwiek w jakimś względzie temu uchybi, odchodząc na zewnątrz, lub przychodząc, to najprzeróżniejsze przemiany i choroby i niezmierzone zniszczenie wywoła.

Ponieważ istnieją i drugorzędne związki naturalne, więc kto chce rozważać, temu się nasuwa drugie rozważanie: chorób. Wobec tego, że

z tych związków składa się rdzeń, kość, mięso i ścięgno, a jeszcze i krew, chociaż w innym sposobie, ale z tego samego, więc inne choroby powstają po większej części tak jak te przedtem, ale największe choroby przychodzą i są ciężkie w następujących okolicznościach. Kiedy powstawanie tych rzeczy przebiega w odwrotnym kierunku, wtedy one się psują. Bo w sposób naturalny mięśnie i ścięgna robią się z krwi, a ścięgno z włókien przez zrost, a mięśnie z materiału skrzepłego, który się oddziela z włókien. A znowu od ścięgien i mięśni odchodzący materiał tęgi i tłusty równocześnie przykleja mięśnie do kości, a zarazem odżywia kość naokoło szpiku i powoduje jej wzrost. A ciecz przecedzona przez gęstość kości, najczystsza, złożona z trójkątów najgładszych i najbardziej świecących, spływa z kości kroplami i odwilżą szpik. Jeżeli się w ten sposób odbywa wszystko, to z reguły panuje zdrowie – choroba zaś, kiedy na odwrót. Bo kiedy topiące się mięso wyrzuca do żył, co się stopiło, wtedy krew, zawarta w żyłach wraz z powietrzem w wielkiej obfitości i różnorodności barw i goryczy i kwasów i soli, zawiera jeszcze różne rodzaje żółci i limf i różnych flegm. Wszystko to się wtedy rozpada i psuje, i naprzód psuje samą krew, a ciału już żadnego pożywienia nie dostarcza, płynie tylko żyłami na wszystkie strony, nie ma już zgoła porządku obrotów naturalnych, jedno drugiemu szkodzi, bo żadne nic nie ma z drugiego, atakuje wszystko, co w ciele zdrowe i co siedzi na swoim miejscu, niszczy to i topi. Najstarsze części mięsa, jeżeli się stopią, są niestrawne i czernieją od dawnego zapalenia, a że są całkiem przeżarte,

więc są gorzkie i szkodzą całemu ciału, które jeszcze nie jest zepsute. Czasem, zamiast goryczy, kwas ma w sobie ten czarny kolor, kiedy się gorycz bardziej rozcieńczy. Czasem znowu gorycz przesiąkła krwią ma kolor więcej czerwony, a jak się do niej domiesza czerń, to zielonawy. A jeszcze bywa, że się żółty kolor pomiesza z goryczą, kiedy się stopi młode mięso pod wpływem ognia około płomienia. Wspólną nazwą żółci objęli to wszystko albo jacyś lekarze, albo ktoś, kto umiał patrzeć na wiele rzeczy i to niepodobnych do siebie, a dojrzeć tkwiący w nich jeden rodzaj, nadający się na nazwę dla nich wszystkich. Z innych rodzajów żółci, o których się mówi, każda dostała osobną nazwę według koloru. A limfa, ta z krwi, to jest płyn łagodny, ale ta z czarnej i z kwaśnej żółci jest ostra, kiedy się pod wpływem ciepła pomiesza ze słonością. Taka nazywa się kwaśną flegmą.

A ta znowu wraz z powietrzem wytopiona z młodego i delikatnego mięsa, jak to się nasyci powietrzem, a wilgoć to obejmie naokoło, robią się banieczki – z osobna niewidoczne, bo zbyt małe, ale wszystkie razem dają masę widoczną, białą. Barwę białą mają dlatego, że tworzy się piana. Zatem ten cały stop delikatnego mięsa razem z powietrzem nazywamy białą flegmą. Z flegmy świeżo wytworzonej jest płyn potu i łez, i co tam innego takiego ciało co dzień leje, kiedy się oczyszcza.

Wszystko to staje się narzędziem chorób, kiedy się krew nie napełnia z pokarmów i z napojów, jak natura wymaga, ale jej przybywa z powodów wprost przeciwnych, wbrew prawom natury.

Kiedy choroby każdy rodzaj mięsa rozpuszczają, ale zostają nienaruszone ich pierwiastki, to jeszcze pół biedy. Bo z łatwością może wtedy przyjść polepszenie. Ale kiedy zachoruje to, co przymocowuje mięśnie do kości, i krew, oddzielająca się z włókien i ścięgien, kościom nie przynosi pożywienia ani mięśni do kości nie przykleja, ale z świecącej i gładkiej, i mocnej robi się szorstka, słona i suchawa od złego odżywiania, w tym stanie cała krew rozciera się znowu pod mięśnie i ścięgna i odstaje od kości, a mięśnie tracą korzenie i ścięgna zostawiają obnażone i pełne słoności. Dołączają się znowu do obiegu krwi i powiększają schorzenia, poprzednio omówione. To są ciężkie choroby ciała, ale jeszcze cięższe bywają od nich, kiedy kość skutkiem gęstości mięsa dostatecznego oddechu czerpać nie może, rozgrzewa się pod wpływem zgnilizny i zepsuta pożywienia nie przyjmuje, tylko na odwrót sama się do niego dostaje, roztarta. Ono idzie do mięśni, a mięso wpada do krwi i powoduje to, że wszystkie choroby stają się ostrzejsze od tych przedtem. A najgorsza ze wszystkich choroba przychodzi wtedy, kiedy rdzeń przez jakiś niedobór albo jakiś nadmiar zachoruje. Wtedy przychodzą choroby największe i najbardziej śmiertelne. Wtedy całe przyrodzenie ciała z konieczności płynie w kierunku odwrotnym.

Powstawanie trzeciego rodzaju chorób trzeba sobie tłumaczyć trojako. Jedne powstają z powietrza, drugie z flegmy, a trzecie z żółci. Bo kiedy płuca, które dostarczają ciału powietrza, nie mają czystych przewodów, bo je pozatykały ścieki i tutaj powietrze nie dochodzi, a

tam przychodzi go więcej, niż potrzeba, wtedy części, które nie dostają ochłody, zaczynają gnić, a gdzie indziej powietrze gwałtem się przez żyły przeciska i razem je skręca, ciało topi i przy samym jego środku się zatrzymuje i u przepony. Na tym tle powietrze wywołuje często nieprzeliczone choroby, bolesne i połączone z obfitymi potami.

A nieraz z mięsa rozłożonego w ciele robi się powietrze i, nie mogąc wyjść na zewnątrz, sprawia takie same męki jak te, które przychodzą z zewnątrz. Największe zaś, kiedy się umieści około ścięgien i tych żyłek tam, spowoduje obrzmienie więzadeł i ścięgien przyległych, i w ten sposób zaczyna ciągnąć w stronę przeciwną niż one. Od tego właśnie stanu zaburzenia napięć harmonijnych nazwano te choroby tężcami i napięciami wstecznymi. Lekarstwo na nie też jest przykre. Bo gorączki najlepiej leczą takie rzeczy.

A biała flegma, dlatego że w niej zostaje złe powietrze zamknięte w banieczkach, jeżeli ono sobie nie znajdzie wyjścia na zewnątrz ciała, jest łagodniejsza, ale zawsze robi ciało pstrym, wywołując na nim białe liszaje i tym pokrewne schorzenia. Biała flegma, jeżeli się pomiesza z czarną żółcią, a rozprzestrzeni się na obroty w głowie, które są najbardziej boskie, i zacznie je przewracać, to jeśli to zrobi we śnie, jest łagodniejsza. Ale jak się rzuci na człowieka czuwającego, trudniejsza z nią rada. Ta choroba jest natury świętej, więc najsłuszniej się nazywa świętą.

Flegma zaś kwaśna i słona jest źródłem wszystkich chorób kataralnych. A ponieważ są różne miejsca, w które ona spływa, więc te choroby dostały różne nazwy.

A wszystkie tak zwane zapalenia w ciele powstają skutkiem tego, że się pali i płonie, a to wszystko przez żółć. Ona, jeżeli sobie zrobi wytchnienie na zewnątrz, to kipi i wyrzuca różne wrzody, a zamknięta w środku wywołuje liczne schorzenia zapalne. Największe, kiedy się z czystą krwią pomiesza i włóknom popsuje ich porządek. One są rozproszone we krwi, aby w niej była zachowana proporcja cienkości i grubości, żeby krew pod wpływem ciepła jako płynna z rzadkiego ciała nie wypływała, ani znowu, zbyt gęsta, żeby się nie robiła nieruchawa i nie obracała się z trudnością w żyłach. Otóż włókna pilnują właściwego stosunku tych rzeczy – już taka się wytworzyła ich natura. Jeżeliby ktoś te włókna nawet w umarłej krwi i na chłodzie zebrał razem, to rozpływa się cała reszta krwi, a jak je zostawić, to pod wpływem zimna otaczającego prędko krzepną. Więc kiedy włókna, zawarte we krwi, mają taką zdolność, żółć, która z natury jest starą krwią i z powrotem z mięśni wtapia się do krwi, jeżeli jest ciepła i wilgotna i po trochu zrazu wpada, krzepnie jednak pod wpływem włókien, a kiedy krzepnie i ostudza się gwałtem, wyrabia mróz i dreszcze. A kiedy jej napływa więcej, wtedy ona swoim gorącem przemaga włókna, kipi i rozrzuca je nieporządnie, i jeżeli potrafi swoją przewagę przeprowadzić aż do końca, dociera aż do rdzenia, przepala i rozrywa więzy duszy, które tam są – niby cumy okrętu, i wyzwala

duszę. A jeżeli jej jest mniej i ciało się opiera topieniu, wtedy ona, pokonana, albo się po catym ciele rozchodzi, albo przez żyły zeschnięta do jamy dolnej, albo do górnej, niby zbieg z miasta, w którym rokosz powstał, wylatuje z ciała i robi biegunki i dyzenterie i wszystkie tego rodzaju schorzenia.

Ciało, które zachorowało najbardziej z nadmiaru ognia, wyrabia ustawiczne zapalenia i gorączki, które z powietrza, to gorączki jednodniowe. Trzydniowe to z wody, dlatego że woda jest bardziej ociężała od powietrza i ognia. A z ziemi, ponieważ ona ma czwartą z rzędu, największą z nich wszystkich ociężałość, więc oczyszcza się w cztery razy dłuższych okresach czasu i robi gorączki czterodniowe; pozbyć się ich trudno.

O CHOROBACH DUSZY

Otóż choroby ciała tak powstają. A choroby psychiczne na tle stanu ciała w ten sposób. Że chorobą duszy jest brak rozumu – to trzeba przyznać. A są dwa rodzaje nierozumu: obłąkanie i głupota. Więc każde cierpienie, na które ktoś zapada, czy to na jeden z tych stanów, czy na drugi, trzeba nazywać chorobą. A przesadne rozkosze i zgryzoty trzeba uważać za największe choroby dla duszy. Bo człowiek oddany rozkoszom albo znajdujący się w stanie wprost przeciwnym pod wpływem zgryzoty śpieszy się, żeby jedno uchwycić nie w porę, a drugiego uniknąć, i ani dojrzeć niczego, ani usłyszeć należycie nie potrafi, wścieka się tylko i zgoła wtedy nie umie kierować się rozumem.

Kto ma nasienia dużo i ono mu się w rdzeniu przelewa i taką ma naturę jak drzewo, które nad miarę dużo owoców wydaje, ten wiele za każdym razem mąk znosi i wiele rozkoszy zdobywa, kiedy pożąda, i w związku z tym płodzi, ale większą część życia w obłąkaniu spędza przez największe rozkosze i zgryzoty i duszę ma chorą i głupią dzięki swojemu ciału. Taki nie uchodzi za chorego, ale za charakter zły dobrowolnie.

A tymczasem rozpusta seksualna po wielkiej części jest chorobą duszy, wywołana stanem jednego składnika, który dlatego że kości są rzadkie, rozpływa się po ciele i nasyca je wilgotnością.

I prawie wszystko, co się nazywa rozwiązłością i co się ludziom zarzuca w sposób obelżywy, jakoby byli źli umyślnie, to się im niesłusznie zarzuca. Bo nikt nie jest zły umyślnie. Tylko skutkiem jakiejś wadliwej konstytucji ciała i przez niewłaściwe wychowanie człowiek zły staje się złym. Tego nikt nie lubi, a każdemu może się to przydarzyć niechcący.

I na odwrót, jeżeli chodzi o zgryzoty, to tak samo za pośrednictwem ciała dusza się wielkiego zła nabawia. Bo gdziekolwiek soki z kwaśnych i słonych flegm i soki gorzkie i żółciowe po ciele błądzą, a nie znajdą sobie odetchnienia na zewnątrz, tylko zamknięte w środku mieszają swój oddech do obrotów duszy, wywołują różnorodne schorzenia psychiczne, więcej i mniej, i większe, i mniejsze. Dostają się do trzech siedlisk duszy i zależnie od tego, do którego się dostaną,

wywołują różne rodzaje zgryźliwości i przygnębienia i różne postacie zuchwałości i strachu, a także złej pamięci i głupoty.

O LUDZKIEJ KONDYCJI

Oprócz tego, kiedy na takie złe konstytucje zaczną działać złe ustroje państwowe i mowy, które się w państwie publicznie i prywatnie słyszy, a oprócz tego i nauczanie od dziecięcych lat się dołączy, które się zgoła nie przyczynia do uleczenia tych rzeczy – toż na tej drodze psujemy się wszyscy, którzy jesteśmy źli bez żadnej złej woli z naszej strony, a tylko z dwóch przyczyn. O co zawsze więcej należy obwiniać rodziców niż dzieci i wychowawców bardziej niż wychowanków. A starać się, o ile kto może, i za pomocą wychowania, i za pomocą studiów i nauk zła uniknąć, a jego przeciwieństwo osiągnąć.

Ale to już jest inny rodzaj rozważań. Natomiast odwrotną stronę tego tematu, zagadnienie, jak dbać o ciało i o nastawienia duchowe i jakie przyczyny składają się na ich zachowanie w całości, to podać wypada i przystoi. Słuszniej przecież mówić o tym, co dobre, niż o tym, co złe. Wszystko, co dobre, jest piękne, a to, co piękne, nie obejdzie się bez miary. Istota żywa też, jeżeli ma być taka, trzeba ją przyjąć jako proporcjonalną. Jeśli chodzi o proporcje, to dobrze spostrzegamy i zestawiamy je ściśle, a największych i najdonioślejszych nie przemyślamy, chociaż je posiadamy. Jeżeli chodzi o stany zdrowia i choroby, o zalety i wady, to żadna proporcja i dysproporcja nie ma większej wagi niż ta, która zachodzi pomiędzy samą duszą i ciałem

samym. My wcale na to nie patrzymy i nie zastanawiamy się nad tym, że gdy dusza mocna i ze wszech miar wielka jeździ w postaci słabszej i mniejszej i kiedy znowu wprost przeciwnie dobiorą się ciało i dusza, wtedy niepiękna jest cała istota żywa. Bo jest nieproporcjonalna ze względu na proporcje najdonioślejsze. A przeciwnie zestrojona stanowi dla tego, co umie patrzeć, widowisko najpiękniejsze i najbardziej kochane. A jak ciało ma nogi za długie albo cierpi na jakąś inną dysproporcję, bo czegoś tam ma za dużo, wtedy i brzydkie jest przy robocie: męczy się bardzo i naciąga i przez niezgrabność upadki powoduje i staje się powodem niezliczonych nieszczęść dla siebie samego. To samo trzeba sobie pomyśleć i o tej całości złożonej, którą nazywamy istotą żywą, że gdy w niej dusza silniejsza od ciała gniewem się wielkim unosi, wtedy nim całym wstrząsa i chorobami je od wewnątrz napełnia, a kiedy się do jakichś nauk albo badań gorliwie weźmie, nadweręża ciało, a kiedy się nauczaniem albo zażartymi dyskusjami publicznymi i prywatnymi zajmie i wda się w spory i w sprzeczki, wtedy ciało ogniem przepala i wyniszcza i nacieczenia ściąga, a tak zwanych lekarzy przeważnie w błąd wprowadza, bo oni przez nią składają winę na czynniki niewinne. A kiedy się znowu ciało urodzi ogromne i mocniejsze niż dusza i połączy się z małym i słabym rozumem – wtedy, ponieważ w ludziach są z natury dwa rodzaje pożądań: ludzie mają ciało, więc pożądają jadła, a że mają pierwiastek najbardziej boski ze wszystkiego, co w nas, więc pożądają rozumu – zatem poruszenia strony mocniejszej przeważają i powiększają to, co

jest ich. A co należy do duszy, to robią głuchym i głupim, i bez pamięci, i wywołują w człowieku chorobę największą: głupotę. Jedyny ratunek dla jednego i dla drugiego: żadnych ruchów duszy bez ruchów ciała ani ruchów ciała bez duszy – aby się jedno przeciw drugiemu ostało i żeby nabrały sił równych i zdrowia. Więc ktokolwiek się zajmuje matematyką albo się oddaje jakiejś innej ciężkiej pracy umysłowej, ten niech i ruchu ciała pilnuje, niech uprawia gimnastykę.

A znowu, kto gorliwie ciało kształci, niech o pracy umysłowej pamięta i niech się zajmuje przy tym muzyką i wszelkim umiłowaniem mądrości, jeżeli się ma słusznie nazywać i pięknym, i dobrym.

Tak samo też należy dbać o obie części, naśladując postać wszechświata. Bo ciało pod wpływem tego, co w nie wchodzi, pali się w środku i ochładza, a znowu pod wpływem czynników zewnętrznych wysusza się i zwilża i doznaje stanów, które za tym idą pod wpływem tych obu ruchów. Więc gdy ktoś trwa w spokoju, a potem ciało odda ruchom, wtedy ono ulegnie i zginie. Ale jeżeli ktoś naśladuje tę, którąśmy nazwali karmicielką i piastunką wszechrzeczy, i swego ciała nigdy nie zostawia w spokoju, ale je do ruchów zmusza i zawsze mu jakieś wstrząśnienia zadaje ogólne i chroni je zgodnie z naturą od zmian wewnętrznych i zewnętrznych i wstrząsając je w sposób umiarkowany wprowadzi we właściwy stosunek wzajemny stany, które po ciele chodzą, i części jego wedle pokrewieństw, jak się to przedtem mówiło o wszechświecie, ten nie położy wrogich pierwiastków obok

siebie, aby wszczynały wojny w ciele i choroby, a przyjazne składniki położone Obok siebie wytworzą zdrowie.

A spośród ruchów ruch samodzielnie wywołany w sobie samym jest najlepszy. Bo jest najbardziej pokrewny ruchowi umysłowemu i ruchowi wszechświata. A ruch pod wpływem cudzym jest gorszy. A najgorszy, jeżeli ciało leży spokojnie, a coś innego porusza je częściami.

Dlatego spośród oczyszczeń i restytucyj ciała najlepsza odbywa się z pomocą ćwiczeń gimnastycznych. Na drugim miejscu z pomocą huśtania – czy to na okrętach, czy jakkolwiek inaczej – wozi się człowieka bez trudu. A trzecia postać ruchu, nieraz bardzo pożyteczna, kiedy się musi, ale poza tym żadną miarą nie do przyjęcia dla człowieka, który ma rozum, to jest medyczne przeczyszczenie za pomocą lekarstw. Bo schorzeń, które nie są bardzo niebezpieczne, nie trzeba drażnić lekarstwami.

Cała struktura chorób w pewien sposób odpowiada naturze istot żywych. Przecież i kompleks chorób ma swoje czasy oznaczone w życiu, czy to chodzi o cały gatunek, czy o istotę żywą samą dla siebie. Każda ma przy urodzeniu wyznaczone życie, poza tym, co jej się przydarzy z konieczności. Bo przecież trójkąty każdej istoty żywej już od samego początku są takie, że potrafią wystarczyć tylko na pewien czas i poza ten kres nikt żyć nie potrafi. Więc tak samo ma się rzecz z tworzeniem się chorób. Jeżeli im ktoś wbrew przeznaczonemu terminowi czasu przeszkadza lekarstwami, to lubią się z małych chorób

robić wielkie i z nielicznych liczne. Dlatego wszelkimi takimi rzeczami trzeba kierować jak dziećmi, przez odpowiednie sposoby życia, jeżeli ktoś ma na to czas, a nie budzić licha lekarstwami.

NIEŚMIERTELNA LUDZKA DUSZA

Zatem o całości istoty żywej i o jej części cielesnej, w jaki sposób ją wychowywać i jak wychowywać siebie samego, aby żyć w jak największej zgodzie z rozumem, niech te słowa wystarczą. Oczywiście, że to, co ma wychowywać, musi być jeszcze przedtem według sił przygotowane tak, żeby było jak najpiękniejsze i najlepsze do tego wychowywania. Żeby się o tym wypowiedzieć wyczerpująco, trzeba by napisać osobne dzieło samo dla siebie. Ale tak, mimochodem, idąc za tym, co przedtem, mógłby ktoś nie od rzeczy w ten sposób rozważać i mówić dalej.

Jakeśmy to nieraz mówili, że trzy rodzaje duszy w trzech miejscach w nas mieszkają i każda z nich ma swoje poruszenia, tak samo i teraz jak najkrócej powiedzieć trzeba, że ta część duszy, która w bezczynności i trwa, i swoich ruchów nie wykonywa, musi być z konieczności najsłabsza, a najtęższa będzie ta, która się gimnastykuje. Dlatego trzeba pilnować, żeby każda część miała ruchy proporcjonalne do innych. A o najwyższej cząstce naszej duszy trzeba sobie tak pomyśleć, że każdemu z nas dał ją bóg jako ducha.

To jest to, co mieszka w nas, jak mówimy, na szczycie ciała i podnosi nas z ziemi do pokrewieństwa z niebianami, bo nie wydała nas

ziemia, jak rośliny, tylko z nieba jesteśmy – mówiąc najsłuszniej. Bo tam, skąd początek wzięła nasza dusza, bóstwo naszą głowę i korzeń zaszczepiło i prostą postawę nadaje całemu ciału. Więc kto jest cały oddany żądzom i sporom i wiele sił i trudu w to kładzie, w tym muszą tkwić same tylko mniemania śmiertelne i w ogóle, o ile to tylko możliwe, żeby być śmiertelnym, takiemu człowiekowi na niczym do tego celu nie zbywa, bo on się starał, żeby urosła jego cząstka śmiertelna. A ten, który wiedzę ukochał żarliwie i poważnie się trudził szukając prawdy i najwięcej to w sobie ćwiczył, ten myśli ma nieśmiertelne i boskie. Jeżeli prawdy dosięgnie – musi chyba tak być – o ile natura ludzka może mieć w sobie nieśmiertelność, jemu do tego celu na niczym nie zbywa. A że zawsze służył temu, co boskie, i ma w sobie ducha uporządkowanego należycie, który z nim mieszka, więc osobliwie musi być szczęśliwy.

A służba dla każdego w każdym razie jedna: każda część duszy żeby miała właściwe sobie pożywienie i ruch. To im trzeba oddać. A pierwiastek boski w nas ma ruchy pokrewne myślom i obrotom wszechświata. Za tymi powinien iść każdy i nasze obiegi w głowie, popsute w związku z powstawaniem, prostować przez zapoznawanie się z harmoniami i obrotami wszechświata, upodobnić podmiot myślący do przedmiotu myśli według jego dawnej natury, a upodobniwszy osiągnąć cel życia najlepszego, jakie bogowie ludziom zadali na teraz i na potem.

O INNYCH ISTOTACH ŻYWYCH

I tak tedy nasze zadanie, dane nam na początku, żeby opowiedzieć o wszechświecie aż do powstania człowieka, zdaje się, że już jest prawie ukończone. Bo jak powstały inne żywe istoty, o tym wystarczy wspomnieć pokrótce; nie ma żadnej potrzeby rozwodzić się nad tym długo. W ten sposób mógłby ktoś uważać, że zachowa lepszą proporcję w odniesieniu do tych tematów. Więc w tym sposobie niech ta rzecz będzie powiedziana. Ci mężczyźni, którzy powstali, ale byli tchórzliwi i niesprawiedliwie przeszli życie, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa przerodzili się w kobiety przy drugim przyjściu na świat. I w tym czasie bogowie z tego powodu stworzyli miłość, która dąży do obcowania dwóch płci. Zbudowali istotę żywą, która ma duszę – jedną taką istotę w nas, a drugą w kobietach, a w ten sposób zrobili jedną i drugą. Przewód dla napojów tam, gdzie on przyjmuje i wyrzuca pod ciśnieniem powietrza napój, który przyszedł przez płuca pod nerki do pęcherza, połączyli otworem z rdzeniem, który idzie z głowy przez szyję i przez stos pacierzowy. Myśmy go poprzednio nazywali nasieniem.

Rdzeń, ponieważ ma duszę w sobie i nabiera powietrza, budzi tam, gdzie powietrze wciągnął, żądzę życiodajnego wytrysku i wywołuje w człowieku miłość, która zmierza do płodzenia. Dlatego u mężczyzn organy wstydliwe są nieposłuszne i samowolne, jak zwierzę, które nie ulega rozumowi, a dźgane ościeniem żądzy wszystko opanować próbuje. U kobiet znowu są pochwy i macice tak zwane z tego samego

powodu. To jest ukryte w ciele zwierzę, które chce rodzić dzieci. Kiedy w okresie dojrzałości długi czas owoców nie wydaje, cierpi i gniewa się. Błądzi po całym ciele, zatyka przewody powietrzne, odetchnąć nie daje, w kłopoty najgorsze wpędza i wszelkiego rodzaju inne choroby powoduje, pokąd jednej i drugiej płci żądza i miłość do tego nie skłoni, żeby, jak drzewa, owoc wydały, a potem go zerwały.

One wtedy, jak do ziemi urodzajnej, do macicy niewidzialne dla swej małości i niedokształcone istoty żywe zasiewają i rozdzielają je na nowo. Potem taką istotę wyżywią we wnętrzu, żeby tam urosła i była duża, a potem ją na światło wyprowadzą i oto ją wykończyli: powstała.

Kobiety więc i cała płeć żeńska w ten sposób powstała. A ród ptaków przekształcił się, wydając pióra, zamiast włosów z mężczyzn nie złych, ale z lekkich i zajmujących się naturą rzeczy nadziemskich, którzy jednak uważali, że najmocniejsze dowody w tej dziedzinie zdobywa się za pomocą spostrzeżeń wzrokowych. Tacy byli naiwni.

A zwierzęta czworonożne wyszły z tych, którzy się zgoła nie zajmowali filozofią i nie mieli żadnego spojrzenia na naturę wszechświata, bo nigdy się nie posługiwali obrotami w głowie, a słuchali tych części duszy, które w okolicy piersi mieszkają. Dzięki takiemu postępowaniu przednie kończyny i głowy, ciążące ku ziemi przez pokrewieństwo z nią, na ziemi oparli, a długie dostali głowy i różnorodne, zależnie od tego, jak pod wpływem gnuśności pozgniatały się obiegi każdego.

Ich ród czworonożny i wielonożny z tej się wyrodził przyczyny; bóg podstawił więcej punktów podparcia tym, którzy rozumu mieli mniej, aby więcej po ziemi łazili. A najgłupsze spośród nich i w ogóle całe ciało rozciągające na ziemi, ponieważ im już na nic nóg nie było trzeba, stworzyli bez nóg, aby się czołgały.

Czwarty rodzaj, zwierząt wodnych, wyrodził się z najbardziej bezrozumnych i najgłupszych, których ci, co przemodelowań dokonywali, już nie uważali za godnych czystego oddechu, bo dusze mieli nieczyste od wszelakich nieprawości. Więc zamiast oddychania cienkim i czystym powietrzem zostawili im oddychanie mętną i głęboką wodą. Stąd pochodzi naród ryb i ostryg, i wszystkich zwierząt żyjących w wodzie. Ponieważ to były istoty najgłupsze, więc za karę dostały mieszkania najgorsze. W ten sposób tedy wszystkie wówczas i dziś przemieniają się istoty żywe jedne w drugie. Przemieniają się zależnie od tego, czy rozum i głupotę tracą, czy zyskują.

Tak tedy powiedzmy, że teraz już się skończyła nasza opowieść o wszechświecie. Śmiertelne i nieśmiertelne istoty żywe ma w sobie i napełniony jest nimi ten świat, istota żywa, widzialna, widzialne rzeczy obejmująca, obraz swojego twórcy, bóg dostrzegalny zmysłami, największy i najlepszy i najpiękniejszy i najdoskonalszy – stał się ten jeden wszechświat i jest jednorodzony.

PLATON

KRITIASZ

TIMAJOS: Ach, jak to miło, Sokratesie! Jakbym po długiej drodze odpoczywał – tak i teraz tyłem się nagadał i mam już tego dość. Cieszę się, żem skończył. A tylko modlę się do tego, który swojego czasu w rzeczywistości, a przed chwilą w słowach stał się bogiem – jeżeli w tych słowach było coś powiedzianego w sam raz – żeby nam to obrócił na zbawienie, a jeżeliśmy mimo woli powiedzieli o nich coś nie do kadencji, żeby nam karę właściwą wymierzył.

A kara słuszna w tym, żeby tego, co fałszywie śpiewa, nauczyć melodii i rytmu. Więc żebyśmy w dalszym ciągu o pochodzeniu bogów słuszne słowa mówili, modlimy się, żeby nam bóg dał najdoskonalsze i najlepsze z lekarstw: wiedzę.

Pomodliwszy się, oddajemy kolejny głos, zgodnie z umową, Kritiaszowi.

KRITIASZ: Ach, Timajosie, ja przyjmuję i tak samo jak ty na początku z góry prosiłeś o przebaczenie, bo o wielkich rzeczach zamierzałeś mówić, tak samo i ja o to w tej chwili proszę gorąco, a mam nadzieję, że uzyskam przebaczenie jeszcze większe – ze względu na to, co ma być powiedziane. Choć ja wiem mniej więcej, że mi tę prośbę dyktuje ambicja i że to prośba nieprzyzwoicie śmiała, jednak mówić trzeba. Bo że twoje przemówienie nie wypadło dobrze, któryż

by rozumny człowiek śmiał powiedzieć? Ale że to, co ma być powiedziane, większej pobłażliwości wymaga, bo jest trudniejsze, to trzeba spróbować jakoś wykazać. Bo widzisz, Timajosie, kiedy człowiek o bogach coś mówi do ludzi, łatwiej mu zrobić to wrażenie, że mówił do rzeczy, niż gdyby o ludziach śmiertelnych mówił do nas. Bo kiedy się słuchacze na przedmiocie dobrze nie znają i po prostu nie mają o nim pojęcia, to zostawiają wolną rękę temu, który ma coś mówić o takich rzeczach. Wy wiecie przecież, co my właściwie wiemy o bogach. A żebym jaśniej wypowiedział to, co mam na myśli, to pójdźcie za mną tędy. Przecież to, co my wszyscy mówimy, może być chyba tylko pewnym naśladownictwem, pewnym obrazem. A zobaczmy sztukę tworzenia obrazów, którą malarze uprawiają, jak to oni stwarzają widziadła ciał boskich i ludzkich, i rozpatrzmy ją z tego względu, czy to jest łatwo, czy trudno wywołać u widzów wrażenie dostatecznego podobieństwa. Zobaczymy, że jeśli chodzi o ziemię i góry, i rzeki, i las, i o całe niebo i co tam na nim jest, i co się na nim porusza, to naprzód zadowalamy się, jeżeli ktoś potrafi choćby w nieznacznym stopniu oddać pewne ich podobieństwo w swoim naśladownictwie, a potem, ponieważ nic jasnego o takich rzeczach nie wiemy, więc nawet nie badamy i nie potępiamy malowidła, tylko się posługujemy malowaniem niejasnym a łudzącym, jeżeli o te rzeczy chodzi. Ale kiedy się ktoś bierze do odtwarzania w obrazie ciał ludzkich, to spostrzegamy bystro, co opuścił, i ponieważ nawykliśmy do obserwacji na tym punkcie, stajemy się surowymi sędziami dla

każdego, kto nie oddaje wszystkich podobieństw każdego ciała. Trzeba dojrzeć, że to samo się dzieje, kiedy chodzi o słowa. Kiedy mowa o niebie i o bogach, zadowalamy się i niewielkim prawdopodobieństwem opowiadań, a kiedy się mówi o sprawach doczesnych i ludzkich, przykładamy miarę dokładną.

Więc kiedy się teraz mówi bez przygotowania i my nie potrafimy w zupełności oddać tego, co należy, to trzeba wybaczyć. Bo wypada zważyć, że sprawy doczesne nie są łatwe, ale są trudne do odmalowania w sposób wiarogodny. To chciałem wam przypomnieć i prosić o pobłażliwość nie mniejszą, tylko większą, ze względu na to, o czym ma być mowa. Dlatego to wszystko powiedziałem, Sokratesie. Jeżeli się wam wyda, że ja słusznie o ten dar proszę, udzielicie mi go sami.

SOKRATES: Czemuż byśmy ci, Kritiaszu, nie mieli go udzielić? Oprócz tego, niech ten sam dar od nas przypadnie w udziale jeszcze i trzeciemu: Hermokratesowi. Bo jasna rzecz, że niezadługo, kiedy znowu jemu mówić wypadnie, on zacznie nas o to samo prosić co i wy. Więc żeby sobie już inny początek wymyślił, a nie musiał powtarzać tego samego, niech ma z góry dane pobłażanie na potem i tak niech mówi. I ja ci, kochany Kritiaszu, z góry mówię, co myśli widownia: że poprzedni poeta zyskał sobie u publiczności nadzwyczajne uznanie, więc dla ciebie będzie potrzeba jakiegoś bardzo wielkiego pobłażania, jeżeli czujesz się na siłach i zamierzasz podjąć ten temat.

HERMOKRATES: Mnie to samo zapowiadasz, Sokratesie, co i jemu. Jednakże ludzie małego serca nigdy jeszcze nic wznieśli pomnika zwycięstwa. Więc trzeba śmiało zabrać głos, wezwać na pomoc Paiona i Muzy i pokazać w pieśni, jak dzielni byli dawni obywatele.

KRITIASZ: Kochany Hermokratesie, postawiono cię w drugim szeregu, masz przed sobą kogoś innego i jeszcze jesteś dobrej myśli! Co to znaczy, to się zaraz pokaże samo; będziesz widział. Ale kiedy tak zachęcasz i dodajesz ducha, trzeba cię posłuchać i oprócz tych bogów, których wymieniłeś, wezwać innych też, a najbardziej Mnemozynę. Bo co najważniejsze w waszych mowach, to prawie wszystko zależy od tej bogini. Bo jeśli sobie należycie przypominamy i wypowiemy to, co swojego czasu opowiedzieli kapłani i Solon tutaj to przywiózł, to jestem prawie pewny, że zyskamy sobie u tej widowni uznanie, żeśmy swoje zadanie w sam raz spełnili. Więc to właśnie trzeba już zrobić i nie wahać się, i nie zwlekać dłużej.

Więc przede wszystkim wspomnijmy, jak to głównie o to szło, że dziewięć tysięcy lat minęło, odkąd podanie przekazało wojnę między tymi, co mieszkali poza Słupami Heraklesa, a tymi wszystkimi, co po naszej stronie. Ją trzeba teraz przejść od początku do końca. Więc podanie mówiło, że nad jednymi panowało to państwo i stoczyło tę całą wojnę, a nad drugimi królowie wyspy Atlantydy, o której mówiliśmy wtedy, że była większa od Libii i od Azji, a teraz się skutkiem trzęsień ziemi zapadła i zrobiło się z niej błoto nie do przebycia dla tych, którzy stąd wypływają na tamto morze – drogi już

nie ma tamtędy. Więc liczne ludy barbarzyńskie i jakie wtedy były plemiona helleńskie, te wszystkie szczegółowo pokaże tok opowieści, która się będzie rozwijała, w miarę jak będziemy na poszczególne plemiona i ludy natrafiali. A ówczesny lud ateński i lud przeciwników, z którymi oni wojnę stoczyli, potrzeba na początku przejść; naprzód omówić potęgę jednych i drugich i ustroje państwowe. I z tych rzeczy wypada naprzód powiedzieć o tym, co tu.

Bogowie swojego czasu ziemię według jej okolic między siebie rozdzielili, ale to nie był spór pomiędzy nimi. Bo to nie miałoby sensu, żeby bogowie nie wiedzieli, co któremu przystoi, ani to, żeby wiedząc o tym, co raczej komuś innemu z nich przypada, mieli próbować posiąść to przez kłótnię. Więc drogą sprawiedliwych losów każdy miłą sobie okolicę dostał w udziale i zamieszkał w niej. A zamieszkawszy zaczęli nas żywić, jak pasterze żywią trzody, nas, którzyśmy ich własnością byli i potomstwem. Tyle tylko, że nie zadawali gwałtu ciałom naszym swymi ciałami, jak to pasterze bydło pasą, bijąc je; człowiekiem przecież kierować łatwiej niż jakąkolwiek inną istotą żywą, więc bogowie zasiadali na rufie i kierowali duszą według swojej myśli przy pomocy poddawania myśli, jakby dźwignię steru mieli w ręku. Tak prowadzili cały rodzaj śmiertelny i tak nim sterowali. Więc różni bogowie różne okolice dostali w udziale i uporządkowali je pięknie, a Hefajstos i Atena, ponieważ naturę mieli wspólną, bo i rodzeństwem byli – tego samego mieli ojca – i jedno z umiłowania mądrości, a drugie z zamiłowania do sztuk garnęło się do tego samego,

więc tak oboje jeden i ten sam przydział sobie obrali – tę ziemię tutaj – jako dom i grunt, na którym się dzielność rodzi i mądrość, tubylcami zrobili ludzi dzielnych i zaszczepili w ich głowach porządek ustroju państwowego.

Ocalały tylko ich imiona, a czyny i dzieła, ponieważ poginęli ci, którzy je przejęli, i czasy długie przeszły, uległy zapomnieniu. Bo zawsze to pokolenie, które ocalało, jakeśmy to przedtem mówili, zostawało gdzieś po górach i niepiśmienne znało tylko ze słyszenia imiona władców tej ziemi i do tego słyszało coś niecoś o ich dziełach. Więc oni te imiona chętnie nadawali swoim dzieciom, a dzielności i praw przodków nie znali; krążyły między nimi o tym tylko jakieś ciemne wieści. W niedostatku żyli przez wiele pokoleń – oni sami i dzieci ich tak samo – myśleć umieli tylko o tym, czego im niedostawało, i o tym też tylko mówili, a o to, co było przedtem i co było dawno, nie dbali. Bo mitologia i badanie przeszłości razem z wolnym czasem do państw przeszły, kiedy widziały, że już niektórzy mają zaspokojone pierwsze potrzeby życia. A przedtem nie.

W ten sposób ocalały imiona starożytnych, ale dzieła ich nie. To mówię opierając się na tym, co Solon mówił, że tamci kapłani często wymieniali imiona Kekropsa, Erechteusa, Erichtoniosa i Erisichtona i innych, i te imiona też, które pamięć przekazała jako różnych przodków Tezeusza, i opowiadali o wojnie z owych czasów i podawali imiona kobiet tak samo.

Tak też i postać bogini i posąg, ponieważ wspólne były wtedy wojenne zajęcia kobiet i mężczyzn, więc wedle tego obyczaju uzbrojona bogini stała u nich wtedy w świątyniach.

Dowód, że u wszystkich istot żywych, które mają dwie płcie: męską i żeńską, każda pleć ma naturalną zdolność do wspólnego uprawiania zajęć, wymagających dzielności właściwej każdej płci.

Mieszkały wtedy w tej ziemi różne klasy obywateli, zajęte rzemiosłami i dobywaniem pożywienia z ziemi, a klasa wojskowych, złożona z ludzi boskich, od początku oddzielona, mieszkała osobno i miała wszystko, czego potrzebowała do wyżywienia się i wykształcenia.

Własnego nikt z nich nic nie posiadał – wszyscy uważali za właściwe, oprócz dostatecznego wiktu, niczego nie przyjmować od innych obywateli i oddawali się tym wszystkim zajęciom, o których się wczoraj mówiło w związku z ewentualnymi strażnikami.

A o ziemi naszej też podanie mówiło przekonująco i prawdziwie. Naprzód, że granice miała wtedy od Istmu, a od reszty lądu stałego ciągnęła się aż do szczytów Kitaironu i Parnesu i granice jej schodziły w dół, mając po prawej stronie Oropię, a po lewej od strony morza ograniczały Asopos. Ziemia nasza przewyższała wartością wszystkie inne. Dlatego też mogła ta ziemia wtedy wykarmić wielkie wojsko z okolicznych mieszkańców złożone, które roli nie uprawiało. A oto wielki dowód jej wartości. Ten szczątek, który dziś z niej pozostał, może z każdą inną ziemią iść w zawody, jeżeli idzie o wydajność i

wartość płodów i o doskonałą paszę dla wszystkich istot żywych. A wtedy jej płody były nie tylko piękne, ale ziemia wydawała je w nieprzebranej obfitości. Jakże to wiarygodne i dlaczego można słusznie powiedzieć, że to jest szczątek tej ziemi, która była wtedy? Cała od reszty lądu daleko w morze wysunięta jest jakby przylądkiem. A basen morza naokoło niej jest zaraz przy samym brzegu głęboki. W ciągu dziesięciu tysięcy lat wiele było i wielkich potopów (bo tyle lat upłynęło od owego czasu do dziś), i ziemia w ciągu tych czasów i zmian z wysoczyzn spływająca ani naturalnych usypisk, jak to po innych okolicach, nie tworzy, o których warto by mówić, tylko wciąż wokoło płynie i znika w głębinach. I zostają tak jak na małych wyspach, jeśli porównać z tym, co dawniej, to, co dziś, jakby same kości z ciała, które choroba zjadła; spłynęła naokoło ziemia, która była tłusta i miękka, a został tylko chudy szkielet ziemi. A wtedy była jeszcze nietknięta i góry miały wysokie okrycie z ziemi na sobie, i doliny, dziś kamieniste, pełne były ziemi tłustej, i dużo lasów było w górach, po których jeszcze i dziś są widoczne ślady. Przecież niektóre góry dziś mają pokarm tylko dla pszczół, a nie bardzo dawno temu wycinano tam drzewa na wiązania dachowe do największych budowli i te dachy jeszcze stoją całe. A było też wiele innych drzew sadzonych, wysokich i ziemia dawała nieprzebraną paszę dla bydła. I zbierała sobie przez cały rok wodę od Zeusa – woda nie spływała marnie jak dziś, z gołej skały do morza; ziemia przechowywała ją w sobie i miała jej dużo w zbiornikach z nieprzepuszczalnej gliny, i tę pochłoniętą

wodę z wysokości spuszczała w doliny, i tworzyła wszędzie niezliczone strumienie źródeł i rzek; po nich i dziś jeszcze stoją nad źródłami, które niegdyś istniały, kapliczki – na znak, że dzisiaj prawdę mówimy o naszej dawnej ziemi.

Więc ziemia w ogóle taka była z natury, a uprawiali ją oczywiście rolnicy prawdziwi i ci, którzy się rolnictwem zajmowali, a kochali się w pięknie i natury mieli dobre; ziemię mieli najlepszą i wody pod dostatkiem, a nad ziemią pory roku w kombinacji najbardziej umiarkowanej.

A miasto w owym czasie tak było urządzone. Przede wszystkim Akropolis nie wyglądała tak jak teraz. Bo teraz przyszła jedna noc i tej nocy ulewa nadzwyczajna obmyła ją z ziemi i zostawiła nagą skałę, a równocześnie trzęsienia ziemi przyszły i olbrzymia powódź, trzecia z kolei przed potopem z czasów Deukaliona. A przedtem w innych czasach Akropolis była wielka. Sięgała od Eridanu i schodziła do Ilissu, obejmowała Pnyks i Lykabettos miała jako granicę po przeciwnej stronie Pnyksu. Ziemią była pokryta w całości i z małymi wyjątkami płaska była na górze. Naokoło mieszkali aż pod same stoki Akropoli rzemieślnicy i rolnicy, którzy w sąsiedztwie uprawiali pola. A na górze sama tylko klasa wojskowych mieszkała naokoło świątyni Ateny i Hefajstosa, w obrębie jednego muru, który w dodatku biegł naokoło, jakby opasywał ogród jednego domu.

W północnej stronie góry zamieszkiwali domy wspólne i wspólne jadalnie na zimową porę mieli urządzone i wszystkie możliwe budowle,

jakich wymagało współżycie obywatelskie – dla nich i dla kapłanów – tylko złota i srebra tam nie było. Tego nie używali nigdy i nigdzie – trzymali się drogi pośredniej między przepychem a nędzą i przyzwoite sobie mieszkania pobudowali, w których żyli sami i potomkowie ich potomków, a zestarzawszy się, innym, takim samym, je oddawali. Po stronie południowej przebywali, kiedy na przykład w lecie opuszczali ogrody i zakłady gimnastyczne, i wspólne, jadalnie, a żyli na wolnym powietrzu. Źródło było jedno, w tym miejscu, gdzie jest dzisiejsza Akropolis. A kiedy ono wygasło pod wpływem trzęsień ziemi, zostały małe dzisiejsze strumyki okoliczne. Wszystkim ówczesnym to źródło dostarczało wody pod dostatkiem, a woda była dobra zimą i latem. Więc takim sposobem mieszkali – swoich własnych obywateli strażnicy, a innych Hellenów dobrowolnie obrani wodzowie – i przestrzegali tego, żeby liczba ich była, ile możności, wciąż ta sama na zawsze, liczba mężczyzn i kobiet – zdolnych do broni wtedy i na przyszłość około dwudziestu tysięcy mniej więcej.

Więc oni tacy byli sami i zawsze w jakiś taki sposób sprawiedliwie rządzili swym państwem i Helladą. W całej Europie i Azji byli sławni z piękności swoich ciał, z wszelakich zalet ducha i cieszyli się wtedy sławą największą ze wszystkich współczesnych. A jakie znowu stosunki panowały u ich przeciwników i jak się z nimi rzecz miała od początku, to jeśli nas nie zawiedzie pamięć o tych rzeczach, o którycheśmy jeszcze w chłopięcych latach słyszeli,

wyłożymy teraz na stół przed wami; niech to będzie wspólną własnością przyjaciół.

A jeszcze tuż przed opowiadaniem trzeba coś wyjaśnić, abyście się nie zdziwili, słysząc nieraz greckie imiona cudzoziemców. Jaka tego przyczyna, dowiecie się. Solon, ponieważ zamierzał zużytkować to podanie w swoim poemacie, wypytywał się o znaczenie imion i znalazł, że Egipcjanie imiona tych pierwszych, których zapisali, przetłumaczyli na swój język, a on sam, odgrzebując na nowo znaczenie każdego imienia, tłumaczył je na nasz język i tak odpisywał. To jego pismo było u mojego dziadka i jest jeszcze teraz u mnie. Wyuczyłem się go jako chłopiec. Więc jeżeli usłyszycie imiona takie jak i tutejsze, niech to was nie dziwi.

Przyczynę tego znacie.

Otóż długiego podania jakiś taki był wtedy początek. Jak się poprzednio o przydziałach bogów mówiło, że podzielili między siebie całą ziemię i taki przydział był raz większy, a nieraz i mniejszy, i urządzili sobie świątynie i ofiary, tak też i Posejdon dostał w udziale wyspę Atlantydę i osadził tam potomków swoich i jednej kobiety śmiertelnej w jakiejś takiej okolicy wyspy. Od brzegu morza aż do środka całej wyspy była równina. Najpiękniejsza miała być ze wszystkich równin i zadowalającej była wartości. Blisko tej równiny, ale znowu ku środkowi jakoś na pięćdziesiąt stadiów oddalona, była góra, niewysoka, ze wszystkich stron. Tam mieszkał jeden z tych ludzi, którzy się tam na początku byli urodzili z Ziemi, a nazywał się Euenor.

Mieszkał tam z żoną Leukippą. Oni mieli jedyną córkę Kleito. Kiedy dziewczyna była już na wydaniu, umiera jej matka i ojciec. A ją sobie upodobał Posejdon, więc obcuje z nią i pagórek, na którym mieszkała, ogrodził pięknie i odciął od reszty lądu naokoło, bo porobił z morza i z ziemi na przemian szereg większych i mniejszych kół współśrodkowych. Dwa z ziemi, a z morza trzy jakby cyrklem obrócił ze środka wyspy – ze wszystkich stron jednakowo były oddalone – tak że ludzie tam dostępu nie mieli. Bo okrętów i żeglugi jeszcze w tych czasach nie było. I sam tę wyspę na środku, jako bóg przecież, z łatwością pięknie urządził.

Dwojakie wody źródłami spod ziemi na wierzch wyprowadził. Jedno źródło gorące, a drugie zimne z krynicy spływało i pożywienie różnorodne i dostateczne z ziemi wywiódł. Z męskiego potomstwa pięć par bliźniaków spłodził i wychował, i całą wyspę Atlantydę na dziesięć części podzielił. Spośród najstarszych pierworodnemu matczyną siedzibę i cały dział okoliczny – a ten był największy i najlepszy – przydzielił i ustanowił go królem nad innymi.

Innych też uczynił panami. Każdemu dał panowanie nad wieloma ludźmi i nad rozległą ziemią.

I wszystkim ponadawał imiona. Najstarszemu i królowi to, od którego cała wyspa i morze nazwę dostało – ono się nazywa Atlantyckie, dlatego że pierwszy król, panujący wtedy, miał na imię Atlas. Bliźniak, który razem z nim przyszedł na świat, dostał jako przydział przylądek wyspy od Słupów Heraklesa po dzisiejszą Ziemię

Gadeirycką. Ona się tak nazywa według tamtej ziemi. On się po helleńsku nazywał Eumelos, a w języku tubylców Gadeiros.

Jego imię dało nazwę okolicy. Jednego z dwóch następnych bliźniaków nazwał Auferesem, a drugiego Euajmonem. Z trzeciej pary pierwszy nazywał się Mneseas, a następny Autochton.

Z czwartej pary pierwszy Elasippos, a późniejszy Mestor. Z piątej pierwszemu nadał imię Azaes, a późniejszemu Diaprepes. Ci wszyscy sami oraz ich potomkowie przez szereg pokoleń tam mieszkali i panowali nad wieloma innymi wyspami na morzu, a oprócz tego, jak się i przedtem mówiło, panowanie ich sięgało aż po Egipt i Tyrrenię i obejmowało ziemie po tej stronie Słupów Heraklesa.

Atlasa ród był zresztą liczny i sławny. Królem był zawsze najstarszy i najstarszemu z rodu przekazywał władzę. W ten sposób przez wiele pokoleń utrzymali władzę królewską. Bogactwo posiadali tak olbrzymie, jakiego ani przedtem nigdy w żadnym królestwie nie było, ani też kiedykolwiek później łatwo nie powstanie. Byli zaopatrzeni we wszystko, czego było potrzeba w mieście i w reszcie kraju. Wiele dóbr przychodziło do nich z zewnątrz, bo mieli władzę, a najwięcej ich dostarczała wyspa sama dla zaspokojenia potrzeb życiowych. Najprzód wszystkie w kopalniach wygrzebywane kruszce i rudy do wytapiania. I to, z czego dziś tylko nazwa pozostała, a wtedy to było więcej niż tylko nazwa: kruszec z ziemi wykopywany, rodzaj mosiądzu, znajdował się po wielu miejscach wyspy – poza złotem najdroższy z ówczesnych produktów. I czegokolwiek las do robót

ciesielskich dostarcza, tego wszystkiego przynosiła wyspa bez liku i zwierząt żywiła dość – udomowionych i dzikich. I gatunek słoni żył lam bardzo liczny. Było dość paszy dla wszystkich zwierząt, i dla tych, co w bagnach i stawach, i w rzekach mieszkają, i które się po górach i po dolinach pasą – dla wszystkich było dość, a więc i dla tego zwierzęcia, które ma wzrost największy i zjada najwięcej. Oprócz tego, jakie tylko wonności dzisiaj ziemia rodzi gdziekolwiek, korzenie i zioła, i drzewa, i soki, które ciekną kroplami, i kwiaty, i owoce – wszystko to wyspa wydawała i żywiła dobrze. A prócz tego winogrona szlachetne i zboża, które nam za pożywienie służą, i te owoce, które spożywamy, a nazywamy ich wszystkie gatunki strączkowymi, i to drzewo, które napój i pokarm, i olej wydaje, i te trudne do konserwowania owoce z drzew, które dla pobudzenia apetytu po kolacji podajemy i chorzy to bardzo lubią, wszystko to wtedy wydawała ta wyspa, będąca jeszcze pod słońcem, wyspa święta, piękna i przedziwna – w obfitości nieprzebranej.

Więc oni to wszystko brali z ziemi i budowali świątynie i pałace królów, i porty, i arsenały, i całą resztę swojej ziemi urządzili w ten sposób.

Te koliste kanały morskie, które otaczały dawną stolicę, naprzód połączyli mostami, otwierając w ten sposób drogę na zewnątrz i do królewskiego zamku. A zamek królewski w tej siedzibie boga i przodków zrazu urządzili po prostu, a później go jeden po drugim dziedziczył i to, co już było ozdobione i porządne, jeszcze porządkował

i zdobił, i przewyższał świetnością poprzednika, aż w końcu wykończyli gmach zdumiewający oko wielkością i pięknością robót. Przekopali kanał, poczynając od morza, szeroki na trzy pletry, a na sto stóp głęboki i długi na pięćdziesiąt stadiów, sięgający do obręczy najbardziej zewnętrznej, i w ten sposób otworzyli wjazd z morza do środka, jakby do portu. Rozkopali wejście tak szerokie, że mogły w nie wpływać największe okręty. Przekopali też w kierunku mostów te pierścienie ziemne, które przedzielały koliste kanały morskie. Tak szeroko, że jedna triera mogła przepływać z jednego kanału do drugiego, i pokryli te przejścia górą tak, że dołem mogły przepływać okręty. Dlatego że brzegi pierścieni ziemnych miały dostateczną wysokość ponad poziom morza. Największy z tych pierścieni, przez który morze przepuszczono, był szeroki na trzy stadia, a następny pierścień ziemny był mu równy. Z dwóch następnych pierścień wodny miał dwa stadia szerokości, a suchy był mu znowu równy. Na jedno stadion był szeroki ten, który biegł naokoło samej wyspy. A wyspa, na której stał zamek królewski, miała pięć stadiów w średnicy. Więc tę wyspę naokoło i pierścienie, i most, szeroki na jedno pletron, z obu stron kamiennym murem otoczyli, wieże i bramy nad mostami wedle przejść ku morzu wiodących z każdej strony wznieśli, a kamień ciosowy dali pod wyspą naokoło, pod tą środkową i pod pierścieniami na zewnątrz i na wewnątrz – jeden kamień biały, jeden czarny, a jeden czerwony.

Kładąc ten kamień ciosowy wykonali równocześnie dwie przystanie dla okrętów wewnątrz, kryte żywą skałą. Z budowli jedne zrobili po prostu, a inne figlarnie ozdobili wzorami jak tkaniny, mieszając kamienie różnej barwy i wyzyskując ich naturalny urok. Cały obwód muru, obiegającego koło największe, okryli brązem zamiast lakieru, a wewnętrzną stronę pociągnęli stopioną cyną. Mur okalający sam zamek okryli mosiądzem, który ma połyski ogniste.

A pałac królewski wewnątrz zamku był tak urządzony. W środku stała świątynia Kleito i Posejdona, ośrodek kultu tamtejszego – niedostępny, murem złocistym otoczony. To był ten przybytek, w którym oni swojego czasu spłodzili i zrodzili pokolenie dziesięciu synów królewskich.

Tam co roku ze wszystkich dziesięciu przydziałów składano plony na ofiarę każdemu z nich. A świątynia samego Posejdona była długa na jedno stadion, a szeroka na trzy pletry, wysokość miała na oko odpowiednią do tych rozmiarów, ale bóg miał wygląd nieco barbarzyński. Całą świątynię pomalowali po wierzchu srebrem z wyjątkiem naszczytników.

Naszczytniki były złocone. Wewnątrz widniał sufit z kości słoniowej cały, złotem, srebrem i mosiądzem urozmaicony. Zresztą wszystkie mury i słupy, i posadzki wyłożyli mosiądzem. I złote posągi postawili w środku, więc boga, który stał na wozie i powoził sześcioma końmi skrzydlatymi. Był taki duży, że głową pułapu dotykał, a naokoło niego setka Nereid na delfinach.

Oni wtedy wierzyli, że ich tyle jest. Było też w środku wiele innych posągów, które ludzie prywatni u stóp boga złożyli w ofierze. A naokoło świątyni na zewnątrz stały złote posągi wszystkich: i kobiet, i wszystkich potomków owych dziesięciu królów, i wiele innych wotów wielkich od królów i od ludzi prywatnych z samego miasta i z tych ziem, nad którymi władali. I ołtarz był wielkością i robotą odpowiedni do tego urządzenia i pałac królewski tak samo, odpowiedni do wielkości państwa i odpowiedni do tych świetności, które ozdabiały świątynię.

I źródeł używali, jednego z zimną, a drugiego z ciepłą wodą, i one były bardzo obfite. Jedno i drugie miało wodę przyjemną i zdrową, więc przedziwnie się nadawały do użycia. Oni je otoczyli architekturą i posadzili naokoło drzewa wodom odpowiednie i porobili naokoło sadzawki, jedne pod gołym niebem, a drugie zimowe, pod dachem, dla ciepłych kąpieli. Osobno królewskie, a osobno dla zwykłych ludzi. A jeszcze dla kobiet inne, a inne dla koni i dla innych zwierząt pociągowych, dając każdemu urządzenie celowe i wygodne.

A spływającą wodę poprowadzili do gaju Posejdona, gdzie rosły różne drzewa piękne i wysokie przedziwnie, bo taka tam była dobra ziemia. I odprowadzali wodę kanałami po mostach do okręgów zewnętrznych.

Było tam wiele świątyń różnych bogów i wiele ogrodów i zakładów gimnastycznych: jedne dla mężczyzn, drugie dla koni; osobno na jednym i drugim pierścieniu. Między innymi pośrodku

większej wyspy wznieśli sobie hippodrom o szerokości jednego stadion, a cała jego długość naokoło zostawiona była dla wyścigów konnych. Po jego obu stronach stały koszary licznej gwardii. Bardziej zaufanym oddziałom powierzona była straż na pierścieniu mniejszym, bliżej zamku. A oddziały najwięcej godne zaufania wewnątrz zamku, naokoło pałacu królewskiego miały swoje mieszkania. Doki pełne były trójrzędowców i sprzętu, którego trójrzędowcom potrzeba. Wszystkie były zaopatrzone dostatecznie. Więc okolica siedziby królewskiej tak była urządzona. A kiedy się przeszło przez zewnętrzne porty, których było trzy, to począwszy od morza, biegł naokoło mur długi na pięćdziesiąt stadiów, odsunięty ze wszystkich stron od największego koła i od portu i zamykał w jeden kanał przekop i jego ujście od strony morza. Wszystko to było gęsto pokryte domami, a wejście do portu i port największy roił się od okrętów – kupcy się zjeżdżali ze wszystkich stron, był krzyk i ścisk, i ruch wszelkiego rodzaju, i hałas przez cały dzień i noc, tak tam było ludno.

Więc miasto i okolica starej siedziby mniej więcej tak jak wtedy było opisane, tak się to teraz odtwarza w pamięci. A reszta kraju jakie miała warunki naturalne i jakim kształtem była urządzona, trzeba próbować odtworzyć to sobie w pamięci. Więc naprzód miała być ta cała okolica bardzo wysoka i odcięta od morza, a naokoło miasta nic, tylko równina miasto otaczająca, a sama dookoła otoczona górami, które schodziły aż do morza, gładka i równa, i bardzo długa. Ciągnęła się po drugiej stronie miasta na trzy tysiące stadiów, a na środku od

morza w górę na dwa tysiące. Cała okolica wyspy była zwrócona ku południu, a od północy osłonięta od wiatrów. Góry otaczające wielbi pieśń z tamtego czasu, że ilością, wielkością i pięknością przewyższały wszystko, co dziś. Byty w nich liczne i bogate osady okolicznych mieszkańców, były rzeki i jeziora, i łąki, i obfitość paszy dla wszystkich zwierząt domowych i dzikich. I mnóstwo różnego rodzaju drzew w lasach – nieprzebrany zbiór materiału dla wszelkiego rodzaju robót. W ten sposób była ta dolina uposażona od natury, a w ciągu długiego czasu wielu królów ją uprawiało. Ona była czworoboczna po większej części, prosta i długa. A czego niedostawało, to wyprostowywał rów naokoło niej wykopany. Jego głębokość, szerokość i długość podają niewiarygodną. Trudno uwierzyć, żeby w porównaniu do innych robót tak wielkie dzieło było rękami ludzkimi wykonane, ale trzeba powiedzieć, cośmy przecież słyszeli. Głęboki był na jedno pletron, a szeroki był wszędzie na jedno stadion, a że go wykopano naokoło całej doliny, więc jego długość wypadła na dziesięć tysięcy stadiów.

On zbierał wody spływające z gór, oprowadzał je naokoło doliny, dochodził z obu stron do miasta i tędy wypuszczał je do morza. Z góry schodziły do niego proste kanały o szerokości mniej więcej stu stóp, przecinały dolinę i uchodziły znowu do tego rowu od strony morza.

Jeden kanał był od drugiego oddalony na sto stadiów. Tymi drogami sprowadzali drzewo do miasta i inne plony transportowali do niego statkami, wykopawszy kanały łączące, poprzeczne i ukośne ku

miastu. Dwa razy do roku były u nich żniwa, bo w zimie korzystali z wód od Zeusa, a latem wodę, którą ziemia przynosi, rozprowadzali kanałami.

Mężczyźni zdolni do broni, zamieszkujący dolinę, mieli nakaz, żeby każdy dział dostarczył jednego wodza, a wielkość takiego działu wynosiła nieraz dziesięć razy dziesięć stadiów, a wszystkich działów było sześćdziesiąt tysięcy. A z gór i z reszty kraju zbierano ludzi ilość nieprzeliczoną, a wszyscy z każdej miejscowości i z każdej wsi byli przydzieleni do tych działów i do tych wodzów. Każdy wódz miał przykazane dostarczyć na wojnę szóstą część wozu wojennego, aby było dziesięć tysięcy wozów i [do każdego] dwa konie i dwóch jeźdźców.

Oprócz tego zaprzęg dwukonny bez pudła, a na nim żołnierza z małą tarczą, który zeskakiwał, i woźnicę powożącego parą koni, oprócz jeźdźca, dwóch ciężkozbrojnych i łuczników, i procarzy po dwóch, i po trzech lekkozbrojnych, i rzucających kamienie, i rzucających włócznie. I czterech marynarzy do załogi tysiąca i dwustu okrętów. Więc wojskowość królewskiego miasta taką miała organizację. A z dziewięciu miast każde miało ustrój wojskowości inny, o czym długo byłoby mówić.

A organizacja władz i godności taka tam była od początku. Z tych dziesięciu królów każdy panował w swojej części i w swoim miejscu nad ludźmi i nad większą częścią praw. Karał i skazywał na śmierć kogo chciał. Jednakże ich zależność wzajemna i stosunki między nimi

były ustalone według nakazów Posejdona, jak im to prawo przekazało i pismo, które przodkowie wyryć kazali na słupie mosiężnym, który na środku wyspy stał w świątyni Posejdona.

Oni się zbierali co pięć lat albo na przemian co sześć, oddając równą cześć liczbie parzystej i nieparzystej, a zebrawszy się, naradzali się nad sprawami wspólnymi, dochodzili, czy ktoś jakiegoś przestępstwa nie popełnił, i odbywali sądy.

A kiedy mieli sądzić, takie sobie nawzajem wystawiali uwierzytelnienie. Koło świątyni Posejdona pasły się na wolności byki. Otóż ci królowie w liczbie dziesięciu, sami tylko będąc w świątyni, modlili się do boga, żeby im dał złapać ofiarę, która by mu była miła, i wtedy rozpoczynali polowanie bez pomocy żelaza, a tylko przy pomocy kijów i pętli ze sznura. A gdy którego byka złapali, prowadzili go do słupa i tam na jego wysokości zarzynali go na ofiarę według przepisów pisma. A na słupie, oprócz przepisów prawa, była wyryta przysięga, zawierająca wielkie klątwy na nieposłusznych. Więc kiedy, zgodnie ze swoimi przepisami składając ofiarę, poświęcali ogniowi wszystkie członki byka, mieszali wino w wielkiej wazie i w imieniu każdego wrzucali do środka skrzep krwi, a resztę nosili do ognia, oczyściwszy słup naokoło. Potem złotymi czarami czerpali z wazy wino i skraplając nim ogień przysięgali, że będą sądzić według praw na słupie i wymierzać kary, jeżeliby się ktoś przedtem dopuścił jakiegoś przestępstwa, a na przyszłość żadnego przepisu dobrowolnie nie przestąpią i ani sami rządzić, ani rządzącego słuchać nie będą, jak tylko

w tym wypadku, jeżeli będzie wydawał zarządzenia zgodne z prawami ojca. Kiedy każdy z nich taką modlitwę odmówił, w imieniu własnym i swojego potomstwa, wypił wino i czarę złożył w świątyni boga, zajął się obiadem i rzeczami niezbędnymi, a zaczął zmrok zapadać i ogień ofiarny już był wystygł, wtedy się wszyscy ubierali w co najpiękniejsze niebieskie suknie, siadali na ziemi naokoło zgliszcz ofiarnych, które słyszały ich przysięgi, gasili wszystek ogień koło świątyni na noc i wtedy bywali sądzeni i sądzili, jeżeli ktoś obwiniał któregoś z nich o jakieś przestępstwo. Po skończonym posiedzeniu, gdy nastawał świt, zapisywali wyroki na tabliczce złotej i składali ją razem z sukniami na pamiątkę u stóp boga.

Tam było wiele różnych praw jednostkowych w związku z przywilejami poszczególnych królów, a najdonioślejsze prawa zabraniały im kiedykolwiek podnosić broni przeciw drugiemu, a zobowiązywały wszystkich do pomocy wzajemnej, gdyby może ktoś w jakimś mieście próbował wytracić ich ród królewski. Więc u nich wspólnie, podobnie jak u ich przodków, odbywały się narady i zapadały uchwały o wojnie i o innych sprawach i tak zachowywał hegemonię ród atlantycki. Król nie był panem życia żadnego ze swoich braci, to zależało od woli większości na zebraniu dziesięciu.

Tę więc, tak wielką i taką potęgę w tych stronach wówczas położoną bóg na nasz kraj znowu uszykował i obrócił z jakiejś takiej, jak mówi podanie, przyczyny. Przez wiele pokoleń, pokąd im starczyło natury boga, słuchali praw i odnosili się życzliwie do bóstwa, którego

krew w nich płynęła. Ich postawa duchowa nacechowana była prawdą i ze wszech miar wielkością.

Łagodność i rozsądek objawiali w stosunku do nieszczęść, które się zawsze zdarzają, i w stosunku do siebie nawzajem, więc patrzyli z góry na wszystko z wyjątkiem dzielności, wszystko, co było w danej chwili, uważali za drobiazg i lekko znosili, jakby ciężar, masę złota i innych dóbr; nie upajali się zbytkiem i bogactwo ich nie zaślepiało i nie prowadziło do utraty panowania nad sobą. Bardzo trzeźwo i bystro dostrzegali, że i to wszystko pod wpływem miłości wzajemnej przy dzielności wzrasta, a jeśli te rzeczy brać serio i cenić, wtedy one giną, a z nimi razem ginie miłość i dzielność. Dzięki takiemu wyrachowaniu i dlatego że w nich trwała natura boska, wzrastało u nich to wszystko, cośmy poprzednio przeszli. Ale kiedy w nich cząstka boża wygasła, dlatego że się często z wieloma pierwiastkami ludzkimi mieszała, i ludzka natura zaczęła brać górę, wtedy już nie umieli znosić tego, co u nich było, zrobili się nieprzyzwoici i kto umiał patrzeć, ten widział już ich brzydotę, kiedy zatracali to, co najpiękniejsze, pośród największych dóbr. Tym, którzy nie potrafią dojrzeć życia naprawdę szczęśliwego, wydawało się właśnie wtedy, że są osobliwie piękni i szczęśliwi, kiedy ich napełniała chciwość niesprawiedliwa i potęga.

Otóż bóg bogów, Zeus, królujący zgodnie z prawami, umiał dojrzeć taki stan rzeczy, zobaczył, że się marnuje ród, który był jak się należy, więc karę im wymierzyć postanowił, aby się opamiętali, nabrali rozumu i zaczęli panować nad sobą, więc zebrał wszystkich bogów do ich prześwietnej siedziby, która się wznosi nad środkiem całego świata, zaczem widzi wszystko, co ma udział w powstawaniu, a zebrawszy powiedział....

PLATON

MINOS

Osoby dialogu:

Sokrates, Przyjaciel

SOKRATES: Co to jest — w naszym mniemaniu — prawo?

PRZYJACIEL: O które to prawo pytasz?

SOKRATES: Jakże to? Czyżby prawo mogło się różnić od prawa pod tym właśnie względem, że jest prawem? Zastanów się bowiem nad tym, o co cię pytam. Zapytuję bowiem, tak jakbym na przykład pytał, co to jest złoto. Gdybyś mnie w taki sam sposób zapytał, które złoto mam na myśli, to sądzę, żebyś się zapytał nie do rzeczy. Niczym bowiem w ogóle nie różni się złoto od złota ani kamień od kamienia pod tym w każdym razie względem, że jest kamieniem, czy pod tym względem, że jest złotem. Tak samo też prawo nie różni się od prawa, lecz wszystkie są czymś tym samym. Każde bowiem z nich jest w równym stopniu prawem, a nie tak, że jedno jest bardziej, drugie zaś mniej. O to właśnie teraz pytam, co to w ogóle jest prawo. Jeżeli więc masz odpowiedź gotową, mów.

PRZYJACIEL: Czymże więc innym miałoby być, Sokratesie, prawo, niż tym, co zostało zarządzone?

SOKRATES: Czy ci się wydaje, że słowo jest tym, co bywa mówione, widzenie tym, co bywa widziane, słyszenie tym, co bywa słyszane? Czy też czym innym jest słowo, czym innym zaś to, co bywa mówione, czym innym widzenie, czym innym zaś to, co bywa widziane, czym innym słyszenie, czym innym to, co bywa słyszane, czym innym prawo, czym innym zaś to, co się zarządza? Czy tak ci się wydaje, czy jakoś inaczej?

PRZYJACIEL: Teraz mi się wydaje inaczej.

SOKRATES: A więc prawo nie jest tym, co się zarządza?

PRZYJACIEL: Wydaje mi się, że nie.

SOKRATES: Czym więc miałoby być prawo? Rozważmy to w następujący sposób. Jeżeliby nas ktoś w związku z tym, cośmy mówili, zapytał: „Skoro powiadacie, że wzrokiem widzi się to, co bywa widziane, to czym jest wzrok, którym się widzi?" My byśmy mu odpowiedzieli, że tym właśnie czuciem, którym przez oczy rzeczy się nam ukazują. A gdyby nas potem zagadnął: „No cóż? A skoro słuchem słyszy się to, co bywa słyszane, to czym jest słuch"? Odpowiedzielibyśmy mu, że jest tym właśnie czuciem, którym przez uszy stają się nam jawne głosy. Tak samo gdyby nas potem zapytał tak: „Skoro to, co jest zarządzone, bywa zarządzone przez prawo, to czym jest prawo, przez które coś bywa zarządzone? Czy pewnym czuciem lub oczywistością, tak jak rzeczy, które bywają przedmiotem nauki, są poznawane przez oczywistość naukową, czy przez pewne odnajdywanie, tak jak się odnajduje rzeczy odnajdywane, jak na

przykład wiedza lekarska w odniesieniu do zdrowia i choroby, lub wróżbiarstwo w odniesieniu do tego, co, jak utrzymują wróżbiarze, objawiają bogowie? Umiejętność bowiem polega na wynajdywaniu dla nas pewnych rzeczy. Czy tak?

PRZYJACIEL: Oczywiście.

SOKRATES: Za co więc zgodzilibyśmy się najchętniej uznać prawo?

PRZYJACIEL: Wydaje mi się, że ono jest ustawą i postanowieniem. Bo czymże innym ktoś by nazwał prawo? Dlatego wydaje się, że to, o co ci idzie, prawo, jest w ogóle ustawą państwa.

SOKRATES: Jak się zdaje, ty określasz prawo jako postanowienie państwowe.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: I chyba mówisz ładnie. Może jednak rozpatrzymy to w taki sposób. Gdy twierdzisz, że niektórzy ludzie są mądrzy?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czy mądrzy są mądrzy dzięki mądrości?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Cóż jeszcze? Czy sprawiedliwi są sprawiedliwi przez sprawiedliwość?

PRZYJACIEL: Oczywiście.

SOKRATES: A czy zgodni z prawem są zgodni z prawem dzięki prawu?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Niesprawiedliwi zaś są niesprawiedliwi przez niesprawiedliwość?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Zaś zgodni z prawem są sprawiedliwi?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A niezgodni z prawem są niesprawiedliwi?

PRZYJACIEL: Niesprawiedliwi.

SOKRATES: Czy sprawiedliwość i prawo nie są czymś najpiękniejszym?

PRZYJACIEL: Są.

SOKRATES: Niesprawiedliwość zaś i bezprawie są czymś najhaniebniejszym?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: I tamte chronią państwa i wszystko inne, te natomiast gubią i obalają?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Trzeba więc uznawać prawo za coś, co należy do zakresu piękna, i szukać go jako dobra.

PRZYJACIEL: Jakżeby zaś nie?

SOKRATES: Wszak powiedzieliśmy, że prawo jest ustawą państwową.

PRZYJACIEL: Powiedzieliśmy przecież.

SOKRATES: Cóż więc? Czy jedne ustawy są dobre, inne zaś niegodziwe?

PRZYJACIEL: Bywa tak rzeczywiście.

SOKRATES: A przecież prawo nie mogłoby być niegodziwe.

PRZYJACIEL: Gdzieżby?

SOKRATES: A więc nie można słusznie twierdzić tak bez zastrzeżeń, że prawo jest ustawą państwową.

PRZYJACIEL: Wydaje mi się, że nie można.

SOKRATES: Nie można by przeto zgodzić się, że ustawa niegodziwa jest prawem.

PRZYJACIEL: Rzeczywiście nie.

SOKRATES: Wszakże mnie się również samemu wydaje, że prawo jest rzeczywiście pewnym postanowieniem. Ponieważ zaś ono nie jest postanowieniem niegodziwym, to czyż wobec tego nie jest oczywiste, że jest postanowieniem dobrym, jeżeli prawo jest postanowieniem?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Które zaś postanowienie jest dobre? Czy nie to, które jest prawdziwe?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czy postanowienie prawdziwe nie jest odnalezieniem tego, co jest?

PRZYJACIEL: Na pewno jest.

SOKRATES: Prawo więc chce być wykryciem tego co jest.

PRZYJACIEL: Jeżeli więc, Sokratesie, prawo jest odkryciem tego, co jest, to jak to możliwe, że my w odniesieniu do tych samych spraw nie

zawsze rządzimy się tymi samymi prawami, przynajmniej jeżeli rzeczywistość odkryła się przed nami.

SOKRATES: Niemniej jednak prawo chce być wykryciem tego, co jest. Ludzie więc, którzy nie zawsze rządzą się tymi samymi prawami, nie zawsze — jak sądzimy — umieją odnaleźć to, czego chce prawo, a mianowicie to, co jest. Pozwól zresztą, że się przyjrzymy, czy się nam potem wyjaśni to mianowicie, czy my zawsze rządzimy się tymi samymi prawami, czy raz tymi, drugi raz innymi, i czy wszyscy rządzą się tymi samymi, czy jedni tymi, inni zaś innymi.

PRZYJACIEL: Ależ Sokratesie, to w każdym razie nie trudno wiedzieć, że nie jest tak, iż ci sami ludzie rządzą się zawsze tymi samymi, a różni różnymi prawami. Tak na przykład, podczas gdy u nas składanie ofiar z ludzi nie jest prawem, lecz czymś bezbożnym, Kartagińczycy składają te ofiary jako zbożne i nakazane im przez prawo, i to niektórzy z nich składają Kronosowi nawet swoich synów, jak chyba i ty o tym słyszałeś. I nie tylko ludy barbarzyńskie rządzą się prawami, które są odmienne od naszych, ale nawet sami mieszkańcy Likai i potomkowie Atamasa — jakie oni ofiary składali, choć byli Hellenami! Jak nawet u nas samych, wiesz zapewne, sam zresztą słyszałeś, jakimi prawami rządziliśmy się, gdy idzie o zmarłych, zarzynano zwierzęta ofiarne przed pogrzebem, przyzywając kobiety, które napełniały naczynia krwią ofiar, zaś jeszcze dawniejsi niż tamci grzebali nawet zmarłych w samym domu. My zaś niczego podobnego nie robimy. Można by opowiedzieć tysiące takich przykładów.

Rozległe bowiem są możliwości wykazania, że ani my sami u siebie nie zawsześmy się rządzili tymi samymi prawami, ani inni ludzie u siebie nie zawsze się rządzili innymi prawami.

SOKRATES: Wcale by to, mój drogi nie było dziwne, gdybyś ty miał słuszność, a ja bym tego nie zauważył. Jednakże gdybyś ty ze swej strony przedstawił w długiej mowie to, co sądzisz, a potem z kolei ja, to byśmy, jak sądzę, wcale nigdy nie doszli do zgody. Gdybyśmy natomiast ustalili wspólnie przedmiot rozmowy, wówczas byśmy rychło doszli do porozumienia. Jeżeli przeto chcesz, to stawiając mi pewne pytania badaj sprawę razem ze mną. Jeżeli zaś wolisz, to odpowiadaj.

PRZYJACIEL: No, Sokratesie, ja wolę odpowiadać na to, o co chciałbyś pytać.

SOKRATES: No to powiadaj. Jak sądzisz? Czy że sprawy sprawiedliwe są niesprawiedliwe, a niesprawiedliwe sprawiedliwe, czy też że sprawiedliwe są sprawiedliwe, a niesprawiedliwe niesprawiedliwe?

PRZYJACIEL: Ja sądzę, że sprawiedliwe są sprawiedliwe, niesprawiedliwe zaś niesprawiedliwe.

SOKRATES: Czy u wszystkich ludzi panuje takie przekonanie jak tu?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czy i w Persji?

PRZYJACIEL: I w Persji.

SOKRATES: No i, oczywiście, zawsze?

PRZYJACIEL: Zawsze.

SOKRATES: Czy te rzeczy, które więcej ważą, uważane są tutaj za cięższe, te natomiast, które mniej, za lżejsze, czy odwrotnie?

PRZYJACIEL: Nie, lecz te, które więcej ważą są cięższe, te zaś, które mniej, są lżejsze.

SOKRATES: Czy również w Kartaginie i w Likai?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Jak się wydaje, rzeczy piękne są wszędzie uznawane za piękne, szkaradne natomiast za szkaradne, nic zaś szkaradne za piękne ani piękne za szkaradne.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A więc, mówiąc ogólnie, za istniejące uważa się byty, nie zaś niebyty, tak u nas, jak też u wszystkich innych.

PRZYJACIEL: Tak sądzę.

SOKRATES: Ten przeto, kto błądzi w odniesieniu do rzeczywistości, ten błądzi w odniesieniu do tego, co jest podstawą prawa.

PRZYJACIEL: Ale zatem, Sokratesie, jak powiadasz, to co stanowi o prawie, okazuje się jednakowe i dla nas zawsze, i dla innych. Ponieważ zaś zdaję sobie sprawę z tego, że my wcale nie powstrzymujemy się od przeinaczania praw nie mogę dać się przekonać.

SOKRATES: Chyba bowiem zdajesz sobie sprawę z tego, że one przy tych przeinaczeniach nie pozostają te same. Rozważ wszakże ze mną to zagadnienie w taki sposób. Już kiedyś natknąłeś się na książkę o leczeniu chorych?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Wiesz przeto jakiej umiejętności dotyczy ta księga?

PRZYJACIEL: Wiem, że lekarskiej.

SOKRATES: Czy więc lekarzami nazywasz tych, którzy są biegli w tych rzeczach?

PRZYJACIEL: Tak twierdzę.

SOKRATES: Czy przeto biegli mają w odniesieniu do tych samych rzeczy to samo zdanie, czy też różni różne?

PRZYJACIEL: Sądzę, że to samo.

SOKRATES: Czy tylko Hellenowie z Hellenami, czy też barbarzyńcy między sobą i Hellenami mają to samo zdanie o rzeczach, które są przedmiotem ich wiedzy?

PRZYJACIEL: To jest oczywiście konieczne, żeby uczeni mieli jednakowe zdanie między sobą, tak Hellenowie, jak i barbarzyńcy.

SOKRATES: W każdym razie dobrze odpowiedziałeś. A czy również zawsze muszą mieć to samo zdanie?

PRZYJACIEL: Tak, zawsze.

SOKRATES: A czy lekarze piszą o leczeniu to, co poczytują za prawdziwe?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Te przeto księgi lekarskie są dla lekarzy prawami lekarskimi?

PRZYJACIEL: Rzeczywiście lekarskimi.

SOKRATES: Gzy więc i książki rolnicze są prawami rolniczymi?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A teraz czyje to są książki i prawa, które się odnoszą do prac ogrodowych?

PRZYJACIEL: Ogrodników.

SOKRATES: A więc one są według nas prawami ogrodnictwa?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czy pochodzą od tych, którzy się znają na ogrodach?

PRZYJACIEL: Jakżeby nie?

SOKRATES: Czy zaś znają się na tym ogrodnicy?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Czyje zaś są książki i prawa, które dotyczą przyrządzania potraw?

PRZYJACIFL: Kucharzy.

SOKRATES: Czy to są więc prawa kucharskie?

PRZYJACIEL: Kucharskie.

SOKRATES: Jak się zdaje, one pochodzą od tych, którzy się znają na przyrządzaniu potraw.

PRZYJACIEL: Tak

SOKRATES: Kucharze zaś są znawcami co się zowie?

PRZYJACIEL: Rzeczywiście znawcami.

SOKRATES: Dobrze. Czyje zaś wreszcie są książki i prawa, które dotyczą rządzenia państwem? Czy nie pochodzą od tych, którzy są obeznani ze sprawami państwa?

PRZYJACIEL: Tak mi się wydaje.

SOKRATES: Czy zaś obeznanymi z tym są jacyś inni, czy też mężowie stanu i namiestnicy królewscy?

PRZYJACIEL: Oczywiście.

SOKRATES: A więc te dotyczące państwa księgi, które ludzie nazywają prawami, są pismami królów i znakomitych mężów.

PRZYJACIEL: Słusznie mówisz.

SOKRATES: Czyżby więc ci znawcy pisali o tym samym przedmiocie różnie w różnym czasie?

PRZYJACIEL: Nie.

SOKRATES: Ani chybi nie stanowili o tym samym przedmiocie raz takich, drugi raz innych praw?

PRZYJACIEL: Oczywiście.

SOKRATES: Jeżeli przeto ujrzymy gdzieś, że niektórzy tak postępują, to czy o tych, którzy tak postępują, powiemy, że są znawcami, czy nieukami.

PRZYJACIEL: Nieukami.

SOKRATES: Czy również tego, co by w odniesieniu do każdej dziedziny było słuszne, nie uznamy za prawo, czy to lekarskie, czy to kucharskie, czy to ogrodnicze?

PRZYJACIEL: Uznamy.

SOKRATES: Tego natomiast, co by nie było słuszne, bynajmniej nie uznalibyśmy za prawo.

PRZYJACIEL: Bynajmniej.

SOKRATES: A więc byłoby bezprawiem.

PRZYJACIEL: Koniecznie.

SOKRATES: A więc również w księgach, które dotyczą tego, co sprawiedliwe i niesprawiedliwe, i w ogóle ładu społecznego w państwie, i tego, jak należy rządzić państwem, prawo słuszne jest prawem królewskim, prawo zaś niesłuszne, które uchodzi za prawo ludzi nieoświeconych, nie jest, bo jest bezprawiem.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Słuszniśmy się przeto zgodzili, że prawo jest wykryciem rzeczywistości.

PRZYJACIEL: Tak się wydaje.

SOKRATES: Ponadto zaś rozpatrzymy w tej sprawie również to. Kto jest biegły, gdy idzie o przeznaczenie ziarna siewnego dla roli?

PRZYJACIEL: Rolnik.

SOKRATES: On to przeznacza nasiona odpowiednie dla każdego pola?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A więc rolnik jest ich znakomitym rozdzielcą, a jego prawa i sposoby rozdziału są w tej dziedzinie słuszne?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Kto jest znakomitym rozdzielcą dźwięków w pieśni i kto przydziela je w sposób odpowiedni? I czyje prawa są słuszne?

PRZYJACIEL: Prawa auletesa i kitarzysty.

SOKRATES: A więc ten, kto w tej dziedzinie jest najlepszym znawcą prawa, jest też najlepszym auletesem.

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Kto zaś jest najlepszym rozdzielcą żywności pomiędzy ludzi? Czy nie ten, kto rozdziela tak, jak słuszne?

PRZYJACIEL: Ten.

SOKRATES: Jego przeto sposób rozdziału i jego prawa są najznakomitsze, a ten, kto w tym jest najbardziej zgodny z prawem, jest też najznakomitszym rozdzielcą.

PRZYJACIEL: Oczywiście.

SOKRATES: Kim on jest?

PRZYJACIEL: Nauczycielem gimnastyki.

SOKRATES: On najlepiej zaopatruje gromadę ludzi w żywność?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: A kto jest najlepszy od tego, aby paść kierdel owiec? Jak on się nazywa?

PRZYJACIEL: Pasterzem.

SOKRATES: A więc dla owiec najlepsze są prawa pasterskie?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Dla wołów zaś prawa wolarzy.

POKRATES: Tak.

SOKRATES: Czyje zaś prawa są najlepsze dla dusz ludzkich? Czy nie prawa królewskie? Powiedz!

PRZYJACIEL: Tak sądzę.

SOKRATES: A więc sądzisz dobrze. Czy przeto umiałbyś powiedzieć, kto wśród starodawnych był znakomitym prawodawcą, gdy idzie o

prawa gry na aulosach? Chybaś zapomniał, lecz czy chcesz, żebym ci przypomniał?

PRZYJACIEL: Owszem.

SOKRATES: Czy nie —jak powiadają — Marsjasz i jego ulubieniec, Olimpos Frygijczyk?

PRZYJACIEL: Prawdę mówisz.

SOKRATES: Toteż ze wszystkich utworów muzycznych utwory na aulosy są najbardziej uświęcone i tylko one wzruszają i oświecają tych, którzy odczuwają potrzebę obcowania z bóstwem. I teraz jeszcze one jedynie zachowały się jako poświęcone bóstwu.

PRZYJACIEL: Tak właśnie jest.

SOKRATES: O kim to ze starodawnych królów mówi się, że był znakomitym prawodawcą, którego prawa jeszcze teraz pozostały jako święte?

PRZYJACIEL: Nie domyślam się.

SOKRATES: Nie wiesz jakimi to starodawnymi prawami rządzą się niektórzy z Hellenów?

PRZYJACIEL: Gzy mówisz o Lacedemończykach i o Likurgu prawodawcy?

SOKRATES: No, chyba jeszcze nie upłynęło trzysta lat lub niewiele więcej od tamtego. Ale skąd pochodzą najpiękniejsze z tych praw? Gzy wiesz?

PRZYJACIEL: Powiadają, że z Krety.

SOKRATES: Czyż nie oni spośród Hellenów rządzą się najstarodawniejszymi prawami?

PRZYJACIEL: Tak.

SOKRATES: Gzy przeto wiesz, którzy to byli u nich dobrymi królami? Minos i Radamantys, synowie Zeusa i Europy, a od nich pochodzą te właśnie prawa.

PRZYJACIEL: O Radamantysie mówi się w rzeczy samej, jako o mężu sprawiedliwym, o Minosie natomiast jako o kimś dzikim, okrutnym i niesprawiedliwym.

SOKRATES: Powtarzasz, mój drogi, za podaniem attyckim i wziętym z tragedii.

PRZYJACIEL: Jak to? Czyż nie opowiada się tego o Minosie?

SOKRATES: W każdym razie na pewno nie u Homera
i Hezjoda. Oni przecież są w każdym razie bardziej wiarygodni niż cała ta zgraja tragipismaków, za którymi ty takie rzeczy powtarzasz.

PRZYJACIEL: Ale co tamci opowiadają o Minosie?

SOKRATES: Ja ci to opowiem, abyś tak jak wielu innych i ty nie stał się bezbożny. Niemożliwe bowiem, żeby coś było bardziej bezbożne od tego i żeby się trzeba było czegoś bardziej wystrzegać, niż znieważania bogów czy to słowem, czy to czynem, po wtóre zaś ubliżania ludziom, którzy są bliscy bogom. Ale trzeba zawsze postępować z bardzo wielką przezornością, gdy się zamierza ganić lub chwalić człowieka, abyś w mowie nie minął się z prawdą. Z tego też powodu trzeba nauczyć się rozróżniania ludzi zacnych od nikczemnych.

Bóg bowiem gniewa się, gdy ktoś ubliża temu, kto jest mu podobny, lub chwali tego, kto mu się przeciwstawia. Tamten bowiem jest dobry. Nie myśl bowiem, że głazy, czy kawałki drewna, czy ptaki, czy węże bywają poświęcone, człowiek natomiast nie. Przeciwnie, ze wszystkich rzeczy najbardziej uświęcony jest człowiek zacny, a najbardziej bezbożny jest nikczemnik. Z tego powodu zamierzam ci przedstawić, jakie o Minosie właśnie pochwały wygłaszają Homer i Hezjod, abyś ty, człowiek i syn człowieka, nie dopuścił się mową grzechu przeciw bohaterowi, synowi Zeusa. Homer bowiem opowiadając o Krecie, powiada, że ją zamieszkuje mnóstwo ludzi i że tam jest dziewięćdziesiąt miast: Największe wśród nich jest miasto Knossos, a królował w nim Co dziewięć lat obierany król Minos, wielkiego Zeusa powiernik. To więc jest ta pochwała Minosa, wyrażona w niewielu słowach, jakiej Homer nie wypowiedział o żadnym z bohaterów. To bowiem, że Zeus jest nauczycielem mądrości i że jego umiejętność jest przedziwna, okazuje się również wszędzie indziej, ale zwłaszcza tutaj. Homer bowiem opowiada, że Minos uczęszczał do Zeusa na naukę co dziewięć lat i że przychodził jako uczeń do Zeusa jako nauczyciela mądrości. To przeto jest pochwała zadziwiająca, że Homer żadnemu innemu z bohaterów nie przypisywał tego wyróżnienia, iż był uczniem Zeusa, z wyjątkiem Minosa. Nawet Odyseja w Zejściu do piekieł opowiada, że Minos, nie zaś Radamantys, odprawiając sądy dzierży złote berło. O Radamantysie natomiast poeta nie opowiedział ani że odprawia tam sądy, ani że kiedykolwiek obcował z Zeusem. Dlatego ja

twierdzę, że największe ze wszystkich pochwały Homer wypowiedział o Minosie. Bo być jedynym z dzieci Zeusa, które Zeus wychowywał, jest najwyższą pochwałą, bo to właśnie wyraża ten wiersz: A królował w nich co dziewięć lat obierany Wielkiego Zeusa powiernik, że Minos był uczniem Zeusa. Zwierzenia bowiem znaczą tyle, co rozmowy, powiernik zaś znaczy tyle, co biorący udział w rozmowie. Minos przeto odwiedzał w dziewiątym roku grotę Zeusa, aby już to uczyć się, już to wykazać to, czego się w ubiegłym dziewięcioleciu nauczył od Zeusa. Są zaś tacy, którzy ze słowem powiernik łączą znaczenie współbiesiadnik i wspólnik zabaw Zeusa. Lecz można się powołać na ten otp dowód, że ci, którzy przyjmują takie znaczenie, rozumują bezpodstawnie. Albowiem wśród mnóstwa ludów, tak Hellenów, jak i barbarzyńców, nie ma takich, którzy by stronili od biesiad i tych zabaw, w czasie których podaje się wino, z wyjątkiem Kreteńczyków i, po wtóre, Lacedemończyków, którzy przyjęli to od Kreteńczyków. Na Krecie zaś wśród innych praw, jakie ustanowił Minos, jedno jest takie, iż nie wolno pić jednym z drugimi aż do upicia się. Wszakże jest oczywiste, że dla swoich obywateli ustanowił takie prawa, jakie sam uznawał za dobre. Zapewne bowiem — w przeciwieństwie do ludzi przewrotnych — Minos nie myślał inaczej, ani też inaczej, niż myślał, nie postępował. W każdym razie to obcowanie polegało, jak sądzę, na rozmowach o zaprawianiu do cnoty. Stąd właśnie nadał swoim obywatelom te prawa, dzięki którym i Kreta cieszy się po wszystkie czasy pomyślnością, i Lacedemon, od czasu gdy zaczął się nimi rządzić

jako prawami boskimi. Radamantys natomiast był mężem szlachetnym, gdyż jego wychowawcą był Minos. Radamantys jednakże nie został wprowadzony w całą umiejętność królewską, lecz w umiejętność, która jest pomocnicza względem umiejętności królewskiej, a mianowicie w biegłość w sprawach sądowych. Stąd pogłoska, że był on wybornym sędzią. Jemu bowiem Minos powierzył urząd strażnika praw w mieście, w pozostałych zaś miejscowościach Krety Talosowi. A Talos objeżdżał wsie trzy razy w roku, doglądając przestrzegania praw w tych miejscach. Od tablic spiżowych, na których miał spisane prawa, otrzymał przydomek Człowieka ze spiżu. Również Hezjod opowiedział o Minosie podobnie. Wzmiankując bowiem jego imię powiada: On z królów śmiertelnych był najbardziej królewski, A rządził wieloma sąsiednimi ludami Dzierżąc berło Zeusa, tym berłem rządził miastami. Mówiąc o berle Zeusa on ma na myśli nie co innego, jak właśnie naukę Zeusa, którą zachowywał rządząc Kretą.

PRZYJACIEL: Dlaczego więc właściwie, Sokratesie, rozeszła się ta pogłoska, że Minos był kimś nieokrzesanym i okrutnym?

SOKRATES: Dlatego, dlaczego i ty, jeżeli jesteś rozważny, pilnowałbyś się — tak samo, jak każdy inny mąż, który by chciał dojść do znaczenia — aby się nigdy nie narazić żadnemu poecie. Poeci bowiem mogą się bardzo przysłużyć do sławy, zależnie od tego, co zmyślają o człowieku, czy go mianowicie wysławiają, czy zniesławiają. Właśnie i Minos popełnił błąd wszczynając wojnę z tą tutaj rzeczą-pospolitą, w której kwitnie różnoraka i mnoga mądrość i wszelkiego

rodzaju poeci, którzy obok innych rodzajów poezji uprawiają tragedię. Tragedia zaś jest tutaj od prawieków, nie bierze zaś początku — jak się przyjmuje — od Tespisa ani od Frynichosa, lecz jeżeli chcesz badać, przekonasz się, że to jest bardzo dawny wynalazek tego miasta. Tragedia zaś jest najbardziej miłym ludowi i najmocniej przemawiającym do przekonania rodzajem poezji. A wprowadzając właśnie Minosa do tragedii bierzemy odwet za to, że nam narzucił spłacanie owego haraczu. To więc było błędem Minosa, że się nam naraził, w następstwie czego — o co właśnie pytasz — ściągnął na siebie gorszą niesławę. Najlepszym zresztą dowodem tego, że Minos był w każdym razie mężem dobrym i prawym i, jakeśmy to nawet już uprzednio wyrazili, znakomitym prawodawcą, jest to, że jego prawa są niewzruszone, ponieważ ten, kto je ustanowił, odgadł właściwie prawdę o rządzeniu państwem.

PRZYJACIEL: Wydaje mi się, Sokratesie, że twoje rozumowanie jest słuszne.

SOKRATES: Jeżeli więc mówię prawdę, to czy nie sądzisz, że Kreteńczycy, współobywatele Minosa i Radamantysa, rządzą, się prawami najstarodawniejszymi?

PRZYJACIEL: Wydaje się.

SOKRATES: Ci przeto byli wśród starodawnych najznakomitszymi prawodawcami, stróżami i pasterzami mężów, jak nawet Homer powiada, że znakomici wodzowie są pasterzami ludów.

PRZYJACIEL: Całkiem słusznie.

SOKRATES: Otóż, na Zeusa Opiekuna Przyjaźni, gdyby nas ktoś zagadnął, jakie to są rzeczy, które by dobry prawodawca i dobry pasterz przydzielił ciału, aby ciało właśnie miało się dobrze, odpowiedzielibyśmy słusznie i krótko, że pokarm i wysiłek, gdyż dzięki tamtemu ciało się rozwija, dzięki zaś temu ćwiczy się i staje się jędrne.

PRZYJACIEL: Słusznie.

SOKRATES: Gdyby więc potem zapytał nas: „Jakie to więc rzeczy zaleciłby może dobry prawodawca i dobry pasterz, aby sprawić, iż sama dusza będzie się miała lepiej?" Co byśmy odpowiedzieli, aby nie przynieść wstydu ani sobie, ani naszemu wiekowi?

PRZYJACIEL: Na to nie umiem odpowiedzieć.

SOKRATES: Lecz przecież chyba to przynosi wstyd naszym duszom że, z jednej strony, okazuje się, że one nie wiedzą, co w nich stanowi o dobru i złu, z drugiej natomiast, dostrzegają te rzeczy, które dotyczą ciała i innych spraw.

PLATON

LISTY

(przekł. M. Maykowska, 1938; red. A. H., 2020)

LIST SIÓDMY I ÓSMY

VII: DO BLISKICH DIONA.....794
WSTĘP.....794
PIERWSZA WYPRAWA NA SYCYLIE.....798
DRUGA WYPRAWA NA SYCYLIE.....802
OGRANICZENIA DORADZTWA.....805
DIONIZJOS WOBEC DORADZTWA.....808
PORADA PLATONA.....813
MIĘDZY DRUGĄ I TRZECIĄ WYPRAWĄ.....819
O NAUKACH NIEPISANYCH.....825
O FORMACH I STOPNIACH POZNANIA.....829
O NAUKACH NIEPISANYCH, CIĄG DALSZY.....834
TRZECIA WYPRAWA.....836
REWANŻ DIONA.....845
VIII: DO BLISKICH DIONA.....848

LISTY POZOSTAŁE

I: DO DIONIZJOSA (NIEWĄTPLIWIE FAŁSZYWY).....858
II: DO DIONIZJOSA.....860
III: DO DIONIZJOSA.....869
IV: DO DIONA.....877
V: DO PERDIKKASA.....879
VI: DO HERMEJASA, ERASTOSA I KORYSKOSA.....881
IX: DO ARCHYTASA.....883
X: DO ARYSTODOROSA.....884
XI: DO LAODAMASA.....885
XII: DO ARCHYTASA.....887
XIII: DO DIONIZJOSA.....887

PLATON

LIST SIÓDMY I ÓSMY

VII: DO BLISKICH DIONA

WSTĘP

PLATON ŻYCZY KREWNYM I PRZYJACIOŁOM DIONA, ABY IM SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Piszecie mi, że powinienem być przekonany, iż ożywia Was ten sam duch, który ożywiał Diona i wzywacie mnie przeto, abym się z Wami sprzymierzył, ile tylko mogę, czynem i słowem. Ja więc, jeżeli istotnie te same co i on poglądy macie i dążenia, zgadzam się sprzymierzyć się z Wami, w razie przeciwnym musiałbym jeszcze zastanowić się niemało. A jakie były jego przekonania i dążenia, mogę Warn wyłożyć dokładnie, wiem bowiem, jakie były, i nie potrzebuję opierać się na przypuszczeniach. Gdy więc po raz pierwszy przybyłem do Syrakuz, mając lat około czterdziestu, był wówczas Dion w tym wieku, w którym teraz jest Hipparynos, i miał te same wtedy przekonania, w jakich dotrwał do końca. Uważał mianowicie, że Syrakuzańczycy wolni być powinni gospodarząc u siebie według praw najlepszych. Nie byłoby też nic w tym dziwnego, gdyby i Hipparynosa bóg jakiś przywiódł do tych samych poglądów na sprawy państwowe i

do jednomyślności z Dionem. A w jaki sposób powstały te poglądy, warto może żeby posłuchał kto młody jeszcze i kto już niemłody; spróbuję tedy przedstawić Wam to od początku. Odpowiednia bowiem teraz chwila po temu.

Ongiś w młodości przeżyłem to, co przeżywa wielu młodych ludzi. Zamierzałem, skoro tylko stanę się panem samego siebie, poświęcić się niezwłocznie służbie publicznej. A przypadły na moje czasy wydarzenia państwowe przybierające taki mniej więcej obrót: wobec niezadowolenia większości z ówczesnej formy rządów dochodzi do przewrotu; przy zmianie ustroju pięćdziesiąt i jeden mężów obejmuje władzę, jedenastu w mieście, dziesięciu w Pireusie — jedni i drudzy mają powierzoną sobie pieczę i nad rynkiem i nad tym, co było do zrobienia w dzielnicach miejskich — trzydziestu zaś sprawuje rządy pełnomocne, zwierzchnie nad wszystkim. Zdarzyło się, że niektórzy z nich byli mymi krewnymi[8] i znajomymi, toteż nawoływali mnie od razu do wzięcia udziału w pracy politycznej, jako odpowiedniej dla mnie. I przeżyłem rzeczy, nie takie znów bardzo dziwne, jeżeli się zważy, jak młody byłem jeszcze w tym czasie. Wyobrażałem sobie, że będą rządzić państwem w ten sposób, iż z drogi nieprawości do prawych przywiodą je obyczajów. Toteż przypatrywałem się bacznie, jak sobie będą poczynali. I oto widziałem, że ludzie ci w krótkim czasie doprowadzili do tego, że złotem wydawały się dawne rządy. Obok innych niegodziwości jeszcze ten fakt: mego starszego drogiego

[8] Kritias, przywódca trzydziestu tyranów, był stryjecznym bratem matki Platona; Charmides, należący do ich liczby, był jej bratem rodzonym.

przyjaciela, Sokratesa, o którym nie waham się twierdzić, że był najzacniejszym człowiekiem ze wszystkich ludzi ówczesnych, usiłowali posłać z paroma innymi po jednego z obywateli[9], aby go sprowadzić gwałtem dla wykonania na nim wyroku śmierci. Chodziło im oczywiście o to, żeby zmusić Sokratesa do współdziałania z nimi czy zechce, czy też nie. On jednak nie posłuchał i gotów był wszystko znieść raczej, niż stać się wspólnikiem ich niecnych czynów. Widząc to wszystko i co tam jeszcze było w tym rodzaju, nie drobne sprawy z pewnością, nie mogłem opanować swego wstrętu i odsunąłem się od tego zła, które się wtedy działo. Niedługo potem runęła władza Trzydziestu i cały ówczesny system rządów. Znowu, wprawdzie już nie tak gwałtownie, ale zaczęło mnie jednak pociągać z powrotem pragnienie wzięcia udziału w życiu społecznym i politycznym. Było oczywiście i w tych także stosunkach, tak pełnych zamętu, wiele rzeczy, które mogły wywoływać czyjąś odrazę, i nie jest też bynajmniej dziwne, że podczas tych przewrotów zemsta nad tymi czy innymi przeciwnikami przybierała u tych czy u innych formy zanadto ostre. Niemniej jednak kierowali się na ogół dużą względnością ci, którzy wtedy wrócili do władzy. Jakimś atoli zrządzeniem losu znowu mego druha, tegoż Sokratesa, paru z ówczesnych przywódców pozywa przed sąd i wytacza mu zarzut najniegodziwszy, który mniej chyba niż komukolwiek innemu można było postawić Sokratesowi. Oskarżyli go więc oni o bezbożność, a

[9] Niejakiego Leona z Salaminy (por. Obrona Sokratesa 32 G).

drudzy uznali go winnym i kazali stracić człowieka, który nie chciał w swoim czasie brać udziału w niecnym porwaniu jednego z ich zwolenników tułających się wtedy poza krajem, podczas gdy oni także znosili niedolę tułaczki. Gdy patrzyłem na to wszystko i na ludzi odgrywających rolę w polityce, i na prawa i na obyczaje, i im więcej to rozpatrywałem i posuwałem się w latach, tym trudniejszą wydawało mi się rzeczą, abym mógł we właściwy sposób zająć się polityką. Niepodobna przecież działać bez ludzi życzliwych i wiernie oddanych, odnaleźć dawnych przyjaciół nie było znów tak łatwo — nie uznawano już w naszym mieście zwyczajów i urządzeń ustanowionych przez ojców — nowe zaś zdobyć stosunki z dnia na dzień niemożliwe było bez większego wysiłku. Psuło się ustawodawstwo i obyczajność publiczna, i to z siłą wzmagającą się w sposób wprost zdumiewający, tak iż ja, pełen będąc z początku wielkiego zapału do działalności publicznej, patrząc na to i widząc jak wszystko wszędzie gna i pędzi na zatracenie, zacząłem wreszcie odczuwać, że mnie już ogarnia zawrót głowy. Nie przestałem wprawdzie patrzeć i zastanawiać się, czy nie mogłaby przyjść skąd poprawa w tych stosunkach i w ogóle w całokształcie życia państwowego, ale żeby czynnie wystąpić czekałem wciąż znowu na odpowiednie czasy. Wreszcie zrozumiałem, że wszystkie państwa obecnie, wszystkie wzięte razem, ile ich jest, źle się rządzą. Prawa ich mianowicie, jeżeli nie zastosować tu jakichś wprost nadzwyczajnych zabiegów i jeżeli los nie przyjdzie z pomocą, są już nieomal w

beznadziejnym stanie. Widziałem się zmuszony hołd złożyć prawdziwej filozofii i uznać, że z jej wyżyn dopiero można zobaczyć, jak wygląda wszelka sprawiedliwość w polityce i życiu jednostek; od nieszczęść przeto nie wyzwoli się wcześniej ród ludzi, zanim albo ludzie należycie i prawdziwie miłujący mądrość nie przyjdą do władzy, albo ci, którzy rządzą w państwach, jakimś bożym ulegając wyrokom, nie umiłują istotnie mądrości.

PIERWSZA WYPRAWA NA SYCYLIE

Takie więc były moje przekonania, gdy przybyłem do Italii i na Sycylię, udając się tam po raz pierwszy. Przybywszy zaś, tamtejszym, tak zwanym „błogim" życiem z jego biesiadami italskimi i syrakuzańskimi w żaden żywy sposób i pod żadnym względem zachwycić się nie mogłem; co za przyjemność obciążać sobie żołądek dwa razy dziennie, nie przespać samemu w łóżku ani jednej nocy — i co tam jeszcze towarzyszy takiemu trybowi życia. Przy takich zwyczajach nie mógłby nikt pod słońcem, zaprawiając się w nich od młodu, stać się rozumnym — nie wyrówna tego bowiem nie wiem jak niezwykła natura — a stać się roztropnym nikt nawet i nie zapragnie, i to samo da się powiedzieć o wszystkich innych cnotach. Również państwo żadne nie zażyje spokoju, jakiekolwiek miałoby prawa, jeżeli ludzie uważać będą, że wszystko trzeba na niepomierne trwonić zbytki, i sądzić będą, z drugiej strony, że należy oddawać się bezczynności, z wyjątkiem gdy chodzi o hulanki, pijatyki i w

zapałach miłosnych utrudzenie. Państwa takie skazane są nieuchronnie na ciągłe przewroty polityczne, wprowadzają tyranię, oligarchię, demokrację, zmieniając ustawicznie system rządów. O ustroju zaś sprawiedliwym i takim, który by darzył wszystkich równością praw, ci, którzy w nich rządzą, nawet wzmianki słuchać nic potrafią spokojnie. Takie więc w uzupełnieniu do poprzednich rozważań snując myśli przybyłem do Syrakuz jakimś może przeznaczeniem gnany, bo robi naprawdę takie wrażenie, jak gdyby jakaś wyższa potęga umyśliła rzucić wtedy posiew tych wszystkich wydarzeń, które się teraz rozegrały w związku z Dionem i z Syrakuzami, strach bierze, aby nie dalszych jeszcze, o ile mnie teraz nie posłuchacie, gdy rady swej udzielam po raz drugi. Go mam na myśli mówiąc, że początkiem wszystkiego stało się moje ówczesne przybycie na Sycylię? Boję się o to, że nie zdawałem sobie sprawy wtedy, gdy zbliżyłem się z Dionem, młodym jeszcze podówczas, i gdy go wtajemniczałem w moje poglądy na to, co byłoby największym dobrem dla ludzi, oraz gdy mu doradzałem, żeby w czyn to wprowadzał, iż, nieświadomie dla samego siebie, pracowałem nad obaleniem tyranii.

Dion bowiem, mając w ogóle umysł niesłychanie zdolny, chłonął z niezwykłą łatwością wszystko, co mu wtedy mówiłem, i słuchał moich nauk tak namiętnie i z taką żarliwością, jak nigdy żaden z młodzieńców, z którym się zetknąłem. Postanowił pozostałe życie przeżyć inaczej niż większość Italczyków i Sycylijczyków, cnotę

bowiem umiłował bardziej od przyjemności i wszelakiej rozkoszy. Swoim trybem życia wywołał znaczną niechęć tych, którzy dobrze się czuli w atmosferze ustalonych na dworze tyrana obyczajów. I trwało tak aż do chwili śmierci Dionizjosa.

Uprzytomnił sobie następnie, że przekonania, które zdobył pod wpływem właściwych nauk, mogły powstać nie tylko w nim, i dostrzegał też rzeczywiście, że powstawały również w innych, niewielu co prawda, niemniej jednak widział, że powstawały wśród niektórych. Spodziewał się, że jednym z nich może mógłby się stać Dionizjos Młodszy przy boskiej pomocy, a jeżeliby stał się takim, to życie jego i życie pozostałych Syrakuzańczyków stałoby się, uważał, nad wyraz szczęśliwe. Był dalej zdania, że powinienem koniecznie, jak można najprędzej, przybyć do Syrakuz, aby współdziałać w tej sprawie. Pamiętał przecież wspólnie ze mną przeżyte chwile i z jaką łatwością powstało w nim wtedy pragnienie najpiękniejszego i najzacniejszego żywota. Jeżeliby i teraz udało się wytworzyć je w Dionizjosie, jak to zamierzał, wielkie żywił nadzieje, że bez rozlewu krwi, bez ofiar i tych strasznych rzeczy, które stały się teraz, można będzie przywieść kraj cały do życia błogiego istotnie. Obmyśliwszy to sobie tak słusznie, namówił Dion Dionizjosa, aby mnie zaprosił. Sam też ze swej strony przysyłał do mnie listy i prosił, ażebym przybył za wszelką cenę, jak można najprędzej, zanimby inni nie zetknęli się z Dionizjosem i nie skierowali go w stronę innego życia, odciągnąwszy od tego, które jest najlepsze. Przytaczam, w jaki sposób popierał

swoje prośby, choć może zabierze to za dużo czasu:

„Jakiejże będziemy czekali sposobności lepszej od tej — mówił — którą teraz boskie nam zsyła zrządzenie?" Wspominał kolejno o panowaniu nad Italią i Sycylią, o swym osobistym znaczeniu i roli, jaką odgrywał w państwie, rozwodził się o młodości Dionizjosa i o jego zapale do filozofii i nauki nader gorącym, o jego bratankach i krewnych, tak zawsze skorych, żeby dać się pociągnąć moim naukom i głoszonemu przeze mnie trybowi życia, i nadających się najbardziej do tego, żeby Dionizjosa pociągnąć za sobą. Jeżeli kiedykolwiek, to teraz właśnie może się urzeczywistnić w całej pełni to, czego wyglądamy z tęsknotą, a mianowicie, aby ci sami ludzie byli filozofami i zarazem władcami wielkich państw. Zachęty więc były takie i całe mnóstwo innych w tym rodzaju. Co zaś do moich zapatrywań na tę sprawę, to odczuwałem niepokój myśląc o młodych i jak to się w ogóle z nimi ułoży — przelotne są bowiem porywy młodzieńcze i często wprost w przeciwną zwracają się stronę — jeżeli chodzi o Diona, znałem jego charakter poważny z natury, przy czym był już człowiekiem w latach dojrzałych. Gdy się więc zastanawiałem i wahałem, czy należy jechać, czy jak się też zdecydować, przeważyło przekonanie, że jechać powinienem: jeżeli się chce przystąpić kiedykolwiek do urzeczywistnienia swych koncepcji co do ustawodawstwa i ustroju państwowego, to teraz właśnie trzeba pokusić się o to. Bo przecie wystarczy jednego tylko człowieka przekonać w dostatecznym stopniu, a dokonam całego

zbawczego dzieła.

DRUGA WYPRAWA NA SYCYLIE

To oto zamierzając i na to się ważąc wyruszyłem z domu. Nie powodowało mną to, co przypuszczają niektórzy, lecz przede wszystkim wzgląd na samego siebie, abym nie musiał kiedyś wstydzić się sam siebie i uznać, że jestem niby jakieś ze wszech miar puste słowo i nieskory bynajmniej do podjęcia jakiegokolwiek czynu. Bałem się przy tym, że mógłbym zdradzić Diona, nasze zobowiązania wzajemne i łączącą nas przyjaźń, wtedy gdy groziły mu istotnie niebezpieczeństwa, i to niemałe. Jeżeliby coś mu się przydarzyło, czy też, wydalony z kraju przez Dionizjosa i przez innych swoich wrogów, zjawiłby się przed nami jako wygnaniec i zwrócił do nas z następującymi słowami: „Przychodzę do Ciebie, Platonie, na tułaczkę skazany nie dlatego, że mi hoplitów zabrakło i że jeźdźców nie miałem dla odparcia wroga, słów mi Twoich i Twego daru przekonywania zabrakło, którym, wiedziałem, że mocen jesteś w najwyższym stopniu skłaniać młodych do tego, co dobre i sprawiedliwe, i łączyć ich wciąż ze sobą węzłami przyjaźni i zbratania. To mnie więc zawiodło wobec tego, żeś nie spełnił przypadającej na Ciebie części zadania, i dlatego zmuszony byłem opuścić Syrakuzy i znalazłem się tutaj. Moja osobista sprawa to mniejszy jeszcze zarzut dla Ciebie, lecz filozofia, którą wciąż wysławiasz i powiadasz, że nie doznaje czci u innych ludzi, czyż nie została teraz zdradzona wraz ze

mną, jeżeli chodzi o tę cząstkę zadania, którą Ty miałeś spełnić wobec niej? I gdyby się zdarzyło, żebyśmy na przykład mieszkali w Megarze, zjawiłbyś się przecież z pomocą na moje wezwanie, lub też samego siebie za nader lichego musiałbyś uważać człowieka. Teraz zaś podając jako usprawiedliwienie daleką podróż, długą przeprawę morską i ogrom związanych z nią trudów, sądzisz, że zdołasz uniknąć tego, aby Cię nie pomawiano kiedyś o gnuśność? Nie uda Ci się z pewnością!" — Czy mógłbym na te słowa godną znaleźć odpowiedź? Nie mógłbym bynajmniej. Wyruszyłem więc ulegając nakazom rozumu i mając słuszność za sobą, jak tylko człowiek mieć może najbardziej, i opuściłem z powodu tego moje zajęcia, żadną miarą nie przynoszące mi ujmy, aby udać się pod przymus rządów tyrańskich, które nie mogły oczywiście odpowiadać moim poglądom ani mojej osobie. Czyniąc to uchyliłem się od pomsty Zeusa, przyjacielskich związków patrona, i wywiązałem się bez zarzutu z mojej powinności wobec filozofii, której nie oszczędzono by obelg, gdybym, gnuśności hołdując i tchórzostwu, niesławną i brzydką wziął na siebie rolę. Przybywszy zaś, bo nie trzeba tutaj rozwodzić się zbytnio, zastałem dokoła Dionizjosa wszędzie pełno wrzenia, głosy oszczercze szkalowały Diona przed majestatem tyrana. Broniłem go, jak tylko mogłem, niewiele jednak mogłem zdziałać; mniej więcej jakoś w czwartym miesiącu po moim przybyciu kazał Dionizjos wsadzić Diona na mały statek i niegodnie wyprawił go z kraju, oskarżając o knowania przeciwko władzy tyrańskiej. My wszyscy, przyjaciele

Diona, obawialiśmy się teraz, czy nie zechce oskarżyć któregoś z nas o współudział w owych knowaniach Diona i wywrzeć na nim swej zemsty. Co do mnie, to nawet rozeszła się wtedy jakaś pogłoska w Syrakuzach, że kazał mnie Dionizjos zgładzić jako sprawcę tego wszystkiego, co się wówczas stało. On jednak zauważywszy, w jakim jesteśmy nastroju, i bojąc się, żeby coś gorszego nie wynikło z tych obaw, uprzejmie nas znowu podejmował wszystkich, mnie zaś uspokajał, dodawał otuchy i prosił, abym bezwarunkowo pozostał. Z mego wyjazdu, rzecz prosta, nic dobrego nie mogło dla niego wyniknąć, z pozostania raczej. Dlatego też zwracał się do mnie niby z gorącą prośbą, wiemy jednak, ile prośby tyranów zawierają w sobie konieczności posłuchu. Znalazł poza tym sposób, aby mi nie dać odpłynąć. Ściągnął mnie do siebie na zamek i tam wyznaczył mieszkanie. Stamtąd zaś żaden kapitan statku nie zechciałby zabrać mnie z sobą, nie mówię już wbrew woli Dionizjosa, ale w ogóle, chyba żeby sam przysłał kogoś z poleceniem zabrania mnie; żaden też kupiec i z naczelników straży granicznej ani jeden nie patrzyłby spokojnie, jak sam uchodzę z kraju, lecz zatrzymałby mnie od razu i przywiódł z powrotem do Dionizjosa, zwłaszcza, że jakoś znowu rozgłaszano wieści, całkiem przeciwne temu, co opowiadano poprzednio, że Platon, wprost uwierzyć trudno, w jak niezwykłych jest łaskach u Dionizjosa. Jakżeż więc było istotnie? Powiedzieć muszę całą prawdę. Okazywał mi rzeczywiście z biegiem czasu, w miarę jak obcowaliśmy z sobą i zetknął się bliżej z moim sposobem

bycia i charakterem, coraz więcej łaskawości i względów, chciał jednak, abym go cenił więcej od Diona i abym jako przyjaciela bez porównania wyżej go stawiał niż tamtego. Niewiarogodne jest, ile w to wkładał ambicji. Lecz żeby pójść drogą, na której najpiękniej mógłby to osiągnąć, jeżeliby to w ogóle było do osiągnięcia, przed tym się wzbraniał, aby mianowicie uczyć się i słuchać tego, co mówię o filozofii, i zbliżyć się w ten sposób do mnie i zżyć ze mną bardziej. Obawiał się widocznie tego, co mu mówili oszczercy, że da się omotać, i Dion wtedy przeprowadzi wszystko. Ja zaś, wierny swej pierwotnej myśli, z którą tu przybyłem. przetrzymywałem wszystko w oczekiwaniu, że może jakoś dojdzie on kiedyś do tego, żeby zapragnąć wieść żywot filozofa. Przeciwdziałał jednak temu zwycięsko.

Tak więc to było z moim przybyciem na Sycylię i tak upłynął pierwszy okres mojego tam pobytu. Po czym odjechałem, i powróciłem znowu na usilne prośby Dionizjosa. Wyjaśnię Wam, z jakich zrobiłem to względów, i przedstawię, że cokolwiek uczyniłem, tłumaczy się zrozumiałymi i słusznymi pobudkami. Wiem bowiem, że wielu ludzi nie przestaje pytać, w jakim właściwie celu udałem się tam powtórnie.

OGRANICZENIA DORADZTWA

Przedtem jednak chcę Wam poradzić, co należy robić w

obecnych warunkach. Nie trzeba bowiem, aby to, co zamierzam mówić tylko ubocznie, wysuwało się w moich słowach na plan pierwszy jako główna sprawa. Twierdzę więc co następuje:

Przypuśćmy, że mamy człowieka chorego i pędzącego taki tryb życia, który ujemnie wpływa na jego zdrowie. Czyż ten, kto chce mu swoją radą służyć i pomocą, nie powinien przede wszystkim wpłynąć na zmianę jego dotychczasowego trybu życia i dopiero wtedy, jeżeli go posłucha, zalecać mu jeszcze inne środki? W razie zaś odmowy ze strony chorego, człowiek z charakterem i prawdziwy lekarz uchyli się, moim zdaniem, od udzielania dalszej porady; o tym, kto by się godził na to, powiedziałbym przeciwnie, że pozbawiony jest charakteru i niewiele się rozumie na sztuce lekarskiej. To samo da się także zastosować do państwa, niezależnie od tego, czy pozostaje pod panowaniem jednego czy wielu mężów. Jeżeli z zasady trzymając się w swym życiu politycznym właściwej drogi prosi o doradzenie mu czegoś pożytecznego w jakiejś sprawie, nie odmówi człowiek rozumny swej rady takiemu społeczeństwu. Jeżeli natomiast państwo zbacza całkowicie ze szlaku właściwej polityki i nie chce żadną miarą odnaleźć z powrotem wiodącej do niej drogi, a obywatele zapowiadają doradcy, żeby zostawił ich ustrój w spokoju i nie próbował go podważać, bo śmiercią przypłaci wszelką próbę podważenia go, i nakazują przy tym, aby był na usługi ich zachcianek i żądz, i doradzał, w jaki sposób uzyskaliby ich spełnienie jak najłatwiej i jak najszybciej po wsze czasy, za człowieka bez charakteru poczytywałbym tego, kto

by się godził na udzielanie rad w podobnych warunkach, za człowieka z charakterem, odwrotnie, uważałbym tego, kto by się na to zgodzić nie zechciał.

Takie więc mam przekonania i dlatego, jeżeli zwraca się ktoś do mnie z prośbą o radę w jakichś bardzo ważnych dla siebie poczynaniach życiowych, w sprawie zdobycia majątku na przykład, lub też w jaki sposób ma pielęgnować zdrowie ciała czy duszy, o ile wydaje mi się, że w codziennym trybie życia wiernym jest pewnym zasadom, albo też mogę przypuszczać, że zastosuje się do mojej rady w tym, co do czego porozumiewa się ze mną, chętnie służę mu moją radą i nie poprzestaję na zdawkowym tylko spełnieniu jego prośby. Gdy zaś ktoś wcale rady ode mnie nie żąda, albo też jest widoczne, że jej posłuchać bynajmniej nie ma zamiaru, nie będę się takiemu z moją radą narzucał nie proszony, a przymusu nie wywierałbym, nawet gdyby był moim synem rodzonym. Niewolnikowi, i owszem, rad bym swych nie skąpił i, gdyby słuchać ich nie chciał, nie zawahałbym się nawet użyć względem niego przemocy. Ojca zaś i matkę nie godzi się, zdaniem moim, przymuszać do czegokolwiek, chyba że nie są przy zdrowych zmysłach; jeżeli prowadzą, taki czy inny, stały tryb życia, który im odpowiada, mnie zaś nie podoba się zgoła, nie należy, sądzę, ścigać ich niechęcią przez daremne strofowanie, ani też, odwrotnie, schlebiać im i usłużnie dostarczać możliwości zaspokojenia pragnień tego rodzaju, że, jeżelibym sam miał się im poddać z lubością, żyć bym nie chciał w

ogóle. Tą samą zasadą powinien i wobec państwa kierować się w życiu człowiek rozumny. Niech wypowiada swe zdanie, jeżeli ma coś do zarzucenia w sprawie polityki, ale tylko wtedy, gdy wie, że mówić nie będzie na próżno, ani słów swoich nie przypłaci śmiercią. Gwałtu zaś niech nie stosuje wobec ojczyzny zmieniając przemocą jej system rządów, jeżeli bez mnożenia wygnańców, bez ofiar w ludziach ustroju najlepszego choćby wprowadzić nie można. Niech się wówczas cicho usunie na stronę i o ratunek się modli dla siebie i dla państwa.

DIONIZJOS WOBEC DORADZTWA

W taki więc oto sposób mogę i Waszym stać się doradcą, a doradzałem już wraz z Dionem i Dionizjosowi, aby sobie przede wszystkim codzienne życie ułożył tak, żeby nauczyć się samego siebie trzymać na wodzy jak można najbardziej, oraz zdobywał sobie wiernych przyjaciół i towarzyszy, dla uniknięcia tego, co spotkało jego ojca. Zjednoczył on w swoim ręku wiele potężnych grodów Sycylii zniszczonych przez barbarzyńców. Odbudowawszy je, nie był jednak w możności ustanowić w żadnym z nich lojalnego względem siebie rządu złożonego z bliskich mu ludzi, czy to spomiędzy jakichś cudzoziemców, czy też z własnych braci, których sam wychował, ponieważ byli młodsi od niego, i z prostych ludzi porobił panami, a z biedaków w niezwykłych przetworzył bogaczy. Nie zdołał jednak, mimo namowy, wskazań, dobrodziejstw ze swej strony, jak też i

względów rodzinnych, żadnego z nich zrobić towarzyszem swych trudów panowania. Okazał się tu siedemkroć razy nieudolniejszy od Dariusza, który nie braciom zawierzył ani wychowankom, ale jedynie tym, z którymi pospołu obalił owego Meda rzezańca. Podzieliwszy państwo na siedem części — a każda z nich większa była od całej Sycylii — rządził przy ich współudziale i wiernych miał z nich towarzyszy; nie występowali przeciwko niemu ani przeciwko sobie wzajemnie. Stał się przykładem, jakim być winien dobry prawodawca i król. Dzięki prawom wszakże, które ustanowił, przetrwało państwo perskie po dziś dzień. Weźmy dalej Ateńczyków: potrafili oni szereg miast greckich, nękanych przez napaści barbarzyńców, nie wprowadziwszy do nich swojej ludności, lecz przejąwszy tak jak były zamieszkane, utrzymać przez lat siedemdziesiąt pod swoim panowaniem, zdobywszy sobie w każdym z nich ludzi przyjaźnie usposobionych. Dionizjos natomiast w jednym mieście całą stłoczywszy Sycylię, ze zbytku mądrości nie dowierzając nikomu, zaledwie zdołał się utrzymać. Ubogi był bowiem w przyjaciół i wiernie oddanych sobie mężów. A nic nie jest pewniejszym wskaźnikiem cnoty czy nieprawości, jak brak czy posiadanie takowych. To więc doradzaliśmy Dionizjosowi, ja wraz z Dionem, ażeby, skoro tak mu się już z winy ojca ułożyły stosunki, że rósł w osamotnieniu, pozbawiony wykształcenia, pozbawiony odpowiedniego towarzystwa, najpierw wziął się do tego i postarał się spośród swych krewnych i rówieśników zdobyć sobie przyjaciół i

towarzyszy w dążeniu do cnoty wtórujących mu zgodnie, zwłaszcza zaś, aby sam z sobą doszedł do porozumienia, bo brak tego zdradzał w niezwykłej wprost mierze. Mówiliśmy mu to nie tak otwarcie — nie byłoby to bowiem bezpieczne — ale dając mu to do zrozumienia drogą okólną i podkreślaliśmy z całym naciskiem, że każdy, kierując się tymi wskazaniami, i siebie i tych, na czele których stoi, chroni od złego, postępując inaczej doczeka się, że wszystko całkiem odwrotny przybierze obrót. Jeżeli więc pójdzie wskazaną przez nas drogą i zrobi z siebie rozumnego i rozsądnego człowieka, zaludni następnie opustoszałe miasta sycylijskie, wyposaży je w prawa i w ustrój, który je zwiąże i sprzymierzy zarówno z nim, jak między sobą, w celu niesienia sobie pomocy przeciwko barbarzyńcom, nie tylko dwukrotnie, lecz wielokrotnie zaiste powiększy państwo odziedziczone po ojcu. Zdoła bowiem przy takim stanie rzeczy ujarzmić Kartagińczyków srożej jeszcze o wiele, niż wówczas ujarzmieni zostali przez Gelona, podczas gdy teraz, przeciwnie, ojciec jego zmuszony był haracz płacić barbarzyńcom. To więc mówiliśmy i tak go zachęcaliśmy, podstępnie knując przeciw Dionizjosowi, jak twierdziły z wielu stron dochodzące głosy. Zwyciężyły one u Dionizjosa, wygnały Diona, wprawiły nas w przerażenie. Lecz żeby już skończyć z wielką ilością wydarzeń, które się rozegrały w ciągu niewielkiego okresu czasu: Dion, przybywszy z Peloponezu i Aten, czynem Dionizjosa nauczył rozumu. Syrakuzańczycy, skoro uwolnił miasto i oddał je im w ręce dwa razy, zachowali się wobec Diona tak

samo, jak Dionizjos wtedy, gdy Dion usiłował go wykształcić i wychować na króla, który by władzę monarszą sprawować był godny, i z takim sprzymierzyć się na całe życie. Dionizjos jednak wolał z oszczercami się sprzymierzyć i z tymi, którzy mu powiadali, że Dion dąży do władzy tyrańskiej i że w tym celu robi to wszystko, co robił w tym czasie, że chodzi mu mianowicie o to, aby Dionizjos pochłonięty czarem dociekań naukowych zaniedbał sprawowania władzy i powierzył ją jemu, a on ja wtedy przywłaszczy sobie i podstępnie wytrąci ją Dionizjosowi z rąk. Takie więc oszczerstwa zwyciężyły wówczas i, rozsiewane wśród Syrakuzańczyków, po raz drugi odniosły zwycięstwo, osobliwe zgoła i nader hańbiące dla tych, którzy zwycięstwa tego byli sprawcami. Jak to się stało, trzeba żeby posłuchali ci, którzy wzywają mnie do współudziału w obecnie rozgrywających się sprawach. Oto ja, obywatel ateński, przyjaciel Diona, jako jego sojusznik przybyłem do tyrana pragnąc trwającą między nimi wojnę w przyjacielskie przetworzyć stosunki. W walce z oszczercami zostałem jednak pokonany. Dionizjos usiłował skłonić mnie zaszczytami i pieniędzmi, abym pozostał przy nim i swą obecnością i przyjaźnią stwierdził niejako, że nie popełnił niczego niewłaściwego wypędzając Diona z kraju, ale wszystkie jego starania zawiodły oczywiście. Dion potem w drodze powrotnej do domu zabiera z sobą z Aten dwóch braci[10]; przyjaźń z nimi nie powstała na podstawie zgodnych przekonań filozoficznych, ale z pospolitych i

[10] Ateńczyków Kallipposa i Filostratosa.

zwykłych uczuć koleżeństwa, jak to bywa u większości przyjaciół, oraz z tego zżycia się, które się wytwarza przy stole biesiadnym, ceremoniach wtajemniczenia i wspólnym uczestniczeniu w misteriach. Tak więc i ci dwaj towarzyszący mu w drodze do kraju przyjaciele w tych właśnie okolicznościach zbliżyli się do niego i dzięki usługom, które mu oddali podczas przygotowań do powrotu, w zażylsze z nim weszli stosunki. Skoro jednak po przybyciu na Sycylię spostrzegli, że Sycylijczycy, na skutek rozsiewanych oszczerstw, podejrzewają Diona, jakkolwiek zawdzięczają mu swe wyzwolenie, o to, że zamierza stać się tyranem, nie tylko zdradzili przyjaciela i człowieka, z którym łączyły ich węzły wzajemnie świadczonej sobie gościnności, lecz własnoręcznie nieomal dopuścili się mordu, bo broń mając w ręku mordercom podążyli z pomocą. Co do ohydy i niegodziwości tej zbrodni, ja z pewnością nie robię żadnych zastrzeżeń i nie zabieram tu głosu — sporo bowiem inny troszczy się, aby ją rozsławić szeroko i troszczyć się będzie i nadal — co się natomiast w związku z tym mówi o Ateńczykach i twierdzi, że ci dwaj hańbę ściągnęli na państwo, uchylić muszę. Oświadczam bowiem, że Ateńczykiem był także ten, który nie zdradził owego męża, jakkolwiek mógł w zamian za to mieć bogactwa i wiele zaszczytów. Albowiem przyjaźń, która go z nim łączyła, nie była pospolitą przyjaźnią prostackich natur; zrodziła się ona ze wspólnie podejmowanych, szlachetnych wysiłków wewnętrznego doskonalenia się. Takiej wspólnocie i takiemu jedynie porozumieniu zawierzyć

winien człowiek rozumny, więcej niż pokrewieństwu duchowemu czy fizycznemu. Nie są też warci obydwaj Diona zabójcy tego, aby ich czyn za hańbę poczytać państwu, jakoby to w ogóle byli ludzie, o których się wspominało kiedykolwiek.

PORADA PLATONA

Powiedziałem to wszystko z tą myślą, aby jako moja rada posłużyło tym, którzy należą do koła przyjaciół i krewnych Diona. Doradzam coś jeszcze ponadto, tę samą radę i to samo pouczenie wypowiadając już po raz trzeci do Was, trzecie z kolei. Nie powinna Sycylia ani żadne państwo — głosi moje przekonanie — ulegać wszechwładztwu jakiegokolwiek człowieka, prawom podlegać winno jedynie. Nie wychodzi to bowiem na dobre ani ciemiężycielom, ani ciemiężonym, ani im, ani ich dzieciom, ani tych dzieci potomnym, lecz zgubne jest wszelkie tego rodzaju poczynanie. Mizerne tylko i podłe charaktery zwykły na takie porywać się zyski, ludzie, którzy nie wiedzą zgoła, co na przyszłość i w chwili obecnej dobre jest i sprawiedliwe w dziedzinie spraw boskich i ludzkich. Przekonywałem co do tego najpierw Diona, po wtóre Dionizjosa, teraz Was, jako trzecich z rzędu, przekonać usiłuję. Dajcie się więc przekonać zważywszy, że do trzech razy Zeus ratunek zsyła. Spójrzcie także na los Dionizjosa i Diona. Nie posłuchawszy mnie, wiedzie jeden z nich żywot bynajmniej nie chlubny, drugi, posłuchawszy, chlubną zmarł śmiercią. Bo jeśli po najszczytniejsze się sięga wartości dla siebie i

dla swego państwa, nawet cierpienie wszelkie, które przyjdzie wycierpieć, jest czymś dobrym i chlubnym. Nikt z nas przecie nieśmiertelnym się nie urodził, ani, gdyby to stało się nawet jego udziałem, nie byłby przez to szczęśliwym, jak się wydaje większości ludzi. Żadna bowiem rzecz nie jest właściwie ani zła, ani dobra, tak żeby warto było o tym mówić, tam gdzie nie ma duszy, nabiera dopiero tego znaczenia, gdy przydarza się duszy, czy to związanej z ciałem, czy też od niego odłączonej. Trzeba naprawdę wierzyć owym odwiecznym i świętym podaniom, które obwieszczają, że dusza nasza jest nieśmiertelna, i że musi stanąć przed sądem i najsroższe ponieść kary, gdy się już uwolni od ciała. Dlatego też za mniejsze zło poczytywać należy znoszenie wielkich uchybień i krzywd niż ich wyrządzanie. Słuchać tego nie chce człowiek chciwy bogactw a ubogi duszą, a jeżeli słucha, to zbywa drwiącym, jak mu się zdaje, śmiechem. Bezwstydnie rzuca się na wszystko, porywając zewsząd, co tylko może, niby bydlę, żeby zjeść albo wypić, albo dostarczyć sobie do syta owej uciechy ordynarnej i prostackiej, niesłusznie miłosną rozkoszą nazywanej, ślepy jest i nie widzi, jakie nieszczęście, jeśli brak wszelkich skrupułów towarzyszy tej zachłanności, pociąga za sobą każdy czyn krzywdzący i że grzech wlecze się z konieczności za tym, który krzywdzi, czy tuła się jeszcze po ziemi, czy już schodzi pod ziemię u kresu swej niesławnej ze wszech miar i wszędy, i żałosnej wędrówki. Takie więc rzeczy i inne podobne mówiłem Dionowi i przekonałem go. I mam oto

najsłuszniejsze powody, żeby wobec jego morderców odczuwać żal podobny do tego, jaki odczuwam wobec Dionizjosa. Bo zarówno oni jak i on skrzywdzili mnie i innych, właściwie mówiąc wszystkich ludzi, jak tylko można najbardziej. Oni zamordowali człowieka, który pragnął opierać się na sprawiedliwości, a on w ciągu całego swego panowania, moc posiadając najwyższą, na sprawiedliwości oprzeć się nie zechciał. A przecież gdyby istotnie podczas jego rządów filozofia i moc zespoliły się w tym samym człowieku, wydarzenie to zajaśniałoby wśród wszystkich ludzi, Greków i barbarzyńców, wspaniałym blaskiem i udowodniłoby wszystkim dostatecznie prawdziwość poglądu, że szczęśliwe nie może być nigdy żadne państwo ani żadna jednostka, jeżeli nie będzie żyć rozumnie i zgodnie z nakazami sprawiedliwości, czy dojdzie do tego samodzielnie, czy też dzięki temu, że wśród obyczajności prawych zwierzchników otrzyma zacne wychowanie i wykształcenie. Na tym właśnie polega krzywda wyrządzona przez Dionizjosa, a wszystko inne małą jest dla mnie krzywdą w porównaniu z tym. Zabójca zaś Diona, nie zdając sobie z tego sprawy, spowodował zupełnie to samo. Dion bowiem, wiem to na pewno, o ile w ogóle może coś człowiek twierdzić o człowieku, jeżeliby ujął władzę w swe ręce, nie ukształtowałby jej w żaden inny sposób, lecz obrócił na to, aby najpierw Syrakuzy, swe miasto ojczyste, wydobyć spod jarzma, zetrzeć z niego znamiona służalstwa i kazać mu niezależną przybrać postawę, następnie zaś na to, aby wszelkimi możliwymi środkami w piękny ład praw

właściwych i najlepszych wyposażyć obywateli, po czym zdążałby do tego, aby Sycylię całą zapełnić osadnikami i wyzwolić od barbarzyńców, przepędzając jednych, rozgramiając drugich, a przyszłoby mu to łatwiej niż ongiś Hieronowi. Gdyby więc zdziałał to mąż prawy i dzielny, rozsądny przy tym i wyrobiony filozoficznie, powstałoby wśród większości ludzi takie samo uznanie dla cnoty, jakie, o ile by Dionizjos dał się przekonać, utrzymałoby się w mocy na całym, żeby tak powiedzieć, świecie. Ale wdała się w to jakaś wyższa siła, czy zaciążyło nad tym przekleństwo ściągnięte przez jakiegoś grzesznika, łamiącego prawa i zakon boży i, co najgorsze, ważącego się na wszystko w zuchwałych porywach głupoty, w której spoczywa nasienie wszelkich nieszczęść ludzkich, z której, jakby z podatnej gleby, kiełkuje, aby w przyszłości nader gorzki przynieść plon tym, którzy je posieli. Z powodu tej głupoty wszystko po raz drugi przepadło i zginęło. Lecz zamilczmy teraz o tym, baczmy na nasze słowa, aby nie urzec czegoś znowu po raz trzeci. Tyle tylko, że radzę Wam naśladować Diona, Warn, którzy jesteście jego przyjaciółmi, i zarówno jego myśl życzliwie ku ojczyźnie zwróconą, jak też i jego codzienny, umiaru pełen sposób życia, oraz próbować urzeczywistnić jego zamierzenia pod lepszą wróżbą. A jakie one były, dowiedzieliście się teraz ode mnie wyraźnie. Tego zaś z Was, kto nie potrafi żyć na sposób dorycki, według tradycji ojców, ale goni za życiem, które zabójcy Diona i ogół wiedzie Sycylijczyków, pamiętajcie nie wzywać do współpracy i nie myślcie, aby mógł

zdobyć się kiedykolwiek na czyn rzetelny i oparty na zdrowej myśli. Pozostałych wzywajcie do odbudowy całej Sycylii i do zaprowadzenia w niej równych praw obywatelskich i ściągajcie zarówno z samej Sycylii, jak też z całego obszaru Peloponezu, nie obawiajcie się także i Aten. I tam bowiem żyją mężowie, którzy górują nad innymi cnotliwym życiem, a bezczelność zbrodniarzy mordujących przyjaciół mają w nienawiści. To wszystko, być może, należy jednak jeszcze do przyszłości. Na razie dręczą Was rozliczne i różnorodne, co dnia na nowo wszczynające się spory skłóconych stronnictw. Trzeba atoli, aby dobrze sobie uświadomił każdy, kto dzięki łasce bożej jako tako jest zdolny do właściwej oceny zjawisk, że nie nastanie dla zwaśnionych kres nieszczęść zanim ci, którzy są górą, nie przestaną zwalczać, wypędzać i mordować przeciwników w zapamiętałym gniewie i na wrogach wywierać swej zemsty. Niech opanują samych siebie i stanowią prawa obowiązujące na równi obydwie strony i takie, które by bynajmniej nie sprzyjały im bardziej niż zwyciężonym. A posłuch dla tych praw niechaj wśród nich podwójnym wymuszają przymusem: czcią i postrachem; postrachem, okazując swą moc, jako że mają nad nimi przewagę, czcią znów przez to, że i nad pokusami wydają się posiadać przewagę i prawom raczej hołdować chcą i potrafią. Nie może w inny sposób wyzbyć się kiedykolwiek nieszczęść państwo skłócone wewnętrznie, lecz waśnie wzajemne, wrogie nastroje, uczucia nienawiści, brak zaufania, rodzić się w takich państwach zwykły nieustannie. Ci więc, którym przypadło zwycięstwo, muszą,

jeżeli tylko myślą o ratunku dla państwa, sami w swoim własnym gronie wybrać spośród Greków mężów, o których wiedzą, że są najzacniejsi. Niechaj to będą przede wszystkim ludzie starsi, mający w domu dzieci i żony, i mogący się powołać na możliwie najliczniejszy zastęp przodków dzielnych i zasłużonych, oraz niech mają wszyscy dostateczne zabezpieczenie majątkowe — co do liczby, to dla państwa o dziesięciu tysiącach mieszkańców wystarczy ich pięćdziesięciu— drogą próśb i zaszczytów największych trzeba ich skłonić do opuszczenia ojczyzny i sprowadziwszy zaprzysiąc oraz błagać i polecać, aby ustanowili prawa, które by nie były bardziej korzystne ani dla zwycięzców, ani dla zwyciężonych, ale równe i wspólne dla wszystkich obywateli państwa. Skoro już nadane zostaną prawa, od tego właśnie zależy wszystko. Gdy bowiem zwycięzcy bardziej jeszcze niż zwyciężeni podporządkują się prawom, wtedy bezpieczeństwo i pomyślność zapanują wszędzie i wszelkie pierzchnie nieszczęście. W przeciwnym razie nie ma co wzywać ani mnie, ani nikogo innego, aby stanął przy boku tego, kto nie chce się zastosować do tych poleceń. A jest to wszystko najbardziej pokrewne temu, co Dion i ja w serdecznej trosce o Syrakuzy usiłowaliśmy wspólnie uskutecznić po raz już drugi. Bo po raz pierwszy było to wtedy, gdy robiliśmy wysiłki, aby przy pomocy samego

Dionizjosa uzyskać taki stan rzeczy, który byłby dobry dla wszystkich pospołu, a los jakiś, więcej od ludzi posiadający mocy, wysiłki te zniweczył. Teraz więc spróbujcie do pomyślniejszego

doprowadzić to końca, a los niech Warn sprzyja i wiedzie po myśli bożych przeznaczeń.

MIĘDZY DRUGĄ I TRZECIĄ WYPRAWĄ

To jest więc moja rada i moje do Was posłanie, jako też to, co Wam miałem powiedzieć o mojej pierwszej bytności u Dionizjosa. Co do późniejszej mojej wyprawy i podróży, że miała ona swoje racje i że wynikała z moich założeń, może się teraz dowiedzieć ten, komu na tym zależy. Pierwszy więc okres mego pobytu na Sycylii minął tak, jak opowiedziałem, zanim przeszedłem do udzielania rad krewnym i przyjaciołom Diona. Następnie usiłowałem, jak tylko mogłem, przekonać Dionizjosa, aby mnie puścił od siebie. Umówiliśmy się wreszcie wspólnie w ten sposób: Dionizjos zapowiedział, że wraz z nastaniem pokoju — bo toczyła się wtedy wojna na Sycylii — przyśle po Diona i po mnie z powrotem, przedsięwziąwszy jeszcze uprzednio pewne kroki dla umocnienia swej władzy; prosił też Diona, aby nie uważał bynajmniej, że spotkała go kara wygnania, ot jest to po prostu zmiana miejsca pobytu. Wyraziłem swą zgodę i przyrzekłem, że wrócę na takich warunkach. Po zawarciu pokoju przysłał po mnie, prosił aby Dion poczekał rok jeszcze, co do mnie natomiast życzył sobie, abym przybył za wszelką cenę. Dion więc polecał i prosił, abym jechał. Bo oto z Sycylii dochodziły wciąż wieści, że Dionizjosa ogarnął znów teraz niezwykły wprost zapał do studiów filozoficznych. Dlatego też prosił

Dion tak usilnie, abym nie odmawiał zaproszeniu. Jeżeli chodzi o mnie, wiedziałem, że młodzi ludzie często odczuwają taki pociąg do filozofii, niemniej jednak byłem zdania, że bezpieczniej będzie, przynajmniej na razie, zostawić i Diona, i Dionizjosa w spokoju. Naraziłem się też im obydwóm, wymawiając się moim wiekiem podeszłym i podkreślając przy tym, że, tak jak teraz stoją sprawy, nic się nie dzieje według umówionych warunków. Przypuszczam, że wkrótce potem musiał się Archytas znaleźć u Dionizjosa— zanim odjechałem, nawiązałem bowiem bliższe i serdeczniejsze stosunki między Dionizjosem a Archytasem i ową wspólnotą w Tarencie. A było też i w Syrakuzach sporo takich, którzy coś niecoś posłyszeli od Diona, od nich znów tego i owego dowiedzieli się inni i zapchali sobie głowy strzępami niezbyt ścisłych i niedokładnie przetrawionych wiadomości z dziedziny filozofii. Ci więc musieli, jak mi się zdaje, próbować rozmawiać z Dionizjosem na te tematy w przeświadczeniu, że słyszał ode mnie wszystko, co wchodzi w obręb moich rozważań. On zaś z natury bynajmniej nie jest niezdolny do nauki, przy czym ambitny niewiarogodnie. Być może znajdował upodobanie w tych rozmowach, z drugiej jednak strony wstydził się, że zdradza się z tym, i właściwie niczego się ode mnie nie nauczył wtedy, gdy u niego gościłem. Dlatego też budziło się w nim pragnienie dokładniejszego poznania tych spraw i równocześnie przynaglała go do tego ambicja. Czemu zaś wtedy, podczas mego pierwszego pobytu, nie słuchał moich nauk, wspominałem już powyżej. Skoro więc

dostałem się szczęśliwie do domu i na jego powtórne zaproszenie odmowną dałem odpowiedź, jak o tym była mowa przed chwilą, czuł się Dionizjos niesłychanie urażony w swej ambicji, jak mi się zdaje, że może mógłby ktoś pomyśleć, że ja nim gardzę i że, poznawszy zarówno jego naturę i charakter, jak też i sposób życia, nie znalazłem w nim upodobania i dlatego przyjechać nie chcę. Obowiązkiem moim jest przedstawić całą prawdę i umieć wytrzymać, jeżeli ktoś, posłyszawszy jak to się wszystko stało, pogardzi moją filozofią i będzie skłonny przypuszczać, że tyran postąpił rozumnie. Przysłał tedy po mnie Dionizjos, zapraszając mnie po raz trzeci, trójrzędowiec dla udogodnienia drogi, przysłał też jednego z uczniów Artychasa, Archedemosa, co do którego mógł przypuszczać, że cenię go najwięcej ze wszystkich Sycylijczyków, oraz kilku jeszcze z moich znajomych na Sycylii. Wszyscy oni opowiadali mi zgodnie, jak zadziwiające wprost postępy poczynił Dionizjos w filozofii. Otrzymałem też od niego list nader długi, który, ponieważ znany mu był mój stosunek do Diona i wiadome, jak bardzo Dion sobie życzy, abym jechał i udał się do Syrakuz, z tego to punktu widzenia i w związku z tym wszystkim złożył i wystylizował. Początek listu brzmiał mniej więcej tak:

„Dionizjos Platonowi..." — parę zwykłych zwrotów grzecznościowych — i od razu: „Jeżeli przychylisz się do mojej prośby i przybędziesz teraz na Sycylię, to przede wszystkim co do Diona wszystko będzie tak, jak sobie tylko będziesz życzył — a nie

będziesz przecież, wiem to dobrze, życzył sobie rzeczy idących za daleko, i dlatego przyobiecuję mą zgodę — w przeciwnym razie sprawy Diona w ogóle, a zwłaszcza to, co się tyczy jego osoby, nie pójdą Ci bynajmniej po myśli". Wyraził się więc w ten sposób; co do reszty listu, to za długo by to było i nie na miejscu przytaczać go teraz. Otrzymywałem listy również i od Archytasa i od moich przyjaciół z Tarentu. Wychwalali w nich gorąco filozoficzne zainteresowania Dionizjosa i zwracali uwagę, że, jeżelibym nie przybył teraz, stosunki przyjacielskie, które dzięki mnie zawiązane zostały między nimi a Dionizjosem i które mają niemałe znaczenie dla sytuacji politycznej, ulegną niechybnie całkowitemu rozbiciu. Gdy mnie więc w taki sposób zapraszano podówczas, ciągnęli przyjaciele z Sycylii i z Italii, a ci tutaj wprost wypychali nieomal z Aten swoimi prośbami, zaczęły znów też im obydwóm, wymawiając się moim wiekiem podeszłym i podkreślając przy tym, że, tak jak teraz stoją sprawy, nic się nie dzieje według umówionych warunków. Przypuszczam, że wkrótce potem musiał się Archytas znaleźć u Dionizjosa— zanim odjechałem, nawiązałem bowiem bliższe i serdeczniejsze stosunki między Dionizjosem a Archytasem i ową wspólnotą w Tarencie. A było też i w Syrakuzach sporo takich, którzy coś niecoś posłyszeli od Diona, od nich znów tego i owego dowiedzieli się inni i zapchali sobie głowy strzępami niezbyt ścisłych i niedokładnie przetrawionych wiadomości z dziedziny filozofii. Ci więc musieli, jak mi się zdaje, próbować rozmawiać z Dionizjosem na te tematy w przeświadczeniu,

że słyszał ode mnie wszystko, co wchodzi w obręb moich rozważań. On zaś z natury bynajmniej nie jest niezdolny do nauki, przy czym ambitny niewiarogodnie. Być może znajdował upodobanie w tych rozmowach, z drugiej jednak strony wstydził się, że zdradza się z tym, i właściwie niczego się ode mnie nie nauczył wtedy, gdy u niego gościłem. Dlatego też budziło się w nim pragnienie dokładniejszego poznania tych spraw i równocześnie przynaglała go do tego ambicja. Czemu zaś wtedy, podczas mego pierwszego pobytu, nie słuchał moich nauk, wspominałem już powyżej. Skoro więc dostałem się szczęśliwie do domu i na jego powtórne zaproszenie odmowną dałem odpowiedź, jak o tym była mowa przed chwilą, czuł się Dionizjos niesłychanie urażony w swej ambicji, jak mi się zdaje, że może mógłby ktoś pomyśleć, że ja nim gardzę i że, poznawszy zarówno jego naturę i charakter, jak też i sposób życia, nie znalazłem w nim upodobania i dlatego przyjechać nie chcę. Obowiązkiem moim jest przedstawić całą prawdę i umieć wytrzymać, jeżeli ktoś, posłyszawszy jak to się wszystko stało, pogardzi moją filozofią i będzie skłonny przypuszczać, że tyran postąpił rozumnie. Przysłał tedy po mnie Dionizjos, zapraszając mnie po raz trzeci, trójrzędowiec dla udogodnienia drogi, przysłał też jednego z uczniów Artychasa, Archedemosa, co do którego mógł przypuszczać, że cenię go najwięcej ze wszystkich Sycylijczyków, oraz kilku jeszcze z moich znajomych na Sycylii. Wszyscy oni opowiadali mi zgodnie, jak zadziwiające wprost postępy poczynił Dionizjos w filozofii.

Otrzymałem też od niego list nader długi, który, ponieważ znany mu był mój stosunek do Diona i wiadome, jak bardzo Dion sobie życzy, abym jechał i udał się do Syrakuz, z tego to punktu widzenia i w związku z tym wszystkim złożył i wystylizował. Początek listu brzmiał mniej więcej tak:

„Dionizjos Platonowi..." — parę zwykłych zwrotów grzecznościowych — i od razu: „Jeżeli przychylisz się do mojej prośby i przybędziesz teraz na Sycylię, to przede wszystkim co do Diona wszystko będzie tak, jak sobie tylko będziesz życzył — a nie będziesz przecież, wiem to dobrze, życzył sobie rzeczy idących za daleko, i dlatego przyobiecuję mą zgodę — w przeciwnym razie sprawy Diona w ogóle, a zwłaszcza to, co się tyczy jego osoby, nie pójdą Ci bynajmniej po myśli". Wyraził się więc w ten sposób; co do reszty listu, to za długo by to było i nie na miejscu przytaczać go teraz. Otrzymywałem listy również i od Archytasa i od moich przyjaciół z Tarentu. Wychwalali w nich gorąco filozoficzne zainteresowania Dionizjosa i zwracali uwagę, że, jeżelibym nie przybył teraz, stosunki przyjacielskie, które dzięki mnie zawiązane zostały między nimi a Dionizjosem i które mają niemałe znaczenie dla sytuacji politycznej, ulegną niechybnie całkowitemu rozbiciu. Gdy mnie więc w taki sposób zapraszano podówczas, ciągnęli przyjaciele z Sycylii i z Italii, a ci tutaj wprost wypychali nieomal z Aten swoimi prośbami, zaczęły znów te same odzywać się myśli, że nie należy zdradzać Diona i tych, z którymi nawiązałem w Tarencie bliższe i serdeczniejsze stosunki.

I sam przecież rozumiałem, że nie byłoby właściwie czymś tak bardzo dziwnym, jeżeliby miody człowiek, słysząc choćby tylko ubocznie o rzeczach godnych uznania i będąc obdarzony zdolnościami umysłowymi, poczuł budzące się w sobie pragnienie obrania najlepszej drogi żywota. Trzeba więc zbadać dokładnie — myślałem — jak się sprawa przedstawia i bynajmniej tego nie zaniedbać, abym nie musiał sam sobie przypisywać winy powstania tak wielkiego naprawdę zarzutu, jeżeliby istotnie miało być tak, jak mówiono. Puszczam się więc w drogę, rozumowaniem tym niby połą płaszcza przysłoniwszy sobie oczy, jako że pełen byłem obaw i niezbyt dobrych przeczuć oczywiście. Wyruszyłem więc i gdy zawierzyłem temu, kto do trzech razy ocalenie zsyła, tej przynajmniej łaski doznałem rzeczywiście, powróciłem bowiem i teraz także do domu szczęśliwie i cało, i za to zaraz po Bogu Dionizjosowi wdzięczność się należy, bo gdy wielu ludzi czyhało na moją zgubę, udaremnił ich zamiary i winne mi poszanowanie w pewnej mierze okazał, i względy, należne mi w moim położeniu.

O NAUKACH NIEPISANYCH

Przybywszy na miejsce uważałem, że trzeba się przede wszystkim przekonać, czy rzeczywiście pali się Dionizjos zapałem do filozofii, niby jakimś ogniem wewnętrznym ogarnięty, czy też bezpodstawne były te wszystkie pogłoski, które dochodziły do Aten. Istnieje pewien sposób przeprowadzenia takiej próby, nieprostacki zgoła, ale istotnie

nadający się do zastosowania właśnie wobec władców, zwłaszcza jeżeli pełną mają głowę tu i ówdzie zasłyszanych i niezbyt dokładnie przetrawionych wiadomości, co, jak spostrzegłem od razu po przyjeździe, można było stwierdzić u Dionizjosa.

Trzeba oto wyłożyć ludziom tego pokroju, na czym polega cała istota filozofii, jakie są jej cechy, ile wiąże się z nią trudów i jak wielkiego wymaga wysiłku. Słuchając tego ten, kto naprawdę urodził się filozofem, kto nadaje się do uprawiania tych studiów i jest tego godnym, boże w sobie mając dziedzictwo, sądzi, że o przedziwnej mu mówią drodze żywota, i że należy teraz wytężyć wszystkie siły w tym kierunku, i że żyć nie warto, jeżeliby się miało postępować inaczej. Po czym natęża w sobie całą moc ducha wraz z tym, który mu jest przewodnikiem, i nie zwalnia napięcia, zanim albo nie osiągnie swego celu we wszystkim, lub też nie stanie się zdolny, aby samego siebie, już bez przewodnika, wieść zdołał drogą właściwą. W ten sposób i w myśl tych oto zasad żyje taki człowiek; spełnia, cokolwiek ma do spełnienia w życiu, wszędzie jednak i zawsze filozofii wierny pozostaje i trzyma się takiego trybu dnia codziennego, który darząc trzeźwością umysłu, sprzyja w możliwie najwyższym stopniu rozwojowi zdolności, pamięci i umiejętności rozumowania. Odwrotny sposób postępowania stale w nim budzi odrazę.

Ci natomiast, którzy nie są naprawdę filozofami, lecz tylko z zewnątrz powlekli się pokostem filozoficznych teorii, na

podobieństwo tych, co w promieniach słońca przyciemnili sobie skórę, gdy zdadzą sobie sprawę, ilu rzeczy muszą się nauczyć i jak wielki tu potrzebny jest wysiłek i że, jeżeli chodzi o codzienny tryb życia, to jedynie taki, którym ład rządzi i umiar, nadaje się tutaj, dochodzą do przekonania, że za trudne to dla nich i że przewyższa ich możliwości, i nie znajdują w sobie mocy, aby te studia uprawiać. Niektórzy z nich usiłują wmówić sami sobie, że dostatecznie już nasłuchali się w ogóle wszystkiego, i że zbędne są wszelkie dalsze starania.

Taka więc jest ta próba dająca jasne wyniki i zupełne bezpieczeństwo w zastosowaniu do ludzi rozleniwionych i niezdolnych do przebijania się przez jakiekolwiek trudności. Nie może bowiem wtedy nikt zrzucić winy na tego, który się podjął roli przewodnika, lecz sobie ją jedynie każdy przypisywać musi, komu sił nie dostaje, aby uprawiać to wszystko, co sprawę tę posuwa naprzód. Z tego to punktu widzenia mówiłem i Dionizjosowi wtedy to, co mu mówiłem. Wszystkiego mu jednak nie wyłożyłem, a i Dionizjos nie dopominał się o to; twierdził bowiem, opierając się na tym, co tu i ówdzie posłyszał od innych, że już posiada dość rozległą wiedzę, i to w sprawach najważniejszych, i że w dostatecznym stopniu wiadomości te opanował. Później miał, jak słyszę, napisać coś o tym, co wtenczas usłyszał, i podać to podobno jako swój własny system, a niejako rzecz zawierającą coś z tego, o czym słyszał. Nie znam jednak nic z tego. Znam niektórych innych, którzy pisali na te tematy,

ale oni, kimkolwiek są, samych siebie nie znają. O wszystkich, którzy pisali czy też pisać będą o czymś z tej dziedziny i twierdzą, że dzięki temu, co usłyszeli ode mnie bądź od innych, lub też doszedłszy do tego samodzielnie, obeznani są z tym, co stanowi przedmiot najpoważniejszych moich rozważań, tyle tylko mam do powiedzenia, że nie jest, zdaniem moim, możliwe, aby rozumieli się na tym chociaż trochę. Nie ma też żadnej mojej rozprawy omawiającej te zagadnienia i z pewnością nigdy nie będzie. Nie są to bowiem rzeczy dające się ująć w słowa, tak jak wiadomości z zakresu innych nauk, ale z długotrwałego obcowania z przedmiotem, na mocy zżycia się z nim, nagle, jakby pod wpływem przebiegającej iskry, zapala się w duszy światło i płonie już odtąd samo siebie podsycając. Zdaję sobie w każdym razie sprawę z tego, że jeżeliby chodziło o piśmienne czy ustne przedstawienie tych rzeczy, to ja bym właśnie wyrazić je mógł najlepiej, a także z tego, że, o ile są opacznie ujęte w jakimś piśmie, to mnie to z pewnością zasmuca najbardziej. Gdybym miał to przeświadczenie, że sprawy te dadzą się w należyty sposób przedstawić w piśmie szerokiemu ogółowi albo też w ustnych naukach, czyż byłoby dla mnie piękniejsze zadanie w życiu od tego, ażeby pisać o tych tak zbawczych prawdach dla ludzi i ażeby wszystkim oświetlić istotną naturę rzeczy? Ale także i dla ludzi nie sądzę, aby próba mająca jakoby zmierzać do tego była czymś dobrym, wyjąwszy chyba bardzo nieliczne jednostki, którym drobna wystarczy wskazówka, aby już dalej samodzielnych dokonywali

odkryć. Co do innych, to wywołałoby to w jednych, całkiem niewłaściwie, niezasłużoną wzgardę dla tych spraw, drugich wzbiłoby w pychę i napełniło próżnością czczych wyobrażeń o sobie, że oto zdobyli już szczyty wiedzy. Zamierzam przedstawić teraz te sprawy nieco obszerniej. Być może, że w świetle tych wywodów jaśniej się zarysuje to, co mówię obecnie. Istnieje bowiem rozumowanie oparte na prawdziwych przesłankach zwalczające każdego, kto by się ważył poruszać w piśmie choćby najdrobniejsze zagadnienie z zakresu tych spraw. Rozumowanie to już i poprzednio niejednokrotnie przeze mnie było wyłożone, niemniej jednak trzeba, jak się zdaje, przedłożyć je teraz na nowo.

O FORMACH I STOPNIACH POZNANIA

Każdy poszczególny przedmiot posiada trzy przedstawienia, na których wiedza o nim bezwarunkowo opierać się musi; czwartym jest właśnie ona — owa wiedza o przedmiocie. Jako coś piątego należy przyjąć to, co jest samym **przedmiotem poznania** i rzeczywistą istnością. Pierwszym więc jest **nazwa**, drugim **określenie**, trzecim **obraz**, czwartym **wiedza**[11]. Do jednego jakiegoś dostosuj to przykładu, aby zrozumieć, co tu zostało powiedziane, i ten sam sposób

[11] Por. A. Krokiewicz, Sokrates, wyd. cyt., s. 122: „Potem [Platon] przechodzi do rzeczy właściwej i tłumaczy, że należy rozróżniać pomiędzy 1) nazwą, 2) definicją i 3) wizerunkiem (ε'ίδωλον) każdego z «bytów» a 4) umysłową wiedzą o nim (επιστήμη καΐ νους άληθής τε δόξα) i wreszcie 5) tym, co jest poznawalne i naprawdę istniejące (γνωστόν τε καΐ αληθώς εστίν ον), czyli «ideą»" (przyp. red.).

rozumowania przenieś na wszystko. Jest więc jakieś coś nazwane „kołem", czemu przysługuje jako nazwa to, co właśnie wymieniliśmy. Następnie idzie jego określenie, składające się z rzeczowników i czasowników. Takie bowiem powiedzenie: „to, czego wszystkie punkty skrajne jednakowo są oddalone od środka" — byłoby określeniem tego, co nosi nazwę: krągły, obły, koło. Trzecim ujawnieniem jest koło, które się rysuje i ściera, lub to, które tokarz sporządza i które ktoś niszczy.

„Koła" jako takiego, do którego odnoszą się te wszystkie przedstawienia, żaden z tych zabiegów nie dotyka, ponieważ jest ono czymś innym od nich. Czwarte ujawnienie to wiedza, umysłowe ujęcie i właściwe mniemanie o rzeczy, bo wszystko to znowu trzeba brać razem jako jedno; nie tkwi ono w dźwiękach mowy ani w kształtach materialnych, lecz tylko w duszy, co wskazuje, że jest czymś innym zarówno od istoty samego „koła", jak też od wymienionych poprzednio trzech jego ujawnień. Najwięcej pokrewne „piątemu" i podobieństwem mu najbliższe jest umysłowe ujęcie, pozostałe przedstawienia oddalają się bardziej. To samo stosuje się również do figur prostych i okrągłych, do barwy, do tego, co dobrym nazywamy, pięknym czy sprawiedliwym, do wszelkiego przedmiotu będącego tworem ludzkiej ręki czy natury, do ognia, wody i wszystkich rzeczy tego rodzaju, do wszelkiego żyjącego stworzenia, właściwości duchowych, do wszystkich czynów i doznań.

Bo jeżeli ktoś jakoś nie uchwyci owych czterech ujawnień tego

wszystkiego, nigdy całkowicie wiedzy piątego ujawnienia nie stanie się uczestnikiem. Poza tym jeszcze zmierzają one nie mniej do ukazania jakościowych właściwości w obrębie każdego przedmiotu niż jego istoty, a powoduje to niedoskonałość mowy. Dlatego też żaden rozumny człowiek nie poważy się nigdy zamknąć w niej tego, co pojął umysłem, i skazać do tego jeszcze na stężenie, któremu ulega cokolwiek się utrwala w znakach pisanego słowa. I znowu to, co tu teraz mówimy, zrozumieć trzeba. Każde z kół, które w codziennym użyciu rysujemy, lub które tokarz sporządza, wykazuje w całej pełni to, co przeciwne jest zgoła „piątemu" — we wszystkich punktach swych bowiem styka się z prostą, podczas gdy „koło" jako takie, stwierdzamy, nie zawiera w sobie w ogóle, ani w mniejszej ani w większej mierze, czegoś, co mu z natury jest przeciwne. Tak samo i nazwy przedmiotów: żadna, twierdzimy, nie przysługuje żadnemu na mocy jakiejś pewnie ugruntowanej zasady, i nie ma w tym nic niemożliwego, aby to, co teraz nazywamy okrągłym, nazwać prostym, a co prostym, okrągłym, i aby dla tych, którzy nazwy te przestawią i będą je stosować odwrotnie, nie miały one mniejszej pewności w użyciu. To samo powiedzieć można o wypowiedziach zdaniowych: jeżeli składają się z imion czyli rzeczowników i z czasowników, dostatecznie pewnej pewności nie posiadają bynajmniej. Niezliczone jest poza tym mnóstwo sposobów, którymi można wykazać, jak niejasne jest każde z owych czterech ujawnień.

Najważniejsze zaś jest to, co powiedzieliśmy nieco wyżej. **Istota**

mianowicie danej rzeczy i jej **jakość** — to dwie różne sprawy. Dusza dąży do poznania nie jakości, ale istoty. Każde natomiast z owych czterech ujawnień rozpościera przed duszą, zarówno przy pomocy słowa, jak też i na faktach, to, do czego nie dąży ona wcale, i dając w ten sposób zawsze zmysłom możność łatwego obalenia tego, co się za każdym razem mówi, lub na co się wskazuje, bezradnością i niepewnością wypełnia w każdej dziedzinie każdego, można powiedzieć, człowieka.

Tam więc, gdzie na skutek wadliwego szkolenia nie mamy zwyczaju doszukiwać się prawdy i gdzie nas pierwsze lepsze leżące przed nami odbicie jej zadowala, nie dajemy się całkowicie ośmieszać wzajemnie jedni przez drugich, odpowiadając na pytania stawiane przez tych, którzy umieją owe cztery ujawnienia rozbijać i podważać. W wypadkach natomiast, w których naciskamy, aby nam co do owego „piątego" udzielić odpowiedzi i odsłonić je przed nami, byle kto z tych, którzy posiadają sztukę obalania twierdzeń, bierze górę i sprawia, że ten, kto usiłuje przedstawić to w wykładzie, piśmie czy dyskusji, wydaje się większości słuchaczy człowiekiem nie rozumiejącym się zgoła na tym, o czym pokusił się pisać lub mówić. Nie zdają sobie oni przy tym sprawy niekiedy, że to nie dusza tego, kto to napisał czy wygłosił, doznaje tutaj porażki, lecz podważona zostaje zasadnicza wartość każdego z owych czterech ujawnień, zasadniczo niedoskonałych.

Dopiero przemierzenie drogi prowadzącej przez nie wszystkie,

wspinanie się w górę i schodzenie na dół poprzez poszczególne stopnie, mozolnie rodzi wiedzę tego, co dobre z natury, w tym, kto jest dobry z natury. O ile zaś ktoś marnie został wyposażony przez naturę, jak to wskazuje przyrodzona postawa duchowa większości ludzi, zarówno w sprawie przyswajania nauk, jak i w zakresie tego, co nazywamy obyczajami, gdy przy tym jeszcze i one uległy zepsuciu, takim ludziom nawet sam Lynkeus nie zdołałby oczu otworzyć na światło. Jednym słowem: tego, kogo nie łączy z przedmiotem więź pokrewieństwa, nie uczyni widzącym ani łatwość przyswajania wiadomości, ani dobra pamięć; zasadniczo bowiem nie przyjmuje się ten przedmiot na gruncie obcej sobie natury. Tak więc ani ci, którzy z tym, co jest sprawiedliwe i w ogóle piękne w każdej dziedzinie, nie są jakby zrośnięci z natury i spokrewnieni, choćby i byli nawet zdolni jedni do jednych, a drudzy do innych umiejętności i dobrą równocześnie w tych rzeczach obdarzeni pamięcią, ani również ci, którym, jakkolwiek jest w nich to pokrewieństwo, nie dostaje zdolności i pamięci — ani jedni ani drudzy nie posiądą nigdy aż do granic danych możliwości prawdziwej wiedzy dobrego i złego. Jednocześnie je bowiem poznawać należy, i fałsz jednocześnie i prawdę o wszelkim istnieniu, w ustawicznym ścieraniu się z trudnościami i w długotrwałym wysiłku, jak to powiedziałem na początku. Z trudem, gdy niby krzesiwa trzeć je będziemy o siebie wzajemnie: nazwy i określenia, wzrokowe obrazy i doznawania zmysłowe, drogą życzliwie stosowanych prób wypróbowując ich moc

i posługując się metodą pytań i odpowiedzi bez podstępnej zawiści, wtedy dopiero tryśnie światło właściwego ujmowania każdej rzeczy i rozumienie napięte aż do najwyższych granic ludzkiej możliwości.

O NAUKACH NIEPISANYCH, CIĄG DALSZY

Dlatego też mąż poważny o rzeczach takiej wagi z całą pewnością pisać nie będzie i nie wyda ich na łup zawiści i nieporadności ludzkiej. Na zasadzie tego należy więc jednym słowem stwierdzić, gdy mamy przed sobą czyjeś pisma, prawodawcy na przykład z zakresu praw spisane uwagi, czy też cokolwiek z jakiejś innej dziedziny, że nie były to rzeczy największej wagi dla piszącego, o ile on sam jest człowiekiem poważnym, takowe spoczywają gdzieś w najpiękniejszej sferze jego myśli; jeżeli zaś naprawdę powierzył książkom to, do czego największą przykłada wagę:

„Oto zaiste mu" — nie bogowie — ludzie śmiertelni „rozum odebrać zdołali"[12].

Kto szedł z biegiem słów tych poetyckich na poły i towarzyszył mi na dalekich drogach, na które zboczyłem, zrozumie łatwo, że, czy to Dionizjos napisał coś o najważniejszych i pierwszych zasadach istnienia, czy też ktoś inny, mniejszy od niego czy większy, żadnych, moim zdaniem, nie posłyszał ani nie przyswoił sobie zdrowych

[12] Homer, Iliada VII 360, XII 234.

poglądów na sprawy, o których pisał. Bo przecież uszanowałby tę naukę, podobnie jak ja to czynię, i nie poważyłby się narazić jej na nienależyte i nieprzystojne przyjęcie. Toć nie spisał tego dla zapamiętania, nie ma bowiem obawy, aby mogło to komu ulecieć z pamięci, skoro raz ogarnął to duszą, bo w najkrótszych, jak tylko można, zamyka się słowach. Jeżeli więc pisał, to z powodu niskiej ambicji, chcąc albo podać to jako swe własne odkrycie, lub też przedstawić się jako uczestnik tych studiów, których nie był godny, zabiegając tak gorąco o rozgłos tego uczestnictwa. Jeżeli z jednej rozmowy, którą miałem z Dionizjosem na te tematy, takie dla niego wynikły skutki, to może i mogło by tak być, ale jak to się stało, to już „niech Zeus się w tym rozezna", jakby powiedział Tebańczyk. Przedstawiłem mu bowiem te rzeczy tak, jak to powiedziałem, i to ten jeden jedyny raz, potem już nigdy więcej. Trzeba teraz z kolei zastanowić się, jeżeli komuś zależy na tym, aby zdać sobie sprawę, jak to się wszystko stało, co się stało w związku z tym, dlaczego właściwie po raz drugi, trzeci i w ogóle dalej już o tym nie rozmawialiśmy. Czy dlatego, że po pierwszej zaraz rozmowie wyobraża sobie Dionizjos, że posiada tę wiedzę, i posiada ją też rzeczywiście w dostatecznym stopniu, bądź doszedłszy do niej samodzielnie, bądź też nabywszy ją poprzednio od kogoś innego, czy dlatego, że to, co mu mówiliśmy, wydaje mu się mało warte, albo też wchodzi tu w grę trzecia możliwość, a mianowicie to, że uznaje, iż nauka ta nie jest na jego miarę, że przekracza jego siły, i że naprawdę

nie jest zdolny żyć w ten sposób, aby baczyć wciąż na to, co jest rozumne i cnotliwe. Co do tego, że jakoby niewiele warte miały być nasze nauki, to ten pogląd jego sprzeczny byłby ze świadectwem wielu ludzi, którzy stwierdzają rzecz zgoła przeciwną, i których zdanie w tego rodzaju sprawach o wiele miarodajniejsze jest niewątpliwie od zdania Dionizjosa. Jeżeli zaś miało to być dlatego, że już sam miał wpaść na trop tych spraw, czy też zawdzięczać już ich poznanie czyjemuś pouczeniu, a studia te mają mieć wartość dla rozwijania i kształcenia natur o szerszym polocie, to w jakiż mógł sposób, nader osobliwym nie będąc człowiekiem, z tak lekkim sercem tak niegodnie postąpić wobec przewodnika na tej drodze i mistrza? A jak niegodnie postąpił, zamierzam opowiedzieć.

TRZECIA WYPRAWA

W niedługi czas potem Dionizjos, pozwalając poprzednio Dionowi korzystać ze swego majątku i otrzymywać z niego dochody, zakazał jego pełnomocnikom wysyłać mu cokolwiek na Peloponez, jak gdyby o swoim liście całkiem a całkiem zapomniał. Twierdził, że te pieniądze nie należą się Dionowi, ale synowi Diona, który jest jego siostrzeńcem i nad którym on prawnie roztacza opiekę. Tak wiec to było wszystko aż do tej chwili w owym okresie czasu. Skoro jednak zaszedł ten fakt, dokładnie przejrzałem jaki był ten cały zapał Dionizjosa do filozofii i można się już było swobodnie oburzać, niezależnie od tego, czy miałem, czy nie miałem na to ochoty. A była

wtedy właśnie pora letnia, czas, kiedy okręty wyruszały w drogę. Uważałem, że nie tyle powinienem mieć żal do Dionizjosa, ile raczej do samego siebie i tych, którzy mnie gwałtem zmusili po raz trzeci przepłynąć przez cieśninę Scylli

żeby znowu przemierzać Charybdy straszliwej toń zdradną[13],

postanowiłem jednak oświadczyć Dionizjosowi, że niemożliwy jest dla mnie dalszy pobyt wobec tak haniebnego postępowania z Dionem. On jednak starał się mnie uspokoić i prosił, abym pozostał. Nie sądził bowiem, żeby było dla niego korzystne, abym z takimi wieściami puścił się od razu w drogę. Nie mogąc mnie jednak przekonać, obiecał, że sam zajmie się wyprawieniem mnie do domu. Ja bowiem w moim rozdrażnieniu zamyślałem wsiąść na któryś z gotujących się do drogi okrętów i odpłynąć, i zdecydowany byłem narazić się na nie wiem jakie przykrości, gdyby mnie zatrzymywano, boć przecie było oczywiste, że to nie ja zawiniłem, lecz że zawiniono wobec mnie. Dionizjos zaś widząc, że nie jestem skłonny dać się zatrzymać, wpadł na taki pomysł zamyślając mnie przetrzymać aż minie owa zdatna do podróży pora. Przychodzi oto następnego dnia i występuje z nader przekonywającą propozycją: „Niechżeż już Dion i sprawy Diona — powiada — przestaną być wreszcie zaporą między mną a Tobą i powodem do ciągłych między nami nieporozumień. Ze

[13] Homer, Odyseja XII 428.

względu na Ciebie zrobię dla Diona co następuje: zgadzam się, aby zabrał ze sobą swój majątek i zamieszkał na Peloponezie, i to nie w charakterze wygnańca, ale tak, że będzie miał możność powrotu, skoro między nami, to jest między nim, mną i Wami, jego przyjaciółmi, dojdzie w tej sprawie do porozumienia. Tak więc niech będzie pod warunkiem, że nie będzie knuł niczego przeciwko mnie, a odpowiedzialność za to bierzesz Ty, Twoi bliscy, jak też znajdujący się tutaj przyjaciele Diona. Niechżeż on da Warn ze swej strony pewną co do tego rękojmię. Kapitały, które wziąć zechce, niechaj będą złożone na Peloponezie i w Atenach u ludzi, których Wy wskażecie. Dion korzystać będzie z dochodów, nie będzie jednak uprawniony bez Waszej zgody wycofywać coś z kapitału. Nie ufam mu bowiem tak bez zastrzeżeń i nie mam pewności, czy, jeżeli będzie miał możność rozporządzania swoim majątkiem — a będzie on spory — pozostanie w porządku wobec mnie. Ciebie zaś i Twoich przyjaciół bardziej jestem pewny. Pomyśl więc, czy Ci to trafia do przekonania i zostań na tych warunkach przez ten rok, z początkiem następnego wyjeżdżaj zabierając ze sobą te kapitały; Dion, nie wątpię, będzie Ci ogromnie wdzięczny, jeżeli to uzyskasz dla niego". Słowa te podrażniły mnie, niemniej jednak, zastanowiwszy się chwilę, odpowiedziałem, że następnego dnia powiadomię go, jakie jest moje postanowienie w tej sprawie. Tak więc się wtedy ułożyliśmy. Gdy potem znalazłem się sam z sobą, zacząłem to wszystko rozważać bardzo wzburzony. Wśród tych rozważań przyszło z

początku do głosu następujące rozumowanie: „Dobrze więc — przypuśćmy, że Dionizjos nie zamierza wprowadzić w czyn nic z tego, co mówi. Ale w razie mego odjazdu, jeżeli doniesie Dionowi w przekonywających słowach, sam osobiście i polecając to zrobić wielu innym ze swego otoczenia, o tym, co mi teraz proponuje, i oświetli to tak, że on był pełen najlepszych chęci, a ja nie zechciałem zrobić tego, z czym się do mnie zwracał, i że sprawy Diona nic mnie najzupełniej nie obchodzą — co wtedy? — Do tego wszystkiego może i puścić mnie nie zechce, sam nie wydając żadnemu kapitanowi polecenia w tej sprawie, łatwo może dać jednak wszystkim do zrozumienia, że nie jest zgodne z jego wolą, abym puszczał się w drogę. Czy zechce mnie wtedy ktoś wziąć z sobą na swój statek, zabierając wprost z domu Dionizjosa? Bo na domiar wszystkich nieszczęść mieszkałem w domu znajdującym się w ogrodzie pałacowym, skąd by mnie i strażnik nawet wypuścić nie zechciał bez otrzymania polecenia od Dionizjosa. — Jeżeli zaś pozostanę tu jeszcze przez ten rok, będę mógł Dionowi donieść o tym wszystkim, i w jakiej znowu znalazłem się sytuacji i co zamierzam. A jeśli Dionizjos wykona coś z tego, co obiecuje, to nie tak zupełnie na drwiny zasługiwać będzie to, co by mi się udało wtedy uzyskać — nie mniej bowiem chyba niż jakie sto talentów, jeżeliby uczciwie obliczyć, wynosić musi majątek Diona. — Jeżeliby natomiast miało się stać to, co mi się teraz widzi, że się stanie według wszelkiego prawdopodobieństwa, to z sobą, co prawda, nie bardzo będę wiedział co począć, niemniej jednak konieczne jest chyba

ten rok przynajmniej pomęczyć się jeszcze i próbować na podstawie faktów dowieść przewrotność zamysłów Dionizjosa". Powziąłem więc to postanowienie i następnego dnia powiedziałem do Dionizjosa: „Postanowiłem zostać, proszę Cię jednak, żebyś nie uważał, iż jestem uprawniony do tego, żeby móc decydować za Diona. Trzeba żebyś razem ze mną wystosował do niego pismo z powiadomieniem o tym, cośmy tu teraz uchwalili, i z zapytaniem, czy go to zadowala; o ile zaś nie, a pragnąłby i życzył sobie czegoś innego, niechaj o tym doniesie jak najprędzej; Ty zaś nie możesz tymczasem niczego nowego przedsięwziąć w jego sprawie". To więc zostało powiedziane i zgodziliśmy się na to w tej formie, jak to teraz podałem mniej więcej. Wkrótce potem odpłynęły okręty i nie miałem już żadnej możliwości odjazdu. A wtedy właśnie wspomniał mi Dionizjos w rozmowie, że Dionowi należy się tylko połowa majątku, druga połowa przypaść winna jego synowi; mówił, że mienie Diona wystawi na sprzedaż i że połowę otrzymanych ze sprzedaży pieniędzy wręczy mnie, abym mu zawiózł, a połowę zostawi dla jego syna; będzie to bowiem, jego zdaniem, najsłuszniejsze rozwiązanie. Byłem jak obuchem rażony tym, co mi powiedział, uważałem jednak, że byłoby całkiem śmiesznie przeciwstawiać się jeszcze w tej sprawie; zaznaczyłem tylko, że trzeba poczekać na odpowiedź Diona i wtedy go o tym znowu powiadomić. On zaś bezpośrednio potem nader lekkomyślnie zajął się sprzedawaniem całego mienia Diona, gdzie, jak, i komu mu się

podobało; do mnie w ogóle nie odezwał się już o tym ani słowem. Ja ze swej strony również w sprawach Diona więcej już z nim nie rozmawiałem. Nie sądziłem bowiem, żeby się tu jeszcze coś dało uzyskać.

Do tego czasu w ten oto sposób usiłowałem filozofii i moim przyjaciołom przychodzić z pomocą. Odtąd zaś żyliśmy ja i Dionizjos tak, że ja już tylko tęsknie w dal spozierałem, jak ptak pragnący odlecieć, a on rozmyślał wciąż nad tym, jakby mnie można było spłoszyć i nie oddać mi pieniędzy Diona. A przecież twierdziliśmy wobec całej Sycylii, że przyjazne nas łączą stosunki.

Wtedy właśnie zamierzał Dionizjos uszczuplić żołd weteranom z oddziałów najemnych wbrew zasadom, którymi kierował się jego ojciec. Rozwścieczeni żołnierze zgromadzili się tłumnie i twierdzili, że do tego nie dopuszczą. Postanowił wówczas spróbować siły i rozkazał zamknąć bramy twierdzy. Rzucili się wtedy prosto na mury z jakimś dzikim okrzykiem wojennym. Dionizjos przeraził się, przyobiecał wszystko i coś jeszcze ponadto zebranym lekkozbrojnym. Szybko rozeszła się jakoś pogłoska, że to Heraklejdes był sprawcą tego wszystkiego, Heraklejdes dowiedziawszy się o tym znikł od razu z oczu i zatarł za sobą ślady. Dionizjos pragnął go przychwycić, nie bardzo wiedząc jednak, jak się wziąć do tego, posłał do Teodotesa i kazał mu się stawić u siebie, w ogrodzie pałacowym. Przypadkiem zdarzyło się, że i ja przechadzałem się właśnie wtedy po ogrodzie. O czym rozmawiali z sobą nie wiem i nie dosłyszałem tego, to tylko, co

w mojej obecności powiedział Teodotes do Dionizjosa, to wiem i to zapamiętałem.

„Platonie — powiedział bowiem — usiłuję przekonać oto Dionizjosa, żeby, o ile uda mi się przywieść tu Heraklejdesa dla dania wyjaśnień w sprawie oskarżeń, które na nim teraz ciążą, jeżeliby już nie uważał za stosowne pozwolić mu pozostać na Sycylii, zechciał przynajmniej — o to go proszę — zgodzić się na to, aby mógł wraz z synem i żoną udać się na Peloponez i tam, nie wszczynając oczywiście żadnych knowań przeciwko Dionizjosowi, zamieszkać i korzystać z dochodów swego majątku. Poczyniłem już przedtem pewne kroki, żeby go tu ściągnąć, i jeszcze i teraz ściągnąć go popróbuję; być może, że poprzednie moje wezwanie, albo to teraz, odniesie jakiś skutek. Dionizjosa zaś proszę o to i błagam, aby, jeżeli ktoś spotka Heraklejdesa, czy gdzieś w okolicy, czy tutaj na miejscu, nie stało mu się nic złego poza tym, że będzie musiał opuścić kraj do czasu, aż Dionizjos nie zmieni swego postanowienia. Przystajesz na to?" — powiedział, zwracając się do Dionizjosa.

A on: „Przystaję, i nawet gdyby się pokazał w pobliżu Twego domu, nic złego mu się nie stanie wbrew temu, co tu zostało powiedziane".

Nazajutrz pod wieczór wpadli do mnie gwałtownie Eurybios i Teodotes niesłychanie wzburzeni. I Teodotes:

„Platonie, byłeś przecież wczoraj przy tym jak Dionizjos wobec mnie i Ciebie przyrzekł swą zgodę w sprawie Heraklejdesa?"

„Oczywiście" — odparłem.

„Tak, a teraz — powiada on na to — robią żołnierze wszędzie naokoło obławę na Heraklejdesa. Musi prawdopodobnie tu być gdzieś niedaleko. Ale choć z nami za wszelką cenę do Dionizjosa".

Poszliśmy więc i udaliśmy się do niego. Oni obydwaj stali płacząc i nie mówili nic, ja zaś odezwałem się:

„Oni się boją, że mógłbyś wbrew temu, coś wczoraj przyobiecał, postanowić coś gorszego w sprawie Heraklejdesa. Wydaje się bowiem, że już zostało odkryte, że on tu gdzieś jakoś zawrócił w te strony".

Gdy to usłyszał, spłonął cały i zaczął się mienić na twarzy, jak to bywa w gniewie. Teodotes padł przed nim, chwycił go za rękę i błagał z płaczem, aby nie postanawiał nic złego. Wówczas ja, przerywając i uspokajając go:

„Odwagi, Teodotesie, — rzekłem — Dionizjos nie poważy się przecież zrobić coś wbrew temu, co wczoraj przyobiecał".

Wtedy spojrzał na mnie i tonem prawdziwego tyrana:

„Jeżeli chodzi o ciebie — rzekł — niczego Ci w ogóle nie obiecywałem, ani małych ani dużych rzeczy".

„I owszem — powiedziałem — przyrzekłeś, dalibóg, i właśnie, że nie uczynisz tego, czego ażebyś nie czynił, ten oto błaga Cię teraz".

Powiedziawszy to, odwróciłem się i wyszedłem.

Tropił on następnie jeszcze Heraklejdesa, Teodotes jednak wysłał do Heraklejdesa gońców z poleceniem, aby uciekał. Dionizjos posłał wtedy za nim w pościgu lekkozbrojnych pod dowództwem Tejzjasza.

Heraklejdesowi udało się podobno, wyprzedziwszy ich tylko o jakieś parę godzin, zbiec do posiadłości kartagińskich.

Po tych wydarzeniach uważał Dionizjos, że to, co w skrytości ducha planował od dawna, żeby mi mianowicie nie oddać pieniędzy Diona, ma swe przekonywające uzasadnienie w nieprzyjaznych stosunkach, które powstały między nami. I najpierw kazał mi się wyprowadzić z zabudowań zamkowych pod pozorem, że niewiasty mają w ogrodzie, gdzie stał dom, w którym mieszkałem, święcić jakieś święta dziesięciodniowe. Polecił mi zatrzymać się na ten czas poza pałacem u Archedemosa. Gdy tam mieszkałem, zaprosił mnie do siebie Teodotes. Mówił z wielkim oburzeniem o tym wszystkim, co się wtedy stało, i napadał na Dionizjosa. On zaś, dowiedziawszy się, że byłem u Teodotesa, wykorzystał to znowu jako nową sposobność, bliźniaczo podobną do tamtej, żeby zerwać ze mną stosunki. Przysłał do mnie z zapytaniem, czy prawdą jest, że spotkałem się z Teodotesem, przyjmując jego zaproszenie. „Najzupełniejszą" — odpowiedziałem. A na to wysłaniec: „Kazał Ci więc powiedzieć, że bynajmniej niepięknie postępujesz, stale Diona i przyjaciół Diona przekładając nad niego". To mi zostało oświadczone i nie zaprosił mnie już więcej do dawnego mieszkania na zamek, uważając, że jestem wyraźnie już przyjacielem Teodotesa i Heraklejdesa, a jego wrogiem. Nie przypuszczał też, abym mógł być dla niego usposobiony życzliwie w związku z tym, że Dion utracił swe mienie doszczętnie. Mieszkałem wiec już odtąd poza obrębem

wzgórza zamkowego, w dzielnicy żołnierzy najemnych. Odwiedzali mnie tam pomiędzy innymi także marynarze z Aten, moi rodacy, i donosili o oszczerstwach szerzonych na mnie wśród żołnierzy i że niektórzy z nich grozić już mieli, że mnie zamordują, jeżeli tylko dostanę się w ich ręce. Obmyślam przeto dla siebie następujący sposób ratunku: posyłam do Archytasa i innych moich przyjaciół w Tarencie i przedstawiam im, w jakim się znalazłem położeniu. Oni zaś wynajdują jakiś powód do wyprawienia poselstwa w imieniu państwa i wysyłają tu okręt o trzydziestu wiosłach z Lamiskosem, jednym ze swoich ludzi. Ten, przybywszy, zwrócił się do Dionizjosa z prośbą w mojej sprawie; przedstawił mu, że pragnę wyjechać i że nie należy mi w tym bynajmniej przeszkadzać. Dionizjos zgodził się, dał mi zezwolenie na wyjazd i zasiłek na drogę.

REWANŻ DIONA

Co do pieniędzy Diona, to ani ja nie żądałem niczego, ani nikt mi niczego nie dał. Przybywszy na Peloponez, do Olimpu, zastałem tam Diona jako widzą na igrzyskach i powiadomiłem go o tym, co się stało. Zaklął się na Zeusa i zwrócił się natychmiast do mnie, do moich bliskich i przyjaciół z wezwaniem, abyśmy się gotowali pomścić na Dionizjosie nasze krzywdy, podstępne pogwałcenie praw gościnności, jeżeli chodzi o nas — tak bowiem się wyrażał i tak to ujmował — on, ze swojej strony, bezprawne wypędzenie go z kraju i wygnanie. Gdy to posłyszałem, powiedziałem mu, że niech się stara, i

owszem, pozyskać sobie w tej sprawie naszych przyjaciół, o ile przystaną na to; „co do mnie — mówiłem — sam przecież wraz z innymi gwałtem do pewnego stopnia posadziłeś mnie przy stole Dionizjosa, przy jego ognisku, zrobiłeś uczestnikiem świętych obrzędów odprawianych w jego domu. I on, jakkolwiek wobec wielu głosów oszczerczych uwierzył może, że ja wraz z Tobą knuje przeciw niemu i jego władzy tyrańskiej, nie zgładził mnie ze świata, ale oszczędził, nie ważąc się na zbrodnię. Nie jestem też już w tym wieku, abym mógł nieść pomoc komukolwiek w działaniu wojennym. Służę Wam obydwu pomocą, jeżelibyście kiedy zapragnęli związać się przyjaźnią wzajemnie i do zacnych zechcieli zmierzać celów. Dopóki złe żywicie zamiary, zwracajcie się o pomoc do kogo innego". Tak mu powiedziałem, myśląc ze wstrętem o tej mojej tułaczce i niepowodzeniu na Sycylii. Nie posłuchali mnie i nie dali się przekonać moim pojednawczym słowom, i stali się w ten sposób sami dla siebie sprawcami wszystkich obecnych nieszczęść. Bo gdyby Dionizjos zwrócił był Dionowi jego majątek albo też doszedł z nim do zupełnego porozumienia, nie stałoby się nic z tego wszystkiego, według ludzkich obliczeń przynajmniej — Diona bowiem, jeżeli chodzi o moją wolę i o moją możność, powstrzymałbym łatwo — a tak rzucili się obydwaj na siebie i pogrążyli wszystko w bezmiarze nieszczęścia, a przecież ożywiała Diona ta sama dobra wola, która winna, moim zdaniem, ożywiać mnie i każdego rozsądnego człowieka, i myśląc o potędze własnej i

swoich przyjaciół oraz o swoim państwie, pragnąłby z pewnością dobrze czynić osiągnąwszy potęgę i zaszczyty, i tym więcej, im większe przypadłyby mu w udziale. A dobrze czyni nie ten, kto wzbogaca siebie, swych towarzyszy i państwo drogą podstępnych knowań i spisków, nędzarz prawdziwy i nad samym sobą pozbawiony mocy, a w obliczu pokus tchórzliwy haniebnie i słaby, i kto następnie zabija ludzi majętnych pod pozorem, że są wrogami, i grabi ich mienie i poleca robić to samo swym pomocnikom i towarzyszom, byleby tylko nikt nie mógł mu robić zarzutów i skarżyć się, że jest ubogi. I także nie ten, kto państwu swemu w ten sposób świadczy dobrodziejstwa i w zamian za to doznaje zaszczytów, że szerokim warstwom, na mocy przeprowadzonych przez siebie ustaw, rozdaje majętności zamożnych jednostek, ani ten, kto stojąc na czele wielkiego państwa, które nad szeregiem mniejszych sprawuje zwierzchnictwo, to, co owym mniejszym się państwom należy, swemu własnemu przydziela wbrew wszelkiej słuszności. W taki to sposób z pewnością ani Dion, ani nikt inny nie zechciałby nigdy z dobrej woli sięgnąć po potęgę mającą brzemieniem przekleństwa zaciążyć na nim i na jego rodzie po wszystkie czasy, lecz dążyłby do ustroju państwowego opartego na prawodawstwie najsprawiedliwszym i najlepszym, i który by dał się wprowadzić bez jakichkolwiek ofiar w ludziach, bez najmniejszego rozlewu krwi. Tak właśnie teraz postępował Dion i był przeświadczony, że lepiej jest doznawać krzywd niż je wyrządzać; strzegł się jednakoż bacznie, aby ich nie

doznać, i padł mimo tego, już nieomal u szczytu ostatecznej przewagi nad wrogami. Los jego nie powinien właściwie budzić zdumienia. Albowiem mąż bogobojny, rozwagi pełen i uwagi, nie myli się zasadniczo tak zupełnie co do ludzi bezbożnych w ocenie ich charakteru. Nie dziw jednak, jeśli przydarzy mu się to, co przydarzyć się może doświadczonemu sternikowi: przewiduje on wprawdzie nadciągającą burzę, może nie przewidzieć natomiast jej straszliwej i nieoczekiwanej gwałtowności i, nie przewidziawszy, zginąć w nurtach rozszalałego żywiołu. To samo zgubiło Diona. Że niegodziwcami byli ci, którzy go zgubili, wiedział z pewnością, do jakiego zaś szczytu doszli szaleństwa, wszelkiej nieprawości i zachłanności, tego nie wiedział. To go zgubiło i padł, pogrążając Sycylię w żalu przeogromnym.

To, co miałbym Wam jeszcze doradzić po tym, co teraz powiedziałem, właściwie już zostało powiedziane i skończmy na tym. Wydawało mi się zaś konieczne wyjaśnić Wam, z jakich względów wybrałem się na Sycylię po raz drugi, wobec tego, że niezwykłe i trudne do zrozumienia jest to wszystko, co się wydarzyło. Jeżeli to, co teraz powiedziałem, ułatwi komu nieco to zrozumienie i wykaże wystarczające powody tego, co się stało, to moje słowa spełnią swój cel we właściwy sposób i w wystarczającej mierze.

VIII: DO BLISKICH DIONA

PLATON ŻYCZY KREWNYM I PRZYJACIOŁOM DIONA,

ABY IM SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Jakie zaś właśnie żywiąc myśli moglibyście sprawić, ażeby nam się istotnie dobrze działo, spróbuję Wam wyłożyć według możności. Spodziewam się, że rady moje pożyteczne będą nie tylko dla Was, w pierwszym rzędzie dla Was oczywiście, po wtóre jednak, także dla wszystkich mieszkańców Syrakuz, a po trzecie, nawet dla Waszych przeciwników i wrogów, chyba że ktoś z nich zupełnym stał się już złoczyńcą, to bowiem jest nieuleczalne i nikt by z tego oczyścić się nie zdołał. Zastanówcie się więc nad tym, co Wam teraz powiem.

Cała walka na obszarze całej Sycylii po obaleniu tyranii toczy się z powodu tego, że jedni chcą odzyskać z powrotem władzę, a drudzy owo wyzwolenie od tyranii doprowadzić do końca. Większość ludzi uważa zawsze, że właściwą radą w podobnych wypadkach jest ta, która polega na doradzaniu tego, co wrogom najwięcej zła, przyjaciołom zaś najwięcej dobra przynosi. Nie jest jednak bynajmniej tak łatwo, wyrządzając wiele złego innym, samemu go także nie doznawać nawzajem. Nie trzeba też wcale sięgać gdzieś daleko, aby jasne tego zobaczyć przykłady. Wystarczy spojrzeć na to, co działo się teraz tutaj, na miejscu, na Sycylii, gdy jedni usiłowali krzywdzić, a drudzy krzywdy te odpierać. Opowiadając o tych sprawach, moglibyście i innych jeszcze nauczyć rozumu. Przykładów więc tego nie brak z pewnością. Tego zaś, co byłoby pożyteczne dla wszystkich, dla wrogów zarówno jak i dla przyjaciół, albo przynajmniej jak najmniej szkodliwe dla jednej i dla drugiej strony, i znaleźć jest

niełatwo, i urzeczywistnić, gdyby się nawet znalazło. Do pobożnego życzenia podobna jest raczej wszelka rada tego rodzaju i próba pouczenia. Niechżeż więc będzie, i owszem, pobożnym życzeniem — od bogów trzeba bowiem wszystkie swe słowa zaczynać i myśli — i niech się nam ziści wskazując taki oto sposób rozumowania: Teraz wśród Was i wśród wrogów, nieomal od czasu, gdy zaczęła się wojna, aż do ostatnich dni, sprawuje rządy jedna rodzina, którą kiedyś postawili u władzy Wasi ojcowie, zupełnie już bezradni, wówczas gdy greckiej Sycylii zagrażało ostateczne niebezpieczeństwo, że zaleją ją barbarzyńcy, a własna jej ludność zostanie przez Kartagińczyków przegnana ze swoich siedzib. Wtedy bowiem wybrano Dionizjosa, jako że był młody i pełen zapału wojennego do prowadzenia działań wojennych, do czego nadawał się najlepiej, i przydano mu, jako doradcę i starszego już człowieka, Hipparynosa, mianując ich obydwóch, dla ratowania Sycylii, tyranami, jak mówią, z pełnią nieograniczonej władzy. I czy zechce ktoś sądzić, że boskim wyrokom i bóstwu, czy też sprawności wodzów lub jednemu i drugiemu oraz pomocy ówczesnych obywateli zawdzięczać należy ocalenie, mniejsza o to, niech każdy sobie o tym myśli, jak mu się podoba. Ocalenie w każdym razie przyszło wtedy w ten sposób. Gdy taką. więc odegrali rolę, słuszne jest, aby wszyscy poczuwali się do wdzięczności wobec nich, jako zbawców ówczesnych. Jeżeli zaś w następującym czasie nie zrobili tyrani właściwego użytku z daru, który otrzymali od państwa, to karę za to częściowo już ponoszą i niech ją

ponoszą w dalszym ciągu. A jakaż to kara z niezaprzeczoną słusznością może wyniknąć z tego, co się im przydarza? Gdyby przyszło Warn łatwo uwolnić się od nich i bez wielkich niebezpieczeństw i trudów, albo gdyby oni zdołali, nie wysilając się zbytnio, pochwycić znowu władzę w swe ręce, nie mógłbym w ogóle myśleć o doradzaniu Wam tego, co teraz zamierzam Warn powiedzieć. W obecnym jednak położeniu trzeba, ażebyście się zastanowili, jedni i drudzy, i uświadomili sobie, ile to już razy obydwie strony walczące bliskie były tego, aby uważać, że teraz to odrobiny tylko jeszcze brakuje do tego, aby wszystko poszło po myśli, i że ta odrobina oto właśnie wielkich i niezliczonych nieszczęść staje się przyczyną za każdym razem, i że nie ma ich kresu i końca, bo to, co się poprzednio wydawało końcem, nieustannie o coś zaczepia, co znowu bierze skądś początek, i że już zagłada z powodu owego łańcucha nieszczęść zagraża zarówno całemu tyrańskiemu jak i ludowemu obozowi. Bo dojdzie, jeżeli wypadki potoczą się jak się tego należy spodziewać, a od czego niech nas Bóg uchroni, do wytrzebienia nieomal mowy greckiej na przestrzeni całej Sycylii, gdy przejdzie ona pod takie czy inne panowanie i moc Punijczyków lub Osków. Trzeba przeto, aby wszyscy Grecy z całą pilnością szukać zechcieli na to lekarstwa. Jeżeli zna ktoś środki zaradcze skuteczniejsze i lepsze od tych, które teraz zamierzam Wam wskazać, niech się zgłosi i podaje do publicznej wiadomości, a zyska sobie najsłuszniej miano greckiego patrioty. Co mnie się zaś teraz wydaje

właściwe, spróbuję Wam odsłonić z całą odwagą i bezstronnością. Ogłaszam bowiem, na sposób rozjemcy porozumiewając się niby z obydwoma, z tym, który sprawował tyranię, i z tym, nad którym ciążyła tyrania, jak gdyby każdemu z osobna moją dawną radę. Bo i teraz przecie doradzałyby moje słowa każdemu tyranowi, aby tytułu tego unikał i czynu, i zamienić je zechciał, jeśli to możliwe, na godność królewską. A jest to możliwe, jak to wykazał swym dziełem Likurg, mąż mądry i zacny; widział on, jak potomni spokrewnionych z nim rodów w Argos i Messenie przeszli od władzy królewskiej do tyrańskiej i jak zgubili przez to, jedni i drudzy, i tu i tam, siebie i swoje państwo; obawiając się o losy własnego państwa i rodu równocześnie, ustanowił jako środek zaradczy urząd gerontów i pęta nadzoru eforów dla trwałości władzy królewskiej zbawcze, tak iż przetrwała przez tyle pokoleń w blasku dostojeństwa, gdy prawo wszechmocnie królowało ludziom, a nie ludzie władali prawami. Do tego oto nawołują Was teraz moje słowa. Tych, którzy do tyranii zmierzają, wzywam, aby zawrócili z drogi i z całym pędem mknąc umykali przed owym szczęściem ludzi głodnych nienasycenie i z rozumu wyzutych, i aby próbowali do królewskiego przerzucić się stanu i prawom królewskim hołdować, z dobrej woli ludzi i z praw przyzwoleniem do najwyższych wzniesieni godności. A tych, którzy dążą do życia opartego na zasadach swobody i przed jarzmem niewoli jako przed hańbą uciekają, upominam, aby przez swobody jakiejś, nie na miejscu i nie na czasie, nienasyconą żądzę nie popadli czasem w

praojców chorobę, która z powodu zbytniej niechęci do władzy gnębiła ówczesne pokolenie ogarnięte niepomiernym pragnieniem swobody. Sycylijczycy bowiem z czasów przed rządami Dionizjosa i Hipparynosa szczęśliwe wtedy, jak im się wydawało, wiedli życie rozkoszując się przepychem i przywódcom swoim przewodząc. Oni to dziesięciu wodzów przed Dionizjosem zatłukli na śmierć obrzucając kamieniami, bez żadnego prawnego wyroku, dlatego tylko, że nie chcieli podlegać żadnemu panu ani w ramach słuszności, ani w ramach prawa, lecz być we wszystkim swobodni i wszędzie. Dlatego też powstały u nich rządy tyrańskie. Albowiem jedno i drugie, poddaństwo i swoboda, o ile przekraczają właściwe granice, złem są nad wszelkie zło, jeżeli zachowują należną miarę, dobrem nad wszelkie dobro. Właściwą zaś ową zachowuje miarę poddawanie się Bogu, nie zachowuje jej korzenie się przed ludźmi. A Bóg to dla ludzi rozsądnych prawo, dla nierozsądnych zaś przyjemność.

Wobec takiego stanu rzeczy nawołuję przyjaciół Diona, aby to, co doradzam, ogłosili wszystkim Syrakuzańczykom, jego i moje wspólne orędzie. Wyłożę, co on, będąc przy życiu i mogąc mówić, powiedziałby do Was. Jaką więc, zapyta ktoś może, myśl nam odsłoni orędzie Diona w sprawie obecnych wypadków? — Posłuchajcie:

„Zechciejcie przede wszystkim, Syrakuzańczycy, uznać takie prawa, które by nie wydawały się Wam zwracać Waszych myśli w stronę zysku i bogactw, pożądliwość w nich budząc, ale które by, wobec tego, że są oto trzy rzeczy: dusza, ciało i prócz tego pieniądze, przymioty

duszy oceniały najwyżej, na drugim miejscu stawiały przymioty ciała podporządkowane przymiotom duszy, a na trzecim i ostatnim wartość pieniędzy mającą służyć ciału i duszy. Ustanawiając tego rodzaju zasadę postępowania dobre byście sobie uchwalili prawo. Darzy bowiem istotnie pełnią szczęśliwości tych, którzy się nią rządzą, podczas gdy pogląd uznający, że bogactwo szczęście przynosi, bezmyślna gadanina niewiast i dzieci, nędzny jest sam w sobie i takimi też czyni tych, którzy mu zawierzą. Że prawdziwe Warn rzeczy polecani — zechciejcie tylko popróbować tego, co Wam tu mówię o prawdach — przekonacie się na faktach. One są bowiem, jak się zdaje, najniezawodniejszym sprawdzianem we wszystkim. Uchwaliwszy więc prawa tego rodzaju, wobec tego, że Sycylia jest w niebezpieczeństwie i ani Wasze zwycięstwa nie są decydujące, ani Wasze przegrane nie przeważają szali, może byście, obierając drogę pośrednią, słusznie zrobili i z pożytkiem dla wszystkich, dla Was, którzy chcecie się wyzwolić od gniotącego ucisku władzy, i dla tych, którzy kuszą się o odzyskanie władzy, i których przodkowie w swoim czasie — fakt największej wagi — uratowali Greków od barbarzyńców, tak że można teraz w ogóle mówić o ustroju państwa. Bo gdyby oni byli poszli wtedy na zatracenie, nie byłoby już o tym żadnej mowy ani żadnej nadziei i nigdzie, i znikąd. Niechże więc teraz dla jednych wolność się ziści pod rządami królów, niech drudzy obejmą rządy królewskie, odpowiedzialne przed narodem i podległe prawu, sprawującemu swą władczą moc nie tylko nad obywatelami,

lecz także i nad królami, jeżeli dopuszczą się jakiegoś bezprawia. Gwoli tego wszystkiego, uczciwie, bez podstępnych myśli, ustanówcie z bożą pomocą królem najpierw mego syna, ze względu na zasługi podwójne: moje i mojego ojca — on bowiem uratował niegdyś państwo od barbarzyńców, ja zaś od tyranów teraz, dwa razy, czego sami byliście świadkami — drugim z kolei królem mianujcie tego, który to samo, co ojciec mój, nosi imię, syna Dionizjosa, w zamian za pomoc niesioną nam obecnie i ze względu na prawy jego charakter. Będąc synem tyrana, z dobrej woli bierze udział w oswobodzeniu państwa, zdobywając w ten sposób dla siebie i swego rodu cześć, która żyć będzie po wieki wieków, zamiast władzy tyrańskiej jednodniowej i krzywdzącej. Na trzeciego króla Syrakuz — króla z własnej woli i z woli państwa — trzeba przyzwać obecnego przywódcę wrogiego obozu, Dionizjosa syna Dionizjosa, jeżeli zgodzi się przejść dobrowolnie do królewskiego sposobu rządzenia, uląkłszy się losu i litując nad ojczyzną, nad opustoszeniem świątyń i nad mogiłami, jeżeli nie zechce przez swą uporczywą ambicję zgubić doszczętnie wszystkiego a wszystkiego ku radości barbarzyńców. Ową więc trójcę królów z władzą taką, jaką posiadają królowie w Lakonii, lub też uszczuploną nieco zależnie od tego, jak to ułożycie między sobą, postawcie na czele w sposób mniej więcej taki, jak Warn poprzednio zostało wyłożone. Posłuchajcie jednak raz jeszcze:

Jeżeli zechcą Dionizjosa potomni i Hipparynosa zaprzestać dla ratowania Sycylii tych okropności, które dzieją się teraz, cześć przez

to zdobywając i osobiście dla siebie i dla swego rodu na przyszłe i teraźniejsze czasy, wezwijcie do załatwienia tego mężów dostojnych, jak o tym już była mowa, których oni wybiorą i nadadzą im pełnomocnictwa w sprawie zawarcia rozejmu — ludzi stąd czy też spoza kraju, albo i takich i takich — oraz w takiej liczbie, która by im odpowiadała. Ci po przybyciu na miejsce mają się wziąć przede wszystkim do ustanowienia praw i wprowadzenia takiego ustroju, w którym można by było powierzyć królom najwyższe kierownictwo służbą bożą i tym wszystkim, co przystoi oddać pod pieczę dawnym dobroczyńcom. Decydować w sprawach wojny i pokoju mają urzędnicy, zwani strażnikami praw, wybierani w liczbie trzydziestu pięciu, łącznie z ludem i radą. Wymiar sprawiedliwości należeć ma w ogóle do innych władz, gdy chodzi jednak o karę śmierci czy wygnania, wyrokuje owych trzydziestu pięciu mężów. Uzupełniani będą sędziami wybieranymi zawsze z zeszłorocznych za każdym razem urzędników, po jednym z poszczególnego urzędu, i to takim, który się okazał najporządniejszym i najuczciwszym człowiekiem. Oni mają w roku następnym wydawać wyroki kary śmierci, więzienia i wygnania obywateli. Królowi nie wolno występować w charakterze sędziego w tego rodzaju procesach, gdyż jako kapłan musi on czysty pozostać od zmazy zetknięcia się z zabójstwem, więzieniem i wygnaniem.

Żeby taki stan rzeczy zapanował u Was, myślałem za życia i myślę wciąż jeszcze. Po odniesionym wówczas przy Waszej pomocy zwycięstwie nad wrogami, gdyby mi nie były przeszkodziły owe

potwory piekielne zdradliwie zasiadające przy mym stole biesiadnym[14], przeprowadziłbym to wszystko tak, jak to sobie zamyślałem. Następnie, o ile by mi sprawy poszły po myśli, skolonizowałbym resztę Sycylii, wyparłszy barbarzyńców z tej połaci kraju, którą teraz zajmują, z wyjątkiem tych tylko, którzy w obronie wspólnej wolności walczyli przeciwko władzy tyrańskiej, a poprzednich mieszkańców ziem helleńskich osiedliwszy z powrotem w dawnych siedzibach ojcowskich. O tym i teraz radzę Wam myśleć wspólnie i próbować wprowadzać w czyn i do czynów tych wzywać wszystkich, a gdyby ktoś zechciał opierać się temu, za wroga poczytywać go wspólnie. I nie są to rzeczy niemożliwe. Zamiary bowiem, które zrodziły się w duszy dwóch ludzi i które, jeżeli się nad nimi zastanowić głębiej, mają wszelkie dane do znalezienia najlepszego rozwiązania sprawy, nie mogą w oczach rozsądnego człowieka uchodzić za niemożliwe. Mówiąc o dwóch ludziach, mam na myśli Hipparynosa, syna Dionizjosa, i mego syna. Jeżeli oni obydwaj jednej będą myśli, pozostali Syrakuzańczycy, sądzę, ci przynajmniej, którym sprawy państwa leżą na sercu, przyłączą się do nich w swych poglądach. Bogom więc wszystkim cześć złóżcie w pobożnych słowach modlitwy oraz tym, których przystoi czcić wraz z bogami, i w przekonywaniu i nawoływaniu przyjaciół i przeciwników, łagodnie i na wszelki sposób, nie ustawajcie, aż to, co Wam teraz moje słowa stawiają przed oczy, niby boskie sny nawiedzające Was na jawie, przetworzycie w widomą w końcu rzeczywistość i szczęśliwą".

[14] Mordercy Diona, Kallippos i brat jego Filostratos, z którymi zaprzyjaźnił się podczas swego pobytu w Atenach (zob. Wstęp, s. LII).

PLATON

LISTY POZOSTAŁE

I: DO DIONIZJOSA
(NIEWĄTPLIWIE FAŁSZYWY)

PLATON ŻYCZY DIONIZJOSOWI, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Przeżyłem u Was taki szmat czasu i zarządzałem Waszym państwem, zyskawszy sobie zaufanie większe niż ktokolwiek inny; lecz podczas gdy Wy czerpaliście korzyści, ja oszczerstwom, choć były tak ciężkie, stawiałem czoło. Wiedziałem bowiem, że nikt nie uwierzy, żeby jakiś okrutniejszy czyn z Waszej strony mógł powstać za moją zgodą. I wszystkich biorących wraz z Wami udział w sprawach państwowych mam tutaj za świadków; stawałem po stronie wielu z nich walcząc w ich obronie i od niemałej uchroniłem klęski. I oto ja, który postawiony z pełnią władzy na straży interesów Waszego państwa, ustrzegłem je tylokrotnie od zguby, zostałem odesłany w sposób bardziej niegodny, niżby się należało, żebyście wyprawiali od siebie i kazali się zabierać w drogę żebrakowi, który by przeżył u Was taki szmat czasu. Na przyszłość więc będę myślał o sobie i dalej się trzymał od ludzi. Ty zaś

...władyka taki, będziesz gospodarzył sam[15].

Tę sumkę złota wspaniałą, którą dałeś mi na drogę, odwozi Ci Bakchejos wraz z tym listem. Nie wystarczała bowiem ani na potrzeby podróży, ani nie mogła w ogóle przydać się poza tym. Ujmę tylko przynosi Tobie, że ją dałeś i niewiele mniejszą przyniosłaby mnie, gdybym ją przyjął. Wobec tego też nie przyjmuję. Dla Ciebie nie ma oczywiście żadnego znaczenia, czy odbierasz, czy dajesz taką sumę, zabierz ją więc sobie i obdarz nią kogo innego z Twoich przyjaciół, jakeś to zrobił ze mną. Bo i ja zostałem dostatecznie przez Ciebie obdarowany. Na czasie byłoby przytoczyć tu wiersz Eurypidesa, że, o ile Ci się jakoś inaczej ułożą wypadki,

zapragniesz, aby taki ktoś przy Tobie stał[16].

Chcę Ci jeszcze przypomnieć, że także większość innych tragediopisarzy, gdy wprowadza na scenę tyrana ginącego z czyjejś ręki, każe mu wołać:

przez druhów opuszczony ginę, biedny, dziś[17],

ale nikt go jeszcze nie przedstawił ginącego z braku złota. Także i wiersz następny „rozsądnym ludziom zda się głosić zdrową myśl"[18]

Niczym blask złota, tak rzadki w beznadziei ludzkiego żywota,

---

[15] Wiersz z nieznanego utworu.
[16] Fragment z nieznanej tragedii (Nauck, Trg. Gr. Frg.2, Eur., frg. 956).
[17] Fragment z nieznanej tragedii (Nauck, Trg. Gr. Frg.2 Adesp. 347).
[18] Wiersz nieznanego pochodzenia.

Niczym kruszce bezcenne, łoża ze srebra, skarb źrenic olśnionych zachwytem,

Niczym ziemi rozległej żyzne, plonem obciążone łany, Wobec zacnych mężów myśli zestrojonej zgodnie[19].

Bądź zdrów i zdawaj sobie sprawę, żeś tak bardzo zawinił w stosunku do nas, aby w stosunku do innych postępować inaczej.

II: DO DIONIZJOSA

PLATON ŻYCZY DIONIZJOSOWI, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Słyszałem od Archedemosa, że jesteś zdania, iż nie tylko ja osobiście nie powinienem sobie pozwolić mówić coś na Ciebie, lecz że także bliscy mi ludzie winni się powstrzymywać od wszelkiego czynu i słowa, które by było na Twoją szkodę; wyłączasz jedynie Diona. Już to samo jednak, że wyłączasz Diona, wskazuje, że nie mam wpływu na moich bliskich. Gdybym bowiem posiadał wpływ tak na innych, jak przede wszystkim na Ciebie i na Diona, większe by stąd wynikły korzyści, jak sądzę, i dla nas wszystkich i dla pozostałych Greków. Lecz moja wielkość teraz tylko w tym, że sam postępuję według własnych zasad. A wdaję się w to dlatego, że nie ma jednego uczciwego słowa w tym, co Ci naopowiadali Kratistolos i Poliksenos. Podobno miał jeden z nich mówić, że słyszał, jak podczas igrzysk w

[19] Wiersze nieznane (Berg, Poet. lyr. Gr. Adesp. frg. 138).

Olimpu wielu z tych, którzy byli ze mną, odzywało się obelżywie o Tobie. Być może, że ma lepszy słuch ode mnie, ja bowiem nie słyszałem. Trzeba więc, jak mi się wydaje, żebyś sobie na przyszłość postanowił, że zwrócisz się, o ile by ktoś kiedyś coś podobnego mówił o kimkolwiek z nas, wprost do mnie listownie i zapytasz, jak to było. Powiedzieć prawdy z pewnością nie zawaham się, ani się nie powstydzę. — Co do naszych zaś, moich i Twoich, wzajemnych stosunków, to przedstawiają się one jak następuje: nie jesteśmy ludźmi nieznanymi, słyszał o nas, żeby tak powiedzieć, każdy Grek; zbliżenie nasze również nie jest czymś, o czym się milczy. Musisz sobie zdawać sprawę, że nie będzie się o nim milczało i w przyszłości. Wie o nim tylu ludzi, jako że nie było ono czymś błahym i nie było trzymane w ukryciu. Po co więc mówię to teraz ? Powiem zacząwszy od rzeczy zasadniczej: rozum i wielka potęga dążą z natury rzeczy do zespolenia się, toteż gonią wciąż wzajemnie za sobą, poszukują się, łączą. A ludzie następnie z przyjemnością sobie o tym opowiadają, albo słuchają chętnie jak o tym prawią inni czy to w prywatnych pogawędkach, czy w utworach poetyckich. Tak na przykład, gdy mowa jest o Hieronie i o Pauzaniaszu ze Sparty, lubią wspominać o ich zbliżeniu z Simonidesem i o tym, co on zdziałał i co do nich mówił; zazwyczaj również wysławiają razem Periandra z Koryntu i Talesa z Miletu, Peryklesa i Anaksagorasa, a Krezusa znów i Solona, jako mędrców, wraz z władcą Cyrusem. Naśladując ten zwyczaj łączą poeci razem Kreonta i Terezjasza, Poliejdesa i Minosa, Agamemnona

i Nestora, Odyseusza i Palamedesa — a zdaje mi się, że i pierwsi ludzie w tej właśnie myśli połączyli z sobą Prometeusza i Zeusa — i opiewają, jak to jedni z nich poróżnieni są z sobą, a inni w przyjaźni, i jak raz są w przyjaźni, a kiedy indziej poróżnieni, i jak znów zgodni są z sobą w jednej sprawie, a różnią się zdaniem w drugiej. Mówię to wszystko, aby ci wykazać, że gdy i my zejdziemy z tego świata, nie zamilkną jednak wraz z nami głosy ludzkiej o nas opinii. Toteż musimy mieć ją na względzie. Bo należy, jak się zdaje, uwzględniać i przyszłość, skoro tak się już jakoś dzieje, jakby na mocy jakiegoś prawa, że im podlejsze natury, tym mniej się o nią troszczą, szlachetniejsze robią wszystko, aby zyskać poklask potomnych. Jest mi to także dowodem, że umarli posiadają pewną świadomość tego, co się dzieje tutaj. Że to tak jest, przepowiadają wszakże w wieszczym przeczuciu najzacniejsze duchy, przeczą najlichsze; lecz więcej chyba znaczą przepowiednie bożych mężów niż tych, którzy nimi nie są. Przypuszczam, że owi ludzie dawniejsi, o których wspominam, gdyby tylko było w ich mocy naprawić swe wzajemne stosunki, gorliwie by się starali o to, aby mówiono o nich lepiej, niż się mówi obecnie. Dla nas jest to jeszcze możliwe przy bożej pomocy, ażeby, jeżeli coś niepięknie zostało załatwione w naszych poprzednich stosunkach, naprawić to czynem i słowem. Co do filozofii bowiem, twierdzę, że uzasadniony pogląd na nią i sąd o niej wypadnie lepiej, jeżeli my okażemy się uczciwi, jeżeli zaś źli, odwrotnie. A przecież nie moglibyśmy uczynić nic bardziej zbożnego jak to, żeby do tego

przykładać wagę, i nic bardziej bezbożnego od tego, żeby na tę sprawę nie zwracać uwagi. A w jaki oto sposób stać się to powinno i czego sprawiedliwość wymaga, wyłożyć Ci spróbuję. Gdy przybyłem na Sycylię, miałem już opinię, że wyróżniam się znacznie spośród tych, którzy zajmują się filozofią. Pragnąłem, przybywszy do Syrakuz, przyświadczenie tego znaleźć u Ciebie, aby moja filozofia spotkała się z uznaniem również i szerszych warstw. Nie udało mi się jednak przeprowadzić tego i uchronić od skażenia czystości moich zamiarów. I nie powiem, żeby przyczyną tego było to, co większość ludzi, być może, przypuszcza, ale stało się to dlatego, że okazało się, iż nie masz do mnie pełnego zaufania, że chciałeś się mnie jakoś pozbyć a przyzwać innych, i że nie dowierzając mi, jak się zdaje, usiłowałeś wybadać, o co mi właściwie chodzi. A tych, którzy zrobili wrzawę koło tego, było dużo; opowiadali, że masz mnie za nic, że całe swe zainteresowanie skierowałeś gdzie indziej. To oto rozbrzmiewało wszędzie. Posłuchaj więc, co po tym wszystkim należało by zrobić, aby być w porządku, bo chcę Ci też odpowiedzieć na Twe pytanie, jak trzeba żeby się ułożyły nasze wzajemne stosunki. Jeżeli w ogóle filozofię masz za nic, to daj sobie z nią spokój; jeśli usłyszałeś od kogoś innego albo samodzielnie doszedłeś do poglądów i przekonań lepszych od tych, które ja głoszę, to ceń je i owszem, ale jeżeli odpowiada Ci moja nauka, to i mnie także cześć się od Ciebie należy w najwyższym stopniu. Teraz więc, tak jak na początku, Ty rób pierwsze kroki, a ja nie pozostanę w tyle. Mając bowiem dowody

Twego uznania, będę Ci je również okazywał, nie mając ich, usunę się na stronę. Przy czym jeszcze Ty okazując, że mnie cenisz, i robiąc to pierwszy, zyskasz sobie opinię człowieka ceniącego filozofię, a sam ten fakt, że interesowałeś się także innymi, zdobędzie Ci u wielu rozgłos filozofa; ja zaś, jeżelibym cześć Ci okazywał, od Ciebie czci nie doznając, dałbym powód przypuszczeniom, że bogactwo podziwiam i że za nim gonię, a to, wiemy, że u nikogo piękną nie cieszy się sławą. Żeby więc powiedzieć krótko: cześć okazywana mi przez Ciebie przynosi zaszczyt nam obydwóm, okazywana Tobie przeze mnie uwłacza nam obydwóm. Te sprawy więc wyglądają w ten sposób. Co zaś do kuli, to nie masz racji. Wyjaśni Ci to Archedemos, gdy przybędzie. Musi Ci on też, i to z całą starannością, wyjaśnić rzecz, która cenniejsza jest od tego i bardziej boska, to mianowicie, z powodu czego tutaj go przysłałeś, nie mogąc sobie poradzić. Uważasz oto, według tego, co on mówi, że nie została Ci dostatecznie wyłożona sprawa tycząca się natury tego, co nazywamy „Pierwszym". Muszę Ci mówić o tym pod osłoną symboli, ażeby w razie, jeżeliby przydarzyło się coś tej tabliczce „wśród morza czy ziemi czeluści", ten, kto by ją znalazł, czytając nie wyczytał wszystkiego. A jest to w ten sposób: do Króla wszechrzeczy odnosi się wszystko, i ze względu na Niego jest wszystko, i to jest praprzyczyną wszystkiego, co piękne. Do „Wtórego" odnoszą się rzeczy wtóre, a do „Trzeciego" trzecie. Dusza zaś ludzka rwie się do tego, aby się co do nich dowiedzieć jakimi są, patrząc na to, co jest jej pokrewne, lecz żadna z tych rzeczy

jej nie zadowala. Jeżeli chodzi o owego Króla i o to, o czym mówiłem, to z pewnością nie ma w nich niczego takiego. Po czym dusza: „Ale jakimże jest?" — powiada. To właśnie jest, synu Dionizjosa i Dorydy, owo pytanie, które jest wszelkich nieszczęść przyczyną, a raczej jest nią boleść wtedy powstająca w duszy, niby męki porodu; wyzwolić ją od nich trzeba, bo inaczej nigdy istotnie nie osiągnie prawdy. Powiedziałeś mi w ogrodzie, tam pod drzewami laurowymi, żeś to zrozumiał i że sam doszedłeś do tego odkrycia. Odrzekłem Ci wtedy, że jeżeli Ci się wydaje, że tak jest, to oszczędzasz mi wielu wywodów, że nie spotkałem jednak dotąd nikogo, komu by się udało to odkryć, lecz że wkładam w to mnóstwo trudu. Być może usłyszałeś to od kogoś, możliwe też, że jakieś boże zrządzenie pchnęło Cię w tym kierunku. W przeświadczeniu jednak, że trzymasz mocno swoje dowody, zaniechałeś następnie powiązać je, i wiruje Ci to, raz tak, raz inaczej, dokoła tego, co się jawi, a nie jest to przecie niczym podobnym. I spotkało to nie tylko Ciebie; wiedz dobrze, że nie ma nikogo, kto by słuchając mnie po raz pierwszy, nie przeżył czegoś takiego z początku; jeden natrudziwszy się więcej, inny mniej, ledwie się jakoś z tego wyzwolił, prawie każdy jednak niemało.

Gdy te sprawy taki miały przebieg i tak się przedstawiają, znaleźliśmy już właściwie, moim zdaniem, to, z czym się do mnie zwróciłeś, a mianowicie, jak trzeba żeby się ułożyły nasze wzajemne stosunki. Skoro bowiem badaniu poddajesz te sprawy i zarówno obcując z innymi nad nimi się zastanawiasz i porównujesz moją naukę

z tym, co głoszą inni, jak też rozpatrujesz ją samą w sobie, to ona teraz, jeżeli uczciwe jest to badanie, przylgnie do Ciebie i wejdziesz i z nią, i z nami w zażyłość. W jaki sposób stanie się to i w ogóle wszystko, cośmy tu powiedzieli? Dobrze zrobiłeś teraz, żeś przysłał Archedemosa, a na przyszłość, skoro zjawi się u Ciebie z wieściami ode mnie i ogarną Cię, być może, nowe wątpliwości, to przyślesz go, o ile chcesz rozumnie postępować, do mnie powtórnie, i zjawi się znów u Ciebie ze swoim ładunkiem. A jeżeli powtórzysz to dwa czy trzy razy i zbadasz dokładnie to, co Ci przyślę, dziwiłbym się, gdybyś na Twoje obecne trudności nie patrzył całkiem inaczej niż teraz. Bierzcie się więc do tego z całą odwagą! Z pewnością ani Ty nie wyprawisz nigdy Archedemosa, ani on nie puści się w drogę, aby być pośrednikiem w wymianie zacniejszej i bardziej miłej Bogu. Uważaj jednak, żeby się to nie przedostało do ludzi nieoświeconych. Bo nie ma chyba niczego, co by bardziej, jak mi się zdaje, niż te wykłady budziło śmiech wśród pospólstwa i wywoływało, z drugiej strony, więcej podziwu i entuzjazmu wśród wytworniejszych natur. Trzeba, żeby nam te rzeczy powtarzano po wielekroć razy i żebyśmy wciąż o nich słuchali, i to w ciągu wielu lat, a wtedy dopiero, na kształt złota, mozolnie się odczyszczają i z wielkim trudem. I posłuchaj, co jest w tym właśnie godne podziwu: są ludzie, którzy słuchali tych nauk i jest ich spora liczba; uzdolnieni są do przyswajania sobie wiadomości, uzdolnieni do ich zapamiętania oraz do tego, żeby wszystko wszechstronnie roztrząsać i osądzać; są to już starcy,

wykładów tych słuchają lat chyba nie mniej niż trzydzieści. Oni to właśnie powiadają, że to, co im się niegdyś wydawało nie do uwierzenia, ukazuje im się teraz najbardziej godne wiary i najbardziej oczywiste, i że odwrotnie jest z tym, co było dla nich dawniej najwięcej wiarogodne. Mając to na względzie uważaj, abyś nie musiał kiedyś żałować, żeś coś z tych rzeczy uronił niegodnie. Najlepszą ochroną byłoby w ogóle nie pisać i pamięciowo tylko przyswajać sobie te nauki, bo to, co jest napisane, nie daje się utrzymać w tajemnicy. Dlatego też ja nigdy nie pisałem o tych rzeczach i nie ma o tym pisma Platona ani nie będzie, a to, co teraz uchodzi za takie, tworem jest Sokratesa w pięknej i młodej postaci. Bądź zdrów i posłuchaj mnie, a list ten przeczytaj sobie jakieś parę razy, po czym spal.

To więc tak się przedstawia. Zdziwiłeś się, że Ci przysłałem Poliksenosa. Twierdzę od dawna i teraz powtarzam to samo, i co do Likofrona i co do innych, którzy przebywają u Ciebie, że znacznie ich przewyższasz w sztuce rozumowania zarówno naturalnymi zdolnościami, jak też i metodą dyskusji. Nikt z nich nie daje Ci się pokonać z dobrej woli, jak przypuszczają niektórzy, lecz wbrew swej woli poddawać się wszyscy muszą. Wydaje mi się, że postępowałeś z nimi i obdarowałeś ich zgoła przyzwoicie. Tyle więc co do nich, zbyt wiele nawet jak na takie figury. Jeżeli korzystasz z usług Filistiona, to oczywiście korzystaj na zdrowie, jeżeliby to jednak było możliwe, odstąp go Speuzipposowi i pozwól wyjechać; prosi Cię

o to także Speuzippos. Filistion obiecał mi również, że, o ile go puścisz, chętnie przybędzie do Aten. Co do tego z kamieniołomów, to dobrze zrobiłeś, żeś go puścił. Prosić w sprawie jego domowników oraz Hegezippa syna Arystona nie będzie też chyba czymś zbyt trudnym, bo wszak napisałeś mi, że o ile ktoś skrzywdził czy jego, czy tamtych, a Ty byś się o tym dowiedział, nie pozwolisz na to. Należy powiedzieć też prawdę o Lizyklejdesie: jedynie on z tych, którzy z Sycylii przybyli do Aten, nie przekręcił nic z tego, co się tyczy

Twojego i mojego współżycia, lecz zawsze i niezmiennie mówi o tym same dobre rzeczy i to, co było, raczej z najlepszej przedstawia strony.

III: DO DIONIZJOSA

PLATON DIONIZJOSOWI ŻYCZY WESELA — tak napisawszy, czy rzeczywiście użyłbym najwłaściwszego pozdrowienia, czy może raczej, jeżelibym się według mego zwyczaju zwrócił do Ciebie ze słowami „niech Ci się dobrze dzieje", od których zwykle zaczynam me listy do przyjaciół? Tyś atoli i boga w Delfach, jak donieśli ci, którzy uczestniczyli w ówczesnej uroczystości, powitał w hołdzie tym właśnie pozdrowieniem i napisałeś, jak mówią:

Wesel się oraz zachowaj władyce żywota bieg miły!

Ja zaś nawet do człowieka, a cóż dopiero do Boga, nie zwróciłbym się z tym wezwaniem. Nie zwróciłbym się do Boga, ponieważ polecałbym mu coś, co byłoby wbrew jego naturze — z dala bowiem od radości i bólu bytuje bóstwo — nie zwróciłbym się również do człowieka, ponieważ w większości wypadków szkodę tak radość jak i smutek rodzi, tępotę i brak pamięci, i nierozwagę, i pychę płodząc w duszy. Masz tu moje zdanie co do owego pozdrowienia na początku listu. Ty zaś przeczytawszy to, jak będziesz chciał to przyjąć, tak to przyjmij.

Dochodzi do mojej wiadomości z wielu stron, że opowiadasz

niektórym z tych, którzy przybywają do Ciebie w charakterze posłów, jakobym ja, gdy usłyszałem od Ciebie, że zamierzasz odbudować miasta greckie na Sycylii i ulżyć doli Syrakuzańczyków zmieniając władzę tyrańską na królewską, miał Cię w tym powstrzymać wówczas, jak twierdzisz, choć bardzo tego pragnąłeś, a obecnie pouczał jakoby Diona, aby to robił, i że przy pomocy Twoich własnych pomysłów chcemy Ci teraz wydrzeć władzę. Czy zyskujesz coś przez tego rodzaju opowiadania, to już Twoja sprawa, mnie w każdym razie krzywdzisz opowiadając to, co całkiem jest odwrotne temu, co było w rzeczywistości. Dosyć już przecież zostałem oczerniony przez Filistidesa i przez wielu innych wobec najemnego wojska i ludności syrakuzańskiej w związku z moim pobytem na zamku. Jeżeli dopuszczono się bowiem jakiegoś błędu, ci, którzy byli zewnątrz, przypisywali mnie całą winę, twierdząc, że ulegasz mi we wszystkim. Sam wiesz najlepiej, że, jeżeli chodzi o politykę, to zgodziłem się załatwić wspólnie z Tobą zaledwie parę niewiele znaczących spraw, i to na początku, gdy sądziłem jeszcze, że będzie można coś więcej zrobić. Poza kilkoma drobiazgami skreśliłem, biorąc się do tego nieco gorliwiej, wstępne uwagi do zbioru ustaw, z wyjątkiem uzupełnień, które dopisałeś Ty czy ktoś inny. Podobno bowiem miał je później ktoś z was przerabiać. Łatwo niewątpliwie odróżni jedno od drugiego ten, kto zna mój sposób myślenia. Nie brak już więc chyba, jak to dopiero co powiedziałem, oszczerstw na moją osobę, dość spotwarzaną i wobec Syrakuzańczyków, i tych, których poza tym

zdołałeś przekonać tego rodzaju opowiadaniem. Obrony raczej potrzebuję zarówno przeciw poprzednim oszczerstwom, jak też tym, które teraz spadają na mnie ze wzmożoną siłą i gwałtownością. Przeciwko podwójnym zarzutom konieczne jest podwójną przedsięwziąć obronę: po pierwsze, wykazać, że słusznie zrobiłem uchylając się od współpracy z Tobą w sprawach państwowych, po drugie, udowodnić, że nie moja to była rada ani przeszkoda, o której mówisz, i że, gdy zamierzałeś odbudować miasta greckie, nie stanąłem Ci na drodze. Jak więc to było na początku z tymi sprawami, które tu wymieniłem jako pierwsze, posłuchaj najpierw:

Przybyłem do Syrakuz zaproszony przez Ciebie i przez Diona. O charakterze Diona miałem wyrobione zdanie, byliśmy z sobą w zażyłej przyjaźni od dawna, był wtedy człowiekiem w średnim i już statecznym wieku; że im bezwzględnie potrzeba kogoś takiego właśnie, odczuwają ludzie choć trochę rozsądniejsi wtedy, gdy mają naradzać się w sprawach tak ważnych, jakimi wówczas były Twoje. Ty natomiast byłeś wtedy jeszcze ogromnie młody, całkowicie niedoświadczony w tym, w czym należało mieć doświadczenie, poza tym nieznany mi zupełnie. Po pewnym czasie, nie wiem, człowiek jakiś czy Bóg, czy może los wraz z Tobą na spółkę, wygnaliście Diona i pozostałeś sam. Czy wyobrażasz sobie, że mogłem wiązać się z Tobą współpracą w dziedzinie polityki wtedy, gdy utraciłem rozumnego współtowarzysza i widziałem, że drugi, z rozumu wyzuty, pozostał w otoczeniu wielu podłych jednostek i nie

sprawuje już władzy, choć mu się wydaje, że ją sprawuje, lecz poddaje się władzy tego rodzaju ludzi? W takich warunkach cóż powinienem był robić? Czyż nie to, co też i robiłem z konieczności, zostawić mianowicie odtąd w spokoju sprawy polityczne w obawie przed potwarzą zawistnych i Was, chociaż rozeszliście się z sobą i poróżnili wzajemnie, usiłować za wszelką cenę do wzajemnej przywieść przyjaźni? I Ty też jesteś świadkiem, że w dążeniu do tego celu nie ustałem nigdy. Z trudnością wprawdzie, jednak ułożyliśmy się między sobą w ten sposób, że wrócę do domu na ten czas, kiedy was tutaj zaprzątała wojna, i że z nastaniem pokoju przybędziemy do Syrakuz i ja, i Dion, i że to Ty nas zawezwiesz. Tak więc to było z moją pierwszą wyprawą do Syrakuz i z szczęśliwym powrotem do domu. Po raz drugi zawezwałeś mnie, gdy nastał pokój, ale nie tak, jak się umówiliśmy, poleciłeś mi bowiem przybyć samemu, a do Diona powiedziałeś, że poślesz później. Dlatego też nie wybrałem się w drogę i ściągnąłem przez to niezadowolenie również i samego Diona. Zdaniem jego bowiem byłoby lepiej, gdybym jechał i nie opierał się Tobie. W rok potem przybyła triera i listy od Ciebie. Listy te zaczynałeś od tego, że, o ile przybędę, wszystkie sprawy Diona potoczą się po mojej myśli, jeżeli zaś nie przybędę, to odwrotnie. Nie warto wspominać naprawdę, ile listów przyszło w tym czasie od Ciebie i od innych z Twojego polecenia z Italii i Sycylii, i do ilu z moich bliskich i znajomych. We wszystkich były polecenia, abym jechał i prośby, abym Ci w żaden sposób nie odmawiał. Wszyscy,

zacząwszy od Diona, uważali, że mam wsiadać na statek i przezwyciężyć swą niechęć. Powoływałem się na mój wiek i zapewniałem, że jeżeli chodzi o Ciebie, nie zdołasz przeciwstawić się tym, którzy mnie oczerniają i usiłują uczynić Tobie nienawistnym. Widziałem bowiem wtedy, tak jak i teraz to widzę, że wielkie bogactwa i nadmierne, zarówno ludzi prywatnych jak i władców, nieomal zawsze, i o ile są większe, o tyle więcej i większych hodują potwarców i towarzyszy uciechy niecnej i szkodliwej. A gorszego przekleństwa nie rodzi już bogactwo i wszelkiej innej mocy posiadanie. Niemniej jednak odsunąłem te wszystkie względy na stronę i pojechałem; nie chciałem bowiem, żeby ktokolwiek z moich przyjaciół obwiniał mnie, iż przez moje niedbalstwo wszystkie jego sprawy, choć mogły nie przepaść, przepadły doszczętnie. Przybywszy więc — sam przecież wiesz wszystko, co się od tego czasu stało — domagałem się według naszej umowy listownej przede wszystkim, żebyś sprowadził Diona i zbliżył się znowu do niego, a miałem na myśli takie zbliżenie, że, gdybyś był mnie wtedy posłuchał, lepiej może, niż jest teraz, byłoby i Tobie, i Syrakuzańczykom, a także pozostałym Grekom, jak mi się widzi w duchu. Domagałem się następnie, żeby nadzór nad majątkiem Diona oddany został jego rodzinie, i żeby nie dzielili się nim ci, którzy się nim między sobą podzielili, a wiesz o kogo chodzi. Sądziłem ponadto, że należą mu się jego zwykłe roczne dochody, i że tym bardziej a nie mniej z racji mego tutaj pobytu powinny mu być wysyłane. Nie uzyskawszy nic z

tego, chciałem wyjechać. Namawiałeś mnie, żebym pozostał jeszcze rok, i twierdziłeś, że sprzedasz cały majątek Diona i połowę wyślesz mu do Koryntu, a resztę zostawisz jego synowi. Mógłbym przytoczyć cały szereg Twoich obietnic, których bynajmniej nie dotrzymałeś, lecz wielkie ich mnóstwo każe mi się streszczać. Sprzedałeś oto całe mienie Diona, nie uzyskawszy na to jego zgody, jakkolwiek zapewniałeś, że nie przystąpisz do sprzedaży bez jego zezwolenia, i w sposób najzuchwalszy, o niepojęty człowieku, uwieńczyłeś wszystkie swoje obietnice. Wpadłeś bowiem na pomysł nie piękny ani świetny zgoła, nie zacny bynajmniej ani pożyteczny, żeby mnie odstraszyć, tak jakbym nie rozumiał, co się wtedy działo, od tego, abym nie domagał się wysłania mu pieniędzy. Otóż gdy wygnałeś z kraju Heraklejdesa, ani Syrakuzańczycy, ani ja nie uważaliśmy tego za słuszne, i dlatego wraz z Teodotesem i Eurybiosem zwróciłem się do Ciebie z prośbą, abyś tego nie robił. Wykorzystałeś to jako wygodny punkt zaczepienia i oświadczyłeś, że już od dawna jest Ci jasne, że ja sobie z Ciebie nic nie robię, że troszczę się jedynie o Diona i o przyjaciół i bliskich Diona, i że teraz, gdy Teodotes i Heraklejdes, zwolennicy Diona, popadli w podejrzenie, staram się na wszystkie sposoby, aby nie ponieśli kary. To więc tak się miało, jeżeli chodzi o naszą wspólną akcję w polityce, moją i Twoją. Jeżeli zaś zauważyłeś, że i poza tym odsunąłem się nieco od Ciebie, to całkiem słusznie przypuszczasz, że to wszystko powstało właśnie z tego powodu. I nie dziw się temu. Podłym człowiekiem wydałbym się z całą słusznością

każdemu, kto nie jest wyzbyty rozumu, jeżelibym, bacząc na ogrom Twojej potęgi, dał się nakłonić do tego, żeby zdradzić starego przyjaciela i gościa mego domu, i to wtedy, gdy popadł przez Ciebie w nieszczęście, a gorszym bynajmniej od Ciebie nie jest — że już tylko tak powiem — i jeżelibym Ciebie, któryś go skrzywdził, przełożył nad niego i spełniał w ogóle wszystkie Twoje polecenia, ze względu na korzyści materialne oczywiście. Bo przecież w ten sposób tłumaczyłby każdy zmianę mego stanowiska, o ile bym je zmienił. Taki więc miało to przebieg i wytworzyło z Twojej winy miedzy mną a Tobą jakby jakieś wilcze uczucia i ów rozdźwięk.

Właściwie czeka już wywodu wywód wiążący się bezpośrednio z tym, co się teraz stało i co, jak powiedziałem, stanowić ma drugi punkt mojej obrony. Bacz więc i uważaj dokładnie, czy Cię nie okłamuję Twym zdaniem w czymkolwiek i czy nie mówię prawdy. Powiadam tedy, że gdy w ogrodzie znajdowali się Archedemos i Arystokrytos, na jakieś mniej więcej dwadzieścia dni przed moim powrotem z Syrakuz do domu, mówiłeś to, co teraz właśnie mówisz, i zarzucałeś mi, że o Heraklejdesa jakoby i o wszystkich innych bardziej dbam niż o Ciebie. Zapytałeś mnie wtedy w ich obecności, czy pamiętam, że na początku, gdy przybyłem, namawiałem Cię, abyś odbudował miasta greckie. Ja zaś potwierdziłem, że pamiętam, i powiedziałem, że i teraz jeszcze jestem zdania, że jest to rzecz najlepsza, jaką można zrobić. Trzeba też wspomnieć, Dionizjosie, i o tym, co dalej w związku z tym było mówione. Spytałem Cię bowiem,

czy jedynie to Ci doradzałem, czy jeszcze coś ponadto. Odpowiedziałeś nader gniewnie i obelżywie wobec mnie, jak to sobie przynajmniej wyobrażałeś — boć to, co miało być wtedy obelgą według Ciebie, już nie jawi się we snach, lecz ziszcza na jawie — powiedziałeś więc śmiejąc się sztucznie: „Jeżeli sobie przypominam, polecałeś mi dopiero po zdobyciu wykształcenia zabrać się do tego, lub w ogóle się nie zabierać". — „Świetnie to pamiętasz" — odrzekłem. A Ty na to: „Po zdobyciu więc wykształcenia w dziedzinie geometrii, czy jak to rozumiesz?" Ja wtedy nie powiedziałem tego, co mi się cisnęło na usta, w obawie, że jakieś marne słowo może zniweczyć moje plany wyjazdu, i że mając już drogę otwartą, znowu znajdę się w matni. Wszystko, co tu powiedziałem, zmierza do tego: nie oczerniaj mnie twierdząc, że Ci nie dawałem odbudowywać miast greckich wydanych na zniszczenie przez barbarzyńców i ulżyć doli Syrakuzańczyków przez przekształcenie władzy tyrańskiej na monarchiczną. Nie mógłbyś przypisać mi i kłamliwie mnie pomówić o rzeczy bardziej mi obce. Miałbym też, o ile bym się spodziewał, że sprawa ta mogłaby być gdzieś właściwie rozsądzona, inne poza tym argumenty do przytoczenia, wyraźniej jeszcze, niż te, stwierdzające, że nakłaniałem Cię do tego, a że Ty się od tego uchylałeś. I nie trudno wykazać całkiem jasno, że urzeczywistnienie tego najlepsze wydałoby skutki zarówno dla Ciebie jak i dla Syrakuzańczyków oraz wszystkich mieszkańców Sycylii. A więc, mój kochany, jeżeli oświadczysz, żeś nie mówił tego, co mówiłeś, zadowolę się tym;

jeżeli zaś nie będziesz się zapierał, to pomyśl, że mądry był Stezichoros, i naśladując go odwołaj swe słowa i z kłamstwa przejść zechciej na drogę prawdy

IV: DO DIONA

PLATON ŻYCZY DIONOWI Z SYRAKUZ, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Sądzę, że widoczna była przez cały ten czas moja życzliwość wobec wydarzeń, które się rozegrały, i to, że wiele było z mej strony gorliwej troski w sprawie doprowadzenia podjętej akcji do końca przede wszystkim ze względu na upragniony przeze mnie triumf tego, co szlachetne. Uważam bowiem, że słuszne jest, aby ludzie, którzy naprawdę są zacni i postępują w ten sposób, zyskali też należną sobie sławę. Na razie więc, dzięki Bogu, jest dobrze; jeżeli zaś chodzi o przyszłość, ogromna jeszcze walka przed nami. Męstwem bowiem, sprężystością czy siłą mogą, jak się zdaje, wyróżniać się także i inni, miłością prawdy natomiast, sprawiedliwością, wielkodusznością i szlachetną postawą w tym wszystkim wyróżniają się należycie wśród ludzi — przyzna chyba każdy — dopiero ci, którzy hołdowanie tego rodzaju wartościom uczynili swoim zadaniem. Oczywiste jest wprawdzie to, co mówię, niemniej jednak trzeba, abyśmy sami sobie wciąż przypominali, że powinni — a wiesz kogo mam na myśli — bardziej odróżniać się od innych ludzi niż dorośli od dzieci. Musimy

pokazać, że istotnie jesteśmy takimi, za jakich się podajemy, zwłaszcza, że z bożą pomocą nie będzie to trudne. Z miejsca na miejsce zmuszeni są ludzie wędrować, jeżeli chcą dać się poznać. Co do Ciebie, sytuacja jest taka, że spojrzenia z całego świata, choć brzmi to może nieco zbyt zuchwale, zwrócone są na jedno miejsce i tam Ciebie szukają przede wszystkim. Zdając więc sobie sprawę, że wszyscy patrzą na Ciebie, gotuj się i owego sławnego Likurga przyćmić sławę, i Cyrusa, i kto tam jeszcze zdawał się wyróżniać charakterem i rządami. Ważne to jest zwłaszcza teraz, gdy słyszy się od wielu, a raczej od wszystkich tu nieomal, że należy się spodziewać prawie na pewno, iż po upadku Dionizjosa ambicje Twoje, Heraklejdesa, Teodotesa i innych dostojników zaprzepaszczą sprawę. Najlepiej niech nikt z Was na to nie choruje, jeżeli jednak znajdzie się ktoś taki, Ty okaż się lekarzem, a wszystko najpomyślniejszy może przybrać obrót. Wyda Ci się może śmieszne, że Ci to wykładam, boć przecie i sam wiesz to doskonale. Lecz widzę, że i w teatrach zagrzewają chłopcy zawodników do walki, a cóż dopiero przyjaciele, o których przecie każdy pomyśli z pewnością, że to z życzliwości płynie gorliwość ich zachęty. Walczcie więc oto i dajcie nam znać, gdyby czego było potrzeba. Tu u nas jest wszystko mniej więcej tak jak wtedy, kiedyście tu byli. Donieście nam też coście już przeprowadzili, albo co właśnie przeprowadzacie, bo my, pomimo wielu pogłosek, właściwie nic nie wiemy. Przyszły ostatnio do Lacedemonu i na Eginę listy od Teodotesa i Heraklejdesa, my jednak,

tak jak powiedziałem, pomimo wielu pogłosek o tym, co się tam dzieje, nic nie wiemy. Pomyśl też nad tym, że zdaniem niektórych brakuje Ci należnej uprzejmości w postępowaniu. Musisz sobie zdawać sprawę, że zdobycie sympatii ludzkiej stwarza możność działania, wyniosłość natomiast z osamotnieniem zwykła się bratać.

Niech Ci się wiedzie!

V: DO PERDIKKASA

PLATON ŻYCZY PERDIKKASOWI, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Do Eufrajosa zwróciłem się, tak jak mi polecałeś, radząc mu, aby nieustanną miał pieczę nad Twymi sprawami. Słuszne jest, ażebym i Tobie radą się przysłużył, przyjacielską przysługą i świętą, jak to się mówi, w każdej okoliczności, w której byś o nią prosił, a także jak należy wykorzystać teraz usługi Eufrajosa. Mąż ten pożyteczny być może w wielu dziedzinach, zwłaszcza zaś w tej, w której Ty nawet czujesz się bezradny zarówno z powodu Twego wieku, jak też dlatego, że niewielu maja młodzi doradców w tych sprawach. Poszczególne ustroje państwowe posiadają bowiem każdy swój własny sposób wyrażania się, tak jakby jakieś stworzenia żyjące. I innym jest język demokracji, innym oligarchii, a osobnym znowu przemawia monarchia. Całe mnóstwo ludzi twierdzić będzie może, że rozumie te głosy, bardzo są jednak najczęściej dalecy od tego, aby

pojąć, co one oznaczają, z wyjątkiem niewielu z pewnością. Jeżeli więc jakieś państwo swą własną i do bogów, i do ludzi odzywa się mową i do tej mowy dostosowuje swe czyny, tryska wciąż zdrowiem i nie traci na siłach, naśladując natomiast styl obcej mowy niszczeje. W tych to sprawach niemało mógłby Ci się przydać Eufrajos, chociaż i poza tym dzielnym jest człowiekiem. Słowa bowiem, którymi winna przemawiać monarchia, znajdzie, spodziewam się, i kto wie, czy nie trafniej niż ktokolwiek inny z Twego otoczenia. Korzystając więc z jego usług w tej dziedzinie i sam na tym zyskasz i przyjdziesz mu bardzo z pomocą. Jeżeliby zaś ktoś, słysząc to, powiedział: „Platon, jak się zdaje, przybiera teraz taki ton jakby się znał na tym, co korzystne jest dla demokracji, a gdy miał możność przemawiać do ludu i doradzać mu, co by było najbardziej zbawienne, nigdy publicznie nie zabierał głosu" — odpowiedź Twa na to niechaj brzmi w ten sposób: „Platon późno znalazł się w ojczyźnie i zastał już lud swój zbyt stary i przyzwyczajony przez poprzednich polityków do wielu rzeczy całkiem odmiennych od tego, co on by mu był doradzał. Bo przecież służyłby mu radą z radością największą, jak ojcu, gdyby nie myślał, że narazi się tylko daremnie na niebezpieczeństwo i nie uzyska poza tym niczego. Myślę, że to samo uczyniłby również, jeżeli chodzi o mnie i o udzielenie mi rady. O ile bowiem uważałby nas za nieuleczalnych, kłaniając się pięknie uchyliłby się od doradzenia mi czegokolwiek w związku z moją osobą i moimi sprawami".

Niech Ci się wiedzie!

VI: DO HERMEJASA, ERASTOSA I KORYSKOSA

PLATON ŻYCZY HERMEJASOWI, ERASTOSOWI I KORYSKOSOWI, ABY IM SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Wydaje mi się, że któryś z bogów życzliwą i hojną dłonią los Warn gotuje pomyślny, o ile we właściwy sposób przyjąć go zechcecie. Mieszkacie bowiem w bliskim od siebie sąsiedztwie i potrzeba Warn tego, co sobie najlepiej świadczyć możecie nawzajem. Bo przecież nie zapewni Hermejasowi mnogość koni i innego rynsztunku wojennego, doliczając i złoto, które zdobyłby poza tym, większej potęgi we wszystkim, niż ją stwarza posiadanie przyjaciół pewnych i zdrowymi zasadami kierujących się w życiu. Co zaś do Erastosa i Koryskosa, z całą ich mądrością, ową szczytną mądrością, obejmującą wiedzę o ideach, nie dostaje im, twierdzę, chociaż są już starzy, mądrości chronienia się przed podłymi i nieprawymi ludźmi, i jakiejś jakby siły obronnej. Nie mają doświadczenia w tym względzie znaczną część życia przepędziwszy w naszym towarzystwie, ludzi porządnych i nie złych bynajmniej. A że nie dostaje im tego i pomocy potrzebują, wspominam dlatego, aby konieczność nie zmuszała ich zaniedbywać uprawiania prawdziwej mądrości, a o tę ludzką i konieczną dbać więcej niż należy. Bo zdolność tę znowu posiada Hermejas zarówno

z natury, o ile mogę o tym sądzić nie zetknąwszy się z nim dotąd bliżej, jak też na skutek umiejętności wyrobionej przez doświadczenie. W jakim mówię to celu? Chcę oto wobec Ciebie, Hermejasie, ja, który dokładniej od Ciebie znam wartość Erastosa i Koryskosa, stwierdzić, ogłosić i zaświadczyć, że nie znajdziesz łatwo ludzi posiadających charakter godniejszy zaufania, niż ci Twoi sąsiedzi. Trzymać Ci się więc radzę tych mężów we wszelki sposób godziwy i nie uważać tego za rzecz drugorzędną. Do Erastosa i Koryskosa zwracam się znowu z radą, ażeby nawzajem trzymali się Hermejasa i usiłowali przez utrzymanie łączności wzajemnej zadzierzgnąć między Wami jednoczące Was węzły przyjaźni. Jeżeliby zaś zdawało się kiedy, że któryś z Was ma je zerwać — bo w ludzkiej naturze nic nie jest pewne bezwzględnie — do mnie tu i do moich przyjaciół list z obwinieniem o to, co godne zarzutu, przyślijcie. Spodziewam się bowiem, że stąd ode mnie idące słowa— jeżeli tylko ów rozłam między Wami nie będzie zbyt wielki — budząc w Was poczucie słuszności i świętego wstydu, lepiej niż jakiekolwiek czarodziejskie zaklęcia zespolą Was znowu i zwiążą dawną przyjaźnią i przymierzem. Jeżeli wszyscy w tym względzie będziemy postępować rozumnie, i my i Wy, ile byśmy tylko zdołali i ile leży w mocy każdego, ziszczą się obecne wyrocznie. Jeśli zaś nie uczynimy tego, co będzie wtedy, mówić nie chcę; dobrą Warn wróżbę zwiastuję i przepowiadam, że wszystko to dobrze pójdzie, jeżeli Bóg pozwoli.

List ten trzeba, abyście czytali wszyscy trzej, najlepiej zebrawszy się razem; gdyby to było trudno, to przynajmniej wspólnie we dwóch, według możności, jak tylko się da najczęściej, i abyście, bo to jest słuszne, oparli się na nim, niby na układzie i prawomocnej ustawie, zaprzysięgając ją z powagą zarazem wdzięcznie uśmiechniętą i z radosną swobodą, siostrzycą powagi, i na Boga, władcę wszystkiego, co jest i co będzie, i na władcy tego i sprawcy ojca wszechmogącego się zaprzysięgając, którego, jeśli istotnie będziemy miłośnikami mądrości, poznamy wszyscy tak jasno, jak dane jest ludziom szczęsnym i błogosławionym.

IX: DO ARCHYTASA

PLATON ŻYCZY ARCHYTASOWI Z TARENTU, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Odwiedzili mnie ludzie Archipposa i Filonidosa, przynosząc mi Twój list i wiadomości, co się u Ciebie dzieje. To, co mieli załatwić w sprawach państwowych, załatwili bez trudu, bo też i nie były to rzeczy, które by wymagały w ogóle jakichś większych wysiłków. Opowiadając o Tobie zaznaczyli, że Ci już nieco ciążyć zaczyna to, że nie udaje Ci się wyzwolić od zajęć publicznych pochłaniających Ci za dużo czasu. Że istotnie najmilsze jest w życiu móc się poświęcać swoim własnym sprawom, a zwłaszcza jeszcze jeżeli ktoś wybrał takie, jakie Ty sobie wybrałeś, nie ulega chyba żadnej wątpliwości. Ale trzeba, żebyś sobie także pomyślał i o tym, że nie tylko dla siebie

samego urodził się każdy z nas; do części naszego życia rości sobie prawa ojczyzna, części swojej żądają rodzice, a również i inni drodzy nam ludzie domagają się swojej. Wiele także czasu pochłaniają takie czy inne okoliczności przypadające na okres naszego życia. Gdy więc ojczyzna sama wzywa nas do służby dla dobra ogółu, nieprzyzwoitością byłoby chyba jej nie posłuchać. Może się bowiem zdarzyć przy tym jeszcze i to, że się miejsca ustępuje mało wartym jednostkom, które nie z najszlachetniejszych pobudek przystępują do działalności publicznej. Co do tego więc, tyle wystarczy. — Nad Echekratesem roztaczamy opiekę i będziemy ją roztaczali nadal, czyniąc to zarówno dla Ciebie, jak i dla jego ojca, Fryniona, a także przez wzgląd na samego młodzieńca.

X: DO ARYSTODOROSA

PLATON ŻYCZY ARYSTODOROSOWI, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Słyszę od Diona, że jesteś bardzo serdecznym jego przyjacielem i że nim byłeś przez cały ten czas, oraz że wykazujesz najrozumniejszy sposób postępowania z tych, które wiodą do filozofii. Stałość bowiem, wierność swym zobowiązaniom i rzetelność, oto jest to, o czym twierdzę, że jest prawdziwą filozofią. Strojenie się natomiast w inne i do innych celów zmierzające różne mądrości i umiejętności nazywam wymuskaniem i sądzę, że nazywając to tak, nie mylę się chyba.

Bądź więc zdrów i wytrwaj w tych obyczajach, w których trwasz teraz.

XI: DO LAODAMASA

PLATON ŻYCZY LAODAMASOWI, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO.

Napisałem Ci już przedtem, że miałoby wielkie znaczenie dla tego wszystkiego, o czym mówisz, żebyś sam osobiście przybył do Aten. Skoro jednak twierdzisz, że jest to niemożliwe, byłoby najlepsze z kolei, żebym ja mógł przybyć do Ciebie albo Sokrates[20], jak to proponujesz w swym liście. Obecnie jednak Sokrates jest cierpiący, choruje na pęcherz; co do mnie, to byłoby może czymś upokarzającym, jeżelibym, przybywszy na miejsce, nie potrafił przeprowadzić tego, dla czego mnie wzywałeś, a żeby dało się to przeprowadzić, nie mam wielkiej nadziei. Czemu? — Trzeba by było napisać jeszcze jeden długi list, żeby Ci to wszystko wyłożyć. Fizycznie także z powodu wieku nie czuję się dostatecznie na siłach, aby się włóczyć po świecie i narażać na niebezpieczeństwa, które się przytrafiają na lądzie i morzu, zwłaszcza że teraz grożą one w podróży na każdym kroku. Poradzić jednak mogę Tobie i osadnikom coś, co gdy to powiedzieć, prostą się zdaje być rzeczą — jak mówi Hezjod —

[20] Chodzi tu oczywiście nie o Sokratesa, mistrza Platona, lecz o młodego filozofa imieniem Sokrates; występuje on w Platońskich dialogach Teajtet, Sofista, Polityk.

lecz w głowie się lęgnie niełatwo[21].

Mylą się bowiem ludzie, jeżeli sądzą, że można dać trwałe podwaliny jakiemuś państwu przez samo tylko ustanowienie praw, nawet nie wiem jakich, bez tego, żeby była jakaś władza pełnomocna, która by sprawowała pieczę nad obyczajami codziennego dnia i dbała o to, aby niewolnicy i wolni obywatele postępowali rozsądnie i dzielnie. Może to się stać natomiast wtedy, jeżeli znajdą się jednostki powołane do tego, żeby taką władzę wziąć w swoje ręce. A jeśli potrzeba kogoś do wychowania takowych, to nie ma jeszcze, jak mi się zdaje, wśród Was człowieka, który by mógł się podjąć roli wychowawcy, ani takich ludzi, którzy by się nadawali na uczniów. Módlcie się więc o nich do bogów na przyszłość. W podobny mniej więcej sposób zakładane bowiem były i poprzednie państwa, które następnie, na skutek jakichś doniosłych wydarzeń wojennych czy innych na właściwe wchodziły tory, gdy zjawiał się w takich decydujących chwilach mąż idealnie zacny i dzielny, rozporządzający wielką potęgą. Zawczasu już postępować w tym duchu trzeba, i to koniecznie, przemyśleć jednak należy także to, co Warn mówię, i nie wyobrażać sobie bezmyślnie, że już coś leży przed Wami zrobione i gotowe. — Niech Ci się wiedzie!

---

[21] Wiersz skądinąd nieznany. Rzach w swoim wydaniu Hezjoda (1902) umieszcza go jako fragment 223.

XII: DO ARCHYTASA

PLATON ŻYCZY ARCHYTASOWI z TARENTU, ABY MU SIĘ DOBZE DZIAŁO.

Szkice, które nam przysłałeś, otrzymaliśmy z niezwykłym wprost zadowoleniem i w najwyższym stopniu podziwialiśmy ich autora. Godny nam wydawał się być owych przodków swoich z zamierzchłych czasów. Byli oni ponoć Myryjczykami, jak powiadają, ci zaś pochodzili od Trojan, którzy wywędrowali za Laomedonta i dzielni z nich mieli być ludzie, jak przekazana poucza legenda[22]. Szkice moje, o których piszesz, nie są jeszcze dostatecznie uporządkowane, posyłam Ci je tak, jak są. Z jaką starannością należy ich strzec, umówiliśmy się między sobą i nie potrzebuję Ci już nic więcej polecać w tej sprawie.

XIII: DO DIONIZJOSA

PLATON ŻYCZY DIONIZJOSOWI, TYRANOWI SYRAKUZ, ABY MU SIĘ DOBRZE DZIAŁO — niech Ci te słowa będą początkiem listu i równocześnie znakiem, że list jest ode mnie. Pewnego dnia podczas uczty, a podejmowałeś wtedy młodych Lokryjczyków, znajdując się przy stole z dala ode mnie, podniosłeś się z miejsca i stanąwszy koło mnie, powiedziałeś z całą życzliwością

[22] Uczeni próbowali w najrozmaitszy sposób wyjaśniać to miejsce; ani o Myryjczykach — o ile tak należy czytać, bo to także podawano w wątpliwość — ani o tej legendzie nic nie wiemy.

jakieś słówko nie bez głębszego znaczenia, jak mnie się przynajmniej wydało i temu, który leżał obok mnie — a był to jeden z owych pięknych chłopców — on tedy odezwał się: „wiele zapewne skorzystałeś, Dionizjosie, od Platona w dziedzinie mądrości?" A Ty mu na to: „i pod wieloma innymi jeszcze względami, ponieważ już samo wezwanie go, przez to mianowicie, że go zawezwałem właśnie, bezpośrednio przyniosło mi korzyści". To więc należy zachować w pamięci, aby wzmagała się wciąż korzyść, którą się darzyć możemy wzajemnie. Mając to teraz na myśli, posyłam Ci coś z pism pitagorejskich i z *Podziałów* oraz człowieka, jakeśmy to sobie wówczas ułożyli, który by i Tobie i Archytasowi, o ile Archytas przebywa u Ciebie, mógł się na coś przydać. Na imię mu Helikon, pochodzi z Kyzikos, uczniem jest Eudoksosa i ze wszystkimi jego teoriami obeznany jest wcale pięknie. Był także w bliższej łączności z którymś z uczniów Izokratesa i z Poliksenosem, należącym do szkoły Bryzona. Przy tym, co rzadko się spotyka u tych ludzi, nie jest bynajmniej niemiły w obcowaniu i nie robi wrażenia, żeby miał przykry charakter, lecz wydaje się raczej łatwy i prosty. Mówię to wszystko z pewnym wahaniem, bo przecież o człowieku wypowiadam zdanie, a jest to istota może nie tak całkiem marna, ale zmienna, z wyjątkiem niewielu tylko jednostek i w niewielu sprawach. Mając co do niego trochę obaw i nie będąc go całkiem pewny, starałem się go wybadać i zetknąć z nim osobiście; wypytywałem też o niego jego współziomków i nikt mi o nim nie powiedział nic

złego. Ty ze swej strony także przyglądaj mu się bacznie i bądź ostrożny. Przede wszystkim jednak dbaj o to, aby, o ile masz chociaż trochę wolnego czasu, nauczyć się czegoś od niego, i pracuj w ogóle nad swym pogłębieniem filozoficznym. W razie, jeżeli czas Ci teraz nie pozwala na to, każ mu wykształcić kogoś, abyś mógł się u niego uczyć w wolnych chwilach, rozwijać przez to swój umysł i charakter i zyskiwać dobrą sławę u ludzi. W taki sposób nie przestanę Ci być pożyteczny i nadal. To więc tak się przedstawia.

Co do rzeczy, które polecałeś, abym Ci przysłał, załatwiłem już Apollina, wiezie Ci go Leptines. Jest to dzieło młodego, zdolnego artysty, nazywa się Leochares. Miał on u siebie i drugą jeszcze rzeźbę, świetną moim zdaniem; nabyłem ją z zamiarem ofiarowania Twojej małżonce w podzięce, że troszczyła się o mnie w zdrowiu i chorobie, tak jak się godziło ze względu na moją i Twoją osobę. Daj ją więc jej, jeżeli nie masz nic przeciwko temu. Posyłam również dwanaście kruży słodkiego wina dla dzieci i dwie kruże miodu. Co do fig, to przybyłem już po ich zbiorze, jagody zaś mirtu, które były odłożone, zgniły. Na przyszłość zajmę się tym staranniej. O roślinach opowie Ci Leptines.

Wydatki te pokryłem z pieniędzy, które zarówno ze względu na nie, jak też na konieczność wniesienia pewnych opłat państwowych, wziąłem od Leptinesa. Powiedziałem mu przy tym to, co wydawało mi się, że powiedzieć licuje najbardziej z moją godnością, i co jest prawdą, a mianowicie, że to nasze pieniądze wyłożone zostały na

statek leukadyjski, coś około szesnastu min. Wziąłem więc tę sumę i zużytkowałem ją na swoje wydatki oraz na to, co Wam posyłam. Posłuchaj teraz dalej, jak się przedstawiają sprawy finansowe, Twoje tutaj w Atenach i moje. Z pieniędzy Twoich, jak Ci to wtedy powiedziałem, mam zamiar korzystać tylko tak, jak korzystam z pieniędzy innych bliskich mi ludzi, a korzystam możliwie najmniej i wydaję je jedynie na to, co konieczne, słuszne lub właściwe wydaje się zarówno mnie, jak i temu, od którego biorę. Zdarzyło się tak, że spadły teraz na mnie następujące obowiązki: po moich siostrzeńcach zmarłych wtedy, gdy to nie chciałem, mimo Twego polecenia, uwieńczyć się na ucztę, pozostały córki; jest ich cztery; jedna to już panna na wydaniu, druga ma lat osiem, trzecia niespełna trzy, a czwarta nie ma jeszcze roku. Będę musiał wyposażyć, ja i moi bliscy, te z nich w każdym razie, które będą wychodziły za mąż za mojego życia, o pozostałe martwić się już nie będę. Nie miałbym obowiązku myśleć o posagu dziewcząt, gdyby ich ojcowie byli zamożniejsi ode mnie, ale tak, jak jest teraz, jestem jeszcze w najlepszym położeniu z nich wszystkich. Wyposażyłem również i ich matki przy pomocy innych mych przyjaciół i Diona. Oto więc jedna z nich ma poślubić teraz Speuzipposa, jest córką jego siostry. Potrzebuję dla niej nie więcej niż trzydzieści min. Wystarcza bowiem u nas posag tej wysokości. Prócz tego, na wypadek, gdyby matka moja miała zamknąć oczy, potrzebowałbym jeszcze do dziesięciu min na wystawienie jej grobowca. W związku więc z tymi sprawami

koniecznie potrzebne mi sumy wynoszą mniej więcej tyle na razie. Jeżeliby zaś poza tym powstały jeszcze jakieś wydatki, prywatne czy publiczne, spowodowane moją podróżą do Ciebie, trzeba zrobić tak, jak powiedziałem wtedy, to znaczy, że ja muszę starać się wszystkimi siłami o to, aby koszty były jak najmniejsze, pokrycie jednak tych, których nie uda mi się uniknąć, będzie należało do Ciebie. Chcę Cię następnie powiadomić, jak to jest z wydawaniem Twoich znowu pieniędzy, tych tu na miejscu, w Atenach. Przede wszystkim więc, jeżeli muszę coś wydać na wystawienie chóru, albo coś w tym rodzaju, nie masz tu nikogo zobowiązanego sobie, który by służył pieniędzmi, jak myśleliśmy. Pominąwszy dalej już to, że możesz być tutaj poszkodowany na tyle, że wpłacenie sumy od razu będzie dla Ciebie korzystne, zwlekanie zaś z wypłatą i czekanie, aż zjawi się ktoś z pełnomocnictwami od Ciebie, przyprawi Cię o straty, sytuacja taka oprócz trudności przynosi Ci jeszcze i ujmę. Miałem już oto próbkę tego, gdy posłałem Erastosa do Andromedesa z Eginy, do którego, jako że pozostaje z Wami w przyjacielskich stosunkach, poleciłeś mi zwrócić się, gdybym potrzebował pieniędzy. Miałem bowiem zamiar przysłać Ci te większe jeszcze zakupy, o których piszesz. On zaś odpowiedział, co jest naturalne całkiem i ludzkie, że przedtem już wyłożył pieniądze dla Twego ojca i miał trudności z ich odebraniem, że teraz i owszem gotów jest dać niewielką sumkę, ale większej nie da. Wziąłem więc wobec tego od Leptinesa. I należy tutaj pochwalić Leptinesa, i to nie dlatego, że dał, lecz że dał tak chętnie. W ogóle

okazał wobec Ciebie i w słowach, i w czynach życzliwość jak można największą. Trzeba bowiem, abym Cię powiadamiał o rzeczach takich i odwrotnych, jak mi się mianowicie wydaje każdy usposobiony w stosunku do Ciebie. Z całą też otwartością chcę z Tobą pomówić o Twych sprawach pieniężnych. Tak się należy, a przy tym głos przecie zabierać będę dobrze obznajmiony z Twoją sytuacją. Urzędnicy, którzy mają zlecone zameldować Ci za każdym razem cokolwiek się dzieje, ilekroć uważają, że mogłoby Ci coś zapowiadać jakiś wydatek, meldować tego nie chcą w obawie, że ściągną na siebie Twe niezadowolenie. Przyzwyczaj ich i przymuś do tego, żeby Cię powiadamiali zarówno o tym, jak i o wszystkim innym. Trzeba bowiem, abyś o wszystkim wiedział według możności i sam rozstrzygał, i nie bał się wiedzieć, jak jest. Będzie to rzeczą w najwyższym stopniu zbawienną dla Twoich rządów. Wszak wydawanych pieniędzy należyte wydawanie oraz zwracanie ich należyte przyczynia się, poza wszystkim innym, także i do zdobycia zasobów materialnych, jak przyznajesz sam i będziesz chyba przyznawał i nadal. Niechaj więc nie pomniejszają Twojej dobrej sławy przed ludźmi ci, którzy powiadają, że chcą Cię oszczędzać, bo nie jest to ani korzystne dla Ciebie, ani zaszczytne dla Twej opinii uchodzić za człowieka, z którym trudno wejść w jakieś porozumienie.

Chciałbym następnie pomówić o Dionie. O pozostałych sprawach nie mogę nic jeszcze powiedzieć, zanim nie nadejdą od Ciebie listy, o których piszesz. Co do tego zaś, o czym nie pozwoliłeś mu

wspominać, nie wspominałem oczywiście i nie rozmawiałem z nim wcale. Starałem się tylko wybadać, czy ciężko by mu było, czy łatwo pogodzić się z tym losem, i odniosłem wrażenie, że tego stanu rzeczy nie zniósłby spokojnie[23]. Zresztą nie zdradza Dion, moim zdaniem, ani w swych słowach ani w postępowaniu jakiegoś większego rozdrażnienia w stosunku do Ciebie.

Kratinosowi, bratu Timoteosa a memu druhowi, ofiarujmy pancerz hoplity, taki z tych wygodnych, jakich używa piechota, córkom zaś Kebesa trzy chitony siedmiołokciowe, nie z tych kosztownych tkanin amorgońskich, lecz z lnu sycylijskiego. Nazwisko Kebesa jest Ci dostatecznie znane, przedstawiony jest on przecie w dialogach Sokratesowych, występuje mianowicie wraz z Simmiasem jako rozmówca Sokratesa w owym dialogu o duszy[24]. Pozostaje z nami wszystkimi w serdecznych stosunkach i darzy nas życzliwością.

Co do umówionego znaku w listach mającego wskazywać, które piszę na serio, a które nie, przypuszczam, że go pamiętasz, jednakże myśl o tym i bardzo uważaj, sporo jest bowiem takich, którzy żądają ode mnie, abym pisał do Ciebie, a których nie łatwo jest wyraźnie odtrącić. List więc pisany na serio zaczyna się od „Boga", a taki mniej serio od „bogów".

Wysłańcy prosili, żeby Ci o nich napisać, i to im się rzeczywiście

---

[23] Miejsce to zestawiają uczeni z wiadomością podaną przez Plutarcha w życiorysie Diona (21): Dionizjos zamierzając po wygnaniu Diona oddać jego żonę komu innemu, polecił Platonowi wybadać po kryjomu Diona, czy bardzo by był temu przeciwny; krążyły bowiem plotki o niezbyt szczęśliwym jego pożyciu małżeńskim. Plutarch robi wyraźną aluzję do tego listu.

[24] To jest w Fedonie; por. Kallimach, epigr. 23.

należy. Nader bowiem gorliwie Ciebie wysławiają wszędzie i mnie, a najwięcej może Filagros, który wtedy chorował na rękę. Również i Filajdes przybywając od króla perskiego mówił o Tobie. Napisałbym Ci, co mówił, gdyby nie wymagało to o wiele dłuższego listu. Wypytaj więc o to Leptinesa.

Jeżelibyś ten pancerz albo coś jeszcze przysłał z tego, co piszę, to zrób to, o ile oczywiście nie masz już kogoś umyślonego, przez Teryllosa. Należy do tych, którzy stale są w podróży, zaprzyjaźniony jest z nami, zna się na wielu sprawach, a zwłaszcza wcale pięknie rozumie się na filozofii. Spowinowacony jest z Tejzonem, który wtedy, gdy puszczałem się w drogę, piastował urząd komendanta miasta.

Bądź zdrów i zajmuj się filozofią, a także i innych młodych do niej nakłaniaj. Pozdrów serdecznie ode mnie naszych towarzyszy gry w piłkę. Nakaż też w ogóle przede wszystkim zaś Arystokrytosowi, aby, jeżeli nadejdzie ode mnie jakieś polecenie albo list do Ciebie, postarał się zawiadomić Cię o tym jak najszybciej, a także aby Ci przypominał, żebyś dbał o spełnienie tego, z czym się do Ciebie zwracam. A teraz nie zaniedbaj zwrócić długu Leptinesowi, lecz zwróć mu go jak najprędzej, aby i inni patrząc na niego, chętniejsi byli służyć nam pomocą.

Jatrokles, którego wyzwoliłem wtedy razem z Myronidesem, jest już teraz w drodze, wioząc to, co Ci przesyłam. Wyznacz mu jakieś wynagrodzenie, ponieważ jest Ci życzliwy, i użyj go do czego byś uważał. A list ten, bądź też notatkę z niego, czy przechowuje ktoś, i

sam jeszcze się dowiedz.

PLATON

Α Β Γ Δ Ε Z

DIALOGI POLITYCZNE (t. II),
KRATYLOS I FILEB

PRAWA

EPINOMIS

KRATYLOS

FILEB

PLATON
ZBIÓR SZÓSTY

DIALOGI POLITYCZNE (t. 2), KRATYLOS I FILEB

REDAKCJA: A. H., 2021[1]

Spis treści

DIALOGI POLITYCZNE, TOM II 2

PRAWA 3

Księga pierwsza 3
Księga druga 44
Księga trzecia 78
Księga czwarta 119
Księga piąta 151
Księga szósta 184
Księga siódma 236
Księga ósma 293
Księga dziewiąta 329
Księga dziesiąta 376
Księga jedenasta 421
Księga dwunasta 463

EPINOMIS 512

KRATYLOS 541
FILEB 596

[1] przekł. W. Witwicki: 1938 (Fileb); M. Maykowska, 1960 (Prawa); W. Stefański, 1990 (Kratylos); A. Seweryn, 2012 (Epinomis)

KSIĘGA PIERWSZA

Ateńczyk Bogu, czy któremuś z ludzi przypisujecie, zacni cudzoziemcy, ustanowienie waszych praw?

Kleinias Bogu, wędrowcze, bogu, i z jak największą czynimy to słusznością; my Zeusowi, a w Lakedajmonie, skąd pochodzi ten nasz towarzysz, wymieniają, jak się zdaje, Apollina. Czy tak?

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Mówisz więc zgodnie z Homerem, że z początkiem każdego dziesiątego roku udawał się Minos na spotkanie z ojcem i w myśl otrzymywanych od niego obwieszczeń ustanawiał prawa dla waszych miast?

Kleinias Tak się to u nas opowiada. A także, że brat jego Radomantys — słyszeliście przecież to imię — niezwykle był sprawiedliwy. Co do niego, to my, Kretańczycy, możemy twierdzić, że ze względu na sposób, w jaki wówczas wymierzał sprawiedliwość, słusznie uzyskał tę pochwałę.

Ateńczyk Piękna to rzeczywiście sława i bardzo przystoi synowi Zeusa. Skoro więc w tego rodzaju obyczajach wyrośliście i tradycjach, ty i nasz towarzysz, to spodziewam się, że o ustroju państwa i o prawach mówiąc i słuchając kolejno, nader miłą podczas naszej wędrówki uciąlibyśmy sobie pogawędkę. W drodze z Knossos do groty

i świątyni Zeusa, sądząc z tego, co słyszymy, będziemy mieli z pewnością czasu pod dostatkiem, a w drodze znajdą się też prawdopodobnie chłodne zakątki w cieniu wysokich drzew darzące wytchnieniem przy obecnym skwarze, gdzie dobrze będzie ze względu na nasz wiek wypoczywać raz po raz. W ten sposób pokrzepiając się wzajemnie rozmową będziemy mogli całą tę drogę przebyć bez trudu.

Kleinias Są rzeczywiście, wędrowcze, po drodze, nieco dalej, w gajach cyprysy wysokie i piękne przedziwnie oraz łąki, gdzie moglibyśmy zatrzymywać się i wypoczywać.

Ateńczyk Słusznie mówisz.

Kleinias Więc dobrze! Powiemy o nich coś więcej, gdy je zobaczymy. A teraz w drogę! I niech nam się wiedzie!

Ateńczyk Zgoda. Powiedzże mi, ze względu na co ustanowiony został u was prawem obyczaj wspólnych posiłków i wasz rodzaj uzbrojenia?

Kleinias Sądzę, że każdy pojmie łatwo powody naszych urządzeń, wędrowcze. Kreta bowiem, jeżeli idzie o jej naturalne ukształtowanie, nie jest, widzicie, tak jak na przykład Tesalia, równiną. Dlatego też Tesalczycy używają raczej koni, my natomiast uprawiamy bieg. Bo teren jest tu, przeciwnie, górzysty i nadaje się bardziej do tego, ażeby ćwiczyć się w przebieganiu go pieszo. A w takich warunkach konieczne jest posiadać broń lekką i biec bez obciążenia. Łuki więc i strzały, ponieważ tak mało ważą, są tu, jak się zdaje, odpowiednie. Ze względu na wojnę wszystko u nas zostało urządzone i ją mając na oku, jak ja przynajmniej sędzę, ustanowił wszystko prawodawca. Bo przecież i obyczaj wspólnych posiłków wprowadził bodaj dlatego, że widział, iż dla własnego bezpieczeństwa zmuszeni są wszyscy, kiedy są w polu wspólnie spożywać posiłki. Nie uszedł, jak widzę, jego uwagi nierozsądek wielu, którzy nie zdają sobie sprawy, że wszyst-

kie państwa wciąż, przez cały ciąg swego istnienia, toczą nieustannie wojnę z wszystkimi państwami. Jeżeli więc podczas wojny ze względu na bezpieczeństwo trzeba wspólnie spożywać posiłki i wyznaczać ludzi, którzy by nad tym sprawowali pieczę jako przełożeni i podwładni, to należy to samo robić i podczas pokoju. To bowiem, co większość ludzi nazywa pokojem, jest pustym słowem, w rzeczywistości zaś każde państwo na mocy prawa natury prowadzi wciąż wojnę z każdym innym państwem, choćby jej nawet nie wypowiadało. Patrząc na to w ten sposób, dostrzeżesz pewnie, że prawodawca kreteński wojnę mając na oku wydał u nas wszystkie ustawy dotyczące publicznego i prywatnego życia i że dlatego tych praw tak nam przestrzegać polecał, że ani bogactwa, ani jakiekolwiek urządzenia nie przynoszą żadnej korzyści temu, kto nie zwycięża w wojnie, lecz że odwrotnie, wszystkie skarby zwyciężonych stają się własnością zwycięzców.

Ateńczyk Widzę, że pięknie się wyćwiczyłeś, przyjacielu, w znajomości praw kreteńskich. Ale wyłóż mi jeszcze jaśniej rzecz następującą: przez to określenie dobrze zarządzanego państwa, które podałeś, chcesz, mam wrażenie, powiedzieć, że powinno być ono tak urządzone i tak rządzone, żeby mogło inne państwa zwyciężać w wojnie. Czy mam słuszność?

Kleinias Najzupełniejszą. Sądzę, że i nasz towarzysz jest tego samego zdania.

Megillos Jakżeby mógł coś innego odpowiedzieć ci, boski mężu, Lakedajmończyk?

Ateńczyk Czy jest to więc słuszne, jeżeli idzie o stosunek jednych miast do innych miast, a jeżeli idzie o stosunek jednej wsi do innej wsi, to już jest inaczej?

Kleinias Bynajmniej.

Ateńczyk A więc tak samo?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Więc jak? Dla jakiegoś domu w stosunku do innego domu we wsi i dla jakiegoś człowieka w stosunku do drugiego człowieka również tak samo?

Kleinias Tak samo.

Ateńczyk A człowiek sam w stosunku do siebie czy też jak wróg wobec wroga musi być usposobiony? Czy tak samo, uważamy, jest i tutaj także, czy jak? Co powiemy?

Kleinias O przybyszu ateński — bo nie chciałbym nazywać cię synem ziemi attyckiej, wydaje mi się, że godny jesteś, aby nazywać cię raczej od imienia, które przybrała bogini — sprowadzając to zagadnienie, tak jak należało, do ogólnej zasady, oświetliłeś rzecz wyraźniej i łatwiej spostrzeżesz teraz, że mieliśmy słuszność w tym, cośmy powiedzieli, mianowicie że wrogami są wszyscy dla wszystkich w życiu publicznym, a w prywatnym każdy dla siebie samego.

Ateńczyk Cóżeś to powiedział, mężu zdumiewający?

Kleinias I tutaj też, przyjacielu, zwycięstwo nad samym sobą jest pierwszym ze wszystkich zwycięstw i najszczytniejszym zwycięstwem, dać się zaś pokonać samemu sobie to porażka najhaniebniejsza ze wszystkich i najgorsza. I to właśnie wskazuje, że w każdym z nas przeciwko samemu sobie toczy się wojna.

Ateńczyk Odwróćmy więc całe to rozumowanie. Skoro, gdy idzie o nas, jest zawsze tak, że albo ktoś z nas zwycięża samego siebie, albo ulega samemu sobie, to czy to samo, powiemy, dotyczy i domu, i wioski, i państwa, czy też zaprzeczymy temu?

Kleinias Masz tu na myśli, że jedne z nich zwyciężają same siebie, a inne znowu ulegają same sobie?

Ateńczyk Tak.

Kleinias I to twoje pytanie ma słuszność za sobą. Bo z całą pewnością coś takiego, i to w nie najmniejszym by-

najmniej stopniu, zdarza się w państwach. Jeżeli oto lepsi nad tłumem i nad gorszymi odnoszą zwycięstwo, to słusznie możemy powiedzieć o takim państwie, że przewagę posiada nad samym sobą i że najsprawiedliwiej na pochwałę zasługuje z powodu takiego zwycięstwa. Odwrotnie jest, gdy rzecz przedstawia się odwrotnie.

Ateńczyk Czy coś, co jest gorsze, może mieć w ogóle przewagę nad czymś, co jest lepsze, to zostawmy — za długo trzeba by o tym mówić — ale to, co powiedziałeś, rozumiem teraz: zdarzyć się może, że obywatele, współrodacy, synowie tego samego miasta, pełni nieprawości, zebrawszy się w większej liczbie, ujarzmić usiłują sprawiedliwych będących w mniejszości. Jeżeli wezmą górę i będą mocniejsi, to zbyt słabe, powiemy słusznie, jest wtedy państwo wobec samego siebie i podłe, jeżeli natomiast pokonać się dadzą i będą słabsi, to stwierdzimy, że państwo moc i przewagę posiada wówczas nad samym sobą i jest dzielne.

Kleinias Nader dziwacznie brzmi, przyjacielu, to, co teraz mówisz. Niemniej jednak zgodzić się z tym trzeba bezwzględnie.

Ateńczyk Więc dobrze. Ale rozpatrzmy jeszcze i to: niech będzie gdzieś na przykład wielu braci, synów jednego ojca i jednej matki. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby w swej większości byli niesprawiedliwi, a sprawiedliwi w mniejszości.

Kleinias Bynajmniej.

Ateńczyk I nie przystoi chyba ani mnie, ani wam zaczepiać tego, że w razie zwycięstwa złych mówiłoby się o domu i o całej tej rodzinie, że «ulega» sama sobie, i znowu, że «bierze górę» wtedy, gdy źli ulegają. Nie nad słowami przecież zastanawiamy się teraz, czy zręcznie, czy niezręcznie są użyte w zwykłym sposobie mówienia, ale nad tym, co w prawach słuszne jest, a co błędne, i na czym to istotnie polega.

Kleinias Prawdę najzupełniejszą mówisz, przyjacielu.

Megillos Dotąd i mnie się też wydaje, że wszystko jest w porządku.

Ateńczyk Przypatrzmy się jeszcze temu: Ci bracia, o których właśnie mówiliśmy, mogą mieć może jakiegoś rozjemcę?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Jakiż więc będzie lepszy? Czy ten, który wytraci spośród nich złych, a zacniejszym poleci, ażeby rządzili się między sobą, czy też ten, który odda władzę w ręce uczciwych, a pozostawiwszy gorszych przy życiu, sprawi, że dobrowolnie podporządkują się ich władzy? O trzecim jeszcze rozjemcy ze względu na jego wartość można by mówić, gdyby znalazł się ktoś taki, kto, gdy zastanie jakąś rodzinę poróżnioną, nie wygubi nikogo, lecz pojedna wszystkich ze sobą wzajemnie i nadając prawa zdoła ich i na przyszłość utrzymać w przyjaźni.

Kleinias O całe niebo lepszy byłby taki rozjemca i prawodawca.

Ateńczyk A przecież coś zgoła przeciwnego wojnie miałby na oku ustanawiając dla nich prawa.

Kleinias To prawda.

Ateńczyk A ten, kto państwo zespolić usiłuje? Czy wojnę grożącą mu z zewnątrz będzie miał głównie na oku, gdy wprowadzać w nim będzie porządek i organizować sposób życia, czy też tę, która wewnątrz kraju wybucha i buntem się nazywa? Najgorętszym jest pragnieniem każdego człowieka, aby nigdy nie powstała w jego państwie, a jeśli powstanie, żeby skończyła się jak najprędzej.

Kleinias Jasne jest, że tę wojnę przede wszystkim będzie miał na oku.

Ateńczyk A czy wolałby ktoś, ażeby wtedy, gdy bunt wygaśnie i pokój nastanie dlatego, że jedni wyginą, a drudzy zwyciężą, czy też dlatego, że dojdzie do pojednania

i przyjaźni, zwróciło państwo z konieczności swoją uwagę na wrogów zewnętrznych?

Kleinias Każdy chciałby, ażeby stało się to, wtedy, gdy pokój w ten, a nie w tamten sposób zostanie przywrócony, jeżeli idzie o jego własne państwo.

Ateńczyk A więc i prawodawca?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk A czy nie ze względu na to, co jest najlepsze, wprowadzałby każdy swe zarządzenia?

Kleinias Czyż mogłoby być inaczej?

Ateńczyk Tym, co jest najlepsze, nie jest jednak ani wojna, ani bunt — i pragnąć należy, żeby ani jedno, ani drugie nigdy nie okazało się potrzebne — lecz jest nim pokój oraz życzliwość wzajemna. A że państwo, jak się okazało, zwyciężać ma samo siebie, to nie do rzeczy najlepszych to zaliczamy, ale do koniecznych. Czy można o chorym, który zażył ostre środki przeczyszczające, sądzić, że czuje się już jak najlepiej, a na tego, który wcale używać ich nie potrzebuje, nie zwracać w ogóle żadnej uwagi? Ten, kto na szczęście państwa i jednostki zapatruje się w ten sposób, nie będzie nigdy prawdziwym mężem stanu, jeżeli tylko lub przede wszystkim wojnę zewnętrzną będzie miał na oku, ani też sumiennym nie będzie prawodawcą, jeżeli nie ze względu na pokój wydawać będzie ustawy dotyczące wojny, lecz ze względu na potrzeby wojenne organizować sprawy pokoju.

Kleinias Wydaje mi się, że masz słuszność, przyjacielu, w tym, co mówisz. Trudno mi jednak zgodzić się na to, żeby tak w naszych urządzeniach, jak i u Lakedajmończyków, cała uwaga nie była skierowana na wojnę.

Ateńczyk Być może, że tak jest. Nie powinniśmy jednak teraz ostro spierać się o to, ale pytać raczej spokojnie dalej, w przekonaniu, że do tych spraw wszyscy to samo przywiązujemy znaczenie. Podążajcie więc za biegiem

mych myśli. Odwołamy się tu do Tyrtajosa, który był Ateńczykiem z pochodzenia, ale został później obywatelem Sparty. Nikt na świecie większej niż on do tych rzeczy nie przykładał wagi, jak widzimy z jego słów:

Ani bym wspomniał o mężu,
ni godnym go uznał wspomnienia,

choćby był najbogatszy z ludzi — mówi dalej — i był w posiadaniu wielu dóbr — wymienia wszystkie nieomal — który by nie okazał się zawsze najdzielniejszym w wojnie. Słyszałeś chyba i ty także te wiersze, bo Megillos, przypuszczam, nasłuchał się ich do syta.

Megillos I owszem.

Kleinias I do nas zawędrowały one z Lakedajmonu.

Ateńczyk Zapytajmy więc teraz wspólnie tego poetę, zwracając się do niego z takimi słowami: «O Tyrtajosie, boski poeto — wydaje nam się bowiem, że mądry jesteś i zacny, ponieważ mężów, którzy wyróżnili się na wojnie, wyróżniłeś takimi pochwałami — oto ja i Megillos, a także ten tu Kleinias z Knossos, zgadzamy się z tobą w tej sprawie całkowicie, jak przypuszczamy. Czy jednak tych samych, czy nie tych samych mężów mamy tu na myśli, chcielibyśmy wiedzieć jasno. Powiedz nam tedy, czy ty także, tak jak my, odróżniasz wyraźnie dwa rodzaje wojny, czy jak?» — Na to ktoś lichszy nawet znacznie od Tyrtajosa odpowiedziałby, sądzę, tak jak jest naprawdę, a mianowicie, że są dwa rodzaje wojny, jeden powszechnie nazywany buntem, wojna najcięższa ze wszystkich, jakeśmy teraz powiedzieli, za drugi zaś uważać będą wszyscy, myślę, ten rodzaj wojny, kiedy spierając się o coś występujemy zbrojnie przeciwko zewnętrznym wrogom i obcoplemieńcom — rodzaj wojny od tamtej łagodniejszy o wiele.

Klemens Niewątpliwie.

Ateńczyk «Jakich więc mężów, i w związku z jaką wojną ich sławiąc, wychwalałeś tak bardzo, a innych znów ganiłeś? Zdaje się, że myślałeś o wojnie przeciwko wrogom zewnętrznym. Powiedziałeś przynajmniej w swych wierszach, że wstrętni są dla ciebie ci, którzy się nie ważą «patrzeć na rzezi plon krwawy» i «wrogów chcąc dostać w swą moc, stanąć tuż przy nich o krok.» Czy więc nie powiemy do niego następnie: «Wysławiasz, jak się zdaje, Tyrtajosie, tych najbardziej, którzy się odznaczyli w wojnie z obcym i zewnętrznym wrogiem»? Potwierdziłby to chyba i zgodziłby się na to?

Kleinias Na pewno.

Ateńczyk My natomiast powiemy mu, że od tych mężów, dzielnych niewątpliwie, dzielniejsi są, i to o wiele, ci, którzy w najcięższej wojnie okazują się najdzielniejsi. Na poetę i my także powołać się tu możemy jako na świadka, na Teognisa, obywatela miasta Megary na Sycylii[1], który powiada:

Mąż ów na wagę jest złota i srebra, Kyrnosie,
pamiętaj,
Który gdy wkoło wrze waśń, wierny jak był,
tak i jest.

O takim mężu twierdzimy, że w wojnie najcięższej o wiele lepszy jest od tamtego, o tyle lepszy, powiedzmy, o ile sprawiedliwość, powściągliwość i rozum w połączeniu z męstwem znaczą więcej niż samo męstwo. Wiernym bowiem i niezłomnym podczas walk i waśni domowych nie może być ten, kto nie posiada cnoty w jej całym zasięgu. W postawie żołnierskiej stać mocno w szeregu i walczyć, i śmierci się nie lękać w tej wojnie, o której mówi Tyrtajos, i najemników też potrafi wielu. A przecież do

gwałtu skorzy są oni najczęściej, niesprawiedliwi, zuchwali i z nader drobnymi wyjątkami zupełnie obrani z rozumu. Do czego zmierza ten cały nasz wywód i dla wyjaśnienia czego to przytaczamy? Tego oczywiście, że ten tutejszy, od Zeusa wywodzący się prawodawca więcej niż ktokolwiek inny, i każdy zresztą prawodawca, którego działalność choćby niewielką przynosiła korzyść, nie co innego, ale cnotę największą mając przede wszystkim na względzie, ustanawiać będzie zawsze swoje prawa. A jest nią, jak mówi Teognis, wierność w ciężkich chwilach, i można ją nazywać także szczytową sprawiedliwością. Ta zaś cnota, którą najwięcej wysławiał Tyrtajos, piękna jest, i owszem, i godnie przez poetę przybrana w blaski poezji, niemniej jednak za czwartą dopiero, jeżeli idzie o jej miejsce w szeregu i znaczenie, najsłuszniej należy ją uznać.

Kleinias Spychamy więc, przyjacielu, naszego prawodawcę do rzędu gdzieś na szarym końcu stojących prawodawców?

Ateńczyk O nie, nie jego, przezacny, lecz raczej nas samych, jeżeli uważamy, że wojnę przede wszystkim mając na względzie wszystkie urządzenia i prawa w Sparcie i tutaj ustanowili Likurg i Minos.

Kleinias Więc jak powinniśmy byli mówić?

Ateńczyk Tak jak jest naprawdę i jak jest słuszne, żeby mówili ludzie, gdy rozmawiają ze sobą o boskim ustroju państwa: że ustanowił je prawodawca nie ze względu na cząstkę tylko cnoty, i to bodaj najlichszą, ale na cnotę w jej całym zasięgu. I powinniśmy badać te prawa według ich działów, nie tych jednakże, według których bada się teraz prawa, mając przed sobą działy obecnych praw. Teraz bowiem dzieje się tak, że jeżeli ktoś czegoś potrzebuje, to wyciąga to sobie zaraz i bada, więc jeden ustawę o spadkach i córkach spadkobierczyniach, drugi prawa dotyczące zniewag, inni znów całe mnóstwo innych tego

rodzaju ustaw i praw. My zaś twierdzimy, że przy właściwym badaniu praw postępować należy tak, jak my właśnie zaczęliśmy to robić. Sposób, w jaki przystąpiłeś do swego wykładu o prawach, pochwalam całkowicie. Bo słuszne jest, i owszem, od cnoty zaczynać i twierdzić, że ze względu na nią prawodawca ustanawiał prawa. W tym jednakże, co powiedziałeś, że w swym prawodawstwie odnosi wszystko do jednej tylko cząstki cnoty, najmniejszej bodaj, to już nie wydawało mi się, ażebyś miał słuszność, i stąd ten cały mój późniejszy wywód i to wszystko, co teraz mówiłem. A jakie chciałem, ażebyś umiał tu wprowadzić działy, i jakie pragnąłem od ciebie usłyszeć słowa, czy chcesz, żebym ci powiedział?

Kleinias Ależ z pewnością.

Ateńczyk «O cudzoziemcze — powinieneś był powiedzieć — nie bez powodu cieszą się prawa kreteńskie tak niezwykłą sławą u wszystkich Greków. Należycie bowiem spełniają swoje zadanie, darząc szczęściem tych, którzy się nimi rządzą. Użyczają im przecież wszelkich dóbr. Dobra zaś są podwójne: ludzkie i boskie. W zależności zaś od dóbr boskich pozostają dobra ludzkie, tak iż jeśli jakieś państwo posiada owe większe dobra, to tym samym nabywa i te mniejsze, a w przeciwnym razie pozbawione jest jednych i drugich. Szereg dóbr mniejszych rozpoczyna zdrowie, piękność zajmuje drugie miejsce, trzecie siła do biegu i wszelkich innych ruchów cielesnych, czwarte, bogactwo, ale nie to «ślepe», lecz przeciwnie, rozglądające się bystro i ślad w ślad podążające za rozumem. Pierwszym zaś i naczelnym wśród dóbr boskich jest dar rozumu, drugim dobrem wspierająca się na umyśle zdrowa postawa duszy, po nich, a zawierają już i one przymieszkę męstwa, jako trzecie dobro z kolei mamy sprawiedliwość, a jako czwarte męstwo. Wszystkie te dobra wyżej od tamtych postawiła natura i trzeba, żeby je tak samo wyżej stawiał

prawodawca. Będzie więc polecał, żeby wszystkie zarządzenia wydawane były obywatelom ze względu na nie właśnie, tak żeby ludzkie dobra zmierzały do zdobycia boskich, a boskie znowu w całym swym zespole do osiągnięcia przodującego wśród nich rozumu. Nad łączeniem się obywateli w związki małżeńskie będzie więc musiał czuwać prawodawca, i potem nad płodzeniem dzieci oraz ich wychowywaniem, zarówno chłopców jak i dziewcząt, i w ogóle pieczę roztaczać nad obywatelami w okresie ich młodości i gdy posuwają się w latach i dochodzą do sędziwego wieku, prawo do czci przyznając im według zasługi lub go im odmawiając. Na ich smutki i radości, na pragnienia i żar wszelkich pożądań przy obcowaniu wzajemnym pilnie baczyć powinien i nagany im udzielać za pośrednictwem praw lub pochwały, zależnie od tego, na co zasłużyli. W porywach gniewu i napadach strachu, kiedy na skutek niepowodzenia wzburzenie ogarnia dusze lub kiedy mija w chwilach powodzenia, we wszystkich uczuciach, których z powodu chorób, wojen, niedostatku, lub przeciwnie, w okolicznościach pomyślnych doznawać przychodzi ludziom, pouczyć musi, i określić, co w każdym takim nastroju jest piękne lub niepiękne. Konieczne jest następnie, ażeby pilnował, w jaki sposób obywatele zdobywają mienie i na co wydają pieniądze, jakie umowy zawierają ze sobą i jakie zrywają, dobrowolnie czy niedobrowolnie i żeby uważał, jak w każdym poszczególnym wypadku postępują wobec siebie nawzajem i kiedy według zasad sprawiedliwości wszystko się dzieje, a kiedy nie. Tym, którzy się okażą posłuszni prawom, nakaże przydzielać odpowiednie zaszczyty, nieposłusznym zaś wymierzać wyznaczone kary. A gdy doprowadzi już rzecz do końca i wszystko urządzi w państwie, pomyśli o tym, w jaki sposób takich a takich zmarłych chować należy i do jakiej czci przyznać im prawo. Wreszcie ustanowi straż-

ników mających czuwać nad wszystkim, z których jedni kierować się będą mądrością w swych poczynaniach, a drudzy słusznym mniemaniem, ażeby rozum powiązał wszystko w państwie i za sprawiedliwością, a nie hołdować żądzy zdobycia bogactwa lub wywyższenia się.» — Tak oto chciałem i teraz jeszcze pragnę, przyjaciele, żebyście mi wyłożyli, jak się to wszystko zawiera w prawach przypisywanych Zeusowi i Apollinowi Pytyjskiemu, które ustanowili Minos i Likurg[2], i w jaki sposób w swym układzie i porządku przedstawia się to wyraźnie temu, kto posiada głębszą znajomość praw lub choćby pewne doświadczenie pod tym względem, dla innych jednak, a więc i dla nas, bynajmniej nie jest jasne.

Kleinias Więc jak mamy, przyjacielu, mówiąc o tym w dalszym ciągu?

Ateńczyk Wydaje mi się, że trzeba znowu od początku, tak jak zaczęliśmy, omówić najpierw zarządzenia zmierzające do wyrobienia męstwa, potem, jeżeli chcecie, przejdziemy kolejno jedną po drugiej pozostałe cnoty. I w ten sam sposób, w jaki rozważymy punkt pierwszy, spróbujemy, wziąwszy to sobie za wzór, omówić i dalsze. Wśród takiej pogawędki mniej będziemy odczuwać uciążliwość drogi. Wreszcie wykażemy, jeżeli Bóg pozwoli, że wyrobienie w obywatelach cnoty w jej wszystkich odmianach, cnoty pełnej, miały na celu zarządzenia, o których mówiliśmy teraz.

Megillos Słusznie mówisz. Spróbuj więc najpierw osądzić tego wśród nas, który tu jest chwalcą Zeusa.

Ateńczyk Spróbuję, ale i ciebie także, i siebie również, bo wspólnie to przecież rozważamy. Powiedzcie więc: obyczaj wspólnych posiłków i ćwiczenia cielesne czy uważamy, że ze względu na wojnę wprowadzone zostały przez prawodawcę?

Megillos Tak.

Ateńczyk I co jeszcze trzeciego i czwartego? Bo może potrzebne będzie takie wyliczanie przy omawianiu każdej części cnoty — części, czy jak tam to nazwać, mniejsza o to, byleby było jasne, co się ma na myśli.

Megillos Za rzecz trzecią uważałbym, ja przynajmniej, i każdy chyba Lakedajmończyk, wprowadzenie polowania.

Ateńczyk A za czwartą i piątą? Spróbujmy, czy uda nam się to powiedzieć.

Megillos Jako rzecz czwartą spróbowałbym może jeszcze przytoczyć tak powszechnie spotykaną u nas wytrzymałość na ból, na przykład w walkach wręcz i w «wyprawach po zdobycz», podczas których obrywa się za każdym razem dobre cięgi. A tak zwane «patrolowanie z ukrycia»[3], niezwykle, jeżeli idzie o próbę wytrzymałości, uciążliwe ćwiczenie? A chodzenie boso w zimie, a spanie bez posłania, a obywanie się bez wszelkiej obsługi w czasie nocnych i dziennych wędrówek po całym kraju? Ogromnej wytrzymałości dajemy ponadto dowody podczas naszych w pełni lata odbywających się «igrzysk nagich zawodników»[4], kiedy walczyć musimy z przytłaczającą potęgą skwaru. I mnóstwo jest oprócz tego jeszcze innych rzeczy; gdyby chcieć je wszystkie przytaczać, nie byłoby końca.

Ateńczyk Doskonale mówisz, Lakedajmończyku. Co się zaś tyczy męstwa, powiedz, jak należałoby je określić? Czy powiemy, że jest ono po prostu zwalczaniem strachu i cierpień, czy też również zwalczaniem pragnień, żądzy rozkoszy i takich jakichś przemożnych, przypochlebnych ponęt sprawiających, że serca tych nawet, którzy się uważają za twardych ludzi, miękkie się stają jak wosk?

Megillos Myślę, że tak, zwalczaniem tego wszystkiego.

Ateńczyk A jeżeli pamiętamy poprzednie nasze wywody, to była mowa o tym, że i państwo niekiedy ulega samo sobie i poszczególny człowiek. Czy nie powiedziałeś tego, przyjacielu z Knossos?

Kleinias Tak jest i owszem.

Ateńczyk Więc czy tylko tego, kto cierpieniom ulega, nazywamy mizernym tchórzem, czy też tego również, kto ulega przyjemnościom?

Kleinias Raczej tego, kto ulega przyjemnościom, jak mnie się wydaje przynajmniej. I raczej o tym, kto przyjemnościom daje się pokonać, mówi się powszechnie, że haniebnie jest słaby wobec siebie, niż o tym, kogo powaliło cierpienie.

Ateńczyk Więc nie nakazali z pewnością w swych prawach ów prawodawca przez Zeusa wysłany i ten drugi natchniony przez Apollina Pytyjskiego jakiegoś chromego męstwa, które to, co z lewej strony uderza, odpierać potrafi, temu natomiast, co z prawej naciera, a powabne jest i ponętne, przeciwstawić się nie zdoła. Chyba takie raczej, które walczyć potrafi na obydwie strony?

Kleinias Na obydwie, uważam, jeżeli o mnie idzie.

Ateńczyk Powiedzmy teraz z kolei, jakie są w waszych państwach urządzenia, które pozwalają na kosztowanie przyjemności i nie makazują od nich stronić, tak jak tamte nie nakazywały stronić od przykrości, lecz wprowadzając w ich krąg, przymuszały i nakłaniały za cenę czci do ich przezwyciężenia. Gdzie są w waszych prawach takie same zarządzenia dotyczące uciech? Niechaj się dowiem, co sprawia u was, że ci sami ludzie mężni są zarówno wobec cierpień, jak i wobec ponęt rozkoszy, że zwyciężają to, co trzeba zwyciężyć, i nie ulegają nigdy wrogom znajdującym się tuż obok i najtrudniejszym do pokonania.

Megillos Z tą samą łatwością, przyjacielu, z jaką wyliczyłem tyle znajdujących się u nas praw ustanowionych dla pokonywania cierpień, nie mógłbym, jeżeli idzie o przyjemności, wymieniać tak daleko idących i tak znanych zarządzeń — bo drobne jakieś rzeczy znalazłbym może.

Kleinias I ja też nie potrafiłbym chyba wydobyć czegoś takiego z praw obowiązujących na Krecie.

Ateńczyk Nic w tym dziwnego, zacni przyjaciele. Ale jeżeli któryś z nas dążąc do poznania tego, co jest prawdziwe i najlepsze zarazem, będzie musiał coś zganić czasem w ojczystych naszych prawach, nie oburzajmy się na to, lecz przyjmijmy to z całą łagodnością.

Kleinias Masz słuszność, przybyszu z Aten, i powinniśmy cię posłuchać.

Ateńczyk Bo i nie przystoi nawet, Kleiniaszu, takie nieopanowanie ludziom w naszym wieku.

Kleinias Nie przystoi z pewnością.

Ateńczyk Czy słusznie więc czy niesłusznie można by coś zarzucić ustrojowi państwowemu w Sparcie i na Krecie, to inna sprawa. Co się zaś mówi publicznie, raczej ja mógłbym może powiedzieć niż wy obydwaj. Jedno bowiem z najpiękniejszych bodaj wśród waszych należycie ustanowionych praw zakazuje młodym dociekać, co w waszym prawodawstwie jest właściwe, a co niewłaściwe. Wszyscy muszą jednym głosem i płynącym jakby z jednych ust zgodnie głosić, że w waszych prawach wszystko jest dobre, ponieważ ustanowili je bogowie, jeżeliby zaś ktoś próbował twierdzić co innego, to tego, co mówi, w ogóle słuchać nie należy. Starzec, jeżeliby miał pod tym względem jakieś wątpliwości, powinien z przełożonym się porozumieć albo z którymś z rówieśników, tak jednak, żeby nikt z młodszych nie był obecny przy ich rozmowie.

Kleinias Najsłuszniej w świecie mówisz, przyjacielu, i jakby w jakimś jasnowidzeniu. Bo kiedyż to było, gdy tak tę rzecz sobie układał prawodawca? A ty trafnie teraz odgadujesz jego myśl i mówisz, jak się zdaje, najzupełniejszą prawdę.

Ateńczyk A czy nie jesteśmy teraz odosobnieni od młodych i czy ze względu na nasz wiek nie posiadamy od

prawodawcy zezwolenia, żeby porozumiewać się ze sobą w tych sprawach nie popełniając przez to żadnej zdrożności?

Kleinias Tak jest. Toteż nie ociągaj się ani trochę w stawianiu zarzutów naszym prawom. Zrozumienie, że coś nie jest właściwe, nie przynosi ujmy, lecz przeciwnie, zbawienne się staje dla tego, kto nie z uprzedzeniem, ale z życzliwością przyjmuje pouczenia.

Ateńczyk Doskonale. Nie będę jednak występować z zarzutami przeciwko waszym prawom, zanim nie rozpatrzę ich tak dokładnie, jak to jest możliwe. Chcę raczej wypowiedzieć tu teraz moje wątpliwości. Wam oto jedynie wśród Greków i tych niegreckich plemion, o których coś wiemy, nakazał prawodawca trzymać się zdala od najbardziej pociągających uciech i przyjemności i nie kosztować ich; co do cierpień zaś i obaw, to uważał, jakeśmy powiedzieli przed chwilą, że ten, kto stale od dzieciństwa unikać ich będzie, gdy znajdzie się wśród nieuniknionych trudów, niebezpieczeństw i cierpień, nie ostoi się przed tymi, którzy są w nich zaprawieni, i kark przed nimi zegnie. To samo jednakże powinien był, sądzę, i co do uciech uświadomić sobie wasz prawodawca i powiedzieć sobie, że jeżeli od lat młodzieńczych nie zapoznają się obywatele z największymi przyjemnościami i nie zaprawią do tego, ażeby wśród uciech zachować dzielną postawę i nie dać się przymusić do popełnienia czegoś haniebnego, to z powodu tego, że mięknie serce i skłania się ku przyjemnościom, spotka ich to, co spotyka tych, nad którymi obawy biorą górę i odnoszą zwycięstwo: kark zegną na swój sposób, i to bardziej jeszcze sromotnie, przed tymi, którzy wśród uciech stać twardo potrafią i posiadają sztukę używania przyjemności, choć zgoła marni są to ludzie niekiedy. Na pół niewolniczą i na pół tylko wolną mieć będą duszę i nie okażą się godni tego, żeby można było

nazywać ich bez zastrzeżeń dzielnymi i wolnymi mężami. Zastanówcie się, czy to, co powiedziałem, ma w sobie, waszym zdaniem, jakieś uzasadnienie i sens.

Kleinias Tak się wydaje, gdy się słucha twego wywodu. W sprawach tak wielkiej wagi dać się jednak tak od razu przekonać i tak łatwo, obawiam się, czy nie cechowałoby to może raczej ludzi młodych i nierozsądnych.

Ateńczyk Lecz jeżelibyśmy, Kleiniaszu, i ty przybyszu z Lakedajmonu, zechcieli przejść teraz do następnego punktu z tych, które wyznaczyliśmy sobie poprzednio — po męstwie bowiem mieliśmy omówić cnotę zdrowego umiaru — to jakie ze względu na nią znajdziemy w waszych państwach urządzenia lepsze od tych, które spotyka się w państwach nie posiadających jasno określonej drogi postępowania, tak jak znaleźliśmy je teraz, gdy szło o przysposobienie wojenne?

Megillos Nie tak łatwo to będzie. Wydaje mi się jednak, że obyczaj wspólnych posiłków i ćwiczenia cielesne obmyślone zostały w należyty sposób ze względu na obydwie te cnoty.

Ateńczyk Trudną rzeczą istotnie wydaje się, przyjaciele, ażeby urządzenia państwowe w praktycznym zastosowaniu zawsze tak wolne były od wszelkich zarzutów, jak są w teoretycznym ujęciu. Zachodzi tu bowiem to samo, co wtedy, gdy mamy do czynienia z ludzkim organizmem. Niemożliwe jest przecież wziąć jednego jakiegoś człowieka i przepisać mu jakiś jeden higieniczny sposób życia, żeby się nie okazało, że w pewnych warunkach szkodliwy on jest dla naszego zdrowia, a z innych znowu względów przynosi mu korzyść. Otóż i te ćwiczenia cielesne, i ten obyczaj wspólnego spożywania posiłków są pod wieloma względami pożyteczne dla waszych państw, ale są też i niebezpieczne, sprzyjają bowiem powstawaniu rozruchów i buntów, jak wskazuje przykład milezyjskiej, beoc-

kiej i turyjskiej młodzieży. A także owo odwieczne i naturalne prawo, rozkosz miłosnego obcowania nie tylko przez ludzi odczuwaną, ale i zwierzęta, wypaczyły one, jak się wydaje. Winę za to ponoszą, mógłby ktoś powiedzieć, w pierwszym rzędzie wasze państwa oraz te wszystkie, które do ćwiczeń cielesnych przywiązują największą wagę. I czy ktoś w igraszkach poetyckich zechce poruszać ten temat, czy mówić o tym poważnie, uprzytomnić sobie musi, że gdy niewiasta i mężczyzna dla spłodzenia potomstwa obcują ze sobą, towarzysząca temu rozkosz darem natury jest niewątpliwie, że jest natomiast niezgodne z naturą miłosne obcowanie mężczyzn z mężczyznami i niewiast z niewiastami i że z powodu nieopanowania w przyjemnościach poważono się na to z początku. Wszyscy za złe mamy Kreteńczykom, że wymyślili opowiadanie o Ganimedesie. Ponieważ wierzyli, że prawa swoje otrzymali od Zeusa, dorobić mieli tę opowieść, ażeby za przykładem boga tej także mogli zażywać przyjemności. Ale dajmy sobie spokój z tą opowieścią. Jeżeli badać się zamierza ludzkie prawa, to całe badanie nieomal sprowadza się do zagadnienia przyjemności i cierpień tak w życiu państw jak i w obyczajach prywatnych. Bo są to jak gdyby dwa z natury tryskające źródła, z których jeżeli ktoś czerpie, gdzie, kiedy i ile czerpać należy, zaznaje szczęścia, państwo podobnie jak i poszczególny człowiek i wszelka w ogóle istota, a kto nieumiejętnie z nich czerpie i nie we właściwej chwili, odwrotnej doli zaznaje w życiu.

Megillos Bardzo pięknie, i owszem, wyłożyłeś to, przyjacielu. Nam jednak dziwnie jakoś głos uwiązł w gardle i nie bardzo wiemy, co odpowiedzieć ci na to. Bo mimo wszystko mnie wydaje się przynajmniej, że dobrze zrobił prawodawca lakedajmoński nakazując unikać przyjemności. Co do praw obowiązujących w Knossos, to ten nasz przyjaciel, jeżeli zechce, weźmie je w obronę. W Sparcie

mamy w każdym razie właściwsze, moim zdaniem, niż gdziekolwiek na świecie zarządzenia dotyczące przyjemności. To bowiem, pod wpływem czego ludzie popadają najczęściej w największe żądze, wybryki i wszelkie szaleństwo, wygnało nasze prawo z obrębu całego kraju i ani na wsi, ani w miastach, ile ich pozostaje pod nadzorem Spartiatów, biesiad nie ujrzysz, gdzie się wino leje, i tego rozochocenia, jakie wtedy powstaje i do wszelkich przyjemności ciągnie i kusi gwałtownie. Nie ma u nas człowieka, który by spotkawszy na swej drodze kogoś wałęsającego się po hulance i podpitego, nie wymierzył mu natychmiast najsurowszej kary, nie usprawiedliwiłby go, choćby się tłumaczył, że to Dionizje; a u was w czasie Dionizjów sam widziałem kiedyś ludzi pijanych na wozach[5], a także w Tarencie, założonym przez naszych osadników, zdarzyło mi się całe miasto zobaczyć pijane. Czegoś podobnego u nas nie spotka się nigdy.

Ateńczyk Przybyszu z Lakedajmonu, wszystkie takie zwyczaje godne są pochwały, dopóki cechuje je pewna powściągliwość; gdy ona się rozluźni, prowadzą do rozprzężenia. Niewątpliwie i ktoś od nas, broniąc się, mógłby ciebie zaczepić i wskazać na swobodę waszych kobiet. We wszystkich takich sprawach i w Tarencie, i u nas, i u was także, jedna odpowiedź potrafi, jak się zdaje, powstrzymać zarzuty i stwierdzić, że wszystko jest w porządku. Każdy bowiem powie do cudzoziemca, jeżeliby ten wyrażał zdziwienie nad niezwykłością tego, co widzi przed sobą: «Nie dziw się nasz gościu, taki panuje u nas obyczaj, u was w tych samych sprawach jest być może inaczej». Ale nie idzie nam teraz, drodzy mężowie, o pozostałych ludzi, lecz nad prawodawcami się zastanawiamy, nad tym, co stanowi o ich nieudolności i wartości. I powiedzmy może coś więcej jeszcze o upijaniu się. Nie jest to bowiem błaha sprawa i jej rozstrzygnięcie wymaga tęgiego prawo-

dawcy. I nie mówię tutaj o piciu czy nie piciu wina w ogóle, ale o upijaniu się. Czy należy postępować tak, jak Scytowie i Persowie, a także Kartagińczycy, Celtowie, Iberowie i Trakowie, a są to wszystko wojownicze plemiona, czy tak jak wy? Wy bowiem powstrzymujecie się od tego zupełnie, jak właśnie mówisz. Scytowie zaś i Trakowie piją zawsze wino niezmieszane — niewiasty ich również — i to tak, że zlewają nim odzież, a są przekonani, że uprawiają zwyczaj piękny i darzący błogością. Persowie używają znów szczodrze jeszcze innych zbytków, które wy też odrzucacie, ale czynią to z większą przyzwoitością niż tamci.

Megillos Najmilszy, rozpędzamy ich wszystkich, skoro tylko broń weźmiemy do ręki.

Ateńczyk Nie mów tak, mężu przezacny. Ileż już razy tak było, i jeszcze będzie, że nie da się ustalić przyczyn poniesionej porażki lub rozbicia wroga. Toteż zwycięskiej lub przegranej walki w żaden sposób nie uznamy za pewny, lecz za bardzo wątpliwy tylko sprawdzian właściwego czy niewłaściwego postępowania. Przecież większe państwa zwyciężają w walce i ujarzmiają mniejsze, Syrakuzańczycy na przykład Lokryjczyków, którzy podobno zaprowadzili u siebie lepsze prawa niż wszyscy inni w tamtych stronach, a Kejczyków Ateńczycy, i całe mnóstwo można znaleźć innych przykładów tego rodzaju. Spróbujmy omawiając każdy poszczególny sposób postępowania sam w sobie, wyrobić sobie co do niego pewne przekonanie, zwycięstwa zaś i klęski pozostawmy na boku i nie uwzględniajmy ich na razie, stwierdzajmy tylko, że taka i taka rzecz jest czymś pięknym, a taka znów i taka czymś niepięknym. Najpierw jednak posłuchajcie jak, moim zdaniem, we wszystkich takich sprawach należy badać, co jest dobre i co nie jest dobre.

Megillos Więc co masz na myśli?

Ateńczyk Wydaje mi się, że nie postępują właściwie ci, którzy przy omawianiu jakiejś sprawy, występują od razu, zaledwie się ją wymieni, z jej naganą czy pochwałą. Jest to tak, jakby ktoś, gdy usłyszy, że się chwali ser na przykład, że dobry stanowi pokarm, natychmiast zaczął go ganić, nie zasięgnąwszy przedtem wiadomości o jego działaniu i stosowaniu, w jaki sposób i przez kogo jest przyrządzany, z czym się go podaje, w jakiej postaci i ludziom znajdującym się w jakim stanie zdrowia. Tak samo postępujemy i my teraz, jak się wydaje. Skoro tylko posłyszeliśmy wzmiankę o upijaniu się, zaczęliśmy od razu jedni je ganić, a drudzy chwalić, i to nader dziwacznie. Na świadków bowiem i na chwalców powołujemy się jedni i drudzy, i jedni z nas dlatego, że wielu ich mogą przytoczyć, wyobrażają sobie, że rozstrzygają sprawę, a drudzy znów dlatego, że widzą, iż ci, którzy nie piją wina, zwyciężają w walce. Ale to z kolei budzi w nas znowu pewne wątpliwości. Jeżelibyśmy mieli w podobny sposób omawiać dalej poszczególne zwyczaje i obyczaje, to mnie przynajmniej zadowolić by to nie mogło. W inny więc sposób, w sposób, który uważam za właściwy, chcę poruszyć tę sprawę, sprawę upijania się, i spróbować, czy uda mi się wskazać wam należytą drogę postępowania przy omawianiu wszystkich rzeczy tego rodzaju. Zważcie, że niezliczone mnóstwo szczepów nie zgadzając się w tej sprawie z obydwoma waszymi państwami, mogłoby wystąpić do walki i usiłować pokonać was w tym sporze.

Megillos Oczywiście, jeżeli istnieje tylko jakiś właściwy sposób badania takich rzeczy, to należy go poznać niezwłocznie.

Ateńczyk Zabierzmy się więc do tego może tak: powiedzmy, że ktoś chwali hodowlę kóz i twierdzi, że te zwierzęta są dobrym nabytkiem, a ktoś inny znowu, widząc kozy pasące się bez pasterza i wyrządzające szkody

na uprawnych polach, gani je i wszelki przychówek już mu się nie podoba, ponieważ widział, że te zwierzęta chodzą samopas albo mają marnych dozorców. Czy sądzimy, że gdy tak gani, choć odrobina rozsądku znajduje się w jego przyganie?

Megillos Skąd znowu?

Ateńczyk Czy dobrym sternikiem na statku jest dla nas ten, kto posiada znajomość sztuki żeglarskiej, niezależnie od tego, czy cierpi na morską chorobę, czy nie? Co o tym powiemy?

Megillos Z pewnością nie, jeżeli posiadając tę sztukę ulega jednak przypadłości, o której mówisz.

Ateńczyk A dowódca armii? Czy znając się na sztuce wojennej zdolny jest dowodzić, jeśli jest tchórzliwy w niebezpieczeństwach i oszołomiony strachem, bliski jest morskiej choroby?

Megillos Co znowu?

Ateńczyk A jeśliby i sztuki tej nie posiadał i tchórzliwy był przy tym?

Megillos To już o zupełnej mówisz marnocie i nie o dowódcy mężów, chyba że jakiś podłych niewieściuchów.

Ateńczyk A jak jest, gdy ktoś chwali czy gani jakąś formę współżycia ludzi ze sobą, która z natury rzeczy powinna mieć kierownika i pod jego przewodnictwem przynosić pożytek? Powiedzmy, że nie zobaczył on nigdy, żeby tak było, jak trzeba, żeby taki zespół miał kierownika, ale widział, że brakuje go stale albo że ludzie obcują ze sobą pod złym kierownictwem. Czy sądzimy, że ci, którzy będą mieć zawsze przed oczyma ludzi obcujących ze sobą w ten sposób, mogliby o całej tej w ogóle formie współżycia wypowiedzieć uzasadnioną naganę czy pochwałę?

Megillos Skądże, jeżeli nie widzieli i nie zetknęli się ani razu z zespołem ludzi, którzy by obcowali ze sobą tak, jak należy obcować przy takim rodzaju współżycia?

Ateńczyk Uważaj więc! Za jeden z wielu różnych rodzajów współżycia ludzi ze sobą czy nie uznamy i tego współżycia, które łączy ze sobą współbiesiadników, uczestników uciechy przy winie?

Megillos Z całą pewnością.

Ateńczyk A czy ktoś widział w ogóle, żeby obcowali oni ze sobą tak jak powinni? Wam obydwom łatwo jest odpowiedzieć od razu, że nie widzieliście nigdy — bo i nie spotyka się u was w kraju takiego świętowania i nie należy ono do waszych tradycyjnych obyczajów — ja natomiast uczestniczyłem w wielu biesiadach, odbywających się w wielu miejscach, i wypytywałem się, jak odbywają się one wszędzie — mogę powiedzieć — i nie widziałem żadnej ani o żadnej nie słyszałem, która by od początku do końca była taka, jaką być powinna, może tylko w drobnych jakichś i nielicznych szczegółach, poza tym wszystko prawie, muszę stwierdzić, w większości z nich było najzupełniej spaczone.

Kleinias Jak to rozumiesz, przyjacielu? Wytłumacz to jaśniej. My bowiem nie mając do czynienia z tym obyczajem, jak właśnie zaznaczyłeś, jeżelibyśmy nawet znaleźli się kiedy na takiej uczcie, nie potrafilibyśmy może zdać sobie od razu sprawy, co podczas niej dzieje się w sposób właściwy, a co w niewłaściwy.

Ateńczyk Byłoby prawdopodobnie tak, jak mówisz. Postaraj się jednak zrozumieć to na podstawie tego, co powiem. Że dobrze jest, aby we wszystkich zrzeszeniach ludzi i ich wzajemnym obcowaniu ze sobą w jakiejkolwiek dziedzinie na czele każdego takiego zespołu stał zawsze zwierzchnik — to rozumiesz chyba?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk I twierdziliśmy dopiero co, że na czele walczących powinien stać dzielny człowiek.

Kleinias Jakżeż by mogło być inaczej?

Ateńczyk Dzielny zaś człowiek mniej daje się przez niebezpieczeństwo wyprowadzić z równowagi niż tchórz.

Kleinias I to też słusznie mówisz.

Ateńczyk Gdyby tedy była jakaś możność postawienia na czele armii wodza, który w ogóle nie lęka się niczego i nie daje się nigdy wyprowadzić z równowagi, czy nie zrobiliśmy tego za wszelką cenę?

Kleinias Z całą pewnością.

Ateńczyk Obecnie jednak nie mówimy o tym, kto dowodząc wojskiem wydawać będzie zarządzenia żołnierzom, gdy jako wrogowie stykać się będą z wrogami podczas wojny, ale o tym, kto ma przewodzić przyjaciołom obcującym serdecznie z przyjaciółmi podczas pokoju.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Ale takie obcowanie ludzi ze sobą, ponieważ odbywać się będzie przy kielichu, nie będzie chyba zupełnie zrównoważone i spokojne. Jak myślisz?

Kleinias Skądże! Myślę, że całkiem przeciwnie.

Ateńczyk A więc i tu w pierwszym rzędzie potrzeba będzie kierownika?

Kleinias Z pewnością. Bardziej niż gdzie indziej.

Ateńczyk Czy nie należałoby więc, jeżeliby to tylko było możliwe, zrobić nim człowieka, który by się nie dawał wytrącić z równowagi?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk I takiego, rzecz prosta, który by się rozumiał na współobcowaniu ludzi ze sobą. Przecież stać ma na straży zawiązanych już między ludźmi przyjaznych stosunków i starać się o to, ażeby przyjaźń powiększała się jeszcze pomiędzy nimi przez to obcowanie.

Kleinias Masz najzupełniejszą słuszność.

Ateńczyk Trzeźwego więc i rozumnego przełożonego ustanowić trzeba dla grona pijanych biesiadników, a nie odwrotnie chyba? Pijany bowiem przełożony pijanych

albo młody i niedoświadczony musiałby doprawdy mieć wielkie szczęście, jeżeliby nie spowodował czegoś bardzo złego.

Kleinias Wyjątkowo rzeczywiście.

Ateńczyk Gdyby tedy takie świętowanie odbywało się w państwach najwłaściwiej jak tylko można, a ktoś ganił je wtedy, samej rzeczy jako takiej mając coś do zarzucenia, to mógłby może ganić je słusznie. Jeżeli natomiast wyszydza ten zwyczaj, spotykając się z nim w możliwie najbardziej spaczonej jego postaci, to widoczne jest po pierwsze, że nie uświadamia sobie w ogóle, iż uprawiany jest niewłaściwie, a następnie, że każda rzecz okaże się czymś złym, gdy nie będzie się odbywać pod okiem trzeźwego przełożonego i zwierzchnika. Czy nie zdajesz sobie sprawy, że pijany sternik, i każdy, kto kieruje czymkolwiek, gubi wszystko doszczętnie, czy to będą statki, czy wozy, czy armia, czy co by tam jeszcze pozostawało pod jego kierownictwem?

Kleinias Najzupełniejszą prawdę powiedziałeś, przyjacielu. Jako rzecz następną wyjaśnij nam teraz, co możemy zyskać na tym, że ów zwyczaj zabawiania się przy kielichu uprawiany będzie we właściwy sposób, tak jak na przykład, jeżeli wojsko znajduje się pod dobrym zwierzchnictwem, o czym mówiliśmy przed chwilą, to zwycięstwo w wojnie przypada tym, którzy mu się podporządkowują — nagroda nie mała — i tak dalej. Z tego, że biesiada odbywać się będzie pod należytym kierownictwem, jaka wielka korzyść wyniknie dla poszczególnych ludzi i dla państwa?

Ateńczyk Więc jak? Chcesz wiedzieć, jaka wielka korzyść wyniknie, naszym zdaniem, dla państwa z tego, że jednym chłopcem albo jednym zespołem chórowym pokieruje się w należyty sposób? Na takie pytanie odpowiemy, że jeżeli idzie o jednego chłopca czy o jeden zespół,

to nie tak znów wielki państwo z tego osiągnie pożytek. Jeżeli zaś zapytasz ogólnie, jaką wielką korzyść przyniesie państwu należyte wychowanie i wykształcenie młodzieży, to nietrudno będzie odpowiedzieć, że młodzi, gdy otrzymają takie wychowanie, wyrosną na dzielnych ludzi, a jako tacy wszystko czynić będą pięknie a także wrogów zwyciężać w walce. Wysoki poziom uzyskany przez wychowanie i wykształcenie pozwala także odnieść zwycięstwo, zwycięstwo natomiast sprowadza niekiedy obniżenie poziomu kultury. Wielu już było takich, którzy z powodu zwycięstw wojennych stawali się zbyt butni i przez tę butę w niezliczone inne popadali nieprawości. Przy zdobywaniu kultury nie może być mowy o «kadmejskim zwycięstwie»[6], natomiast zwycięskie bitwy niejednokrotnie już w ten właśnie sposób były zwycięskie dla ludzi i jeszcze będą.

Kleinias Wydaje się, przyjacielu, że jesteś zdania, iż owo wspólne przepędzanie czasu przy kielichu, jeżeli odbywa się, jak należy, sięga w wielkiej mierze w dziedzinę wychowania obywatelskiego.

Ateńczyk Tak jest.

Kleinias Czy mógłbyś więc wykazać nam teraz, że jest naprawdę tak, jak mówisz?

Ateńczyk Żeby twierdzić z całą pewnością, że tak jest naprawdę, gdy tylu ludzi podaje to w wątpliwość, trzeba by bogiem być, przyjacielu. Jeżeli zaś mam moje wypowiedzieć zdanie, to nie będę się z tym ociągał, skoro z takim zapałem zabraliśmy się teraz do tych rozważań o prawach i o państwie.

Kleinias O to nam właśnie idzie. Dowiedzieć się chcemy, co myślisz o tych sprawach budzących wątpliwości.

Ateńczyk No więc dobrze, lecz natężyć musimy całą uwagę, wy, żeby zrozumieć, a ja, żeby spróbować wyjaśnić wam w jakiś sposób to zagadnienie. Ale najpierw chcę

wam jeszcze powiedzieć rzecz taką. Wszyscy Grecy uważają, że w naszym mieście mówi się chętnie i wiele, że w Sparcie skąpi się słów, a na Krecie wiele treści raczej wkłada się w słowa, niż uprawia wielomówność. Przychodzi mi więc do głowy, czy nie pomyślicie sobie, że ja o fraszkach lubię wiele mówić, gdy upijaniu się, drobnej sprawie, poświęcę ogromny wywód. Tego jednak, w jaki sposób zwyczaj ten postawić należy na jego naturalnym i właściwym poziomie, nie można przedstawić jasno i wyczerpująco bez uwzględnienia sprawy właściwego poziomu w muzyce, o muzyce zaś nie można znów mówić bez rozpatrzenia zagadnień wiążących się z wychowaniem i wykształceniem, a to już bardzo długich wymaga wywodów. Zastanówcie się więc, co mamy teraz robić. Może pozostawimy to na razie i zajmiemy się jakąś inną sprawą dotyczącą praw?

Megillos Nie wiesz może, przybyszu z Aten, że nasz dom rodzinny ma urzędowo zlecony obowiązek udzielania gościnności i opieki obywatelom waszego państwa[7]. I jest tak zapewne z wszystkimi chłopcami w rodzinach zaszczyconych taką godnością: gdy dowiedzą się tylko o tego rodzaju przyjacielskich stosunkach łączących ich z jakimś państwem, od razu, od lat dziecinnych każdy z nich darzy je życzliwością zaraz po własnym państwie, jakby było drugą jego ojczyzną. Tak też było i ze mną. Ilekroć Lakedajmończycy ganili za coś czy chwalili Ateńczyków, a chłopcy zwracali się zaraz do mnie i mówili: «to wasze państwo nie pięknie, Megillosie, czy pięknie postąpiło wobec nas» — ilekroć to słyszałem, występowałem zawsze w waszej obronie przeciwko tym, którzy ganili wasze państwo, i darzyłem je największą życzliwością. I nader miły jest mi wasz sposób mówienia i zgadzam się najzupełniej z tym, co się często mówi o Ateńczykach, że jeżeli są szlachetni, to są szlachetni niezwykle. Jedynie oni

bowiem bez żadnego przymusu, samorzutnie, z bożego niejako zrządzenia są szlachetni, szlachetni są naprawdę, a nie udają szlachetnych. Jeżeli więc o mnie idzie, możesz śmiało mówić, ile ci się podoba.

Kleinias Posłuchaj, przyjacielu tego, co i ja ci powiem, i przyjąwszy to do wiadomości, mów potem śmiało, jak długo zechcesz. Słyszałeś zapewne, że tu urodził się Epimenides[8], mąż boży, spowinowacony był z nami. Na dziesięć lat przed wojnami perskimi udał się on do was, posłuszny wyroczni boga i nakazane przez boga złożył ofiary. I gdy Ateńczycy obawiali się najazdu Persów, on im przepowiedział, że nie przybędą przed upływem dziesięciu lat, a skoro nadciągną, nie uczynią nic z tego, co zamyślają, i zawrócą doznawszy więcej strat, niż ich wyrządzą. Wówczas nasi przodkowie[9] gościnnie przez was byli podejmowani, toteż życzliwość sięgającą tak dawnych czasów żywię wobec was, tak jak ją żywili moi ojcowie.

Ateńczyk Jesteście więc, jak widzę, gotowi do słuchania, ja zaś dobrą wolę mam w pogotowiu, nie łatwo będzie mi jednak sprostać zadaniu. Ale muszę spróbować. Najpierw więc w związku z omawianym przez nas tematem postarajmy się określić, co to jest wychowanie i powiedzieć, jakie posiada ono znaczenie. Przez tę bowiem dziedzinę będzie musiało przedzierać się, powiadamy, podjęte przez nas teraz rozważanie, aż dojdzie do boga[10].

Kleinias Zróbmy tak, i owszem, jeżeli ci się podoba taka kolejność.

Ateńczyk Wyłożę więc, co trzeba rozumieć przez wychowanie, a wy uważajcie, czy to wam trafia do przekonania.

Kleinias Mów, proszę.

Ateńczyk Już mówię. Twierdzę więc, że każdy, kto ma kiedyś dobrze wykonywać jakiś zawód, ćwiczyć się w nim musi od razu, od samego dzieciństwa i zarówno w zaba-

wie, jak i przy poważnych zajęciach musi mieć wciąż do czynienia z tym wszystkim, co z tą rzeczą pozostaje w związku. I tak ten, kto stać się ma na przykład dobrym rolnikiem czy budowniczym, już w zabawie budować powinien domki dziecinne czy pólka uprawiać, a wychowawca dostarczyć winien jednemu i drugiemu małych narzędzi wzorcowanych na prawdziwych i przywodzić ich do tego, żeby pewne niezbędne elementarne umiejętności przyswoili sobie zawczasu. Przyszły cieśla nauczyć się więc musi mierzyć i posługiwać się sznurem ciesielskim, a przyszły wojskowy bawiąc się zaprawiać się powinien w konnej jeździe. Podobnie w innych wypadkach postępować trzeba i usiłować przy pomocy zabaw zwracać zamiłowania i pragnienia chłopców tam, gdzie, gdy dojdą, znajdą swój cel. Najważniejszą rzeczą, powiadam, w całej działalności wychowawczej jest takie urobienie duszy chłopca, ażeby już w zabawie pokochał jak najbardziej to, w czym, gdy dorośnie, będzie musiał posiadać najzdolniejszą sprawność, jaka jest możliwa w jego zawodzie. Uważajcie, czy to, co powiedziałem dotychczas, trafia wam do przekonania.

Kleinias Czyż może nie trafić?

Ateńczyk Niechże więc to, co nazywamy wychowaniem, nie będzie już dla nas czymś nieokreślonym. Teraz bowiem, gdy ganimy lub chwalimy czyjeś wychowanie, mówimy o jednym, że jest «wychowany», a o innym, że jest «niewychowany», choć może być czasem człowiekiem, który w zakresie drobnego handlu, żeglugi na statku przewozowym i w innych tego rodzaju zajęciach wychowany był i owszem nader starannie. Obecny nasz wywód nie przyłączy się jednak do zdania tych, którzy uważają, że to jest wychowanie, ale wychowaniem nazywać będzie zaprawianie do cnoty i pobudzanie chłopca od lat najwcześniejszych do tego, ażeby zapragnął i pożądał gorąco

stać się wzorowym obywatelem, umiejącym zarówno rządzić jak i podporządkowywać się zarządzeniom zgodnie z nakazami sprawiedliwości. Przeprowadziwszy to rozróżnienie, wywód nasz tylko to, sądzę, uzna za wychowanie, starania zaś zmierzające do wyposażenia wychowanków w umiejętność bogacenia się, w siłę lub jakąkolwiek «mądrość» nie opartą na rozumie i sprawiedliwości, uważać będzie za wyrobniczą jakąś i nieszlachetną czynność, która nie zasługuje w ogóle na to, żeby ją nazywać wychowaniem. Nie będziemy jednak się spierać o słowa, lecz pozostaniemy przy tym, na co zgodziliśmy się teraz, i powiemy, że zacnymi ludźmi stają się zazwyczaj ci, którzy otrzymali należyte wychowanie, i że żadną miarą wychowania lekceważyć nie wolno, ponieważ jest ono pierwszym i najpiękniejszym darem wśród tych błogosławieństw, które najprzedniejszym mężom przypadają w udziale. A jeżeli niekiedy zboczy ono z prostej drogi, wprowadzić je znowu na właściwe tory, o ile to jest możliwe, powinien się starać każdy niezmordowanie przez całe życie ze wszystkich swych sił.

Kleinias Słusznie, i zgadzamy się z tym najzupełniej.

Ateńczyk A od dawna już zgodziliśmy się na to, że dzielnymi ludźmi są ci, którzy umieją panować nad sobą, marnymi zaś ci, którzy nie umieją.

Kleinias Najsłuszniej w świecie to mówisz.

Ateńczyk Jaśniej jeszcze ujmijmy to, co chcemy przez to powiedzieć. Pozwólcie, że przedstawię to wam może przy pomocy pewnego obrazu, jeżeli mi się to uda zrobić w jakiś sposób.

Kleinias Ależ mów.

Ateńczyk Czy nie powiemy o każdym człowieku, że stanowi on jako taki jedną i odrębną całość?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk I że posiada dwóch doradców stojących na

przeciwległych krańcach i nie umiejących rozumować. Nazywają się oni radość i cierpienie.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk I że prócz nich odzywają się w nim jeszcze i niepokoją go mniemania dotyczące przyszłości. Określamy je ogólnie jako «oczekiwanie», a oznaczając osobnymi wyrazami, nazywamy strachem oczekiwanie cierpienia, a oczekiwanie przeciwnego stanu otuchą. Poza tym wszystkim dochodzi w nas jeszcze do głosu osąd rozumu orzekający, co w tych uczuciach jest dobre, a co złe. Gdy stanie się on uznaną przez państwo wspólną zasadą postępowania, nazywa się prawem.

Kleinias Z trudem zdążam za tobą, ale mów dalej tak, jakbym nadążał.

Megillos I mnie też niełatwo dotrzymać ci kroku.

Ateńczyk Pomyślmy więc sobie to w taki sposób: niech każdy z nas, żyjących ludzi, będzie niby jakimś takim cudeńkiem, jak to są takie przemyślne zabawki, sporządzonym przez bogów gwoli ich uciechy czy też w poważnym celu — bo tego nie wiemy zaiste — wiemy natomiast, że nasze uczucia, jakby znajdujące się wewnątrz nas druciki czy sznurki, szarpią nas to tu, to tam, a ponieważ przeciwne są sobie wzajemnie, w przeciwne ciągną nas strony, do przeciwnych czynności, w dziedzinę cnoty lub nieprawości. Jednej tylko i jedynej ciągnącej nas sile, powiada rozum, zawsze poddawać się trzeba i nigdy się jej nie opierać, opierając się wszystkim innym, a jest to złota i święta nić rozumowego osądu zwanego wspólnym prawem państwowym. Inne szorstkie są i żelazne, a ona jest delikatna, jako że jest złota, gdy tamte do różnorakich rzeczy przyrównać można. Wspomagać więc trzeba zawsze to najpiękniejsze kierownictwo prawa, bo choć czymś pięknym z pewnością jest osąd rozumu, ale ponieważ pociąga łagodnie i nie używa przemocy, pomocników

mieć musi, ażeby dziedzictwo po złotym pokoleniu ludzi zwyciężało w nas to, co inne pokolenia ludzkie pozostawiły nam w spuściźnie. Wtedy utrzyma się w mocy ta opowieść o cnocie mówiąca o przedziwnych zabawkach, jakimi niby jesteśmy, i jaśniejsze się stanie, co właściwie znaczą powiedzenia: «pokonywać samego siebie» i «ulegać samemu sobie». I lepiej także zrozumiemy wtedy, że dotyczy to zarówno państwa, jak i każdego poszczególnego człowieka, że każdy człowiek głęboko do serca przyjąć powinien sens tej opowieści i zgodnie z nim postępować w życiu, a państwo, gdy uzyska jego zrozumienie, oświecone przez jakiegoś boga czy człowieka obdarzonego tą wiedzą, uczynić go winno prawem, którym rządzić się będzie w wewnętrznym swym życiu i we współżyciu z innymi państwami. Wtedy też wyraźniej zarysuje się dla nas linia rozgraniczająca nieprawość i cnotę i dzięki temu w pełniejszym świetle ukaże się sprawa wychowania i inne jeszcze rzeczy. A także owo spędzanie czasu przy kielichu, o którym można by sądzić, że błahy to temat i że niepotrzebnie tak długi wywołało wywód, zobaczymy może, że na tak długi wywód zasługiwało w zupełności.

Kleinias Słusznie mówisz, i omawiajmy do końca, cokolwiek zasługuje na to, ażeby mu poświęcić teraz więcej czasu.

Ateńczyk Powiedz mi więc rzecz taką: gdybyśmy tę przedziwną zabawkę upoili winem, co by z tego wynikło?

Kleinias Co za cel masz na myśli stawiając to pytanie?

Ateńczyk Żadnego jeszcze na razie. Chcę po prostu dowiedzieć się tylko w ogóle, co się z nią dzieje, kiedy jest upita. Ale spróbuję powiedzieć wyraźniej, o co mi idzie. Pytam więc o to: uczucia przyjemności, przykrości, gniewu, pożądania miłosnego, czy nie stają się gwałtowniejsze pod wpływem wina?

Kleinias I to o wiele.

Ateńczyk A spostrzeżenia zmysłowe, pamięć, zdolność myślenia i rozumowania czy też zyskują na sile, czy przeciwnie, zawodzą raczej tego, kto się upije?

Kleinias Tak jest, zawodzą zupełnie.

Ateńczyk Popada tedy w taki stan duszy, w jakim się znajdował, gdy był małym dzieckiem.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Toteż jest wtedy chyba najmniej zdolny opanować samego siebie?

Kleinias Najmniej.

Ateńczyk A o kimś takim powiadamy, że to bardzo lichy człowiek?

Kleinias Bardzo lichy z pewnością.

Ateńczyk Nie tylko więc starzec może stać się, jak się okazuje, na nowo dzieckiem ale i człowiek pijany.

Kleinias Doskonale powiedziałeś, przyjacielu.

Ateńczyk Czy mógłby więc ktoś spróbować przekonać nas w jakiś sposób, że należy pokosztować czegoś takiego, a nie unikać tego ze wszystkich sił, jak można najbardziej?

Kleinias Podobno tak. Ty przynajmniej tak twierdzisz i gotów byłeś przed chwilą to właśnie zrobić.

Ateńczyk Słusznie przypominasz i gotów jestem zrobić to i teraz, ponieważ tak gorąco zapewnialiście mnie obydwaj, że chętnie posłuchacie.

Kleinias Czyż mogłoby być inaczej? I jeżeli już dla niczego innego, to choćby dlatego, że czymś zdumiewającym jest i niedorzecznym, żeby człowiek dobrowolnie doprowadzać się miał do najgorszego ze wszech miar stanu.

Ateńczyk Stanu duszy, powiadasz, nieprawdaż?

Kleinias Tak.

Ateńczyk No, a jeżeliby doprowadzał się do złego stanu ciała, kochany towarzyszu, do wychudzenia, brzydoty, braku sił? Czybyśmy się nie dziwili, gdyby ktoś dobrowolnie dochodził do czegoś takiego?

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Więc jak to jest? Czy można przypuszczać, żeby ci, którzy udają się do lekarzy dla otrzymania jakichś leków, nie zdawali sobie sprawy, że wkrótce po ich zażyciu i jeszcze przez szereg dni będą czuli się w ten sposób, że jeśliby mieli tak się czuć do końca życia, toby się chyba im żyć odechciało? Albo czy nie wiemy, że zabierając się do ćwiczeń gimnastycznych i podejmując związane z tym trudy, ludzie na razie opadają z sił?

Kleinias Wiemy to wszystko.

Ateńczyk A także to, że ze względu na przyszłą korzyść dobrowolnie zabierają się do tego?

Kleinias Świetnie to wiemy.

Ateńczyk Czy nie należałoby więc i o innych rzeczach myśleć w ten sposób?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk A więc i o owym zabawieniu się przy winie należałoby myśleć tak samo, jeżeli słusznie się tak myśli w związku z tamtymi rzeczami?

Kleinias Nie może być inaczej.

Ateńczyk O ile by się więc okazało, że przynosi korzyść nie mniejszą od tej, jaką zyskujemy przez ćwiczenia cielesne, to miałoby ono nad wyrabianiem mięśni i sił tę przewagę od samego początku, że to połączone jest z cierpieniem, a ono nie.

Kleinias Słusznie mówisz, dziwiłbym się jednak, gdyby się nam udało znaleźć w tym zwyczaju coś pożytecznego.

Ateńczyk Muszę więc już, jak się wydaje, spróbować wykazać wam jego pożytek. Powiedz mi, czy możemy odróżnić dwa rodzaje strachu przeciwne sobie nieomal?

Kleinias Jakie mianowicie?

Ateńczyk Oto takie: obawiamy się rzeczy złych w przewidywaniu, że mogą się nam przydarzyć.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Ale obawiamy się też często czyjegoś sądu o nas w przekonaniu, że ludzie źle będą myśleć o nas, gdy uczynimy lub powiemy coś nieprzystojnego. Tę obawę nazywamy — i wszyscy inni też chyba nazywają — wstydem.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Te oto dwa rodzaje strachu miałem na myśli. Drugi z nich walczy z cierpieniem i innymi obawami, ale walczy też z pokusami bardzo wielu bardzo wielkich przyjemności.

Kleinias Najsłuszniej w świecie to mówisz.

Ateńczyk Czy więc prawodawca i każdy, kto nie jest już zupełnie nic wartym człowiekiem, nie otacza tej obawy największą czcią i nie nazywa jej świętym poczuciem wstydu, a stojącego na przeciwległym krańcu zuchwalstwa czy nie mieni bezczelnością i nie uważa za największe zło dla wszystkich w życiu prywatnym i zbiorowym?

Kleinias Jest tak, jak mówisz.

Ateńczyk I w wielu poważnych niebezpieczeństwach ratuje nas ta obawa, a także na wojnie nic, jeżeli wszystko zestawić, nie przyczynia się w takiej mierze jak ona do zwycięstwa i ocalenia. Dwie są przecież rzeczy darzące zwycięstwem: nieulękła odwaga wobec wrogów i wciąż odczuwany lęk, ażeby w oczach przyjaciół nie okryć się hańbą i wstydem.

Kleinias Tak jest istotnie.

Ateńczyk Nieustraszony więc musi być każdy z nas a równocześnie pełen strachu, a dlaczego musi być taki i taki, już powiedzieliśmy.

Kleinias Bardzo jasno.

Ateńczyk I jeżeli chcemy doprowadzić kogoś do tego, żeby umiał nie dopuszczać do siebie wielu różnych obaw, postawimy go za zgodą praw tam, gdzie spotkać mu się przyjdzie z tym, co budzi strach i przerażenie.

Kleinias Tak się wydaje.

Ateńczyk A jeżeli znów zechcemy w sposób zacny i uczciwy nauczyć kogoś odczuwać w sercu święty lęk i obawę, czy nie każemy mu ścierać się z tym, co wstydowi urąga, i zaprawiać się w takich walkach, żeby mógł wyjść zwycięsko z zapasów ze swymi namiętnościami? Bo jak to jest? Z tchórzostwem swym walczyć i pokonać je trzeba, aby mężnym być w całej pełni, bo nikt, kto nie zna takich zmagań i w nich się nie zaprawił, nie zdobędzie połowy nawet tej dzielności, jaką zdobyć jest zdolny — a z cnotą zdrowego umiaru miałoby być inaczej? Czy powiesz, że można osiągnąć ją w całej pełni, jeżeli się nie walczy z mnóstwem pokus i żądz pobudzających do czynów nieprzystojnych i niesprawiedliwych, jeżeli się ich nie zwycięża przy pomocy rozumu, nabytego doświadczenia i umiejętności postępowania w zabawach i poważnych zajęciach, lecz jest się zupełnie pozbawionym podobnych przeżyć?

Kleinias Niedorzecznością by było myśleć coś takiego.

Ateńczyk Więc cóż? Czy dał któryś z bogów ludziom napój wywołujący uczucie strachu? Ten, kto zechciałby wypić go więcej, po każdej dawce wciąż bardziej czułby się nieszczęśliwy i lękałby się coraz bardziej wszystkiego, co jest i co będzie, i w końcu do ostatecznego doszedłby przerażenia, choćby był najdzielniejszym z ludzi, a kiedy by minęło zamroczenie spowodowane tym napojem i ustało jego działanie, wracałby za każdym razem do zwykłego stanu.

Kleinias Czy można mówić, przyjacielu, że ludzie posiadają jakiś napój tego rodzaju?

Ateńczyk Nie posiadają go oczywiście. Ale gdyby go skądś mieli, czy nie mógłby on służyć prawodawcy jako środek pobudzający do męstwa? I moglibyśmy wtedy zwrócić się do niego na przykład z takimi słowami: «Po-

wiedz, prawodawco, czy nie chciałbyś, gdy dla mieszkańców Krety czy innego jakiegoś kraju ustanawiasz prawa, mieć możność wypróbowania najpierw obywateli co do ich męstwa i tchórzostwa?»

Kleinias Każdy by oczywiście powiedział, że tak.

Ateńczyk Dobrze! Ale w sposób nieszkodliwy i bez narażania ich na większe niebezpieczeństwo, czy odwrotnie?

Kleinias I to też, że w nieszkodliwy sposób, każdy podkreśliłby na pewno.

Ateńczyk «Stosowałbyś zatem ów środek i wywoływał wśród nich nastroje przerażenia, aby wypróbować ich wtedy, gdy je przeżywają? Przymuszałbyś ich do zachowania nieulękłej postawy, nie szczędząc zachęty i upomnień, przyznając zaszczytne wyróżnienia i grożąc utratą czci, jeżeliby ktoś nie dawał się przekonać i nie był takim, jakim ty nakazujesz być we wszystkich okolicznościach. I tego, kto by podczas tej zaprawy zachowywał się dobrze i dzielnie, pozostawiłbyś w spokoju, ukarał natomiast, tego, kto niepięknie by się spisał. A może nie chciałbyś w ogóle stosować tego środka, nie mając mu zresztą nic do zarzucenia?»

Kleinias Jakżeżby mógł nie chcieć stosować go, przyjacielu?

Ateńczyk Stanowiłby on w porównaniu z tym, co jest teraz, przedziwnie wprost łatwą zaprawę, kochany, i dla pojedynczego człowieka, i dla niewielkiego zespołu ludzi, i dla tak licznego, jak by się komu podobało. Bo dobrze przecież zrobiłby ten, kto by powodując się względami wstydu i uważając, że nie należy nikomu pokazywać się na oczy, zanim nie stanie się mocno na nogach, samotnie i w odosobnieniu zaprawiał się w ten sposób do zwalczania strachu i w tym to celu zamiast w tysiąc innych rzeczy w ten jeden tylko zaopatrzył się napój. Ale dobrze także

postępowałby i ten, kto będąc przeświadczony, że dzięki naturze i swoim staraniom należycie jest już przygotowany, nie wahałby się w większym gronie współtowarzyszy uprawiać tego ćwiczenia. Pokazałby wtedy, że zakłócenie równowagi, jakie z konieczności powoduje ten napój, przemaga i zwycięża tak, że nie tracąc nigdy poczucia tego, co przystoi, nie dopuszcza się żadnego poważniejszego uchybienia i posiada dosyć męstwa, ażeby zawsze pozostać sobą. Oddaliłby się jednak, zanim by doszło do wychylenia ostatniego kielicha, w obawie przed porażką grożącą każdemu przy używaniu tego napoju.

Kleinias Tak jest, rozsądnym okazałby się i ten także, przyjacielu, postępując w taki sposób.

Ateńczyk Zwróćmy się więc znowu do prawodawcy z następującymi słowami: «Dobrze, prawodawco, ale napoju wywołującego strach nie dał bóg ludziom ani sami nie wynaleźliśmy niczego takiego — czarodziejów przecież nie mamy na uczcie — czy istnieje jednak napój, który czyni człowieka nieustraszonym i nazbyt śmiałym, śmiałym nie w porę i gdzie nie należy? Co mamy o tym myśleć?»

Kleinias «Istnieje» — odpowie ci z pewnością i wymieni wino.

Ateńczyk A czy nie posiada ono zupełnie przeciwnych własności niż napój, o którym mówiliśmy przed chwilą? Czy nie sprawia, że ten, kto je pije, staje się natychmiast o wiele pogodniejszy, niż był poprzednio, i że im obficiej się nim raczy, tym jest pełniejszy coraz lepszych nadziei i pewniejszy swej mocy? Czy w końcu sam sobie nie wydaje się mędrcem i czy nie wzbiera w nim uczucie bezwzględnej swobody i niezależności, tak iż żadnego nie doznaje strachu i gotów jest bez wahania mówić wszystko, co mu przyjdzie do głowy, a także czynić? Przypuszczam, że każdy przyzna to chyba.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk I przypomnijmy sobie, żeśmy powiedzieli, że dwie rzeczy w duszy pieczołowicie rozwijać należy: największą możliwie śmiałość i odwagę i, przeciwnie, lęk największy, jak tylko można.

Kleinias Ten, który poczuciem wstydu nazwałeś, jak nam się wydaje.

Ateńczyk Doskonale, że pamiętacie. Skoro więc odwagę i nieustraszonego ducha wyrabiać w sobie trzeba wśród strach i grozę budzących niebezpieczeństw, zastanowić się powinniśmy czy przeciwnej cechy rozwijać by nie należało, w przeciwnych okolicznościach.

Kleinias Należałoby tak przypuszczać.

Ateńczyk W tych więc okolicznościach, w których popadamy w taki nastrój, że stajemy się zanadto zuchwali i butni, trzeba by szczególnie, jak się zdaje, ćwiczyć się w zwalczaniu bezczelności i buty, i lękać się wciąż i mieć na baczności, żeby nie powiedzieć, nie doznać i nie uczynić czegoś haniebnego.

Kleinias Tak się wydaje.

Ateńczyk A tym, co nas pobudza do zuchwalstwa i buty, czyż nie jest gniew, żądza miłosna, pycha, głupota, chciwość, bezkarność*, i dalej bogactwo, piękność, siła oraz to wszystko, co upajając nas radością, pozbawia zdrowego rozsądku? Ażeby wypróbować się tu po pierwsze nic nie tracąc i nic nie ryzykując, a następnie ćwiczyć się w opanowaniu, jakaż przyjemność nadaje się bardziej niż owa za sprawdzian użyta uciecha przy winie, jeżeli zachowa się przy tym nieco ostrożności? Bo pomyślmy tylko: niebezpieczniej jest chyba przekonywać się, że ktoś nie umie postępować z ludźmi, że ma nieokrzesaną i dziką naturę, na skutek czego wyrządza całe mnóstwo krzywd, wchodząc z takim człowiekiem w układy i stosunki i narażając się przez to na różne przykrości, niż stykając się

z nim podczas święta Dionizosa? Albo że ktoś nieopanowany jest w żądzach miłosnych, czy chciałbyś sprawdzić powierzając mu swe córki, synów lub żonę i czy narażałbyś najdroższe istoty, ażeby się przekonać, co to za człowiek? Nie byłoby końca przytaczaniu przykładów wykazujących, jak ogromna jest wartość takich spostrzeżeń czynionych w zabawie, bez określonego celu i zupełnie bezkarnie. I nie przypuszczam doprawdy, żeby Kreteńczycy lub ktokolwiek na świecie mógł podać w wątpliwość, że właściwą jest rzeczą tak się wypróbowywać wzajemnie i że przez swą łatwość, bezpieczeństwo i szybkość przewyższa ten sposób wszelkie inne możliwe próby i sposoby poznawania ludzi.

Kleinias Prawdę mówisz.

Ateńczyk I będzie z pewnością jedną z najpożyteczniejszych rzeczy taka znajomość dusz ludzkich, ich natury i właściwości, dla tej sztuki, której zadaniem jest otaczać je opieką — a jest to, zgodzimy się chyba, myślę, sztuka kierowania państwem. Czy nie?

Kleinias Z całą pewnością.

KSIĘGA DRUGA

Ateńczyk Trzeba by teraz zbadać, jak się zdaje, czy ten zwyczaj obcowania ze sobą przy winie, jeżeli uprawiany jest należycie, przynosi pożytek tylko z tego względu, że pozwala nam poznać nasze charaktery i usposobienia, czy też dostarcza jeszcze poza tym jakiejś wielkiej korzyści zasługującej na to, żeby poświęcić jej wiele uwagi. Dostarcza z pewnością, i zaznaczyło się to już, sądzę, w naszym wywodzie. Ale jak i w jaki sposób? Posłuchajmy natężając uwagę, aby nie dać się tu uwikłać w jakieś trudności.

Kleinias Więc mów!

Ateńczyk Chcę tu znowu przypomnieć, czym jest naszym zdaniem należyte wychowanie, bo ono w tym zwyczaju, gdy się je uprawia we właściwy sposób, znajduje, jak ja przynajmniej domyślam się teraz, swoją ostoję.

Kleinias Wielkie słowo rzekłeś.

Ateńczyk Powiadam tedy, że pierwszym u dzieci dziecinnym doznaniem jest uczucie przyjemności i przykrości i że to przez nie właśnie i cnota, i nieprawość najpierw przedostają się do duszy. Rozum i zgodne z prawdą stałe przekonania dobrze jeżeli przysługują komuś choćby w starości. Pełnym człowiekiem jest oczywiście dopiero ten, kto je posiada i korzysta ze wszystkich błogosławieństw, którymi darzą. Owocem wychowania jest więc,

twierdzę, owa najpierw u dzieci pojawiająca się «cnota». Jeżeli oto uczucia przyjemności i sympatii tudzież przykrości i odrazy powstają tak, jak powinny powstawać, w duszy tego, kto nie umie jeszcze posługiwać się rozumem, i jeżeli potem, gdy już nabierze rozumu, zgadzają się one z orzeczeniem rozumu, że wyrobione zostały należycie przez odpowiednie przyzwyczajenia, to owa zgodność tych dwóch elementów stanowi właśnie o «cnocie». To zaś, co polega na właściwym wyrobieniu uczuć przyjemności i przykrości, tak że natychmiast, od początku do końca, nienawidzi się rzeczy, których należy nienawidzieć, a miłuje te, które należy miłować, gdy oddzielisz w myśli i nazwiesz «wychowaniem», to moim zdaniem słusznie to tak nazwiesz.

Kleinias I nam, przyjacielu, wydaje się słuszne zarówno to, co poprzednio, jak też to, co teraz powiedziałeś o wychowaniu.

Ateńczyk Pięknie! Te jednak w należyty sposób urobione uczucia przyjemności i przykrości rozprzęgają się i często wypaczają się w życiu. Otóż bogowie ulitowali się nad rodzajem ludzkim skazanym z natury na trud i mozoły i jako odetchnienie po trudach ustanowili dla ludzi różne święta obchodzone na przemian ku ich czci, dając im, ażeby się podźwignęli, Muzy z Apollinem na czele oraz Dionizosa za towarzyszy i darząc pokrzepieniem podczas tych uroczystości, które z bogami święcą pospołu. Zobaczmy, czy głoszony przez nas teraz pogląd jest prawdziwy i zgodny z istotnym stanem rzeczy, czy nie. Twierdzi on, że żadne, mówiąc ogólnie, młode stworzenie nie umie zachowywać się spokojnie i powstrzymywać się od wydawania głosu, lecz że każde poruszać się wciąż chce i odzywać i to skacze i podryguje, jakby pląsało radośnie i jakieś ucieszne stroiło figle, to znowu najprzeróżniejsze wydaje dźwięki. Inne stworzenia nie posia-

dają poczucia ładu i bezładu w poruszeniach, poczucia tego, co się nazywa rytmem i harmonią, nas natomiast ci sami bogowie, o których powiedzieliśmy, że dani nam zostali jako współtowarzysze w uciesze tanecznej, obdarzyli łączącym się z doznaniem przyjemności poczuciem rytmu i harmonii. Rytmicznie więc poruszać się nam każą i zataczać kręgi taneczne, wśród śpiewów i pląsów splatając nas i wiążąc ze sobą, i te rozśpiewane i roztańczone zespoły nazwali «chórami» od wyrazu «chara», który oznacza «uciechę» i z natury rzeczy nadaje się tu najbardziej. Najpierw więc: czy zgodzimy się na to? Czy uznamy, że pierwsze wychowanie otrzymujemy z łaski Muz i Apollina, czy jak?

Kleinias I owszem.

Ateńczyk «Niewychowany» będzie więc dla nas znaczyło tyle, co nie uczestniczący zgoła w zespołach chórowych, a za «wychowanego» uznać nam przyjdzie tego, kto w zespołach chórowych brał dostateczny udział.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Chórowy zaś występ obejmujący jako całość taniec i śpiew.

Kleinias Musi obejmować.

Ateńczyk Ten więc, kto jest pięknie wychowany, potrafi pięknie śpiewać i tańczyć.

Kleinias Powinien przynajmniej.

Ateńczyk Zastanówmy się, co właściwie znaczy to, co mówimy teraz.

Kleinias O co ci idzie?

Ateńczyk «Pięknie śpiewa» — powiadamy o kimś — «i pięknie tańczy». Czy należałoby może dodać: «o ile piękne rzeczy śpiewa i piękne rzeczy odtwarza w tańcu», czy też nie ma co tego dodawać?

Kleinias Należałoby dodać.

Ateńczyk No, a jeżeliby ktoś uważał, że rzeczy piękne

są piękne, a rzeczy szpetne szpetne, i tak też się do nich ustosunkowywał w swych czynach? Czy nie lepiej będzie dla nas w tańcach zespołowych i w muzyce wyćwiczony taki człowiek niż taki, który ruchami ciała i głosem zdolny jest odtworzyć odpowiednio za każdym razem to, co jest uznane za piękne, ale nie odczuwa radości wobec tego, co jest piękne, ani wstrętu wobec tego, co nie jest piękne? Czy nie lepiej od niego wychowany będzie dla nas ten, kto nie bardzo potrafi głosem i ruchami ciała ująć rzecz należycie, albo ją sobie uświadomić, w odczuwaniu jednak przyjemności i przykrości ujmuje ją należycie, witając radośnie to wszystko, co jest piękne, a odwracając się z niechęcią od wszystkiego, co nie jest piękne?

Kleinias Znacznie więcej waży to, co mówisz, przyjacielu, jeżeli idzie o wychowanie.

Ateńczyk Jeżeli więc poznamy, tak jak tu jesteśmy we trzech, co jest piękne w śpiewie i w tańcu, to będziemy też wiedzieli, co to znaczy człowiek dobrze «wychowany» i «niewychowany»; w przeciwnym razie nie sposób będzie się dowiedzieć, czy jest w ogóle coś, co stoi na straży wychowania i kultury, i gdzie tego trzeba szukać. Czy nie tak?

Kleinias Tak jest, i owszem.

Ateńczyk Będziemy więc musieli teraz znowu niby psy gończe puścić się na zwiady i wytropić to, co jest piękne w postawie, melodii, śpiewie i tańcu. Bo jeżeli to wymknie się nam i ucieknie, daremne będzie wszelkie dalsze rozważanie o właściwym wychowaniu czy to u Greków, czy u obcych plemion.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Więc dobrze! Ale jak określimy, co to jest piękna postawa ciała czy piękna melodia? Uważaj! Dzielny człowiek, gdy znajduje się w trudnych okolicznościach, i tchórz, gdy w takim samym i równie ciężkim jest poło-

żeniu, czy wykazują podobną postawę i czy odzywają się w podobny sposób?

Kleinias Skądże? Przecież nawet barwa ich twarzy nie jest taka sama.

Ateńczyk Doskonale, przyjacielu. W sztuce muzycznej mamy jednak do czynienia z ruchami i tonami, ponieważ na rytmie i harmonii opiera się muzyka, tak iż można mówić o pięknie rytmu i harmonii, ale mówić o pięknej barwie melodii czy ruchu, posługując się ulubionym porównaniem tych, którzy przygotowują chóry do występów, nie byłoby może wskazane. Mamy więc postawę i ton tchórza i dzielnego człowieka i nie popełnimy chyba błędu określając ton i postawę dzielnych ludzi jako piękne, a tchórzliwych jako brzydkie. I aby nie rozwodzić się zanadto o tym wszystkim, powiedzmy po prostu, że piękne są te wszystkie ruchy i tony, tak naturalne jak i odtworzone, które wyrażają doskonałość duszy i ciała, a brzydkie te, które wskazują na ich upośledzenie.

Kleinias Słusznie to proponujesz i wyrażamy ci od razu naszą zgodę.

Ateńczyk Ale jeszcze jedno: czy wszystkie tańce chórowe sprawiają nam wszystkim taką samą przyjemność, czy też daleko do tego?

Kleinias Nieskończenie daleko z pewnością.

Ateńczyk Więc cóż, powiemy, błądzić nam każe? Czy nie te same rzeczy są piękne dla nas wszystkich, czy, owszem, te same, a wydaje się nam tylko, że nie te same? Nikt nie powie chyba, że piękniejsze są tańce odtwarzające złe obyczaje od tych, które odtwarzają cnotliwe, i że mu sprawiają przyjemność ruchy i gesty nieprzystojne, gdy innych cieszy. Muza stojąca na przeciwległym krańcu. A przecież większość ludzi uzależnia wartość muzyki od tego, czy zdolna jest darzyć dusze przyjemnością. Pogląd ten jednak nie jest do przyjęcia i nie godzi się w ogóle

mówić coś takiego. Prawdopodobne jest, że z właściwej drogi sprowadza nas rzecz następująca:

Kleinias Jaka?

Ateńczyk Tańce chórowe przedstawiają obyczaje ludzi w ich najrozmaitszych poczynaniach i wśród różnych kolei losu i uczestnicy odtwarzają je, jak umieją, zależnie od swego charakteru i umiejętności naśladowania. Ci więc, którym ze względu na ich naturę albo przyzwyczajenia, albo jedno i drugie odpowiada to, co mówią, śpiewają czy w jakikolwiek sposób odtwarzają w tańcu, znajdują w tym bezwarunkowo upodobanie i chwalą to i nazywają pięknym, ci natomiast, z których naturą, usposobieniem i takimi czy innymi zwyczajami nie jest to zgodne, nie mogą znajdować w tym upodobania i chwalić tego nie mogą, lecz ganią i nazywają brzydkim. A ludzie znowu, których natura wyposażyła w dobre cechy charakteru, ale którzy nabrali niedobrych przyzwyczajeń, albo tacy, którzy przyswoili sobie dobre zwyczaje, z natury posiadają jednak niedobre skłonności, pochwałami darzą to, co przeciwne jest temu, co odczuwają jako przyjemność. Bo o tym mówią, że jest przyjemne, i owszem, ale złe, i w obecności tych, których szanują jako rozumnych ludzi, wstydzą się odtwarzać coś takiego ruchami ciała, wstydzą się odśpiewywać i jakby wyjawiać przez to, że na serio uważają to za piękne, cieszą się tym jednak w skrytości ducha.

Kleinias Najsłuszniej w świecie mówisz.

Ateńczyk Czy nie przynosi jednak komuś jakiejś szkody to, że cieszą go figury taneczne i pieśni związane z nieprawością, a dla drugich znowu czy nie wypływa jakaś korzyść z tego, że odczuwają radość wobec czegoś przeciwnego zgoła?

Kleinias Prawdopodobnie.

Ateńczyk Czy tylko prawdopodobnie, a nie na pewno zachodzi tu to samo, co wtedy, gdy ktoś stykając się

z występnymi obyczajami złych ludzi, nie odczuwa wobec nich wstrętu, lecz patrzy na nie z przyjemnością, a gani je ot tak, jak się coś udaje, ażeby nie wypaść z roli, dając się równocześnie pociągać marzeniom o grzechu? I musi z pewnością ten, kto się czymś cieszy, upodobniać się do tego, z czego się cieszy, do jednego czy drugiego, chociażby nawet chwalić się to wstydził. A jakie, moglibyśmy powiedzieć, większe od tego dobro czy zło przydarza się nam z całą koniecznością?

Kleinias Chyba żadne.

Ateńczyk Tam więc, gdzie są ustanowione lub będą w przyszłości ustanowione należyte prawa odnoszące się do wychowania i zabaw, którym patronują Muzy, czy sądzimy, że wolno będzie poecie uczyć przez swe poezje tego, czym sam się cieszy w zakresie rytmu, melodii i słowa, synów praworządnych obywateli, chłopców i młodzieńców w zespołach chórowych, i zaprawiać ich, ot jak się zdarzy, do cnoty czy do nieprawości?

Kleinias Nie miałoby to w ogóle sensu. Skądże znowu?

Ateńczyk Teraz jednak wolno to czynić we wszystkich, krótko mówiąc, państwach z wyjątkiem Egiptu.

Kleinias A w Egipcie w jaki sposób, mówisz, ustanowione to zostało prawnie?

Ateńczyk Już to, co się słyszy, wprawia w zdumienie. Z dawien dawna oto uznana tam była, jak się zdaje, zasada, którą teraz wypowiadamy, że młodzi przyzwyczajać się powinni w państwach do wykonywania pięknych figur tanecznych i do śpiewania pięknych pieśni. Ustalili tedy, co to są za pieśni i jakiego rodzaju, i ogłosili to w świątyniach. Odtąd nie wolno już było również malarzom i innym artystom odtwarzającym cokolwiek przedsiębrać żadnych zmian i wprowadzać pomysłów odmiennych od tych, które przekazane zostały przez ojców, i teraz nadal nie wolno zarówno w tej dziedzinie, jak w ogóle w całej twórczości

artystycznej. Oglądając tam dzieła malarskie czy rzeźbiarskie sprzed dziesięciu tysięcy lat — i nie, jak się to tylko mówi, ale naparawdę sprzed dziesięciu tysięcy lat — stwierdzisz, że pod żadnym względem nie są ani piękniejsze, ani brzydsze od dzieł współczesnych, lecz że są wykonane według tych samych zasad sztuki.

Kleinias Zadziwiające rzeczy opowiadasz.

Ateńczyk Tak jest, jeżeli idzie o prawodawstwo i sztukę rządzenia państwem, wprost nadzwyczajne; znajdziesz tam jednak inne sprawy w dość mizernym stanie. Co do muzyki natomiast, to jest to prawda i rzecz godna zastanowienia, że możliwe tam było poważyć się na tak śmiały krok i zabezpieczyć prawem śpiewanie pieśni wykazujących w swej naturze pewną doskonałość. Dziełem boga być to musiało czy boskiego jakiegoś męża; i opowiadają tam też, że pieśni, które przetrwały tak długi okres czasu, są tworami Izydy. Toteż ten, kto by zdołał choć w pewnym stopniu pojąć, na czym polega doskonałość pieśni, powinien śmiało, jak mówiłem, ująć je w ramy praw i ustalonego porządku, bo owo względami przyjemności i przykrości powodowane szukanie wciąż nowej muzyki posiada z pewnością za małą siłę, ażeby zniszczyć uświęcony tradycją styl tańców chórowych, choć się im zarzuca, że są przestarzałe. Tam w każdym razie nie zdołało go ono zniszczyć, jak widać, wprost przeciwnie.

Kleinias Widoczne to jest z tego, co mówisz.

Ateńczyk Czy nie poważymy się może właściwą korzyść z muzyki i uciechy w korowodach tanecznych określić tak oto: wesoło nam, gdy sądzimy, że nam się dobrze dzieje, i ilekroć się weselimy, sądzimy znowu, że nam się dobrze dzieje[1]. Czy nie jest tak?

Kleinias I owszem.

Ateńczyk A w takim nastroju pełni radości nie umiemy zachowywać się spokojnie.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Ci więc spośród nas, którzy są młodzi, czy nie są gotowi stanąć do tańca, a my starsi, czy nie uważamy, że pięknie spędzamy czas patrząc na nich i radując się ich uciechą i świętowaniem, gdy nie dopisuje nam już nasza dawna zwinność, o której myśląc z tęsknotą, tak chętnie urządzamy zawody dla tych, którzy potrafią wzbudzić w nas najwyższe, jak tylko można, nastroje młodości przez takie jej przypominanie?

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Czy więc uważamy za zupełnie nieuzasadniony pogląd głoszony teraz przez większość ludzi, że za «najmądrzejszego» z biorących udział w zawodach i za zwycięzcę powinno się uważać tego, który sprawia nam możliwie najwięcej radości i uciechy? Bo trzeba przecież, skoro dane nam jest bawić się podczas takich obchodów świątecznych, najwyżej cenić człowieka, który największą ilość ludzi potrafi zabawić najbadziej i jemu przyznać, jak powiedziałem przed chwilą, wieniec zwycięstwa. Czy nie słusznie się to mówi i czy nie postępowałoby się słusznie, postępując w ten sposób?

Kleinias Być może.

Ateńczyk Może jednak nie będziemy rozstrzygać tak prędko tego zagadnienia, lecz dzieląc je na poszczególne części, zastanowimy się nad nim w taki sposób: przypuśćmy, że ktoś chciałby urządzić kiedyś jakieś zawody i nie określał wcale, czy mają to być ćwiczenia gimnastyczne, artystyczne popisy czy wyścigi konne. Ściągnąłby tedy wszystkich z miasta i zapowiedział, że każdy, kto chce, może zgłosić się i stanąć do zawodów, których jedynym celem byłoby to, żeby sprawić przyjemność widzom. Ten, kto zachwyciłby ich najbardziej — a nie byłoby bynajmniej zaznaczone, w jaki sposób — odniósłby zwycięstwo, ponieważ cel osiągnął w najwyższym stopniu,

i uznany by został za «najprzyjemniejszego» z zawodników. Otóż, co — uważamy — wynikłoby z takiej zapowiedzi?

Kleinias Pod jakim względem, myślisz?

Ateńczyk Popisywałby się prawdopodobnie jeden rapsodią, tak jak Homer, drugi śpiewem przy wtórze liry, inny tragedią, a inny znów komedią, i nie byłoby dziwne, gdyby ktoś nawet sztuczki kuglarskie pokazywał i sądził, że w ten sposób najłatwiej może odnieść zwycięstwo. Wśród mnóstwa tego rodzaju zawodników i tysiąca innych komu, moglibyśmy powiedzieć, należałoby słusznie przyznać zwycięstwo?

Kleinias Niedorzeczne pytanie! Jakże chcesz, żeby ktoś mógł odpowiedzieć ci na to i żeby to wiedział, zanim by ich nie posłuchał i sam osobiście nie był obecny przy popisach każdego zawodnika?

Ateńczyk No a może chcecie, żebym wam na to niedorzeczne pytanie udzielił odpowiedzi?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Jeżeliby miały o tym rozstrzygać zupełnie małe dzieci, to rozstrzygnęłyby, że zwycięstwo należy się temu, kto sztuczki pokazuje. Nieprawdaż?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Starsze już dzieci przydzieliłyby je temu, kto wystawia komedie, a temu, kto tragedie, wykształcone niewiasty i podrastający młodzieńcy, być może także większość obecnych.

Kleinias Być może.

Ateńczyk Rapsoda zaś, który by Iliadę i Odyseję lub któryś z Hezjodowych poematów pięknie wygłaszał, może my, starzy ludzie, słuchalibyśmy z największą przyjemnością i twierdzili, że nieporównanie góruje nad wszystkimi. Komu więc słusznie przyznane by było zwycięstwo? Bo na to teraz z kolei trzeba odpowiedzieć. Czyż nie?

Kleinias I owszem.

Ateńczyk Jasne jest, że ja i wy będziemy bezwzględnie tego zdania, że słusznie uzyskaliby zwycięstwo ci, którym pierwszeństwo przyznaliby nasi rówieśnicy. Wyrobieniem bowiem, które posiadamy, przewyższamy ogromnie, jak się zdaje, wszystkich we wszystkich państwach i w ogóle wszędzie.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Otóż przychylę się i ja do poglądu większości ludzi, że muzykę oceniać należy na podstawie przyjemności, którą sprawia, nie tej przyjemności jednakże, którą sprawia pierwszemu lepszemu. Najpiękniejsza Muza dla mnie to ta, która zachwyca najszlachetniejszych i na odpowiednim stopniu kultury stojących ludzi, a bodaj jednego nawet człowieka wyróżniającego się cnotą i kulturą. Bo to, że cnota w ogóle jest potrzebna tym, którzy będą wyrokować w tych sprawach, mówię dlatego, że nie tylko mądrość posiadać muszą, ale i odwagę. Nie może przecież prawdziwy sędzia przy wydawaniu sądu od widzów w teatrze czerpać pouczenia, przerażony wrzawą zebranych tłumów i tym, że się nie zna na rzeczy, ani też, choćby i nie był pozbawiony wiedzy, z powodu niemęskiej chwiejności i tchórzostwa, tymi samymi ustami, którymi wzywał bogów przed rozpoczęciem sędziowania, wypowiadać z lekkim sercem kłamliwą ocenę. Trzeba, żeby nie jako uczeń widzów, ale jako ich nauczyciel siedział tam sędzia i po to, żeby przeciwstawiać się tym, którzy w nieprzystojny i niewłaściwy sposób dostarczają widzom przyjemności. I możliwe było to wtedy, gdy panował prastary, helleński obyczaj, nie teraz, kiedy zgodnie z sycylijskim i italskim zwyczajem pozostawia się sąd widzom i każe im przez głosowanie obierać zwycięzcę. Zwyczaj ten popsuł poetów — bo uwzględniają w twórczości niewybredny zgoła smak swoich sędziów, tak iż można powiedzieć, że

to widzowie ich wychowują — i zepsuł także smak publiczności. Zamiast tego bowiem, ażeby słuchając o obyczajach szlachetniejszych niż własne, szlachetniejszej doznawała przyjemności, doznaje teraz z własnej winy czegoś wręcz przeciwnego. Do czego zmierza ten cały nasz wywód? Zastanówcie się, czy nie do wykazania rzeczy następującej:

Kleinias Jakiej?

Ateńczyk Po raz trzeci, jak się zdaje, a może czwarty, rozmowa nasza wraca do tego punktu, od którego wyszła, mianowicie do stwierdzenia, że wychowanie polega na tym, iż pociąga się i przywodzi młodzież do tego sposobu myślenia, jaki prawo uznało za słuszny i jaki najzacniejsi i wiekiem najpoważniejsi ludzie na podstawie swego doświadczenia przyznają, że słuszny jest rzeczywiście. Ażeby więc dusza dziecka nie przywykła cieszyć się lub smucić z czegoś w rozdźwięku z prawem i tymi ludźmi, których prawo zdołało przekonać, lecz z radością lub z przykrością witała zawsze to samo, co starzec, powstały tak zwane, pieśni, w istocie zaś czarodziejskie zaklęcia dusz, posiadające moc stwarzania tej zgodności, o której mówię. Ponieważ jednak dusze młodych niezdolne są znosić nastroju powagi, zabawami nazywa się je i pieśniami i tak też uprawia. Podobnie próbujemy chorym i słabym, nad którymi roztaczamy opiekę, dostarczać w smacznych potrawach i napojach posilnego pokarmu, a w niesmacznych podajemy to, co nie służy ich zdrowiu, w tym celu, ażeby jedne polubili, a na inne przyzwyczaili się patrzeć z odrazą. Dlatego i poetę skłaniać będzie dobry prawodawca i zmuszać, o ile go skłonić nie zdoła, do tego, żeby w słowach pięknych i godnych pochwały przedstawiał mężów rozumnych, dzielnych i ze wszech miar szlachetnych i odtwarzając w swych rytmach ich ruchy oraz postawę, a w muzyce ton ich pieśni, tworzył dobre dzieła.

Kleinias A teraz, na Zeusa, czy wydaje ci się, przyjacielu, że tak właśnie postępuje się w innych państwach? Ja bowiem, jak daleko sięgają moje spostrzeżenia, nie wiem, czy to, co mówisz, dzieje się gdzie indziej, a nie tylko u nas i u Lakedajmończyków. Widzę wszędzie, przeciwnie, nowości w dziedzinie tańca i we wszelkiej w ogóle twórczości muzycznej i to, że te zmiany powstają nie na skutek jakichś zwyczajów czy ustaw, ale przez bezładne jakieś wprowadzanie uciech, które nie wykazują w najmniejszej mierze tego samego stylu i nie trzymają się tych samych wzorów, jak wyjaśniasz, że jest w Egipcie, lecz są wciąż inne i inne.

Ateńczyk Bardzo słusznie, Kleiniaszu. Jeżeli jednak odniosłeś wrażenie, że o tym, co przytaczasz, mówię jako o rzeczy istniejącej obecnie, to nie przedstawiłem widocznie dość jasno swej myśli, i nie powinienem się dziwić, że nie zostałem zrozumiany przez ciebie. Bo to, co bym pragnął widzieć w dziedzinie sztuki muzycznej, musiałem wypowiedzieć w taki jakiś sposób, że ci się wydało, że to właśnie mówię. Zrozum, ganienie rzeczy nie dających się naprawić i w których zabrnęło się daleko w błędy, nie jest przyjemne, jakkolwiek niekiedy konieczne. Jeżeli więc i ty także jesteś tego zdania, to powiedz, proszę, czy u was i u nich spotyka się coś takiego bardziej niż u innych Greków.

Kleinias Z całą pewnością.

Ateńczyk A co by było, gdyby spotykało się i u innych? Czy powiedzielibyśmy, że byłoby wtedy lepiej, niż gdy tak się dzieje, jak się dzieje obecnie?

Kleinias Korzystniej by było bez porównania, gdyby mogło być tak, jak jest u nich i u nas i jak teraz powiedziałeś, że być powinno.

Ateńczyk Uzgodnijmy to więc między sobą. W całym waszym wychowaniu muzycznym czy nie podkreślacie

wciąż rzeczy następujących? Przymuszacie poetów, żeby głosili, że mąż zacny, będąc rozumny i sprawiedliwy, zaznaje szczęścia i błogości bez względu na to, czy jest wielki i silny, czy drobny i słaby, i bez względu na to, czy jest bogaty czy nie, i że choćby Kinyrasa i Midasa przewyższał bogactwem, lecz był niesprawiedliwy, nieszczęsnym jest człowiekiem i wiedzie nędzny żywot. «Ani bym wspomniał o mężu, ni uznał go godnym wspomnienia»[2] — mówi u was poeta, jeżeli mówi, jak trzeba, o takim, który by wszystkich tak zwanych pięknych rzeczy nie czynił i nie zdobywał według zasad sprawiedliwości. Bo mąż sprawiedliwy nie wahałby się zaiste «wrogów chcąc dostać w swą moc, stanąć tuż przy nich o krok», niesprawiedliwy natomiast nie poważyłby się «patrzeć na rzezi plon krwawy» i nie zdołałby zwyciężyć w biegu «trackiego Boreasza» i żadnego w ogóle tak zwanego dobra osiągnąć by nie mógł naprawdę. Rzeczy bowiem przez ogół ludzi nazywane dobrami, niesłusznie są tak nazywane. Mówi się, że największym dobrem jest zdrowie, na drugim miejscu stawia się piękność, na trzecim bogactwo, i tysiące innych wymienia się dóbr. Bo i wzrok bystry tu się zalicza, i słuch, i należytą sprawność wszystkich zmysłów, i to jeszcze, żeby być samowładcą i jako taki móc robić, co się żywnie podoba, i za szczyt szczęścia się uważa, gdyby ktoś, posiadłszy to wszystko, mógł uzyskać nieśmiertelność w jak najkrótszym czasie. Wy natomiast i ja twierdzimy wspólnie, że dla sprawiedliwych i zbożnych mężów jest rzeczą najlepszą, dla niesprawiedliwych zaś rzeczą najgorszą posiadanie tego wszystkiego, zacząwszy od zdrowia. Bo i widzieć, i słyszeć, i korzystać ze wszystkich zmysłów, i żyć w ogóle byłoby największym złem, gdyby się miało osiągnąć nieśmiertelność i po wsze czasy posiadać te wszystkie tak zwane dobra, nie zdobywszy sprawiedliwości i pełni cnoty, a mniejszym już złem, gdyby przy-

szło wtedy żyć możliwie najkrócej. Będziecie tedy nakłaniać, sądzę, i zmuszać waszych poetów, żeby mówili to, co mówię teraz, i żeby ujmując to w zgodne z tym rytmy i harmonie, wychowywali w ten sposób waszą młodzież. Czy nie? Uważajcie! Powiadam oto wyraźnie, że to, co nazywa się złe, dobre jest dla niesprawiedliwych, a złe dla sprawiedliwych, i że znowu tak zwane dobra dla dobrych dobre są istotnie, a złe dla złych. Czy więc co do tego zgadzamy się ze sobą, zapytuję znowu, ja i wy? Czy jak?

Kleinias W niektórych rzeczach powiedziałbym, że zgadzamy się z tobą, a w innych znów żadną miarą.

Ateńczyk Człowiek posiadający zdrowie i bogactwo, i władzę nieograniczoną aż do końca życia — a dodam tu jeszcze, i siłę niezwykłą, i męstwo i nieśmiertelność, i to, żeby nie przydarzyło mu się nigdy nic takiego, co złem powszechnie nazywają — miałże bym was nie przekonać może, że mając to wszystko, jeżeliby nieprawość i pychę żywił w duszy, nie byłby szczęśliwy, lecz zasługiwał wyraźnie na politowanie?

Kleinias Mówisz najzupełniejszą prawdę.

Ateńczyk No dobrze! Co więc teraz z kolei powiedzieć trzeba? Człowiek dzielny i silny, i piękny, i bogaty, i taki, który przez całe życie robi, co mu się podoba, czy nie wydaje się wam, że jeżeli jest niesprawiedliwy i zuchwały, musi bezwzględnie wieść haniebne życie? Czy możecie mi to przyznać, że haniebne właśnie?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk A to, że także i złe?

Kleinias Co to, to już niezupełnie.

Ateńczyk A co powiedzielibyście na to, że i nieprzyjemne musi wieść życie i nie przynoszące mu korzyści?

Kleinias W jakiż sposób moglibyśmy zgodzić się na to?

Ateńczyk W jaki sposób? — Jeżeli bóg jakiś, jak spodziewać się należy, zestroi nas ze sobą, przyjaciele, bo te-

raz w zupełnym jesteśmy rozdźwięku. Dla mnie bowiem ta rzecz bardziej konieczna jest i oczywista niż to, że Kreta jest wyspą, miły Kleiniaszu. Toteż jeżelibym był prawodawcą, usiłowałbym zmuszać poetów i wszystkich w państwie, ażeby głosili tę prawdę, i wyznaczałbym karę bodaj największą, jeśliby ktoś opowiadał mi w kraju, że są ludzie źli, którzy wiodą przyjemne życie, i że co innego jest pożyteczne i korzystne, a co innego sprawiedliwe, i nakłaniałbym swych obywateli, ażeby wiele jeszcze rzeczy przedstawiali inaczej, niż mówią o nich teraz Kreteńczycy i Lakedajmończycy, jak się okazało, i inni z pewnością. Bo możebyśmy tak, na Zeusa i Apollina, mężowie najzacniejsi, do tych właśnie bogów, którzy nadali wam prawa, zwrócili się z zapytaniem: «Czy najsprawiedliwsze życie jest najprzyjemniejsze, czy też są dwa jakieś rodzaje życia, jedno najprzyjemniejsze, a drugie najsprawiedliwsze?» I jeżeliby odpowiedzieli, że są dwa rodzaje, moglibyśmy może zapytać ich znowu, gdybyśmy mieli właściwe postawić pytanie: «O jakich tedy ludziach należy mówić, że są szczęśliwi, o tych, którzy najsprawiedliwsze, czy o tych, którzy najprzyjemniejsze prowadzą życie?» I jeżeliby powiedzieli, że o tych, którzy wiodą najprzyjemniejszy tryb życia, to czymś nader dziwacznym wydać by się musiało to ich twierdzenie. Nie chcę jednak takiej odpowiedzi przypisywać bogom i do ojców wolę się raczej zwrócić i do prawodawców, i niech poprzednie moje pytanie skierowane będzie do ojca czy do prawodawcy i niechaj on nam odpowie, że ten, kto najprzyjemniejsze pędzi życie, jest najszczęśliwszy. A ja mógłbym wtedy powiedzieć mu na to: «Czy nie pragnąłeś, ojcze, ażeby moje życie było jak najszczęśliwsze, a przecież nie przestawałeś mnie napominać, ażebym żył jak najsprawiedliwiej?». Jeżeliby więc tak twierdził prawodawca czy ojciec, to czymś nader dziwnym, sądzę, byłoby to jego twierdzenie, bo sam

nie umiałby w żaden sposób wykazać, że jest ze sobą w zgodzie. A jeżeliby znowu wyjaśniał odwrotnie, że najsprawiedliwsze życie jest najszczęśliwsze, to słysząc to każdy chciałby dowiedzieć się, myślę, jakie znajduje się w takim życiu nad przyjemnością górujące dobro i piękno, które wysławia prawo. Bo czyż może zaiste sprawiedliwemu człowiekowi przydarzyć się jakieś dobro nie połączone z przyjemnością? Powiedz, czy sława i pochwała ze strony ludzi i bogów jest rzeczą dobrą i piękną, lecz nieprzyjemną, a niesława odwrotnie? Ależ nigdy w świecie — powiemy — drogi prawodawco. A nie krzywdzić nikogo i od nikogo nie doznawać krzywdy czy jest nieprzyjemne, choć jest dobre i piękne, a przeciwnie, krzywdzić i krzywd doznawać przyjemne, choć haniebne i złe?

Kleinias Skądże znowu?

Ateńczyk Pogląd więc, który nie dzieli rzeczy na przyjemne i sprawiedliwe, dobre i piękne, posiada, nie mówiąc już o niczym innym, moc przekonywania ludzi, ażeby chcieli żyć bogobojnie i uczciwie. Toteż nie ma dla prawodawcy haniebniejszej i niebezpieczniejszej rzeczy niż pogląd przeciwny. Nikt przecież nie dałby się przekonać, ażeby z dobrej woli czynić coś, czemu nie towarzyszy więcej radości niż cierpienia. Każdemu, można powiedzieć, a zwłaszcza dzieciom, gdy patrzy na coś z daleka, ćmi się w oczach. Niechżeż prawodawca rozproszy mroki, zmieni opaczny pogląd na przeciwny, niech przekonywa różnymi sposobami, wpajając dobre przyzwyczajenia, udzielając pochwał, nie szczędząc nauk, że rzeczy sprawiedliwe i niesprawiedliwe przedstawiają się zdaleka w jakichś ogólnych tylko zarysach: niesprawiedliwe jako przeciwieństwo tego, co sprawiedliwe, i że gdy patrzy się na nic z głębi własnej niesprawiedliwości i przewrotności, wydają się miłe, a sprawiedliwe najbardziej znowu niemiłe; gdy spojrzeć na nie jednak z wyżyn sprawiedliwości,

wszystko każdemu jawi się odwrotnie w stosunku do jednych rzeczy i drugich.

Kleinias To jasne.

Ateńczyk A czyj sąd przeważa naszym zdaniem, jeżeli idzie o prawdę, duszy gorszej czy lepszej?

Kleinias Zacniejszej niewątpliwie.

Ateńczyk Niewątpliwie musi więc życie niesprawiedliwe być nie tylko haniebniejsze i podlejsze, ale także naprawdę mniej przyjemne od sprawiedliwego i zbożnego żywota.

Kleinias Tak by przynajmniej wynikało z obecnych naszych rozważań, przyjacielu.

Ateńczyk A choćby nie było tak, jak wiemy, że jest, na podstawie obecnego rozumowania, czy mógłby niewiele nawet wart prawodawca, o ile by ośmielił się w ogóle dla dobrego celu kłamać wobec młodych, użyć pożyteczniejszego kłamstwa, kłamstwa, które by w wyższym stopniu pobudzało wszystkich do tego, żeby nie pod przymusem, ale z dobrej woli postępowali sprawiedliwie?

Kleinias Czymś pięknym jest prawda i trwałym, przyjacielu, widocznie jednak nie tak łatwo jest o niej przekonać.

Ateńczyk Zgoda. Ale czy łatwiej było nakłonić ludzi, ażeby uwierzyli w ową sydońską opowieść[3], która jest tak nieprawdopodobna, i w niezliczone inne podobne historie?

Kleinias Jakie?

Ateńczyk W tę na przykład, że z posianych zębów smoka wyrośli wojownicy. Dobry to dowód dla prawodawcy, że młodym wszystko można wmówić, co się wmówić pragnie. Toteż nad niczym innym prawodawca zastanawiać się nie potrzebuje, lecz myśleć winien tylko o tym, co ma wpajać w dusze młodych, ażeby przynieść państwu największy pożytek, i za wszelką cenę znaleźć

musi sposób, aby wszyscy, cała społeczność, jedno i to samo o tym głosiła wciąż przez całe życie w swych pieśniach, opowieściach i naukach. Jeżeli inaczej zapatruje się na to, posłucham chętnie waszych zastrzeżeń.

Kleinias Nie zdaje się, ażeby któryś z nas dwóch mógł tu wysunąć jakieś zastrzeżenia.

Ateńczyk Moją więc rzeczą jest mówić dalej. Powiadam tedy, że wszystkie zespoły chórowe — a jest ich trzy[4] — winny zaklinać swymi pieśniami młode i wątłe dusze dzieci i głosić im w nich te wszystkie piękne rzeczy, o których mówiliśmy i mogliśmy jeszcze mówić. Najważniejszą jednak rzeczą niech będzie to, że bogowie uznają to samo, życie za naprzyjemniejsze i najlepsze zarazem. Przedstawiając to w ten sposób powiemy najzupełniejszą prawdę, a równocześnie łatwiej przekonamy tych, których należy przekonać, niż gdybyśmy mówili o tym jakoś inaczej.

Kleinias Trzeba przyznać, że jest tak, jak mówisz.

Ateńczyk Najwłaściwiej więc będzie, ażeby najpierw wystąpił chłopięcy chór poświęcony Muzom i jako pierwszy takie to pieśni odśpiewywał publicznie z całą powagą wobec wszystkich obywateli. Jako drugi z rzędu niech wystąpi chór złożony z uczestników w wieku do lat trzydziestu i niech wzywa Pajana na świadka tego, co głosi, i błaga go, żeby budząc tę wiarę, laskę swą młodym okazać raczył. I trzeba zaprawdę, ażeby jako trzeci zespół śpiewali mężowie liczący ponad lat trzydzieści aż do sześćdziesięciu. Tym, którzy ten wiek przekroczyli, jako że nie są już zdolni wznosić pienia — pozostawi się snucie opowieści o zacnych obyczajach w oparciu o boże orędzia.

Kleinias O jakim to trzecim zespole chórowym mówisz, przyjacielu? Nie bardzo jasno rozumiemy, co chcesz o nim powiedzieć.

Ateńczyk A przecież głównie ze względu na niego powiedzieliśmy to, co mówiliśmy poprzednio.

Kleinias Nie zrozumieliśmy jednak. Spróbuj przedstawić to jeszcze wyraźniej.

Ateńczyk Powiedzieliśmy na początku naszych rozważań, o ile pamiętamy, że młode stworzenie, ogniste z natury, nie umie zachowywać się spokojnie, nie może nie poruszać się i nie odzywać się nieustannie, lecz wciąż bezładne jakieś wydaje głosy, kręci się i skacze. Poczucia ładu w ruchach i dźwiękach nie posiadają inne stworzenia, zna je jedynie ludzka natura. Ład w poruszeniach nazywamy rytmem, ład w dźwiękach przy przeplataniu się ze sobą tonów wysokich i niskich melodią, a ich połączenie mamy w korowodach tanecznych. I oto bogowie, jakeśmy powiedzieli, litując się nad nami, dali nam za towarzyszy owych pląsów i za wodzirejów Apollina i Muzy, a jako trzeciego powiedzieliśmy, jeżeli pamiętacie, dali nam Dionizosa.

Kleinias Jakżeż byśmy nie pamiętali?

Ateńczyk O chórze Apollina i Muz była już mowa, o trzecim tedy i pozostałym, o chórze Dionizosa, powiedzieć teraz trzeba.

Kleinias Jakże to? Powiedz! Bo czymś nader dziwnym wydawać się musi przecież, gdy się tak nagle o nim słyszy, taki chór Dionizosa złożony ze starszych ludzi, jeżeli mężowie ponad trzydzieści i pięćdziesiąt lat nawet liczący aż do sześćdziesięciu wykonywać tu będą swe pieśni.

Ateńczyk Prawda najzupełniejsza! Trzeba przeto uzasadnić, sądzę, w jaki sposób miałby taki chór, jeżeliby miał być, swe pełne uzasadnienie.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Czy zgadzamy się więc na to, o czym mówiliśmy poprzednio?

Kleinias Na co?

Ateńczyk Że trzeba, ażeby każdy, mąż i pacholę, wolny i sługa, niewiasta i mężczyzna, cała społeczność sama

siebie czarując pieśnią, całej społeczności śpiewać nie przestawała tego, co przedstawiliśmy, atoli w jakichś wciąż innych postaciach i najprzeróżniejszych odmianach, tak żeby śpiewający zawsze niesyci byli tych pieśni i wciąż się nimi cieszyli.

Kleinias Czyż można się nie zgodzić, że tak być powinno?

Ateńczyk Gdzie by jednak najlepsi nasi mężowie, ludzie, którzy ze względu na swój wiek i rozum ze wszystkich w państwie najgodniejsi są zaufania, śpiewać nam mogli swe najpiękniejsze pieśni i największy przez to przynosić pożytek! Czy będziemy tak nierozsądni, ażeby pominąć tych arcymistrzów pieśni najpiękniejszych i najpożyteczniejszych?

Kleinias Ależ pominąć ich niepodobna wobec tego, cośmy powiedzieli przed chwilą.

Ateńczyk Więc jak tu postąpić należy? Zastanówcie się, czy nie w ten sposób może.

Kleinias W jaki?

Ateńczyk Każdy człowiek, posuwając się w latach, nie tak skory jest już do śpiewania i mniej przy tym doznaje przyjemności, a gdy zmuszony jest do tego, odczuwa zawstydzenie i to tym większe, im starszy jest i mądrzejszy. Czy nie jest tak?

Kleinias Tak jest, i owszem.

Ateńczyk W teatrze więc wstydziliśmy się chyba jeszcze bardziej stanąć wyprostowany i śpiewać przed różnorodnym tłumem ludzi. I gdyby tak, jak uczestnicy zespołów chórowych ubiegających się o zwycięstwo, zmuszeni byli tacy ludzie poddawać się przepisanym ćwiczeniom głosowym i na sucho śpiewać i na głodno, to czy nie śpiewaliby z przykrością i z uczuciem zakłopotania i czy nie czyniliby tego w ogóle ze wszech miar niechętnie?

Kleinias Byłoby z pewnością tak, jak mówisz.

Ateńczyk Jakżeż więc zachęcimy ich do tego, ażeby nabrali ochoty do śpiewania? Postanowimy najpierw, że chłopcom do lat osiemnastu nie będzie wolno wcale kosztować wina, pouczając, że ze względu na zapalną naturę młodych nie należy ognia dodawać do ognia i żaru podsycać w ich ciele i duszy, zanim nie zaczną podejmować znojnych trudów życia. Zarządzimy następnie, żeby obywatele aż do ukończenia lat trzydziestu używali wina w umiarkowanej ilości i żeby od upijania się i nadmiernego picia każdy młody powstrzymywał się całkowicie. Ten natomiast, kto zbliża się do lat czterdziestu, niech przy wspólnej biesiadzie, ugościwszy się szczodrze, wzywa bogów, a wśród nich Dionizosa niech także przyzywa na to święto starych ludzi i zarazem uciechę, którą nas obdarował dając wino jako lek chroniący przed oschłością starczego wieku. I oto znowu czujemy się młodzi, zapominamy o smutkach, wyzbywamy się surowości usposobienia, stajemy się miękси, tak jak żelazo, gdy się je włoży do ognia, i mniej już wtedy oporni. Czy w takim nastroju nie zgodzi się każdy nie przed tłumem, lecz przed niewielkim gromem, i nie wśród obcych, ale wśród swoich, z mniejszym zawstydzeniem i chętniej śpiewać i, jak powiedzieliśmy niejednokrotnie, czarować swą pieśnią?

Kleinias O wiele chętniej z pewnością.

Ateńczyk Ażeby więc skłonić ich do brania udziału w śpiewie, nie byłby może ten sposób tak zupełnie niewłaściwy?

Kleinias Na pewno nie.

Ateńczyk A na jaką ci mężowie śpiewać będą nutę? Jasne jest, że weselić się muszą jakąś odpowiednią dla siebie muzą?

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk A jaka by odpowiadała tym boskim mężom? Może ta, która rozbrzmiewa w pieśniach chórów?

Kleinias My przynajmniej, i oni tak samo, nie potrafilibyśmy wznosić innej pieśni niż tę, przyjacielu, której się nauczyliśmy w zespołach chórowych i którą przywykliśmy śpiewać.

Ateńczyk To zrozumiałe. Rzeczywiście bowiem udziału nie macie w najpiękniejszej pieśni. Wasze państwa są jakby obozem warownym i panują w nich inne zgoła stosunki niż wśród ludności mieszkającej po grodach. Młódź wasza niby źrebięta stłoczona w stadach pasie się gromadnie. Nikt z was nie zajmuje się własnym potomkiem, nie wyciąga go ze stada współtowarzyszy, gdy się okazuje, że jest dziki i narowisty, nie wyznacza człowieka, który by ujeździł go osobno, nie wychowuje go gładząc i obłaskawiając i stosując wszelkie właściwe sposoby wychowawcze, ażeby nie tylko został dzielnym żołnierzem, ale umiał również rządzić państwem i gospodarzyć w mieście, ażeby stał się mężem, o którym powiedzieliśmy na początku, że od wojowników Tyrtajosa tęższym jest wojownikiem, ponieważ męstwo zawsze i wszędzie za czwartą dopiero uznaje cnotę, a nie ceni go jako pierwsze dobro ani jednostek, ani całego państwa.

Kleinias Nie wiem, jak to się dzieje, przyjacielu, że znowu obniżasz wartość naszych prawodawców.

Ateńczyk Nie czynię tego, jeśli w ogóle to czynię, umyślnie, mój drogi, ale tam, dokąd nas prowadzi bieg naszego rozumowania, podążać mi zezwólcie. Bo jeżeli istnieje jakaś muzyka piękniejsza od tej, która rozbrzmiewa w chórach i tłumnie uczęszczanych teatrach, spróbujmy powierzyć ją tym, którzy tę pieśń śpiewać się wstydzą, jak powiedzieliśmy, a z taką najpiękniejszą muzą pragnęliby obcować.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk W każdej rzeczy, której towarzyszy jakiś urok, czy nie musi czymś najważniejszym być albo ten jej

urok sam w sobie, albo jej pewna doskonałość, albo, po trzecie, pożytek, jaki przynosi? Z jedzeniem na przykład i piciem, ze spożywaniem wszelkich pokarmów, łączy się coś miłego, co można nazwać przyjemnością, jeżeli zaś idzie o wartość i pożytek pożywienia, to te pokarmy, które zawsze uznajemy za zdrowe, stanowią dlatego właśnie, że są zdrowe, najlepsze pożywienie.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Również i nauce towarzyszy pewien urok, uczucie przyjemności, tym zaś, co stanowi o doskonałości wiedzy, o jej pożytku, wartości i pięknie, jest prawda.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk No a wszystkie, ile ich jest, sztuki naśladowcze z ich wytwarzaniem podobizn? Jeżeli wytwarzając je darzą nas przy tym przyjemnością, czy nie najsłuszniej będzie tę przyjemność, którą nas darzą, nazywać ich urokiem?

Kleinias Owszem.

Ateńczyk O tym wszelako, czy takie dzieła są dobre, stanowić będzie mówiąc ogólnie raczej wierne oddanie przez nie proporcji i cech odtwarzanego przedmiotu, a nie przyjemność, którą darzą.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Na podstawie przyjemności można by więc słusznie oceniać taką rzecz tylko, która nie przynosi żadnej korzyści, nie odsłania prawdy, nie odtwarza podobieństwa, a z drugiej znów strony nie przyprawia o szkodę, ale istnieje jedynie ze względu na to, co w innych wypadkach jest współtowarzyszącym tylko czynnikiem, ze względu na swój urok. Ten urok właśnie można by najsłuszniej nazwać przyjemnością wtedy, gdy nie dołącza się do niego żadna z wymienionych rzeczy.

Kleinias Mówisz o przyjemności, która nie pociąga za sobą szkody?

Ateńczyk Tak jest, i określam ją jako «zabawę», kiedy ani nie szkodzi w niczym, ani nie pomaga na tyle, żeby warto było o tym myśleć czy mówić.

Kleinias Najzupełniejszą mówisz prawdę.

Ateńczyk Czy nie powiemy więc wobec tego, co powiedzieliśmy właśnie, że nie na podstawie przyjemności bynajmniej i niezgodnego z prawdą mniemania przystoi oceniać wszelkie naśladownictwo — tak jak i wszelką równość, bo nie dlatego przecież, że komuś coś się wydaje, albo że kogoś coś cieszy, równe jest to, co jest równe, ani współmierne to, co jest współmierne — ale na podstawie prawdy, jak można najbardziej, a bynajmniej nie na podstawie czegokolwiek innego?

Kleinias Z całą pewnością.

Ateńczyk O wszelkiej zaś sztuce muzycznej twierdzimy, że jest sztuką odtwórczą i naśladowczą?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Nie należy tedy, jeżeliby ktoś mówił, że muzykę ocenia się na podstawie przyjemności, jaką sprawia, przychylać się do takiego twierdzenia i nie taką wyłącznie «przyjemnościową» muzykę, gdyby nawet taka była, uznawać należy, za wartościową muzykę, — ale tę, która zachowuje przy odtwarzaniu podobieństwo do tego, co jest piękne.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Ci więc, którzy najpiękniejszej pieśni poszukują i muzy, poszukiwać muszą, jak się okazuje, nie tej, która jest przyjemna, ale tej, która jest dobra. Dobre zaś naśladownictwo polega na tym, ażeby wzór w jego proporcjach i cechach odtworzony był jak najwierniej.

Kleinias Czyż może być inaczej?

Ateńczyk I każdy, jeżeli idzie o sztukę muzyczną, zgodzić się musi z pewnością na to, że we wszystkich jej dziełach mamy do czynienia z naśladowaniem i odtwarza-

niem czegoś. Czy zgodnie nie przyznają tego wszyscy, i poeci, i słuchacze, i wykonawcy?

Kleinias I to bez wahania.

Ateńczyk Jeżeli nie chce się popadać w błędy, trzeba, jak się zdaje, wiedzieć, czym jest każde poszczególne dzieło sztuki. Bo gdy się nie wie, jaka jest istotna jego treść, jakie jego założenie i czego jest naprawdę «obrazem», to trudno poznać, czy odpowiada swemu założeniu albo jakie zawiera niedociągnięcia.

Kleinias Trudno rzeczywiście.

Ateńczyk Nie wiedząc zaś, czy odpowiada swemu założeniu, czy można rozpoznać, co w nim jest dobre, a co złe? Mówię to jednak niezbyt jasno; w następujący sposób da się to może przedstawić jaśniej.

Kleinias W jaki?

Ateńczyk Mamy oto przed oczyma niezliczone mnóstwo podobizn.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk A co, jeżeliby ktoś nie potrafił rozpoznać, czyją postać za każdym razem odtwarza podobizna? Czy mógłby wtedy w ogóle poznać, czy rzecz wykonana jest należycie? Czy zachowane są na przykład proporcje ciała i układ jego poszczególnych części, czy wszystkie one, ile ich jest i jak się ze sobą stykają, rozmieszczone są właściwie — a poza tym jeszcze ich barwy i linie — czy też, że to wszystko pomieszane zostało i splątane w wykonaniu? Czy myślisz, że może to poznać ten, kto nie wie w ogóle, jakie stworzenie wzięte tu zostało za wzór?

Kleinias Skądże?

Ateńczyk A jeżelibyśmy wiedzieli, że to, co jest namalowane lub wyrzeźbione, przedstawia człowieka i że posiada on dzięki sztuce wszystkie swe członki, swój koloryt i swoją postawę? Wiedząc to, czy wiedzieliśmy od razu, że to jest piękne dzieło, albo że jeszcze nie dociąga do piękna?

Kleinias Wszyscy, krótko mówiąc, musielibyśmy znać się wtedy na pięknych malowidłach.

Ateńczyk Masz słuszność. Czy nie musi więc ten, kto o jakiejkolwiek podobiźnie w malarstwie, muzyce i w każdej w ogóle dziedzinie sztuki chce wydać rozumną ocenę, wiedzieć trzech rzeczy: po pierwsze, co ona odtwarza, następnie, czy wiernie to odtwarza, a po trzecie, czy jest czymś pięknym[5] każda taka wykonana podobizna, również i ta, której tworzywem są słowa, melodie i rytmy?

Kleinias Tak się wydaje.

Ateńczyk Nie można jednak dość silnie podkreślić, jak to jest trudne, jeżeli idzie o muzykę. Mówi się o niej bez porównania więcej niż o innych «obrazach» i bardziej niż we wszystkich sztukach odtwórczych trzeba się tutaj mieć na baczności. Bo gdy się tutaj pobłądzi, ponosi się największą szkodę, nabierając upodobania do złych obyczajów i ogromnie trudno przy tym to sobie uświadomić, ponieważ poeci lichszymi są z pewnością twórcami niż Muzy. One nie popełniałyby takich błędów, żeby słowom wkładanym w usta mężów nadawać barwę głosu i ton niewiast, żeby pieśń tudzież ruchy wolnych mężów sprzęgać z rytmami odpowiednimi dla sług i niewolników, albo wprowadziwszy rytmy i ruchy cechujące wolnego męża, przydawać im melodie i słowa z rytmami tymi sprzeczne. Nie łączyłyby ze sobą głosów zwierzęcych i ludzkich, turkotu narzędzi i wszelkich możliwych dźwięków, jakąś jedną rzecz niby odtwarzając w ten sposób. Poeci zaś ludzkiego pochodzenia, gdy to wszystko tak gwałtownie plączą i mieszają ze sobą bez sensu, tylko śmiech wzbudzić by mogli w tych, o których mówi Orfeusz, że «oto już dorośli do pory wesela». Bo ci widzą przecież, że wszystko tu jest zmieszane i skłócone. Prócz tego odrywają jeszcze poeci od śpiewu rytm i ruchy taneczne, układają nagie słowa w miary wierszowe, a melodie znów i rytm

ogałacają ze słów, posługując się nagimi dźwiękami liry i fletu. Toteż nader jest trudno poznać, czego chcą właściwie pozbawione słownej treści rytm i harmonia i co przypominają z rzeczy godnych odtwarzania. Trzeba powiedzieć, że to wszystko wskazuje na ogromne prostactwo, to takie lubowanie się w tempie, w wirtuozerii wykonania, w odtwarzaniu głosów zwierzęcych, że używa się fletu tudzież liry nie tylko jako akompaniamentu do tańca i śpiewu, a używanie w ten sposób nagich dźwięków obydwóch tych instrumentów świadczy o braku wszelkiej łączności z Muzami i jest właściwie tylko kuglarstwem[6]. — To więc pociągnęło za sobą takie wyjaśnienie. My jednak zastanawiamy się teraz nie nad tym, czego nie powinni wnosić u nas do twórczości muzycznej mężowie trzydziestoletni oraz ci, którzy przekroczyli pięćdziesiąty rok życia, ale nad tym, co powinni właśnie. I cały nasz poprzedni wywód wskazuje nam, jak się wydaje, że ponad znajomość muzyki chórowej wznieść się muszą swym wykształceniem owi pięćdziesięcioletni mężowie, którym śpiewać wypadnie. Muszą posiadać trafne wyczucie i zrozumienie rytmów i harmonii. Bo jakżeż inaczej mógłby ktoś z nich poznać, czy pieśni skomponowane są należycie, jakiej pieśni na przykład odpowiada czy nie odpowiada harmonia dorycka i czy rytm, który poeta związał z jakąś pieśnią, związany z nią został w sposób właściwy czy nie?

Kleinias Nie mógłby oczywiście.

Ateńczyk Śmieszny jest przeto szary tłum z tym swoim mniemaniem, że dostateczną wiedzę o tym, czy coś jest czy nie jest harmonijne i rytmiczne, posiadają wszyscy, których nauczono śpiewać w chórze i posuwać się rytmicznie w zespole chórowym. Ludzie nie zdają sobie sprawy, że robi się to nieświadomie. A jest przecież tak, że pieśń, która zawiera odpowiednie elementy,

jest dobrą pieśnią, a ta, która zawiera nieodpowiednie, wadliwą.

Kleinias Bezwzględnie.

Ateńczyk A jeżeli ktoś nie wie, co zawiera? Czy będzie mógł, tak jak powiedzieliśmy, wiedzieć wtedy o jakiejkolwiek pieśni, że jest pod każdym względem taka, jaka być powinna?

Kleinias W jaki sposób?

Ateńczyk Stwierdzamy więc teraz znowu, jak się zdaje, że ci nasi pieśniarze, których obecnie wzywamy do śpiewania z dobrej woli i zniewalamy poniekąd, posiadać muszą takie wykształcenie, żeby każdy z nich zdolny był podążać za taktami rytmów i za tonami pieśni i umiał wnikając w harmonie i rytmy wybierać, co jest najodpowiedniejsze i co mężom w tym wieku i tego pokroju śpiewać przystoi. I niech to też śpiewają i tym swoim śpiewem i tą swoją radością ze wszech miar bezpieczną i sami się weselą, i młodszych przywodzą do umiłowania szlachetnych obyczajów. Zdobywszy ten stopień wykształcenia będą oni daleko dokładniej znać się na twórczości artystycznej, niż może ją poznać szary tłum, i głębiej nawet niż sami poeci. Trzeciej bowiem rzeczy poeta nie musi wiedzieć koniecznie, tego mianowicie, czy odtworzony «obraz» jest piękny czy nie, tylko znajomość harmonii i rytmów posiadać musi bezwarunkowo. Oni natomiast wszystkie trzy rzeczy przytoczone poprzednio wiedzieć muszą koniecznie, ażeby mogli dokonywać wyboru tego, co jest najpiękniejsze i co spełnia warunek wymieniony na drugim miejscu, bo inaczej nikt z nich nigdy nie stanie się zdolny czarem pieśni zaklinać młodych do cnoty. To więc, co na początku chcieliśmy wykazać, że obrona chóru Dionizosa ma swe uzasadnienie, przedstawiliśmy tak, jak umieliśmy. Zobaczmyż tedy, czy nam się to udało. Na takim zgromadzeniu w miarę jak się coraz więcej pije, z konieczności

powstawać musi coraz większa wrzawa. Zaznaczyliśmy już na początku, że tak dziać się musi bezwzględnie w okolicznościach, o których mowa.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk I każdemu lżej i weselej robi się na duszy, nie liczy się już ze słowami, nie zważa na to, co się mówi obok, i jest przeświadczony, że może doskonale rządzić sobą i innymi.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk A czy nie powiedzieliśmy, że dusze biesiadników rozpalają się wtedy niby żelazo i miękną i młodnieją tak, iż dają się powodować, jak wówczas, gdy były jeszcze młode, temu, kto umie wychowywać i kształtować dusze? A jest to ten sam mistrz, co i wtedy, dobry prawodawca. Do niego należy również wydanie ustaw obowiązujących przy kielichu. Tego, kto stał się sam w sobie zbyt zaufany i butny, i mniej niż przystoi okazuje wstydu, i nie chce porządku zachowywać i kolejności w milczeniu i mówieniu, popijaniu i śpiewaniu, skłaniać będą, ażeby zechciał postępować inaczej, a gdy niepiękna pojawia się buta, dla jej pokonania wysyłać będą lęk najpiękniejszy wraz z poczuciem tego, co jest słuszne, ów boski lęk, który nazwaliśmy honorem i wstydem.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Na straży zaś tych ustaw stać będą i współdziałać z nimi spokojni i trzeźwi nietrzeźwych zwierzchnicy. Bez nich walczyć z upijaniem się jest ciężej niż ścierać się z wrogami, gdy brakuje spokojnych dowódców. A kto z dobrej woli nie zechce podporządkować się tym prawom i owym przewodnikom chóru Dionizosa, mężom liczącym ponad lat sześćdziesiąt, taką samą i większą nawet hańbę ściągnie na siebie niż ci, którzy wzbraniają się słuchać zwierzchników spod znaku Aresa.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Jeżeliby więc takie było to upijanie się, taka uciecha, czy biesiadnicy nie odnosiliby korzyści i nie rozstawali się w większej przyjaźni, niż byli przedtem, a nie, jak teraz, żywiąc wobec siebie wrogie uczucia? Przecież zgodnie z prawami obcowaliby ze sobą przez cały ten czas i szli za wskazaniami tych, którzy trzeźwi przewodziliby nietrzeźwym.

Kleinias Słusznie, jeżeliby to upijanie się było takie, jak mówisz.

Ateńczyk Nie będziemy więc już odtąd ganić tak po prostu tego daru Dionizosa i mówić, że jest szkodliwy i niegodny przyjęcia przez państwo. I można by jeszcze więcej o tym powiedzieć. Ale nawet o największym dobrodziejstwie, którym ten bóg nas obdarzył, niebezpiecznie jest mówić wobec tłumu, ponieważ ludzie opacznie to ujmują i rozumieją, kiedy się powie im coś takiego.

Kleinias Co masz na myśli?

Ateńczyk Mówi się i jakaś taka wieść się szerzy i legenda, że bóg ten przez swą macochę, Herę, obrany został z rozumu i że mszcząc się za to wprowadził swe orgiastyczne święta i tchnące szałem korowody taneczne. Z tego powodu miał i winem nas obdarować. Jeżeli ktoś sądzi, że można bezpiecznie mówić takie rzeczy o bogach, to niech sobie mówi. Co do mnie, to wiem, że żadne stworzenie rodząc się nie posiada takiego rozumu i tyle, ile go mieć powinno w pełni dojrzałości. Dopóki więc nie zdobyło jeszcze należytego rozsądku, zachowuje się każde zupełnie jak szalone, wydaje nieskładne głosy, a gdy się tylko poderwie na nogi, nieskładnie znów jakieś wykonuje podrygi i skoki. Przypomnijmy sobie, cośmy powiedzieli, że to są właśnie zaczątki muzyki i gimnastyki.

Kleinias Pamiętamy oczywiście.

Ateńczyk A także to, że dla nas, ludzi, zaczątek ten

stworzyło poczucie rytmu i harmonii i że spośród bogów Apollo, Muzy i Dionizos byli tego sprawcami.

Kleinias Czyż moglibyśmy nie pamiętać?

Ateńczyk Otóż i o winie opowiadają, jak się okazuje, że zostało dane ludziom dla wywarcia na nich pomsty, po to, abyśmy popadali w szał; my zaś powiadamy teraz, że przeciwnie, dane nam zostało jako lek, ażeby w duszy budziło wstyd, a ciało darzyło zdrowiem i siłą.

Kleinias Doskonale, przyjacielu, uprzytomniłeś nam ten wywód.

Ateńczyk Połowę chóru tanecznego mamy więc już omówioną, drugą zaś jego połowę, jak się wam wydaje, czy mamy omawiać teraz dalej, czy też zostawić.

Kleinias Jakie połowy masz tu na myśli i jak je odróżniasz?

Ateńczyk Chór taneczny jako całość obejmował dla nas całość «wychowania» i mieliśmy tu rytmy i harmonie, jego część odnoszącą się do głosu.

Kleinias Tak.

Ateńczyk A jeżeli idzie o drugą część, o ruchy ciała, to rytm przysługuje wspólnie im oraz ruchom głosu, postawa ciała natomiast już tylko do nich przynależy, a tam znowu ruchy głosu stanowią melodię.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Tę zaś moc i działanie głosu, które zaprawia duszę do cnoty, nazwaliśmy, żeby jakoś to nazwać, muzyką.

Kleinias I słusznie z pewnością.

Ateńczyk Co się zaś tyczy ruchów ciała, owych pląsów w zabawie, jak je określiliśmy, to jeżeli każdy taki ruch wykazywać będzie pełną sprawność ciała, umiejętne przywodzenie ciała do takiego stanu nazwijmy gimnastyką.

Kleinias Bardzo słusznie.

Ateńczyk Część muzyczną chóru tanecznego, to jest jego połowę, mamy więc już rozpatrzoną, jak powiedzieliśmy przed chwilą, i omówioną dostatecznie, i stwierdźmy to raz jeszcze. No a druga połowa? Czy mamy ją omawiać, czy jak też postąpić należy i w jaki sposób?

Kleinias Mężu najzacniejszy! Jeżeli w rozmowie z Kreteńczykiem i Lakedajmończykiem po omówieniu muzyki nie została uwzględniona gimnastyka, co sądzisz, że ci każdy z nas odpowie na to pytanie?

Ateńczyk Muszę przyznać, że dość wyraźnie odpowiedziałeś zapytując w ten sposób, i rozumiem, że to twoje pytanie nie tylko jest odpowiedzią, jak powiedziałem, ale i wezwaniem, ażeby rozpatrzyć sprawy związane z gimnastyką.

Kleinias Zrozumiałeś doskonale, więc tak też zrób, proszę.

Ateńczyk Będę musiał. I nie tak trudno będzie chyba mówić wam o rzeczach, na których się znacie obydwaj. W tej sztuce bowiem o wiele większe macie doświadczenie niż w tamtej.

Kleinias Tak, to prawda.

Ateńczyk I tej także uciechy początkiem jest to, że z przyrodzonego rozpędu skakać zwykło każde stworzenie i podrygiwać. Ludzka zaś istota, ponieważ obdarzona jest poczuciem rytmu, jak powiedzieliśmy, poczęła i zrodziła taniec, a gdy pieśń przywodziła na pamięć i budziła rytm, połączyły się one ze sobą, pieśń i taniec, zrodziły chór taneczny z jego uciechą.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk I jedną jego połowę już omówiliśmy, powiadamy, a drugą spróbujemy potem omówić z kolei.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Przedtem jednak uwieńczymy jeszcze wnioskiem tę sprawę upijania się, jeżeli się zgadzacie.

Kleinias O jakim wieńczeniu mówisz i jakim wniosku?

Ateńczyk Jeżeli ten zwyczaj, o którym mówiliśmy teraz, uprawiać się będzie w jakimś państwie ze zrozumieniem jego wagi, zgodnie z prawami i wyznaczonym porządkiem, jako ćwiczenie w zachowywaniu umiaru, i jeżeli tak samo i według tej samej zasady stronić się nie będzie również i od innych przyjemności, ale znajdzie się sposób, ażeby nad nimi panować, to można owszem używać wtedy wszelkich takich przyjemności. Jeżeliby jednak wchodzić tu miała w grę tylko pusta zabawa i wolno by było każdemu, kto chce, kiedy chce i z kim chce, pić i co by tam było jeszcze innego uprawiać przy tym, to nie głosowałbym bynajmniej za tym, żeby w państwie pozwalano sobie na upijanie się i żeby w ogóle na to pozwalał sobie ktoś taki. Posunąłbym się tu dalej, niż czynią Kreteńczycy i Lakedajmończycy, i do kartagińskiego prawa, które zabrania podczas służby w polu kosztować tego napoju i nakazuje przez cały czas poprzestawać na piciu wody, dodałbym jeszcze, żeby i w miastach nie kosztowała go niewolnica ani niewolnik, żeby urzędujące władze w ciągu roku urzędowania, sternicy i sędziowie podczas sprawowania swych czynności nie używali wina zupełnie, ani ten, kto się udaje na ważniejsze obrady i nikt w ogóle za dnia, chyba że dla pokrzepienia sił lub z powodu choroby, ani też w nocy, jeżeli chce ktoś wtedy płodzić dzieci, mężczyzna czy niewiasta. I można by tu wyliczyć jeszcze całe mnóstwo okoliczności, kiedy nie powinni pić wina ludzie, którzy mają rozum i dobre prawa. Toteż państwo nie potrzebuje wcale posiadać wiele winnic i jeżeliby miało być ustalone, co należy wytwarzać na roli, i miałby być ujęty w normy cały sposób życia i odżywiania się w państwie, to uprawa wina bodaj najbardziej umiarkowane i skromne zajmowałaby miejsce. Niechżeż więc to będzie, przyjaciele, jeżeli się zgadzacie, ten wniosek, którym wieńczymy nasz wywód o winie!

Kleinias Doskonale! Zgadzamy się na to.

KSIĘGA TRZECIA

Ateńczyk To więc tak się przedstawia. — A jaki, powiemy, był początek państwa? Czy nie można by najłatwiej i najlepiej poznać tego w sposób następujący?

Kleinias Jaki?

Ateńczyk Sięgnąwszy tam, skąd zarówno na wzrastanie w cnocie, jak też na chylenie się państw ku złemu trzeba patrzeć za każdym razem.

Kleinias To znaczy dokąd?

Ateńczyk W nieskończoną, sądzę, odległość czasu i do zmian zachodzących wtedy.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Uważaj! Odkąd istnieją państwa i odkąd ludzie żyją jako obywatele państw, czy zdaje ci się, że można uświadomić sobie, ile upłynęło czasu?

Kleinias Łatwe to nie jest bynajmniej.

Ateńczyk Ale że nieskończenie i niezmiernie wiele?

Kleinias To z pewnością.

Ateńczyk Czy nie powstawały więc w ciągu tego czasu tysiące i tysiące państw, i, żeby użyć tego samego sposobu określenia ogromnej liczby, czy nie mniej ich wtedy uległo zagładzie? Czy nie posiadały one wszędzie wszelkich form ustrojowych i czy nie stawały się niekiedy z małych wielkie, a kiedy indziej znów z wielkich małe, złe z dobrych, a dobre ze złych?

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Postarajmy się uchwycić, jeżeli nam się uda, przyczynę tych przemian, bo może pokaże nam ona, jaki był początek tworzenia się państw i jak się one przekształcały.

Kleinias Słusznie mówisz, i musisz dołożyć starań, ażeby nam wyjaśnić, co o tym myślisz, a my znowu, ażeby podążać za tobą.

Ateńczyk Czy wydaje się nam, że dawne opowieści zawierają jakąś prawdę?

Kleinias Jakie opowieści?

Ateńczyk Że zagłada spotykała niejednokrotnie ludzi przez wylewy wód, choroby i inne klęski, na skutek których drobna tylko cząstka rodzaju ludzkiego pozostawała przy życiu.

Kleinias Nader prawdopodobne wydać się to musi każdemu.

Ateńczyk Wyobraźmy więc sobie jako jedną z wielu ową zagładę, o której się opowiada, powstałą ongiś z powodu zalewu wód.

Kleinias A co w związku z nią mamy sobie pomyśleć?

Ateńczyk Że tymi, którzy wtedy uniknęli zagłady, musieli być chyba jacyś górscy pasterze, gdzieś na szczytach skał ocalałe szczątki rodzaju ludzkiego.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk I że jest niemożliwe, ażeby znali oni jakieś rzemiosła i sztuki i mieli takie sposoby, jakich ludzie chwytają się w miastach przeciwko sobie wzajemnie dla zaspokojenia swej chciwości i ambicji, i na jakie tam w ogóle wpadają niecne pomysły, ażeby się krzywdzić nawzajem.

Kleinias Tak by się wydawało.

Ateńczyk Załóżmy, że miasta zbudowane na równinach i w pobliżu morza zostały w owym czasie doszczętnie zmiecione z powierzchni ziemi.

Kleinias Załóżmy.

Ateńczyk Czy więc nie powiemy, że i narzędzia zginęły wszystkie i że, jeżeli coś było zapobiegliwie wynalezione w zakresie jakiejś sztuki, sztuki rządzenia państwem na przykład czy innej jakiejś umiejętności, wszystko przepadło w tym czasie. Bo jakże, mężu najzacniejszy, gdyby przez cały czas nieprzerwanie trwało to wszystko w tym stanie i porządku, w jakim jest teraz, mogłoby w ogóle jako rzecz nowa wynalezione być kiedyś cokolwiek?

Kleinias Przez niezliczone setki wieków nie znali więc widocznie tych rzeczy ludzie żyjący podówczas, a tysiąc albo dwa razy tyle upłynęło lat, odkąd odkrył jedno Dedal, co innego Orfeusz, a co innego jeszcze Palamedes, odkąd odkryć w dziedzinie muzyki dokonał Marsjasz i Olimpos, Amfion wynalazł lirę, i całe mnóstwo wynalazków, które zawdzięczamy innym, wczoraj dopiero, żeby tak powiedzieć, powstało i przedwczoraj.

Ateńczyk Najlepsze jest, Kleiniaszu, żeś przyjaciela pominął, którego żywot przypadł całkowicie na dzień wczorajszy.

Kleinias Myślisz o Epimenidesie?

Ateńczyk O nim oczywiście. Ogromnie prześcignął wszystkich swoim wynalazkiem, mój drogi. To, co Hezjod[1] wieścił dawno, on urzeczywistnił, jak wy twierdzicie.

Kleinias Twierdzimy i owszem.

Ateńczyk Czy nie powiemy, że warunki życia ludzi wtedy, po owym zniszczeniu, wyglądały w ten sposób: niezmierne jakieś straszliwe pustkowie, ziemi żyznej mnóstwo nieprzebrane, ze zwierząt, gdy wszystkie inne poginęły, ot może jakieś parę sztuk bydła pozostało i jeżeli gdzieś przypadkiem ocalała jakaś odmiana kóz, ale mało tego było dla pasących je, żeby się wyżywić wtedy na początku.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk O państwie zaś, o ustroju państwowym i o prawodawstwie, które stanowią teraz przedmiot naszych rozważań, czy sądzimy, że wspomnienie choćby, krótko mówiąc, pozostało im w ogóle?

Kleinias W żaden sposób.

Ateńczyk A z takiego stanu rzeczy wyłonił się nam całokształt wszystkiego, co jest obecne, i państwa, i ustroje polityczne, i prawa, a także nieprawości wiele i wiele też cnoty?

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Czy wyobrażamy sobie, mężu godny podziwu, że ludzie ówcześni nie znając wielu pięknych rzeczy spotykanych w miastach, ale nie znając również wielu rzeczy, które stanowią ich przeciwieństwo, osiągnęli pełnię cnoty czy nieprawości?

Kleinias Dobrześ powiedział i rozumiemy, co masz na myśli.

Ateńczyk Z biegiem więc czasu dopiero, wraz z rozmnażaniem się rodzaju ludzkiego, doszło wszystko do obenego stanu rzeczy?

Kleinias Zupełnie słusznie.

Ateńczyk Nie nagle jednak, jak można przypuszczać, ale po trochu, w ogromnie długim okresie czasu.

Kleinias Najprawdopodobniej tak było.

Ateńczyk Bo żeby z wyżyn schodzić na równiny, to ciągle jeszcze, sądzę, strach się w nich odzywał.

Kleinias Czyż mogło być inaczej?

Ateńczyk Chętnie więc chyba ludzie spotykali się wtedy ze sobą, ponieważ tak mało ich było w tym czasie. Nie mogli jednak przejeżdżać do siebie lądem czy przez morze nie posiadając łodzi ani wozów i nie uprawiając rzemiosł, ażeby je sporządzić. Toteż nie bardzo, myślę, mogli się stykać ze sobą. Żelazo, miedź i wszelkie kruszce zostały zatopione i znikły, i ludzie nie wiedzieli, jak je znowu

wydobywać, a bieda też była ze ścinaniem drzew. Bo jeżeli pozostały nawet gdzieś w górach jakieś narzędzia, zużyły się szybko i zniszczyły a nowe nie mogły powstawać, zanim sztuka górnicza znowu nie pojawiła się wśród ludzi.

Kleinias Skądże?

Ateńczyk W ile pokoleń potem, sądzimy, że do tego przyszło?

Kleinias Oczywiście, że dopiero po jakimś bardzo długim ich szeregu.

Ateńczyk A więc i rzemiosła, do których wykonywania potrzeba żelaza, spiżu i wszystkich takich rzeczy, przez ten czas i jeszcze dłużej nie istniały wtedy?

Kleinias Z pewnością:

Ateńczyk Bunty przeto i wojny w bardzo wielu okolicach wygasły podówczas.

Klienias Czemu?

Ateńczyk Po pierwsze cenili się wtedy ludzie i darzyli się wzajemnie życzliwością, mieszkając na takim pustkowiu. Nie musieli następnie walczyć ze sobą o pożywienie. Zwierząt bowiem, wyjąwszy gdzieś może na początku, nie brakowało na pastwiskach, a one stanowiły główne ich pożywienie w owym czasie. Mleka więc i mięsa mieli pod dostatkiem, a ponadto łowy dostarczały im niemało dobrego pokarmu. Byli też zaopatrzeni w odzież i posłania i posiadali domostwa i naczynia służące do gotowania na ogniu i inne. Lepienie bowiem i plecenie należą do sztuk obywających się bez żelaza. Bóg pozwolił, żeby te dwie sztuki dostarczały ludziom tego wszystkiego, bo chciał, ażeby, ilekroć znajdą się w takich opałach, ród ludzki mógł na nowo się krzewić i rozmnażać. Toteż nie panowała wśród nich wcale tak wielka nędza, żeby ich doprowadzała do kłótni i waśni. Bogacić nie można się jednak, gdy brakuje złota i srebra, a tak właśnie u nich było podówczas. Tam zaś, gdzie ani bogactwo nie rozpanoszy się

w domu, ani nie wciśnie do niego się bieda, najzacniejsze się zawsze rodzą obyczaje. Buta i krzywda, zawiść i zazdrość nie mają tam dostępu. Zacni więc byli ludzie wtedy dzięki tym warunkom i swej tak zwanej prostoduszności. Gdy słyszeli od kogoś, że coś jest piękne lub brzydkie, uważali to w prostocie ducha za najszczerszą prawdę i do tego się stosowali. Nikt nie był na tyle «mądry», żeby podejrzewać kogoś o kłamstwo, jak to teraz się dzieje, ale cokolwiek się mówiło o bogach lub ludziach, uznawali to wszyscy za prawdę i kierowali się tym w życiu. Z tych więc powodów byli oni wtedy takimi właśnie, jak ich tu teraz przedstawiliśmy.

Kleinias Mnie przynajmniej i temu naszemu przyjacielowi też tak się wydaje.

Ateńczyk Czy więc nie powiemy, że żyjąc w ten sposób przez bardzo wiele pokoleń, posiadali oni mniejsze niż ludzie sprzed owej klęski zalewu i współcześni nam wyrobienie w różnych sztukach i mniejszą ich znajomość, zwłaszcza sztuki wojowania na lądzie i morzu i wojowania wewnątrz samego państwa, tak jak się teraz wojuje, prawując się w procesach sądowych i wszczynając rokosze i jakie tam jeszcze wymyślają ludzie wszelkie możliwe sposoby, ażeby słowem i czynem szkodzić sobie i krzywdzić się wzajemnie? Czy nie zgodzimy się, że ci ludzie byli prostoduszniejsi i mężniejsi a zarazem bardziej umiarkowani i pod każdym względem sprawiedliwsi? Przyczynę zaś tego już podaliśmy.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Wszystko, co powiedzieliśmy, powiedziane zostało, i to, co jeszcze powiemy, powiedziane będzie po to, abyśmy poznali, jak wśród ówczesnych ludzi powstała potrzeba praw i kto się dla nich stał prawodawcą.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Czy jednak nie było tak, że nie potrzebowali

oni wcale prawodawców i że rzecz taka jak prawodawstwo nie istniała w ogóle w tamtych czasach? Przecież ludzie nie znali wtedy pisma i wiedli życie według przejętych tradycji i tak zwanych ojczystych obyczajów.

Kleinias Tak by należało przypuszczać.

Ateńczyk A jednak mamy tu już pewien ustrój.

Kleinias Jaki?

Ateńczyk Ów istniejący wtedy ustrój nazywają wszyscy patriarchatem, jak się zdaje. I teraz jeszcze spotkać go można w wielu miejscach u Greków i innych ludów. Panować on miał według Homera w domostwie Cyklopów, jak widać z następujących wierszy:

Zebrań nie mają, gdzie radni się schodzą, zakonu ni prawa,
Ale na górskich mieszkają wysoko piętrzących się szczytach,
W grotach sklepionych, a każdy sam zakon sprawuje i prawo
Pośród swych dzieci i żon, a poza tym o siebie nie dbają.

Kleinias Pełen uroku, wydaje mi się, ten wasz poeta. Znamy niektóre wyjątki z jego poematów, nader zręczne wiersze, niewiele jednak, bo my, Kreteńczycy, nie bardzo się zajmujemy utworami obcych poetów.

Megillos My zaś zajmujemy się, owszem, i naszym zdaniem przewyższa on wszystkich poetów tego rodzaju. Nie lakoński jednak, lecz raczej jakiś joński sposób życia przedstawia wszędzie. Z pewnością dobrze zdaje się teraz popierać twoje twierdzenie, dawne obyczaje ludzi sprowadzając w swych opowieściach do takiego pierwotnego stanu.

Ateńczyk Tak jest, popiera je istotnie, i weźmy go

sobie teraz za świadka, że takie formy ustrojowe powstają w pewnych epokach.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk I czy nie właśnie wśród ludzi, którzy, ponieważ brakowało wtedy wszystkiego po tym spustoszeniu, rozproszyli się i żyli w rozbiciu na poszczególne domostwa i rody, gdzie najstarsi wiekiem sprawowali władzę przekazaną im przez ojca i matkę? Podążając za nimi niby ptactwo tworzą jedno stadko i podlegają rządom ojca i jego najsprawiedliwszemu i najprawdziwiej królewskiemu panowaniu.

Kleinias Z całą pewnością.

Ateńczyk Następnie schodzą się razem i łącząc się w liczniejsze gromady, tworzą większe zespoły i biorą się do uprawiania ziemi u podnóża gór, i robią jakieś płoty z cierni niby osłonę murów dla obrony przed dzikimi zwierzętami, i jedno wspólne w ten sposób wielkie stwarzają domostwo.

Kleinias Prawdopodobnie tak właśnie było.

Ateńczyk Oczywiście. A czy nieprawdopodobną jest rzecz następująca?

Kleinias Jaka?

Ateńczyk Że przy powiększaniu się małych pierwotnie gromad każdy taki drobny zespół rodowy, pozostając pod przewodnictwem najstarszego, zachowywał swe własne i odrębne obyczaje, dotyczące czci bogów i sposobu życia, bo ludzie mieszkali daleko od siebie i mieli innych ojców i opiekunów. Były one łagodniejsze, gdy je im łagodniejsi, a śmielsze, gdy je im śmielsi przekazywali przodkowie. I gdy to, co zostało przekazane, wdrażali w każdym takim zespole rodzice dzieciom i dzieci swym dzieciom, posiadając swe własne, jak powiadamy, prawa zwyczajowe, łączyły się poszczególne rody w większą społeczność.

Kleinias Nie mogło być inaczej.

Ateńczyk I jest z pewnością tak, że własne obyczaje i prawa podobają się każdemu, a obyczaje i prawa innych gdzieś już na dalszym stawia się miejscu.

Kleinias Tak.

Ateńczyk Do początku prawodawstwa niepostrzeżenie dotarliśmy jakoś, jak się zdaje.

Kleinias Rzeczywiście.

Ateńczyk I musiało następnie być tak, że gdy zeszli się razem, wybrali wspólnie spośród siebie mężów, którzy po zbadaniu obyczajów panujących u wszystkich to, co w nich uznali za najlepsze dla ogółu, przedstawili i dali do zatwierdzenia naczelnikom i wodzom poszczególnych gromad, ich jak gdyby królom. Otrzymują oni miano prawodawców. Owych zaś naczelników i wodzów czynią zwierzchnikami, wprowadzając w ten sposób zamiast dawnej władzy rodowej rządy arystokratyczne, czy też jakiś rodzaj monarchii, i urządzają wszystko podczas tej zmiany ustroju.

Kleinias Tak się to musiało dziać wtedy i tak się kolejno odbywać.

Ateńczyk O powstaniu trzeciego jeszcze rodzaju życia państwowego musimy wspomnieć. Przybierać on może wszelkie formy ustrojowe i doświadczać wszelkich kolei losu.

Kleinias Jakiż to będzie?

Ateńczyk Ten, na który po drugiej postaci państwa Homer także wskazał, o powstaniu tej trzeciej jego postaci mówiąc w następujący sposób:

Założył Dardanię — powiada — *bo Ilios święta*
Na swej równinie jeszcze nie stała, gród ludzi śmiertelnych,
Lecz u podnóży mieszkali bogatej w źródła wód Idy.

Wiersze te, tak samo jak tamte, które mówią o Cyklopach, tchną bożym duchem i prawdą życia. Bo boski zaiste jest i ród poetów, wieszczą jest mocą przejęty, kiedy wznosi pienia, i wiele z tego, co dzieje się rzeczywiście, z łaski jakichś Charyt i Muz umie uchwycić za każdym razem.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Idźmy więc dalej drogą tej opowieści, która się teraz przed nami rozciąga, bo może odsłoni nam ona coś z tego, co pragniemy zobaczyć. Czy nie powinniśmy tego zrobić?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Zeszedłszy więc z wyżyn na wielką i piękną równinę, zbudowali, powiadamy, Ilion na jakimś niewysokim wzgórzu pełnym strumieni spływających z Idy.

Kleinias Tak mówią.

Ateńczyk Czy nie sądzimy, że stało się to, gdy wiele już czasu upłynęło od owego wylewu wód?

Kleinias Nie mogło stać się wcześniej.

Ateńczyk W ogromne zapomnienie musiała pójść już wtedy ta dopiero co wspomniana klęska, skoro w pobliżu tylu rzek, i to spływających z góry, założyli sobie miasto i zawierzyli niezbyt wysokim wzgórzom.

Kleinias Jasne jest, że nader długi czas dzielił ich od tego nieszczęścia.

Ateńczyk I wiele innych miast, przypuszczam, zostało już wtedy założonych z powodu powiększenia się ludności.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Które też i napadały na Ilion, i może nawet w tym celu przeprawiały się przez morze, bo nie lękano się już wtedy puszczać się na morze.

Kleinias Tak się zdaje.

Ateńczyk Około dziesięciu lat stali Achajowie pod Troją i zamienili ją w końcu w gruzy.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Podczas tego dziesięcioletniego okresu czasu, w którym oblegano Ilion, w ojczystych miastach oblegających go wojowników rozgrywały się często ponure wypadki. Młódź wszczynała rozruchy. Rycerzy powracających do swych miast i domów nie przyjmowano godnie i jak przystoi, ale wielu ginęło i padało ofiarą morderstwa, wielu musiało uchodzić z kraju. Ci, którzy znowu opuścili wtedy kraj, powrócili potem pod zmienionym imieniem, Dorami już nazywani, a nie Achajami, ponieważ ten, kto zebrał ich razem, był Dorem. O tym, co działo się następnie, to wy, Lakedajmończycy, sami już opowiadacie i wszystko, jak było, przedstawiacie do końca.

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Oto więc jakby z bożego zarządzenia znaleźliśmy się znowu tam, skąd zboczyliśmy na początku naszej rozmowy, wpadłszy na temat muzyki i upijania się, i ten nasz wywód pozwala nam, żeby tak powiedzieć, już przejść do ataku. Doprowadził nas bowiem do chwili powstania państwa Lakedajmońskiego, o którym twierdzicie, że rządzi się w należyty sposób tak jak i Kreta i że obydwa te państwa opierają się na bliźniaczych nieomal prawach. Gdy przewędrowaliśmy więc w myśli przez pewne etapy tworzenia się form ustrojowych i powstawania państw, tyle z tej wędrówki mamy korzyści, że zobaczyliśmy najdawniejszą postać państwa, drugą z rzędu i trzecią[2], tak jak powstawały po sobie w ciągu niepomiernie długich, jak sądzimy, odstępów czasu. Obecnie występuje tu przed nami czwarte z rzędu państwo czy, jeżeli wolicie, naród, w okresie tworzenia swego życia zbiorowego, które zachował po dzień dzisiejszy. Jeżeli można by więc wywnioskować na podstawie tego wszystkiego, jakie urządzenia w państwie są właściwe i niewłaściwe i jakie prawa utrzymują w nienaruszonym stanie to, co pozostaje nie-

naruszone, a jakie znowu niszczą to, co niszczeje, a także jakie zmiany zbawienne by były dla państwa, to powinniśmy przecież, Megillosie i Kleiniaszu, raz jeszcze omówić to wszystko jakby od początku, chyba że mamy coś do zarzucenia poprzednim wywodom.

Megillos Jeżeliby bóg jakiś przyobiecał nam, przyjacielu, że zabrawszy się po raz wtóry do tych rozważań o prawodawstwie usłyszymy nie gorsze i nie mniej wyczerpujące wywody niż obecnie, to daleko zaprawdę zgodziłbym się wędrować i krótki wydawałby mi się dzień dzisiejszy. A jest to przecież ten, w którym bóg z letniego swego biegu ku zimowemu się zwraca.

Ateńczyk Trzeba tedy przystąpić, jak się zdaje, do tych rozważań.

Megillos Z całą pewnością.

Ateńczyk Przenieśmy się tedy myślą w owe czasy, gdy Lakedajmon, Argos i Messena tudzież łączący się z nimi obszar waszym przodkom, Megillosie, podlegały całkowicie. Postanowili oni, jak głosi opowieść, rozdzielić drużynę na trzy części i trzy państwa założyć: Argos, Messenę i Lakedajmon.

Megillos Tak jest.

Ateńczyk I królem Argosu został Temenos, Messeny Kresfontes, królami zaś Lakedajmonu Prokles i Eurystenes.

Megillos Nie inaczej.

Ateńczyk I wszyscy wtedy przysięgli, że przyjdą im z pomocą, jeżeliby ktoś chciał obalić ich władzę królewską.

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Czy jednak władza królewska daje się rozbić, na Zeusa, albo czy w ogóle jakakolwiek władza została kiedy rozbita przez kogoś innego niż przez tych, którzy ją piastują? Dopiero co, gdy zdarzyło nam się mówić

o tym, tak twierdziliśmy[3], a teraz już zapomnieliśmy o tym?

Megillos Skądże?

Ateńczyk Podeprzemy więc teraz to jeszcze mocniej. Zetknąwszy się z rzeczywistymi wydarzeniami doszliśmy oto, jak widać, do tego samego poglądu, tak iż badać będziemy to teraz już nie tak jakoś w powietrzu, ale na podstawie tego, co wydarzyło się naprawdę i co jest rzeczywistością. Wydarzenia zaś były następujące: trzy domy królewskie i trzy pod ich królewskim panowaniem pozostające państwa poprzysięgły sobie wzajemnie zachowywać prawa ustanowione wspólnie dla władców i dla poddanych. Królowie przyrzekli, że nie będą z biegiem lat i wraz z rozwojem swego rodu sprawować ostrzejszych rządów, a podwładni, że o ile władcy dochowają niezłomnie swych zobowiązań, ani sami nie targną się nigdy na władzę królewską, ani nie dopuszczą, ażeby mieli na nią porwać się inni. W razie zaś naruszenia praw jednej czy drugiej strony królowie mieli przyjść z pomocą królom i ludom, a ludy znów ludom i królom. Czy nie tak było?

Megillos Tak właśnie.

Ateńczyk Czy więc nie to właśnie było rzeczą największej wagi dla utrzymania porządku państwowego ustanowionego prawnie dla tych trzech państw, niezależnie od tego, czy królowie go ustanowili, czy ktoś inny?

Megillos Co mianowicie?

Ateńczyk To, iż postanowiono, że jeżeli jedno z tych państw wyłamie się spod obowiązujących praw, wystąpią zawsze przeciwko niemu obydwa pozostałe państwa i przyjdą sobie z pomocą.

Megillos Oczywiście.

Ateńczyk I jest tak, że żąda się powszechnie od prawodawców, ażeby stanowili prawa, które chętnie przyjmie lud i pospólstwo, chociaż podobnie można by żądać od

nauczycieli gimnastyki lub od lekarzy, ażeby biorąc kogoś pod swoją opiekę, pielęgnowali go i leczyli w sposób przyjemny.

Megillos Istotnie.

Ateńczyk A przecież często należałoby cieszyć się już z tego, że nie zadając nam zbyt wiele cierpień, potrafił nas ktoś przywieść do sprawności fizycznej i zdrowia.

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Więc i to także stanowiło wówczas niemałe ułatwienie przy nadawaniu praw.

Megillos Co takiego?

Ateńczyk Że nie spotykały tu prawodawców, gdy przeprowadzali równy podział mienia, najcięższe ze wszystkich zarzuty, jakie przy stanowieniu praw spotykają ich w wielu innych państwach, ilekroć usiłują wywłaszczyć kogoś z posiadanej ziemi lub umorzyć długi w przekonaniu, że inaczej zapanować nie może należyta równość. Jeżeli tylko próbuje tu ruszyć coś prawodawca, przeciwstawia mu się zaraz każdy i zapowiada, żeby «nie tykał tego, co nietykalne», i przekleństwa ciska na jego głowę, gdy przeprowadza podział ziemi i zniesienie długów. Toteż w nader ciężkim położeniu znajduje się każdy prawodawca. U Dorów przeszło to spokojnie i bez zadrażnień, bo i podział ziemi nie wywoływał sprzeciwów i długów nie mieli wielkich i zadawnionych.

Megillos To prawda.

Ateńczyk Jakże więc się stało, najzacniejsi przyjaciele, że tak im się nie powiodło z założeniem tych państw i z tym prawodawstwem?

Megillos Jak to rozumiesz i co im tu zarzucasz?

Ateńczyk To, że z tych trzech domostw dwa w krótkim czasie doprowadziły do upadku swój ustrój państwowy i swoje prawa, a jedno z nich tylko przetrwało, wasze państwo.

Megillos Niełatwo jest odpowiedzieć na to pytanie.

Ateńczyk Musimy jednak rozpatrzeć to teraz i zbadać. Gawędząc tak o prawach i zabawiając się tą mądrą zabawą starych ludzi, bez trudu, jak powiedzieliśmy na początku naszej wędrówki, przebędziemy tę drogę.

Megillos Z pewnością. Zrobić więc trzeba, jak mówisz.

Ateńczyk Czy moglibyśmy jednak badać prawa we właściwszy sposób niż zastanawiając się nad tymi, które w tych państwach wprowadziły ład i porządek, albo czy znajdziemy w ogóle sławniejsze i potężniejsze państwa, których tworzenie się powinniśmy rozpatrzyć w tym celu?

Megillos Niełatwo takie wymienić.

Ateńczyk Gdy więc to wszystko urządzili tak wówczas, wyobrażali sobie oczywiście, że będą już mieli dosyć siły nie tylko do obrony Peloponezu, ale że wszystkim Grekom zdołają przyjść z pomocą, jeżeliby jakiś obcy naród usiłował ich krzywdzić, tak jak wtedy mieszkańcy Ilionu, którzy opierając swe nadzieje na potędze asyryjskiej, powstałej za Ninosa, zachowywali się tak butnie, że wywołali wojnę przeciwko Troi. Bo nie zgasł jeszcze blask państwa asyryjskiego i podobnie jak my dzisiaj boimy się króla perskiego, tak owej zjednoczonej, zwartej potęgi obawiali się ówcześni. Wielkie oburzenie ściągnęło wtedy na Greków drugie[4] zdobycie Troi, bo była ona częścią państwa asyryjskiego. Stworzyli więc dla obrony, pięknie i celowo, jak się wydawało, z całej posiadanej siły zbrojnej, podzielonej pomiędzy trzy państwa, jednolitą armię pod dowództwem bratnich królów, Heraklesowych potomków, wyposażyli ją wspaniale i sądzili, że przewyższa niezrównanie tę, która ongiś wyruszyła pod Troję. Uważali po pierwsze, że ich wodzowie, Heraklidzi[5], są lepszymi wodzami niż byli Pelopidzi[6], a po drugie, że ich wojsko góruje męstwem nad wojskiem, które walczyło pod Troją — byli przecież zwycięzcami, podczas gdy

tamci pokonani przez nich zostali, Achajowie przez Dorów. — Czy nie sądzimy, że tak oto i z taką myślą wszystko tu u siebie urządzili wtedy?

Megillos Z pewnością.

Ateńczyk I uważali prawdopodobnie, że to ich dzieło będzie trwałe i ostoi się przez czas długi, ponieważ łączyło ich ze sobą wiele trudów i niebezpieczeństw wspólnie przeżytych, ponieważ z jednego rodu wywodzący się bratni królowie zaprowadzili u nich ład i porządek państwowy i dlatego także, że korzystali z rad wielu wróżbiarzy, a przede wszystkim z wyroczni delfickiego Apollina.

Megillos Tak uważali prawdopodobnie.

Ateńczyk Okazało się jednak, że szybko rozwiały się wtedy te tak wielkie rachuby i z całej tej potęgi ostała się tylko drobna część ograniczająca się do obszaru waszego kraju, jak powiedzieliśmy przed chwilą. Ale i stąd prowadzone walki przeciwko dwom pozostałym częściom nie ustają po dziś dzień. A przecież gdyby urzeczywistnili swe postanowienie i działali zgodnie i jednomyślnie, posiadaliby moc niezwalczoną w wojnie.

Megillos Niewątpliwie.

Ateńczyk Jakżeż więc zmarniało to wszystko i w jaki sposób? Czy nie warto się przypatrzeć, co za los rozbił tę tak wielką ongiś i potężną całość?

Megillos Trudno by było skierowując wzrok gdzie indziej, zobaczyć prawa i państwa, które zachowują wielkie i piękne tradycje lub też, przeciwnie, doprowadzają wszystko do zupełnego upadku, jeżeliby się miało pominąć te państwa.

Ateńczyk Zdaje się więc, że szczęśliwie weszliśmy na drogę wiodącą do właściwych badań.

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Czy wszyscy ludzie, mężu godny podziwu, a wśród nich i my teraz nie popełniamy jednak nieświado-

mie pewnego błędu? Ilekroć widzimy jakąś rzecz, która wydaje nam się piękna, uważamy, że mogłaby ona przynieść niezwykłe owoce, jeżeliby ktoś potrafił w taki a taki sposób pięknie ją wykorzystać. Może jednak niesłusznie i niezgodnie z istotnym stanem rzeczy i my to sobie teraz tak wyobrażamy, a także wszyscy inni we wszystkich innych wypadkach, kiedy to sobie tak wyobrażają?

Megillos Co chcesz przez to powiedzieć i do czego, mamy sądzić, odnosi się to, co mówisz?

Ateńczyk Mój drogi! I sam siebie, widzisz, wyśmiałem teraz. Bo gdy wzrok skierowałem na tę armię, o której mówimy obecnie, wydało mi się, że była czymś przewspaniałym i że niezwykły skarb stanowiłaby dla Greków, gdyby ktoś wtedy pięknie ją był wykorzystał, jak powiedziałem.

Megillos A czy nie dobrze i nie rozumnie wyłożyłeś to wszystko i my czy niesłusznie wyraziliśmy ci nasze uznanie?

Ateńczyk Może. Zastanawiam się jednak teraz nad tym, że w każdym człowieku, gdy zobaczy coś wielkiego, coś, co zawiera w sobie ogromną potęgę i moc, budzi się natychmiast taka myśl, że ten, kto posiada tak wielki i cenny dar, mógłby, jeżeliby potrafił go wykorzystać, dokonać wielu dzieł godnych podziwu i zażywać pełni szczęścia.

Megillos A czy i to nie jest słuszne? Sądzisz inaczej?

Ateńczyk Zastanów się, co mieć musi na myśli ten, kto o jakiejś rzeczy wypowiada taką pochwałę, ażeby ta pochwała była uzasadniona? Zacznijmy od tego, o czym teraz mówimy. Gdyby oto ówcześni dowódcy potrafili w należyty sposób zorganizować tę siłę zbrojną, to co zyskaliby przez wykorzystanie sprzyjających okoliczności? Czy nie to, że nadaliby tej sile zwartość i moc i po wsze czasy zabezpieczyli jej trwanie, dzięki czemu zachowaliby

wolność i mogli panować, nad kim by chcieli i rządzić wśród Greków i obcych plemion, jak by się im podobało, oni sami i ich potomni? Czy chwalono by ich ze względu na takie osiągnięcia, gdyby takie były ich osiągnięcia?

Megillos Z pewnością.

Ateńczyk A jeżeliby ktoś patrząc na wielkie bogactwo, na zaszczyty przysługujące potomkom znakomitych rodów lub na jakąś inną rzecz tego rodzaju, wypowiadał podobną pochwałę, czy nie wypowiadałby jej dlatego, że sądziłby, iż posiadanie tych dóbr pozwala osiągnąć wszystko, czego się pragnie, lub przynajmniej większość pragnień i najważniejsze.

Megillos Tak się wydaje.

Ateńczyk Pomyśl! Czy wszystkim ludziom nie jest wspólne jedno pragnienie, wydobyte teraz na jaw przez nasz wywód, jak właśnie wywód ten stwierdza?

Megillos Jakie?

Ateńczyk Ażeby po naszej myśli działo się wszystko, cokolwiek się dzieje, a ponieważ to jest niemożliwe, przynajmniej ludzkie sprawy.

Megillos Istotnie.

Ateńczyk A jeżeli pragniemy tego zawsze, w dzieciństwie, w wieku dojrzałym i starości, to nie przestajemy chyba nigdy i modlić się o to?

Megillos Oczywiście.

Ateńczyk Dla miłych nam ludzi będziemy więc także modlić się o to, o co oni sami modlą się dla siebie.

Megillos Z pewnością.

Ateńczyk Miły zaś jest syn ojcu, mały chłopiec dojrzałemu mężowi.

Megillos Oczywiście.

Ateńczyk A przecież ojciec błagać będzie bogów, ażeby wiele z tych rzeczy, o które chłopiec modli się dla siebie, nie stały się nigdy według życzeń syna.

Megillos Jeśli modli się wtedy, gdy nie ma rozumu, myślisz, i jest jeszcze bardzo młody?

Ateńczyk A jeżeliby ojciec był już zbyt stary lub tak porywczy jak młodzik i jeżeli nie wiedząc, co jest piękne i sprawiedliwe, namiętne modły o coś zanosiłby do nieba we wzburzeniu podobnym do tego, w jakim Tezeusz znajdował się wobec Hippolita, którego tak nieszczęsny spotkał koniec[7]? Jeżeliby syn wiedział, co jest piękne i sprawiedliwe, czy dołączałby wtedy, sądzisz, swe modły do modłów ojca?

Megillos Pojmuję, co masz na myśli. Chcesz, jak mi się zdaje, powiedzieć, że nie należy bogów prosić i nagabywać o to, ażeby wszystko się działo w myśl naszych pragnień, lecz że o wiele bardziej modlić się trzeba, ażeby nasze pragnienia szły za wskazaniem rozumu, i że o zdobycie rozumu państwo i każdy z nas modlić się powinien i starać usilnie.

Ateńczyk Tak jest, a także, że oddany państwu prawodawca to mając na oku powinien zawsze ustanawiać swe prawa. Przypominam sobie i chcę wam przypomnieć, że żądaliście, o ile pamiętam, co na początku mówiliśmy wtedy, ażeby dobry prawodawca ze względu na wojnę wydawał swe wszystkie ustawy, a ja znowu twierdziłem, że takie żądanie jedną tylko cnotę — a jest ich cztery — każe brać pod uwagę przy stanowieniu praw. Tymczasem trzeba na nie wszystkie mieć zwrócone oczy, zwłaszcza zaś na tę, która jest pierwsza wśród cnót i kroczy na ich czele, a jest to rozum i umysł oraz słuszne mniemania wraz z tęsknotami i pragnieniami, jakie im towarzyszą. I doszedł ten nasz wywód znów do tego samego i ja, który go wywodzę, powiadam znowu to samo, co i wtedy, żartując sobie, jeśli chcecie, czy też mówiąc na serio, że spełnienie modłów zawodną jest rzeczą dla człowieka nie mającego rozumu i że mu wtedy raczej na opak się dzieje

jego pragnieniom. Uważacie, że mówię na serio? Dobrze! Spodziewam się więc, że idąc za myślą, którą przedstawiliśmy przed chwilą, dojdziecie z pewnością do tego przekonania, że przyczyną upadku królów i zniweczenia ich wszystkich zamysłów nie było tchórzostwo ani to, żeby na rzemiośle wojennym nie znali się przełożeni i ci, których zadaniem było słuchać przełożonych, ale że wszelkie inne zło i nieprawość zgubiły wszystko, a zwłaszcza najważniejszych spraw ludzkich dotycząca głupota. Że to więc tak właśnie stało się wówczas i że teraz także, jeśli gdzieś dzieje się coś podobnego, tak samo się dzieje, i że w przyszłości również nie inny to będzie przybierało obrót, spróbuję, jeżeli chcecie, stwierdzić, prowadząc dalej ten wywód i ze względu na przyjaźń, która łączy mnie z wami, wykazać to wam w miarę możności.

Kleinias Słowa pochwały mogłyby cię może urazić, przyjacielu. Toteż czynem ci raczej wyrazimy nasze głębokie uznanie. Z całym zapałem bowiem towarzyszyć ci będziemy w tych rozważaniach. Przez swe postępowanie mąż wolny okazuje najlepiej, że coś pochwala lub nie pochwala.

Megillos Doskonale, Kleiniaszu, i zróbmy, jak mówisz!

Kleinias Tak będzie z bożą pomocą. Więc mów!

Ateńczyk Powiadam tedy, resztę drogi przemierzając w tym naszym wywodzie, że to największa głupota zgubiła wtedy ową potęgę i że teraz także zdolna jest ona bezwzględnie spowodować to samo. Dlatego też starać się musi prawodawca, żeby jak najwięcej mądrości wszczepiać państwom, a głupotę wypleniać z nich jak najbardziej.

Kleinias To jasne.

Ateńczyk Ale czymże jest ta największa głupota? Jak ją właściwie określić należy? Może zgodzicie się obydwaj na takie jej określenie? Bo ja powiadam, że polega na tym —

Kleinias Na czym?

Ateńczyk Że nie darzy się miłością tego, co się uznało za piękne i dobre, lecz wstręt do tego odczuwa, a to, co się przyznaje, że jest złe i niesprawiedliwe, miłuje się i wita radośnie. Otóż ten rozdźwięk między uczuciami przykrości i przyjemności a mniemaniem opierającym się na rozumie jest dla mnie właśnie tą ostateczną głupotą i największą. Za największą uważam ją dlatego, że ogarnia największą część duszy: uczucia smutku i radości są bowiem w niej tym, czym jest w państwie stanowiący największą jego część lud i pospólstwo. Gdy więc temu, co nakazuje wiedza, słuszne mniemanie, rozum, które z natury rzeczy powołane są do rządzenia, sprzeciwia się dusza, sprzeciw ten nazywam głupotą, głupotą panoszącą się w państwie, gdy władz i praw nie słucha pospólstwo, a w jednostce, gdy piękne zasady w duszy nie osiągają niczego, lecz wszystko przeczy im i urąga. Taką więc głupotę uważam za rzecz najgorszą, czy grzeszy nią państwo czy poszczególny obywatel, gorszą bez porównania niż brak umiejętności przy wykonywaniu rzemiosła. Rozumiecie, przyjaciele, co mam na myśli?

Kleinias Rozumiemy, kochany, i zgadzamy się z tym, co mówisz.

Ateńczyk Ustalimy to sobie więc w taki sposób i nie przestaniemy twierdzić, że obywatelom, którzy wykazują taką głupotę, nie należy powierzać żadnych zadań wiążących się z władzą i że jako głupców piętnować ich trzeba, choćby byli świetnymi rachmistrzami i we wszelkich dowcipach oraz w sprawności, do jakiej umysł jest zdolny, wyćwiczyli się doskonale. Tych natomiast, którzy stanowią ich przeciwieństwo, przystoi nazywać mędrcami, choćby nawet «pisać ani pływać nie umieli», jak się to mówi, i im jako ludziom postępującym rozumnie poruczać należy sprawowanie władzy. Bo jakże bez takiej harmonii powstać by mógł, przyjaciele, najniklejszy choćby

przebłysk rozumnego działania? Niemożliwe! Ta oto najpiękniejsza ze wszystkich i największa zgodność i harmonia zasługuje najsłuszniej na miano mądrości. Uczestnikiem jej staje się ten, kto żyje zgodnie z nakazami rozumu, a kto jej nie osiągnął, dom własny przyprawi o zgubę i nigdy zbawczej roli nie odegra w państwie, lecz przeciwnie, zdradzi się na każdym kroku ze swoją głupotą. Niechżeż więc to, jak powiedzieliśmy przed chwilą, ustalone będzie w ten sposób.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk W państwach zaś muszą być oczywiście tacy, którzy rządzą i tacy, którzy słuchają.

Kleinias Rzecz prosta.

Ateńczyk Dobrze! A co uprawnia jednych do rządzenia, a drugich zmusza do słuchania? Jakie są podstawy do sprawowania władzy i ile ich jest w państwach wielkich i małych, a także w poszczególnych domach? Czy jedną z nich nie jest prawo do sprawowania władzy nad dziećmi przysługujące ojcu i matce? I czy w ogóle to, żeby rodzice rządzili potomstwem, nie byłoby wszędzie słuszną zasadą?

Kleinias I nawet bardzo.

Ateńczyk Następną byłaby ta, żeby szlachetnie urodzeni mieli władzę nad ludźmi niskiego pochodzenia; ta zaś, która jako trzecia z rzędu idzie za nimi, wymaga, ażeby starsi rządzili, a młodsi słuchali.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Czwarta żąda znowu, ażeby niewolnicy słuchali, a panowie sprawowali władzę.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Piąta zaś nakazuje, sądzę, ażeby silniejszy władał, a słabszy poddawał się władzy.

Kleinias Wymieniłeś władzę, która istnieje z konieczności rzeczy.

Ateńczyk I najczęstszą, wśród wszystkich stworzeń na świecie spotykaną, i zgodą z naturą, jak powiada Tebańczyk Pindar[8]. Najważniejsza jest jednak, jak się wydaje, szósta zasada, ta mianowicie, żeby słuchał ten, kto nie posiada wiedzy, a rozumny żeby przewodził i rządził. Nie powiedziałbym jednak, najmędrszy Pindarze, że jest przeciwna naturze, ale twierdziłbym, że odwrotnie, zgodna jest z naturą władza rozumnych praw, którym ludzie poddają się z dobrej woli nie ulegając żadnej przemocy.

Kleinias Masz najzupełniejszą słuszność.

Ateńczyk Wymieniając jako siódme uprawnienie do władzy to, które przychylności boga się zawdzięcza i szczęściu, uzależniamy rzecz od wyników losowania i powiadamy, że najsłuszniej będzie rządził wtedy ten, komu powiodło się przy losowaniu, a ten, komu się nie powiodło, wracać ma do domu i podporządkować się władzy.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk «Widzisz więc, prawodawco — moglibyśmy żartem powiedzieć do jednego z tych, którzy z lekkim sercem zabierają się do stanowienia praw — jak wiele jest tych podstaw do rządzenia i że niezgodne są one ze sobą wzajemnie. Odkryliśmy pewne źródło sporów i będziesz musiał zaradcze tu jakieś zastosować środki. Zastanów się jednak najpierw wraz z nami, jak i w czym przeciwko tym zasadom wykroczyli królowie Argosu i Messeny i siebie a zarazem grecką potęgę budzącą podziw w owym czasie, doprowadzili do zguby. Może stało się to dlatego, że nie wiedzieli, ile słuszności kryje się w słowach Hezjoda, który powiada, że «połowa jest często czymś więcej niż całość»? Bo jeżeli sięganie po całość wychodzi na złe, a połowa właściwą wypełnia miarę, to czymś więcej, uważał, jest wtedy to, co «jest w miarę», od tego co «przekracza miarę», rzecz lepsza od gorszej.

Kleinias Najsłuszniej w świecie.

Ateńczyk Czy sądzimy, że taka niewiedza najpierw królów dotyka i doprowadza do zguby, czy ogarnia ludy?

Kleinias Prawdopodobieństwo i doświadczenie wskazują, że jest to choroba, na którą zapadają raczej królowie żyjąc w nadmiernym zbytku i przepychu.

Ateńczyk Jasne jest więc chyba, że ówcześni królowie najpierw ulegli jej wtedy? Sięgnęli oto po więcej niż im przyznawały istniejące prawa i sprzeniewierzając się temu, co obiecali i zatwierdzili przysięgą, nie pozostali w zgodzie z samym sobą. Ten więc rozdźwięk będący, jak powiadamy, największą głupotą, choć ma pozory mądrości przez swe nieznośne fałsze i zgrzyty wszystko podówczas doprowadził do zguby.

Kleinias Tak się wydaje.

Ateńczyk Więc dobrze! A co powinien był wtedy zarządzić prawodawca, ażeby zapobiec powstaniu takiego nieszczęścia? Teraz żeby zdać sobie z tego sprawę, żadnej, na bogów, nie trzeba mądrości i nietrudno to powiedzieć. Gdyby można było jednak przewidzieć to wtedy, czy nie byłby od nas mądrzejszy ten, kto by to przewidział?

Megillos O czym właściwie mówisz?

Ateńczyk Spojrzawszy na to, jak wypadki u was rozegrały się, Megillosie, łatwo poznać można i powiedzieć teraz, jak należało wtedy postąpić.

Megillos Wytłumacz to jaśniej.

Ateńczyk Najjaśniej może będzie tak:

Megillos Jak?

Ateńczyk Ilekroć nie uwzględnia się właściwej miary i temu, co wymaga mniej, daje się więcej, na przykład statkom za wielkie żagle, za wiele pożywienia ciału, a duszy za wiele władzy, gubi się wszystko: ciało rozdęte jadłem wpędza się w chorobę, a pychą wydętą duszę w niesprawiedliwość, płód pychy. Co chcemy przez to powie-

dzieć? Czy może to, drodzy przyjaciele, że nie ma człowieka, który by był zdolny, gdy jest młody i przed nikim nie odpowiedzialny, wytrzymać brzemię najwyższej władzy nad ludźmi tak, żeby nie dać najcięższej chorobie, głupocie, opanować swych myśli i odstręczyć przez to od siebie najbliższych przyjaciół, doprowadzając w ten sposób szybko do zguby swą duszę i niszcząc wszystkie jej siły żywotne? Zabezpieczyć ludzi przed tym jest rzeczą wielkich prawodawców, którzy posiadają znajomość właściwej miary. Że znaleźli się oni wtedy, można najsłuszniej przypuszczać teraz. Wygląda jednak, że było tak —

Megillos Jak?

Ateńczyk Że bóg jakiś zatroszczył się o was. Przewidując przyszłość, zaszczepił u was zamiast jednopiennej podwójną odrośl królów i w ten sposób ściągnął nieco władzę królewską w karby miary. Następnie ktoś z ludzkiego już rodu[9], ale boską obdarzony mocą, widząc, że ta władza u was wzbiera wciąż jeszcze i rozpala się żądzą potęgi, sprzęga roztropną moc starości z dumnie na dostojeństwie rodu opierającą się siłą i uprawnienia dwudziestu ośmiu starców przy przegłosowywaniu spraw najważniejszych czyni równe mocy królewskiej. A trzeci wasz zbawca[10], ponieważ widział, że władza u was nie przestaje wciąż jeszcze wydymać się i pienić, nałożył jej jakby wędzidło, wprowadzając urząd eforów ustanawianych w sposób zbliżony do losowania. Tak to królewska wasza monarchia zespolona z władzą tych, którzy uprawnieni są do rządzenia, i ujęta w karby miary nie tylko sama przetrwała, ale pomogła także przetrwać innym. Bo pod Temenosem i Kresfontem[11] i przy ówczesnych prawodawcach, ktokolwiek tam wtedy nadawał prawa, nie ostałoby się także i Arystodemosa[12] dziedzictwo. Nie posiadali oni bowiem jako prawodawcy dostatecznego doświadczenia. Nie wyobrażaliby sobie przecież, gdyby je posiadali, że

przysięgi zdołają powściągnąć butę tego, kto jest młody i ma w swym ręku władzę dającą się przetworzyć w tyranię. Obecnie bóg pokazał, jaka powinna była być wtedy i jaka w ogóle być powinna władza, która ma się utrzymać i przetrwać. Zrozumienie tego teraz, gdy się to stało, nie wymaga, jak powiedziałem, żadnej mądrości — bo na przykładzie tego, co było, poznać to nietrudno — gdyby jednak znalazł się wtedy ktoś, kto by to przewidział i potrafił rządzące potęgi utrzymać w karbach i z trzech stworzyć jedną, to wszystkim tym pięknym ówczesnym zamysłom zawarowałby urzeczywistnienie i trwałość i nigdy by perska armia ani żadna inna nie ruszyła na Grecję w pogardliwym przeświadczeniu o niewielkiej naszej wartości.

Kleinias Prawdę mówisz.

Ateńczyk Haniebną była istotnie obrona Greków, Kleiniaszu. Haniebna, mówię, nie dlatego, żeby nie zwyciężali na lądzie i morzu i nie odnieśli wspaniałych triumfów, ale mówiąc o hańbie mam na myśli po pierwsze to, że z owych trzech państw jedno tylko wystąpiło w obronie Grecji, a dwa pozostałe tak już były spodlone, że jedno usiłowało przeszkodzić nawet Lakedajmończykom w obronie, tocząc przeciwko nim zaciekłą wojnę, a drugie, Argos, przodujące w owych czasach podziału, gdy wzywano je do odparcia wroga, nie posłuchało wezwania i nie stanęło do obrony. Mówiąc o tym, co działo się w tej wojnie, można by oskarżyć Grecję o wiele bynajmniej nie pięknych czynów. I nie można nawet twierdzić z całą słusznością, że to Grecja się broniła. Bo gdyby nie Ateny i Sparta, których porozumienie i wspólny plan działania zażegnały grożącą niewolę, nie tylko wszystkie bodaj greckie szczepy przemieszane by zostały ze sobą, lecz również barbarzyńskie ludy przemieszane by zostały z Grekami, a greckie z barbarzyńcami, podobnie jak ci, którzy znalazłszy się pod panowaniem Persów, rozbici

i zbici z innymi, żyją w nieszczęsnym rozdarciu. — To więc, Kleiniaszu i Megillosie, mamy do zarzucenia zarówno dawnym, tak zwanym mężom stanu, jak i obecnym, i chcemy szukając przyczyn ich błędów, znaleźć odpowiedź na pytanie, co w przeciwieństwie do tego, co robili, należało robić innego. A więc nie ustanawiać na przykład, jak powiedzieliśmy przed chwilą, rozległej i niepodzielnej władzy, ale pamiętać o tym, że państwo powinno być wolne, rozumne i związane przyjaźnią, i że na to właśnie przy stanowieniu praw musi mieć zwrócone oczy ten, kto je ustanawia. Nie dziwmy się zaś, że mówiąc niejednokrotnie, co w swych prawach, naszym zdaniem, uwzględniać ma prawodawca, przytaczaliśmy, jak się wydaje, nie to samo za każdym razem. Trzeba zdawać sobie sprawę że jeżeli mówimy, że zdrowe poczucie umiaru prawodawca mieć musi na oku, rozum czy przyjaźń, to chodzi tu przecież nie o różne cele, ale o jeden cel i ten sam. I wiele jeszcze innych takich wyrażeń, jeżelibyśmy spotkali, niechaj to nas bynajmniej nie zbija z tropu.

Kleinias Postaramy się pamiętać o tym powracając myślą do tych rozważań. A teraz powiedz, do czego — bo to przecież chciałeś i miałeś powiedzieć, mówiąc o przyjaźni, rozumie i wolności w państwie — powinien według ciebie zmierzać prawodawca.

Ateńczyk Posłuchaj: istnieją jak gdyby dwa macierzyste ustroje państwowe, z których wyłoniły się, można najsłuszniej powiedzieć, inne postacie państw. Jeden należałoby nazwać monarchią, a drugi demokracją, i powiedzieć, że pierwszy w swej szczytowej formie spotyka się u Persów, a drugi u nas. Od nich pochodzą, jak powiedziałem, prawie wszystkie inne ustroje państwowe w swej barwnej różnorodności. Posiadać muszą one bezwzględnie coś z charakteru obu tych form macierzystych, jeżeli wolność i przyjaźń kierowana rozumem ma w nich panować. I to

jest właśnie, co chcemy przedstawić jako naczelną zasadę, gdy powiadamy, że państwo, które jest ich pozbawione, nie może rządzić się dobrze.

Kleinias Jakżeby mogło?

Ateńczyk Gdy więc w jedynowładztwie kocha się jedno państwo, a drugie w wolności wyłącznie i bardziej niż trzeba, to żadne z nich nie trzyma się właściwej miary. Wasze państwa, lakońskie i kreteńskie, raczej tak, Ateńczycy zaś i Persowie niegdyś i owszem trzymały się tej miary, ale teraz już nie. Zastanowimy się chyba nad przyczynami tego? Nieprawdaż?

Kleinias Z pewnością, jeżeli to, co zamierzyliśmy, chcemy doprowadzić do końca.

Ateńczyk Posłuchajmy więc: Persowie, gdy za Cyrusa nie żyli w poddaństwie ani w wolności, lecz posiadali ustrój będący czymś pośrednim między tymi dwoma formami życia i bardziej umiarkowanym niż potem podlegali rządom, uzyskali najpierw niezależność, a następnie nad wieloma ludami rozciągnęli swe panowanie. Sprawując władzę użyczali swobód podwładnym i zrównywali ich ze sobą w prawach. Toteż żołnierze coraz przyjaźniejsze uczucia żywili dla dowódców i wykazywali męstwo i zapał w niebezpieczeństwach. Każdy znów, kto był rozumny i zdolny dać dobrą radę — ponieważ król nie patrzył na to krzywo, ale przeciwnie, udzielał swobody słowa i cenił tych, którzy umieli coś dobrze doradzić — na wspólny użytek ofiarowywał swą zdolność rozumnego myślenia. Wzrastało więc u nich wtedy wszystko w potęgę dzięki swobodzie, przyjaźni i wspólnemu korzystaniu z dobrodziejstw rozumu.

Kleinias Było prawdopodobnie tak, jak mówisz.

Ateńczyk A jak to się stało, że państwo za Kambyzesa podupadło, a pod rządami Dariusza znowu się podźwignęło? Czy chcecie, żebyśmy zastanawiając się nad tym, posłużyli się jakby wieszczą sztuką odgadywania?

Kleinias Skieruje to w każdym razie naszą myśl tam, dokąd zmierzamy.

Ateńczyk Odgaduję więc, jeżeli idzie o Cyrusa, że był w ogóle dzielnym wodzem i miłował swe państwo, ale sprawy należytego wychowania nie uwzględnił zupełnie i na porządek w domu nie zwracał żadnej uwagi.

Kleinias Na podstawie czego możemy to przypuszczać?

Ateńczyk Od młodości wojował, jak się zdaje, przez całe życie, a niewiastom pozostawił wychowanie synów. One zaś wychowywały ich tak, jakby już od razu, od samego dzieciństwa, spoczywało na nich boże błogosławieństwo i jakby posiadając pełnię szczęśliwości nie potrzebowali już niczego. Zabraniały, jako że mieli już być dostatecznie obdarzeni łaską bożą, sprzeciwiać się im w czymkolwiek i przymuszały wszystkich chwalić ich słowa i czyny, i tak ich oto wychowywały.

Kleinias O pięknym, można to sobie wyobrazić, mówisz wychowaniu.

Ateńczyk Niewieścim, ponieważ niewiasty królewskie, świeżo wzbogacone, same wychowywały synów w nieobecności mężów, którym wojny i ustawiczne niebezpieczeństwa nie pozwalały zażywać wczasów.

Kleinias To trafia nam do przekonania.

Ateńczyk A ojciec znów zdobywał dla nich stada i trzody, i rzesze mężów, i wielkie mnóstwo innych bogactw, i nie wiedział, że ci, którym miał to przekazać w spuściźnie, nie byli wcale zaprawieni w zawodzie przekazywanym z dziada i pradziada, w narodowym, perskim zawodzie — bo pasterzami byli Persowie, surowego kraju synowie — twardym zawodzie, który wyrabia się w pasterzach, uczy ich dnie i noce spędzać pod gołym niebem, czuwać i wojować, gdy zajdzie potrzeba wojowania. Dopuścił do tego, że synowie od niewiast i rzezańców otrzy-

mali wychowanie wypaczone ze wszech miar z powodu urojeń co do ich domniemanego szczęścia — «medyjskie» wychowanie — i że na skutek tego stali się takimi, jakimi należało się spodziewać, że się staną, gdy nie powściągani w niczym chowali się i rośli. Skoro zaś po śmierci Cyrusa dziedzictwo po nim przejęli jego synowie[13], zakochani w zbytkach i nie poskromieni w zachciankach, najpierw jeden zabił drugiego, oburzając się na równy podział, a następnie zachowując się jak szaleniec z powodu pijaństwa i nieokrzesania pozwolił zagarnąć panowanie Medom i tak zwanemu wtedy «rzezańcowi», który gardził Kambyzesem dla jego głupoty.

Kleinias Tak powiadają i wydaje się, że musiało to jakoś się stać w taki sposób.

Ateńczyk I opowiadają dalej, że władza znowu powróciła do Persów dzięki Dariuszowi i «Siedmiu Mężom».

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Przypatrzmy się więc temu idąc dalej za tą opowieścią. Dariusz nie był synem królewskim i nie był rozpieszczony przez wychowanie. Doszedłszy do władzy i objąwszy ją jako jeden z «siedmiu», podzielił kraj na siedem części, którego to podziału nikły ślad pozostał do dzisiaj. Uznał za właściwe ustanowić prawa i rządzić na ich podstawie oraz prawie że powszechną wprowadził równość. Przyobiecaną Persom przez Cyrusa wypłatę daniny określił ścisłą ustawą. Przyjaźnią i poczuciem łączącej ich więzi zespolił wszystkich Persów, a lud perski zjednywał sobie pieniężnymi i innymi darami. Toteż życzliwie względem niego usposobione wojska zdobywały mu nowe połacie ziemi, nie mniejsze od tych, które pozostawił Cyrus. Po Dariuszu objął władzę w królewskim zbytku i przepychu wychowany Kserkses. «O Dariuszu — można by tu powiedzieć z największą słusznością — nie nauczył

cię niczego błąd Cyrusa, wychowałeś Kserksesa w tych samych obyczajach, w jakich Cyrus wychował Kambyzesa.» Otóż Kserkses, ponieważ wyszedł z takiej samej szkoły, doznał doli podobnej do tej, która spotkała Kambyzesa. I od tego tak długiego czasu nie było już właściwie króla perskiego, który by był naprawdę «wielki», a nie tylko tak był nazywany[14]. Przyczyną zaś tego w moim przekonaniu jest nie los, ale zły sposób życia, jaki wiodą zazwyczaj synowie wielkich bogaczy i władców. Bo nikt, chłopiec, mąż dojrzały czy starzec, otrzymawszy takie wychowanie, nie może nigdy wyróżniać się w cnocie. To więc, powiadamy, musi prawodawca mieć na uwadze, a także my teraz. Trzeba tę sprawiedliwość oddać waszemu państwu, Lakedajmończycy, że między biednym i bogatym, zwykłym obywatelem i potomkiem królewskim nie robicie różnicy i w wychowaniu nie przyznajecie nikomu przywilejów których nie obwieścił wam na początku ów boski głos przez boga natchniony[15]. Bo osobliwe zaszczyty nie powinny w państwie spotykać nikogo dlatego, że jest nadmiernie bogaty, tak samo jak nie mogą oczywiście przypadać w udziale nikomu dlatego, że jest zwinny, piękny lub silny, jeśli nie jest cnotliwy, a nawet sama cnota nie zasługuje na najwyższą cześć, jeżeli jej nie towarzyszy zdrowe poczucie umiaru.

Megillos Jak to rozumiesz, przyjacielu?

Ateńczyk Męstwo jest przecież częścią cnoty?

Megillos Oczywiście.

Ateńczyk Osądź więc rzecz sam na podstawie takiego rozumowania: Czy chciałbyś mieć za domownika albo za sąsiada ogromnie mężnego człowieka, który nie miałby jednak zdrowego poczucia umiaru, lecz był niepohamowany?

Megillos Uchowaj Boże!

Ateńczyk No a mistrza w jakiejś sztuce, człowieka

mądrego w danej dziedzinie, który by nie był sprawiedliwym mężem?

Megillos Za nic.

Ateńczyk Nie można jednak postępować sprawiedliwie, gdy się nie ma zdrowego poczucia umiaru.

Megillos Skądże?

Ateńczyk Nie mając go, nie można więc być mądrym człowiekiem, mądrym w tym znaczeniu, żeby, jak mówiliśmy teraz, nasze uczucia przyjemności i przykrości zgodne były ze słusznymi poglądami i zdążały za nimi.

Megillos Nie można z pewnością.

Ateńczyk Musimy nad jednym jeszcze zastanowić się w związku z przyznawaniem zaszczytnych wyróżnień w państwach, ażeby ustalić, jakie z nich słusznie są przyznawane za każdym razem, a jakie nie.

Megillos Nad czym?

Ateńczyk Zdrowe poczucie umiaru, gdybyśmy sobie pomyśleli, że samo jedno tylko znajduje się w duszy bez wszelkiej innej cnoty, gdyby w niej było tak osamotnione, czy zasługiwałoby według słusznej oceny na cześć, czy nie?

Megillos Nie umiem na to odpowiedzieć.

Ateńczyk Dałeś właściwą odpowiedź. Bo czy byś powiedział, że zasługuje, czy że nie zasługuje, w obydwóch wypadkach uważałbym, żeś nie trafił w sedno.

Megillos Więc dobrze, że tak powiedziałem.

Ateńczyk Dobrze. Tego, widzisz, co stanowi tylko dodatek do rzeczy, którym cześć przyznawać godzi się lub nie godzi, nie mamy po co roztrząsać teraz, lecz możemy nad tym przejść do porządku.

Megillos O zdrowym poczuciu umiaru myślisz, jak się zdaje.

Ateńczyk Tak jest. Co się zaś tyczy innych rzeczy, to te, które wraz z tym dodatkiem przynoszą nam największą korzyść, zasługiwałyby najsłuszniej na największą cześć,

te, które pod tym względem zajmują drugie miejsce, jako drugie z rzędu wyróżniać by należało, i w ten sposób każda rzecz zależnie od korzyści, jaką przynosi, otrzymywałaby kolejno następny stopień wyróżnienia, i otrzymywałaby słusznie.

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Więc jakże? Czy nie powiemy, że do obowiązków prawodawcy należy również przeprowadzenie tego podziału?

Megillos Na pewno.

Ateńczyk Czy więc chcesz, żebyśmy pozostawili mu przeprowadzenie go w całej rozciągłości, w związku z każdą sprawą i w najdrobniejszych szczegółach, a sami, ponieważ jesteśmy przecież także miłośnikami praw, popróbowali może rozgraniczyć trzy działy i rozróżnić rzeczy największego znaczenia, drugie z rzędu i trzecie?

Megillos Z pewnością.

Ateńczyk Powiemy więc, że państwo, które ma się utrzymać i zażywać szczęścia w miarę ludzkiej możliwości, musi koniecznie, jak się wydaje, przydzielać cześć lub czci odmawiać w sposób właściwy. A właściwie czyni to wtedy, gdy za godne największej czci i za pierwsze dobra uznaje te, które dotyczą duszy mającej zdrowe poczucie umiaru, za drugie z rzędu przymioty i dobra cielesne, a za trzecie te tak zwane dobra, to znaczy majątek i pieniądze. Jeżeli zaś prawodawca jakiś czy jakieś państwo naruszy ten porządek i albo mienie przeniesie do rzędu rzeczy godnych największej czci, albo coś, co stoi na dalszym miejscu, przesunie naprzód, darząc je większą czcią, to nie postąpi zbożnie i nie spełni obywatelskiego obowiązku. Czy mamy to ustalić w ten sposób, czy jak?

Megillos Ustalmy, i owszem, zupełnie wyraźnie.

Ateńczyk Żeby powiedzieć o tym trochę więcej, skłoniły nas nasze rozmyślania o losach państwa perskiego.

Widzimy, że coraz większy upadek zaznacza się potem u Persów. Przyczyną tego jest, naszym zdaniem, to, że zanadto ograniczając swobodę ludu i rozszerzając bardziej, niż należało, przemoc władzy zniweczyli w państwie wzajemną przyjaźń i poczucie wspólnoty. A kiedy one zaginą, zwierzchnicy nie biorą już pod uwagę dobra podwładnych i ludu, ale własną swą władzę mają jedynie na względzie, i jeżeli widzą możliwość osiągnięcia jakichś, choćby najmniejszych korzyści, wyludniają miasta, sieją zniszczenie i pożogę wśród zaprzyjaźnionych ludów i sami pałając srogą i nieubłaganą nienawiścią, taką samą nienawiść ściągają na siebie. Toteż gdy zachodzi potrzeba, ażeby ludy walczyły w ich obronie, nie znajdują w nich ani poczucia wspólnoty, ani zapału do podejmowania niebezpieczeństw i trudów walki. Posiadając krocie niezliczone poddanych, nie mają żołnierza przydatnego do wojny i są zmuszeni, jak gdyby ludzi im brakowało, zaciągać najemne wojska i w najemnym żołdactwie i w obcych upatrują swój ratunek. I poza tym jeszcze z natury rzeczy postępować muszą jak skończeni głupcy, ponieważ czynem stwierdzają na każdym kroku, że niczym w porównaniu ze złotem i srebrem jest dla nich to wszystko, co w państwie uznaje się za piękne i godne czci.

Megillos Z pewnością.

Ateńczyk Jeżeli więc idzie o Persów, to skończmy na stwierdzeniu, że źle się dzieje teraz w ich państwie z powodu srogiej niewoli i twardych rządów.

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Co się zaś tyczy państwa attyckiego, to musimy znowu wykazać z kolei, że zupełna i żadnych zwierzchników nie uznająca wolność jest gorszą rzeczą z pewnością niż podleganie czyjejś z umiarem sprawowanej władzy. Otóż w tym czasie, kiedy Persowie dokonali najazdu na Greków i na wszystkie nieomal ludy Europy,

panował u nas dawny ustrój, istniały cztery klasy majątkowe i na podstawie tego podziału wyznaczane były urzędy, a władczynią nam była cześć, jaką żywiliśmy w sercu dla wszystkiego, co jest zbożne, i ona sprawiała, że godziliśmy się chętnie żyć w poddaństwie ówczesnym prawom. A gdy olbrzymia wroga potęga runęła na nas od strony lądu i morza, w obliczu straszliwej grozy i beznadziejnego położenia w jeszcze większe poddaństwo poddaliśmy się zwierzchnikom i prawom. To wszystko związało nas ze sobą serdeczną przyjaźnią. Na jakieś dziesięć lat przed bitwą morską pod Salaminą nadciągnął z wojskiem perskim Datis, którego przeciwko Ateńczykom i Eretryjczykom wysłał Dariusz z wyraźnym poleceniem, aby ich ujarzmił i uprowadził w niewolę, grożąc mu śmiercią, jeżeli nie wykona rozkazu. Datis uderzywszy z całą siłą przy pomocy swych nieprzeliczonych zastępów w krótkim czasie podbił Eretrię i dotarła do naszego państwa przerażająca wieść, że z Eretryjczyków nie wymknął mu się nikt, mówiono, że «schwyciwszy się za ręce żołnierze Datisa wszystko w Eretrii zagarnęli niby w sieć». Ta wiadomość prawdziwa, czy jaka tam była, w straszliwe przerażenie wprawiła wszystkich Greków, a zwłaszcza Ateńczyków. Gdy słali posłów na wszystkie strony wzywając pomocy, nie chciał im udzielić jej nikt prócz Lakedajmończyków. Ci jednak, ponieważ zatrzymała ich wojna, którą prowadzili wtedy z Messeną, lub też z innego powodu — bo nie wiemy, czy wiadomość o tym została gdzieś przekazana — spóźnili się i przybyli dopiero następnego dnia po bitwie pod Maratonem. Dochodziły potem wieści o wielkich przygotowaniach Persów i tysiącach gróźb ze strony króla. Po pewnym czasie rozeszła się pogłoska, że Dariusz umarł i władzę po nim objął jego syn, młody i zapalczywy, który nie miał bynajmniej poniechać myśli o najeździe. Ateńczycy obawiali się, że wszystkie przygotowania Per-

sów skierowane są przeciwko nim jako odwet za klęskę pod Maratonem, i słysząc, że Persowie przekopują Atos, przerzucają mosty przez Helespont i gromadzą ogromną liczbę okrętów, uważali, że nie ma już dla nich ratunku ani na lądzie, ani na morzu. Nie spodziewali się bowiem znikąd pomocy mając w pamięci, że wtedy, gdy Persowie nadciągnęli po raz pierwszy i dokonali spustoszenia Eretrii, nikt nie pośpieszył im na pomoc i nie chciał narazić się na niebezpieczeństwo walcząc z nimi w sprzymierzonych szeregach. Przypuszczali, że to samo i teraz stanie się na lądzie. A i na morzu również widzieli, że są zupełnie bezradni, gdy tysiąc i więcej okrętów płynie przeciwko nim. Jedną jedyną tylko dostrzegali jeszcze nadzieję ocalenia, wątłą i niepewną, ale jedyną, kiedy skierowując wzrok na ubiegłe wydarzenia, widzieli, że chwyciwszy za broń z rozpaczliwego wówczas położenia wyszli, jak się okazało, zwycięsko. Podtrzymywani tą nadzieją, liczyli już tylko na siebie samych i na pomoc bogów. Tak więc powiązała ich wtedy przyjaźnią wzajemną owa groza wisząca nad nimi oraz ów lęk wyrosły z poszanowania dawnych praw, który w sobie wyhodowali, poddając się kornie ich nakazom. Świętym poczuciem wstydu nazwaliśmy go niejednokrotnie w poprzednich naszych rozważaniach i mówiliśmy, że hołdować mu trzeba, gdy się chce być mężnym. Tchórz wolny jest od tego lęku i nie zna tej obawy, a przecież gdyby nie przychwycił go wtedy ten lęk, nie poszedłby i tchórz bronić się razem z innymi, nie broniłby świątyń i mogił przodków, i ojczyzny by nie bronił, przyjaciół i bliskich, tak jak ich bronił wówczas, ale rozproszylibyśmy się z wolna wszyscy w tym czasie i z dala znajdowałby się jeden od drugiego i każdy gdzie indziej.

Megillos Bardzo prawdziwie wyłożyłeś to, przyjacielu, i tak jak należało ze względu na ciebie i twoją ojczyznę.

Ateńczyk Tak, Megillosie, tobie bowiem, ponieważ naturę twych ojców przejąłeś w dziedzictwie, należało opowiedzieć, co działo się w tamtych czasach. Zastanów się jednak i Kleinias wraz z tobą, czy to, co mówię, ma jakieś znaczenie dla prawodawstwa. Bo nie dlatego przecież przytaczam to wszystko, żeby snuć opowieści, ale ze względu na to, o czym właśnie jest mowa. Uważajcie! Ponieważ ten sam los poniekąd spotkał nas i Persów, ich, gdy do ostatecznej niewoli doprowadzili lud, a nas, gdy przeciwnie, do nieograniczonej swobody pchnęliśmy pospólstwo, jak i co mówić mamy następnie, właściwie wskazały nam już dostatecznie poprzednie nasze rozważania.

Megillos Słusznie. Postaraj się jednak to, o co tu idzie, podkreślić jeszcze wyraźniej.

Ateńczyk I owszem. Nie był u nas, drodzy moi, gdy rządziły dawne prawa, lud panem w jakiejkolwiek dziedzinie, lecz z dobrej woli, powiadamy, poddawał się władztwu praw.

Megillos Jakie prawa masz tu na myśli?

Ateńczyk Najpierw te, które odnosiły się do muzyki, do ówczesnej muzyki, żeby przedstawić zaraz od początku, jak rosła wciąż bardziej i bardziej zbyt wielka swoboda życia. Otóż muzyka była podzielona u nas wtedy na różne rodzaje i style. Jeden rodzaj pieśni stanowiły modły do bogów, nazywano je «hymnami», przeciwny im charakter wykazywał inny rodzaj pieśni — można by je najlepiej nazwać «trenami»; odmiennym znów rodzajem były «peany», a innym jeszcze z początkiem kultu Dionizosa związane, sądzę, «dytyramby». «Nomami», tym samym wyrazem, który oznacza prawa, nazywano odmienny jeszcze rodzaj pieśni i określano je bliżej jako «nomy lutniowe». Te rodzaje i niektóre inne jeszcze ujęte były w ścisłe prawidła i nie wolno było w żadnym rodzaju pieśni zmieniać jednej

melodii na inną. Najwyższą instancją, jeżeli idzie o znajomość tych praw, wyrokowanie na jej podstawie oraz karanie, gdy ktoś wykroczył przeciwko nim, nie był, jak teraz, tłum widzów w teatrze gwizdaniem i dzikimi oklaskami wyrażający swe niezadowolenie, a oklaskami pochwałę. Wykształcona i kulturalna część publiczności uważała za właściwe w milczeniu wszystkiego wysłuchać do końca, chłopców zaś, ich ochmistrzów i rzesze pospólstwa laska służby porządkowej utrzymywała w spokoju. W tej dziedzinie godził się więc ogół obywateli poddawać się karnie zarządzeniom i nie ważył się wrzawą wyrażać swego sądu. Z czasem poeci pierwsi wyłamywać się zaczęli spod praw obowiązujących w muzyce. Byli obdarzeni talentem poetyckim, ale nie wiedzieli, jakie zasady i prawa panują w sztuce. Porwani jakby szałem, w swej nieprzytomnej pogoni za uciechą mieszali treny z hymnami, peany z dytyrambami, usiłowali pieśni śpiewane przy wtórze fletu naśladować w pieśniach, którym towarzyszyła lutnia, i gdy łączyli tak wszystko ze wszystkim, stwarzali przez tę swoją głupotę bodaj bezwiednie fałszywy pogląd, że nie ma w muzyce niczego, co by rozstrzygało istotnie o jej wartości, lecz że najsłuszniej jest oceniać ją na podstawie przyjemności, jaką sprawia słuchaczom, niezależnie od stopnia ich kultury. Tworząc takie dzieła i głosząc przy tym takie poglądy wpoili w tłum przekonanie, że wolno łamać prawa panujące w muzyce, i tak go ośmielili, że odtąd ważył się, jakby był do tego zdolny, wyrażać o niej swój sąd. Widownie w teatrze, dawniej milczące, zaczęły rozbrzmiewać krzykami, tak jakby zebrane tłumy znały się na tym, co piękne jest w sztuce lub nie, i zamiast tego, żeby rządzili najlepsi, rozpanoszyły się tu podłe rządy teatralnej publiczności. I gdyby, naprawdę, tylko tutaj powstały demokratyczne jakieś rządy wolnych mężów, nie byłoby w tym jeszcze nic tak bardzo złego. Ale nie skoń-

czyło się na muzyce. Z tych poglądów wzięło u nas swój początek urojenie, że wszyscy znają się na wszystkim, i łamanie wszelkich praw, a w ślad za tym przyszła swawola. W przekonaniu bowiem, że są dość mądrzy, nie obawiali się już ludzie niczego, a z tej ich pewności siebie zrodziła się bezczelność. To bowiem, że ktoś nadmiernie w sobie zaufany i butny nie lęka się sądu człowieka mądrzejszego od siebie, jest właśnie tą nieszczęsną bezczelnością, która wyrasta na podłożu zbyt rozzuchwalonej wolności.

Megillos Mówisz najzupełniejszą prawdę.

Ateńczyk Bezpośrednio za tą wolnością idzie wolność polegająca na tym, że się nie chce ulegać przełożonym, a za nią ta, która nie pozwala poddawać się woli i napomnieniom ojca, matki i starszych; gdy ludzie daleko zajdą na tej drodze, usiłują wyłamywać się spod praw, a gdy są przy jej końcu, nie zważają na swe przysięgi i zobowiązania i bogów w ogóle mają już za nic, wykazując naturę dawnych tytanów, o których wieść głosi, że musieli powrócić znów do swoich siedzib i pogrążeni w udręce nie znajdą nigdy wybawienia od męki. — Ze względu na co mówimy o tym teraz? Wydaje mi się, że nasz wywód powściągać wciąż trzeba niby rumaka, bo jeśli nie nałożymy sobie wędzidła i pozwolimy ponosić się gwałtownie biegowi myśli, to możemy spaść — z osła, jak mówi przysłowie. Musimy więc, jak powiedziałem, zapytać się teraz, ze względu na co mówiliśmy o tym wszystkim.

Megillos Słusznie.

Ateńczyk Mówiliśmy więc o tym ze względu na to, co twierdziliśmy poprzednio.

Megillos Co mianowicie?

Ateńczyk Była już mowa o tym, że prawodawca trzy rzeczy musi mieć na uwadze, gdy stanowi prawa: żeby państwo, dla którego je stanowi, było wolne, żeby było

zespolone przyjaźnią i żeby kierowało się rozumem. Mówiliśmy o tym, nieprawdaż?

Megillos Tak jest.

Ateńczyk Dlatego wybraliśmy państwo o najbardziej samowładnym i drugie o najbardziej wolnościowym ustroju i przypatrywaliśmy się, które rządzi się należycie. Zobaczyliśmy, że dopóki pewien umiar zachowywały obydwa, jedno w rządach samowładnych, a drugie w wolności, niezwykłą pomyślnością cieszyło się jedno i drugie, potem zaś kiedy rzecz doprowadziły do ostateczności i tam największa zapanowała niewola, a tu coś wręcz przeciwnego, nie wyszli na tym dobrze ani ci, ani tamci.

Megillos Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk I w tym to celu, zaiste, przyglądaliśmy się, jak Dorowie rozbijali obóz i jak u podnóży gór i nad morzem Dardanos zakładał siedziby, i najdawniejszym owym przypatrywaliśmy się ludziom, którzy pozostali przy życiu po powszechnej zagładzie. Tutaj też należą nasze wcześniejsze rozważania o muzyce i upijaniu się oraz to, co poprzedza je jeszcze. To wszystko bowiem mówione było po to, żebyśmy zobaczyli, w jaki sposób ma państwo rządzić się najlepiej i jak ma człowiek najzacniej przepędzić swe życie. Czy udało nam się coś tu osiągnąć? Może jest jakiś sposób, żebyśmy mogli sprawdzić to teraz sami dla siebie, Megillosie i Kleiniaszu?

Kleinias Wydaje mi się, przyjacielu, że dostrzegam taki sposób. Szczęśliwy przypadek zrządził widocznie, że wszystkie te sprawy poruszaliśmy w naszej rozmowie. Bo tak się zdarzyło, że mogę z tego skorzystać teraz i w samą porę tu się znalazłeś i ty, i Megillos. Nie będę bowiem taił przed wami, jaki właśnie na mnie spada obowiązek, i to nasze spotkanie za pomyślną sobie poczytuję wróżbę. Oto większość państw tu u nas, na Krecie, zamierza obecnie założyć kolonię i Knossyjczykom zleciło zająć się tą

sprawą, a państwo Knossyjskie zadanie to powierzyło mnie wraz z dziewięcioma innymi mężami. Mamy także prawa ustanowić dla tej kolonii i wolno korzystać zarówno z praw miejscowych, jeżeli znajdziemy wśród nich takie, które uznamy za dobre, jak też wziąć je z zewnątrz, nie bacząc na ich obcy charakter, o ile wydadzą nam się lepsze. Więc tak mojej, jak i wspólnej naszej sprawie przysłużmy się teraz. Zebrawszy materiał z tych naszych rozważań, zakładajmy państwo — w myśli — i budujmy je jak gdyby od podstaw. W ten sposób będziemy mogli przyjrzeć się temu, nad czym się zastanawiamy, i to nasze budowanie przyda mi się równocześnie przy zakładaniu tego nowego państwa.

Ateńczyk Nie zmartwiłeś mnie tym, co mówisz, na pewno, Kleiniaszu, i o ile tylko Megillos nie ma nic przeciwko temu, ja, bądź przekonany, postaram się w miarę sił, ażeby wszystko jak najbardziej poszło ci po myśli.

Kleinias Świetnie.

Megillos I ode mnie spodziewaj się tego samego.

Kleinias Bardzo to pięknie z waszej strony. Spróbujmy więc teraz w myśli zakładać nasze państwo.

KSIĘGA CZWARTA

Ateńczyk A więc co, powiedz, pomyśleć sobie mamy o tym nowym państwie? I nie pytam o jego nazwę obecną, czy też jaką będzie nosiło w przyszłości. Nada mu ją może sam sposób jego założenia lub okolica, w której zostanie założone, albo też jakieś źródło czy jakieś bóstwa miejscowe przekażą święte swoje imię nowemu państwu. Czego chcę się dowiedzieć i o co pytam, to czy będzie to nadmorskie miasto, czy też położone w głębi lądu.

Kleinias Jakieś mniej więcej osiemdziesiąt stadiów, przyjacielu, dzieli od morza miasto, o którym teraz jest mowa.

Ateńczyk No a przystanie? Czy są jakieś z tej strony, czy też zupełnie będzie ich pozbawione?

Kleinias Znajdują się tu przystanie najlepsze, jakie tylko być mogą, przyjacielu.

Ateńczyk Ojej! Co mówisz? A ziemia? Czy rodzi wszystko, czy też brakuje jej niektórych płodów?

Kleinias Nie brakuje właściwie żadnych.

Ateńczyk A czy w bliskim sąsiedztwie znajduje się jakieś miasto?

Kleinias Nie ma żadnego. Dlatego się też to miasto zakłada. Z dawien dawna bowiem wywędrowali ludzie z tych okolic i kraj ten, nie wiem od jak długiego już czasu, zupełnie jest opustoszały.

Ateńczyk No a równiny, góry i lasy? Jakie zajmują części terenu?

Kleinias Naturalne ukształtowanie terenu podobne tam jest do tego, jakie się w ogóle spotyka na Krecie.

Ateńczyk Powiedziałbyś więc, że górzysty jest to raczej teren niż płaski.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Sprawa nie przedstawia się więc beznadziejnie, jeżeli idzie o możność zdobycia przez obywateli tężyzny i cnoty. Bo gdyby to miasto leżało nad samym morzem, posiadało dogodne przystanie i nie było przy tym zaopatrzone we wszystkie płody rolne, ale pozbawione wielu z nich, to wielkiego zaiste potrzebowałoby zbawcy i bożych prawodawców, ażeby mając takie warunki dane przez naturę nie przyswoiło sobie całego mnóstwa przewrotnych i podłych obyczajów. Pocieszającą okoliczność stanowi teraz ta odległość osiemdziesięciu stadiów. Za blisko wprawdzie położone jest jeszcze od morza, niż by to było wskazane, i to tym bardziej, że znajdują się tam dogodne, jak mówisz, przystanie, ale trzeba zadowolić się i tym. Morze, przytykające bezpośrednio do zamieszkiwanego kraju, uprzyjemnia, i owszem, codzienne życie, w rzeczywistości jednak bardzo to «słone i gorzkie» sąsiedztwo. Stwarzając szerokie możliwości wielkiego handlu.tudzież sprzyjając groszoróbstwu w drobnej sprzedaży po kramach, wszczepia·bowiem w dusze zaród chytrych i podstępnych obyczajów i sprawia, że obywatele nie żywią już w państwie zaufania i przyjaźni do siebie wzajemnie, a także do obcych. Pewną pociechą jest jeszcze to, że ziemia rodzi tu wszystko. Wobec górzystego terenu oczywiste jest jednak, że choć rodzi wszystkie płody, nie rodzi ich zbyt wiele. Bo gdyby tak było, powstałaby konieczność ich wywozu w wielkiej ilości, a wtedy złota i srebrna moneta zalewałaby państwo. Nic zaś, mówiąc

krótko, nie jest bardziej zgubne dla państwa, nic bowiem bardziej niż bogactwo nie utrudnia obywatelom uprawiania szlachetnych i zacnych obyczajów. Mówiliśmy już o tym, o ile pamiętamy, w naszych poprzednich wywodach.

Kleinias Pamiętamy oczywiście i przyznajemy, że słusznie to i wtedy mówiliśmy, i teraz.

Ateńczyk Cóż dalej? Z drzewem nadającym się na budulec okrętowy jak to jest w tej okolicy kraju?

Kleinias Nie rośnie tam ani jodła, można powiedzieć, ani świerk, cyprysów jest również niewiele, i tylko rzadko znaleźć tam można sosnę albo platan, które stanowią niezbędny dla cieśli okrętowych materiał do sporządzania wewnętrznych części statków.

Ateńczyk I ta przyrodzona właściwość tej okolicy nie wyjdzie nam bynajmniej na złe.

Kleinias Bo co?

Ateńczyk Dobrze jest, jeżeli jakieś państwo nie może zbyt łatwo iść śladami wrogów i przejmować ich zgubnych obyczajów.

Kleinias Do czego chcesz nawiązać, mówiąc to teraz?

Ateńczyk Pilnuj mnie, mężu czcigodny, i miej uwagę skierowaną wciąż na to, co mówiliśmy na początku, wtedy gdy była mowa o prawach kreteńskich i o tym, że mają one zawsze jeden cel na oku. Wy obydwaj twierdziliście wówczas, że tym celem jest przygotowanie do wojny, ja zaś odpowiedziałem, że bardzo to pięknie, i owszem, że ustanowione zostały u was takie prawa, które zmierzają do wyrobienia cnoty, ale żeby uwzględniały one tylko część cnoty, a nie cnotę w całym jej zasięgu, nie bardzo chciałem się zgodzić. Teraz więc wy pilnujcie mnie przy tym prawodawstwie i uważajcie, czy nie ustanawiam czegoś, co nie zdąża do cnoty, albo zdąża tylko do części cnoty. Zakładam bowiem, że słuszne jest stanowić tylko

takie prawo, które niby łucznik mierzyłoby za każdym razem w to, czemu jedynie ze wszystkich poczynań przez cały czas nieprzerwanie i zawsze towarzyszy coś pięknego, pomijało zaś wszystko inne, i bogactwo, i wszelkie rzeczy tego rodzaju, jeżeli nie wiążą się z tym, o czym właśnie mówię. Wspominając zaś o zgubnym naśladowaniu wroga, miałem na myśli rzecz taką: Powiedzmy, że jakiś lud mieszka nad morzem i nękany jest przez wroga, jak było na przykład — mówię o tym nie dlatego, żebym chciał wypominać wam dawne krzywdy — wówczas, gdy Minos zdobywszy wielką potęgę na morzu przymusił mieszkańców Attyki do składania mu ciężkiego haraczu, a oni nie mieli okrętów wojennych, tak jak mają je teraz, i nie zamieszkiwali kraju obfitującego w budulec okrętowy, co ułatwiłoby im stworzenie potęgi morskiej. Toteż gdy naśladując wrogów przyswajali sobie sztukę żeglarską, nie byli zdolni stać się od razu żeglarzami i odeprzeć wtedy wroga. I lepiej byłoby dla nich z pewnością nawet wiele jeszcze razy utracić siedem pacholąt[1], niż z pieszych, ciężkozbrojnych żołnierzy nieustępliwie trwających na posterunku przetworzyć się w marynarzy, przyzwyczaić się raz po raz zeskakiwać na ląd i biegiem chronić się szybko z powrotem na statki, wyobrażać sobie, że nie ma w tym nic haniebnego, iż brak im odwagi umierać stawiając niewzruszenie czoło wrogom, i mieć wreszcie zawsze w pogotowiu zręczne wykręty usprawiedliwiające porzucenie broni i ucieczkę, o bynajmniej nie sromotną ucieczkę, jak twierdzą. Bo takie oto słyszy się głosy, odkąd ciężkozbrojna piechota zaczęła służyć we flocie, a rzecz ta nie zasługuje na to, żeby ją wynosić pod niebo tysiącznymi pochwałami, lecz zgoła odwrotnie. Do złych obyczajów nigdy przecież nikogo wdrażać nie należy, a najmniej najlepszą część obywateli. Można i z Homera już wywnioskować, że w takim sposobie walki nie ma nic pięknego.

Oto Odyseusz gromi u niego Agamemnona, gdy ten nakazuje Achajom naciskanym w bitwie przez Trojan zepchnąć okręty na morze. Oburza się wtedy na niego i mówi:

Każesz, gdy bój się rozpętał i wrzawa szaleje wojenna,
Statki o pięknych burtnicach na morze pościągać, by jeszcze
Łatwiej Trojanom ziściły się modły, cel pragnień ujrzeli,
Na nas natomiast zguba się straszna zwaliła, bo przecież
W walce nie zdzierżą Achaje, okręty gdy zepchną na morze,
Ale trwożliwie rozglądać się będą, ustaną w zapale.
Toteż twój pomysł nieszczęście przyniesie, więc co nam tu głosisz?

Zdawał sobie widocznie sprawę także i on, że jest źle, gdy ciężkozbrojna piechota walcząc widzi stojące przed sobą na morzu trójrzędowce. Przy takich zwyczajach i lwy nauczyłyby się uciekać przed jeleniami. Poza tym w państwach, które opierają swą potęgę na flocie, po zażegnaniu niebezpieczeństwa zaszczytne wyróżnienia nie stają się udziałem najprzedniejszych wojowników. Bo skoro zwycięstwo zawdzięcza się przede wszystkim sternikom okrętów, pięćdziesiętnikom i wioślarzom, zespołowi najprzeróżniejszych, i wcale nie zawsze najtęższych ludzi, niemożliwością jest wobec takiego ich mnóstwa należycie i według zasługi przydzielić każdemu zaszczytne wyróżnienie. Czy może jednak dobrze dziać się w państwie, które jest pozbawione tej możliwości?

Kleinias Z pewnością nie. Ale o bitwie morskiej, przy-

jacielu, stoczonej przez Greków z Persami pod Salaminą, my tu na Krecie powiadamy, że uratowała Grecję.

Ateńczyk Większość Greków i obcych jest tego zdania, lecz my, kochany, ja i nasz Megillos, twierdzimy, że dokonały tego bitwy lądowe pod Maratonem i Platejami: pierwsza zapoczątkowała, a druga uwieńczyła dzieło ocalenia Grecji. Przy tym one lepszymi uczyniły Greków, a lepszymi nie uczyniły ich tamte bitwy — bo to również trzeba podkreślić — którym częściowo też zawdzięczamy nasz ratunek, bitwa pod Salaminą i — dodam — bitwa morska pod Artemizjum. Teraz, widzisz, z punktu widzenia doskonałości ustroju państwowego rozpatrujemy zarówno naturalne właściwości kraju, jak też na podstawie praw zaprowadzony w nim porządek, i za rzecz najcenniejszą dla ludzi uważamy nie to, żeby mogli tylko utrzymać się przy życiu i istnieć, jak mniema większość, lecz żeby się stawali i byli jak najlepsi, dopóki żyją. I o tym, jak mi się zdaje, była już mowa poprzednio[2].

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Na to więc teraz zważajmy jedynie, aby i nadal iść tą samą drogą, najlepszą przy zakładaniu państw i nadawaniu im praw.

Kleinias Najlepszą naprawdę.

Ateńczyk Odpowiedz więc z kolei na takie pytanie: skąd weźmiecie rzesze osadników? Czy będzie mógł osiedlić się u was każdy z mieszkańców Krety, kto zechce, ze względu na to, że ludności po miastach gromadzi się tu więcej, niż może ją wyżywić ziemia? Bo nie będziecie chyba ściągać wszystkich, którzy się zgłoszą, z całego obszaru Grecji. Chociaż widzę, że osiedlili się u was w kraju ludzie z Argos i z Eginy i innych jeszcze stron Grecji. Teraz zaś te wasze zastępy obywateli, powiedz, skąd, myślisz, werbować się będą?

Kleinias Z całej Krety zejdą się prawdopodobnie,

a spośród pozostałych Greków wydaje mi się, że głównie z Peloponezu dobiorą sobie towarzyszy. Bo prawdę powiedziałeś, wspominając przed chwilą, że są tu wychodźcy z Argos, z tamtych też stron pochodzi najlepszą sławą ciesząca się u nas ludność gortyńska; wywędrowała ona w swoim czasie z Gortyny na Peloponezie.

Ateńczyk Zakładanie kolonii przebiega niełatwo, gdy nie odbywa się na sposób wyroju pszczół, to jest tak, że jeden jakiś szczep opuszcza jakąś okolicę, żegnając się przyjaźnie i przyjaźnie żegnany, i osiada gdzie indziej, bo mu za ciasno na miejscu, lub jakieś inne tego rodzaju dokuczają mu udręki. Zdarza się, że część obywateli gnębionych przez przeciwników w walkach domowych zmuszona jest uchodzić z kraju i osiedlić się na obczyźnie, a bywało i tak, że opuszczała swe siedziby nawet cała ludność jakiegoś państwa po ostatecznej klęsce w wojnie z potężniejszym wrogiem. We wszystkich tych wypadkach zakładanie kolonii i nadawanie praw jest łatwiejsze z jednej strony, a z drugiej trudniejsze. To samo bowiem pochodzenie, wspólny język i wspólne prawa, wiążą przyjaźnią ludzi uczestniczących razem w ofiarach i innych świętych obrzędach, sprawiają jednak, że nie tak łatwo się godzą na nowe prawa i urządzenia państwowe, odmienne niż je mieli w ojczyźnie. Niekiedy znów jakaś ludność, na skutek złych praw skłócona i rozbita w walkach domowych, chce jednak żyć nadal w tych obyczajach, do których przywykła, choć doprowadziły ją przedtem do zguby, więc opiera się i niechętnie się poddaje zarządzeniom założyciela kolonii i prawodawcy. Ludność znowu, która napływa ze wszystkich stron, ażeby połączyć się w jedną całość, bardziej jest może skłonna słuchać nowych praw, ale na to, żeby tchnęła jednym duchem i zgrała się ze sobą, tak jak konie w zaprzęgu parskające równocześnie, jak się to mówi, potrzeba długiego czasu i uzyskać to niezwykle

trudno. Prawodawstwo i zakładanie państw to rzeczywiście najdoskonalsze osiągnięcia ludzkiego geniuszu. —

Kleinias Tak należy sądzić. Ale ze względu na co mówisz to teraz? Powiedz wyraźnie.

Ateńczyk Mój drogi! Gdy wracam myślą do prawodawców i znowu nad nimi się zastanawiam, wydaje mi się, że przyjdzie mi teraz obniżyć ich znaczenie. Jeżeli jednak to, co powiem, trafi w sedno rzeczy, to nie powinienem może tak się tym przejmować. Ale skąd te skrupuły? Przecież wszystkie prawie ludzkie sprawy wyglądają w ten sposób.

Kleinias O czym mówisz?

Ateńczyk Chcę powiedzieć, że człowiek nie stanowi właściwie nigdy żadnych praw, lecz że najróżnorodniejsze zarządzenia i dopusty losu w najróżnorodniejszy sposób spadające na ludzi stanowią o wszystkich naszych prawach. Bo i wojna obala gwałtem istniejący porządek, i nakazuje zmianę praw, jak również trudności wywołane przez dokuczliwą nędzę. W wielu wypadkach choroby zmuszają do wprowadzenia nowych urządzeń, zaraza nawiedzająca kraj, tudzież przez dłuższy okres czasu, z roku na rok powtarzające się klęski nieurodzaju. Każdy, kto by to wszystko miał przed oczyma, skłonny byłby twierdzić to, co teraz mówię, że śmiertelny człowiek nie stanowi w ogóle żadnych praw, lecz że zrządzeniem losu jest wszystko nieomal, co dzieje się wśród ludzi. Niemniej jednak, choć mogłoby się wydawać, że słusznie mówi ten, kto by tak twierdził na przykład o żegludze, o sterowaniu okrętem, o lecznictwie czy dowodzeniu armią, równie dobrze słuszność mógłby mieć ten, kto o tychże rzeczach głosiłby zdanie następujące:

Kleinias Jakie?

Ateńczyk Że bóg sprawia wszystko i że to z bożego zrządzenia przypadek i traf sterują wszystkimi ludzkimi

sprawami. I zgodzić się trzeba, że coś mniej bezwzględnego, jako trzeci czynnik, wchodzi tu jeszcze w rachubę: umiejętność ludzka. Jeżeli na przykład podczas burzy morskiej nie musimy liczyć tylko na szczęśliwy przypadek, ale możemy współdziałać z nim niejako dzięki temu, że umiemy sterować okrętem, to w niezrównanie lepszym przecież będziemy położeniu niż wtedy, gdy nie umiemy sterować. Czy nie?

Kleinias Z pewnością tak.

Ateńczyk Więc i w innych sprawach chyba dziać się tak musi i przypuszczać należy, że tak samo jest i w prawodawstwie. Ilekroć tedy wszystko znajdzie się już w kraju, co tylko państwu przypaść powinno w udziale, ażeby mogło rządzić się szczęśliwie, musi ono jeszcze za każdym razem natrafić na prawdziwego prawodawcę.

Kleinias Masz najzupełniejszą słuszność.

Ateńczyk Ten więc, kto jest w posiadaniu którejś z wymienionych umiejętności, słusznie modliłby się o to, co jeżeliby dane mu było przez los, nie potrzebowałby już niczego prócz tej swojej umiejętności.

Kleinias Na pewno.

Ateńczyk I wszyscy, o których mówiliśmy przed chwilą, gdybyśmy ich wezwali, aby nam powiedzieli, o co by się modlili, to powiedzieliby chyba?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk To samo, sądzę, uczyniłby i prawodawca.

Kleinias Tak przypuszczam.

Ateńczyk «Dobrze, prawodawco — powiedzmy do niego — co więc mamy ci dać i jakie przekazać ci państwo, ażebyś przejąwszy je, sam już, jeżeli idzie o resztę, był w możności urządzić je należycie»?

Kleinias Jakaż będzie na to właściwa odpowiedź?

Ateńczyk Odpowiedź prawodawcy przytaczamy, prawda?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Będzie więc ona brzmieć tak: «Dajcie mi państwo pozostające pod rządami samowładcy, a samowładca niech będzie młody, obdarzony dobrą pamięcią i zdolnościami do nauki, dzielny i wspaniałomyślny z natury[3]. To zaś, o czym mówiliśmy przedtem, że towarzyszyć musi wszystkim częściom cnoty, niechże towarzyszy teraz i pod jego władzą pozostającej jego duszy, jeżeli wszystkie inne jego zalety przynieść mają w ogóle jakiś pożytek».

Kleinias O zdrowym poczuciu umiaru mówi, jak się zdaje, nasz przyjaciel, Megillosie, że musi mu ono towarzyszyć. Czy nie?

Ateńczyk Zwykłe i pospolite poczucie umiaru mam tu na myśli, Kleiniaszu, nie ową cnotę zdrowej świadomości, o której mówić by można z całym nabożeństwem i udowadniać, że rozumem jest właśnie ta zdrowa świadomość. Nie o niej więc myślę tu teraz, lecz o tym, co jako rzecz wrodzona u dzieci już i u zwierząt pojawia się od razu, bo jedne z nich nieopanowane są w przyjemnościach, a drugie opanowane. Rzecz ta sama przez się, w oderwaniu od wielu tak zwanych dóbr, nie ma, jak już o tym była mowa, większego znaczenia. Pojmujecie, co chcę powiedzieć?

Kleinias Bardzo dobrze.

Ateńczyk Tę więc przyrodzoną cechę posiadać musi nasz samowładca razem z owymi poprzednio wymienionymi darami natury, jeżeli państwo najprędzej, jak można, i najpomyślniej uzyskać ma ustrój zapewniający mu możliwie największe szczęście. Szybszego bowiem i lepszego sposobu wprowadzenia takiego ustroju nie ma i być nie może.

Kleinias Jak i przy pomocy jakiego dowodu można by się przekonać, że ten pogląd jest słuszny?

Ateńczyk Łatwo jest przecie zrozumieć, Kleiniaszu, że musi tak być zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy.

Kleinias Co mówisz? Jeżeliby znalazł się samowładca, powiadasz, młody, opanowany, zdolny, obdarzony dobrą pamięcią, dzielny, wielkoduszny?

Ateńczyk I któremu by szczęście sprzyjało, dodaj, i to nie pod jakimś innym, ale pod tym właśnie względem, żeby za jego czasów pojawił się prawodawca godny pochwały i żeby szczęśliwy zbieg okoliczności zetknął ich ze sobą. W tym wypadku bowiem spełniłby bóg już wszystko nieomal, co sprawia, gdy chce, żeby jakieś państwo zaznało niezwykłej pomyślności. Drugie miejsce zajmuje ten stan rzeczy, kiedy jest dwóch takich władców, a trzecie ten, kiedy jest ich więcej, i w tym stosunku przyjmiemy dalej, że o ile jest ich więcej, tym więcej napotyka się trudności, w przeciwnym zaś razie mniej.

Kleinias Z państwa rządzonego przez samowładcę miałby więc powstać, powiadasz, najlepszy ustrój państwowy za sprawą najprzedniejszego prawodawcy i w pięknym umiarze kochającego się samodzierżcy, i sądzisz, że najłatwiejsza i najkrótsza droga do tej przemiany prowadzi od czegoś takiego właśnie jak samowładztwo, następnie od oligarchii — czy jak uważasz? — a po trzecie od demokracji.

Ateńczyk O nie, bynajmniej, lecz od samowładztwa w pierwszym rzędzie, potem od monarchii królewskiej, po trzecie od pewnej formy demokracji. Oligarchia stoi dopiero na czwartym miejscu i w niej z największą tylko trudnością zajść by mogła taka przemiana, bo najwięcej przecież jest wtedy władców. Naszym bowiem zdaniem przemiana taka powstaje wówczas, kiedy pojawi się prawdziwy, urodzony prawodawca i kiedy swą mocą podzielą się z nim ci, którzy posiadają w państwie największy wpływ i znaczenie. Jeżeli najmniejsza jest ich liczba a potęga największa, tak jak w samowładnie rządzonym pań-

stwie, to przemiana taka w ten sposób odbywa się wtedy i szybko i łatwo.

Kleinias Co mówisz? Nie możemy tego zrozumieć.

Ateńczyk A przecież nie raz, lecz wiele już razy, sądzę, była o tym mowa. Wy jednak nie widzieliście pewnie jeszcze państwa rządzonego przez samowładcę.

Kleinias Co do mnie, to nie pragnę bynajmniej tego widoku.

Ateńczyk A jednak mógłbyś zobaczyć wtedy to, o czym mówię.

Kleinias Co mianowicie?

Ateńczyk Że samowładca trudzić się nie musi nadmiernie ani zbyt długiego nie potrzebuje czasu, żeby urzeczywistnić swój zamiar przetworzenia obyczajów w państwie. Wystarczy, że sam pójdzie drogą, na którą pragnie skierować obywateli, ku cnotliwym poczynaniom czy też odwrotnie, kreśląc im jak gdyby wzór postępowania, że następnie pochwałą i uznaniem darzyć będzie jedne czyny, a innym nie będzie szczędzić nagany i niesławą będzie piętnować każdego, kto by się uchylał od posłuszeństwa w jakiejkolwiek sprawie.

Kleinias Ale co każe nam sądzić, że obywatele prędko pójdą za nim, gdy roztaczać będzie taki wpływ i takiej równocześnie używać przemocy?

Ateńczyk Niech nikt nie próbuje przekonać nas, przyjaciele, że państwo może w inny sposób prędzej i łatwiej przetworzyć swe prawa, niż idąc za przewodnictwem władców, albo że teraz dzieje się to inaczej lub dziać się będzie w przyszłości. I nie to jest niemożliwe czy trudne do urzeczywistnienia, trudne jest co innego, i rzadko kiedy zdarzało się w ciągu długiego okresu czasu, ale gdy się ziszcza, niezliczone mnóstwo wszelkich błogosławieństw przysparza państwu, w którym się zdarza.

Kleinias Gdy co się zdarza, mówisz?

Ateńczyk Gdy zdarza się, że boskie umiłowanie roztropnych i sprawiedliwych poczynań powstaje wśród wielkich mocarzy, czy będą to monarchowie władający w państwach, czy posiadacze olbrzymich bogactw, czy potomkowie najświetniejszych rodów, czy też będzie to ktoś, w kim przejawiłaby się natura Nestora, który miał, jak powiadają, górować nad wszystkimi darem wymowy, lecz roztropnością pono górował jeszcze bardziej. To więc stało się, mówią, za czasów wojny trojańskiej, nie za naszych bynajmniej. Ale jeżeli urodził się gdzieś mąż taki, albo się kiedyś urodzi, albo obecnie wśród nas znajduje się ktoś taki, to szczęsny jego żywot i szczęśliwi ci, którzy słuchają słów płynących z roztropnych ust. Jakakolwiek by więc była najwyższa władza w państwie, w mocy pozostaje zawsze to nasze twierdzenie, że wtedy, gdy największa potęga połączy się w człowieku z rozumem i roztropnością, powstaje najlepszy ustrój państwowy i najlepsze prawa, tylko wtedy, nigdy poza tym. Niechże te słowa zabrzmią nam teraz jakby obwieszczenie wyroczni i przekonają nas, że trudno jest istotnie zaprowadzić w państwie dobre obyczaje i dobre prawa, lecz że bardzo prędko i łatwo można by to osiągnąć, jeżeli spełniłoby się to, co teraz mówimy.

Kleinias Jak?

Ateńczyk Spróbujmy zastosować to do twego państwa i zabawić się, my starzy, niby dzieci, w układanie praw.

Kleinias Więc zabierzmy się do tego nie zwlekając już dłużej.

Ateńczyk Boga tedy przy zakładaniu naszego państwa przyzywajmy na pomoc i niech on nas usłyszy i usłyszawszy łaskawie i życzliwie zejść do nas raczy, ażeby wraz z nami urządzać to państwo i ustanawiać w nim prawa!

Kleinias Niechżeż zejść raczy!

Ateńczyk Ale jaki temu państwu zamierzamy nadać ustrój?

Kleinias A o jakim myślisz, zadając to pytanie? Powiedz wyraźnie! Czy o demokracji na przykład, czy oligarchii, o arystokratycznych czy o monarchicznych rządach? Bo nie myślisz chyba o samowładztwie, jak możemy przypuszczać.

Ateńczyk No, a który z was zechciałby mi pierwszy odpowiedzieć na pytanie, co za ustrój spośród wymienionych teraz panuje u niego w ojczyźnie?

Megillos Może byłoby słuszne, żebym ja jako starszy zabrał głos pierwszy?

Kleinias Chyba tak.

Megillos Zastanawiając się więc nad ustrojem państwa lakedajmońskiego, nie umiem właściwie powiedzieć, przyjacielu, jak należałoby go nazwać. Bo i samowładne państwo nawet wydaje się przypominać — władza eforów wykazuje przecież zdumiewająco wiele znamion samowładnych rządów — pod niektórymi znów względami uchodzić ono może za najbardziej demokratyczne państwo. Zupełną niedorzecznością byłoby też nie przyznać, że posiada cechy arystokratycznego ustroju. Istnieje przy tym u nas dożywotnia władza królewska i monarchia najstarsza, jak twierdzą wszyscy wraz z nami. Tak nagle teraz zapytany, nie umiem naprawdę określić, jak powiedziałem, który z wymienionych ustrojów panuje u nas.

Kleinias Wydaje mi się, że w tym samym położeniu jestem i ja, Megillosie, bo byłbym w wielkim kłopocie, jeżelibym chciał do któregoś z tych ustrojów zaliczyć z całym przekonaniem nasz ustrój na Krecie.

Ateńczyk Bo rzeczywiście *ustroje* państwowe macie u siebie, przezacni mężowie. Te bowiem, które wymieniliśmy przed chwilą, to nie są wcale ustroje państwowe, ale skupiska ludności w miastach, której jedna jakaś część

panuje, a pozostałe żyją w poddaństwie. Poszczególne nazwy tych rzekomych ustrojów określają, w czyim posiadaniu za każdym razem znajduje się władza. Należałoby tedy, jeżeli nasze państwo od panującej władzy ma otrzymać miano, imienia boga użyć tu raczej, który panuje naprawdę nad rozumnymi ludźmi.

Kleinias Jakiż to bóg?

Ateńczyk Może powinniśmy jeszcze na chwilę sięgnąć do mitu, ażeby móc jakoś mądrze i z sensem odpowiedzieć na twe pytanie?

Kleinias Więc trzeba tak zrobić.

Ateńczyk Tak jest. — Dawno przed powstaniem owych państw, o których mówiliśmy poprzednio, bardzo dawno przed nimi, za czasów Kronosa, istniały, jak opowiadają, jakieś rządy i warunki życia nader szczęśliwe. Ich odbicie spotyka się w takim państwie, które wśród współczesnych państw rządzi się najlepiej.

Kleinias Ogromnie więc warto, jak się zdaje, o tym posłuchać.

Ateńczyk Tak sądzę i dlatego wciągnąłem to w bieg naszych rozważań.

Kleinias Doskonale zrobiłeś i przytaczając tę opowieść, jeżeli tak się tu nadaje, dalej aż do końca, bardzo słusznie postąpisz.

Ateńczyk Muszę zrobić tak, jak mówicie. Mamy więc przekazaną opowieść o błogim życiu ówczesnych ludzi, którym wszystko w nieprzebranej obfitości samo wpadało w ręce. Przyczyną zaś tego była, powiadają, rzecz następująca: Kronos wiedział, że nie ma istoty ludzkiej, która, jeżeliby dane jej było rządzić samowładnie wszystkimi sprawami, zdolna by była, jak mówiliśmy, uchronić się od tego, żeby nie popaść w bezmiar pychy i nieprawości. Pamiętając o tym, królami i władcami w naszych państwach uczynił Kronos nie ludzi, ale z bardziej boskiego i lepsze-

go rodu pochodzące istoty, dajmonów, podobnie jak my w trzodach i stadach naszych zwierząt domowych nie każemy wołom rządzić wołami ani kozom kozami, ale sami, którzy przynależymy do wyższego niż one rodzaju istot, obejmujemy nad nimi nadzór, Otóż i bóg w swej miłości do ludzi postawił na naszym czele lepszy od nas ród, ród dajmonów, a oni bez żadnego dla siebie trudu i z wielką dla nas korzyścią sprawowali nad nami pieczę i darzyli pokojem, świętym poczuciem wstydu, praworządnością i pełnią nigdy nie zawodzącej sprawiedliwości, tak iż w niezakłóconej zgodzie i błogim szczęściu żyły ludzkie pokolenia. Opowieść ta głosi i dla naszych czasów tę prawdę, że nie ma ucieczki od nieszczęść i utrapień dla państwa, w którym rządzi nie bóg, lecz śmiertelny człowiek. Toteż musimy — bo ten sens właśnie zawiera się w tej opowieści — naśladować za wszelką cenę owo legendarne życie za Kronosa. Zarządzać musimy naszymi domami i państwami, posłuszni będąc zawsze tak w publicznych jak i prywatnych sprawach temu, co w nas jak boskie i nieśmiertelne, i to, co rozum przydziela i prawi, nazywając prawem. Bo jeżeli rządzić będzie człowiek — jeden człowiek lub paru ludzi, jak w oligarchicznym państwie, czy lud, jak w demokratycznym ustroju — i człowiek ten czy też ci ludzie porwać się dadzą żądzom przyjemności i pragnąć będą namiętnie ich zaspokojenia, nie mogąc nasycić się nigdy i męcząc się wciąż na próżno w swej nie ugaszonej niczym, nieszczęsnej gorączce, jeżeli więc ktoś taki rządzić będzie i deptać będzie prawa państwa i poszczególnego człowieka, to nie ma już żadnej, jak powiedziałem, możności ratunku. Musimy zastanowić się, Kleiniaszu, czy zgodzimy się z tym, co głosi ta opowieść, czy co nam zrobić wypadnie.

Kleinias Zgodzimy się bezwarunkowo.

Ateńczyk Wiesz pewnie, że są tacy, którzy twierdzą, iż

jest tyle rodzajów praw, ile jest form ustrojów państwowych, a jakie są te powszechnie przyjmowane formy ustrojów państwowych, powiedzieliśmy właśnie. I nie myśl, że jeżeli sprzeciwiamy się temu, sprzeciw nasz dotyczy drobnej sprawy; w grę wchodzi tu zaprawdę rzecz największej wagi. Bo oto staje tu znowu przed nami pytanie, ze względu na co określać coś należy jako sprawiedliwe lub niesprawiedliwe. Mówi się bowiem, że celem praw nie jest przygotowanie do wojny ani wyrobienie pełni cnót w obywatelach, lecz że to jedynie muszą one zawsze mieć na uwadze, co przynosi korzyść panującemu ustrojowi, jakikolwiek by był, ażeby się utrzymał i nie dał się obalić; i twierdzi się, że określenie sprawiedliwości zgodne z rzeczywistym stanem rzeczy brzmiałoby najwłaściwiej w sposób następujący:

Kleinias Jaki?

Ateńczyk Że jest to korzyść silniejszego.

Kleinias Wytłumacz to jaśniej.

Ateńczyk Więc tak: prawa, powiadają, stanowią w państwie za każdym razem ci, którzy osiągnęli władzę. Czy nie?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Czy sądzisz więc, powiadają dalej, że lud uzyskawszy przewagę, albo inny jakiś rząd, albo i tyran, ustanawiając z własnej woli prawa, będzie miał na oku inny cel niż własną korzyść, to jest, ażeby się utrzymać przy władzy?

Kleinias Skądże?

Ateńczyk A tego, kto przekroczy wydane zarządzenia, czy nie ukarze ten, kto je wydał, jako przestępcę, twierdząc, że sprawiedliwe są te jego zarządzenia.

Kleinias Tak należy przypuszczać.

Ateńczyk Tak więc i w taki sposób sprawiedliwe by były zawsze te zarządzenia i prawa.

Kleinias Tak przynajmniej głosi ten pogląd.

Ateńczyk I oto mamy tu właśnie jedną z owych podstaw do sprawowania władzy.

Kleinias Jakich podstaw?

Ateńczyk Tych, które rozpatrywaliśmy zastanawiając się przedtem, kto nad kim powinien sprawować władzę. I okazało się wtedy, że sprawować ją mają rodzice nad dziećmi, starsi nad młodszymi, szlachetnie urodzeni nad ludźmi niskiego pochodzenia, i wiele innych jeszcze wymieniliśmy takich podstaw do sprawowania władzy, jeżeli mnie pamięć nie myli, niekiedy przeciwstawiających się sobie wzajemnie. Otóż wśród nich była również i ta, i powiedzieliśmy wtedy, że za zgodną z naturą uznaje ją Pindar, «uprawniając gwałt największy», żeby użyć jego własnych słów.

Kleinias Tak jest. Była o tym mowa.

Ateńczyk Zastanów się więc, komu powinniśmy powierzyć nasze państwo. Niezliczoną już ilość razy zdarzała się w różnych państwach rzecz następująca:

Kleinias Jaka?

Ateńczyk Ilekroć władza zostaje zdobyta siłą, zwycięzcy zagarniają zawsze sprawy państwowe wyłącznie dla siebie i do najmniejszego nawet udziału w rządach nie dopuszczają pokonanych, ani ich potomków, nie przestają przy tym pilnować się wciąż i strzec jedni przed drugimi w obawie, że ktoś może jakoś dotrzeć kiedyś do władzy i pamiętając o dawnych krzywdach zwrócić się przeciwko nim. Ala takie państwa to nie są, naszym zdaniem, państwa, i nie są, twierdzimy, prawdziwymi prawami prawa, które są ustanowione nie ze względu na dobro wszystkich w całym państwie. Bo tych, których korzyść mają one na celu, my nazywamy «rokoszanami», a nie obywatelami, i temu co głoszą o sprawiedliwości tych praw, nie przyznajemy w ogóle żadnego znaczenia. Mówimy zaś teraz

o tym dlatego, że w twoim państwie władzy nie powierzymy nikomu ze względu na to, że posiada bogactwo albo inną jakąś rzecz tego rodzaju, siłę na przykład wielkość lub dostojeństwo rodu. Powiadamy, że tę «służbę bożą» powierzyć należy obywatelowi, który okazał się najposłuszniejszy nadanym prawom i takie zwycięstwo odniósł w państwie, i najważniejszą poruczymy temu, kto zdobył pierwsze miejsce, drugą z rzędu temu, kto drugie, i w tym stosunku następne kolejno przydzielać będziemy. Mówię zaś o «służbie» i tak zwanych zwierzchników nazywam teraz «sługami praw» nie dlatego, żebym chciał was zadziwić niezwykłym powiedzeniem, ale jestem przekonany, że od tej «służby» rzeczywiście zależy więcej niż od czegokolwiek innego, czy państwo utrzyma się, czy nie utrzyma. Dostrzegam bowiem zagładę nieuchronnie zagrażającą państwu, w którym prawo podwładne jest i bezsilne, i widzę, że to państwo, w którym jest prawo panem zwierzchników, a zwierzchnicy sługami praw, cieszy się bezpieczeństwem i pełnią błogosławieństw, jakie bogowie zsyłają państwom.

Kleinias Słusznie, na Zeusa, przyjacielu! Bystro patrzysz, tak jak przystoi w twym wieku.

Ateńczyk W młodości widzi człowiek mniej ostro te rzeczy, w starości jak najwyraźniej.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Więc cóż dalej? Wyobraźmy sobie, że już przybyli nasi osadnicy i znajdują się na miejscu. Czy nie powinniśmy teraz z kolei do nich przemówić?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk «Mężowie — powiedzmy więc do nich — bóg, który, jak głosi prastare orędzie[4], początek, koniec i środek dzierży wszelkiego istnienia, prostą zmierza drogą w swym zgodnym z przyrodzonym porządkiem rzeczy wieczystym obrocie. Towarzyszy mu zawsze Sprawiedli-

wość, gardzicieli prawa bożego mścicielka. Trzyma się jej ten, kto chce wieść szczęsny żywot, i podąża w jej ślady, maluczki i skromny. Ten, zaś, kto wynosi się chełpliwie i dumny ze swego bogactwa, zaszczytów czy piękności cielesnej, młodzieńczą butą i głupotą pali się w duszy i pychą się wydyma, że to niby zwierzchnika nie potrzebuje ani przewodnika, lecz sam zdolny jest przewodzić innymi, odrzucony zostaje przez boga i pozostawiony samemu sobie. Zostawszy zaś sam, podobnych do siebie dobiera sobie towarzyszy, rzuca się i miota, i zamieszanie nieci dokoła. Uważany jest przez wielu za niezwykłego człowieka, w niedługim czasie przychodzi mu jednak zapłacić Sprawiedliwości zasłużoną karę i wtedy na siebie, swój dom i państwo ściąga ostateczną zagładę. Co więc wobec takiego porządku rzeczy czynić lub myśleć powinien mąż rozumny, a czego nie powinien?»

Kleinias To jest przecież jasne. Każdy powinien myśleć o tym, ażeby znaleźć się wśród tych, którzy podążają za bogiem.

Ateńczyk A jakie postępowanie miłe jest bogu i podąża za nim? Jedno jedyne i dające się określić przez to jedno tylko stare powiedzenie, że «podobne miłe jest podobnemu», jeżeli trzyma się właściwej miary, bo rzeczy, które wykraczają poza nią, ani sobie wzajemnie nie są miłe, ani tym, które się jej trzymają. Otóż bóg ma być dla nas miarą wszystkich rzeczy, o wiele bardziej z pewnością niż, jak mówią człowiek[5]. Kto więc takiej istocie, jak bóg chce się stać miły, takim, jak on, stać się musi możliwie najbardziej. Zgodnie z tym, ten z nas, kto ma zdrowe poczucie umiaru, miły jest bogu, bo do niego podobny, a ten, kto go nie ma, niepodobny jest do niego i z nim poróżniony i tak samo niesprawiedliwy, i w innych rzeczach według tej samej będzie zasady. Uświadomijmy sobie, że bezpośrednio z tym łączy się najpiękniejszy i najszczerszą praw-

dę głoszący pogląd, że składanie ofiar i nawiązywanie przez modły i dary łączności z bogami oraz okazywanie im wszelkich innych dowodów czci jest czymś bardzo pięknym i dobrym dla człowieka, że zjednywa mu szczęście w życiu i przystoi mu najbardziej wtedy, gdy jest zacny, bo jeżeli jest zły, to przeciwnie, na złe mu wychodzi. Nieczystą bowiem duszę posiada zły człowiek, a czystą duszę ma dobry. Przyjmowania zaś darów od tego, kto ma duszę splamioną zbrodnią, za rzecz godziwą nie uzna nigdy żaden uczciwy człowiek, a tym bardziej bóg. Daremny przeto jest dla bezbożnych ich cały trud pozyskania przychylności bogów, dla bogobojnych najprzydatniejszy. — Oto jest cel, do którego mamy zmierzać. A strzały? A sposób ich wyrzucania? Jakie wymienimy pociski niosące najlepiej? Najpierw więc do owego celu bogobojności najpewniej trafi, twierdzimy, ten kto po bóstwach olimpijskich oraz tych, którzy nad państwem roztaczają pieczę, bogów podziemnych czcić będzie przez ofiary parzyste i pośledniejsze, składające się z lewych części zwierząt, a przedniejsze i z przeciwległych części zwierzęcych składające się ofiary przynosić będzie na ołtarze poprzednio wymienionych bóstw[6]. Po bogach rozumny człowiek dajmonów uroczyście czcić będzie, a po nich herosów. Bezpośrednio potem obowiązuje nakazany prawem kult wizerunków bóstw rodowych w prywatnych domach, a następnie okazywanie czci żyjącym jeszcze rodzicom. Zawdzięczamy im pierwsze i największe dobrodziejstwa, toteż powinnością jest naszą zaprawdę spłacać im te długi najświętsze ze wszystkich i wciąż pamiętać, że cokolwiek mamy i posiadamy, należy do tych, którzy zrodzili nas i wychowali. Wszystko więc w miarę możności oddawać musimy na ich usługi, majątek, siły fizyczne, umiejętności i zdolności, ażeby ten dawny wkład starań, przeogromnych trudów i udręk, włożony w nasze dzieciństwo, zwró-

cić im w ich sędziwym wieku, gdy tego tak bardzo potrzebują w starości. Zachowywać też trzeba przez całe życie szczególną powściągliwość w słowach, z którymi zwracamy się do rodziców, i strzec się pilnie, ażeby nigdy nie mieć tu sobie nic do wyrzucenia, ponieważ łatwo wymykające się i lotne słowa ściągają najcięższą karę. Pieczę nad tym sprawuje Nemesis, Sprawiedliwości wysłanka. Darowywać też należy rodzicom ich gniew, gdy wyładowują go w słowach lub czynach, zrozumiałe jest przecież, że ojciec, jeżeli się uważa za pokrzywdzonego przez syna, wybucha na niego oburzeniem i gniewem. Zmarłym zaś rodzicom najpiękniejszy pogrzeb wyprawi się wtedy, gdy się go wyprawi z należytym umiarem. Silić się więc nie trzeba, żeby był wystawniejszy, niż to jest we zwyczaju, ale też pomijać nie można niczego, co swoim rodzicom świadczyli chowając ich nasi przodkowie. I w taki też sposób w każdą rocznicę zgonu hołd składać należy tym, którzy odeszli. Nasz święty wobec nich obowiązek spełnimy najlepiej, gdy żywą pamięć o nich zachowamy w sercu i odpowiedniej cząstki z pieniędzy, którymi los pozwala nam rozporządzać, nie pożałujemy dla uczczenia zmarłych. Postępując tak i żyjąc w ten sposób zasłużymy sobie na łaskę bogów oraz tych, którzy potężniejsi są od ludzi i pełni nadziei i otuchy przepędzać będziemy dni naszego żywota.

Jakie zaś obowiązki wypełniać mamy wobec dzieci, krewnych, przyjaciół i współobywateli oraz jakie względy z woli bogów okazywać powinniśmy cudzoziemcom i jak należy w ogóle obcować ze wszystkimi, ażeby w zgodzie z prawem stworzyć sobie życie piękne i opromienione weselem, wskażą same prawa. Skłaniając namową, a gdy namową skłonić nie zdołają, używając siły i karząc sprawiedliwie, z bożą pomocą błogim szczęściem obdarzą państwo. To zaś, co powiedzieć koniecznie musi prawodawca, który żywi te same, co ja, przekonania, a co nie daje się

ująć w formę prawnego orzeczenia, przedstawi on, sądzę, przykładowo sam sobie i tym, dla których ma stanowić prawa, a gdy i pozostałe sprawy wyłoży najdokładniej, jak można, przejdzie do stanowienia praw. Ale w jakiej formie te rzeczy przedstawić się dadzą najlepiej? Niełatwo jest z pewnością ująć wszystko razem i przedstawić jak gdyby w jednym jakimś schemacie, niemniej musimy ująć to jakoś i spróbować, czy uda nam się może coś tu ustalić.

Kleinias Ale co? Powiedz!

Ateńczyk Chciałbym, ażeby obywatele byli jak najskłonniejsi do uprawiania cnoty, i oczywiste jest, że prawodawca będzie zawsze próbował to osiągnąć przy układaniu praw.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk To, co powiedzieliśmy dotychczas, przyczynia się nieco, jak mi się zdaje, do tego, ażeby napomnienia prawodawcy, nie padając już na zupełnie surowy grunt, spotykały się ze spokojniejszym i życzliwszym przyjęciem. I jeżeli nie bardzo nawet, ale chociaż trochę uczyni prawodawca słuchacza życzliwszym i dzięki temu zdolniejszym do zrozumienia tego, co mówi, to i to już z pewnością jest bardzo wiele. Pragnienie zdobycia cnoty i zdobycia jej jak najprędzej nie rozpala przecież nieprzebranych tłumów. Większość ludzi stwierdza przez swe postępowanie, że mądrze mówi Hezjod, gdy powiada, że «do występku wiedzie gładka droga», i że bez mozołu przebyć się daje, bo bardzo jest krótka, a o cnocie powiada że:

znój położyli i pot nieśmiertelni
Przed nią bogowie, i długo stromą piąć musisz się ścieżką
I kamienistą z początku, lecz kiedy dosięgniesz już szczytu,
Łatwo idziesz już wtedy tą drogą tak trudną z pewnością.

Kleinias I słusznie to mówi, jak się zdaje.

Ateńczyk Niewątpliwie. Ale co uzyskałem przez swój poprzedni wywód, chciałbym wam teraz postawić przed oczy.

Kleinias Więc zrób to.

Ateńczyk Zwróćmy się tedy do prawodawcy z takimi słowami: «Powiedz nam, prawodawco, jeżelibyś wiedział, co powinniśmy czynić i mówić, powiedziałbyś to nam oczywiście».

Kleinias Powiedziałby bezwzględnie.

Ateńczyk «A czy nie słyszeliśmy przedtem od ciebie, że prawodawca nie może pozwolić poetom tworzyć, co się im podoba? Nie wiedzą przecież, czy nie mówią czegoś niezgodnie z prawem i szkody w ten sposób nie przynoszą państwu».

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk No, a gdybyśmy w imieniu poetów wystąpili do niego z takimi uwagami, czy te nasze uwagi byłyby słuszne?

Kleinias Jakie?

Ateńczyk Następujące: «Prastare powiedzenie, prawodawco, które my sami mamy wciąż na ustach i które wszyscy uznają, głosi, że poeta, skoro tylko zasiądzie na trójnogu Muz, traci od razu zmysły i tryska niby krynica wszystkim, cokolwiek w nim wzbiera. A ponieważ naśladownictwem jest sztuka, więc odtwarzając postacie o różnych i niezgodnych ze sobą charakterach, zmuszony jest często mówić przez ich usta rzeczy niezgodne ze sobą i wcale przy tym nie wie, czy ta, czy też tamta jego wypowiedź jest prawdziwa. Prawodawca nie może tak postępować przy stanowieniu praw: nie wolno mu wypowiadać dwóch zdań o jednej rzeczy, ale o jednej rzeczy musi zawsze jedno tylko wypowiadać zdanie. Rozważ to na przykładzie tego, o czym sam mówiłeś przed chwilą. Była

mowa o pogrzebach: o przesadnie bogatym, o zbyt skromnym i o wyprawianym z należytym umiarem. Otóż ty wybrałeś z nich jeden, ten pośredni, i taki nakazujesz wyprawiać, i chwalisz go jako najlepszy. Ja zaś, gdyby występowała w moim utworze jakaś bogata niewiasta i dawała zarządzenia co do swojego pogrzebu, chwaliłbym przez jej usta ten wystawny pogrzeb, oszczędny zaś jakiś i ubogi człowiek, gdybym takiego przedstawiał, mówiłby o skromnym obrzędzie pogrzebowym, a ktoś znowu posiadający umiarkowany majątek i sam odznaczający się umiarkowaniem uznawałby ten, co i ty, z umiarem wyprawiany pogrzeb. Tobie jednak nie wolno mówić tak, jak powiedziałeś, to jest mówić o pogrzebie wyprawianym z «należytym umiarem», ale musisz określić, co znaczy ów umiar i ile mają wynosić koszty pogrzebu, bo takiej wypowiedzi — rozumiesz to chyba — nie można uznać za prawo».

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Jak to? Więc ten, komu powierzone zostało ustanowienie praw, nie może poprzedzać ich żadnym wstępem? Zapowiadać musi od razu, co należy czynić i czego czynić nie wolno, i zagroziwszy karą przechodzić bezpośrednio do następnego prawa, jednego słowa podniety i namowy nie dodając do swych postanowień? Więc ma postępować jak postępują na przykład niektórzy lekarze? Bo jedni z nich tak, a drudzy inaczej zwykli nas leczyć, gdy zachorujemy. — Uprzytomnijmy sobie te ich sposoby leczenia i zwróćmy się następnie do prawodawcy z taką prośbą, z jaką dzieci zwracają się do lekarza prosząc go, żeby je leczył w najłagodniejszy sposób. — Ale co właściwie chcemy przez to powiedzieć? Otóż są, powiadamy, lekarze i są także jakby słudzy lekarzy, których również nazywamy lekarzami.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Nazywamy więc ich wszystkich lekarzami niezależnie od tego, czy są to wolni ludzie czy niewolnicy. Niewolnicy wypełniają zlecenia swych panów, przyglądają się ich czynnościom i przyswajają sobie w ten sposób drogą doświadczenia sztukę lekarską nie zgłębiając jej istotnych podstaw, tak jak to czynią wolni lekarze przy zdobywaniu wiedzy i przekazywaniu jej uczniom. Czy zgadzasz się, że są takie dwa rodzaje lekarzy?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Możesz też sobie pomyśleć, że skoro w państwach chorują ludzie wolnego stanu tudzież niewolnicy, niewolników zasadniczo leczą niewolnicy. Biegają po mieście lub siedząc w szpitalach czekają na chorych. Tacy lekarze nie udzielają pacjentom żadnych wyjaśnień dotyczących ich choroby i słowem nie dają odezwać się choremu. Każdy to, co na podstawie swego doświadczenia uważa za właściwe, jak gdyby naprawdę znał się na rzeczy, zarządza z całą bezwzględnością niby jakiś tyran, i co tchu pędzi do następnego pacjenta. W ten sposób ułatwia oczywiście swemu panu opiekę nad chorymi. Wolny lekarz leczy i ma pod swoją opieką przeważnie wolnych ludzi. Usiłuje znaleźć przyczynę ich niedomagania i zbadać jego naturę, a porozumiewając się z chorym i jego bliskimi i sam niejednego uczy się od pacjentów, i w miarę możności poucza chorego. Nie przepisuje mu kuracji, zanim go nie przekona o jej skuteczności, i wtedy dopiero, gdy skłoni go już swą namową i uspokoi, zabiera się do leczenia i próbuje przywieść go do zdrowia. Czy lepszy jest lekarz, który tak postępuje, czy tak, jak ten poprzedni, i podobnie nauczyciel gimnastyki? Czy lepszy jest ten, który stosuje te dwie metody przy wykonywaniu swego zawodu, czy też ten, który jednej z nich tylko używa, i to tej gorszej i bardziej brutalnej?

Kleinias Niezrównaną wyższość posiada stosowanie obydwóch metod, przyjacielu.

Ateńczyk Czy chcesz, żebyśmy zobaczyli, jak wygląda w prawodawstwie sposób, który uwzględnia te obydwie drogi postępowania, i ten, który ogranicza się do jednej?

Kleinias Chcę, oczywiście.

Ateńczyk Jakie tedy, na bogów, prawodawca pierwsze ustanowi prawo? Czy nie jest naturalną rzeczą, żeby najpierw wprowadził przez swe zarządzenia ład i porządek tam, gdzie nowe życie krzewi się w państwach?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk A nowe życie czy nie krzewi się we wszystkich państwach wśród par małżeńskich i przez obcowanie małżonków ze sobą?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Trzeba więc, jak się zdaje, zacząć od ustanowienia praw małżeńskich, jeżeli się chce jakieś państwo wprowadzić na właściwą drogę.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Przytoczymy więc najpierw prawo małżeńskie w jego prostej postaci. Brzmiałoby ono może tak jakoś:

Zawierać związki małżeńskie będą obywatele w wieku od lat trzydziestu do trzydziestu pięciu pod karą grzywny oraz pomniejszenia czci obywatelskiej. Grzywna wynosić będzie tyle a tyle, a pomniejszenie czci obywatelskiej dotyczyć będzie tego a tego.

Takie więc niech będzie to proste prawo małżeńskie, a w połączeniu z uzasadnieniem wyglądać będzie jak następuje:

Zawierać związki małżeńskie będą obywatele w wieku od lat trzydziestu do trzydziestu pięciu w tym przeświadczeniu, że ród ludzki na mocy prawa natury uczestniczy w pewien sposób w nieśmiertelności. Wrodzone jej prag-

nienie w całej pełni odczuwa każdy, bo w tym, że każdy pożąda sławy i nie chce bezimienny leżeć w mogile, wyraża się właśnie to pragnienie. Ród ludzki sprzężony jest poniekąd nierozerwalnie z całym biegiem czasu, za nim zdąża i zdążać będzie nieustannie. Żyje nieśmiertelnie w swych następujących po sobie pokoleniach, jeden i ten sam pozostając wieczyście i przez swą moc płodzenia nowego życia uczestniczy w nieśmiertelności. Otóż nie godzi się z własnej woli pozbawiać się tego uczestnictwa, a z rozmysłu pozbawia się go człowiek, który uchyla się od tego, żeby mieć dzieci i żonę. Posłuszny temu prawu nie dozna żadnego uszczerbku, ten zaś, kto go nie posłucha i nie ożeni się do trzydziestego piątego roku życia, płacić będzie rocznie sumę wynoszącą tyle a tyle, ażeby nie wyobrażał sobie, że zyskuje na bezżennym stanie i ułatwia sobie życie. Odmówione mu będą przy tym wszelkie dowody czci i szacunku, jakie młodzi za każdym razem okazują publicznie starszym od siebie.

Gdy się więc posłyszało, jak brzmi to prawo w tej oraz tamtej postaci, można zastanowić się już co do każdej poszczególnej ustawy, czy ma wykazywać dwa razy tak wielkie co najmniej rozmiary, zawierając zarówno zachętę, jak i groźbę, czy też ograniczając się do samej tylko groźby występować w niezłożonej krótszej postaci.

Megillos Lakedajmończykom, przyjacielu, odpowiada zawsze raczej krótsze ujęcie. Gdyby ktoś jednak kazał mi rozstrzygać teraz, w jakiej postaci miałoby to prawo ogłoszone być w państwie, wybrałbym tę dłuższą jego postać, i co do każdej w ogóle ustawy, jeżeliby były możliwe obydwie jej ujęcia, idąc za tym przykładem, to samo bym uważał. Najważniejsze jest jednak, żeby Kleiniaszowi podobał się taki sposób stanowienia praw. Przecież to w jego państwie wprowadzone być mają tego rodzaju prawa.

Kleinias Ależ najzupełniejszą słuszność w tym, coś powiedział, przyznaję ci, Megillosie.

Ateńczyk Rozwodzić się o długości czy zwięzłości przepisów prawnych nie byłoby zbyt mądre doprawdy — godne uznania jest bowiem, jak sądzę, to, co jest najlepsze, nie to, co jest najkrótsze, i na podstawie długości czy krótkości nie można w ogóle oceniać niczego. — Jeżeli zaś idzie o treść zawartą w przytoczonych teraz ustawach, to dłuższa z nich ze względu na swą praktyczną wartość przewyższa drugą więcej niż dwukrotnie. Wyjaśnia to najlepiej nasze poprzednie porównanie ze sobą dwóch rodzajów lekarzy. Żaden jednak prawodawca nigdy, jak się zdaje, nie pomyślał o tym, że istnieją dwa rodzaje postępowania dające się stosować w prawodawstwie, na ile to jest możliwe, wobec ciemnego pospólstwa: przekonywanie i przemoc, ale wszyscy używają tylko jednego. Nie łączą bowiem groźby z namową przy stanowieniu praw, ale posługują się wyłącznie przemocą. Ja zaś, moi najdrożsi, widzę coś jeszcze trzeciego, co powinno znaleźć się w prawach, a czego dotychczas nie spotyka się nigdzie.

Kleinias O czym mówisz?

Ateńczyk O tym, co dzięki bożemu jakiemuś zrządzeniu wynikło właśnie z obecnej naszej rozmowy. Oto z zarania dnia, kiedy zaczęliśmy rozmawiać o prawach, zrobiło się już południe i wypoczywamy teraz w tym cudnym zakątku nie przestając mówić o prawach. Omawiać prawa zaczęliśmy jednak właściwie dopiero przed chwilą, jak się wydaje, bo wszystko, co mówiliśmy dotąd, to były tylko «przygrywki» do praw. Dlaczego o tym mówię? Chcę zwrócić uwagę, że mowy i wszelkie w ogóle utwory wygłaszane czy śpiewane posiadają wstępy czy «przygrywki», w których autor «bierze rozmach», żeby tak powiedzieć, umiejętnie i zręcznie wprowadzając w to, co zamierza przedstawić. Do śpiewanych przy wtórze lutni tak zwa-

nych *nomów*[7] oraz do innych kompozycji muzycznych mamy takie z niezwykłym artyzmem opracowane «przygrywki». Jeżeli zaś idzie o prawdziwe *namoi,* o prawa państwowe, o których mówimy, to nikt ani nie wspomniał nigdy o takiej «przygrywce», ani nie ułożył takich «wstępów» i ich nie ogłosił, tak jakby w ogóle nie należały do rzeczy. Obecne nasze rozważania wskazują jednak, że należą i owszem, i że tych dopiero co przez nas przytoczonych ustaw, które robią wrażenie podwójnej wersji tego samego prawa, nie należy uważać za podwójną jego wersję, ale trzeba zdawać sobie sprawę, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi rzeczami: z prawem oraz ze «wstępem» do prawa. I to, cośmy określili jako «tyrański nakaz» i przyrównali do zarządzeń owych niewolniczych lekarzy, o których mówiliśmy, stanowi czyste prawo, prawo jako takie, to zaś, o czym mowa była poprzednio i co powiedziałem, że służyć ma przekonywaniu, służy rzeczywiście przekonywaniu i posiada znaczenie «wstępu« poprzedzającego na przykład przemówienie mówcy. Bo w tym właśnie celu, żeby życzliwie i dzięki tej życzliwości z większą łatwością i zrozumieniem przyjmował nakaz — to jest prawo — ten, komu prawodawca obwieszcza prawo, powstał, jak widzę, cały ten wywód, w którym przemawiający przekonywał i nakłaniał. Toteż moim zdaniem można go słusznie nazwać «wstępem», ale nie należy go nazywać «orzeczeniem prawa». — Co więc po omówieniu tego miałbym jeszcze do powiedzenia? Chyba to, że prawodawca nie powinien ani całego zbioru praw, ani poszczególnych ustaw pozostawić bez «wstępów». Jeżeli poprzedzone zostaną «wstępami», same siebie w swym dawnym prostym ujęciu przewyższać będą wartością w tym stopniu, w jakim swą wartością różniły się między sobą obydwa ujęcia przed chwilą przytoczonej ustawy.

Kleinias Jeżeli o mnie idzie, to nakazywałbym temu,

kto się zna na rzeczy, ażeby nigdy w inny sposób nie przystępował do stanowienia praw.

Ateńczyk Wydaje mi się, Kleiniaszu, że masz słuszność żądając, aby wszystkie prawa były opatrzone «wstępami», i że zabierając się do ustanawiania praw trzeba zasadniczo każde prawo poprzedzić «wstępem», wiążącym się naturalnie z całym jego tekstem. Nie błahą przecież treść będzie on zawierać i niemałe posiada znaczenie, czy to, co orzekać będzie prawo, zapamięta się dokładnie, czy nie. Jeżelibyśmy jednak na równi z tak zwanymi wielkimi prawami także drobne ustawy polecili zawsze zaopatrywać we «wstępy», to nie byłoby to słuszne. Bo i przy każdej pieśni i przy każdym przemówieniu nie jest to przecież bynajmniej konieczne. Najnaturalniejszą rzeczą wprawdzie jest zawsze taki «wstęp», ale nie zawsze wprowadzać go trzeba i rozstrzyganie o tym, czy go wprowadzać czy nie wprowadzać, pozostawić raczej należy samemu mówcy, pieśniarzowi i prawodawcy.

Kleinias Mówisz, jak mi się zdaje, najzupełniejszą prawdę. Ale nie zwlekajmy dłużej, przyjacielu, lecz zabierzmy się do rzeczy i zacznijmy, jeżeli ci to dogadza, od tego, co nie zaznaczając, że jest «wstępem», mówiłeś poprzednio. A więc raz jeszcze od początku — może rzut drugi będzie pomyślniejszy, jak się to mówi przy grze — podejmijmy ten wywód, już teraz wyraźnie jako «wstęp», a nie przygodne jakieś rozważania, tak jak przedtem. Powróćmy tedy do początku, stwierdzając zgodnie, że układamy «wstęp». — O czci bogów oraz o kulcie przodków była już mowa i wystarcza chyba to, co powiedzieliśmy wtedy. To zaś, co wiąże się z tym bezpośrednio, spróbujmy teraz omówić, aż uznasz, że «wstęp» jako taki doprowadzony został do końca. A potem przejdziesz do stanowienia samych praw.

Ateńczyk To więc, co o bogach mówiliśmy wtedy

i o tych, którzy idą po bogach, tudzież o rodzicach żyjących i zmarłych, spełnia dostatecznie, jak powiadamy, zadanie «wstępu». Co zaś pozostało jeszcze nie uwzględnione, widzę, że chcesz, żebym obecnie przedstawił i wydobył niejako na jaw.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Nad tym więc, z jakim nakładem sił i jak dalece troszczyć się trzeba o swą duszę, o ciało i mienie, musimy teraz z kolei zastanowić się jeszcze razem dla wspólnej korzyści, abyśmy mówiąc i słuchając o tym, stali się w miarę możności uczestnikami prawdziwej kultury. To są, widzisz, sprawy, o których będziemy musieli teraz koniecznie pomówić i posłuchać.

Kleinias Zgadzam się z tym najzupełniej.

KSIĘGA PIĄTA

Ateńczyk Niech tedy słucha każdy, kto słuchał przed chwilą tego, co mówiliśmy o bogach i miłych praojcach.

Ze wszystkiego, co posiadamy, jest nasza dusza czymś najbardziej boskim, czymś najbardziej boskim po bogach, a dla nas czymś najbardziej własnym i naszym. Wszystko, co mamy i posiadamy, obejmuje rzeczy dwojakiego rodzaju: jedne są potężniejsze i lepsze i powinny panować, drugie są lichsze i gorsze i muszą ulegać. To więc, co ma panować, wyżej cenić należy niż to, co ma służyć. Gdy więc mówię i wzywam, żeby po bogach, panach naszych, oraz tych, którzy idą po nich, duszą swą czcić najwięcej i zaraz na drugim stawiać ją miejscu, to słuszne są moje słowa i nawoływania. Nikt z nas jednak, można powiedzieć, nie czci jej należycie, choć każdy sądzi, że jej cześć oddaje. Boskim przecież darem jest cześć i żadną złą rzeczą nie uczci się nikogo. I jeżeli ktoś myśli, że jakimiś słowami czy darami przysporzy wielkości swej duszy, czy jakimiś ustępstwami, a nie umie jej uczynić lepszą i szlachetniejszą, to wydaje mu się tylko, że darzy ją czcią, lecz nie czyni tego bynajmniej. Od najwcześniejszego dzieciństwa wyobraża sobie każdy, że zdolny jest wszystko poznać i zrozumieć, że czci swoją duszę, gdy wynosi ją pochwałami i najbardziej jest skory pozwalać jej robić cokolwiek zechce. My zaś twierdzimy, że postępując tak szkodzi

swej duszy, a wcale jej nie czci. A czcić ją trzeba, jak powiadamy, na drugim miejscu po bogach. Nie czci jej człowiek, który, gdy pobłądzi i popadnie w mnóstwo ogromnych utrapień, nie siebie wini lecz innych, i siebie zawsze rozgrzesza z wszelkiej winy, ratując cześć swej duszy, jak mu się wydaje, a jest przeciwnie, bo właśnie jej szkodzi. I nie czci jej bynajmniej, gdy nie bacząc na to, co wskazuje i pochwala prawodawca, ulega swym namiętnościom, ale czci ją pozbawia, bo obciąża ją grzechami i wyrzutami sumienia. I ani wtedy jej nie czci zaiste, gdy chwalebnym trudom, niebezpieczeństwom, bólom i cierpieniom mężnie nie stawia czoła, lecz się od nich uchyla, bo wszelkie takie postępowanie cześć jej odbiera. I nie czci jej zgoła, gdy sądzi, że bezwzględnym dobrem jest życie, ale ją znieważa, poddając się jej obawom, że w Hadesie są same tylko udręki, zamiast się oprzeć tym jej mniemaniom, pouczając i wykazując, że przecież nie wie ona wcale, czy przeciwnie, największe dobra nas nie czekają u tamtejszych bogów. I nie czci zaprawdę swej duszy człowiek, który piękność cielesną przenosi nad cnotę; wtedy właśnie swą duszę znieważa ostatecznie, uznając ciało za cenniejsze od duszy — jakżeż fałszywie! Nic przecież, co jest zrodzone z ziemi, nie jest godniejsze czci od tego, co pochodzi z nieba, i ten, kto inaczej myśli o duszy, nie uświadamia sobie wcale, jak przedziwny skarb lekceważy. Także ten, kto chce bogactwo zdobywać w niepiękny sposób i kogo nie mierzi, że je tak zdobywa, swymi darami duszy swej nie czci z pewnością — przepaść go dzieli od tego — bo to, co cenne w niej jest i piękne, zaprzedaje za odrobinę złota. A przecież wszystko złoto, które znajduje się na ziemi i pod ziemią, nie dorównuje swą wartością cnocie. Kto nie chce, jednym słowem, powstrzymywać się, jak może najbardziej, od tego, co prawodawca zalicza do rzeczy haniebnych i złych, i nie stara się z drugiej strony ze

wszystkich swych sił czynić tego, co prawodawca uznaje za piękne i dobre, nie zdaje sobie wcale sprawy, że każdy człowiek postępując w ten sposób, duszę swą, rzecz najcenniejszą, jaką posiada, pozbawia czci i niegodnie znieważa. I nikt, można powiedzieć, nie zastanawia się nad tym, jaka jest największa kara «karzącej sprawiedliwości», jak się to mówi. Otóż największa jej kara polega na tym, że się człowiek upodabnia do złych i upodabniając się do nich, unika zacnych mężów, ich rad i nauk, i stroni od nich, a do towarzystwa tamtych lgnie i goni za nimi. A kiedy do nich przywrze, musi z konieczności już czynić i znosić wszystko, co tacy ludzie sobie nawzajem czynią i mówią. I ta jego dola nie jest właściwie dziełem «karzącej sprawiedliwości» — piękne jest bowiem wszystko, co jest sprawiedliwe i co czyni zadość sprawiedliwości — lecz w ten sposób mści się nieprawość i taki żałosny los pociąga za sobą. Zarówno ten, kto go doznał, jak i ten, kto go nie doznaje, godny jest pożałowania. Bo pierwszy pozostaje nieuleczony, drugi zaś ginie, aby uratowało się wielu innych[1]. Na prawdziwą część zasługujemy i rzeczywiście postępujemy chlubnie tylko wtedy, krótko mówiąc, gdy dążymy nieustannie do tego, co jest dobre, a to, co nie jest dobre, ale daje się ulepszyć, usiłujemy wciąż naprawiać i uczynić możliwie najlepszym.

Otóż człowiek nie posiada niczego, co by bardziej niż dusza zdolne było uniknąć zła i wytropić niejako i uchwycić to, co najlepsze jest ze wszystkiego, a gdy je pochwyci, przygarnąć do siebie i współobcować z nim już do końca życia. Dlatego też w hierarchii wartości przysługuje jej drugie miejsce. Trzecie — przyzna to każdy — z natury rzeczy przypada ciału. Ale tutaj znowu zastanowić się trzeba, ze względu na co cenimy ciało i czy skłaniają do tego rzetelne powody, czy tylko fałszywe pozory. Rozstrzygnięcie tego należy do prawodawcy. Przypuszczam,

że wskaże on nam tutaj takie zasady wartościowania: nie jest — powie — osobliwie cenne ciało piękne, silne, zwinne lub wielkie, ani nawet zdrowe — choć tak się uważa powszechnie — ani też oczywiście to, które wykazuje przeciwne cechy. Stan ciała pośredni między tymi skrajnościami pozwala nam postępować najroztropniej i najbezpieczniej zarazem. Bo w pierwszym wypadku wbija ono duszę w pychę i czyni zuchwałą, a w drugim znowu słabą ją robi i służalczą. I tak też jest z posiadaniem pieniędzy i wszelkiego mienia: cenne jest ono w obrębie granic w ten sposób zakreślonych. Nadmierne bowiem bogactwo budzi wrogie uczucia i rozłam w państwie i między poszczególnymi ludźmi, a niedostatek znowu najczęściej pozbawia wolności. Niech nikt tedy nie kocha się w pieniądzach i nie gromadzi ich z myślą o dzieciach, ażeby były jak najbogatsze, bo to ani im, ani państwu nie wyjdzie na dobre! Najwłaściwsze i najlepsze wyposażenie młodych stanowi majątek, który nie przyciąga pochlebców, lecz zaopatruje nas we wszystko, co jest konieczne, i dostosowany będąc do naszych potrzeb pozwala nam żyć bez trosk i kłopotów. Dzieciom należy poczucie honoru, nie złoto, przekazywać w spuściźnie. Sądzimy, że wpajamy je młodym, jeżeli robimy im wymówki, gdy zachowują się nieprzystojnie. Nie wpoimy go jednak przez napomnienia, strofując i powtarzając bez końca, że młodzieniec w każdej okoliczności powinien zachować się przystojnie. Mądry prawodawca starszych raczej upominać będzie: powinni wstydzić się młodych i strzec się jak najbardziej, żeby nie widzieli ich oni nigdy ani nie słyszeli mówiących lub czyniących coś nieprzystojnego. Bo gdzie starzy nie mają wstydu, tam z konieczności i młodzi zatracają go zupełnie. Najlepszy sposób wychowania młodych, a zarazem samych siebie, nie polega na upominaniu: niech raczej widzą, że przez całe życie wypełniamy to, do czego ich nawołujemy i zachęcamy.

Ten, kto czci i szanuje więź wspólnego pochodzenia i tradycji łączącej się z kultem wspólnych bogów rodowych oraz spójnię pokrewieństwa, zjedna sobie, jak się można spodziewać, opiekuńcze bóstwa narodzin, gdy zechce płodzić własne potomstwo. Życzliwość zaś przyjaciół i towarzyszy przy współżyciu z nimi zyskamy z pewnością, jeżeli wyświadczone nam przez nich przysługi cenić będziemy wyżej i większe przywiązywać do nich znaczenie, niż oni to czynią, a do przysług znowu, które im świadczymy, przykładać będziemy mniejszą wagę, niż ją przykładają do nich nasi przyjaciele. Dla państwa zaś i dla współobywateli najbardziej wartościowym mężem okaże się bezwzględnie ten, komu więcej niż na zdobyciu zwycięstwa w igrzyskach olimpijskich i wszelkich innych zapasach wojennych i pokojowych zależeć będzie na tym, żeby osiągnąć pierwszeństwo w służbie prawom ojczystym i zyskać sławę, że najpiękniej ze wszystkich służył im przez całe życie. Co się zaś tyczy stosunków z cudzoziemcami, to nasze zobowiązania wobec nich trzeba zawsze uważać za rzecz świętą i nienaruszalną. Winy bowiem popełnione wobec obcych bardziej niż te, których się dopuszczamy wobec współobywateli, ściągają boską pomstę. Obcy, znajdując się z dala od krewnych i przyjaciół, wzbudza większą litość w ludziach i w bogach, a ten, kto posiada większą moc karania, z większą gotowością przychodzi mu z pomocą. Moc zaś szczególną posiadają dajmon i duch opiekuńczy każdego wędrowca, towarzysze Zeusa, patrona przybyszów. Toteż jeżeli choć trochę myślą wybiega się w przyszłość, trzeba bardzo mieć się na baczności, ażeby przejść przez życie nie dopuściwszy się żadnego uchybienia wobec obcych. Ze wszystkich zaś wobec obcych i rodaków popełnianych win najcięższym brzemieniem spadają na nas winy popełnione wobec tych, którzy jako błagalnicy chronią się pod naszą opiekę. Bo

jeżeli nie dotrzyma się obietnicy danej błagalnikowi, bóg, którego wezwał na świadka swego błagania, szczególną pieczą otoczy go w nieszczęściu, tak iż jego krzywda nigdy nie zostanie niepomszczona.

Oto więc omówiliśmy już właściwie nasze obowiązki wobec rodziców, nas samych i naszej własności, wobec państwa, przyjaciół i krewnych oraz nasze stosunki z cudzoziemcami i rodakami. Teraz z kolei rozważyć wypada, jaki każdy z nas stać się powinien, ażeby jak najpiękniej mógł przeżyć swe życie. I nie o nakazach prawa należy tu mówić, ale o wychowawczym wpływie, jaki pochwała i nagana wywierają na ludzi, czyniąc ich skłonniejszymi i chętniejszymi do podporządkowania się prawom, które mają otrzymać. — Prawda i u bogów nad wszystkimi góruje dobrami i dla ludzi jest największym dobrem ze wszystkich dóbr. Kto więc wszelkich błogosławieństw chce zażywać i szczęścia, powinien od razu, od samego początku życia stać się jej uczestnikiem, ażeby w prawdzie przeżyć mógł czas jak najdłuższy. Taki bowiem człowiek wzbudza zaufanie, zaufania nie budzi zaś ten, komu miłe jest umyślne kłamstwo, a ten, komu mimowolne wciąż się przydarza, jest skończonym głupcem. Los obydwóch nie jest do pozazdroszczenia. Przyjaciół bowiem nie będzie mieć z pewnością ani ten, kto zawodzi zaufanie, ani ten, kto jest niemądry. Z biegiem czasu poznają się na nich ludzie i ciężki zawsze okres starości przeżywać będą w zupełnym osamotnieniu i do końca swych dni osierocone wieść będą życie, choćby żyli ich przyjaciele i żyły ich dzieci. Na cześć z pewnością zasługuje ten, kto żadnego niesprawiedliwego nie popełnia czynu, więcej jednak niż dwukrotnie większej czci godny jest ten, kto i innym niesprawiedliwych czynów popełniać nie pozwala. Tamten bowiem za jednego, a ten za wielu starczy, gdy wyjawia zwierzchnikom przestępstwa innych. Kto zaś i w karaniu

współdziała z władzami w miarę możności — wielki to w państwie mąż i doskonały — obwołany niech będzie zwycięzcą w cnocie! To samo uznanie przysługuje także, powiedzieć musimy, cnocie zdrowego umiaru, cnocie rozumu i wszelkim w ogóle przymiotom i zaletom, które człowiek zdobył i może nie tylko posiadać dla siebie, ale również przekazywać innym. I tego, kto to czyni, należy darzyć największą czcią, na drugim miejscu tego, kto chciałby to czynić, lecz sił mu nie staje, temu natomiast, kto jest pełen zawiści i z nikim z dobrej woli przyjaźnie dzielić się nie chce swym dobrem, szczędzić nie należy nagany, dobra jednakże, które posiada, nie godzi się pozbawiać czci ze względu na jego osobę, ale usiłować trzeba zdobyć je samemu, o ile to tylko leży w naszej mocy. Niechżeż więc bez zawiści ubiega się każdy o zwycięstwo w cnocie! Przyczyni się wtedy do wzrostu swego państwa, stając i sam do takich zawodów, i innych nie odwodząc od tego oszczerstwem. Zawistny człowiek wyobrażając sobie, że aby wyróżniać się wśród innych, oczerniać trzeba innych, i sam z mniejszym napięciem sił zdąża do prawdziwej cnoty, i we współzawodnikach osłabia ducha przez niesprawiedliwe przygany. Doprowadzając w ten sposób do tego, że nie wszyscy już w państwie ubiegają się o zwycięstwo w cnocie, pomniejsza w tej mierze, w jakiej to od niego zależy, dobrą sławę państwa. — Serce zapalne winien mieć mąż każdy i być zarazem możliwie najłagodniejszy. Niebezpieczeństwa bowiem grożącego nam ze strony tych, którzy ze swych zbrodni z wielkim trudem tylko albo w ogóle uleczyć się nie dają, można uniknąć jedynie wtedy, gdy się zło zwalcza i odpiera zwycięsko i nigdy nie przepuszcza niczego bezkarnie, a bez szlachetnego gniewu w duszy czynić tego z pewnością nikt nie jest zdolny. Jeżeli zaś idzie o tych, którzy źle postępują, ale mogą się wyleczyć ze swych nieprawości, to zrozumieć

trzeba przede wszystkim, że człowiek zły nie jest nigdy zły dobrowolnie[2]. Rzeczy najgorszej ze wszystkiego nikt przecież z dobrej woli nie chciałby mieć u siebie, a już najmniej tam, gdzie znajduje się najcenniejsze dobro, jakie posiada. Dusza zaś dla każdego jest naprawdę, jak powiedzieliśmy, najcenniejszym skarbem. Nikt więc w obręb tego, co jest najcenniejsze dla niego, nie zgodziłby się dobrowolnie przyjąć najgorszego zła i tam hodować go przez całe życie. Litość budzi wprawdzie każdy zły człowiek, tak jak każdy nieszczęśliwy, okazywać ją jednak można tylko temu, czyja choroba jest uleczalna. Wobec niego trzeba powstrzymywać wzburzenie i postępować łagodnie, nie wolno zapamiętywać się w gniewie i trwać w rozgoryczeniu, jak rozwścieczona niewiasta. Wobec zepsutego natomiast na wskroś i niepoprawnego przestępcy i łotra należy, przeciwnie, wyładowywać swój gniew i oburzenie. Dlatego też powiedzieliśmy, że mąż zacny powinien mieć serce zapalne i łagodne zarazem.

Ludzie mają na ogół zaszczepione niejako w duszy zło najniebezpieczniejsze, jakie tylko być może. Znajdują zawsze powody, ażeby usprawiedliwić jego istnienie i dlatego nie szukają sposobu, ażeby się go pozbyć. Zło to polega na tym, że każdy człowiek miły jest sobie z natury, jak się to podkreśla i dodaje, że to słusznie i że tak być powinno. Naprawdę jednak jest tak, że z tego nadmiernego umiłowania samego siebie wypływają wszystkie przez każdego z nas przy każdej sposobności wciąż popełniane błędy. Miłość bowiem zaślepia człowieka do siebie samego, przedmiotu swojej miłości, tak iż fałszywie ocenia rzeczy sprawiedliwe, dobre i piękne, i sądzi, że to, co jego dotyczy, trzeba zawsze wyżej stawiać niż prawdę. Nie w sobie jednak powinien być zakochany i nie w swoich postępkach lubować się ten, kto chce stać się wielkim mężem, ale czyny sprawiedliwe miłować powinien bez względu

na to, czy sam ich dokonał, czy też ktoś inny. Z tej wady wynika i to, że ludzie uważają na ogół, że znają się na rzeczach, na których się nie znają. Toteż choć często robić czegoś nie umiemy wcale, można powiedzieć, wyobrażamy sobie, że umiemy doskonale, i zamiast pozostawić to innym, robimy to sami i nie umiejąc tego robić, z konieczności popełniamy błędy. Niechżeż więc każdy unika takiej zbytniej miłości samego siebie i podąża zawsze za tym, kto jest lepszy od niego, nie odczuwając z tego powodu wstydu ani upokorzenia!

Są tu jeszcze inne, dotyczące mniej ważnych rzeczy, ale nie mniej pożyteczne wskazania, które, choć powtarzaliśmy je już niejednokrotnie, dobrze będzie jeszcze przytoczyć i sobie przypomnieć. Bo gdzie jest odpływ, tam i przypływ być musi, a przypomnienie jest właśnie jakby przypływem do świadomości tego, co odpłynęło. Przypominamy więc, że powstrzymywać się należy od wybuchów gwałtownego śmiechu i od zalewania się łzami i wciąż powtarzać to sobie wzajemnie. Trzeba umieć ukryć w sobie zarówno wszelką nadmierną radość, jak i ogromną boleść, i starać się zachować zawsze szlachetną i godną postawę i wtedy, gdy dzięki zrządzeniom opiekuńczego bóstwa sprzyja nam stale powodzenie, i podczas zmiennych kolei losu, kiedy jakieś niebotyczne jakby trudności wydają się spiętrzać na naszej drodze i naszym poczynaniom sprzeciwiają się bóstwa. Nie wolno nigdy tracić nadziei, że bóg przez dobrodziejstwa, którymi nas darzy, ulży nam w udrękach i trudach, że to, co gnębi nas teraz, przemieni na lepsze, a dobra znowu, jakie posiadamy, życzliwy los ustrzeże od zmiany na gorsze. Niech każdy więc żyje pełen tych nadziei i pomny na te wskazania i nie przestaje przy każdej sposobności, w żartach i na serio, innym i samemu sobie przypominać je wciąż wyraźnie!

Omówiliśmy więc zadania, które mamy wykonywać,

i cechy charakteru, jakie powinniśmy posiadać, ale omówiliśmy je jakby od ich boskiej strony, z ludzkiego punktu widzenia nie spojrzeliśmy na nie jeszcze. Musimy więc zrobić to teraz, bo do ludzi przecież mówimy, a nie do bogów. Czymś swoiście ludzkim i naturalnym jest przede wszystkim zdolność odczuwania przyjemności, przykrości i pragnień. We władzy tych doznań pozostaje każde śmiertelne stworzenie, jest całkowicie od nich uzależnione i zdane na łaskę i niełaskę, żeby tak powiedzieć, ich przemożnego, bezpośredniego działania. Najzacniejsze życie trzeba więc chwalić nie tylko dlatego, że górując blaskiem swego piękna darzy nas najlepszą sławą, ale również dlatego, że gdy zechce go ktoś pokosztować i nie porzuca go już w młodości, daje mu zaznać, do czego dążymy wszyscy, więcej radości i mniej cierpień przez cały czas swego trwania. Jako rzecz jasna okaże się to od razu i pewnie, jeżeli pokosztujemy go należycie. Ale co to znaczy «należycie»? Tutaj przeprowadzić już musimy pewne rozumowanie i zestawiając ze sobą życie przyjemniejsze i życie przykrzejsze, zapytywać, czy w takim a takim wypadku życie to odpowiada naszej naturze, a w innym znów nie odpowiada, i zastanowić się nad tym w następujący sposób: Pragniemy zażywać przyjemności, przykrości zaś nie wybieramy i mieć nie chcemy, nie chcemy też zmienić przyjemności na taki stan, w którym nie doznaje się ani przyjemności, ani przykrości, przykrość natomiast na taki stan zamienimy chętnie. Godzimy się dalej na mniejszą przykrość, gdy się z nią łączy większa przyjemność, ale nie godzimy się na mniejszą przyjemność, gdy się z nią wiąże większa przykrość. Jeżeli zaś w czymś równoważą się one ze sobą, to nie możemy powiedzieć wyraźnie, dlaczego byśmy mieli pragnąć czegoś takiego. Tak więc zależnie od tego, czy z jakąś rzeczą łączy się wiele przyjemności i przykrości, i czy są one wielkie i silne, czy równoważące

się ze sobą wzajemnie, czy też wykazujące cechy przeciwne tym cechom, ze względu na które pragniemy czegoś, rzecz ta pożądana jest dla nas przy dokonywaniu wyboru za każdym razem lub nie jest pożądana. A skoro jest tak, pragniemy życia, w którym jest wiele przyjemności i przykrości i w którym są one wielkie i silne, jeżeli w nim przewagę mają przyjemności, a nie pragniemy go, jeżeli, przeciwnie, przeważają w nim przykrości. I nie pragniemy znowu życia, w którym jest mało jednego i drugiego, przyjemności i przykrości, i w którym są one drobne i słabe, jeżeli w nim przewagę mają przykrości, a pragniemy go, jeżeli przeważają w nim przyjemności. Co się zaś tyczy życia, w którym równoważą się one ze sobą, to trzeba myśleć o nim zgodnie z tym, co powiedziane było poprzednio. Życia takiego pragniemy wtedy, gdy wśród przyjemności przeważają przyjemności szczególnie nam miłe, nie pragniemy go natomiast, gdy wśród przykrości przeważają szczególnie dla nas odstręczające. Należy sobie uświadomić, że wiąże się to z koniecznością z każdym rodzajem życia ludzkiego i zastanowić się trzeba, jakiego życia pragniemy z natury. Jeżeli zaś powiadamy, że pragniemy jakiegoś rodzaju życia dla czegoś innego, a nie ze względu na to, że posiada przewagę przyjemności, to mówimy tak z powodu nieznajomości tego, co rzeczywiście dzieje się w życiu.

Jakież tedy są te rodzaje życia, i ile ich jest, wśród których gdy człowiek dokona wyboru mając na uwadze to, co odpowiada i co nie odpowiada ludzkim pragnieniom, i uzna to za swoje prawo, będzie już z pewnością — skoro wybrał to, co jest miłe dla niego i przyjemne, a zarazem to, co jest szlachetne i piękne — żyć tak szczęśliwie, jak tylko dane jest żyć człowiekowi? Powiedzmy, że jednym z takich rodzajów życia jest życie oparte na trzeźwym poczuciu umiaru, drugim życie rozumne, trze-

cim mężne, a i to, które się przeżywa w pełni zdrowia, zaliczamy tu również. Z tymi czterema rodzajami życia zestawmy cztery przeciwne im typy życia, a więc życie nierozumne, tchórzliwe, niepowściągliwe i podatne chorobom. O życiu opartym na trzeźwym poczuciu umiaru powie każdy, kto się zna na rzeczy, że cechuje je łagodny stosunek do wszystkich doznań: spokojnie znosi się cierpienia, spokojnie przeżywa się radości, nie żywi się namiętnych pragnień i nie zna szalonych żądz. W życiu niepowściągliwym natomiast ostro odczuwa się wszystko: gwałtowne są radości, gwałtowne cierpienia, silne i dokuczliwe żądze, do szału rozpalone namiętności. Życie kierujące się trzeźwym poczuciem umiaru posiada więcej radości niż udręk, podczas gdy w życiu niepowściągliwym nad radościami górują cierpienia, są większe, liczniejsze i częstsze. Toteż z tych obydwóch sposobów życia jeden bezwzględnie być musi przyjemniejszy, a drugi przykrzejszy. Kto więc chce żyć przyjemnie, nie będzie z dobrej woli żyć niepowściągliwie, i nie ulega wątpliwości, jeżeli jest słuszne to, co teraz mówimy, że niepowściągliwy człowiek wbrew woli zawsze jest niepowściągliwy. Głupota lub nieumiejętność panowania nad sobą, albo jedno i drugie, sprawia, że nie znając umiaru żyje ogromna większość ludzi. Również o życiu, w którym się często choruje, i o tym, w którym dopisuje zdrowie, trzeba powiedzieć tak samo, że w jednym i drugim przydarzają się przyjemności i przykrości, że w zdrowiu jednak przyjemności przeważają nad przykrościami, a przykrości nad przyjemnościami przewagę mają w chorobie. Przy wyborze rodzaju życia nie chcemy oczywiście, żeby więcej w nim było rzeczy przykrych, ale to życie, w którym jest ich mniej, uznaliśmy za przyjemniejsze. Przyznając, że w życiu pełnym umiaru w porównaniu z życiem niepowściągliwym i w życiu rozumnym w porównaniu z nierozumnym i tak-

że w mężnym w porównaniu z tchórzliwym doznaje się mniej obydwóch tych uczuć i że są one słabsze i rzadsze, stwierdzamy, że każde z nich wykazuje w stosunku do tamtych nadwyżkę radości, a tamte znów w stosunku do nich nadwyżkę cierpienia, i że dlatego mężne życie triumfuje nad tchórzliwym, a rozumne nad nierozumnym. Jedne zatem rodzaje życia przyjemniejsze są niż drugie: życie oparte na trzeźwym poczuciu umiaru, życie mężne, rozumne i zdrowe jest przyjemniejsze od tchórzliwego, nierozumnego, niepowściągliwego i chorobliwego życia. Streszczając się powiemy, że życie pełne tężyzny ciała i duszy jest przyjemniejsze od życia, w którym się przejawia ich upośledzenie, i niezrównanie przy tym przewyższa je pięknem, doskonałością, cnotą i dobrą sławą, tak iż ten, kto je wiedzie, szczęśliwiej żyje niż ten, kto żyje w przeciwny sposób, ze wszechmiar szczęśliwiej i pod każdym względem.

Skończmy więc na tym, cośmy tu powiedzieli, nasz «wstęp» do praw. Po wstępnej «przygrywce» następować musi «pieśń», w naszym zaś wypadku czas już przystąpić do nakreślenia praw państwowych. I tak jak w tkaninie wątek i osnowa nie mogą być sporządzone z takich samych włókien, lecz włókna osnowy wyróżniać się muszą swoją jakością — trzeba bowiem, żeby były trwałe i szczególnie mocne, podczas gdy tamte raczej miększe być powinny i posiadać odpowiednią giętkość — tak samo różnić się muszą między sobą w pewien sposób ludzie mający piastować urzędy w państwie i ci, którzy osiągnęli tylko poziom elementarnego wykształcenia. Dwa teraz przy organizowaniu państwa mamy przed sobą zadania: obsadzenie urzędów oraz ustanowienie praw, według których spełniać mają swe obowiązki wyznaczone władze.

Zanim jednak zajmiemy się tymi sprawami, musimy rozważyć jeszcze rzecz następującą: pasterz owiec czy wo-

łów, hodowca koni i w ogóle każdy, kto przejął pieczę nad jakąś trzodą, zacząć musi od tego, ażeby, tak jak to jest wskazane zrobić w każdej gromadzie, przeprowadzić w tej trzodzie odpowiednie oczyszczenie. Oddzieli więc sztuki chore od zdrowych, nierasowe od rasowych i odeśle je do jakichś innych trzód, a nad pozostałymi sam roztoczy opiekę. Rozumie bowiem, że daremne i bezskuteczne będą wszystkie jego starania, jeżeli nie oczyści swego stada ze zwierząt zwyrodniałych z natury albo na skutek złej hodowli i nie zapobiegnie w ten sposób zwyrodnieniu i znarowieniu tego, co jest jeszcze w stadzie nieskażone i zdrowe. Nie jest to takie ważne, gdy mamy do czynienia ze zwierzętami, i dla przykładu tylko wspomnieliśmy o tym, jest to natomiast, jeżeli o ludzi idzie, rzecz ogromnej wagi i prawodawca musi obmyślić i podać do wiadomości, w jaki sposób należy postępować w każdym poszczególnym wypadku przy takim oczyszczaniu i przy wszystkich związanych z tym czynnościach. Żeby więc przejść od razu do sprawy oczyszczania państwa, to wygląda to tak: Jest wiele sposobów przeprowadzenia takiego zabiegu, jedne są łatwiejsze, a inne trudniejsze. Tych trudnych i najlepszych zarazem może użyć jedynie, ten, kto jest prawodawcą i samowładcą w jednej osobie. Prawodawca, który nie będąc samowładcą zakłada nowe państwo i stanowi dla niego prawa, powinien być zadowolony, gdy uda mu się przeprowadzić to oczyszczenie w możliwie najłagodniejszy sposób. Najlepszy sposób jest bolesny, tak jak wszystkie ostre środki lecznicze. Opierając się na sprawiedliwości ucieka się do karzącej pomsty i jej wypełnieniem czyni śmierć albo wygnanie. Najgorszych bowiem przestępców, którzy uleczyć się nie dają i stanowią największą zakałę państwa, usuwa się po prostu. Łagodniejszy zaś sposób oczyszczenia państwa jest następujący: tych wszystkich, którzy z powodu gnębiącego ich niedo-

statku okazują się gotowi znaleźć sobie przywódców i sami nie posiadając niczego rzucić się na cudze mienie, tych, jako zaród choroby tkwiącej w państwie, wysyła się dla założenia nowej kolonii — bo tak się mówi, żeby nie mówić o usuwaniu — i w charakterze osadników, najżyczliwiej jak można, wyprawia się z kraju. W taki czy inny sposób musi każdy prawodawca tę sprawę jakoś załatwić na początku. Dla nas nie przedstawia ona jeszcze teraz takich trudności. Ani bowiem o wysyłaniu kolonistów nie musimy myśleć na razie, ani o wyborze jakiegoś innego sposobu oczyszczenia państwa. Ponieważ jednak spływają tu jak gdyby do jednego zbiornika wody z wielu potoków i spienionych strumieni, konieczne jest uważać i baczyć pilnie, ażeby wpływająca woda była możliwie najczystsza i część jej trzeba wylewać, część odprowadzać kanałami i kierować gdzie indziej. Z trudem, rzecz prosta, i z niebezpieczeństwem połączone jest zawsze urządzenie państwa. Wobec tego jednak, że to wszystko tylko w myśli naszej dzieje się teraz, a nie w rzeczywistości, powiedzmy sobie, że mamy zebraną już całą ludność i że jej poziom moralny nie budzi zastrzeżeń. Nicponiów bowiem, gdy zgłoszą się do nas i zechcą dostać się do naszego państwa jako przyszli jego obywatele, nie przyjmiemy u siebie, jeżeli wypróbowując ich przez czas dłuższy przekonamy się, że wszelkie nasze napomnienia nie wywierają na nich żadnego wpływu, uczciwych ludzi natomiast ściągać będziemy i okazywać im największą, jak można, przychylność i życzliwość.

Musimy zdawać sobie sprawę, że znajdujemy się w podobnie pomyślnym położeniu, jak ongiś kolonia Heraklidów, o której wspominaliśmy, że udało jej się szczęśliwie uniknąć ciężkich i niebezpiecznych sporów w sprawie ziemi, zniesienia długów oraz podziału mienia. Gdy któreś z dawno już istniejących państw zmuszone jest

rozstrzygać te spory na drodze prawnej, nie wie, co ma począć właściwie. Niemożliwe jest bowiem wszystko pozostawić nietknięte, a tknąć tu coś także nie bardzo można. Pozostaje więc tylko żywić pobożne życzenia, jak się to mówi, i liczyć na powolne, ostrożne przemiany zachodzące stopniowo w ciągu długiego okresu czasu, w ten sposób, że znajdują się zawsze ludzie, którzy posiadając ziemi pod dostatkiem i mając wielu dłużników, postanawiają szlachetnie podzielić się z tymi nędzarzami cząstką swego mienia. Umarzają im więc długi, bądź darowują grunta i występują przy każdej okoliczności jako zwolennicy umiarkowania i wyznawcy zasady, że o ubóstwie stanowią nie zmniejszone zasoby, ale wzrastający niedosyt. Ta zasada jest pierwszym i najważniejszym warunkiem zabezpieczenia pomyślności państwa. Na niej dopiero jako na trwałej podwalinie można potem budować porządek państwowy, taki czy inny, sprzyjający powstawaniu takiego układu stosunków, o jakim mówimy. Bo jeżeli ta przebudowa nie opiera się na zdrowych podstawach, żadna dalsza praca dla państwa w żadnym państwie nie ma widoków powodzenia. Otóż my konieczności takiej przebudowy uniknęliśmy, jak powiadamy. Może należałoby jednak powiedzieć, jak moglibyśmy jej uniknąć, gdybyśmy jej nie uniknęli. Stwierdźmy więc, że tylko hołdując sprawiedliwości i poniechawszy pożądliwego gromadzenia grosza. Jest to jedyny sposób, i nie ma innej ucieczki przed tymi trudnościami i innej drogi ratunku nie ma, szerokiej ni wąskiej. Zasadę tę uczynimy fundamentem, na którym wzniesiemy teraz gmach naszego państwa. Trzeba bowiem bezwzględnie doprowadzić do tego, żeby stan posiadania nie wywoływał wśród obywateli wzajemnych żalów. Dopóki trwają między nimi zadawnione żale i zarzuty tego rodzaju, nikt, kto choć trochę posiada rozumu, nie podejmie się dobrowolnie dalszego organizowania

państwa w takich warunkach. Jeżeli zaś bóg pozwolił komu, tak jak nam teraz, zakładać nowe państwo, gdzie obywatele żadnych wrogich uczuć nie żywią do siebie wzajemnie, to spowodować ich powstanie przez zły podział ziemi i siedzib byłoby doprawdy głupotą niegodną człowieka i zupełną nikczemnością.

W jaki tedy sposób przeprowadzimy właściwy podział? Najpierw ustalić musimy, jaka powinna być liczba mieszkańców, następnie porozumieć się co do tego, na ile i na jak wielkie części podzielić ich należy, po czym możliwie jak najrówniej rozdzielić między nich ziemię i siedziby. Ilość obywateli określi się we właściwy sposób biorąc pod uwagę obszar kraju i sąsiadujące państwa. Obszar kraju powinien być taki, ażeby ziemia mogła zaspokoić skromne potrzeby mieszkańców — nie większy bynajmniej — a mieszkańców znowu musi być tylu, żeby mogli się obronić przed napaścią ościennych plemion i swym sąsiadom, jeżeliby zostali napadnięci, zdolni byli skutecznie przychodzić z pomocą. To jednak dopiero po zapoznaniu się z krajem i sąsiadami określimy na podstawie rzeczywistych warunków i uzasadnimy. Teraz ujmując to tylko w ogólnym zarysie, żeby rzecz jakoś doprowadzić do końca, chcemy już przejść do stanowienia praw.

Niechżeż więc będzie — powiedzmy, wymieniając odpowiednią liczbę — pięć tysięcy czterdziestu osadników i zarazem przyszłych obrońców zamieszkiwanego obszaru. Na tyleż części podzielmy następnie ziemię i taka sama niech będzie ilość siedzib, tak, żeby jedna działka jednemu zawsze przypadła mężowi. Całą tę liczbę podzielmy przez dwa, potem przez trzy, daje się ona dzielić i przez cztery, i przez pięć, i dalej kolejno przez wszystkie liczby aż do dziesięciu włącznie. Ten, kto stanowi prawa, powinien na liczbach znać się na tyle, żeby wiedzieć, jaka liczba i jakie posiadająca własności będzie najpożyteczniejsza w zasto-

sowaniu do potrzeb poszczególnych państw. Powiedzmy więc, że będzie to taka, która daje się podzielić przez największą ilość kolejno po sobie następujących dzielników. Nieskończenie wielka jakaś liczba dopuszcza wszystkie podziały[3] przydatne do wszystkich celów. Liczbę pięć tysięcy czterdzieści zarówno dla potrzeb wojskowych, jak też przy zawieraniu w czasie pokoju wszelkich umów i układów, przy rozkładaniu podatków oraz przeprowadzaniu przydziałów różnych dostaw podzielić można przez nie więcej niż pięćdziesiąt dziewięć liczb, z których pierwsze stanowią szereg ciągły od jednego do dziesięciu.

Szczególnie starannie zbadać własności liczb i przyswoić sobie tę wiedzę muszą ci, którym prawo poleci się tym zajmować, i zobaczą wtedy, że jest rzeczywiście tak, jak mówimy. Temu zaś, kto zakłada państwo, na te sprawy należy zwrócić uwagę z następujących względów. Człowiek rozumny, gdy zakłada nowe państwo lub wskrzesza dawne, które uległo zniszczeniu, i ma rozstrzygać, jakie świątynie należy wznosić dla różnych bóstw i imieniem jakiego boga je nazywać czy dajmona, nie poważy się zmieniać niczego w tym, co zastał na miejscu. Uszanuje zwyczaje religijne, które przywędrowały z Delf, z Dodony, od Ammona[4], jak też te, które zawdzięczają swe powstanie prastarym jakimś opowieściom mówiącym o ukazywaniu się bóstw, i o zsyłanych przez nie natchnieniach. Ci, którzy je głosili, znajdowali wiarę u ludzi i wprowadzając obrzędy ofiarne połączone z misteriami bądź miejscowego pochodzenia, bądź rodem z Etrurii, z Cypru, czy skądinąd, nimbem tych opowieści otaczali wyrocznie, posągi, ołtarze, boże przybytki i przylegający do nich obszar przydzielali bóstwu jako jemu poświęconą i jego wyłączną własność. I tutaj właśnie prawodawca w najdrobniejszym nawet szczególe nie może naruszyć niczego. Każdemu okręgowi pozostawić musi swego boga,

dajmona czy herosa i przy podziale ziemi im pierwszym przyznać poświęcone im z dawien dawna obszary wraz ze wszystkim, co do nich należy. Tutaj zbierać się będą w wyznaczonych okresach czasu mieszkańcy danego okręgu na wspólne zgromadzenia, podczas których będą nie tylko mieli sposobność załatwiania wielu spraw, ale będą mogli także przy składaniu ofiar nawiązywać między sobą serdeczniejsze stosunki, zbliżyć się do siebie i poznawać się ze sobą wzajemnie, a nie ma bodaj rzeczy pożyteczniejszej dla państwa niż to, żeby obywatele dobrze znali się nawzajem. Bo jeżeli charakter ludzi nie występuje w pełnym świetle, lecz zaciera się jak gdyby w ciemności, nie może nikt we właściwy sposób ani zaznać przysługującej mu czci, ani zająć zaszczytnych stanowisk, ani otrzymać należnego wymiaru sprawiedliwości. Toteż każdy nade wszystko dbać powinien o to, żeby wobec nikogo nigdy nie okazać się fałszywym, lecz żeby uczciwie zawsze postępować i rzetelnie, a z drugiej znowu strony musi się mieć na baczności, ażeby nie dać się zwieść fałszywemu człowiekowi.

Następne posunięcie w naszym prawodawstwie oddali nas od «świętej linii», jak mówią grający w warcaby[5], i jako rzecz niezwykła dla nas będzie z początku budzić może pewne zdziwienie w słuchaczach. Ten jednak, kto zastanowi się nad tym i kto posiada pewne doświadczenie, zrozumie że w państwie daje się naprawdę wprowadzić taki tylko ustrój, który w porównaniu z najlepszym drugie zajmuje miejsce. Nie wszyscy prawdopodobnie zechcą się z tym zgodzić, by nie wszyscy przywykli do myśli, że może być prawodawca, który nie jest równocześnie samowładcą w państwie. Najwłaściwiej więc będzie przedstawić najlepszą postać państwa, drugą z rzędu i trzecią, i przedstawiwszy je, dać możność wyboru temu, kto mocen jest rozstrzygać o tym, jak jego państwo ma być urzą-

dzone. Zgodnie z tym, co mówimy, zróbmy i my teraz. Przedstawmy pierwszą, najdoskonalszą, następnie drugą i trzecią postać państwa, i wybór pozostawmy obecnie Kleiniaszowi i każdemu potem, kto mając kiedykolwiek dokonać takiego wyboru, chciałby zależnie od swego sposobu myślenia wybrać to, co pragnąłby najbardziej widzieć w swej własnej ojczyźnie.

Otóż z tym pierwszym państwem i ustrojem tudzież z najlepszymi prawami mielibyśmy do czynienia tam, gdzie na przestrzeni całego kraju urzeczywistniłoby się najbardziej to, co głosi stare powiedzenie, że «dla przyjaciół wszystko jest wspólne»[6], i byłoby wspólne naprawdę. Przypuśćmy, że gdzieś ziszcza się to teraz, czy ziści kiedyś, żeby wspólne były kobiety, wspólne dzieci, wspólne całe mienie. Przypuśćmy, że wszędzie wszystkimi sposobami tak zwaną własność doszczętnie wytrzebi się z życia, że doprowadzi się, na ile to jest możliwe, do tego, żeby to nawet, co natura nam dała na własność, wspólne stało się niejako, żeby oczy wspólnie zdawały się patrzeć, uszy słyszeć, ręce wspólnie wykonywać czynności. Przypuśćmy, że wszyscy chwaliliby pospołu i ganili to samo, tym samym cieszyli się i smucili, że prawa wreszcie tak dalece, jak to jest możliwe, czymś «jednym» uczyniłyby państwo[7]. Trafniej i lepiej niż w ten sposób nie można określić, na czym by polegała ich najwyższa doskonałość. W takim państwie, jeżeli gdzie bogowie je zamieszkują lub synowie bogów, żyjąc tak, radośnie się żyje. Dlatego też wzoru dla naszego państwa szukać nie trzeba gdzie indziej, ale w tym to najlepszym państwie widzieć trzeba jego wzór i starać się uczynić je takim w miarę możności. To, które zaczęliśmy budować teraz, będzie więc najbardziej zbliżać się do tego nieśmiertelnego ideału, i także stanowić będzie «jedno», ale «jedno» drugiego rzędu. Potem przejdziemy do zakładania również i trzeciego państwa, jeżeli bóg

pozwoli. Teraz powiemy, jakie będzie to drugie państwo i w jaki sposób stanie się takie.

Osadnicy nasi otrzymają więc najpierw w przydziale ziemię oraz siedziby. Roli nie będą uprawiać wspólnie, ponieważ w tych warunkach, w jakich się rodzą, chowają i wychowują, nie są do tego zdolni. Będą więc mieć ziemię podzieloną między siebie, ale muszą pamiętać, że wylosowaną przez siebie działkę musi każdy uważać za wspólną własność wszystkich w państwie i że czcić powinien swą ziemię ojczystą i szanować ją bardziej, niż dzieci czczą rodzoną matkę i to także jeszcze biorąc pod uwagę, że bóstwem jest Ziemia i panią wszystkich śmiertelnych. Również i dla bóstw miejscowych i dla dajmonów każdy żywić powinien te same uczucia. I po wsze czasy przetrwać ma wszystko tak, jak zostało ustanowione, i dlatego bardzo trzeba pilnować, żeby przydzielone przez nas teraz ogniska domowe pozostały zawsze te same i ich liczba nie zwiększyła się ani nie zmniejszyła. Zachowa się ją i zabezpieczy w ten sposób, że jako dziedzica domostwa pozostawi gospodarz działki zawsze jednego tylko syna, tego, który mu jest najmilszy. Będzie on jego następcą w spełnianiu świętych powinności wobec bogów rodowych i państwowych oraz członków rodziny żyjących i zmarłych. Gdy ma więcej dzieci, wyda córki za mąż zgodnie z prawem, które ustanowione zostanie w tej sprawie, a chłopców przekaże jako przybranych synów tym obywatelom, którzy pozbawieni są potomstwa, licząc się najbardziej z ich uczuciami i wolą. Jeśli zaś z jednej i drugiej strony brak będzie przyjaznych uczuć i chęci, albo jeżeli w jakimś domu będzie zbyt wielka ilość potomstwa płci żeńskiej i męskiej, lub jeżeli, przeciwnie, za mała gdzieś będzie na skutek spadku liczby urodzin, we wszystkich tych wypadkach najwyższa nasza i najdostojniejsza władza[8] będzie musiała rozważyć, co trzeba zrobić, gdy jest zbyt

wielka, lub zbyt mała ilość dzieci, i znaleźć sposób, ażeby utrzymała się niezmiennie owa liczba pięciu tysięcy czterdziestu domów. Sposobów jest wiele, bo można i na zmniejszenie się płodności wpływać, jeżeli jest zbyt obfita, i odwrotnie, o zwiększenie liczby urodzin starać się i zabiegać przez przydzielanie lub odmawianie czci oraz słowa napomnienia lub zachęty, z którymi starsi zwracać się będą do młodych, żeby w ten sposób uzyskać to, o czym mówimy. Wreszcie, jeślibyśmy zupełnie już byli bezradni, jak zachować liczbę pięciu tysięcy czterdziestu domów wobec nadmiernego przyrostu obywateli w wyniku serdecznych uczuć łączących pary małżeńskie, i nie wiedzielibyśmy, co robić, wypadnie nam uciec się do starego środka zaradczego, o którym wspominaliśmy niejednokrotnie. Tych, dla których można sądzić, że to będzie korzystne, wyśle się po przyjacielsku, tak jak przyjaciół w drogę wyprawiają przyjaciele, w charakterze osadników dla zakładania nowych kolonii. A jeżeliby przeciwnie wezbrała kiedy fala chorób lub wojny szerzyły spustoszenie i na skutek strat w ludziach zmniejszyłaby się owa wyznaczona liczba, to choć nie należy, o ile to jest w naszej mocy, dopuszczać do grona naszych obywateli ludzi, którzy nie otrzymali prawdziwego wychowania, to jednak konieczności, jak to się mówi, bóg nawet przemóc nie zdoła.

Niechżeż obecny nasz wywód do takiej teraz przejdzie zachęty: Mężowie najzacniejsi! Nie przestawajcie czcić według wskazań natury podobieństwa i równości, tożsamości i zgodności w oparciu o liczbę i o to wszystko, co ma moc tworzenia rzeczy pięknych i dobrych. I teraz też strzeżcie, po pierwsze, przez całe życie owej liczby, o której mówimy, a następnie nie ważcie się wysokości majątku i obszaru działki, otrzymanej na początku przez każdego z was we właściwym rozmiarze, naruszać przez

kupno czy sprzedaż. Ani bowiem bóg, który ją wam przydzielił przy losowaniu, nie będzie wtedy waszym sprzymierzeńcem, ani prawodawca. Prawo zapowiedziało, że przystępując do losowania trzeba pamiętać — albo odstąpić od losowania — po pierwsze, że ziemia stanowi świętą własność wszystkich bogów, a następnie, że kapłani i kapłanki przy trzykrotnie odprawionych obrzędach ofiarnych wznosić będą uroczyste modły o dotrzymanie zobowiązań przez losujących. Zapowiedziawszy to, postanawia teraz prawo w stosunku do nieposłusznych, że ten, kto odkupi od kogoś albo odsprzeda komuś grunt wylosowany pod zabudowania lub pod uprawę, poniesie zasłużoną karę. Wszystko spisane zostanie na tabliczkach z cyprysowego drzewa i te cyprysowe świadectwa na użytek późniejszy przechowane będą w świątyni. Nadzór nad tym sprawować będzie władza, która bystrzej niż inne potrafi, jak się wydaje, wglądać we wszystko, ażeby żadne wykroczenie nie uszło uwagi, lecz karę poniósł każdy, kto by się okazał nieposłuszny prawu i bogu zarazem. Jakim błogosławieństwem będzie to postanowienie dla państwa, które je wprowadzi, dostosowując do niego i pozostałe sprawy, nicpoń nie pozna, jak powiada stare przysłowie, lecz oceni to w pełni człowiek doświadczony i zacny. Nie będzie bowiem zgoła możliwe bogacić się w tak urządzonym państwie, i co za tym idzie, nie będzie trzeba i nie będzie można w nim uprawiać dla zarobku poniżających zajęć, a ponieważ niezaszczytna i upokarzająca mechaniczna praca odstręcza raczej szlachetniejsze natury, nawet chcieć się nie będzie na ogół w taki sposób dorabiać się grosza.

Dołączy się tu jeszcze dalsza ustawa, na mocy której nie będzie wolno ludziom prywatnym posiadać złota ani srebra. Wprowadzona zostanie obiegowa moneta ze względu na konieczność codziennej wymiany, niezbędnie po-

trzebna rzemieślnikom oraz wszystkim, którzy za usługi i świadczenia muszą najemnym, niewolnikom i osiedleńcom uiszczać zapłatę. Toteż postanawiamy, że znajdować się będzie w obiegu moneta posiadająca wartość wewnątrz kraju, ale nie posiadająca jej poza jego granicami. Co się zaś tyczy wspólnego greckiego pieniądza, to państwo ze względu na wyprawy wojenne oraz wyjazdy za granicę, gdy wysyła na przykład posłów, albo wyprawia kogoś w jakiejś oficjalnej misji, będzie musiało mieć do rozporządzenia grecką monetę. Prywatny człowiek, gdy jest zmuszony wyjechać za granicę, będzie mógł jechać, jeżeli otrzyma od władz pozwolenie wyjazdu; po powrocie wpłaci obcą walutę, która pozostała mu z podróży, do skarbu państwa, otrzymując w zamian równoważną sumę w przeliczeniu na walutę miejscową. Jeżeli zaś wyjdzie na jaw, że tego nie uczynił, zatrzymane pieniądze zostaną skonfiskowane na rzecz państwa, a ten, kto by wiedział, że ktoś zatrzymał je sobie, i zataił sprawę, ściągnie na siebie na równi z tym, kto nie wpłacił pieniędzy, przekleństwo i hańbę i ukarany zostanie grzywną nie mniejszej wysokości, niż wynosiła wartość przywiezionej obcej monety. Żeniąc się i wydając córkę za mąż nie będzie nikt dawać ani brać posagu, i nikt nie będzie zostawiać u nikogo pieniędzy na przechowanie, jeżeli nie darzy go pełnym zaufaniem, ani ich pożyczać na procent, bo dłużnik nie będzie na mocy prawa obowiązany wypłacać wierzycielowi procentów ani zwrócić kapitału. Jeżeli się chce ocenić właściwie ogromną wartość, jaką ma dla państwa wprowadzenie i trzymanie się tych zarządzeń, należy zawsze mieć na uwadze nasze podstawowe założenie i cel. Powiadamy przecież, że celem, do którego dąży rozumny mąż stanu, nie jest wcale to, co zdaniem większości ludzi powinno być celem dobrego prawodawcy. Powiada się bowiem, że prawodawca układając prawa dla państwa, które darzy ży-

czliwością, powinien dążyć do tego, żeby stało się ono jak największe i jak najbogatsze, żeby opływało w złoto i srebro i władało najszerzej na lądzie i morzu. I może by zechciał ktoś dodać jeszcze, że tego również, aby państwo było najlepsze i najszczęśliwsze, pragnąć powinien rzetelny prawodawca. Jedne z tych rzeczy można urzeczywistnić, a innych nie można. Nasz budowniczy państwa brać będzie pod uwagę te, które dadzą się urzeczywistnić, a tych, które się nie dadzą, ani pragnąć nie będzie daremnie, ani się kusić o ich wprowadzenie. Kto żyje sprawiedliwie, żyje szczęśliwie, nie może być inaczej; toteż dążyć będzie do tego, żeby obywatele byli sprawiedliwi i szczęśliwi zarazem — lecz żyć sprawiedliwie nie może ten, kto jest bogaty, w tym znaczeniu bogaty, w jakim ten wyraz rozumie się powszechnie. Bogatymi bowiem nazywa się tych nielicznych ludzi, którzy posiadają majątek wynoszący jakąś ogromnie wielką wartość pieniężną. Ale taki majątek posiadać może także zły człowiek. A skoro jest tak, nie zgodziłbym się nigdy, żeby bogacz, jeżeli nie jest sprawiedliwym człowiekiem, był naprawdę tym szczęśliwcem, za jakiego uchodzi. Wyróżniać się jednak cnotą i bogactwem równocześnie nie jest możliwe. «Dlaczego»? — zapyta ktoś może. Dlatego — odpowiemy — że majątek zdobyty drogą uczciwą i nieuczciwą zarazem musi przewyższać więcej niż w dwójnasób mienie nabyte wyłącznie w sposób uczciwy, a wydatki znowu, jeżeli skąpi się pieniędzy zarówno na szlachetne, jak i na haniebne rzeczy, będą dwa razy mniejsze niż wtedy, gdy ze swych uczciwie zdobytych zasobów pieniężnych wydaje się część na szlachetne cele. Bogatszy przeto od tych, którzy swe dochody zdobywają w dwojaki sposób, a wydają o połowę mniej pieniędzy, nie może być ten, kto postępuje wprost odwrotnie. A postępuje tak właśnie człowiek sprawiedliwy. Spośród tamtych nie jest ktoś zły dlatego, że jest

oszczędny, ale ze względu na sposób zdobywania mienia, i niejeden bywa tutaj i skończonym łotrem, szlachetnym zaś człowiekiem nie jest, jak powiedzieliśmy, nikt nigdy z pewnością. Ten więc, kto zbiera zyski uczciwie i nieuczciwie i ani nieuczciwie, ani uczciwie nie wydaje pieniędzy, staje się bogaczem, jeżeli jest właśnie oszczędny, a tamten łotr, ponieważ zazwyczaj jest też rozpustnikiem, staje się nędzarzem. Człowiek zaś, który nie szczędzi pieniędzy na szlachetne cele i w uczciwy tylko sposób nabywa mienie, ani nie dojdzie do niezwykłego bogactwa, ani nie popadnie w ostateczną nędzę. Słuszne więc było nasze twierdzenie, że bogacze nie są sprawiedliwymi ludźmi, a skoro nie są sprawiedliwymi ludźmi, nie są szczęśliwi.

Podstawowym zaś założeniem i celem naszych praw jest to, żeby obywatele byli jak najszczęśliwsi i zespoleni ze sobą najserdeczniejszą przyjaźnią. Tej przyjaźni nie będzie między nimi, gdy wciąż prawować się będą o coś i krzywdzić się wciąż wzajemnie, lecz istnieć może ona tylko wtedy, jeżeli jak najrzadziej wśród nich powstawać będą jakieś poważniejsze zatargi i spory. Postanawiamy więc, że w naszym państwie nie będzie złota ani srebra i że dochodów czerpać się nie będzie z poniżającej pracy zarobkowej ani z lichwiarskiego przyrostu i podłego przychówku grosza. Wystarczyć musi to, co z uprawy roli zbierze się i zyska. Ale i tutaj trzeba pamiętać, żeby trud zdobywania plonów nie zmuszał do zaniedbywania tego, czemu mają służyć zdobywane plony. Bo służyć mają duszy i ciału, a ciało, jeżeli się go nie wyćwiczy przez gimnastykę, i dusza, jeżeli się jej nie wychowa i nie wykształci, niewiele będą warte. Dlatego też mówiliśmy już nieraz, że troskę o dobra materialne trzeba stawiać na ostatnim miejscu. Spośród trzech rzeczy, o które dba każdy człowiek, mienie zasługuje na to, ażeby na ostatnim, na trze-

cim miejscu dopiero dbać o nie i zabiegać w należyty sposób, pielęgnowanie ciała zajmuje drugie miejsce, a pierwsze troska o duszę. A więc i o tym naszym państwie, jeżeli tak będzie oceniać i wartościować, będzie można powiedzieć, że otrzymało dobre prawa. Jeżeli okaże się natomiast, że któreś z ustanowionych w nim praw przykłada większą wagę do fizycznego zdrowia niż do cnoty zdrowego umiaru, albo ceni bardziej bogactwo niż fizyczne zdrowie i zdrowy umiar, to będzie jasne, że to nie jest dobre prawo. Prawodawca musi więc raz po raz sam sobie zadawać następujące pytania: «Do czego zmierzam»? i «Czy trzymam się tego, co sobie zamierzyłem, czy też tracę cel z oczu?» Tylko tak uda mu się może sprostać swemu zadaniu i oszczędzić innym dalszej pracy nad prawodawstwem, w ten sposób jedynie i w żaden inny.

Na takich więc warunkach, jakie omówiliśmy teraz, posiadać będzie każdy wylosowaną przez siebie działkę. Dobrze by było, żeby i poza tym jednakowy majątek posiadali wszyscy przybywający do kolonii. Ponieważ jednak jest to niemożliwe i jeden przybędzie do nas z większymi, a drugi z mniejszymi zasobami, z wielu powodów, a głównie z tego względu, że państwo musi dać wszystkim równie pomyślne warunki życia, trzeba wziąć pod uwagę nierówny poziom zamożności osadników i podzielić ich na różne klasy. Bo idzie o to, żeby przy wyborze urzędników, przy określaniu wymiaru świadczeń i rozdawnictwie przydziałów ważyły nie tylko zasługi przodków i osobiste zalety każdego, nie tylko jego siły i walory fizyczne, ale także zamożność i ubóstwo, i obywatele, otrzymując najrówniej w tej nierówności, bo w stosunku do swego stanu majątkowego przydzielane sobie godności i urzędy, nie żywili do siebie ze względu na nie pretensji i żalów. W tym celu, biorąc pod uwagę stopień zamożności obywateli, ustanowić trzeba cztery klasy majątkowe i odróż-

niać obywateli należących do pierwszej, drugiej, trzeciej i czwartej klasy, lub jakoś inaczej na stałe określić te klasy, niezależnie od tego, czy ci sami obywatele pozostają w każdej z nich czy też niektórzy bogacąc się lub ubożejąc przechodzą z jednej do drugiej.

Chciałbym dołączyć tu projekt jeszcze jednej ustawy wiążącej się z tym bezpośrednio. W państwie, które nie ma popaść w najcięższą chorobę, w rozbicie wewnętrzne czy rozdarcie, jak może raczej powiedzieć by należało, prowadzące do wojny domowej, nie mogą jedni obywatele żyć w dręczącej biedzie, a drudzy pławić się w nadmiernym bogactwie, bo te dwie rzeczy właśnie powodują te nieszczęścia. Toteż prawodawca powinien teraz wyznaczyć granicę, do której może sięgać bogactwo i ubóstwo. Granicą ubóstwa niech będzie więc wartość wylosowanej działki, którą każdy zachować musi nienaruszoną i której, pomniejszyć nigdy nie pozwoli nikomu nikt stojący u władzy ani nikt, kto ubiega się o to, by wyróżniać się w cnocie. Prawodawca przyjmie ją więc jako podstawową miarę mienia i pozwoli powiększać ją dwukrotnie, trzykrotnie i czterokrotnie. Jeżeliby ktoś miał więcej, znalazł na przykład jakieś pieniądze, otrzymał w darze, zarobił czy dzięki innej jakiejś okoliczności stał się właścicielem majątku przewyższającego wyznaczoną miarę, obowiązany będzie zwrócić tę nadwyżkę państwu i opiekuńczym bogom państwowym, zyskując sobie przez to dobre imię i nie ponosząc żadnego uszczerbku. Jeżeliby zaś okazał się nieposłuszny temu prawu, każdy, kto zechce, będzie go mógł oskarżyć przed sądem i otrzyma dla siebie, gdy winny zostanie zasądzony, połowę zwyżkującej sumy. Winny zaś zapłaci z pozostałego swego majątku grzywnę wynoszącą tyle, ile wynosiła nieprawnie posiadana nadwyżka mienia, i jej połowa przypadnie bogom. Cały majątek, jaki poza działką posiada każdy obywatel, spisany bę-

dzie publicznie i te wykazy mienia znajdować się będą pod opieką wybranych w tym celu na podstawie prawa osobnych urzędników, co ułatwi wszelkie dochodzenia sądowe dotyczące spraw majątkowych, ponieważ stan posiadania każdego obywatela będzie wtedy wiadomy.

Rzeczą następną będzie założenie miasta. Powinno znajdować się możliwie najbardziej w środku kraju, w miejscu posiadającym wszystkie warunki najprzydatniejsze dla miasta i najodpowiedniejsze, na które zwrócić uwagę i wskazać nie jest tak trudno. Gdy to miejsce zostanie wybrane, przeprowadzi się podział kraju na dwanaście części. Po wytyczeniu świętego obszaru dla Hestii, Zeusa i Ateny, który zostanie nazwany Akropolis i otoczony murem, przetnie się stąd na dwanaście części miasto i cały kraj. Wszystkie te części muszą posiadać tę samą wartość, dlatego te spośród nich, które mają żyźniejszą ziemię, będą mniejsze, a te, które mają mniej żyzną, większe. Na tej przestrzeni rozmieści się pięć tysięcy czterdzieści działek i przetnie każdą z nich na połowę, po czym otrzymane z tego przecięcia połówki łączyć się będzie po dwie w całość jednego przeznaczonego do wylosowania przydziału w taki sposób, żeby bliższą zespalać zawsze z daleką, a dalszą z bliższą. Znajdująca się więc tuż pod miastem łącznie z tą, która leży na samej granicy tworzyć będzie jeden przydział, i znowu ta, która w drugiej kolejności znajduje się od miasta, wraz z tą, która w tejże odległości leży od granicy, drugi, i dalej w ten sposób. Trzeba i tutaj uwzględniać to, o czym była mowa, nieurodzajność i żyzność gleby, i przez zwiększanie lub zmniejszanie obszaru tych składających się na poszczególne przydziały terenów wyrównywać te różnice. Na dwanaście części podzieli się również osadników w ten sposób, ażeby ci, którzy posiadają majątek poza działką, rozmieszczeni byli w tych dwunastu częściach możliwie najrównomierniej,

i sporządzi się wykaz obejmujący ich wszystkich. Następnie rozlosuje się te dwanaście części pomiędzy dwunastu bogów i każdej dla każdego boga wylosowanej części nada się jego imię i jemu się ją poświęci i nazwie «fylą». Miasto przetnie się również na dwanaście części, tak jak cały kraj, i każdy przydzielone mieć będzie dwa domostwa, jedno w pobliżu środka kraju, a drugie blisko granicy. Na tym skończymy zakładanie kolonii.

Musimy uprzytomnić sobie, że możemy nie natrafić na tak sprzyjające okoliczności, ażeby wszystko, co teraz mówimy, stało się po naszej myśli. Bo mogą przecież ludzie nie chcieć współżyć ze sobą w ten sposób, mogą nie zgodzić się na to, żeby do końca życia posiadać niewielkie, określone ustawą zasoby pieniężne, płodzić dzieci według otrzymanych wskazań i poleceń, obywać się bez złota i innych rzeczy, których, sądząc z tego, co zostało powiedziane, każe im poza tym jeszcze wyrzec się prawodawca. Być może, że sprzeciwią się także temu, co o kraju powiedział i o mieście, że położone ma być w środku, a osady rozmieszczone kolisto wokół całego obszaru, wszystkiemu w ogóle, co mówił jakby sny jakieś rojąc i niby z wosku lepiąc swe miasto i swych obywateli. Zastrzeżenia takie nie są z pewnością pozbawione słuszności i prawodawca musi raz jeszcze wszystko rozważyć i przemyśleć. Powie więc nam może, co następuje: «Nie sądźcie, przyjaciele, żebym nie zdawał sobie sprawy, że w pewnym stopniu zgodne z prawdą jest to, co wysunięte zostało w tych zastrzeżeniach. Wydaje mi się jednak, że gdy się myśli o stworzeniu jakiegoś dzieła, najsłuszniejszą jest rzeczą przedstawić wzór, według którego ma być ono wykonane, i nie pomijać w nim niczego, co jest najpiękniejsze i najlepsze naprawdę. Jeżeli coś z tego okaże się potem niemożliwe do wykonania, zostawić to trzeba będzie i odrzucić, usiłując za wszelką cenę urzeczywistnić wszystko,

co poza tym zbliża się najbardziej do tego idealnego wzoru i ma z nim najwięcej wspólnego. W naszym więc wypadku pozwolić trzeba prawodawcy przedstawić do końca swe myśli i marzenia i potem dopiero rozpatrzyć w nim wspólnie, co jest korzystne, a co nastręcza trudności w nakreślonym teraz przez niego zarysie prawodawstwa. Wszystko bowiem zgadzać się musi i harmonizować ze sobą we wszystkich szczegółach w najskromniejszym nawet dziele, jeżeli cokolwiek jest wart jego twórca».

Gdy uznaliśmy więc za wskazane podzielić kraj na dwanaście części, nad tym teraz właśnie zastanowić się musimy, jak wszystko ze sobą uzgodnić należy w owych dwunastu częściach, które dopuszczają możliwość bardzo wielu podziałów, w owych więc częściach oraz w tych, na które bezpośrednio zostaną podzielone, i w tych następnie, które wynikną z dalszych podziałów i obejmować będą w sumie ową liczbę pięciu tysięcy czterdziestu naszych osadników. Wśród nich przecież powstanie podział na fratrie, na gminy miejskie i wiejskie, powstaną formacje wojskowe, bojowe i marszowe, dla nich ustalony będzie system monetarny, miary ciał suchych i ciekłych tudzież wagi. Otóż zobaczyć trzeba, w jaki sposób we właściwym do siebie stosunku to wszystko ustalić musi prawo i uzgodnić ze sobą. Prawodawca powinien też polecać obywatelom, nie obawiając się, że ktoś mógłby to uważać za zbytnią drobiazgowość, żeby nabywali takie tylko przedmioty codziennego użytku, które wykazują określone wymiary liczbowe. Trzeba bowiem przyjąć jako ogólną zasadę, że w zastosowaniu do wszystkiego przydatne są podziały i stosunki liczbowe, które w najprzeróżniejszych kombinacjach i odmianach zachodzą wśród liczb, jak również wszędzie tam, gdzie mamy do czynienia z figurami i bryłami geometrycznymi, tonami i ruchami odbywającymi się po prostej linii w górę i na dół oraz po obwodzie koła.

Wziąwszy więc to pod uwagę powinien prawodawca zalecać swym obywatelom, ażeby w miarę możności trzymali się we wszystkim liczbowego układu. Żadna z pewnością z tych nauk, które wykłada się młodym, nie ma w gospodarstwie domowym, w życiu państwowym, we wszelkich w ogóle sztukach i umiejętnościach większego znaczenia niż nauka o liczbach. Najważniejsze jest to, że tego nawet, kto jest ospały i tępy z natury, budzi z odrętwienia i podnieca, wyrabia w nim pamięć i spostrzegawczość, tak iż rozwija się taki człowiek ponad własne jak gdyby możliwości dzięki tej boskiej sztuce. Studia te okażą się z pewnością piękne i odpowiednie, jeżeli ustanowimy w państwie takie prawa i wprowadzimy w nim taki sposób życia, który ludziom zamierzającym z korzyścią dla siebie osiągnąć dostatecznie wysoki stopień tej wiedzy, nie pozwoli żywić niskich i upodlających myśli i żądzę bogactw wypleni z ich dusz. W przeciwnym razie, nie zdając sobie z tego sprawy, spowodujemy to, że tak zwaną obrotność wyrobią w nich te studia zamiast mądrości. Zobaczyć to można na przykładzie Egipcjan, Felicjan i wielu innych szczepów, w których tę obrotność wytworzyły uprawiane przez nie obok matematyki nie najszlachetniejsze bynajmniej zajęcia i zwyczaje oraz poniżające człowieka hołdowanie bogactwu. A stać się to mogło bądź dlatego, że natrafiły na marnego prawodawcę, który do tego dopuścił, bądź dlatego, że taki już nieszczęsny los się im przydarzył, bądź że zaciążył nad nimi inny jakiś jeszcze tego rodzaju zgubny wpływ miejscowych warunków. Nie możemy bowiem nie zdawać sobie sprawy, Megillosie i Kleiniaszu, że okolice różnią się pomiędzy sobą i pod tym także względem, że jedne rodzą lepszych, a inne gorszych ludzi, i nie wolno nam w naszym prawodawstwie nie liczyć się z tym stanem rzeczy. Oto niektóre miejscowości z powodu swych wiatrów i stopnia nasłonecznienia wywierają

na ludzi wpływ szkodliwy lub dobroczynny, inne z powodu wody, a inne jeszcze z powodu pożywienia dostarczanego przez ziemię, które przynosi nie tylko ciału większy czy mniejszy pożytek lub szkodę, ale w taki czy inny sposób oddziałuje i na duszę. Szczególnie jednak życzliwie lub nieżyczliwie przyjmowani są osadnicy zawsze w tych okolicach, które przenika jakieś boże tchnienie i które jako siedziby przypadły dajmonom. Te więc miejscowe warunki rozumny prawodawca brać będzie pod uwagę tak dalece, jak człowiek takie rzeczy brać może w rachubę, i usiłować będzie do nich dostosować swe prawa. Otóż i tobie zrobić to teraz wypadnie, Kleiniaszu. Musisz uwzględnić to wszystko przystępując do zakładania swojej kolonii.

Kleinias Doskonale mówisz, wędrowcze ateński, i tak muszę zrobić.

KSIĘGA SZÓSTA

Ateńczyk Teraz po omówieniu tego wszystkiego będziesz mógł już chyba przystąpić do ustanawiania władz państwowych.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Jeżeli idzie o stworzenie porządku państwowego, to dwa zadania leżą tu przed nami: po pierwsze, ustanowić musimy urzędy i wyznaczyć tych, którzy je będą sprawować, określając ich liczbę oraz sposób, w jaki mają być ustanawiani, a następnie przyznać musimy prawa poszczególnym urzędom i ustalić, co za prawa, ile i jakie przysługiwać powinny każdej władzy. Zatrzymajmy się jednak jeszcze chwilę z wyborem władz, bo nasuwa mi się w związku z tym pewna uwaga zasługująca na to, ażeby ją tu wypowiedzieć.

Kleinias Jaka uwaga?

Ateńczyk Następująca: Dla każdego jasne jest z pewnością, że chociaż wielkim osiągnięciem jest ustanowienie praw, to jednak, jeżeli dobrze urządzone państwo nieodpowiednim władzom powierzy pieczę nad dobrze ustanowionymi prawami, nie tylko żadnej korzyści nie będzie z tych dobrych praw, lecz staną się one przedmiotem drwin i szyderstwa i największą bodaj szkodę i hańbę ściągną jeszcze na takie państwo.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Uprzytomnijmy sobie, że takie niebezpieczeństwo zagraża także państwu, które teraz zakładasz i urządzasz, przyjacielu. Bo widzisz przecież, że najpierw, jeżeli sprawa przebiegać ma we właściwy sposób, osobiste życie tych, którzy ubiegać się będą o sprawowanie urzędów, ich pochodzenie oraz postępowanie od dzieciństwa do chwili wyborów dokładnie być musi rozpatrzone i zbadane, i że następnie, ci którzy będą przeprowadzać wybory, zaprawieni być muszą w obyczajach nakazanych przez prawa i tak wychowani, ażeby przy odrzucaniu i przyjmowaniu kandydatów zdolni byli rozstrzygać, kto zasługuje naprawdę na jedno i drugie. Czy mogą jednak ludzie, którzy dopiero co zeszli się razem, którzy nie znają się wzajemnie i nie otrzymali należytego wychowania, przy wyborze władz nie popełniać błędów?

Kleinias Raczej nie.

Ateńczyk Gdy ktoś stanął do walki, za późno już wtedy, jak się to mówi, na wszelkie wybiegi. Więc i my obydwaj już nie możemy cofnąć się teraz, ty, ponieważ oświadczyłeś się, jak powiadasz, wobec ludu kreteńskiego ze swą gotowością założenia kolonii wraz z dziewięcioma mężami, ja zaś z chęcią przyjścia ci z pomocą przez tworzenie teraz tego «dzieła wyobraźni». I nie chciałbym doprawdy tworu tego pozostawić «bez głowy», bo gdziekolwiek by zawędrował, musiałby w tym stanie robić wszędzie wrażenie czegoś niekształtnego.

Kleinias Doskonale mówisz, przyjacielu.

Ateńczyk To mało! Postępować chcę także w ten sposób w miarę możności.

Kleinias Uczyńmy więc tak, jak właśnie mówimy.

Ateńczyk Uczynimy, jeżeli bóg pozwoli i nasza starość zdobędzie się na tyle sił.

Kleinias Pozwoli z pewnością.

Ateńczyk Spodziewam się, że tak. Z jego więc pomocą weźmy pod uwagę jeszcze i to.

Kleinias Co takiego?

Ateńczyk Że wielkiej odwagi i ryzyka wymaga w tych warunkach założenie naszego państwa.

Kleinias Ze względu na co mówisz to teraz i co przede wszystkim masz na myśli?

Ateńczyk To, że tak spokojnie ustanawiamy prawa dla ludzi nie przygotowanych do tego i nie obawiamy się, czy zechcą przyjąć te przez nas teraz dla nich ustanawiane prawa. A jasne jest przecież dla każdego, dla niezbyt nawet mądrego człowieka, Kleiniaszu, że żadnego z nich łatwo nie przyjmą na początku. Trzeba poczekać, aż nowe pokolenie zetknie się z tymi prawami już od lat dziecinnych, zżyje się z nimi dostatecznie i do nich się przyzwyczai, poczekać, aż będzie ono mogło uczestniczyć w wyborach władz dla całego państwa. Gdy stanie się to, co mówię, i znajdą się sposoby, ażeby wszystko skierować na właściwe tory, wówczas będzie można mieć całkowitą pewność, jak sądzę, że nasze państwo po tym przejściowym czasie, mając obywateli już wyrobionych i wychowanych, utrzyma się i ostoi.

Kleinias Tak by się należało spodziewać.

Ateńczyk Zobaczmy, czy wyjścia z tych trudności nie da się może znaleźć w taki sposób. Myślę oto, Kleiniaszu, że spośród Kreteńczyków obywatele Knossos przede wszystkim nie mogą poprzestać na utrzymywaniu oficjalnie tylko poprawnych stosunków z krajem, który kolonizujecie, ale jak najusilniej starać się powinni o to, ażeby te pierwsze wybory waszych władz przeprowadzone zostały z najmniejszym możliwie ryzykiem i jak najpomyślniej. Ustanowienie innych władz to prostsza sprawa, konieczne jest natomiast z największym poczuciem odpowiedzialności przystąpić teraz najpierw do wybrania strażników praw.

Kleinias Więc jak się do tego zabierzemy i jaki obmyślimy sobie tutaj rozsądny sposób postępowania?

Ateńczyk Następujący: Synowie Krety — powiem, zwracając się do wszystkich Kreteńczyków — trzeba, żeby obywatele Knossos, ponieważ ich miasto w wielkiej liczbie waszych miast wysuwa się na czoło, porozumieli się z tymi, którzy przybyli, żeby się tu osiedlić, i wspólnie spośród siebie i spośród nich wybrali razem trzydziestu siedmiu mężów, dziewiętnastu z grona przybyszów, a resztę z samego Knossos. I niech tych swoich obywateli podarują Knossyjczycy twojemu państwu, w tej liczbie i ciebie, ażebyś został obywatelem nowej kolonii i był jednym z owych osiemnastu wybranych, skłoniwszy cię do tego namową czy też przymusiwszy w jakiś rozsądny sposób.

Kleinias Czemu jednak i wy obydwaj, ty przyjacielu, i Megillos, nie mielibyście przynależeć do naszego państwa?

Ateńczyk Wysokie mniemanie o sobie mają Ateny, Kleiniaszu, wysokie ma i Sparta, przy tym daleko stąd znajdują się obydwa miasta. Jeżeli zaś o ciebie idzie, to wszystko tu pod każdym względem dobrze się składa, i to samo, co o tobie mówimy, dotyczy i pozostałych założycieli kolonii. Tyle więc o tym, jak w obecnych warunkach można by to wszystko urządzić jak najlepiej. Po pewnym zaś czasie, jeżeli utrzyma się to nasze państwo, wybór strażników praw przebiegać będzie w następujący sposób: W wyborach uczestniczyć będą wszyscy, którzy pełnią służbę w konnicy lub piechocie, oraz ci, którzy przebywali w polu, jak długo wiek pozwalał im na to. Wybory odbywać się będą w świątyni cieszącej się w państwie największą czcią. Każdy wypisze na tabliczce imię swego kandydata i jego ojca, tudzież nazwę okręgu i gminy, z których pochodzi, oraz własne imię i te same dane dotyczące swojej osoby i złoży tabliczkę na ołtarzu boga. Jeżeli komu

nie spodoba się imię wypisane na którejś tabliczce, będzie mógł w ciągu trzydziestu dni zabrać tę tabliczkę ze świątyni i zanieść na rynek. Tabliczki z imionami tych, którzy przed innymi przeszli w głosowaniu, w liczbie trzystu, wystawią władze na widok publiczny i jako swego kandydata zgłosi każdy, kogo zechce spośród owych trzystu wymienionych, i imiona w taki sam sposób powtórnie wybranych stu mężów podane będą znowu do wiadomości publicznej. I po raz trzeci spośród stu tego, kogo zechce, poda każdy, kto zechce, jako swego kandydata, przechodząc obok poćwiartowanych zwierząt ofiarnych[1]. Trzydziestu siedmiu mężów, którzy otrzymają najwięcej głosów, po zbadaniu ich życia i uznaniu ich za pełnowartościowych obywateli, powoła się publicznie do sprawowania tej władzy.

Kto jednak w tym naszym państwie, Kleiniaszu i Megillosie, zorganizuje nam to wszystko, co dotyczy obsadzania urzędów i sprawdzenia, czy osoba i życie tych, którym urzędy zostaną powierzone, nie budzą żadnych zastrzeżeń? Zdajemy sobie sprawę, że w państwach dopiero co w ten sposób zespolonych ze sobą w jedną całość potrzebni są niezbędnie tacy mężowie, lecz że nie mogą być nimi jeszcze przedstawiciele poszczególnych urzędów. Musimy mieć ich jednak tak czy inaczej, i to nie byle jakich, lecz możliwie jak najtęższych. Początek — powiada przysłowie — jest połową dzieła; istotnie każdy, kto pięknie coś rozpoczął, spotyka się zawsze z ogólnym uznaniem. Wydaje mi się jednak, że początek to więcej jeszcze niż połowa i że nie ma takiej pochwały, na jaką by nie zasługiwał piękny początek.

Kleinias Masz najzupełniejszą słuszność.

Ateńczyk Skoro to rozumiemy, nie pomijajmy tej sprawy milczeniem, lecz uświadomijmy sobie, jak ten początek będzie wyglądał. Ja właściwie jedną rzecz tylko

miałbym tu do powiedzenia, konieczną do powiedzenia, sądzę, w obecnych warunkach i pożyteczną.

Kleinias Jaką?

Ateńczyk Myślę o tym, że dla naszego nowego państwa ojcem jak gdyby i matką będzie państwo, któremu zawdzięcza ono swe powstanie. I mówię to wiedząc dobrze, że wiele kolonii poróżniło się już niejednokrotnie ze swymi macierzystymi miastami i nieraz poróżni się w przyszłości. Ale obecnie to nasze państwo jest jeszcze niby dziecko, które chce poróżnić się może kiedyś ze swymi rodzicami, w swej dziecięcej bezradności kocha ich na razie i jest przez nich kochane, do nich jako do swych najbliższych ucieka się w każdej potrzebie i w nich jedynie znajduje swych naturalnych sprzymierzeńców. I to jest właśnie ten stosunek, twierdzę, który Knossyjczyków jako opiekunów łączy niewątpliwie z nowym państwem, a nowe państwo z Knossos. Powtarzam tedy, co mówiłem przed chwilą — bo rzecz słuszną i dwa razy powiedzieć się godzi — że Knossyjczycy muszą wspólnie z przybyszami zatroszczyć się o to wszystko. Wybiorą więc spośród nich nie mniej niż stu mężów, najstarszych i najlepszych jak można, i spośród siebie również wyznaczą stu mężów, którzy udadzą się, powiadam, do nowego miasta i będą pilnować, żeby wybór władz odbył się zgodnie z prawami i sprawdzone zostało, czy osoba i życie wybranych nie budzi żadnych zastrzeżeń. Po dokonaniu tego powrócą Knossyjczycy do Knossos, a nowe państwo będzie musiało już samo próbować zapewnić sobie szczęśliwe istnienie. Tych, którzy wejdą do owego grona trzydziestu siedmiu mężów, wybierać się będzie teraz i zawsze w przyszłości dla wypełniania następujących zadań: Będą, po pierwsze, stać na straży praw, a następnie sprawować nadzór nad wykazami mienia, które obywatele będą obowiązani przedstawiać władzom, podając każdy na

piśmie sumę posiadanych pieniędzy, powyżej czterech min, jeżeli należy do najwyższej klasy majątkowej, powyżej trzech, jeżeli do drugiej, powyżej dwóch, jeżeli do trzeciej, a powyżej jednej, jeżeli do czwartej. O ile zaś wyjdzie na jaw, że ktoś posiada więcej, niż podał w wykazie, zostanie mu ta nadwyżka skonfiskowana w całości na rzecz państwa i poza tym będzie mógł każdy, kto zechce, wytoczyć mu sprawę przed sądem, co mu bynajmniej zaszczytu nie przyniesie i sławy, lecz hańbę ściągnie na niego w razie udowodnienia mu, że dla zysku zlekceważył prawo. O haniebną więc chęć zysku będzie mógł takiego obywatela oskarżyć każdy przed strażnikami praw i jeżeli go oni uznają za winnego, pozbawiony zostanie przypadającej na niego części dochodów publicznych i straci prawo do wszystkich przydziałów w państwie poza wylosowanym na początku przydziałem ziemi. Orzeczenie sądu, stwierdzające jego winę, będzie ogłoszone na piśmie i do końca jego życia wystawione w takim miejscu, gdzie będzie mógł przeczytać je każdy. Strażnicy praw nie będą mogli sprawować swego urzędu dłużej niż lat dwadzieścia i objąć go nie będzie mógł nikt mając lat mniej niż pięćdziesiąt. Jeżeli więc ktoś obrany zostanie w sześćdziesiątym roku życia, piastować będzie ten urząd tylko przez lat dziesięć i zgodnie z tym postanowieniem tym krócej, im później go obejmie, bo gdy przekroczy lat siedemdziesiąt, nikt już nie będzie się spodziewać, ażeby w gronie strażników praw mógł sprawować ten tak trudny urząd.

Strażnikom praw przydzielimy więc na razie te trzy zadania do spełnienia. W miarę zaś jak posuwać się będzie nasza praca nad prawami, poszczególne prawa same wskazywać będą tym mężom, jakie prócz tych, które wymieniliśmy, inne jeszcze spadną na nich obowiązki. Teraz zaś powiemy o wyborze pozostałych władz.

Bezpośrednio po strażnikach praw należy wybrać strategów i do ich pomocy podczas wojny naczelników jazdy, dowódców konnych szwadronów wystawianych przez fyle oraz «sprawiających szyki» w oddziałach piechoty dostarczanej przez fyle, czyli «taksiarchów»[2], jak należałoby ich nazwać i jak też nazywa się ich najczęściej. Kandydatów na strategów zgłoszą spośród obywateli państwa strażnicy praw, a wyboru spośród zgłoszonych dokonywać będą ci wszyscy, którzy bądź pełnili służbę w polu, dopóki pozwalał im na to wiek, bądź pełnią je jeszcze w tym czasie. Ten, kto by uważał, że na zgłoszenie zasługuje bardziej ktoś, kto nie został zgłoszony, od tego, kto został zgłoszony, wskazać może imiennie tego, kogo chciałby zgłosić i na czyje miejsce, i stwierdziwszy przysięgą, że ma słuszne do tego podstawy, podać swego kandydata na miejsce zgłoszonego poprzednio. Z nich dwóch na liście wyborczej znajdzie się ten, na kogo padnie więcej głosów. Tym trzem, którzy spośród kandydatów otrzymają najwięcej głosów, przyzna się godność strategów i powierzy sprawy związane z wojną po sprawdzeniu, tak jak przy wyborze strażników praw, czy ich osoba i życie nie budzą zatrzeżeń. Po wyborze przedstawią strategowie kandydatów na dwunastu taksiarchów, po jednym na każdą fylę, a przeciwstawianie zgłoszonym kandydatom nowych kandydatów, głosowanie przez podniesienie ręki oraz sprawdzanie, czy osoba i życie wybranych nie budzą zatrzeżeń, przebiegać będzie przy wyborze taksiarchów w taki sam sposób, jak przy wyborze strategów. Zgromadzenie wyborcze, zanim nie zostali jeszcze ustanowieni prytanowie i Rada, zwoływane będzie przez strażników praw i odbywać się będzie w jakimś szczególnie czcigodnym miejscu. Osobno zbiorą się ciężkozbrojni, osobno jeźdźcy, a jako trzecia grupa ci wszyscy, którzy poza nimi przynależą do wojska. Na strategów głosować będą wszyscy przez pod-

niesienie ręki, na taksiarchów ciężkozbrojni; dowódców szwadronów konnicy wystawianej przez fyle wybierać będzie cała jazda a zwierzchników lekkozbrojnych, łuczników i innych formacji wojskowych ustanowią sobie sami strategowie. Pozostaje jeszcze mianowanie naczelników jazdy. Kandydatów zgłaszać będą ci sami, którzy zgłaszali kandydatów na strategów, a wybór oraz przeciwstawianie kandydatur odbywać się będzie w taki sam sposób, jak wtedy, gdy szło o strategów. Głosować na nich przez podniesienie ręki będzie konnica w obecności piechoty; ci dwaj, którzy otrzymają najwięcej głosów, zostaną dowódcami całej jazdy. Zastrzeżenia w sprawie głosowania będzie wolno wnosić tylko dwa razy; jeżeliby ktoś po raz trzeci wystąpił z jakimś sprzeciwem, rzecz rozstrzygną już między sobą ci, do których należało za każdym razem właściwe przeprowadzenie głosowania.

Rada liczyć będzie dwanaście razy trzydziestu członków — liczba trzysta sześćdziesiąt dopuszcza wiele podziałów — więc jeżeli podzielimy je na cztery części obejmujące każda dziewięćdziesięciu ludzi, będziemy mogli z każdej klasy majątkowej wybrać dziewięćdziesięciu radnych. Najpierw więc wybierać się ich będzie z najwyższej klasy i udział w wyborach obowiązywać będzie wszystkich pod karą zapłacenia wyznaczonej grzywny. Po wyborze sporządzone zostaną spisy wybranych kandydatów. Następnego dnia wybierać się będzie w ten sam sposób kandydatów na radnych z drugiej klasy majątkowej, a w trzecim dniu z trzeciej. Uczestniczyć w wyborach mogą wtedy wszyscy, ale obowiązani do tego będą tylko ci, którzy przynależą do trzech pierwszych klas majątkowych, ten, kto należy do czwartej, najniższej, wolny będzie od zapłacenia grzywny, jeżeli nie weźmie udziału w wyborach. W czwartym dniu wybierać będą wszyscy kandydatów na radnych z czwartej, najniższej klasy ma-

jątkowej, przy czym obywatele, którzy należą do czwartej i do trzeciej klasy majątkowej, nie zapłacą grzywny, jeżeli nie staną do wyborów, a zapłacą ją w tym wypadku ci, którzy należą do drugiej i pierwszej, i to trzykrotnie większą sumę, niż ją wynosiła grzywna wyznaczona w pierwszym dniu, obywatele należący do drugiej, a czterokrotnie większą należący do pierwszej. W piątym dniu zostaną wystawione przez władze na widok publiczny wykazy zawierające imiona wybranych kandydatów i spośród nich dokona się znowu wyboru. Tym razem uczestniczyć w głosowaniu będą jednak obowiązani wszyscy bez wyjątku pod karą zapłacenia takiej samej grzywny, jaka była wyznaczona w pierwszym dniu. Ze stu osiemdziesięciu mężów wybranych z każdej klasy majątkowej wylosuje się połowę i po sprawdzeniu, czy osoba i życie każdego nie budzi zastrzeżeń, powoła się ich na radnych tego roku.

Przeprowadzone w ten sposób wybory wykazywać będą charakter pośredni pomiędzy tym, co cechuje ustrój monarchiczny i demokratyczny[3]. Tej drogi pośredniej powinno państwo trzymać się koniecznie. Nie będzie bowiem nigdy przyjaźni między sługami i panami i nie będzie jej między marnymi i tęgimi ludźmi, gdy się im przyzna równy stopień czci — przydane bowiem do nierównych wartości staje się nierówne to, co jest równe, jeżeli się nie uwzględni właściwego stosunku — i dlatego rozruchy i bunty w tych obydwóch wypadkach nieustannie wybuchają w państwach. Prawdziwe jest stare powiedzenie głoszące, że równość stwarza przyjazne uczucia, i słuszne jest ono i trafne, ale jaka równość zdolna jest to sprawić, nie uświadamiamy sobie jasno i z tego powodu wszystko straszliwie się mąci i miesza. Istnieją bowiem dwa rodzaje równości[4]; nazywają się tak samo, w rzeczywistości jednak okazują się one w wielu wypadkach sobie nieomal przeciwne. Jedną z nich, tę mianowicie, którą określa miara,

waga i liczba, może przy nadawaniu godności stosować każde państwo i każdy prawodawca, powierzając losowi rozstrzyganie o ich przydzielaniu. Owej najprawdziwszej natomiast i najlepszej równości nie można już dostrzec tak łatwo. Polega bowiem na osądzie Zeusa i u ludzi bardzo rzadko tylko i w niewielkiej mierze wchodzi w rachubę, ale kiedy wchodzi, błogosławione skutki sprowadza zawsze dla państwa i dla jednostek. Większemu więcej, mniejszemu mniej przydziela i darząc każdego tym, co odpowiada jego naturze, większe zaszczyty przyznaje mężom, którzy zaszli dalej na drodze cnoty, a tym, którzy nie zdążyli jeszcze wykształcić się i utwierdzić w cnocie, w należytym stosunku przydziela, co im przydzielić przystoi. Działalność polityczna niczym innym nie jest dla nas zaprawdę, jak wprowadzaniem w życie zasad sprawiedliwości, toteż do sprawiedliwości dążyć musimy i na tę równość mieć wciąż oczy zwrócone, Kleiniaszu, gdy urządzamy teraz to nasze rodzące się państwo. I kto będzie jeszcze kiedyś zakładał jakieś państwo, z tego punktu widzenia stanowić powinien swe prawa, nie dla korzyści kilku władców czy jednego, i nie z uwagi na władzę ludu, ale sprawiedliwość zawsze mieć musi na oku, o której teraz mówiliśmy, to znaczy równość zgodnie z porządkiem natury uwzględniającą nierówność za każdym razem. Niemożliwe jest jednak i tej drugiej pospolicie tak nazywanej równości i sprawiedliwości poniechać w państwie, jeżeli się nie chce doprowadzić do zamieszek i buntów wśród części obywateli — wyrozumiałość i pobłażliwość stanowi oczywiście wyłom w doskonałym i ścisłym przestrzeganiu zasad prawdziwej sprawiedliwości — ale konieczne będzie i z owej na losowaniu opartej równości robić użytek, ażeby nie dopuścić do niezadowolenia większości obywateli. Boga więc tylko i dobry los wzywać będziemy i prosić, żeby wynik losowania uczynili jak najsprawiedliwszym.

Musimy więc stosować obydwa rodzaje równości, możliwie najrzadziej jednak tę, która uzależniona jest od losu.

Z tych to więc powodów powinno państwo postępować w ten sposób, przyjaciele, jeżeli ma ostać się i utrzymać. I jak okręt znajdujący się na morzu, tak też i państwo nie może ani jednej chwili w ciągu dnia i nocy pozostawać bez opieki wśród przeróżnych niebezpieczeństw grożących mu zdradliwie ze strony innych państw, które mogą runąć na nie jak spiętrzona fala, zalać je i pochłonąć. Dlatego też przez cały dzień aż do nocy i przez całą noc aż do rana muszą władze pełnić służbę na zmianę i przejmując i przekazując ją sobie kolejno, czuwać nieprzerwanie nad państwem. Wielka ilość ludzi nie zdolna jest sprężyście wypełnić takich zadań. Toteż większość radnych pozostawać będzie w domu przez większą część roku i zajmować się swoimi sprawami, a jedna dwunasta ich część kolejno przez miesiąc będzie musiała zawsze w ciągu dwunastu miesięcy być w pogotowiu i pilnować, czy nie zjawił się ktoś z zewnątrz lub nie zgłosił się ktoś z obywateli z jakąś wiadomością czy zapytaniem dotyczącym spraw, co do których musi państwo innym państwom udzielić odpowiedzi lub otrzymać od nich odpowiedź na swe pytania. Przede wszystkim zaś będzie musiała baczyć jak najpilniej, czy nie knuje się gdzieś jakichś prób przewrotu, co w różnych okolicznościach wciąż zdarza się w państwach, i starać się za wszelką cenę dopuścić do tego, a jeżeli stało się już coś podobnego, powiadomić o tym jak najszybciej, ażeby można było od razu zapobiec złemu. Dlatego też ta część Rady kierująca sprawami państwa będzie w mocy zawsze zwoływać i rozwiązywać zgromadzenia, zarówno te, które na podstawie praw stale mają się odbywać w państwie, jak też te, które zostaną spowodowane nagłymi jakimiś wypadkami. Te wszystkie zadania spełniać więc będzie jedna dwunasta część Rady,

pozostając wolna od wszelkich obowiązków w ciągu jedenastu części roku, i razem z innymi władzami stać będzie zawsze na straży państwa.

Sprawy państwowe byłyby więc w ten sposób urządzone należycie. Nad całym zaś krajem jaki ustanowimy nadzór i jaki w nim zaprowadzimy porządek? Teraz, gdy podzieliliśmy już całe miasto i cały kraj na dwanaście części, czy nie należałoby wyznaczyć tych, którzy by w mieście sprawowali nadzór nad ulicami i domami, nad budynkami publicznymi, portretami, rynkiem i źródłami, nad obszarami poświęconymi bogom, świątyniami i innymi ośrodkami kultu?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Powiemy więc, że świątynie muszą posiadać swą służbę, swych kapłanów i kapłanki, że ulice i budynki utrzymywane być muszą w porządku i zabezpieczone od uszkodzenia przez ludzi i zwierzęta, że wszędzie w obrębie całego miasta i na przedmieściach panować musi ład należyty. W tym celu konieczne jest wybrać trzy rodzaje urzędników. Sprawami, o których teraz mówimy, zajmować się będą tak nazywani zarządcy miasta, a porządkiem na rynku zarządcy rynku. Co się tyczy kapłanów w świątyniach, to nie usunie się żadnego kapłana ani kapłanki, który albo która ma swą godność odziedziczoną po przodkach, ale gdy nie będzie takich wśród osadników z początku, jak można przypuszczać, albo będzie tylko niewielu, wszędzie tam, gdzie będzie ich brak, ustanowi się nowych kapłanów i nowe kapłanki dla pełnienia służby bożej w świątyniach. Urzędy obsadzać się będzie częściowo drogą wyboru, częściowo przez losowanie łącząc demokratyczny i niedemokratyczny sposób postępowania, ażeby powiązać wszystkich wzajemną przyjaźnią w każdym okręgu kraju i w każdej dzielnicy miasta i zapewnić możliwie największą zgodę. Wybór kapłanów pozostawi

się bogu, ażeby wypadł po jego myśli, i rozstrzygnięcie — będą bowiem wylosowywani — powierzy się boskiemu losowi. Każdy, kto zostanie wylosowany na kapłana, będzie musiał wykazać, po pierwsze, że nie jest obarczony żadnym kalectwem i że się urodził z prawego łoża, a następnie, że pochodzi z jak najbardziej nieposzlakowanego domu i że nie tylko sam nie pokalał się nigdy przelaniem krwi ani żadną inną zbrodnią przeciwko prawu bożemu, ale że również jego ojciec i matka nie dopuścili się niczego podobnego aż do końca swych dni. Prawa odnoszące się do obrzędów religijnych sprowadzi się z Delf, po czym wyznaczy się ich tłumaczy i korzystać się będzie z dawanych przez nich wyjaśnień. Rok tylko i nigdy dłużej trwać będzie sprawowanie każdego urzędu kapłańskiego i nie mniej niż lat sześćdziesiąt liczyć musi u nas ten, kto ma być dostatecznie godny według świętych praw pełnić służbę bożą. To samo zarządzenie dotyczyć będzie i kapłanek. Tłumaczy prawa bożego wybierać będą fyle w trzykrotnym głosowaniu, cztery fyle łącznie czterech, po jednym z każdej. Trzech, którzy otrzymają najwięcej głosów, podda się sprawdzeniu, czy ich osoba i życie nie budzi zastrzeżeń, dziewięciu zaś pozostałych pośle do Delf, ażeby z każdej trójcy jeden został tam wybrany przez orzeczenie wyroczni. Sprawdzenie, czy ich osoba i życie nie budzą zastrzeżeń, będzie takie samo jak wtedy, gdy szło o kapłanów, i tak samo będzie ustalony ich wiek. Sprawować swe obowiązki tłumaczy prawa bożego będą oni jednak aż do końca życia. Gdy ubędzie któryś z nich, wybiorą te same cztery fyle jego następcę z tej fyli, z której pochodził zmarły. Dla zarządzania majątkiem poszczególnych świątyń oraz obszarów poświęconych bogom, ich dochodami i dzierżawami wybierze się spośród obywateli należących do najwyższej klasy majątkowej trzech skarbników dla największych świątyń, dwóch dla mniejszych,

a po jednym dla świątyń najskromniejszych. Wybór i sprawdzanie, czy ich osoba i życie nie budzi zastrzeżeń, odbywać się będzie tak samo, jak wtedy, gdy szło o strategów. Sprawy kultu religijnego urządzone więc będą w ten sposób.

Niechżeż nic w miarę możności nie pozostanie niestrzeżone! Straż nad miastem sprawowana będzie pod nadzorem strategów, taksiarchów, naczelników konnych oddziałów poszczególnych fyl i prytanów tudzież zarządców miasta i zarządców rynku, skoro ich wybierzemy i ustanowimy takich, jak trzeba. Nad pozostałym zaś obszarem kraju czuwać się będzie w sposób następujący: Cały kraj podzielony został na dwanaście możliwie równych części, które teraz rozlosowane będą pomiędzy fyle. Każda z nich dostarczy pięciu zarządców obszarów wiejskich i naczelników straży, a oni znowu wybiorą sobie każdy ze swej fyli dwunastu ludzi w wieku od lat dwudziestu pięciu do trzydziestu i otrzymają przydzielone losem poszczególne części kraju, każdą na przeciąg miesiąca, ażeby wszyscy nauczyli się swobodnie poruszać na terenie całego kraju i mogli się z nim zapoznać. Przez całe dwa lata pełnić będą strażnicy swą straż i swój urząd sprawować ich przełożeni. Z wylosowanej na początku części terenu przejdzie po miesiącu każda grupa strażników wraz ze swymi naczelnikami do następnej i każdego miesiąca do dalszej przesuwać się będzie w koło, kierując się zawsze na prawo, to jest na wschód. Po upływie roku, ażeby strażnicy nie tylko zapoznali się z terenem kraju w jakiejś jednej porze roku, ale aby większość z nich miała też możność zobaczyć, co dzieje się w różnych okolicach w różnych porach roku, zaczną naczelnicy przesuwać się z nimi z początkiem drugiego roku w odwrotnym kierunku, to jest na lewo, przechodząc znowu kolejno z jednej części kraju do następnej, aż do końca drugiego roku. W trzecim wy-

bierze się nowych zarządców obszarów wiejskich i naczelników straży, owych pięciu przełożonych mających każdy pod sobą dwunastu ludzi. Przebywając w ten sposób kolejno w każdej części kraju będą oni tam mieli do wykonania następujące prace i obowiązki: po pierwsze, dbać będą o to, ażeby możliwie jak najlepiej zabezpieczyć kraj przed napaścią wroga; przeciągać więc będą rowy, gdzie trzeba, robić okopy, wznosić szańce dla powstrzymania każdego, kto by usiłował wtargnąć i chciał niszczyć kraj i dobytek. Do wykonania tych prac będą używać zwierząt pociągowych znajdujących się na miejscu oraz niewolników, których będą mieli na swe rozkazy, starając się jednak o ile możności wybierać czas, kiedy są oni wolni od swych zwykłych zajęć domowych. Wszelki więc dostęp do kraju utrudniać będą wrogowi, a swoim znowu starać się będą wszystko ułatwić, wszystkie przejścia uczynić najbardziej dostępne dla pieszych, dla zwierząt pociągowych i dla bydła, i dbać o to, żeby wszędzie znajdowały się wygodne drogi. Będą pilnować dalej, żeby wody deszczowe nie wyrządzały szkód, ale przeciwnie, przynosiły korzyść. Zamkną więc groblami i połączą kanałami zagłębienia w górach, gdzie zbierać się będą i wsiąkać w grunt spływające tam z wysoka wody deszczowe, aby przelewać się stąd i przesączać na niżej położone pola czy inne tereny, tworząc jeziorka lub tryskając jako źródła. W ten sposób najbardziej nawet suche okolice będą mogły być obficie nawodnione i zaopatrzone w dobrą wodę. Tam zaś, gdzie z ziemi wypływa woda, potok czy źródło, sadzić będą krzewy i stawiać budowle, co miejscom tym przyda uroku, i ściągając wodę strumieni w kamienne łożyska zapewnią wszędzie jej obfitość. Jeżeliby zaś znajdował się gdzieś na uboczu jakiś gaj lub obszar poświęcony bogom, sprowadzać tam będą rurami w każdej porze roku bieżącą wodę ku ozdobie bożych przybytków. W takich to miejscach

urządzać będą ci młodzi strażnicy boiska dla siebie oraz dla starszych, z gorącymi kąpielami dla ludzi w poważnym wieku, i przygotowywać zapas chrustu i suchego drzewa na opał, ażeby wycieńczeni chorobą i sterani ciężką pracą w polu znajdowali tam ulgę i życzliwe przyjęcie podczas swego pobytu, który może być dla nich o wiele korzystniejszy niż kuracja u jakiegoś niezbyt mądrego lekarza.

Te i tym podobne prace przydawać będą okolicom kraju piękna i użyteczności i łączyć się będą z pewną rozrywką nie pozbawioną uroku. Całej powagi natomiast wymagać będą sprawy następujące: każdy oddział tych sześćdziesięciu strażników pilnować musi powierzonego sobie odcinka nie tylko przed wrogami, lecz również przed tymi, którzy uchodzą za przyjaciół. Jeżeli więc sąsiad skrzywdzi sąsiada albo w ogóle ktoś kogoś przyprawi o szkodę, niewolnik czy wolny, skargę tego, kto uważa się za pokrzywdzonego, rozsądzać będzie owych pięciu zwierzchników w swym własnym gronie, gdy sprawa jest drobna, poważniejsze skargi, które ktoś wytoczy przeciwko komuś, do wysokości trzech min rozstrzygać będą oni razem ze swymi dwunastoma strażnikami. Każdy sędzia i każdy zwierzchnik może być pociągnięty do odpowiedzialności w sprawie wydanych przez siebie wyroków i rozporządzeń, z wyjątkiem tych, którzy podobnie jak królowie stanowią ostatnią instancję w sądach. Toteż i zarządcy obszarów wiejskich pociągani będą do odpowiedzialności, jeżeli skrzywdzą tych, którzy pozostają pod ich opieką, stawiając im wygórowane żądania lub usiłując bez ich zgody zabierać i wywozić coś, co znajduje się na roli, jeżeli przyjmować będą dary od kogoś próbującego w ten sposób wkraść się w ich łaski albo będą wydawać niesprawiedliwe wyroki. Gdy okażą się nieodporni wobec pochlebców, ściągną na siebie hańbę i pogardę wszystkich w państwie. Co się zaś tyczy innych wykroczeń, to przy-

prawiwszy kogoś z miejscowej ludności o szkodę do wysokości jednej miny, będą musieli stawić się dobrowolnie przed włościanami i sąsiadami, ażeby uiścić karę. Jeżeli dopuszczą się zaś wobec kogoś większej krzywdy, albo i mniejszej, ale nie zechcą uiścić kary, spodziewając się, że ponieważ zmieniają co miesiąc miejsce pobytu, uda im się wymknąć karze, pociągnięci zostaną przed sąd publiczny przez poszkodowanego i ten, o ile wygra, ściągnie podwójną sumę od winnego, który usiłował się ukryć i wzbraniał się zapłacić należną karę. Zwierzchnicy i strażnicy obszarów wiejskich przez dwa lata pełnienia swej służby prowadzić będą następujący tryb życia: po pierwsze, spożywać będą wszyscy wspólnie posiłki w gospodach urządzonych dla nich w każdej okolicy kraju. Jeżeli któryś z nich uchyli się od tego choćby przez jeden dzień i choćby jedną noc prześpi gdzie indziej bez nakazu przełożonego albo jakiejś koniecznej potrzeby, zostanie, gdy mu to wykaże jego pięciu zwierzchników i ogłosi piśmiennie na rynku, że poniechał warty, okryty hańbą jako ten, kto w zależnej od siebie mierze dopuścił się zdrady wobec państwa, i ktokolwiek go spotka, będzie mógł, gdy zechce, obić go bezkarnie. O ile by zaś któryś ze zwierzchników sam uczynił coś podobnego, zajmie się tą sprawą cały zespół sześćdziesięciu ludzi, ten zaś z nich, kto by to spostrzegł lub się o tym dowiedział i nie wszczął odpowiednich kroków, podlegać będzie karze według tych samych praw i ciężej jeszcze ukarany zostanie niż młodzi, bo odjęty mu będzie zaszczyt sprawowania jakiejkolwiek władzy nad młodymi. Strażnicy praw czuwać będą jak najpilniej, ażeby nic takiego nie zdarzyło się nigdy, a jeżeli się zdarzy, żeby się spotkało z należytą karą. Każdy uświadomić sobie musi i uprzytomnić wyraźnie tę ogólną prawdę, że rządzić w sposób godny pochwały nie potrafi nikt, kto służyć się nie nauczył, i że chlubić się należy nie

tyle z tego, że się umie pięknie rządzić, ile raczej z tego, że służyć umie się pięknie przede wszystkim prawom, bo to jest właśnie służba boża, a na drugim miejscu, dopóki się jest młodym, tym spośród starszych, których życie budzi szacunek.

Strażnicy obszarów wiejskich będą musieli przyzwyczaić się następnie poprzestawać przez te dwa lata na skromnej i skąpej strawie codziennej. Zaraz po wyborze zgromadzą się te ich dwunastoosobowe zespoły ze swymi pięcioma przełożonymi i postanowią wspólnie, że ponieważ sługami mają być niejako, nie będą mieć własnych sług i niewolników, a niewolników należących do rolników i włościan nie będą używać do osobistych posług, lecz z ich pomocy korzystać będą tylko przy wykonywaniu prac publicznych. Muszą oni w ogóle powiedzieć sobie z góry, że będą służyć innym i obsługiwać się sami. Latem i zimą wyprawiać się będą na zwiady i przebiegać cały kraj w pełnym uzbrojeniu, ażeby go strzec i poznać wszystkie jego okolice. Bo nie ma bodaj rzeczy tak ważnej jak to, żeby wszyscy znali swój kraj dokładnie. W tym celu będą też młodzi uprawiać polowanie i uganiać się za zwierzyną bardziej jeszcze niż dla przyjemności, jaką im to sprawia, lub dla korzyści, jaką przynosi. I czy będziemy tu mówić o «tajnych patrolach», czy zarządcami obszarów wiejskich nazywać tych ludzi, czy jak się tam komu podoba określać ich i ich służbę, każdy z nich z największym, jak można, zapałem pełnić ją musi, jeżeli pragnie zapewnić bezpieczeństwo swojemu państwu.

Musimy zająć się następnie wyborem zarządców rynku oraz zarządców miasta. Do sześćdziesięciu zarządców obszarów wiejskich dojdzie więc teraz trzech zarządców miasta. Podzielą oni między siebie na trzy części dwanaście dzielnic miejskich i wzorując się na zarządcach obszarów wiejskich troszczyć się będą o ulice w mieście, o goś-

cińce zewsząd z kraju wiodące do miasta, o budowle, ażeby wszystkie wznoszone były zgodnie z przepisami. Dbać będą dalej o to, żeby woda, którą strażnicy pieczołowicie doprowadzą do miasta i im przekażą, w dostatecznej ilości i czysta wpływała do zbiorników dla ozdoby miasta oraz pożytku mieszkańców. Będą musieli mieć oczywiście możność i czas wolny do zajmowania się sprawami publicznymi i dlatego kandydata na zarządcę miasta wystawi każdy według swego uznania z najwyższej klasy majątkowej. Po przegłosowaniu wylosują powołane do tego władze trzech spośród sześciu, na których padła największa ilość głosów, i oni, gdy zostanie sprawdzone, że ich osoba i życie nie budzą zastrzeżeń, sprawować będą swój urząd zgodnie z prawami.

Z kolei wybierze się pięciu zarządców rynku spośród obywateli należących do drugiej i do pierwszej klasy majątkowej. Wybór ich odbywać się będzie w taki sam sposób, jak wybór zarządców miasta. Z dziesięciu, którzy otrzymają największą ilość głosów, wylosuje się pięciu i po sprawdzeniu, czy ich osoba i życie nie budzą zastrzeżeń, uzna się ich publicznie za uprawnionych do sprawowania urzędu. Brać udział w głosowaniu na tych wszystkich urzędników obowiązany jest każdy. Kto uchyli się od tego, zostanie ukarany, o ile dowiedzą się o tym władze, grzywną pięćdziesięciu drachm i zasłuży sobie przy tym na opinię złego obywatela. Na zgromadzenia ludowe i na wszelkie ogólne zebrania udawać się mogą wszyscy, obowiązani do tego będą jednak tylko obywatele należący do drugiej i do pierwszej klasy majątkowej, i to pod karą dziesięciu drachm, którą zapłaci ten, czyja nieobecność zostanie stwierdzona. Obywatele należący do trzeciej i do czwartej klasy majątkowej nie będą obowiązani uczestniczyć w zebraniach i w razie nieobecności nie grozi im żadna kara, chyba że zapowiedziane zostanie przez władze,

że z powodu jakiejś koniecznej potrzeby stawić się muszą wszyscy. Co się zaś tyczy zarządców rynku, to będą oni pilnować, ażeby na rynku panował porządek wyznaczony przez prawo, dbać o znajdujące się tam świątynie i studnie i strzec je od wszelkiego uszkodzenia. Winnego naruszenia porządku karać będą chłostą i więzieniem, jeżeli to będzie niewolnik lub obcokrajowiec, jeżeli zaś ktoś z miejscowej ludności dopuści się czegoś takiego, uprawnieni będą we własnym gronie rozsądzić sprawę i ukarać go grzywną do stu drachm, karę większą, aż do sumy przewyższającej ją dwukrotnie, będą mogli nałożyć na winnego przeprowadzając dochodzenie sądowe wspólnie z zarządcami miasta. Takie samo prawo nakładania grzywny i wymierzania kary przysługiwać też będzie zarządcom miasta w zakresie ich władzy: grzywną do wysokości jednej miny będą mogli karać sami, grzywną większą, aż do dwóch min, wolno im będzie wyznaczać tylko razem z zarządcami rynku.

Należałoby następnie ustanowić władze, które by zarządzały sprawami muzyki i gimnastyki, i to dwojakiego rodzaju dla każdej z tych dziedzin: kierujące nauką i organizujące zawody. Władze kierujące nauką będą zgodnie z prawem roztaczały pieczę nad boiskami i szkołami, czuwały nad tym, ażeby panował tam porządek i nauka udzielana była we właściwy sposób, oraz sprawowały nadzór nad uczęszczaniem do szkół i miejscem zamieszkania młodzieży męskiej i żeńskiej. Co się zaś tyczy władz kierujących zawodami, to będziemy tu mieli przełożonych igrzysk gimnastycznych i muzycznych, więc znowu dwa osobne rodzaje władz: organizatorów konkursów muzycznych i zapasów gimnastycznych. Walką zapaśników i wyścigami konnymi kierować będą ci sami mężowie, w konkursach muzycznych natomiast popisy w śpiewie solowym oraz występy rapsodów, lutnistów, flecistów i innych

artystów tego rodzaju powinny mieć swoich organizatorów, a zawody zespołów chórowych swoich. I najpierw wybrać trzeba władze, które będą kierować zawodami ubiegających się o zwycięstwo chórów chłopców, mężów i dziewcząt z ich tańcami i całym układem muzycznym. Wystarczy tu jeden przełożony liczący co najmniej lat czterdzieści. Jeden mąż, co najmniej trzydziestoletni, wystarczy również do kierowania zawodami w śpiewie solowym, żeby dopuszczać do nich zawodników i oceniać należycie ich osiągnięcia. Przełożonego i organizatora występów chórowych wybierać się będzie w następujący sposób: Na zebranie wyborcze stawić się muszą wszyscy, którzy są miłośnikami tego rodzaju twórczości muzycznej, jeżeli nie chcą zapłacić kary — rozstrzygać o tym będą strażnicy praw — inni nie będą do tego zmuszeni. Przy stawianiu kandydatur wchodzić będą dla wyborców w rachubę tylko ci, którzy znają się na rzeczy, i przy ostatecznym sprawdzaniu, czy wylosowany nadaje się do pełnienia tego urzędu, miarodajne dla jego zatwierdzenia czy odrzucenia będzie jedynie to, że się nie zna lub zna się na rzeczy. Z dziesięciu wybranych przez głosowanie wylosowany zostanie jeden i gdy okaże się przy sprawdzeniu, że odpowiada wymaganym warunkom, kierować będzie zgodnie z prawem występami chóru w ciągu roku. Według tej samej zasady i w taki sam sposób wylosowany zostanie ten, kto ma kierować przez ten rok tymi, którzy się zgłosili do zawodów w śpiewie solowym i pieśniach wykonywanych przy wtórze fletu; wynik losowania potwierdzony być musi za każdym razem orzeczeniem sędziów. Następnie wybierze się spośród obywateli trzeciej i drugiej klasy majątkowej organizatorów walk ścierających się mężów i koni. W ich wyborze obowiązani będą brać udział obywatele trzech wyższych klas majątkowych; należącym do najniższej nie będzie grozić kara w razie nieobecności.

Z dwudziestu, którzy przeszli w głosowaniu, wylosuje się trzech i tych trzech obejmie urząd, gdy władze sprawdzające, czy ich osoba i życie nie budzą zastrzeżeń, wyrażą swą zgodę. Jeżeli zgłoszą sprzeciw w stosunku do kogoś, kto został wylosowany czy wybrany do sprawowania któregokolwiek z tych urzędów, trzeba będzie na jego miejsce wybrać kogoś innego w taki sam sposób i poddać go znowu takiemu samemu sprawdzeniu.

Pozostaje nam w związku z tym, o czym mówiliśmy poprzednio, obsadzić jeszcze jeden urząd, urząd naczelnika kierownika wychowania młodzieży męskiej i żeńskiej. Piastować go będzie zgodnie z prawami jeden również mąż, pięćdziesięcioletni co najmniej, ojciec ślubnych dzieci jednej czy drugiej płci, a najlepiej i synów i córek. Zarówno ten, kto zostanie wybrany, jak i jego wyborcy muszą zdawać sobie sprawę, że wśród czołowych urzędów w państwie jest to bezwzględnie urząd najważniejszy. Roślina, która puszcza pięknie swe pierwsze pędy, ma z pewnością najwięcej widoków, ażeby osiągnąć w całej pełni tę doskonałość, jaką z natury osiągnąć jest zdolna. Podobnie jak dla roślin posiada pierwszy okres rozwoju ogromne znaczenie dla zwierząt oswojonych i dzikich, a także dla ludzi. Człowiek należy, jak się to mówi, do gatunku oswojonych stworzeń i rzeczywiście, jeżeli otrzyma należyte wychowanie i wyposażony został przez naturę w dobre cechy charakteru, staje się zazwyczaj najbardziej boską i łagodną istotą na świecie, gdy jednak niedostatecznie lub niewłaściwie został wychowany, jest najdzikszym stworzeniem, jakie rodzi ziemia. Prawodawca nie może więc pozwolić, żeby wychowanie młodzieży uważane było za rzecz drugorzędną czy uboczną, a ponieważ zacząć trzeba od właściwego wyboru tego, kto ma nad młodzieżą sprawować opiekę, dołożyć musi wszelkich starań, ażeby ten urząd i ta piecza nad młodymi powie-

rzona została mężowi pod każdym względem najlepszemu w państwie. Wszystkie więc władze oprócz członków Rady oraz prytanów udadzą się do świątyni Apollina i tam każdy w tajnym głosowaniu złoży swój głos na tego spośród strażników praw, który, jego zdaniem, kierować będzie najlepiej sprawami wychowania. Ten, kto otrzyma największą ilość głosów, po stwierdzeniu przez władze, które dokonały jego wyboru, z wyjątkiem strażników praw, że jego osoba i życie nie budzi zastrzeżeń, piastować będzie ten urząd przez pięć lat, w szóstym roku w taki sam sposób na ten urząd zostanie wybrany ktoś inny.

Jeżeli ktoś piastujący jakiś urząd publiczny umrze na więcej niż trzydzieści dni przed upływem czasu swego urzędowania, wybiorą ci, do których to będzie należało, na ten urząd kogoś innego w taki sam sposób. A także jeżeli jakiś opiekun sierot zakończy życie, krewni dzieci znajdujący się na miejscu ze strony ojca i matki aż do potomstwa ich stryjecznego i ciotecznego rodzeństwa włącznie ustanowią im innego opiekuna w przeciągu dziesięciu dni, lub płacić będą każdy jedną drachmę dziennie jako grzywnę, dopóki nie wyznaczą nowego opiekuna dla sierot.

Nie będzie zaprawdę państwem państwo, w którym sądy nie zostaną ustanowione w należyty sposób. «Niemy» sędzia[5] i taki, który mówi nie więcej niż spierające się strony podczas załatwiania wstępnych formalności, jak to się dzieje w sądach rozjemczych, nie stanie nigdy na wysokości zadania, kiedy przyjdzie mu rozstrzygać o tym, co jest sprawiedliwe. Toteż nie łatwo może dobrze sądzić wielka ilość ludzi, albo i niewielka, jeżeli są to ludzie nieudolni i marni. Wyjaśniony być musi zawsze dokładnie przedmiot sporu między stronami; czas, powolne postępowanie i po wiele razy przeprowadzone badania

sprzyjają wyświetleniu spornej sprawy. Ci, którzy obwiniają się o coś wzajemnie, udać powinni się najpierw do sąsiadów i przyjaciół jako do tych, którzy najlepiej są wtajemniczeni w sprawy związane z przedmiotem sporu. Jeżeli poważnionych nie zadowolni ich rozstrzygnięcie, zwrócić się mogą do innego sądu, w razie zaś, gdyby i ten sąd, tak jak poprzedni, nie zdołał ich doprowadzić do zgody, udadzą się do trzeciego trybunału, ale jego orzeczenie będzie już musiało zakończyć spór ostatecznie.

Ustanowienie trybunałów sądowych jest, można powiedzieć, poniekąd też jak gdyby wyznaczeniem władz. Każdy bowiem, kto pełni jakąś władzę w państwie, jest z konieczności i sędzią w pewnych sprawach, a sędzia znowu, choć nie należy do władz państwowych staje się władzą na swój sposób, i to nie do zlekceważenia, w tym dniu, w którym przez swój wyrok rozstrzyga ostatecznie jakąś sprawę. Stawiając więc sędziów na równi z władzami państwowymi powiedzmy, jacy ludzie nadają się do wykonywania czynności sędziowskich, jakie sprawy będą sądzić i ilu ma być sędziów dla każdego rodzaju spraw. Najzupełniej uprawniony do wydawania wyroków będzie sąd, który spierające się strony same ustanowią dla siebie, wybierając wspólnie rozjemców. Poza tym będą jeszcze dwa trybunały: jeden rozpatrywać będzie i rozstrzygać skargi wnoszone przez tych, którzy osobiście przez kogoś zostali skrzywdzeni, drugi ustanowiony będzie w tym celu, ażeby każdy, kto uważa, że państwo zostało poszkodowane przez któregoś z obywateli, miał gdzie występować w obronie publicznego dobra. Musimy teraz powiedzieć, co za sędziowie tu będą i jacy. Najpierw więc trybunał wspólny dla wszystkich, do którego w swych sporach wzajemnych jako do trzeciej instancji odwoływać się będą obywatele, ustanowiony będzie w taki sposób: w przeddzień dnia, w którym wraz z miesiącem następującym po

letnim przesileniu się słońca rozpoczyna się nowy rok, zgromadzą się w świątyni wszystkie władze państwowe urzędujące przez rok i dłużej i złożywszy uroczystą przysięgę wybiorą na sędziego z każdego urzędu, tak jak z każdego rodzaju plonów pierwociny bogom się składa w ofierze, tego, kto ich zdaniem pierwszy się okazał i najlepszy w wykonywaniu swoich obowiązków i będzie, jak się spodziewają, najlepiej i najuczciwiej w nowym roku rozsądzać spory między obywatelami. Po wyborze dokonają wyborcy w swoim gronie sprawdzenia, czy wybrani odpowiadają wszystkim wymaganym warunkom. W razie zaś, gdyby któryś z nich odparł przy tym sprawdzaniu, w taki sam sposób wybiorą na jego miejsce kogoś innego. Ci, którzy przejdą, rozstrzygać będą sprawy, z którymi obywatele odwoływać się będą do nich od orzeczenia innych sądów, i głosować będą jawnie. Przysłuchiwać i przypatrywać się przebiegowi rozpraw obowiązani będą z urzędu radni oraz te władze, które uczestniczyły w wyborze sędziów, obecny będzie mógł poza tym być każdy, kto zechce. Ten, kto by któremuś z sędziów miał do zarzucenia, że świadomie wydał niesprawiedliwy wyrok, zwrócić się powinien do strażników praw i oskarżyć go przed nimi. Po udowodnieniu winy oskarżony zapłaci poszkodowanemu podwójną wartość poniesionej szkody, a jeżeli uznane by zostało, że zasługuje na cięższą karę, określą ci, którzy go osądzili, co wycierpieć ma poza tym albo jaką jeszcze uiścić grzywnę państwu i temu, kto go pociągnął do odpowiedzialności. Co się zaś tyczy oskarżeń w sprawach publicznych, to konieczne jest przede wszystkim dopuścić tu cały lud do uczestnictwa w sądzeniu, poszkodowani są bowiem wszyscy wtedy, kiedy ktoś państwo przyprawił o szkodę, i słusznie mogliby się oburzać, jeżeliby byli wyłączeni od udziału w rozprawach tego rodzaju. Ale do uczestnictwa można dopuszczać lud tylko

w początkowym i końcowym etapie takich procesów. Dochodzenie prowadzone będzie przez trzech najwyższych urzędników, na których zgodzą się wspólnie oskarżony i oskarżyciel, jeżeliby zaś nie doszli w tej sprawie do zgody, Rada dokona wyboru pomiędzy kandydatami obu stron. Również i w sądach dotyczących spraw prywatnych uczestniczyć powinni wszyscy w miarę możności. Ten bowiem, kto jest pozbawiony prawa współuczestniczenia w sądach, uważać się musi za wyłączonego zupełnie od udziału w życiu państwowym. Dlatego też konieczne jest, ażeby w każdej fyli urządzane były sądy i wylosowywani byli na poczekaniu sędziowie, którzy, niedostępni żadnym prośbom, rozsądzaliby bieżące spory. Ostateczne rozstrzygnięcie spraw należeć będzie jednak do tego sądu, który — zapewniwszy mu, jak powiedzieliśmy, możliwie największą niezależność — ustanowimy dla tych, którzy z orzeczeniem sądów ani z wyrokiem sądów swych fyl nie mogli się pogodzić.

Otóż sprawy dotyczące sądów — a trudno jest, zaznaczam, twierdzić w sposób pewny, czy sądy są, czy nie są urzędami państwowymi — mamy teraz ujęte jakby w ogólnym jakimś zarysie i jedne rzeczy powiedziane już zostały, a inne nie uwzględnione są jeszcze nieomal zupełnie. Szczegółowe bowiem uregulowanie spraw sądowych i podział sądów przy końcu prawodawstwa dopiero będą mogły znaleźć swe właściwe miejsce. Z tym więc będziemy musieli, powiedzmy to sobie, poczekać, aż zbliżymy się już do końca naszej pracy. Wyznaczenie innych urzędów natomiast zostało już właściwie w przeważającej części ustalone prawnie. Pełny jednak i dokładny obraz tego, jak ma wyglądać każde poszczególne zarządzenie i wszystko w ogóle, co dotyczy urządzeń państwowych i administracji publicznej, nie da się przedstawić jasno, zanim ten nasz wykład nie przejdzie od swych początkowych założeń do

następnych punktów, nie przemierzy środkowych i dalszych odcinków swej drogi i nie dotrze do końca. Teraz, gdy wybór władz państwowych mamy już za sobą w obecnej chwili, czas skończyć, myślę, pierwszą część naszych wywodów i rozpocząć stanowienie praw bez żadnej dalszej zwłoki i wahania.

Kleinias Najzupełniej po mojej myśli było wszystko, co przedtem powiedziałeś, przyjacielu, to zaś, że do końca poprzednich wywodów dołączyć chcesz teraz początek nowych, o wiele bardziej jeszcze słyszeć mi miło.

Ateńczyk Pięknie więc dotąd zabawialiśmy się tą mądrą zabawą starych ludzi.

Kleinias Piękne i z całym poczuciem ich wagi podjęte poczynania mężów masz tu na myśli, jak można przypuszczać.

Ateńczyk Można, i owszem. Zobaczmy jednak, czy i w następującej sprawie będziesz to samo uważał, co ja.

Kleinias Co takiego i w jakiej?

Ateńczyk Wiesz, jak to jest z pracą malarzy na przykład? Wygląda tak, że gdy tworzą swoje postacie, nie kończy się ona właściwie i że nakładając farby i podcieniowując, czy jak to tam nazywa brać malarska, nie mogą nigdy przestać upiększać swego malowidła tak, żeby nie pozostała możliwość przydania mu jeszcze większego piękna i wyrazistości.

Kleinias Coś mi się przypomina, że zdarzyło mi się już słyszeć to, o czym mówisz. Sam jednak na tej sztuce nie znam się bynajmniej.

Ateńczyk To nic nie szkodzi. Uwagę, która nasunęła mi się teraz o malarstwie, zużytkujemy w taki sposób. Powiedzmy, że ktoś postanowił namalować obraz najpiękniejszy, jak można, i że zależałoby mu na tym, ażeby z biegiem czasu nie stracił on, ale przeciwnie, zyskiwał na wartości. Rozumiesz, że jeżeli jako śmiertelny człowiek

nie pozostawi po sobie następcy, który by naprawiał to, co w jego dziele uszkodzi czas, oraz wyrównywał niedociągnięcia, jakie sam mógł w nim pozostawić z powodu zbyt słabego może opanowania rzemiosła artystycznego, i zdolny by był w ten sposób podnosić je wciąż na wyższy poziom, to nie przetrwa długo owoc tylu jego wysiłków i trudów.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Więc jakże? Czy nie sądzisz, że takie pragnienie żywi i prawodawca? Chce najpierw z największą możliwie sumiennością spisać swe prawa, a potem, gdy zobaczy po pewnym czasie, jak wygląda urzeczywistnienie jego postanowień, czy myślisz, że znajdzie się w ogóle tak niemądry prawodawca, żeby nie zdawał sobie sprawy, że pozostało z konieczności całe mnóstwo rzeczy, które będzie musiał naprawić ktoś, kto przyjdzie po nim, jeżeli nie gorszy, ale wciąż lepszy stawać się ma ustrój i porządek w założonym przez niego państwie.

Kleinias Prawdopodobnie — czyż może być inaczej? — życzyć będzie sobie tego każdy prawodawca.

Ateńczyk Jeżeliby więc ktoś miał jakąś możność, ażeby to osiągnąć, jeżeliby wiedział w jaki sposób czynem i słowem mógłby pouczyć kogoś i przywieść do jakiego takiego choćby zrozumienia, jak należy chronić i ulepszać prawa, to nie przestałby chyba mówić o tym, dopóki nie osiągnąłby celu?

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Więc i my w obecnej chwili czy nie powinniśmy tego zrobić, ja i wy?

Kleinias Co masz na myśli?

Ateńczyk Oto zamierzamy teraz ustanawiać prawa i mamy już wybranych strażników praw, ale ponieważ znajdujemy się już u schyłku życia, a oni młodzi są jeszcze w porównaniu z nami, musimy równocześnie stanowić

prawa, tak jak mówimy, i próbować równocześnie uczynić ich także nie tylko strażnikami praw, ale i prawodawcami w miarę możności.

Kleinias Z pewnością, jeżeli to tylko będzie w naszej mocy.

Ateńczyk Musimy spróbować w każdym razie i zabrać się do tego z całym zapałem.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Powiedzmy tedy do nich: «Drodzy obrońcy praw! Ustanawiając prawa pominiemy bardzo wiele szczegółów w każdym dziale prawodawstwa — jest to nieuniknione — nie poniechamy jednakże przedstawić, choćby szkicowo, rzeczy ważniejszych i nakreślić, jak dalece to jest w naszej mocy, jak gdyby jakiś ogólny zarys całości. Waszym zadaniem będzie wypełnić nakreślone ramy. A jaki cel przy tym musicie mieć na oku, posłuchajcie teraz. Megillos, ja i Kleinias rozmawialiśmy o tym niejednokrotnie i zgadzamy się, że słuszne było to, co mówiliśmy. Otóż chcemy, żebyście i wy doszli do tych samych przekonań i mieli jako nasi uczniowie ten cel przed oczyma, który uznaliśmy zgodnie, że przyświecać powinien zawsze strażnikowi praw i prawodawcy. To zaś, na co zgodziliśmy się wzajemnie ze sobą, sprowadza się do jednej zasadniczej rzeczy: w jakikolwiek sposób stać się można zacnym mężem i osiągnąć tę doskonałość duszy, która daje się osiągnąć przez uprawianie jakiegoś zajęcia, dzięki jakimś cechom charakteru czy posiadaniu czegoś, dzięki jakimś pragnieniom lub poglądom lub przyswojeniu sobie jakichś nauk, każdy w naszym państwie dążyć musi do jej osiągnięcia, mężczyzna czy kobieta, stary czy młody, i dążyć z największym natężeniem wszystkich sił przez całe życie. Nikt niczego, co stoi temu na przeszkodzie, przenosić nie może ponad to, nawet własnego państwa, jeżeliby doszło do takiej ostateczności, że miałoby roz-

paść się w gruzy, ażeby nie poddać się pod jarzmo panowania gorszych albo trzeba by było opuścić swój kraj i pójść na wygnanie. Bo wszystko raczej wytrzymać i wycierpieć należy, niż dopuścić do zmiany ustroju na taki, który czyni ludzi gorszymi. Co do tego zgodziliśmy się więc poprzednio i wy teraz ze względu na jedno i drugie, na przywodzenie do cnoty i odwodzenie od tego, co jest jej przeciwne, chwalcie i gańcie nasze prawa. Gańcie* te z nich, które nie nadają się do tego, a te, które się nadają, powitajcie przyjaźnie i przyjąwszy życzliwie, żyjcie według nich. Wszelkie zaś inne poczynania, zmierzające do innych tak zwanych dóbr, porzucić wam przyjdzie i pożegnać się z nimi raz na zawsze».

Punktem wyjścia dla praw, które mamy teraz stanowić, będą względy natury religijnej i od nich rozpoczniemy. Do owej liczby pięciu tysięcy czterdziestu musimy więc najpierw powrócić i przypomnieć, ile dopuszczała przydatnych podziałów zarówno cała ta liczba, jak też jej część przypadająca na poszczególne fyle, mianowicie dwunasta jej część, jak powiedzieliśmy, którą tworzy najdokładniej dwadzieścia jeden mnożone przez dwadzieścia. Na dwanaście części dzieli się nam cała ta liczba i na dwanaście również dzieli się liczba przypadająca na fylę. Każdą taką część uważać trzeba za rzecz świętą, za dar boga, jako że odpowiada miesiącom i obrotowi wszechświata. Toteż każde państwo posiada wrodzone poczucie, że tym podziałom przyznawać należy charakter czegoś świętego, w jednych jednak państwach właściwiej się je przeprowadza i szczęśliwiej jakoś uświęca niż w drugich. Co do nas, to twierdzimy, że najwłaściwiej wybraliśmy tę liczbę pięć tysięcy czterdzieści, dającą się dzielić przez wszystkie liczby od jednego do dwunastu włącznie prócz jedenastu — ale i tutaj wystarczy drobna poprawka, bo jeżeli zastosujemy jeden z dwóch sposobów[6], które mamy do rozpo-

rządzenia, i wyłączymy dwa ogniska domowe, to wszystko już będzie w porządku — że to tak jest rzeczywiście, można mając wolną chwilę wykazać w niewielu słowach. Oprzyjmy się więc na tym, co teraz obwieszczamy i twierdzimy, i przeprowadźmy ten podział, boga czy syna bożego każdej części przydając za patrona, po czym wznieśmy ołtarze i wyposażywszy je we wszystko, co przystoi, zwołujmy dla składania ofiar zebrania dwa razy w miesiącu, dwanaście zebrań po fylach, a drugie dwanaście w dzielnicach miasta. Zwoływać je będziemy, po pierwsze, dla pozyskania przychylności bogów i wypełniania naszych obowiązków wobec nich, a następnie, ażeby zbliżyć się do siebie, poznawać się wzajemnie, co szczególnie chciałbym podkreślić, i mieć w ogóle możność spotykania się ze sobą. Przy kojarzeniu bowiem i zawieraniu małżeństw konieczne jest rzeczywiście skończyć już raz z tym, że się nie wie, z jakiego domu i jaką dziewczynę się bierze za żonę i za kogo córki wydaje się za mąż, i trzeba największą, jak można, wagę przykładać do tego, ażeby uchronić się tu od pomyłki. Ze względu więc na tę tak poważną sprawę należy również i zabawy urządzać, podczas których tańczyliby chłopcy i dziewczęta i mogli, o ile znajdowałoby to uzasadnienie i w jakimś określonym czasie tłumaczyło się naturalnie, pokazywać się i oglądać nago, tak żeby nie sprzeciwiało się temu zdrową myślą kierowane poczucie przyzwoitości. Sprawować pieczę nad tym wszystkim i utrzymywać porządek będą przełożeni chórów i oni wraz ze strażnikami praw występować tu też będą jako prawodawcy, jeżeli przy wydawaniu naszych zarządzeń coś pominiemy. Ponieważ zaś jest nieuniknione, jak powiedzieliśmy, żeby prawodawca wobec mnóstwa drobnych szczegółów nie pominął czegoś, muszą oni co roku zapoznawać się z tymi sprawami i opierając się na zdobytym doświadczeniu wydawać zarządzenia i wprowa-

dzać poprawki rokrocznie, dopóki się nie uzna, że wszystkie obowiązujące tu sposoby postępowania zostały określone właściwie. Dziesięć lat powinno wystarczyć najzupełniej jako okres próbny przy urządzaniu takich obrzędów i zabaw tanecznych dla ustalenia wszystkich szczegółów. Za życia prawodawcy poszczególne władze w porozumieniu z nim, a gdy zamknie oczy, już same będą przedstawiać swe wnioski strażnikom praw i naprawiać to, co na powierzonym im terenie wykazuje jeszcze jakieś niedociągnięcia. Z chwilą kiedy się uzna, że każda rzecz została już dostatecznie opracowana, wejdą te ich zarządzenia w życie jako stałe i żadnej już zmiany nie dopuszczające przepisy na równi z prawami, które na początku ustanowione zostały przez prawodawcę, i nie będzie już można nic w nich nigdy zmieniać na własną rękę. Jeżeli zaś okaże się kiedyś konieczność wprowadzenia jakichś zmian, naradzą się wtedy wspólnie wszystkie władze i zwrócą się z zapytaniem do całego ludu i do wszystkich wyroczni, i gdy wszyscy wypowiedzą się za tym jednogłośnie, przeprowadzą te zmiany, inaczej żadną miarą nigdy zrobić tego nie będzie wolno i jeden już głos przeciwny będzie miał zawsze według prawa moc rozstrzygającą.

Skoro ktoś skończył lat dwadzieścia pięć i mając sposobność rozejrzeć się i dać się poznać, znalazł, jak sądzi, dziewczynę, która mu odpowiada i nadawałaby się do wspólnego płodzenia potomstwa, niech wstępuje w związki małżeńskie, i niech czyni to każdy do trzydziestego piątego roku życia najpóźniej. Najpierw jednak niech posłucha, jak odpowiedniej i stosownej towarzyszki życia szukać należy. Bo trzeba przecież, jak powiada Kleinias, każde prawo poprzedzać właściwym wstępem.

Kleinias Doskonale, przyjacielu, że to przypomniałeś, i teraz nadarza się właśnie dobra do tego sposobność i chwila, jak mi się wydaje, bardzo odpowiednia.

Ateńczyk Masz słuszność! Synu — powiemy tedy do potomka zacnych ojców — powinieneś zawrzeć małżeństwo, które znajdzie uznanie u rozumnych ludzi. Oni zaś nie doradzaliby ci z pewnością, żebyś unikał poślubienia dziewczyny z ubogiej rodziny, a ubiegał się o wzięcie żony z nadmiernie bogatego domu, lecz zachęcaliby cię, żebyś mając się żenić, jeżeli wszystko inne się równoważy, mniej świetne raczej wybrał małżeństwo. Będzie to z korzyścią dla państwa i dla kojarzących się rodzin. To bowiem, co jest wyrównane i zrównoważone, przewyższa nieskończenie, jeżeli idzie o wartość, to, co zawiera w sobie niczym nie złagodzone właściwości. Dlatego też temu, kto zdaje sobie sprawę, że ma porywczy charakter i zbyt gwałtownie i szybko zabiera się do wszystkiego, powinno ogromnie zależeć na tym, żeby mieć szczególnie opanowanych i spokojnych teściów, a z ludźmi o przeciwnych cechach charakteru wejść w powinowactwo pragnąć znowu powinien człowiek odznaczający się przeciwnym usposobieniem. Takie jedno w ogóle w sprawie małżeństwa mamy wskazanie: niech każdy zawiera małżeństwo, które państwu przysporzy pożytku, a nie jemu najwięcej przyniesie słodyczy. Z natury rzeczy pociąga jednak zawsze każdego to, co jest do niego najpodobniejsze, i z tego właśnie powodu wykazuje państwo w swej całości ostre przeciwieństwa tak pod względem stopnia zamożności obywateli, jak też ich charakteru i stylu życia, i w ten sposób to zło, które nie chcemy, żeby powstało u nas, powstaje w większości państw. Gdybyśmy jednak ustanowili odpowiednie prawo i zakazywali na jego podstawie, żeby bogaty młodzieniec brał za żonę dziewczynę z bogatego domu, a człowiek mający znaczne wpływy córkę również wpływowego męża, albo przymuszali, żeby ludzie żywszego usposobienia wiązali się przez małżeństwo z tymi, którzy są powolniejsi z natury, a powolniejsi z bardziej żywymi,

wywołalibyśmy nie tylko drwiny, ale też niewątpliwie gniew i podrażnienie większości ludzi. Niełatwo jest bowiem uprzytomnić sobie, że państwo powinno być przemieszane na kształt zawartości dzbana, do którego nalane szalejące wino burzy się i pieni, gdy uśmierzy je zaś drugie, trzeźwe bóstwo, w pięknej z nim wspólnocie dostarcza dobrego i w miarę mocnego napoju[7]. Że tak jest i wtedy, gdy dzieci się łączy w małżeństwo, nikt tego, można powiedzieć, dojrzeć nie potrafi. Toteż żadną miarą nie należy próbować osiągnąć to przez nakaz prawa, ale trzeba usiłować trafić ludziom do serca i siłą swej namowy tak na nich oddziaływać i wpływać, ażeby zależało im nie tyle na majątkowej równości w małżeństwie, co świadczy zawsze o zachłannej żądzy bogacenia się, ile raczej na zrównoważonej naturze i harmonijnym charakterze przyszłego potomstwa, i jeżeliby ktoś dla pieniędzy zamyślał się ożenić, to słuszne jest próbować naganą odwieść go od tego zamiaru, a nie przymuszać, aby go poniechał, na mocy pisanego prawa.

Taka więc niech będzie ta nasza zachęta do małżeństwa i przypomnijmy jeszcze to, co mówiliśmy poprzednio, że człowiek uczestniczyć powinien w wiecznym bycie natury pozostawiając dzieci i dzieci swych dzieci jako swych zastępców w służbie bożej. Wszystkie takie rzeczy i wiele innych jeszcze mógłby ktoś powiedzieć o małżeństwie, o obowiązku zawierania go, wygłaszając w ten sposób piękny wstęp do naszego prawa. Ten zaś, kto go posłuchać nie zechce i odłączając się od społeczeństwa, jakby był obcy i nie związany z nim, trwać będzie w bezżennym stanie do trzydziestego piątego roku życia, zostanie skazany na płacenie rocznie stu drachm grzywny, jeżeli należy do najwyższej klasy majątkowej, siedemdziesięciu, jeżeli do drugiej, sześćdziesięciu, jeżeli do trzeciej, a trzydziestu, jeżeli należy do czwartej. Pieniądze te stanowić będą

święty fundusz Hery. Kto w ciągu roku nie uiści tej grzywny, zapłaci sumę przewyższającą ją dziesięciokrotnie. Pieniądze ściągać będzie skarbnik funduszu bogini i o ile nie ściągnie, policzone mu to będzie na poczet własnego długu i każdy podczas urzędowego sprawozdania ze swych czynności będzie musiał wykazać się spełnieniem tego obowiązku. Pod względem pieniężnym taka więc kara dotknie tego, kto się uchyla od małżeństwa, nie będzie on poza tym otrzymywać żadnych dowodów czci i szacunku od młodszych i każdy z nich będzie zawsze w prawie odmówić mu spełnienia jego poleceń. Jeżeliby zaś próbował wymierzyć komuś karę, każdy napadniętemu przyjść musi z pomocą i stanąć w jego obronie, bierny bowiem świadek zasłuży sobie według prawa na zarzut tchórza i złego obywatela.

O posagu była już mowa poprzednio, ale powiedzmy raz jeszcze, że sytuacja będzie tu wyrównana o tyle, że biedni nie będą starzeć się w nędzy, gdy nie będzie miał pieniędzy ten, kto się żeni, ani ten, kto córkę wydaje za mąż[8], ponieważ to, co niezbędne jest do życia, będą posiadać wszyscy w naszym państwie, a kobiety nie wnosząc posagu do domu mniej wykazywać będą buty i w tak poniżające jarzmo z powodu ich pieniędzy nie będą popadać małżonkowie. Ten, kto posłucha, pięknie postąpi, kto zaś nie posłucha i da lub weźmie na sporządzenie wyprawy ślubnej więcej niż pięćdziesiąt drachm, więcej niż minę, więcej niż półtorej miny, wreszcie więcej niż dwie miny, jeżeli należy do najwyższej klasy majątkowej, wpłaci drugie tyle na rzecz państwa, a to, co zostało dane czy wzięte, przypadnie Herze i Zeusowi i będzie ściągnięte przez skarbnika funduszu obydwóch bóstw, tak jak powiedzieliśmy w związku z grzywną, która się należała od nieżonatych, że ściągać ją będą skarbnicy funduszu bogini a w razie nieściągnięcia wpłacać z własnych zasobów.

Przy zawieraniu małżeństwa ważne będzie przede wszystkim poręczenie ojca, następnie dziadka, po trzecie braci pochodzących od tego samego ojca, a w razie braku ich wszystkich, poręczenie braci ze strony matki posiadać będzie tę samą moc prawną, w wyjątkowych zaś wypadkach zupełnego osierocenia najbliżsi poza tym krewni wraz z opiekunami uprawnieni będą do upełnomocnienia małżeństwa swym poręczeniem.

Co się tyczy ofiar przedślubnych i jeżeli inny jeszcze jakiś obrzęd religijny spełnić należy w okresie poprzedzającym uroczystość ślubną, w czasie samej uroczystości i po zawarciu małżeństwa, to udać się trzeba po pouczenie do tłumaczy prawa bożego i wypełniając ich wskazania, można już być spokojnym, że wszystko uczynione zostało tak, jak przystoi.

Na gody weselne nie należy zapraszać więcej osób niż pięciu przyjaciół pana młodego i pięć przyjaciółek panny młodej oraz tyleż krewnych i domowników jednej i drugiej strony. Koszty uczty muszą być dostosowane do stanu majątkowego każdego obywatela i mają wynosić, jeżeli jest w posiadaniu największego majątku, jedną minę, następnie połowę tej sumy, i zmniejszać się w tym stosunku w zależności od przynależenia do niższej klasy majątkowej. Na powszechną pochwałę zasłuży ten, kto się okaże posłuszny temu prawu, kto zaś nie posłucha, ściągnie na siebie karę strażników praw i uznany zostanie za prostaka, który się nie rozumie na prawach weselnych Muz. Pić aż do upijania się nie przystoi w ogóle, chyba podczas święta boskiego dawcy wina, i nie jest to dla niego rzeczą bezpieczną, a już najmniej dla tych, którzy z poważną myślą przystąpią do zawarcia małżeństwa. W pełni świadomości bowiem powinni być wtedy oblubieniec i oblubienica, zdając sobie sprawę, że jest to chwila wielkiej zmiany w ich życiu, i ze względu na dziecko także, które się ma z nich

urodzić, ażeby się poczęło z rodziców będących jak najbardziej w posiadaniu rozumu — a nie wiadomo przecież, która noc lub światło dnia da z woli bożej początek nowemu życiu. Nie wolno płodzić dzieci wtedy, gdy na skutek upicia się zakłócona została równowaga ciała, bo mocny i zwarty w sobie musi być zalążek poczynającego się istnienia, ażeby mógł, tak jak powinien, kształtować się spokojnie i pewnie. Ten, kto zanadto uraczył się winem, i sam miota się nieprzytomnie i zamieszanie wznieca dokoła, jak gdyby zmysły postradał i rozum. Toteż niebezpiecznym i złym siewcą życia jest człowiek pijany; niezrównoważone i chwiejne, niezdrowe duchowo i fizycznie będzie według wszelkiego prawdopodobieństwa to, co się z niego urodzi. Dlatego też jak rok długi w ciągu całego życia, a zwłaszcza w tym czasie, gdy się płodzi dzieci, uważać trzeba bardzo, żeby z własnej woli nie zrobić nic takiego, co szkodzi zdrowiu lub łączy się z butą i nieprawością. Odbije się to bowiem z pewnością i wyciśnie swe piętno na duszy i ciele potomstwa, tak że z gorszymi pod każdym względem zadatkami będzie on wtedy przychodzić na świat. Przede wszystkim jednak tego dnia i tej nocy poślubnej powstrzymywać się należy od wszelkich takich rzeczy. Początek bowiem niby jakieś bóstwo królujące wśród ludzi zabezpiecza wszystko, jeżeli w swych poczynaniach przystępują oni do niego z należytą czcią.

Żeniąc się młody człowiek uzna drugie domostwo z tych dwóch, które przynależą do każdej działki, za swe gniazdo niejako do wylęgu i chowu piskląt, i rozłączając się z ojcem i z matką, tam już wyprawi swe gody weselne i założy dom, ażeby w nim zamieszkiwać i hodować dzieci. W przyjaznych bowiem stosunkach uczucie tęsknoty zespala i łączy serca, a gdy nie budzi jej żadna czasowa rozłąka, ustawiczne współobcowanie przykrzy się i sprawia, że bliscy odsuwają się od siebie znużeni i jakby

przesyceni swą ciągłą obecnością. Dlatego też matce i ojcu tudzież rodzicom żony pozostawić trzeba ich domy i przesiedlić się niby gdzieś na kolonię i osiąść z dala, odwiedzając ich od czasu do czasu i goszcząc w swym domu, gdzie płodzić się będzie i wychowywać dzieci, ażeby płomień życia nieść jak pochodnię z pokolenia w pokolenie i w ten sposób nieprzerwanie zgodnie z prawami pełnić bożą służbę.

Zastanówmy się następnie nad naszym dobytkiem. Co trzeba nabyć i w co się zaopatrzyć, ażeby nasz stan posiadania odpowiadał nam najlepiej? Większość rzeczy obmyślić się daje i nabyć bez trudu. Ze służbą natomiast pod każdym względem niełatwa jest sprawa. Utrudnia ją to, że niesłuszne i słuszne znowu w pewien sposób rzeczy mówimy o niewolnikach. Sprzeczne bowiem z naszymi doświadczeniami i znowu zgodne z nimi są zdania, które wypowiada się o nich.

Megillos Jakie zdania? Nie bardzo rozumiemy, co tu masz na myśli.

Ateńczyk Nic dziwnego, Megillosie. Ale pomyśl tylko, że najwięcej bodaj wątpliwości i sporów wśród Greków wywołuje położenie helotów w Sparcie, ponieważ jedni uważają, że wszystko tu jest w porządku, a inni, że nie jest w porządku. Mniej już może sporów powoduje niewola, w jakiej podbici Mariandynowie[9] znajdują się w Heraklei i penestowie[10] w Tesalii. Gdy te i tym podobne rzeczy weźmiemy pod uwagę, jakie stanowisko zająć powinniśmy w sprawie niewolników? To, o czym, przed chwilą wspomniałem właśnie i w związku z czym zapytałeś słusznie, co tu mam na myśli, wygląda tak: wszyscy oczywiście powiemy zgodnie, że powinniśmy posiadać możliwie najżyczliwszych i najuczciwszych niewolników. I było istotnie wśród nich wielu takich, którzy okazali się pod każdym względem lepsi niż bracia i synowie ich właścicieli,

którzy ratowali swych panów, ich mienie i domy z całym dobytkiem. Wiemy, że takie rzeczy opowiada się o niewolnikach.

Megillos I owszem.

Ateńczyk Ale czy nie mówi się też przeciwnie, że nie ma nic zdrowego w duszy niewolniczej i że człowiek rozumny źdźbła zaufania żywić nie może do tego rodzaju istot? I najmądrzejszy z poetów wyraźnie nam to obwieszcza, gdy mówi:

Zeus dalekogrzmiący połowę odbiera rozumu
Mężom, dla których niewoli dzień wzejdzie
ponury...

Przychylając się do jednego czy do drugiego poglądu jedni najmniejszym nawet zaufaniem nie darzą niewolników, ale jakby z dzikimi zwierzętami mieli do czynienia, batogiem i biczem nie trzykrotnie, lecz wielokrotnie znamieniem niewoli znaczą duszę swych sług, inni zaś wobec nich postępują wręcz odwrotnie.

Megillos Tak jest.

Kleinias Wobec takich różnic w postępowaniu w jaki sposób my, przyjacielu, powinniśmy w naszym kraju poczynać sobie z niewolnikami i trzymać ich w karbach?

Ateńczyk W jaki sposób, Kleiniaszu? Jasne jest, że ponieważ człowiek w ogóle jest stworzeniem, z którym współżyć nie jest łatwo, a wobec nieuniknionego i istniejącego na świecie podziału na niewolników, ludzi wolnych i panów okazuje się oporny i nie dostosował się do niego i nie dostosowuje bynajmniej, radzić sobie z niewolnikami jest ciężko naprawdę. Jakie stąd mogą wynikać nieszczęścia, wskazują przykłady nieustannych buntów w Messenii, szereg smutnych wydarzeń w miastach z wielką ilością jednojęzycznych niewolników oraz zbójeckie wyprawy

i przygody wszelkiego rodzaju italskich piratów, tak zwanych brzegokrążców. Gdy się to wszystko ma na uwadze, trudno jest rzeczywiście powiedzieć, jak tu postępować należy. Pozostają nam do rozporządzenia dwa tylko środki zaradcze: trzeba, jeżeli się chce, żeby łatwiej przyzwyczajali się do niewoli, nabywać niewolników nie pochodzących z tego samego kraju i nie mówiących, o ile to możliwe, tym samym językiem, a następnie obchodzić się z nimi dobrze nie tylko ze względu na nich, ale jeszcze bardziej ze względu na siebie samych. Trzeba więc dobrze obchodzić się z nimi, to znaczy nie znęcać się nigdy i nie pastwić nad nimi i mniej jeszcze, jeżeli tak można powiedzieć, krzywdzić ich niż ludzi stojących z nami na równej stopie. Bo to, że ktoś w głębi duszy i szczerze, a nie obłudnie, czci sprawiedliwość i rzeczywiście nienawidzi niesprawiedliwości, pokazuje się wyraźnie w jego postępowaniu wobec tych, którym łatwo może wyrządzić krzywdę. Ten więc, kto w stosunku do niewolników tak zachowywać się będzie i postępować z nimi w taki sposób, że nie splami się nigdy żadną niegodziwością ani bezprawiem, prędzej niż ktoś inny posieje ziarno, z którego wzejść może piękny plon cnoty. To samo można powiedzieć, i słusznie powiedzieć, o zwierzchniku, o panującym, i każdym, kto nad kimś posiada jakąś władzę, w związku z jego stosunkiem do słabszych od niego. Należy oczywiście karać niewolników, gdy na to zasłużą, nie wskazane jest natomiast napominać ich tak, jak wolnych, i przemawiać im do rozumu, bo to rozpieszcza ich tylko i rozzuchwala. Słowa, z którymi zwracamy się do niewolników, powinny właściwie być tylko rozkazem, wszelkie żarty i dowcipy są najzupełniej zbyteczne tak wobec kobiet, jak i mężczyzn. Ludzie lubią podżartowywać sobie z nimi i bardzo niemądrze to robią, spoufalając ich przez to i utrudniając w ten sposób życie i im sobie, bo tamci

mniej wtedy chcą słuchać, a im samym ciężej jest rozkazywać.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Gdy nasi obywatele zaopatrzyli się już w miarę możności w dostateczną ilość niewolników nadających się do wykonywania posług i prac wszelkiego rodzaju, czy nie powinniśmy zająć się teraz rozplanowaniem domów mieszkalnych?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Ponieważ jednak mamy do czynienia z miastem nowym i jeszcze nie zamieszkanym, zająć się musimy właściwie sprawą całej jego rozbudowy i ustalić, jak będzie przeprowadzona, przede wszystkim jeżeli idzie o świątynie i mury. Przed skojarzeniem się małżeństw należało to wszystko załatwić, Kleiniaszu, ponieważ jednak w myśli naszej tylko dzieje się to teraz, bardzo dobrze dziać się może i w tej kolejności. O ile by zaś miało urzeczywistnić się kiedyś, to przed skojarzeniem małżeństw zajmiemy się tym, jeżeli bóg pozwoli, a potem dopiero mając to już za sobą, przystąpimy do ich kojarzenia. Obecnie krótko i w ogólnym tylko jakby zarysie chcemy to przedstawić.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Świątynie rozmieścimy więc dokoła rynku i otoczymy nimi również obszar całego miasta; wznosić będziemy je zawsze na podwyższonych terenach ze względu na bezpieczeństwo i czystość. W ich pobliżu znajdować się będą siedziby władz i trybunały sądowe, w których otrzymywać się będzie i wymierzać sprawiedliwość, instytucje najświętsze, bo występujące w obronie bożego prawa i przez bogów ustanowione dla tego rodzaju spraw. Tutaj będzie właściwe miejsce dla osądzania zabójstwa i wszelkich zbrodni, które zasługują na karę śmierci. Co do murów, Megillosie, to zgodziłbym się ze Spartą, żeby spoczywały w ziemi, we śnie pogrążone, i żeby nie dźwigać

ich w górę. Bo słusznie przecież wysławia się powiedzenie poety, że spiż i żelazo[11] powinny stanowić mury miasta, a nie kamienie wydarte ziemi. Zasłużony śmiech spotkałby nas przy tym niezawodnie i drwiny, jeżelibyśmy wysyłając co roku młodych w pole i każąc im okopywać kraj, przecinać go rowami, umacniać szańcami, ażeby powstrzymywać wroga i nie pozwalać mu wtargnąć w nasze granice, otaczali się równocześnie murami, które i zdrowotności miasta nie sprzyjają bynajmniej, i budzą gnuśność w duszach obywateli. Zachęcają bowiem niejako do tego, ażeby w ich obrębie szukali schronienia, zamiast ruszać na odparcie wroga lub pełniąc straż dniami i nocami zabezpieczać państwo w ten sposób. Gotowi będą wyobrażać sobie, że gdy schronią się za mury i zaryglują bramy, mogą spać spokojnie i że zrobili już wszystko, żeby być najzupełniej bezpieczni, tak jakby nie byli stworzeni do trudów i nie wiedzieli, że po trudach dopiero przychodzi naprawdę odprężenie, z rozprężenia natomiast i haniebnej gnuśności wciąż nowe, zapewniam, i nowe rodzić się muszą udręki i trudy. Ale jeśli już koniecznie mury potrzebne są ludziom, to budowę prywatnych domów należałoby raczej od początku tak przeprowadzić, żeby całe miasto tworzyło jak gdyby jeden mur: budynki o takiej samej strukturze i podobnym wyglądzie od strony ulic stanowiłyby dobrą linię ochronną i miasto posiadając postać jakby jednego bloku mieszkalnego, przedstawiałoby widok nie przykry dla oka, a jeżeli idzie o strzeżenie go i obronę całego obszaru i każdego odcinka, mielibyśmy znakomicie ułatwione zadanie. O to, żeby wszystko przetrwało tak, jak zbudowane zostało na początku, powinni przede wszystkim dbać sami mieszkańcy; zarządcy miasta muszą zaś nad tym roztaczać pieczę i stosować kary wobec tych, którzy by to zlekceważyli. Troszczyć się będą oni o porządek w mieście, o utrzymanie w nim czys-

tości, i pilnować, żeby żaden prywatny człowiek budując coś czy kopiąc nie naruszył własności państwowej. Do nich należeć też będzie właściwe rozprowadzanie wód deszczowych i zajęcie się tym wszystkim, co w samym mieście i poza jego obrębem trzeba zarządzić. Strażnicy praw, gdy zapoznają się z tymi sprawami, ujmą w dodatkowe przepisy i na podstawie swego doświadczenia określą ustawowo to, co prawo, nie mogąc przewidzieć wszystkiego, pominęło obecnie. Skoro więc mamy już to załatwione i budynki już stoją na rynku i wyposażone dostatnio boiska czekają na młodzież a teatry na widzów, przejdźmy do następnego punktu naszego prawodawstwa i powiedzmy, jak żyć będą u nas młodzi po zawarciu małżeństwa.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Wyobraźmy więc sobie, Kleiniaszu, że uroczystości weselne już się odbyły. Nastanie teraz roczny okres czasu poprzedzający urodzenie dziecka. W jaki sposób w naszym państwie, które wyróżniać się ma wśród innych, powinni żyć w tym czasie młodzi małżonkowie — bo to właśnie pytanie wiąże się bezpośrednio z tym, o czym mówiliśmy przedtem — nie jest bynajmniej powiedzieć tak łatwo. Spotkamy się tu na pewno, choć niemało poprzednio poruszanych spraw nastręczało podobne trudności, bodaj że z większym jeszcze oporem ze strony większości ludzi niż w wielu tamtych przypadkach. Niemniej jednak to, co uważamy za słuszne i prawdziwe, należy bezwzględnie powiedzieć, Kleiniaszu.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Przypuśćmy, że ktoś zamierzałby ustanowić prawa dla państwa i chciałby w nich określić, jak obywatele mają postępować w życiu publicznym i zbiorowym, w prywatnych zaś sprawach nie uznawałby konieczności stosowania przymusu, lecz sądził, że trzeba pozostawić

każdemu swobodę przepędzania dnia tak, jak mu się podoba, i że nie należy tu wszystkiego wtłaczać w jakieś ramy. Jeżeliby więc wychodząc z tego założenia, sprawy prywatne pominął w swym prawodawstwie i spodziewał się, że w zbiorowym i publicznym życiu obywatele zechcą wtedy stosować się do praw, to myliłby się najzupełniej. Dlaczego o tym mówię? Dlatego, że my będziemy żądać, żeby małżonkowie zupełnie tak samo, jak to czynili przed ślubem, spożywali posiłki przy wspólnie dla wszystkich zastawionych stołach. Dziwny wydawać się musiał ten zwyczaj z pewnością wtedy na początku, gdy pod naciskiem wojny lub jakiegoś innego podobnego w swych skutkach wydarzenia wprowadzony został w waszych krajach wśród uszczuplonej i zubożałej ludności. Ludzie zmuszeni do tego najpierw koniecznością, później, gdy przyzwyczaili się z czasem wspólnie spożywać posiłki, zrozumieli, jak ogromnie korzystne to jest i pożyteczne dla wszystkich, i w taki sposób ten obyczaj ustalił się u was.

Kleinias Tak można przypuszczać.

Ateńczyk Otóż to, co niegdyś budziło zdziwienie, jak mówiłem, i co wtedy obawiano by się z pewnością nakazywać, dziś już nie tak trudno przeprowadzić by się dało i ustanowić prawnie. Niełatwo jest natomiast mówić o tym, co jako krok następny bezpośrednio idzie po tym i co czymś dobrym również okazać by się musiało na pewno, jeżeliby zostało wprowadzone w życie, ale nie zostało wprowadzone i dlatego prawodawca «grępluje wełnę dla ognia», jak powiada przysłowie, i tysiące daremnych podejmuje wysiłków. O tym więc nie jest łatwo mówić, a jeżeliby nawet się powiedziało, wprowadzić to w czyn niełatwo jest bynajmniej.

Kleinias Co tu, przyjacielu, masz do powiedzenia i nie możesz, jak widać, zdobyć się na to?

Ateńczyk Powiem od razu, ażeby na te rozważania nie tracić na próżno zbyt wiele czasu. To wszystko, co w państwie ujęte jest w ramy porządku i prawa, przynosi zawsze dobre owoce, podczas gdy rzeczy nie uporządkowane albo nie uporządkowane należycie psują często również to, co wykazuje właściwy porządek. Przykładem tego jest właśnie to, o czym teraz mówimy. Obyczaj wspólnego spożywania posiłków został dla mężczyzn wprowadzony u was szczęśliwie, Kleiniaszu i Megillosie, i w zdumiewająco łatwy sposób, jak powiedziałem, na skutek jakiejś przez boga spowodowanej konieczności. Sprawa wspólnych posiłków dla niewiast została jednak pominięta w prawodawstwie i nie ujrzała niestety dziennego światła. Niedobrze się stało, że ta część rodzaju ludzkiego, plemię niewieście, które z powodu swej słabości bardziej jest w ogóle skryte i chytre z natury, ponieważ trudno było je utrzymać w karbach, zostało poniechane przez prawodawcę o pozostawione samo sobie. Na skutek tego zaniedbania wiele rzeczy uszło waszej uwagi, które, gdyby były ujęte w prawa, ułożyłyby się daleko lepiej, niż się układają obecnie. Pomija się bowiem nie połowę tylko zadania, jakby się mogło wydawać, gdy się zaniedbuje uporządkowanie spraw dotyczących kobiet, ale w takiej mierze, w jakiej natura niewieścia mniej niż męska nadaje się do uprawiania cnoty, pozostaje tu do zrobienia więcej niż drugie tyle. Gdybyśmy mogli to odrobić, naprawić błędy i odtąd wspólne już urządzenia ustanawiać dla mężczyzn i kobiet, przyczynilibyśmy się ogromnie do zwiększenia pomyślności państwa. Na nieszczęście jednak panują teraz wśród ludzi wszędzie takie stosunki, że człowiek rozsądny wspomnieć nawet nie może o tym, przynajmniej w tych krajach i państwach, gdzie wspólne spożywanie posiłków nie jest w ogóle uznawane za obyczaj państwowy. Jakże więc mógłby ktoś, nie narażając się na śmiech, próbować

naprawdę przymuszać kobiety do tego, ażeby jadły i piły przed oczami innych? Nie ma rzeczy, której ród niewieści opierałby się bardziej. Przyzwyczajony żyć w ukryciu i mroku, sprzeciwiałby się z całą siłą, jeżeliby ktoś wyciągnąć go chciał gwałtem na światło dzienne, i mocniejszy by się okazał od prawodawcy. Gdzie indziej więc nie potrafiłyby kobiety nawet słuchać, jak powiedziałem, wzmianki o tej tak słusznej rzeczy bez sprzeciwu i krzyku; tu u nas, kto wie, potrafiłyby może. Jeżeli tedy chcecie, żeby ten nasz wywód o całokształcie spraw państwowych w teorii przynajmniej doprowadził do czegoś, gotów jestem uzasadnić, jak korzystne i właściwe jest to urządzenie, o ile oczywiście macie ochotę posłuchać o tym, w przeciwnym razie możemy to zostawić.

Kleinias Ależ niezwykle chętnie chcielibyśmy obydwaj posłuchać o tym, przyjacielu.

Ateńczyk Posłuchajcie więc. Nie dziwcie się jednak, jeżeli wyda wam się może, że sięgam zbyt daleko w przeszłość. Mamy przecież dosyć wolnego czasu i nic nas tak nie nagli, ażeby spraw, które się wiążą z prawami, nie móc rozpatrzyć na wszelki sposób i ze wszystkich stron.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Cofnijmy się więc do początkowych naszych rozważań. Każdy bowiem uświadomić sobie musi, że ród ludzki albo w ogóle nie miał żadnego początku i nie będzie mieć końca, lecz istniał zawsze i będzie istnieć, albo też że od jego powstania jakiś nieskończenie długi upłynął okres czasu.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Więc jakże? Czy nie sądzimy, że w ciągu tego czasu na przestrzeni całej ziemi powstawały i ginęły państwa, istniały różne urządzenia i sposoby życia ujętego lub nie ujętego w ramy jakiegoś porządku, i że jeżeli idzie o odżywianie się, ludzie różnego napoju pożądali i jadła?

Czy nie myślimy dalej, że i w klimacie zachodziły zmiany wszelkiego rodzaju, na skutek których siłą rzeczy wśród wszystkiego, co żyło na świecie, musiało powstawać całe mnóstwo przeobrażeń i zmian?

Kleinias Nie mogło być inaczej.

Ateńczyk Więc jakże? I o winnej latorośli czy nie musimy sobie pomyśleć, że nie było jej przedtem i że pojawiła się dopiero potem? I tak samo drzewa oliwne oraz dary Demetry i Kory, i że niejaki Tryptolemos przysłużył się przy tym? Czy nie sądzimy, że gdy nie było jeszcze tego wszystkiego, żyjące wtedy istoty, jak zresztą zdarza się i teraz, pożerały się wzajemnie?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Widzimy, że składanie ludzi bogom w ofierze przetrwało do dziś dnia u wielu szczepów. A z drugiej strony znowu słyszymy o ludziach, którzy mięsa wołu tknąć się nie ważyli, nie zabijali zwierząt na ofiarę, lecz placki, owoce skropione miodem i inne tego rodzaju czyste dary składali bogom i uważali, że nie godzi się jeść mięsa i że nie godzi się plamić krwią ołtarzy bogów. Słyszymy o tak zwanym życiu orfickim, które my, ludzie, prowadzić mieliśmy w tamtych czasach, spożywając to tylko, co nie tchnie życiem, a od wszystkiego, co jest ożywione duszą, powstrzymując się zupełnie.

Kleinias Bardzo rozpowszechnione są te opowieści i budzą wiarę.

Ateńczyk Ale w jakim celu mówiłem o tym teraz, ktoś może zapyta.

Kleinias Słusznie przypuszczasz, przyjacielu.

Ateńczyk Spróbuję więc powiedzieć, Kleiniaszu, jeżeli potrafię, co wiąże się z tym bezpośrednio.

Kleinias Więc powiedz.

Ateńczyk Widzę, że wszystko u ludzi uzależnione jest od trzech potrzeb oraz pożądań i że dochodzą do cnoty,

gdy wiodą ich one w dobrym kierunku, a przeciwnie się zdarza, kiedy na złą zapędzają ich drogę. Dwie z nich odzywają się od razu, gdy się tylko przyjdzie na świat: potrzeba jedzenia i potrzeba picia. Każde stworzenie z naturalnego, przyrodzonego instynktu doznaje i pożąda przyjemności w jedzeniu i piciu i rwie się do niej jak nieprzytomne; nikt słuchać nie chce, gdy mu się mówi, że o coś innego jeszcze przy tym dbać trzeba prócz tego, żeby zaspokajać pragnienie tej przyjemności i w ten sposób wyzwalać się zawsze od cierpienia tkwiącego w potrzebie jedzenia i picia. Trzecia najgwałtowniejsza potrzeba i najsilniejsza żądza wybucha najpóźniej, ale najbardziej rozpala i do szaleństwa przywodzi ludzi. Jest to popęd do rozmnażania się, płomień nieokiełzanej namiętności. Odciągając te trzy pożądania od tego, co się nazywa najprzyjemniejsze, a skłaniając do tego, co jest najpożyteczniejsze, trzeba próbować gasić ich chorobliwą gorączkę trzema najskuteczniejszymi sposobami: strachem, prawem i prawdę głoszącym słowem i przy pomocy Muz i bóstw patronujących zawodom gimnastycznym powściągać ich wzrost i przypływ.

Po omówieniu małżeństwa zajmijmy się teraz sprawą płodzenia dzieci, a następnie sprawą ich pielęgnowania i wychowania. W miarę posuwania się naszego wykładu uda się nam może i dalej ustanawiać poszczególne prawa, skoro doszliśmy już do wspólnych posiłków — czy wskazane są one również dla kobiet czy tylko dla mężczyzn, zobaczymy lepiej, gdy bliżej zetkniemy się z tym wszystkim — i rzeczy, które je poprzedzają i nie zostały jeszcze ustalone, potrafimy ująć w przepisy i wysunąć naprzód. Wtedy dokładniej, jak właśnie powiedzieliśmy, przyjrzymy się tej sprawie i będziemy mogli najbardziej nadające się tutaj i właściwe ustanowić prawa.

Kleinias Masz najzupełniejszą słuszność.

Ateńczyk Zachowajmy jednak w pamięci to, o czym mówiliśmy teraz, bo może nam to potem będzie potrzebne.

Kleinias Co chcesz, żebyśmy zapamiętali?

Ateńczyk Trzy rzeczy, które określiliśmy trzema wyrazami. Mówiliśmy o jedzeniu, potem o piciu, a jako trzecie szło uniesienie miłosne.

Kleinias Zapamiętamy z pewnością, przyjacielu, to, co nam pamiętać polecasz.

Ateńczyk Doskonale. Zwróćmy się tedy do młodożeńców i pouczmy ich, co powinni myśleć o płodzeniu dzieci, a w razie gdybyśmy przekonać ich nie zdołali, zagróźmy im sankcjami prawnymi.

Kleinias Jak to zrobimy?

Ateńczyk Młodej małżonce i młodemu małżonkowi musi przede wszystkim leżeć na sercu, ażeby możliwie najpiękniejsze i najlepsze dzieci przekazać państwu. Wszyscy, którzy współuczestniczą w wykonywaniu jakiegoś dzieła, uzyskują dobre i piękne wyniki, gdy dbają o siebie wzajemnie i wszystkie swe myśli i całą uwagę poświęcają temu, co mają wykonać, a przeciwnie jest, gdy dziełu swemu za mało poświęcają uwagi albo w ogóle nic nie myślą. Niechżeż tedy młody małżonek myśli wciąż o małżonce i o swym przyszłym potomstwie i tak samo małżonka przez cały ten czas, kiedy dzieci nie przyszły jeszcze na świat. Pieczę nad małżonkami roztaczać będą wybrane w tym celu niewiasty, w większej czy mniejszej liczbie, ile ich wyznaczyć władze uznają za właściwe i kiedy. Odbywać będą one zebrania codziennie w świątyni Eileityi[12], jedną trzecią część godziny co najmniej trwające posiedzenia, i powiadamiać się wzajemnie, jeżeli zauważyły, że jakiś mąż czy żona w okresie płodzenia potomstwa myślą o czymś innym niż o spełnieniu obowiązku, który w dzień ślubu nałożyły na nich święte obrzędy i ofiary.

Ten okres płodzenia dzieci i nadzór nad małżonkami trwać będzie nie dłużej niż dziesięć lat, jeżeli w tym czasie wpłynie do domu bogaty nurt nowego życia. Małżonkowie, którzy do tego czasu pozostali bezdzietni, będą musieli się rozejść, naradziwszy się uprzednio wspólnie z krewnymi i niewiastami pełniącymi nadzór nad parami małżeńskimi, w jaki sposób należy przeprowadzić rozwód korzystnie dla obydwóch stron. Jeżeliby nie mogli się pogodzić, co przyznać sobie powinni i co korzystne jest dla każdego z nich, wybiorą spośród strażników praw dziesięciu mężów, którym powierzą rozstrzygnięcie sporu, i trzymać się już będą tego, co oni postanowią. Niewiasty te odwiedzać więc będą młodych w ich domach i napominając lub nawet grożąc, gdy trzeba, powstrzymywać ich od popełniania błędów i nieopatrznych kroków. Jeżeli ich starania okażą się bezskuteczne, powiadomią o tym strażników praw, a oni obowiązani będą wziąć sprawę w swoje ręce. Jeżeli zaś i oni nie potrafią nic uzyskać, złożą publiczną skargę na piśmie i stwierdzą przysięgą, że tego i tego nie zdołali przywieść do porządku. Oskarżony, o ile nie odeprze w sądzie postawionych mu zarzutów, pozbawiony zostanie prawa uczestniczenia w obrzędach i uroczystościach obchodzonych w związku z zawieraniem małżeństw i narodzinami dzieci, a gdyby się tam pokazał, będzie mógł każdy obić go bezkarnie. To samo prawo będzie w mocy i wobec kobiety: nie będzie jej wolno brać udziału w procesjach niewieścich, korzystać z zaszczytnych wyróżnień i udawać się na gody weselne i święta obchodzone z powodu urodzin dziecka, jeżeli zostanie obwiniona, że zachowuje się nieprzystojnie, i nie potrafi w sądzie oczyścić się z zarzutów. Jeżeliby zaś po wydaniu już na świat dzieci zgodnie z prawem mężczyzna lub kobieta nawiązali bliższe stosunki z obcym mężczyzną lub obcą kobietą w wieku nadającym się do płodzenia potom-

stwa według prawa, ukarani zostaną tak samo, jak powiedzieliśmy, że w tym wypadku ukarani będą ci, którzy sami nie przekroczyli jeszcze tego okresu. Mężczyzna i kobieta, którzy po tym czasie okażą się powściągliwi, zyskają sobie powszechny szacunek, w przeciwnym razie nie będą cieszyć się dobrą sławą, lecz odwrotnie niesławę ściągną na siebie. Jeżeli większość obywateli okaże umiar w tych sprawach, obejdziemy się bez wszelkich zarządzeń, jeżeliby jednak nie chcieli żyć obyczajnie, musielibyśmy uciec się do ścisłych przepisów i żądać posłuchu na podstawie wydanych wtedy praw.

Początkiem całego życia jest dla każdego przeżyty przez niego pierwszy rok. Toteż jako jego «początek żywota» zapisze się go w świątyniach rodowych bóstw. W każdej fratrii na pobielanym murze przy wypisanym imieniu chłopca i dziewczynki dopisywana będzie liczba archontów obliczanych według lat. Imiona żyjących we fratrii umieszczone będą obok siebie, a zmarłych wymazywane.

W związki małżeńskie wstępować będzie dziewczyna w wieku od lat szesnastu do dwudziestu, do tego czasu najdalej, mężczyzna między trzydziestym a trzydziestym piątym rokiem życia. Wiek sprawowania urzędów publicznych zaczynać się będzie dla kobiety od lat czterdziestu, dla mężczyzny od trzydziestu. Czas służby wojskowej trwać będzie dla mężczyzny od dwudziestego do sześćdziesiątego roku życia, kobiecie zaś w tym zakresie, w jakim uzna się ją za nadającą się do tego rodzaju służby, powierzać się będzie do spełnienia zadania nie przekraczające jej siły i dla niej odpowiednie po okresie przeznaczonym do rodzenia dzieci aż do ukończenia lat pięćdziesięciu.

KSIĘGA SIÓDMA

Ateńczyk Gdy przyszły już więc na świat dzieci płci męskiej i żeńskiej, najsłuszniej by było pomówić o ich pielęgnowaniu i wychowaniu. Nie sposób pominąć tych rzeczy milczeniem, mówić jednak o nich należy, jak nam się zdaje, raczej tak, żeby pouczyć i ostrzegać, niż wydawać prawne zarządzenia. W prywatnym bowiem życiu i zaciszu domowym powstaje całe mnóstwo drobnych przyzwyczajeń, z których najczęściej nie zdajemy sobie nawet sprawy. Wynikają one z pewnych niechęci, upodobań czy pożądań poszczególnych ludzi i nie są zgodne z tym, co zamierza wprowadzić prawodawca. Wpływają na to, że wśród obywateli łatwo tworzą się rozbieżne i niezgrane ze sobą charaktery i usposobienia, a to jest niebezpieczne dla państwa. Drobne jednak i ustawicznie powtarzające się wypadki ujmować w zarządzenia prawne i stosować do nich sankcje karne nie byłoby właściwe i odpowiednie. Z drugiej strony podważa znowu znaczenie pisanych praw, jeżeli w tych drobnych i wciąż powtarzających się rzeczach ludzie przyzwyczajają się postępować niezgodnie z duchem praw. Tak więc i praw tu stanowić nie wypada i milczeć niepodobna. Muszę jednak spróbować wyjaśnić, co mam na myśli i coś z tego jak gdyby wydobyć na jaw. Na razie bowiem ciemny jest raczej sens tego, co mówię.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Więc że właściwym wychowaniem jest takie wychowanie, które jak najpiękniej kształtuje ciało i duszę, słusznie mówi się chyba.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Ciało zaś, żeby się stało możliwie najpiękniejsze, musi bo tak można ująć to najprościej, rozwijać się najwłaściwiej od razu, sądzę, od samego urodzenia się dziecka.

Kleinias Z całą pewnością.

Ateńczyk Więc jak to jest? Czy nie uświadamiamy sobie, że każde stworzenie najbardziej i najszybciej rozwija się i rośnie na początku, tak iż wielu upiera się przy tym, że wzrost ciała ludzkiego od piątego roku życia w ciągu dwudziestu następnych lat nie zwiększa się nawet dwukrotnie?

Kleinias Prawda.

Ateńczyk Więc cóż? Czy nie wiemy, że gwałtowny wzrost ciała, jeżeli nie ponosi ono przy tym częstych i odpowiednich wysiłków, przyprawia je o niezliczone mnóstwo dolegliwości i cierpień?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Największych więc wysiłków potrzebuje ciało wtedy, gdy się najbardziej rozwija i najwięcej przyswaja pokarmu.

Kleinias Co mówisz, przyjacielu? Skoro dopiero co urodziły się dzieci i zupełnie są jeszcze malutkie, ponosić mają największe wysiłki?

Ateńczyk Bynajmniej nie wtedy dopiero, ale jeszcze przedtem, gdy hodują się jeszcze w łonie matek.

Kleinias Co znowu, kochany? Nie narodzone, powiadasz?

Ateńczyk Tak jest. I nic dziwnego, że o gimnastyce takich maleńkich nie jest wam nic wiadome. Chciałbym tę rzecz, tak osobliwą, wam jednak wyjaśnić.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Sprawa ta daje się może u nas łatwiej zrozumieć ze względu na to, że znajdują się u nas ludzie, którzy z większym niż to warto nakładem sił uprawiają pewną zabawę. Oto hodują u nas nie tylko chłopcy, ale często i starsi, pisklęta, aby urządzać sobie walki ptaków. Rozdrażniają je więc i podniecają, by się czubiły między sobą, nie uważają jednak bynajmniej, że te próbne utarczki wystarczały do wyrobienia ich sił i sprawności. Biorą je więc ze sobą na przechadzkę i trzymając małe w ręku, a większe piastując w ramionach, przemierzają wiele stadiów nie ze względu na własne zdrowie, ale dla zdrowia tych stworzeń. Fakt ten dowodzi, jeżeli się potrafi wyciągnąć z niego odpowiednie wnioski, że krzepiąco działają na każde stworzenie wszelkie wstrząsy i ruchy, czy wykonuje je samo, czy też, gdy znajduje się na przykład na huśtawce, na morzu, na grzbiecie końskim, jest przez cokolwiek wprawiane w ruch. Wtedy ciało radzi sobie dobrze z przyswajaniem pożywienia, jest zdrowe, piękne i silne. Co wobec tego zarządzić powinniśmy na przyszłość? Czy chcecie, żebyśmy narażając się na śmiech, nakazywali kobiecie przez osobne prawa odbywać przed narodzeniem dziecka długie spacery, a gdy dziecko przyjdzie na świat, urabiać i kształtować jego ciałko, jak gdyby było z wosku, dopóki jest miękkie i podatne, i spowijać je do dwóch lat? Czy mamy dalej pod grozą kar ustanowionych przez prawo przymuszać piastunki, żeby na pole, do świątyń albo gdzieś do krewnych nosiły zawsze dzieci na rękach do czasu, gdy będą już mogły stać dobrze o własnych siłach, a i wtedy z obawy, żeby maleństwa nie skrzywiły sobie nóżek, opierając się na nich całym ciężarem, nakazywać im, żeby nie szczędziły trudu i nosiły je jeszcze, dopóki nie skończą trzech lat? Czy zarządzimy, żeby na piastunki wybierano kobiety możliwie silne i żeby ich było zawsze

więcej niż jedna? Czy mamy wyznaczać kary na tych, którzy nie zechcą się stosować do tych zarządzeń w każdym poszczególnym wypadku? Dalecy jesteśmy od tego, bo nie ominęłoby was wtedy to, o czym mówiliśmy, lecz spadłoby na nas niepowstrzymaną lawiną.

Kleinias Co mianowicie?

Ateńczyk Wybuchy śmiechu i drwin, nie mówiąc już o tym, że kobiece i niewolnicze dusze odmówiłyby nam posłuchu.

Kleinias Dlaczego więc powiedzieliśmy, że trzeba omówić te sprawy?

Ateńczyk Dlatego, że inne są dusze panów i wolnych w państwie.Oni słuchając tego, dojdą może do słusznego przekonania, że, o ile nie zorganizuje się należycie spraw prywatnych w państwie, nie można się spodziewać, żeby przetrwały bezpiecznie prawa odnoszące się do spraw publicznych. Żywiąc zaś to przeświadczenie każdy z nich poczytywać będzie te wskazania za prawa i do nich się stosować, a stosując dobrze zarządzać będzie swym domem i państwem i żyć szczęśliwie.

Kleinias Nader słusznie to powiedziałeś.

Ateńczyk Nie ustawajmy tedy w tego rodzaju prawodawstwie, dopóki nie wskażemy sposobów oddziaływania na dusze zupełnie jeszcze małych dzieci, tak jak zaczęliśmy omawiać właśnie, to co dotyczy ich cielesnego rozwoju.

Kleinias Bardzo słusznie.

Ateńczyk Przyjmijmy to więc jakby za punkt wyjścia ze względu na jedno i drugie, że takie pielęgnowanie ciała i duszy małych dzieci i ich huśtanie przez całe bodaj noce i dnie pożyteczne jest dla nich, a zwłaszcza dla najmłodszych, które powinny by wciąż, jeżeliby to było możliwe, kołysać się w czółnie. Musimy więc stworzyć warunki jak najbardziej zbliżone do tego dla naszych noworodków.

Powołać się tu należy także na to, że z doświadczenia dobrze o tym wiedzą i stosują to jako rzecz pożyteczną zarówno piastunki małych dzieci, jak też niewiasty leczące szał Korybantów[1]. Skoro bowiem matki uśpić chcą dzieci nie mogące zasnąć, nie układają ich spokojnie i nie siedzą cicho, ale poruszają je wciąż i nieustannie kołyszą w ramionach śpiewając im piosenki i w ten sposób zaczarowują je niejako. Postępując tak, używają jak gdyby tych samych sposobów, które się stosuje przy leczeniu opętania bakchicznego: tanecznych ruchów i śpiewnych kadencji.

Kleinias A co sprawia, że tak się dzieje, przyjacielu?

Ateńczyk Poznać to nietrudno.

Kleinias Więc co?

Ateńczyk Na lęku polegają te obydwa stany, a lęk powstaje na skutek jakiegoś złego samopoczucia duszy. Ilekroć więc podczas tych stanów przyjdzie jakiś wstrząs z zewnątrz, wówczas ten z zewnątrz działający ruch zwycięża owo wewnętrzne w strachu lub w szale przejawiające się rozdygotanie i zwyciężając je sprawia, że — rzecz rozkoszna — cudowna cisza i spokój pojawia się w duszy, że ustaje męczące łomotanie serca. Dzieci zapadają wtedy w sen, tamci zaś nie śpią, ale roztańczeni i zaczarowani tonami fletu, z pomocą bogów, których przyzywać będą i czcić ofiarami, wyzwalają się z podniecającego ich szału, odzyskują przytomność i zdrowie. — Tak więc w krótkich słowach daje się ta rzecz wyjaśnić w sposób dość przekonujący.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Jeżeli tedy te sprawy posiadają takie znaczenie, to uświadomić sobie należy, że dusza człowieka, który od najwcześniejszego dzieciństwa doznaje wciąż uczucia lęku, przyzwyczaić się musi żyć w ciągłej trwodze, a to, każdy przyzna, do tchórzostwa przywodzi, nie do męstwa.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Do męstwa zaś, powiemy, zaprawia odwrotnie, przezwyciężanie od dzieciństwa napadających nas lęków i obaw.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Przyznamy więc, że do wyrobienia tej części cnoty w duszy już to jedno, ta gimnastyka zupełnie małych dzieci, to ich wprawianie w ruch, przyczynia się ogromnie.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk A także pogodny nastrój lub zły humor muszą chyba, jedno i drugie, oddziaływać niemało na wytworzenie się dobrego lub złego stanu duszy.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk A w jaki sposób można by od razu to, co byśmy chcieli, to lub tamto, wszczepić nowo narodzonym dzieciom? Trzeba spróbować powiedzieć, jak i jak dalece mogłoby nam może udać się coś takiego.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Wypowiadam tedy nasz pogląd: Rozpieszczanie małych dzieci wpływa na ich usposobienie w ten sposób, że są wciąż niezadowolone, złoszczą się łatwo i popadają w rozdrażnienie z najmniejszego powodu, a ostre znowu postępowanie i surowe trzymanie ich w karbach sprawia, że kurczą się jakby w sobie, niezdolne stają się potem do szlachetniejszych porywów, nie żywią życzliwości do ludzi i nie nadają się przez to do obcowania z nimi i dobrego współżycia.

Kleinias Więc jakże poczynać sobie mamy w państwie przy chowaniu takich istot, które nie rozumieją, co się mówi, i nie są jeszcze w ogóle zdolne nauczyć się czegokolwiek?

Ateńczyk Oto tak: od razu, skoro się tylko urodzi, odzywa się i wydaje głos każde stworzenie, a zwłaszcza

istota ludzka. Przy tym dziecko nie tylko krzyczy, ale kwili też bardziej niż inne stworzenia i płacze.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Z krzyku tedy i płaczu dziecka wnioskują piastunki, czego się ono domaga za każdym razem. Chcąc się bowiem dowiedzieć, o co mu idzie, próbują dostarczać mu tego czy owego, i jeżeli dziecko milknie, jasne jest dla nich, że dobrze trafiły, a że nie trafiły, wiedzą wtedy, gdy dziecko nadal krzyczy i płacze. Dzieciom służą więc do pokazania tego, czego pragną i co im jest niemiłe, lamenty i krzyki — sposoby objawiania uczuć nie zachwycające zgoła — i trwa to nie krócej niż trzy lata, czas stanowiący nie tak drobną cząstkę życia, ażeby było obojętne, czy przepędzi się ją lepiej, czy gorzej.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk A czy nie sądzicie, że ciągłe niezadowolenie i to, że się nie jest nigdy w pogodnym, dobrym nastroju, wyrabia skłonność do płaczu i zwyczaj żalenia się i narzekania bardziej niż przystoi dzielnemu człowiekowi?

Kleinias Mnie przynajmniej tak się wydaje.

Ateńczyk Więc cóż? Jeżeliby ktoś starał się na wszelki sposób przez te trzy lata zrobić tak, żeby dziecko, które chowa, możliwie najmniej doznawało bólu, strachu i jakiejkolwiek przykrości, czy nie sprawi, że dzięki temu błogi spokój i pogoda panować będzie w duszy dziecka?

Kleinias Oczywiście, a zwłaszcza jeżeli będzie mu jeszcze dostarczać, przyjacielu, wielu przyjemności.

Ateńczyk Co do tego, to bym się już nie zgodził z Kleiniaszem, mężu godny podziwu. Takie bowiem postępowanie jest najzgubniejsze, bo działa zgubnie już na początku wychowania. Ale zobaczmy, czy jest jakiś sens w tym, co teraz mówię.

Kleinias Powiedz, co masz na myśli.

Ateńczyk Z pewnością niemałej wagi jest rzecz, którą poruszamy. Uważaj więc i ty, Megillosie, i bądź naszym rozjemcą. Mój pogląd brzmi oto tak: właściwy sposób życia polega nie na tym, żeby uganiać się wciąż za radością ani bezwzględnie uciekać przed cierpieniem, ale na tym, ażeby cieszyć się pośrednim stanem, pogodą ducha, jak go właśnie nazwałem, tą pogodą, którą wszyscy idąc za jakimś wieszczym natchnieniem trafnie przypisujemy bogu. Osiągnąć ją starać się musi silnie również i spośród nas, ludzi, ten, kto zamierza stać się bożym mężem. Nie powinien on ani sam dać się porwać żądzy uciechy — jakby go w ogóle mogło oszczędzić cierpienie — ani dopuścić, żeby porwała kogoś innego, młodego czy starego, mężczyznę czy kobietę, a już najmniej, żeby jej uległo niedawno urodzone dziecko. W dzieciństwie bowiem urzeczywistnia się najpełniej to, co się mówi, że «zwyczaje rodzą obyczaje». I dodałbym jeszcze, jeślibym się nie bał, żeby mnie ktoś nie posądził o żarty, że spośród wszystkich kobiet najbardziej troszczyć się trzeba o te, które dziecię noszą w swym łonie, i dbać, ażeby przez cały ten rok ani zbyt wielu i podniecających przyjemności nie zażywała kobieta brzemienna, ani nie doznawała przykrości, ale w pogodnym, życzliwym i łagodnym nastroju przepędzała ten okres.

Kleinias Nie potrzebujesz Megillosa pytać, przyjacielu, który z nas powiedział rzecz słuszniejszą, i ja sam bowiem przychylam się do twego zdania, że wszyscy unikać powinni nie tylko życia składającego się wyłącznie z przykrości, ale również takiego, które wyłącznie hołduje przyjemnościom, i że jakiejś pośredniej drogi trzymać się należy. Pięknie to więc wyłożyłeś i dobrze ci chyba odpowiedziałem.

Ateńczyk Świetnie, Kleiniaszu. Teraz więc tak, jak tu jesteśmy we trzech, uświadomijmy sobie jeszcze i to.

Kleinias Co mianowicie?

Ateńczyk Że to wszystko, co teraz omawiamy, stanowi te tak zwane powszechnie «niepisane prawa» i że ojczyste obyczaje, o których się mówi, nie są niczym innym, ale właśnie rzeczami tego rodzaju. Również owa uwaga, która nam się nasunęła, że nie można tych wskazań nazywać prawami ani też pominąć ich zupełnie, słusznie była wypowiedziana. Bo są to jak gdyby wiązadła każdego państwa, pośrednie ogniwa między wszystkimi prawami, tymi, które się ustanowiło na piśmie, tymi, które się już zastało, i tymi, które się będzie stanowić w przyszłości, zupełnie tak, jak owe po przodkach przejęte i ze wszech miar czcigodne tradycje. Gdy pięknie się ukształtują i wejdą w zwyczaj, stają się bezpieczną podstawą dla nadawanych potem praw, jeżeli natomiast zboczą z właściwej drogi, to zdarzy się to, co się zdarza, gdy obsunie się podmurowanie budowli: wali się wtedy wszystko w gruzy i spada jedno na drugie, nie tylko sama podbudowa, ale i choćby mocno potem wzniesione na niej mury, gdy ona zawali się od spodu. Mając to na uwadze musimy teraz związać ze sobą to twoje nowe państwo, Kleiniaszu, i w miarę możności nie pominąć żadnej rzeczy, ani wielkiej ani małej, z tych, które się nazywają prawami, zwyczajami czy obyczajami dotyczącymi codziennego życia. One bowiem właśnie wiążą ze sobą państwo, a jedne bez drugich nie posiadają trwałości. Toteż nie dziwmy się, że tyle nam tu napływa drobnych w naszym mniemaniu, obyczajów i zwyczajów, których omówienie rozszerza tak bardzo ramy naszego prawodawstwa.

Kleinias Słusznie mówisz i w ten sposób będziemy na to patrzeć.

Ateńczyk Jeżeli więc ktoś aż do ukończenia trzech lat przez chłopca i dziewczynkę trzymać się będzie ściśle tych wskazań i nie przygodny tylko z nich robić użytek, przy-

czyni się niemało do dobra tych od zarania życia przez siebie hodowanych istot. Trzyletnie, czteroletnie, pięcioletnie i jeszcze sześcioletnie dziecko pożąda i potrzebuje zabawy, ale kaprysy wtedy trzeba już stanowczo ukrócić i karać, tak jednak, żeby przy tym nie upokarzać dziecka. O tym, cośmy podkreślali, mówiąc o niewolnikach, że nie należy budzić w nich gniewu, karząc z wyniosłością i wzgardą, ani też ich rozzuchwalać, puszczając im wszystko bezkarnie, trzeba pamiętać także wtedy, gdy mamy do czynienia z ludźmi wolnymi. Pomysły do zabaw rodzą się u dzieci w tym wieku samorzutnie niejako i skoro tylko zejdą się razem, znajdują sobie zawsze sposób zabawy. Dokoła świątyń poszczególnych okręgów wiejskich zbierać się więc będzie wszystkie dzieci w tym wieku, od lat trzech do sześciu, których rodzice mieszkają w danym okręgu. Nad malcami czuwać będą oczywiście piastunki i pilnować, żeby bawili się grzecznie i nie rozbrykali się zanadto. Same zaś piastunki wraz z całą trzódką trzymać będzie w karbach jedna co rok dla każdej takiej gromadki ustanowiona ochmistrzyni spośród dwunastu kobiet wybranych uprzednio, które zamianują strażnicy praw. Wybierać je zaś będą niewiasty, mające zleconą pieczę nad sprawami małżeńskimi, po jednej z każdej fyli, w tym wieku, co one same. Sprawując swój urząd będzie taka ochmistrzyni udawać się codziennie do świątyni i wymierzać karę winnym. Niewolnika czy niewolnicę oraz cudzoziemca czy cudzoziemkę będzie karać sama przy pomocy niewolników państwowych, obywatela zaś, jeżeli się sprzeciwi jej orzeczeniu, skieruje w sprawie kary do zarządców miasta, jeżeli nie zgłosi sprzeciwu, również sama ukarze. Dzieci, które skończą sześć lat, rozdzieli się według płci — chłopcy będą odtąd przestawać z chłopcami, a dziewczęta z dziewczętami — i wprzęgnie się je do nauki. Chłopców skieruje się do nauczycieli konnej jazdy,

strzelania z łuku, rzucania włócznią i miotania kamieni z procy — także i dziewczęta, jeżeli zechcą, dla obeznania z tym przynajmniej — ale przede wszystkim zaprawiać się ich będzie we władaniu bronią. W tych sprawach, tak jak się to dzieje obecnie, panuje powszechne nieomal nieporozumienie.

Kleinias Co do czego?

Ateńczyk Uważa się, że inne jest z natury działanie prawej i lewej ręki przy wykonywaniu wszelkich czynności. Skoro jednak stopy i w ogóle dolne kończyny nie wykazują w użyciu żadnej różnicy, to naprawdę jest tak, że na skutek głupoty piastunek i matek jesteśmy wszyscy, jeżeli idzie o ręce, na pół kalekami. Naturalna bowiem sprawność tych członków jest z tej i z tamtej strony zasadniczo jednakowa i równa, przyzwyczaiwszy się zaś niewłaściwie się nimi posługiwać, sami spowodowaliśmy zachodzącą między nimi różnicę. Są czynności, przy których niewiele to waży, kiedy na przykład trzymamy lirę lewą ręką, a plektron prawą i inne podobne. W tych wypadkach to nie ma żadnego znaczenia. Ale wzorować się na tym i postępować w ten sposób wtedy, gdy czynić tak nie należy, jest niewątpliwie zupełną głupotą. Poucza o tym obyczaj Scytów, którzy nie tylko lewą ręką wysuwają łuk przed siebie, a strzałę do siebie przyciągają prawą, lecz jedną i drugą ręką wykonują te obydwie czynności. Całe mnóstwo przypadków, weźmy chociażby powożenie końmi i wiele innych jeszcze, wskazuje, że wbrew naturze czyni się rękę lewą słabszą od prawej. Nie ma to, jak powiedzieliśmy, wielkiego znaczenia, gdy się posługujemy rogowymi plektrami i innymi narzędziami tego rodzaju, wielkie znaczenie ma natomiast wtedy, gdy w grę wchodzi żelazny sprzęt wojenny, przy użyciu łuków, włóczni i wszelkiej takiej broni, największe zaś, gdy zmierzyć się przychodzi z przeciwnikiem w walce wręcz. Ogromną

wówczas przewagę posiada ten, kto nauczył się władać sprawnie obiema rękami, nad tym, kto nie nauczył się tego, i kto się w tym wyćwiczył, nad tym, kto się nie wyćwiczył. Zapaśnik doskonale wyćwiczony w wieloboju, w pięściarstwie czy w szermierce, nie jest niezdolny walczyć z lewej strony, nie potyka się i nie porusza ciężko i niezdarnie, ilekroć zmuszony jest przez przeciwnika odwrócić się i ścierać się z nim z drugiej strony. Tak samo przy władaniu bronią i innych czynnościach należy, sądzę, uważać za właściwe, żeby człowiek posiadający dwie ręce, którymi może się bronić lub zadawać ciosy, żadnej z nich nie pozwolił w miarę możności zgnuśnieć i zatracić zdolności działania. I gdyby ktoś Geryonesem się urodził czy Briareusem,[2] powinien być zdolny sto pocisków ciskać stoma rękami. Otóż nad tym czuwać muszą kobiety mające zlecony nadzór nad zabawami i wychowaniem dzieci oraz nauczyciele i dbać o to, żeby silne i zręczne zarówno ręce, jak i nogi posiadali wszyscy chłopcy i wszystkie dziewczęta i żeby przez złe przyzwyczajenia najmniej, jak można, zepsuli to, co dane im zostało przez naturę.

Przedmioty nauczania są, powiedzmy, dwojakiego rodzaju: gimnastyka służąca usprawnieniu ciała i udoskonaleniu duszy służąca muzyka. Gimnastyka obejmuje znowu dwa działy: taniec i szermierkę. Taniec odtwarza z jednej strony poetycki tekst z zachowaniem jego podniosłego i szlachetnego nastroju, z drugiej dla wyrobienia ciała, nadania mu zwinności i piękna, uczy zginać we właściwy sposób i przeginać członki, rozprężać mięśnie i przyzwyczaja do rytmicznych ruchów przewijających się przez każdy taniec i wiążących się z każdym. Co do sposobów walki, które powodowani bezużyteczną zgoła ambicją wprowadzili do szermierki Antajos czy Kerkyon, a Epejos i Amykos do pięściarstwa[3], to nie zasługują one w ogóle na pochwałę, ponieważ dla pojedynków na placu boju nie

mają żadnego znaczenia. Taka natomiast szermierka, w której zawodnik stojąc prosto wciąż się wymyka chwytom przeciwnika i nie daje mu opleść sobie szyi, ramion i tułowia, uprawiana ze szlachetną ambicją dla zdobycia siły i zdrowia, w pięknej postawie ciała, pożyteczna jest pod każdym względem i dlatego nie można jej odrzucać. Będziemy więc, gdy dojdziemy do odpowiedniego miejsca w naszym prawodawstwie, polecać przyszłym nauczycielom, ażeby życzliwie udzielali pouczeń dotyczących tej sztuki, a uczniom, żeby przyjmowali je wdzięcznym sercem. Nie odrzucimy także odtwarzania w zespołach chórowych tego, co godzi się odtwarzać, więc obrzędowego tutaj tańca z bronią Kuretów[4], a Dioskurów[5] w Sparcie. Również i nasza Pani Dziewicza[6], lubująca się w korowodach tanecznych, nie chciała zabawiać się z gołymi rękoma, ale uznała za właściwe w pełnym uzbrojeniu zataczać kręgi taneczne. Za jej przykładem powinni, jednając sobie łaskę bogini, iść młodzieńcy i młode dziewczęta dla zaprawiania się do wojny i dla uświetniania uroczystości. Chłopcy zaś najwcześniej, jak można, i dopóki nie udają się jeszcze na wojnę, powinni uzbrojeni i konno odbywać na cześć wszystkich bogów procesje i pochody w szybszym i wolniejszym tempie, w swych tańcach i marszach wznosząc błagalne modły do bogów i synów bożych. Zawody oraz przygotowawcze do nich ćwiczenia służyć mają tylko temu, o czym właśnie mówimy. Wtedy pożyteczne będą podczas pokoju i przydatne na czas wojny zarówno dla państwa, jak też dla prywatnych domów. Wszystkie zaś inne wysiłki fizyczne, zabawy i trudy, nie są godne wolnych ludzi, Megillosie i Kleiniaszu.

Gimnastykę więc, o której powiedziałem poprzednio, że trzeba ją będzie jeszcze omówić, oto omówiłem teraz

i przedstawiłem w całości. Jeżeli jednak macie tu coś lepszego do powiedzenia, to wystąpcie z tym od razu i podajcie do wspólnej wiadomości.

Kleinias Niełatwo jest, przyjacielu, odrzucić to, co mówisz, i znaleźć coś lepszego do powiedzenia o gimnastyce i zawodach sportowych.

Ateńczyk O sprawie następnej, o tym mianowicie, co się odnosi do darów Muz i Apollina, zdawało nam się wtedy, że powiedzieliśmy już wszystko i że pozostaje nam do omówienia jeszcze tylko gimnastyka. Teraz jednak widzimy, że i tu jeszcze coś trzeba powiedzieć i że jest to rzecz, którą przede wszystkim powiedzieć trzeba wszystkim. Przedstawmy to więc z kolei.

Kleinias Trzeba to zrobić z pewnością.

Ateńczyk Słuchajcie więc tak, jak poprzednio słuchaliście moich wywodów. Gdy rzecz jest jednak wyjątkowo osobliwa i niezwykła, musi zarówno ten, kto mówi, jak i ten, kto słucha, szczególnie się mieć na baczności. Tak jest właśnie teraz. Chcę bowiem wypowiedzieć pogląd, którego nie można wypowiedzieć bez lęku. Zdobędę się jednak na odwagę i nie cofnę przed tym.

Kleinias Jaki pogląd masz tu na myśli, przyjacielu?

Ateńczyk Twierdzę, że w państwach ludzie wcale na ogół nie zdają sobie sprawy z tego, że dla prawodawstwa rozstrzygające znaczenie posiadają zabawy. Od nich bowiem zależy, czy nadane prawa będą trwałe, czy nie. Jeżeli bowiem gry i zabawy są ustanowione i ustalone tak, że ci sami ludzie zabawiają się zawsze tak samo w tych samych okolicznościach i w taki sam sposób i w tych samych rozrywkach znajdują zawsze przyjemność, wówczas pozostają nienaruszone również zarządzenia odnoszące się do poważnych spraw życia. Jeżeli się natomiast ciągle coś zmienia i wciąż się wprowadza jakieś nowości i wciąż ustanawia inne formy zabawy, co z tego wynika? Co dzieje się wte-

dy, gdy młodzi nie przyznają nigdy, że podoba się im to samo, i gdy nie posiadają utrwalonych, zgodnych poglądów na to, jaka postawa i ruchy ciała oraz jakie przedmioty codziennego użytku są w dobrym stylu, a jakie nie, ale szczególnym uznaniem darzą zawsze tego, kto wciąż występuje z czymś nowym i innym, niż to jest we zwyczaju, w zakresie kształtów, barw i tym podobnych rzeczy? Wtedy, powiemy i powiemy słusznie, największe, jakie tylko być może, nieszczęście spotyka państwo. Niepostrzeżenie bowiem przetwarzają się wtedy obyczaje młodych i nie cenią już oni tego, co dawne, ale cenne jest dla nich to tylko, co nowe. Gorsze zło niż hołdowanie takim hasłom i takim poglądom nie może, powtarzam, przydarzyć się państwu. Posłuchajcie, jak wielkie moim zdaniem wynika z tego nieszczęście.

Kleinias Myślisz o tym, że dawne tradycje gani się w państwie, jako przestarzałe?

Ateńczyk Tak właśnie.

Kleinias Nie obojętnych będziesz więc miał w nas słuchaczy, mówiąc o tym, ale najżyczliwszych, jak tylko można.

Ateńczyk Spodziewam się.

Kleinias Ale już mów.

Ateńczyk Prześcignąć więc niejako musimy sami siebie słuchając i mówiąc o tym. Zważcie oto, że wszelka zmiana, w czymkolwiek by zachodziła, jest zawsze, wyjąwszy przypadki, gdy mamy do czynienia z czymś złym, rzeczą ogromnie niebezpieczną. Weźmy pory roku, wiatry, tryb życia, obyczaje ludzkie. We wszystkim, żeby się nie rozwodzić, okazuje się to wyraźnie z wyjątkiem, jak powiedziałem, rzeczy złych. Widzimy, że ciała przyzwyczajają się do każdego pokarmu i napoju, do każdego trudu, i choć z początku doznają pewnego zakłócenia, tworzą sobie z czasem ze spożywanych substancji swoje pokrew-

ne tkanki mięsne, i gdy ludzie zasmakują w tym pożywieniu, przywykają do niego i całkowicie się z nim oswoją, cieszą się najlepszym samopoczuciem i zdrowiem. Toteż ten, kto zmuszony jest kiedyś zmienić swój sposób odżywiania się na jakiś inny, uznawany za dobry, popada zwykle w rozstrój i chorobę i z trudem przychodzi do siebie dopiero wtedy, gdy się przyzwyczai do nowego rodzaju pożywienia. Trzeba uznać, że to samo dzieje się z poglądami i duszami ludzkimi. Oto te prawa, w których się ludzie wychowali, i które szczęśliwie z bożego zrządzenia przetrwały niezmienione przez długi szereg lat, tak iż żadne wspomnienie się nie zachowało ani żadna wieść, że kiedyś było inaczej, niż jest teraz, czczą wszyscy i każdy obawia się w duszy naruszyć cokolwiek z tego, co nakazują. Prawodawca musi obmyślić jakiś sposób, ażeby tak było w jego państwie. Ja więc znajduję taki. Ludzie patrzą na zabawy młodzieży, na wciąż nowe i odmienne ich formy i widzą w nich naprawdę, jak powiedziałem, tylko zabawy, nie uświadamiając sobie, jak poważne są to rzeczy i jak ogromną powodują szkodę. Dlatego też nie sprzeciwiają się młodzieży, lecz ustępują i godzą się na to. Nie zastanawiają się nad tym, że chłopcy, którzy wciąż nowych pożądają zabaw, muszą wyrosnąć na mężów innych, niż są ci, na których wyrośli chłopcy poprzedniego pokolenia, a gdy staną się inni, dążyć będą do innego życia i zapragną mieć inne urządzenia i prawa. O tym zaś, że na skutek tego państwo poniesie największą szkodę, nie myśli nikt. Zmiany odnoszące się do zewnętrznych form życia nie wyrządzają jeszcze tak wielkiego zła, gdy natomiast zmieniają się raz po raz poglądy na to, jakie obyczaje są godne pochwały, a jakie zasługują na naganę, to mamy wtedy do czynienia ze zmianą najgroźniejszą ze wszystkich i najbardziej tu trzeba się mieć na baczności.

Kleinias Nie może być inaczej.

Ateńczyk Więc cóż? Czy będziemy trzymać się tego, co mówiliśmy w naszych poprzednich wywodach, twierdząc, że rytmy i w ogóle cała muzyka odtwarza obyczaje ludzi lepszych i gorszych? Czy jak?

Kleinias Nie możemy w żaden sposób zapatrywać się na to inaczej.

Ateńczyk Czy nie powiemy więc, że musimy zrobić wszystko, co tylko można, ażeby nasi chłopcy nie pragnęli odtwarzać wciąż czegoś innego w tańcach i pieśniach i żeby nikt nie nakłaniał ich do tego obietnicami nie wiem jakich przyjemności?

Kleinias Bardzo słusznie to mówisz.

Ateńczyk A czy któryś z nas zna lepszy sposób, ażeby to uzyskać, niż ten, przez jaki osiągnięto to w Egipcie?

Kleinias O czym mówisz?

Ateńczyk O tym, żeby wszystkie tańce, wszystkie pieśni za rzecz świętą uznać i nietykalną. Najpierw więc ustanowi się święta, określając, w jakich dniach w ciągu roku obchodzić je należy na cześć poszczególnych bogów, synów bożych i dajmonów, a następnie wyznaczy się, jakie pieśni wśród ofiar składanych każdemu bóstwu trzeba będzie śpiewać i jakimi tańcami uświetniać obrzędy ofiarne, po czym wszyscy obywatele wspólnie złożą ofiarę Mojrom i innym bogom i ulawszy wina na ich cześć, poświęcą uroczyście każdą pieśń każdemu z bogów i istot boskich. Ten, kto by potem ku czci jakiegoś boga śpiewał inne pieśni i inne wykonywał tańce, zostanie zgodnie z boskim i ludzkim prawem przez kapłanów i kapłanki i przez strażników praw wyłączony z grona uczestniczących w uroczystości i jeżeliby nie usunął się dobrowolnie, będzie mógł każdy, kto zechce, w ciągu całego jego życia oskarżyć go przed sądem o bezbożność.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Skoro więc takie zagadnienie stanęło teraz przed nami, postąpić musimy tak, jak postąpić przystoi.

Kleinias Co masz na myśli?

Ateńczyk Nikt nawet młody, nie mówiąc już o starym, nie będzie, gdy zobaczy czy też usłyszy coś osobliwego, coś zupełnie niezwykłego, tak od razu rzucać się pochopnie do rozstrzygania wiążących się z tym wątpliwości. Każdy postąpi raczej tak jak wędrowiec, który, gdy znajdzie się na rozdrożu i nie zna drogi, staje i usiłuje zastanawiając się lub naradzając z towarzyszami, jeżeli wędruje z innymi, rozproszyć swe wątpliwości, nie rusza dalej, zanim nie nabierze pewności, dokąd droga prowadzi. Otóż tak i my powinniśmy postąpić obecnie. Skoro bowiem wpadliśmy na rzecz tak osobliwą w naszych wywodach o prawach, konieczne jest zbadać i rozważyć ją najdokładniej. Nie przystoi przecież nam, ludziom w tym wieku, twierdzić lekkomyślnie, że w sprawie tak ważnej od razu coś pewnego mamy do powiedzenia.

Kleinias Bardzo słusznie mówisz.

Ateńczyk Zostawimy więc sobie na to trochę czasu i ustalimy rzecz dopiero wtedy, gdy rozpatrzymy ją dostatecznie. Ażeby jednak nie zwlekać niepotrzebnie z przeprowadzeniem szeregu zarządzeń wiążących się bezpośrednio z tymi prawami, którymi zajmujemy się obecnie, omówimy je teraz do końca. Być może, że całkowite ich wyszczególnienie, gdy przedstawimy już wszystko, wyjaśni nam dostatecznie, jeżeli bóg pozwoli, nasze obecne wątpliwości.

Kleinias Doskonale, przyjacielu, zróbmy, jak mówisz.

Ateńczyk Postanówmy więc — powiemy — tę rzecz tak osobliwą, żeby pieśni stały się dla nas prawami. I tak je właśnie, śpiewane do wtóru lutni, ongiś, jak się zdaje, nazywali starożytni[7]. Toteż niezupełnie chyba dalecy byli oni od tego, co teraz głosimy, ale we śnie ktoś z nich czy

też na jawie przeczuł to może z bożego natchnienia. Postanowienie więc nasze w tej sprawie niech będzie następujące: poza ustalonymi przez państwo pieśniami i obrzędami tudzież tanecznymi występami młodzieży nie wolno będzie nikomu śpiewać niczego ani odtwarzać w tańcu, tak samo, jak nie wolno czynić niczego, co jest niezgodne z każdym innym prawem. Kto się temu podporządkuje, nie dozna żadnego uszczerbku, kto zaś nie posłucha, ukarany zostanie, jak powiedzieliśmy, przez strażników praw, przez kapłanki i kapłanów. Czy takie więc teraz w myśli ustanowimy prawo?

Kleinias Ustanowimy.

Ateńczyk W jaki sposób jednak ktoś stanowiąc takie prawa nie naraziłby się na śmiech i na drwiny? Spójrzmy na to jeszcze i tak. Najbezpieczniej będzie chyba najpierw «ulepić» jak gdyby w myśli jakieś odtwarzające te rzeczy «modele». Jednym z nich niech będzie coś w tym rodzaju. Spełnione już zostały — powiedzmy — święte obrzędy i zgodnie z obyczajem spalone ofiary, i oto nadchodzi ktoś z własnego popędu, syn czy brat ofiarującego, i mówi rzeczy, które są zniewagą i bluźnierstwem. Czy wypowiadając je nie osłabi ducha — moglibyśmy zapytać — w ojcu i pozostałych krewnych i nie wzbudzi w nich złowróżbnych przeczuć i przewidywań?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Otóż na całym zamieszkałym przez nas obszarze zdarza się to, krótko mówiąc, we wszystkich nieomal państwach. Ilekroć bowiem jakaś władza z ramienia państwa odprawiła już obrzędy ofiarne, występuje zaraz nie jeden tylko chór, ale wiele chórów, i ustawiwszy się nie z dala od ołtarza, ale przy samym ołtarzu niekiedy, potokiem bluźnierstw znieważa ofiary. Słowami, rytmami i najżałośniejszymi tonami pieśni ściskają bólem dusze słuchaczy i ten zespół chórowy, który od razu do łez po-

budzi najbardziej obywateli, otrzymuje wieniec zwycięstwa. Czy tego zwyczaju nie odrzucimy wszystkimi głosami? I jeżeli obywatele mają w ogóle słuchać kiedy takich lamentów, to należałoby raczej, żeby w tak zwanych «dniach nieczystych», w których wzbronione jest spełnianie obrzędów religijnych, z zewnątrz przybywały jakieś chóry, wynajęci pieśniarze, podobnie jak na uroczystości pogrzebowe wynajmowani żałobnicy, pieśniami muzy karyjskiej[8] żegnający umarłych. To więc odpowiednie by było dla tego rodzaju pieśni i odpowiednia byłaby tu również szata, jaką się przyodziewa przy zawodzeniu pieśni pogrzebowych, a nie wieniec i złote ozdoby, lecz wszystko, co przeciwne jest temu zgoła, żeby nie rozwodzić się nad tym za długo. I takie sami sobie teraz znowu zadajmy pytanie: czy za jeden z zasadniczych rysów tego naszego modelu pieśni nie zgodzimy się przyjąć najpierw tego właśnie?

Kleinias Czego?

Ateńczyk Kornych słów dobrej wróżby, żeby błogowieszczym kornym nastrojem bezwzględnie i koniecznie tchnął ten rodzaj pieśni. Czy może nie potrzebuję o to pytać, lecz mogę ustanowić to od razu?

Kleinias Możesz z całą pewnością. Za tym bowiem prawem głosujemy wszyscy.

Ateńczyk A po tym błogowieszczy nastrój nakazującym prawie jakie drugie prawo obowiązywać będzie w muzyce? Czy nie to, żeby pieśni były modłami do bogów, na których cześć za każdym razem wznoszą się dymy ofiarne?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Trzecim zaś prawem, sądzę, byłoby to, żeby poeci uświadamiali sobie, że te modły są prośbami, z którymi zwracamy się do bogów, i dlatego baczyli pilnie, by nieświadomie nie prosić ich o rzeczy złe jakby o dobre. Bo śmieszne byłyby doprawdy takie modlitwy.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk A czy nieco przedtem nie zgodziliśmy się z tym poglądem, że złote i srebrne bogactwo nie powinno osiąść i zadomowić się w państwie?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Dla wykazania czego przytaczamy ten pogląd? Czy nie chcemy powiedzieć przez to, że ród poetów nie zawsze umie rozpoznać dokładnie, co jest dobre, a co nie jest dobre? Toteż poeta, który tu pobłądzi i niewłaściwe prośby zawrze w swych słowach i pieśniach, spowoduje to, że obywatele w najważniejszych sprawach o rzeczy przeciwne, niż trzeba, modlić się będą do bogów. Niewiele można z pewnością, jak powiedzieliśmy, znaleźć błędów szkodliwych od tego. Czy przyjmiemy więc to jako jedno z praw i z tych znamiennych rysów, które chcielibyśmy wyryć niejako na naszej twórczości muzycznej?

Kleinias Co takiego? Wytłumacz jaśniej.

Ateńczyk To, żeby poeta nie tworzył niczego wbrew temu, co państwo uznało za prawomocne i słuszne, za piękne i dobre, i żeby nie wolno mu było pokazywać swych utworów nikomu, zanim ich nie przedstawi wyznaczonym sędziom i strażnikom praw i nie uzyska ich przychylnej oceny. Wyznaczeni zaś do tego będą ci, których wybierzemy jako prawodawców w sprawach dotyczących muzyki oraz naczelny zwierzchnik wychowania. Więc jak? Czy — pytam o to po raz już nie wiem który — przyjmiemy to jako trzecie prawo, ogólną zasadę i wzorzec niejako postępowania? Czy jak się wam zdaje?

Kleinias Przyjmiemy. Nie można inaczej.

Ateńczyk Najsłuszniej będzie następnie do próśb tych dołączać hymny na cześć bogów i pienia pochwalne, a po bogach dajmonów również sławić i herosów i do nich wszystkich zanosić odpowiednie błagania.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Bezpośrednio potem szłoby prawo nie wywołujące żadnej niechęci. Oto obywateli, którzy z natężeniem swych wszystkich sił cielesnych i duchowych dokonali pięknych i trudnych czynów, gdy przekroczyli już kres żywota, uczcić by należało pochwalną pieśnią.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Wysławiać natomiast pochwałami i hymnami żyjących jeszcze ludzi nie byłoby bezpiecznie. Niech przebiegną najpierw całą drogę życia i pięknie dotrą do mety! Taki więc zaszczyt pośmiertny stanie się u nas udziałem zarówno niewiast, jak i mężów opromienionych blaskiem cnoty.

Pieśni zaś i tańce należy ustanawiać w następujący sposób: Z prastarych czasów pozostało wiele pięknych utworów muzycznych i nie mniej pięknych tańców służących do wyrobienia zręczności ciała. Z nich można bez obawy wybrać to, co jest odpowiednie i nadaje się dla zakładanego przez nas państwa. Powołamy przeto grono mężów liczących lat nie mniej niż pięćdziesiąt i na podstawie ich orzeczenia dokonamy właściwego wyboru. Przyjmiemy z owych dawnych pieśni te, które oni uznają za odpowiednie, a te, które wykazują pewne braki albo zupełnie się nie nadają, odrzucimy całkowicie lub też przerobimy na nowo. Do pomocy przyzwiemy ludzi obdarzonych poetyckim i muzycznym talentem i wykorzystamy ich uzdolnienia, nie dowierzając jednak, z nader małymi wyjątkami, ich upodobaniom i chęciom, ale z uwagą wciąż zwróconą na zamierzenia prawodawcy będziemy je im przedstawiać i tłumaczyć i w myśl jego wskazań układać nasze tańce, pieśni i wszystko, co się odnosi do występów chórowych. Od rozwichrzonej muzyki nieporównanie lepsza jest muzyka ujęta w ramy pięknego ładu i porządku, chociażby nawet nie czarowała słodyczą. Przyjemnością darzy i ta i tamta; odczuwanie zaś przyjemności zależy od

tego, do jakiej muzyki przywykł ktoś obcując z nią od dzieciństwa aż do dojrzałego wieku. Jeżeli zżył się z muzyką zdrową, powściągliwą i unormowaną, wówczas słuchając tej, która stanowi jej przeciwieństwo, odczuwa do niej niechęć i określa ją jako «nieszlachetną». Ten natomiast, kto od lat chłopięcych przyzwyczaił się słuchać pospolitej, słodko-tkliwej muzyki, powie, że ta, która wykazuje przeciwny jej charakter, jest zimna i pozbawiona uroku. Ze względu więc na to, że darzy lub nie darzy przyjemnością, żaden z tych rodzajów muzyki, jak powiedzieliśmy, nie ustępuje drugiemu. Wyższość natomiast tej muzyki nad tamtą polega na tym, że ta czyni zawsze lepszymi, a tamta gorszymi tych, którzy z nią obcują.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Musimy jeszcze odróżnić i przedstawić w ogólny jakiś sposób, jakie pieśni odpowiednie są dla dziewcząt i jakie dla chłopców i dostosowywać je koniecznie do harmonii i rytmów. Bo byłaby to doprawdy rzecz straszna taka ich niezgodność z charakterem całej harmonii i niewspółmierność z rytmem, która musiałaby powstać, jeżeliby wkładało się w pieśni treść i melodię nie odpowiadającą poszczególnym harmoniom i rytmom. Niezbędne jest tedy także ich rodzaje ustalić prawnie w ogólnych zarysach. Jednym i drugim pieśniom, pieśniom dziewcząt i pieśniom chłopców, trzeba przydawać jedno i drugie, harmonię i rytmy, jakie są konieczne ze względów muzycznych, ale przy pieśniach dziewczęcych wchodzi jeszcze w grę odmienna natura obydwóch płci i to jest rzecz, którą trzeba określić. Musimy więc stwierdzić, że nastrój podniosły i tchnący odwagą jest czymś męskim, a pewną skromność i powściągliwość przyjdzie nam uznać w naszym prawie i wskazaniach za cechy raczej niewieście. To więc ustalimy w ten sposób. Powiedzieć trzeba następnie o nauczaniu i przekazywaniu tych pieśni i określić, jak,

przez kogo i kiedy mają być wykonywane. Ten, kto buduje okręt, rozpoczyna pracę od ułożenia kilu, wyznaczając przez to w ogólnych zarysach kształt swego statku. Otóż wydaje mi się, że postępuję podobnie, gdy próbuję w zależności od różnych charakterów i dusz ludzkich naszkicować kształty różnych żywotów: układam naprawdę do wyznaczenia tych kształtów służące kile, usiłując dociec, jaki sposób życia i jakie obyczaje pozwolą nam najbezpieczniej przeprawić się przez fale życia. Sprawy ludzkie nie zasługują zaiste na to, żeby przykładać do nich wielką wagę, niemniej musimy do nich przykładać wagę i w tym właśnie tkwi cała bieda. Skoro jednak znajdujemy się w tym położeniu, jedyną właściwą dla nas rzeczą jest czynić to w należyty sposób. Ale co tu mam na myśli? Jeżeliby ktoś zechciał przerwać mi teraz i o to zapytać, to słusznie by chyba postawił mi to pytanie.

Kleinias Na pewno.

Ateńczyk Powiadam więc, że wagę przykładać trzeba do tego, co jest poważne, a nie trzeba do tego, co nie jest poważne. Otóż bóg jedynie godny jest tego, żeby mu poświęcać — i z jakim szczęściem! — całą uwagę, człowiek zaś, jak powiedzieliśmy poprzednio, jest jakby jakąś przemyślnie sporządzoną zabawką boga i to, że nią jest, stanowi naprawdę największą jego wartość. Zgodnie z tym przeznaczeniem powinien każdy, mąż i niewiasta, bawiąc się w najpiękniejsze zabawy, przepędzać swe życie. Musi myśleć jednak o tym zupełnie inaczej, niż się myśli obecnie.

Kleinias Więc jak?

Ateńczyk Ludzie sądzą teraz, że trzeba zajmować się poważnymi rzeczami, ażeby zdobyć możność zabawy. Bo żeby mieć pokój — powiadają — należy dobrze rozgrywać poważne sprawy, sprawy wojny. W rzeczywistości jednak wojna nie stworzyła dla nas nigdy możności ani prawdzi-

wej zabawy, ani nauki, o której by warto mówić, nie stwarza i nie stworzy, a zabawa i nauka to są właśnie rzeczy najpoważniejsze, twierdzimy. W pokoju więc przepędzać powinniśmy możliwie największą część życia i przepędzać najlepiej. A jak przepędzać będziemy najlepiej? Oto bawiąc się i weseląc, to jest składając ofiary bogom i wielbiąc ich śpiewem i tańcem. Zjednamy sobie w ten sposób przychylność bogów i staniemy się zdolni odpierać wrogów i zwyciężać w walce. Przez jakie zaś pieśni i przez jakie tańce da się osiągnąć jedno i drugie, nakreśliliśmy już w ogólnych zarysach i wytyczyliśmy niejako drogi, którymi iść trzeba, przyznając przy tym, że słuszność ma poeta, kiedy mówi:

Jedno więc sam, Telemachu, obmyślisz sobie w swym sercu,
Inne zaś rzeczy podsunie ci bóstwo, bo przecież nie sądzę,
Żebyś bez woli bogów urodzić się mógł i wychować.

To przekonanie żywić więc powinni i nasi wychowankowie i uznać, że wystarcza to, co zostało powiedziane, spodziewając się, że dajmon jakiś i bóg wskaże im, jakie bóstwa i w jakim czasie radować należy i zjednywać ofiarami i uciechą korowodów tanecznych i w ten sposób zgodnie ze swą naturą przepędzać życie. Marionetkami są bowiem ludzie w większości wypadków i rzadko kiedy tylko mają coś wspólnego z prawdą.

Megillos Więc nasz ród ludzki wszelkiej wartości pozbawiasz, przyjacielu?

Ateńczyk Nie dziw się temu, Megillosie, i wybacz mi. Bo gdy ku bogu obróciłem wzrok, przeżyłem to, co teraz wypowiedziałem. Powiedzmy jednak, że ród nasz nie jest, jeżeli ci się podoba, czymś tak zupełnie lichym, lecz że zasługuje na to, ażeby przyznać mu pewną wartość.

Co się tyczy dalszych spraw, to była już mowa o budynkach szkolnych, w których odbywać się będą ćwiczenia gimnastyczne i nauczanie innych przedmiotów; wznosić się one będą w trzech kierunkach pośrodku miasta i na zewnątrz dokoła miasta również w trzech kierunkach rozciągać się będą place do konnej jazdy oraz rozległe tereny, gdzie by młodzież uczyła się strzelania z łuku i miotania dalekonośnych pocisków i zaprawiała w tych umiejętnościach. Być może, że nie zostało wtedy wszystko dostatecznie wyłożone, i dlatego omówimy to jeszcze teraz ustalając to prawnie. W budynkach tych otrzymają mieszkania sprowadzeni z obcych krajów płatni nauczyciele poszczególnych przedmiotów nauczania, którzy uczyć będą uczęszczającą do szkół młodzież wszystkiego, co ma związek z wojną i ze sztuką muzyczną. I nie będzie tak, żeby od woli ojca zależało, czy syn ma uczęszczać do szkoły, czy też wyrzec się wykształcenia, ale każdy, kto żyw, jak się to mówi, będzie objęty w miarę możliwości przymusem szkolnym, bo wszyscy są przecież o wiele bardziej dziećmi państwa niż dziećmi swoich rodziców. To wszystko też, co dla chłopców zarządzi moje prawo, zarządzi i dla dziewcząt i nakaże ćwiczyć je w tych samych umiejętnościach. I mogę to zdanie wypowiedzieć bez żadnej obawy, że konna jazda i gimnastyka miałaby się nadawać dla mężczyzn, a nie nadawać dla kobiet. Wierzę bowiem opowieściom z dawnych czasów, które słyszałem, a i teraz także wiem, że w okolicach Pontu żyje niezliczone mnóstwo, można powiedzieć, kobiet, zwanych Sauromatydami, które mają nakazane ćwiczyć się na równi z mężczyznami nie tylko w konnej jeździe, ale także w strzelaniu z łuku i władaniu inną bronią, i że istotnie na równi z nimi uprawiają te umiejętności. I miałbym tu jeszcze taki argument: jeżeli ta rzecz jest możliwa, to jest największą głupotą, powiadam, to, co się dzieje w naszych

krajach, że tych samych zajęć z całą energią i z tym samym zapałem nie uprawiają kobiety razem z mężczyznami. W ten sposób bowiem państwo do połowy nieomal zmniejsza i kurczy swe siły, choć może zwiększyć je w dwójnasób przy tych samych kosztach i trudach. I dziwne by było doprawdy, żeby prawodawca dopuścił się takiego błędu.

Kleinias Tak by się wydawało. Całe mnóstwo rzeczy, o których mówimy, pozostaje w zupełnej sprzeczności z tym, co na ogół dzieje się w państwach. — Czy nie powiedziałeś jednak, że trzeba pozwolić, żeby ten wykład spokojnie dobiegł do końca i że wtedy dopiero będzie można wybrać to, co się nam wyda właściwe? Bardzo słusznie więc to powiedziałeś i dlatego wyrzucam sobie, że wystąpiłem teraz z tą uwagą. Mów przeto dalej, co ci serce dyktuje.

Ateńczyk Powiem więc to, co już powiedziałem poprzednio, że gdyby fakty nie stwierdzały dostatecznie, że ta rzecz jest możliwa, mógłby ktoś może próbować przeciwstawić się temu twierdzeniu. Teraz musi jakoś inaczej poradzić sobie ten, kto się nie godzi na to nasze prawo. My w naszych wskazaniach nie przestaniemy w każdym razie twierdzić z całym naciskiem, że kobiety winny w najszerszym zakresie mieć dostęp do wykształcenia i uczestniczyć we wszystkich sprawach wspólnie z mężczyznami. Trzeba bowiem uświadomić sobie, że jeżeli kobiety nie mają brać wraz z mężczyznami udziału we wszelkich wysuwanych przez życie zadaniach i obowiązkach, to konieczne jest określić, jak ma wtedy wyglądać ich odrębny tryb życia. Czyż nie?

Kleinias Tak jest, niewątpliwie.

Ateńczyk Jakiż więc spośród istniejących obecnie uznamy za lepszy niż to równouprawnienie, którego teraz

domagamy się dla nich? Czy ten sposób życia, który wiodą u Traków i w wielu innych szczepach, uprawiając rolę, pasąc bydło i owce i spełniając wszystkie najcięższe prace, tak jak niewolnicy? Czy może ten, który prowadzą u nas i wszędzie w tamtych stronach? Bo u nas teraz jest tak: gromadzimy całe nasze mienie w czterech ścianach domu, jak się to mówi, i pieczę nad nim zlecamy kobietom, nakazując im przy tym zajmować się tkactwem i przędzeniem wełny. Czy też może ów pośredni sposób życia kobiet lakońskich wybierzemy, Megillosie? Postanowimy, żeby dziewczęta ćwiczyły się w gimnastyce i uczyły się muzyki, kobiety zaś poniechały przędzenia wełny i wiodły bardziej czynne i nie tak już puste i nędzne życie, żeby zatrzymały się niejako w połowie drogi, spełniały nie tylko domowe posługi, ale też zarządzały domem i wychowywały dzieci, z wojskowymi sprawami jednak żeby nie miał nic wspólnego? Ale wtedy, jeżeliby się zdarzyło, że musiałyby walczyć w obronie państwa i własnych dzieci, nie potrafiłyby napiąć łuku, jak Amazonki, ani umiejętnie miotać pocisków, nie wzięłyby tarczy za przykładem bogini ani włóczni do ręki, ażeby, gdy wrogowie niszczą ojczyznę, usiłować ich odeprzeć w bohaterskim porywie i stojąc w zwartym szeregu, jeżeli już nic więcej, postrach siać wśród nich przynajmniej swoim widokiem. Sauromatyd nie poważyłby się z pewnością naśladować w ogóle, wiodąc taki sposób życia, lecz mężami wydawać by się musiały owe niewiasty w porównaniu z nimi. Niechżeż tedy, kto chce, chwali waszych prawodawców, ja nie zmienię nigdy swojego zdania. Jestem bowiem przekonany, że prawodawca powinien być człowiekiem, który rzecz doprowadza do końca i nie zatrzymuje się w połowie drogi. Bo gdy pozwala, żeby ród niewieści prowadził życie zbytkowne i rozrzutne, nie ujęte w żadne karby, a nad rodza-

jem męskim tylko rozciąga opiekę, połową pomyślności darzy państwo, choć mogłoby ono zażywać jej w podwójnej mierze.

Megillos Co zrobimy, Kleiniaszu? Czy pozwolimy, żeby ten człowiek w taki sposób napadał na Spartę?

Kleinias Tak jest. Zgodziliśmy się przecież, żeby mówił śmiało, co chce. Musimy mu więc pozwolić, dopóki dokładnie nie rozpatrzymy naszych praw do końca.

Megillos Masz słuszność.

Ateńczyk Powinienem więc chyba próbować teraz przedstawić następne sprawy?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Jakiż więc sposób życia prowadzić mają w naszym państwie ludzie, których konieczne potrzeby zabezpieczone będą dostatecznie? Rzemiosła wykonywane będą u nich przez obcych przybyszów, a ziemia, uprawiana przez niewolników, przynosić będzie plony, które wystarczą dla ludzi nie mających zbyt wielkich wymagań. Mężczyźni urządzone mieć będą gospody, gdzie wspólnie spożywać będą posiłki, i w pobliżu takież gospody urządzone będą dla kobiet, dla ich córek i matek dziewcząt. Wyznaczeni przełożeni i przełożone czuwać będą codziennie i pilnować, jak się zachowują współbiesiadnicy, i dawać za każdym razem hasło, kiedy wszyscy wstać mają od stołu, ażeby ulać wraz z przełożonym wina na ofiarę bóstwom, którym poświęcona jest ta noc i dzień, i udać się do domu. Czyż dla ludzi żyjących w takich warunkach nie pozostaje do spełnienia żadne konieczne i ze wszech miar dla nich odpowiednie zadanie, lecz obrastając w tłuszcz żyć ma każdy z nich na sposób bydlęcia? Nie byłoby to słuszne, powiadam, ani chwalebne, i niemożliwe jest nawet, ażeby ktoś żyjąc tak, unikał zasłużonego losu. Każde bowiem gnuśne i leniwie w sadło porastające stworzenie zasługuje na to, żeby je rozszarpało takie, które

schudło i zeschło wśród dzielnie pokonywanych mozołów i trudów. Otóż ów najlepszy sposób życia[9], jeślibyśmy chcieli wprowadzić go teraz, nie dałby się zapewne wprowadzić od razu dokładnie i ściśle, dopóki kobiety, dzieci i domy przynależą prywatnie do obywateli i wszelka w ogóle prywatna własność przyznawana jest każdemu. Jeżeliby jednak ten stan rzeczy, o którym teraz mówimy, drugi z rzędu ze względu na doskonałość, dał się urzeczywistnić, to byłoby to już doprawdy wielkie osiągnięcie. Twierdzimy więc, że dla ludzi żyjących w tych warunkach nie małe bynajmniej ani marne zadanie pozostaje do spełnienia, ale najszczytniejsze bodaj ze wszystkich nakazuje im spełniać sprawiedliwe prawo. Jeżeli bowiem ten, kto pragnie odnieść zwycięstwo w Pytyjskich czy Olimpijskich zawodach, nie ma czasu ani myśli dla innych spraw, to podwójnie i więcej jeszcze wypełnione będzie to ich życie — prawdziwe życie, jak można najsłuszniej powiedzieć — poświęcone trosce o uzyskanie pięknej sprawności ciała i duszy. Toteż żadne uboczne zajęcie nie może im przeszkadzać w tym, by zaprawiali ciało w trudach i pielęgnowali je należycie, a duszę wzbogacali w wiedzę i wyposażali w zbawienne przyzwyczajenia. Cała noc i dzień nie wystarczą, ażeby w pełni dostateczne można było tutaj osiągnąć wyniki. Dlatego też wszyscy wolni muszą mieć dokładnie rozłożone w czasie swoje zajęcia od świtu do następnego świtu i wschodu słońca. Nie byłoby z pewnością właściwe, żeby prawodawca chciał wdawać się w całe mnóstwo drobnych szczegółów odnoszących się do zarządzania domem i określać teraz, ile czasu w ciągu nocy muszą czuwać ci, którzy mają nieprzerwaną i sumienną pieczę roztaczać nad całym miastem. Każdy zresztą obywatel, który pozwala sobie spać całą noc i wśród służby nie cieszy się sławą, że budzi się zawsze pierwszy i przed innymi zrywa się z łóżka, spotkać się powinien z ogólną

wzgardą. Wszyscy potępić powinni jego postępowanie jako haniebne i niegodne wolnego człowieka, czy przyjdzie nam to uznać za nakaz prawa, czy za rzecz ustaloną obyczajem. Także i dla pani domu będzie hańbą i wstydem, jeżeli budzić ją będzie służebna, zamiast tego, żeby ona budziła wszystkich, i piętnować to powinni wszyscy, niewolnicy, niewolnice, dzieci, ściany domu niejako powinny rozbrzmiewać oburzeniem z tego powodu. Odmawiać sobie snu będą więc musieli wszyscy, aby wypełniać w nocy znaczną część swych obowiązków obywatelskich i domowych, urzędnicy w mieście, a gospodynie i gospodarze u siebie w domu. Długie spanie nie odpowiada bynajmniej rzeczywistej potrzebie naszego ciała i duszy, żadnym też wykonywanym przez nas pracom nie wychodzi na dobre. Człowiek, gdy śpi, jest czymś zgoła bezwartościowym, zupełnie tak samo, jak gdyby nie żył. Ten z nas przeto, komu zależy na tym, ażeby żyć prawdziwie, świadomie i rozumnie, w stanie czuwania przepędzać będzie jak najwięcej czasu, tyle go tylko poświęcając na spanie, ile potrzeba dla zdrowia, a potrzeba niewiele, gdy się do tego przyzwyczaić. Czuwające w nocy władze budzą postrach u złoczyńców, u wrogów i obywateli, podziw i część wśród uczciwych i rozumnych ludzi, przynoszą pożytek sobie samym i całemu państwu.

Tak przepędzona noc sprawia więc te wszystkie korzyści, o których mówimy, a oprócz tego nastraja jeszcze odwagą serca wszystkich mieszkańców. — Gdy zaś nadejdzie dzień, zaraz o brzasku dzieci udawać się będą do szkół. I tak jak owce ani żadne inne trzody paść się nie mogą bez pasterza, tak też dzieci zostawić nie można bez wychowawców, ani sług bez dozoru panów. Ze wszystkich stworzeń na świecie najtrudniej jest z pewnością poradzić sobie z dzieckiem. Ze względu bowiem na budzącą się w nim zdolność myślenia, które nie ujęte jeszcze w karby,

pieni się i burzy, jest dziecko podstępne, złośliwe i najbardziej zuchwałe ze wszystkich stworzeń. Toteż ujarzmić i okiełzać je trzeba na wszystkie sposoby. Najpierw, skoro tylko wyjdzie spod opieki piastunki i matki, przydani mu zostaną wychowawcy, aby je powstrzymywać w jego dziecinnej pustocie, potem nauczyciele różnych przedmiotów powściągać będą jego zapędy, wreszcie wykształcenie i wiedza, jaką nabędzie, staną się dla niego tym wędzidłem, którym kiełzać przystoi wolnego człowieka. Z drugiej jednak strony każdy wolny mąż ukarać musi, tak jak niewolnika, chłopca, jego wychowawcę oraz nauczyciela, jeżeli którego z nich przychwyci na jakimś wykroczeniu. Kto sprawiedliwej kary nie wymierzy winnemu, okryje się przede wszystkim hańbą i wstydem, a następnie przez tego spośród strażników praw, który ma powierzoną pieczę nad wychowaniem młodzieży, pociągnięty zostanie do odpowiedzialności, że będąc świadkiem niewłaściwego czynu, nie ukarał winowajcy, gdy trzeba go było ukarać, lub nie ukarał we właściwy sposób. Bystry bowiem musi mieć wzrok i z niezwykłą uwagą czuwać nad wychowaniem młodzieży ten, kto ma za zadanie skierowywać ją na właściwą drogę i zwracać nieustannie do tego, co jest dobre zgodnie z orzeczeniem praw. Ale jak jego samego wychowa prawo w należyty sposób? Dotychczas nie dało mu ono jeszcze jasnych i dostatecznych wskazań, lecz mówiło o pewnych rzeczach, a innych nie poruszało zupełnie. Prawo nie powinno jednak niczego pominąć w miarę możności, lecz wszystkie swe wskazania wyjaśnić mu musi jak najdokładniej, ażeby mógł ze swej strony uświadomić innych biorąc ich w swoją opiekę. O pieśniach i tańcach chórowych powiedziane już zostało, jaki mają wykazywać charakter, ażeby można je było włączyć do naszego kanonu, poprawić w razie potrzeby i uczynić z nich rzecz nienaruszalną i świętą. Jeżeli

zaś idzie o pisane utwory, nie ujęte w miary wierszowe, to które z nich twoi wychowankowie, najzacniejszy opiekunie młodzieży, mają brać do ręki i w jaki sposób zajmować się nimi, nie powiedzieliśmy jeszcze. Oto masz już wyłożone, jakie powinni przyswajać sobie wiadomości dotyczące sztuki wojennej i jakie uprawiać ćwiczenia przygotowujące do służby w polu. Pozostaje jeszcze, po pierwsze, nauka czytania i pisania, następnie nauka gry na lutni i nauka rachunków, których znajomość jest, jak mówiliśmy, konieczna w tym zakresie, w jakim niezbędnie potrzebna jest każdemu w sprawach wojskowych, w gospodarstwie domowym i przy zarządzaniu państwem, a wreszcie przekazywanie dla tych samych dziedzin życia przydatnych wiadomości o ruchach ciał niebieskich, o gwiazdach, słońcu i księżycu, tudzież o zarządzeniach, jakie w związku z nimi wprowadzać musi u siebie każde państwo. Ale o czym tu mówię? O ułożeniu dni w okresy miesięczne, a miesięcy w okresy roczne, ażeby pory roku, obrzędy i święta otrzymywały zawsze to, co zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy otrzymywać im przystoi i żeby dzięki temu państwo żyło pełnym życiem, czynnym i czujnym, żeby bogowie uczczeni byli należycie, a ludzie w tych sprawach stawali się mądrzejsi. Tych wszystkich rzeczy prawodawca nie wyjaśnił jeszcze dokładnie, przyjacielu. Z całą więc uwagą słuchać musisz tego, o czym teraz będzie mowa. Powiedzieliśmy więc, bo od tego zaczniemy, że nie otrzymałeś jeszcze dostatecznych wskazań, jak ma wyglądać nauka czytania i pisania. Jakie więc tu prawodawcy stawiamy zarzuty? Oto zarzucamy mu, że cię nie pouczył, czy ten, kto ma stać się dobrym obywatelem, musi nabyć doskonałą sprawność w czytaniu i pisaniu, czy też może w ogóle nie uczyć się tego. To samo dotyczy gry na lutni. Twierdzimy więc teraz, że uczyć się musi. W dziesiątym roku życia rozpo-

cznie chłopiec naukę czytania i pisania, która trwać będzie trzy lata. Mając lat trzynaście zacznie się uczyć grać na lutni i ćwiczyć się będzie w tej umiejętności również trzy lata. I więcej ani mniej czasu nie będzie można poświęcać na naukę tych przedmiotów i choćby ojciec chłopca życzył sobie tego, albo on sam tego pragnął, lubiąc czy nie lubiąc się uczyć, nie będzie wolno przedłużać nauki ani skracać niezgodnie z prawem. Kto się do tego nie zastosuje, nie będzie otrzymywał przeznaczonych dla młodych zaszczytnych wyróżnień, o których potem powiemy. Posłuchaj więc, czego w tym czasie uczyć się mają chłopcy i czego nauczać ich mają nauczyciele. Oto zasad pisowni i gramatyki i ślęczyć nad tym trzeba będzie, dopóki chłopcy nie nabędą umiejętności czytania i pisania. Jeżeli zaś któryś z nich, mniej zdolny, nie dojdzie w ciągu tych trzech lat do tego, żeby biegle i pięknie czytać i pisać, to trzeba będzie z tym się pogodzić. Jeżeli zaś idzie o utwory nie przeznaczone do śpiewania przy wtórze lutni, o pisane utwory, z którymi mają się zapoznać uczniowie, ujęte w miary wierszowe lub nie wykazujące podziałów rytmicznych, więc prozaiczne pisma, odpowiednie tylko do wygłaszania, ponieważ brak im rytmu i melodii, to niektórzy z wielu autorów tego rodzaju dzieł pozostawili nam niebezpieczne pisma. Co z nimi zrobicie, przezacni strażnicy praw? Albo co zrobić z nimi słusznie poleci wam prawodawca? Obawiam się, że będzie musiał bardzo się zastanowić, jak wybrnąć z tych trudności.

Kleinias Wydaje mi się, że mówiąc to, o sobie myślisz, przyjacielu, i że nie bardzo wiesz, jak tu postąpić należy. Czy nie?

Ateńczyk Trafnie odgadłeś, Kleiniaszu. Wam, moim wspólnikom przy układaniu tych praw, muszę powiedzieć i to, co łatwe mi się wydaje, i to, co wcale nie wydaje mi się łatwe.

Kleinias Dobrze! Ale o czym myślisz teraz i co cię tak przejmuje?

Ateńczyk Zaraz powiem. Przeciwstawiać się poglądom głoszonym przez tysiące i tysiące ust bynajmniej nie jest łatwo.

Kleinias Więc cóż? Uważasz, że w drobnych tylko szczegółach i w niewielu wypadkach nasze dotychczasowe rozważania i postanowienia dotyczące praw zawierają rzeczy niezgodne z tym, co uznaje większość ludzi?

Ateńczyk Bardzo słusznie to zauważyłeś. Zachęcasz mnie więc, jak widzę, ażebym szedł drogą, która przykra jest dla wielu, pociągająca dla innych — nie mniej jest ich może, a jeżeli mniej, to nie są gorsi z pewnością — otóż wzywasz mnie, ażebym wraz z nimi, nie bacząc na żadne niebezpieczeństwo, odważnie i śmiało podążał przy stanowieniu praw drogą już wytyczoną przez poprzednie nasze rozważania i nie ustawał ani na chwilę.

Kleinias Z pewnością tak.

Ateńczyk Więc też nie ustanę. Mamy więc, powiadam, bardzo wielu poetów, którzy tworzyli swe dzieła w heksametrach i trymetrach i wszelkich innych rodzajach miar wierszowych, i jedni wkładali w swe wiersze treść poważną, a drudzy komiczną i żartobliwą. Utworami tymi — głoszą tysiące i tysiące ludzi — trzeba karmić i sycić młodzież, jeżeli się chce dać jej należyte wykształcenie. Toteż każą jej czytać je i czytać, ażeby nabyła rozległych wiadomości i posiadła rozległą znajomość rzeczy, i całych nieomal dzieł poetów polecają uczyć się na pamięć. Inni wybierają znowu z utworów wszystkich poetów najważniejsze ustępy i łącząc je w jakieś całości powiadają, że nauczyć się ich musi i utrwalić sobie w pamięci ten, kto na podstawie rozległego doświadczenia i rozległej wiedzy stać się ma zacny i mądry. Wzywasz mnie więc, żebym otwarcie i śmiało powiedział im teraz, co słusznie mówią, a co niesłusznie.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Jakżeż w jednym zdaniu mógłbym to wszystko wyjaśnić dostatecznie? Myślę, że każdy zgodzi się ze mną, jeżeli powiem, że dzieła poetów zawierają obok wielu pięknych rzeczy także wiele takich, które nie są piękne. A skoro tak, to niebezpieczne jest, twierdzę, dla dzieci wbijanie im w ten sposób do głowy wielu wiadomości.

Kleinias Jakie więc dałbyś wskazania naszemu strażnikowi praw?

Ateńczyk W związku z czym?

Kleinias W związku z koniecznością stworzenia jakiegoś jakby wzoru, który mając przed oczyma, kazał by uczyć jednych rzeczy młodzież, a innych zabraniał. Powiedz, co o tym myślisz, bez żadnego wahania.

Ateńczyk Drogi Kleiniaszu, wydaje mi się, że znalazłem się teraz w szczęśliwym położeniu.

Kleinias Ze względu na co?

Ateńczyk Ze względu na to, że nie będę musiał biedzić się nad znalezieniem takiego wzoru. Bo gdy powracam myślą do tego, co mówiliśmy od zarania dnia do chwili obecnej, nie bez bożego zrządzenia, jak sądzę, nie mogę oprzeć się wrażeniu, że bardzo to wszystko jest zbliżone i ogromnie podobne do jakiegoś utworu poetyckiego. I nic dziwnego, że obejmując teraz jakby jednym spojrzeniem to całe zebrane tu mnóstwo naszych własnych myśli, doznaję uczucia wielkiej radości. Widzę bowiem, że ani w poetyckich i prozaicznych dziełach, które czytałem, ani w swobodnych rozmowach, jak te nasze, które słyszałem, nie poruszano nigdy rzeczy bardziej odpowiednich i bardziej nadających się do tego, ażeby z nimi zapoznać młodzież. Toteż nie mógłbym strażnikowi praw i zarazem naczelnemu wychowawcy młodzieży wskazać doskonalszego wzoru i nie mógłbym mu polecić nic lepszego niż to, żeby w bieg tych naszych rozważań nakazał nauczycielom

wprowadzać młodzież. Niech dołącza do nich, jeżeli coś zbliżonego i podobnego znajdzie w jakichś poematach i prozaicznych pismach, i nie pomija również ustnych dyskusji, tchnących tym samym duchem, co nasze rozmowy, ale zatroszczy się o to, żeby zostały spisane. Zacznic więc od tego, że nakaże nauczycielom, żeby sami najpierw zapoznali się z tym, co tu mówiliśmy, i uznali nasze poglądy. Tych, którym nie trafią one do przekonania, nie dopuści do współpracy, kształcenie i wychowanie młodzieży powierzając takim tylko nauczycielom, którzy wraz z nim i zgodnie z nim chwalić je będą. Na tym zakończę moją gawędę o nauczycielach i nauce czytania i pisania.

Kleinias Jeżeli idzie o nasze zamierzenia, to wydaje mi się, że nie zboczyliśmy w tych wywodach z wyznaczonej drogi. Czy jednak całość spraw właściwie ujmujemy, czy nie, trudno jest sądzę, powiedzieć na pewno.

Ateńczyk Wyjaśni się to, spodziewać się można, wtedy, Kleiniaszu, gdy, jak mówiłem już niejednokrotnie, nasz wykład o prawach dobiegnie końca.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Czy pożegnawszy nauczyciela czytania i pisania, nie powinniśmy z kolei zwrócić się do nauczyciela gry na lutni?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Nauczycielom więc gry na lutni wskażemy, uważam, ich właściwe obowiązki nauczycielskie i w ogóle wychowawcze w tym zakresie, jeżeli pamiętać będziemy o tym, co ustaliliśmy poprzednio.

Kleinias O czym mówisz?

Ateńczyk Powiedzieliśmy wtedy, o ile sobie przypominam, że owi sześćdziesięcioletni pieśniarze Dionizosa posiadać muszą niezwykłe wyczucie rytmów i harmonii, ażeby zdolni byli oceniać, czy pieśni właściwie, czy niewłaś-

ciwie odtwarzają stany duszy i czy przedstawiają przeżycia szlachetnej duszy, czy odwrotnie. Odrzucając na podstawie tej oceny jedne, a śpiewając drugie i przekazując je ogółowi, każdy z nich będzie wtedy czarować nimi dusze młodych i wzywać wszystkich, żeby wraz z nimi uprawiali taką muzykę i przy jej pomocy zdążali do cnoty.

Kleinias Jest tak, jak mówisz.

Ateńczyk Ten więc cel mając na oku musi nauczyciel i uczeń śpiewać przy wtórze lutni, ze względu zaś na to, że struny wydają dźwięki czyste i dokładne, każdy ton swej pieśni dostosowywać muszą do brzmienia instrumentu. Akompaniament nie powinien zawierać innych dźwięków niż pieśń ani wykazywać wariantów motywów muzycznych występujących w pieśni. Nie może być tak, żeby ze strun płynęły inne tony niż te, z których melodię swej pieśni ułożył poeta, żeby tu całość składała się z niewielu tonów, a tam wplatało się ich wiele, tu następowały powoli po sobie, a tam biegły w szybkim tempie, żeby z wysokimi tonami tutaj łączyły się i odpowiadały im tam niskie tony. Nie należy też zbyt urozmaiconych rytmów wiązać z dźwiękami lutni. To wszystko odrzucić trzeba przy nauczaniu młodych, którzy w przeciągu trzech lat muszą szybko przyswoić sobie pożyteczne dla nich podstawowe zasady muzyki. Trudności bowiem sprawia z pewnością nauczenie się rzeczy, które przeciwstawiają się sobie i dlatego swą linię jak gdyby zacierają wzajemnie. Nam zaś zależy na tym, żeby nauka młodym przychodziła jak najłatwiej. Niemało bowiem poza tym koniecznych i poważnych studiów mają oni przed sobą, o których w dalszym ciągu naszych wywodów będzie jeszcze mowa. O te więc sprawy wiążące się z nauczaniem muzyki w ten to sposób zatroszczy się nam nasz naczelny wychowawca. Jakie zaś mają być pieśni i słowa do pieśni, których nauczać będą przełożeni chórów, mówiliśmy już i podkreślaliśmy wte-

dy, że zestroić je trzeba z charakterem świąt i uczynić czymś nienaruszalnym i świętym, ażeby darząc obywateli prawdziwie błogosławioną radością, przynosiły pożytek państwu.

Kleinias I to też powiedziałeś słusznie.

Ateńczyk Najsłuszniej z pewnością. To wszystko więc weźmie na swoje barki i zajmie się tym — i niech mu szczęście sprzyja! — wybrany przez nas kierownik spraw muzycznych. My zaś do tego, co powiedzieliśmy już o tańcu i o gimnastyce, dodamy jeszcze parę uwag. I tak, jak powiedzieliśmy teraz o nauczaniu muzyki to, co pozostało do powiedzenia, chcemy też powiedzieć o nauczaniu gimnastyki. Chłopcy i dziewczęta muszą przecież uczyć się tańca i gimnastyki. Czy nie?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Chłopcy będą więc mieć nauczycieli tańca, a dziewczęta nauczycielki, ażeby te ćwiczenia móc uprawiać w najwłaściwszy sposób.

Kleinias Zgoda.

Ateńczyk Zwróćmy się tedy znowu do naszego opiekuna młodzieży, który mając takie mnóstwo rzeczy na głowie i zajmując się zarówno sprawami muzyki, jak i gimnastyki, nie będzie miał z pewnością wiele wolnego czasu.

Kleinias Więc jak, będąc człowiekiem już w starszym wieku, podoła on tylu obowiązkom?

Ateńczyk Zupełnie łatwo, mój drogi. Państwo bowiem zezwala i będzie mu zezwalać nadal, by dobierał sobie do pomocy w pełnieniu swych obowiązków, kogo zechce spośród mężczyzn i niewiast w państwie, a on dobrze już będzie wiedział, kogo wybrać, i nie pozwoli tu sobie na żadną pomyłkę. Będzie bowiem mądrze poważać i szanować powierzony sobie urząd, zdając sobie sprawę z jego doniosłości i żywiąc przeświadczenie, że jeżeli młodzież wychowało się i wychowa należycie, wszystko u nas poto-

czy się pomyślnie, a w przeciwnym razie — nie warto się w to wdawać i zakładając nowe państwo, nie chcemy o tym mówić, chociażby ze względu na tych, którzy tak bardzo kochają się w proroctwach. Wiele więc rzeczy dotyczących tańca i wszelkich w ogóle ćwiczeń i gier ruchowych już omówiliśmy. Wprowadzamy więc ćwiczenia przygotowujące do służby w polu i usprawniające do ponoszenia wszelkich trudów wojennych. Młodzież uczyć się będzie strzelać z łuku i miotać inne pociski, walczyć w lekkim i ciężkim uzbrojeniu, maszerować w szeregach bojowych i przeciągać z całym obozem z miejsca na miejsce, zwijać i rozkładać obóz, zdobywać wreszcie umiejętność konnej jazdy. Wszystkiego tego nauczać będą nauczyciele opłacani przez państwo, a ich uczniami będą nie tylko chłopcy i mężczyźni, ale również dziewczęta uczyć się tego będą i dorosłe kobiety. Bo i kobiety zapoznać się muszą z tym wszystkim. W dziewczęcym wieku uprawiać więc będą wszelkie rodzaje bojowego tańca z bronią w ręku, a potem będą musiały brać udział w marszach, umieć ustawiać się w szeregach, odkładać broń podczas postojów i uzbroić się szybko w chwili wymarszu. Przyswoić sobie te umiejętności powinny koniecznie choćby dlatego, ażeby, jeśliby ci, którzy stoją na straży bezpieczeństwa ich dzieci i miasta, byli zmuszeni z całym wojskiem opuścić miasto i walczyć poza granicami kraju, same zdolne były wtedy strzec dzieci i miasta. A co, jeżeliby odwrotnie — któż przysięgnie, że stać się to nie może? — z zewnątrz przemocą wtargnęli wrogowie i z ogromną siłą uderzyli na miasto, barbarzyńskie czy greckie plemiona, i trzeba by toczyć rozstrzygający bój w obronie miasta? Czy wstydem i hańbą nie okryłyby wtedy państwa kobiety tak podle wychowane, że nie odważyłyby się, jak samiczki nieustraszenie broniące swych piskląt przed najsilniejszym nawet napastnikiem, umierać za swe dzieci i narażać się na

wszystkie niebezpieczeństwa, lecz pędziłyby do świątyń i tłocząc się przy ołtarzach, lamentem wypełniały boże przybytki? Czy na podstawie takiego ich postępowania nie można by sądzić, że ród ludzki jest naprawdę najtchórzliwszy ze wszystkich stworzeń na świecie?

Kleinias Zaszczytną nie byłaby, na Zeusa, rzecz taka, przyjacielu, dla państwa, w którym by się zdarzyła, nie mówiąc już o szkodzie, jaką by mu przyniosła.

Ateńczyk Czy nie zastrzeżemy więc prawem, że kobietom nie wolno będzie w tym przynajmniej zakresie uchylać się od służby wojskowej, i czy nie postanowimy, że obowiązywać musi ona wszystkich obywateli i wszystkie obywatelki w państwie?

Kleinias Co do mnie, to zgadzam się na to.

Ateńczyk O ćwiczeniach zapaśniczych była już mowa, to jednak, co tu jest najważniejsze, moim zdaniem, nie zostało jeszcze powiedziane i niełatwo jest to wyłożyć, nie mogąc tego pokazać na rzeczywistym przykładzie. Rozstrzygniemy to więc wtedy, gdy teoretyczne nasze postulaty znajdą zastosowanie w praktyce i wykażą jasno wiele rzeczy, o których mówiliśmy, a także i to, że walka zapaśnicza, o jakiej mówimy, jest najbardziej ze wszystkich ćwiczeń gimnastycznych zbliżona do walki na polu bitwy. Zrozumiemy wówczas, że dla uzyskania sprawności żołnierskiej trzeba uprawiać ćwiczenia zapaśnicze, a nie przeciwnie.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Niech więc na razie wystarczy, co powiedzieliśmy teraz o znaczeniu sztuki zapaśniczej. Przechodząc do omówienia pozostałych ćwiczeń ruchowych całego ciała, powiemy słusznie, że przeważającą ich część stanowi taniec. Trzeba wyróżnić w nim dwa rodzaje: jeden w sposób dostojny odtwarza ruchy pięknych ciał podkreślając ich piękno, drugi w sposób karykaturalny uwypukla szpe-

totę brzydkich. I każdy z tych dwóch rodzajów tańca, komiczny i poważny, wykazuje znowu dwie odmiany. Poważny przedstawia z jednej strony trudy wojenne i bohaterskie zmagania pięknych ciał i mężnych dusz, z drugiej pełną umiaru radość roztropnej duszy w pomyślnych chwilach życia. Zgodnie z jego charakterem można ten ostatni rodzaj tańca nazwać słusznie tańcem pokojowym, a poprzedni, przeciwny mu taniec wojenny, tańcem «bojowym». Mamy tu ruchy zmierzające do ochrony ciała przed wszelkimi razami i pociskami, więc uchylanie się i pochylanie, podskakiwanie i przypadanie do ziemi, oraz odwrotnie, ruchy używane przy atakowaniu, więc naśladujące napinanie łuku, rzucanie pocisku i zadawanie w ogóle wszelkich ciosów. Wyprostowana i napięta postawa ciała jest tu właściwa, ponieważ odtwarza się akcję dzielnych ciał i dusz, kiedy członki ciała najczęściej są wyprężone. Taka więc postawa ciała jest w tym wypadku właściwa, nie uznamy natomiast za właściwą tej, która stanowi jej przeciwieństwo. W pokojowym tańcu trzeba znowu uważać zawsze na to, czy każdy umie zachować szlachetny styl w ruchach, jaki cechuje korowody taneczne mężów szanujących obyczaj i prawo. W pierwszym rzędzie należy więc od tych tańców nie budzących żadnych zastrzeżeń oddzielić taniec, co do którego można mieć zastrzeżenia i wątpliwości. Jakiż to taniec i jak go trzeba odróżniać od tamtych? Mam tu na myśli taniec tchnący podnieceniem bakchicznym oraz tańce wykonywane przez tych, którzy określając je jako tańce nimf, panów, slenów i satyrów, grają w nich, bo tak się mówi, ludzi pijanych i spełniają jakieś obrzędy oczyszczenia czy wtajemniczenia. Ten rodzaj tańca nie mieści się w ramach ani pokojowego, ani wojennego tańca i niełatwo jest powiedzieć, jaki jest właściwie jego cel. Wydaje mi się, że najlepiej będzie oddzielić go od wojennego tudzież pokojowego rodzaju tańca

i stwierdzić, że w państwie nie ma co w ogóle robić z takim tańcem. Zostawmy go więc w spokoju i wróćmy do tańców wojennych i pokojowych, które posiadają dla nas niezaprzeczoną wartość. Otóż tańce niewojennej muzy, wyrażające uwielbienie dla bogów i synów bożych, przenika jako charakterystyczna cecha całego tego rodzaju radosne przeświadczenie ludzi, że im się dobrze dzieje. I trzeba wyróżnić tu dwa działy. W pierwszym tańce odtwarzają przeżycia ludzi, którzy przebywszy wiele trudów i niebezpieczeństw zaznali wreszcie lepszej doli; radość ich oczywiście jest większa i żywsza. W drugim przedstawiają one spokojniejsze już uczucia zadowolenia tych, którym dane jest zachować bezpiecznie lub jeszcze pomnożyć posiadane dary losu. I zawsze ten, kogo rozpiera gwałtowniejsza radość, porusza się gwałtowniej, spokojniej zaś ten, kto odczuwa spokojniejszą radość. Spokojniej także porusza się człowiek zrównoważony i wyćwiczony w męstwie, ruchy natomiast tchórzliwego człowieka i takiego, który nie nauczył się panować nad sobą, wykazują większe i ostrzejsze zmiany. Nikt w ogóle wypowiadając coś w śpiewie czy w mowie, nie potrafi utrzymać ciała w zupełnym spokoju. Z ruchów i gestów towarzyszących słowom i usiłującym wyrazić ich treść zrodziła się cała sztuka taneczna. I jest tak, że ruchy jednego harmonizują z tym, co mówi, drugiego nie. Zastanawiając się nad prastarymi nazwami, musimy podkreślić z uznaniem, że wiele z nich oddaje doskonale istotny sens rzeczy. Taką jest nazwa określająca tańce ludzi, którzy cieszą się błogosławieństwem losu i umieją zachować piękny umiar w radości. Jakżeż trafnie, z jakim wyczuciem muzycznym i zrozumieniem charakteru tych tańców nazwał je, ktokolwiek to był, «harmoniami»! Wprowadził on dwa rodzaje szlachetnego tańca i każdemu z nich nadał odpowiednią i stosowną dla niego nazwę, nazwawszy taniec wojenny

«ogniowym», a pokojowy «harmonijnym». — Te zasadnicze rzeczy powinien więc prawodawca nakreślić w ogólnych zarysach. Strażnik praw musi zaś szukać wskazanych przez niego form tanecznych, a gdy je znajdzie, włączyć takie tańce wraz z pozostałymi utworami muzycznymi do poszczególnych uroczystości religijnych i każdej przydzielić odpowiednie. Nadawszy im w ten sposób charakter rzeczy świętych i nienaruszalnych, nie pozwoli już w przyszłości wprowadzać żadnych zmian ani do tańców ani do pieśni, i państwo oraz obywatele, podobni do siebie, na ile to jest możliwe, ciesząc się wciąż i radując tym samym, wieść będą życie zacne i szczęśliwe.

O przedstawianiu więc w takich korowodach tanecznych, o jakich była mowa, czynów i doznań pięknych ciał i szlachetnych dusz powiedzieliśmy już wszystko. Co się zaś tyczy przedstawiania szpetnych ciał i niskich zamysłów oraz scen żartobliwych i rubasznych, w których słowa, pieśni i tańce odtwarzają rzeczy zabawne i śmieszne, to należy oglądać i poznać takie widowiska. Nie może bowiem ten, kto chce wyrobić sobie rozsądny pogląd na wszystko, poznać tego, co jest poważne, bez poznania tego, co jest śmieszne, tak jak w ogóle żadnej rzeczy nie można dobrze poznać, nie poznawszy jej przeciwieństwa. Poznać więc trzeba te rzeczy, ale zajmować się nimi nie należy i niemożliwe jest obok rzeczy poważnych uprawiać niepoważne, jeżeli się ma w najmniejszej choćby mierze uczestniczyć w cnocie. Rzeczy te poznać trzeba przede wszystkim w tym celu, ażeby z powodu ich nieznajomości nie zrobić nigdy ani nie powiedzieć bez potrzeby niczego śmiesznego. Będziemy więc nakazywać niewolnikom i polecać cudzoziemcom, płacąc im za to, ażeby występowali w takich przedstawieniach, ale sami nie będziemy nigdy zajmować się nimi poważniej i nie może się okazać, żeby ktoś z wolnych ludzi, nie tylko kobieta, ale i mężczyzna,

przyswajał sobie takie dowcipy i żarty; dlatego też coś nowego i nieznanego oglądać powinni za każdym razem podczas tych przedstawień. Co do tych więc śmiech i wesołość budzących widowisk, którym nadajemy nazwę komedii, taki niech będzie nakaz prawa i takie jego uzasadnienie. No a jeżeliby znowu jacyś przedstawiciele poważnych, jak się mówi, poetów, twórcy tragedii, przybyli tutaj i zwrócili się do nas z takim zapytaniem: «Gospodarze tej ziemi, czy mamy odwiedzać wasze miasto i kraj, przynosić wam nasze utwory i wystawiać je u was? Czy co też postanowicie w tej sprawie?» — jeżeliby tak zapytali, jak należałoby uczciwie odpowiedzieć tym natchnionym mężom? Wydaje mi się, że powinniśmy przemówić do nich w ten sposób; «Najzacniejsi cudzoziemcy, my sami jesteśmy twórcami najpiękniejszej, jaka tylko być może, i najdoskonalszej tragedii. Nasze państwo bowiem jest w swym całym ustroju naśladownictwem najpiękniejszego i najdoskonalszego życia i dlatego powiadamy, że tworząc takie państwo, tworzymy istotne dzieło poetyckie, najprawdziwszą tragedię. Poetami jesteście, i my również jesteśmy poetami w tej samej, co i wy, dziedzinie sztuki. Współzawodniczymy więc z wami w kunszcie poetyckim i mamy ambicję wystawienia najwspanialszego dramatu, który jedynie prawdziwe prawo z natury rzeczy zdolne jest stworzyć, jak się spodziewamy. Nie myślcie więc, że tak łatwo scenę teatralną pozwolimy wam u nas rozbić na rynku i zgodzimy się na to, żeby wasi aktorzy swym dźwięcznym i donośniej niż nasz brzmiącym głosem prawili dzieciom, niewiastom, i całemu pospólstwu o tych samych rzeczach, o których my mówimy, nie to samo, co my, lecz najczęściej coś nawet przeciwnego zgoła. Musielibyśmy doprawdy zupełnie postradać zmysły, my i wraz z nami całe państwo, jeżeliby pozwoliło występować wam u nas, zanim by władze nie osądziły, czy wasze poematy

zawierają rzeczy, które nadają się do tego, żeby je wypowiadać i głosić publicznie, czy nie. Teraz więc, młode latorośle powabnych Muz, pokażemy najpierw władzom wasze pieśni dla porównania ich z naszymi i jeżeli się okaże, że wypowiadacie w nich te same, albo i lepsze poglądy, zezwolimy wam grać u nas wasze sztuki, w przeciwnym razie nie będziemy mogli przystać na to, drodzy przyjaciele».

Niechżeż więc na podstawie prawa takie ustalą się u nas zwyczaje dotyczące wystawiania i uczenia się wszelkiego rodzaju tańców chórowych, osobne dla niewolników, osobne dla wolnych, jeżeli się zgadzacie.

Kleinias Czyż można się nie zgodzić?

Ateńczyk Pozostałe trzy obowiązujące przedmioty nauczania dla wolnourodzonych stanowić będą rachunki i poznanie właściwości liczb, następnie mierzenie linii, powierzchni i brył, wreszcie wiadomości o obrotach ciał niebieskich i stosunkach zachodzących między drogami ich obiegu. Szerokie rzesze obywateli nie będą musiały, ucząc się tych rzeczy, rozpatrywać ich głębiej i wnikać we wszystkie szczegóły. Obowiązywać to będzie niewielu tylko mężów, a którzy to będą, powiemy, gdy w naszych rozważaniach znajdziemy się już nieomal przy końcu — wtedy będzie na to odpowiednia chwila. Większość obywateli ograniczy się do zapoznania się z tym, co trzeba koniecznie poznać z tych nauk i czego nie wiedzieć, najsłuszniej się powiada, że wstydem jest dla każdego, choć trudną a raczej zupełnie niemożliwą jest rzeczą, żeby każdy badał tu wszystko dokładnie i szczegółowo. Pomijać jednak żadną miarą nie można tego, co wykazuje w tych naukach cechę bezwzględnej, nigdy nie zawodzącej «konieczności». O tej to «konieczności» myślał z pewnością ten, kto pierwszy włączył boga do przysłowiowego potem powiedzenia, mówiąc, że „nawet bóg nie walczy z ko-

niecznością". Bo jeżeli się je odnosi do konieczności zachodzących w ludzkich stosunkach, jak robią zazwyczaj ci, którzy je przytaczają, to jest to doprawdy najgłupsze powiedzenie, jakie być może.

Kleinias Jakież więc są nie te ludzkie «konieczności», przyjacielu, tkwiące w tych studiach, ale boskie?

Ateńczyk Myślę, że te, których gdyby nie stworzył ten, kto je stworzył, nie byłby bogiem dla ludzi, i których nie znając nie stałby się nikt nigdy dajmonem ani herosem zdolnym prawdziwie poważną pieczę roztaczać nad ludźmi[10]. I czy może być mowa o tym, żeby boskie cechy rozwinął w sobie człowiek, który nie wie, co to jest jeden, dwa, trzy, i w ogóle parzyste i nieparzyste, który rachować nie umie i długości dnia i nocy obliczyć nie potrafi, który o obiegu księżyca, słońca i innych ciał niebieskich nie ma żadnego pojęcia? Jeżeli ktoś sądzi, że te wszystkie wiadomości nie są niezbędne dla tego, kto chce choć cokolwiek zrozumieć z dziedziny najpiękniejszej wiedzy, to sądzi głupio i niedorzecznie. Pierwszym jednak zadaniem będzie uchwycić we właściwy sposób, jakie rzeczy za każdym razem z tych podstawowych wiadomości przyswoić sobie trzeba, w jakim zakresie i kiedy, jakich należy uczyć się razem, a jakich osobno, i jak je ze sobą zestawiać i łączyć, ażeby przygotowawszy się tak, móc już potem przejść do dalszych studiów. Taki jest bowiem naturalny porządek rzeczy uwarowany tą «koniecznością», z którą, powiadamy, żaden bóg nie walczy i nigdy walczyć nie będzie.

Kleinias Wydaje mi się, przyjacielu, że to, co mówisz, słusznie mówisz i zgodnie z istotnym stanem rzeczy.

Ateńczyk Z pewnością tak jest, Kleiniaszu. Trudno będzie jednak w ten sposób, w jaki te rzeczy przedstawiłem teraz, włączyć je do naszego zbioru praw. Czy nie myślisz, że lepiej odłożyć to na później i ściślej je potem ustalić prawnie?

Kleinias Wydaje mi się, że obawiasz się, przyjacielu, że nie jesteśmy obeznani z tymi sprawami, jako że nie leży w naszym zwyczaju zajmować się nimi. Niesłusznie się jednak obawiasz. Spróbuj powiedzieć wszystko, nie przemilczając niczego ze względu na to.

Ateńczyk Owszem, obawiam się także tego, o czym mówisz, większy lęk jednak odczuwam z powodu tych, którzy uprawiają te studia, ale uprawiają je niewłaściwie. Bo nie jest przecież takie groźne i nie jest w ogóle najgorsze, że ktoś zupełnie nie zna się na czymś, gorzej jest bez porównania, jeżeli wie wiele i wielce jest uczony, ale na niewłaściwą został skierowany drogę.

Kleinias Prawdę mówisz.

Ateńczyk Należałoby więc zażądać, ażeby każdego z tych przedmiotów uczyli się wolni obywatele w tym zakresie, w jakim przyswaja go sobie wraz z umiejętnością czytania i pisania ogromne mnóstwo dzieci w Egipcie. Najpierw więc nauka rachunków dla zupełnie małych dzieci obmyślona jest tam tak, że łączy się ona z przyjemną zabawą. Rozdziela się na przykład równo tę samą, odpowiednio dobraną, ilość jabłek czy wieńców pomiędzy większą, to znów mniejszą liczbę dzieci, albo urządza się zabawę w pięściarzy i zapaśników, w której uczestniczące dzieci stają na zmianę w obwodzie, jako rezerwa, i tworzą kolejno wciąż inne pary walczących, jak to się odbywa naprawdę przy takich ćwiczeniach. Jest tam też gra w kubeczki: dzieci dostają pomieszane naczyńka złote, miedziane, srebrne i sporządzone z różnych innych metali, ale też cały przydział każdego dziecka składa się z odpowiedniej ilości takich samych kubeczków. Ucząc w ten sposób w zabawie, jak powiedziałem, zasadniczych działań arytmetycznych, zaprawiają nauczyciele uczniów w umiejętności liczenia, która później tak bardzo im się przyda przy rozkładaniu obozu, ustawianiu kolumn marszowych i bo-

jowych szeregów, jak również przy zarządzaniu domem, i która w ogóle sprawia, że ludzie stają się bardziej zaradni w różnych okolicznościach życia i wykazują większą żywość umysłu. Na wyższym znów poziomie nauka ta ucząc wymierzać długość odcinków, pole powierzchni i objętość brył kładzie kres śmiesznej doprawdy i haniebnej niewiedzy w tych sprawach, którą grzeszą w zasadzie wszyscy ludzie.

Kleinias Jakaż to jest ta niewiedza, o której mówisz?

Ateńczyk Drogi Kleiniaszu, ja sam dowiedziałem się bardzo późno o tej obarczającej nas przypadłości i ogromnie byłem zdumiony. Wydało mi się, że rzecz taka nie licuje z godnością człowieka, lecz że dla jakichś, no świń, powiedzmy, nadaje się raczej. Toteż zawstydziłem się bardzo nie tylko za siebie, ale za wszystkich Greków.

Kleinias Z powodu czego? Powiedz, co masz tu na myśli, przyjacielu.

Ateńczyk Powiem, a raczej wyjaśnię ci przy pomocy pytań. Odpowiadaj więc krótko. Wiesz, co to jest linia?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk No a powierzchnia?

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Więc wiesz także, że to są dwie rzeczy, do których jako rzecz trzecia dochodzi bryła?

Kleinias Jakże mógłbym tego nie wiedzieć?

Ateńczyk Czy więc nie wydaje ci się, że są one wszystkie współmierne?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Myślisz więc, sądzę, że odcinek linii daje się z natury rzeczy wymierzyć innym odcinkiem, powierzchnia inną powierzchnią, a znowu bryła inną bryłą?

Kleinias Bezwzględnie.

Ateńczyk Nie idzie tu o to, czy bezwzględnie czy względnie, ale jeżeli w rzeczywistości jest tak, że w pew-

nych przypadkach jest to możliwe, a w innych nie jest możliwe, a ty myślisz, że możliwe jest we wszystkich, to co powiedziałbyś o stanie twojej wiedzy?

Kleinias Że bardzo krucho z nią jest oczywiście.

Ateńczyk A odcinek i powierzchnia w stosunku do bryły, albo powierzchnia i odcinek w stosunku do siebie wzajemnie? Czy nie uważamy my, wszyscy Grecy, że dają się one jakoś wymierzyć przez siebie wzajemnie?

Kleinias Z pewnością tak.

Ateńczyk Jeżeli zaś i tutaj jest tak, że są przypadki, kiedy w żaden żywy sposób nie jest to możliwe, a my, wszyscy Grecy, uważamy, jak powiedziałem, że zawsze jest to możliwe, czyż nie powinniśmy się wstydzić za nich wszystkich i zwrócić się do nich z takimi słowami: «Przezacni Grecy, mamy tu do czynienia z jedną z tych rzeczy właśnie, o których mówiliśmy, że wstydem jest ich nie znać, choć znajomość tego, co znać trzeba koniecznie, nie jest jeszcze bynajmniej czymś nadzwyczaj chlubnym»?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Są poza tym jeszcze inne pokrewne zagadnienia i w związku z nimi popełniamy znowu całe mnóstwo błędów bliźniaczo podobnych do tych, które omówiliśmy przed chwilą.

Kleinias Jakież to zagadnienia?

Ateńczyk Dotyczące ujmowania natury «wymierności» i «niewymierności». I konieczne jest myśleć o tych sprawach i z nimi się zapoznać, bo inaczej człowiek zupełnie nikczemną się stanie istotą. To więc są te zagadnienia, które trzeba stawiać sobie wzajemnie i ambitnie współzawodniczyć ze sobą w ich rozwiązywaniu. Poświęcając swój czas wolny tym tak godnym zajęciom przepędzimy go przyjemniej, niż grając w warcaby, ulubioną grę starych ludzi.

Kleinias Może masz i słuszność. Nie wydaje się zresztą, żeby warcaby i te studia dzieliła znowu taka wielka przepaść.

Ateńczyk Tych więc rzeczy, powiadam, powinni młodzi uczyć się, Kleiniaszu. Bo nie są ani szkodliwe, ani takie trudne, gdy ich nauka połączona będzie z rozrywką, i pożyteczne będą niewątpliwie i nigdy szkody nie przyniosą państwu. Jeżeli ktoś jednak jest innego zdania, wysłuchać go trzeba.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk I jeżeli się okaże, że te studia są takie, jak mówimy, zgodzimy się na nie, w przeciwnym razie odrzucić je wypadnie.

Kleinias Oczywiście, nie może być inaczej.

Ateńczyk Może jednak na razie, ażeby nie było w tym miejscu luki w naszym prawodawstwie, postanowimy, przyjacielu, że będą one obowiązującymi przedmiotami nauki w naszym państwie? To postanowienie będzie jednakże tylko tymczasowe, będzie czymś w rodzaju depozytu, i będzie je można wycofać ze skarbnicy naszych praw państwowych, gdy bądź mnie, który go składam, bądź was, w których ręce go składam, nie zadowoleni w całej pełni.

Kleinias Stawiasz rzecz, tak jak należy.

Ateńczyk A nauka o ciałach niebieskich? Zastanów się teraz z kolei, czy uznamy, że nadaje się dla młodzieży, czy nie.

Kleinias Powiedz swoje zdanie.

Ateńczyk Z nader dziwną rzeczą mamy tu do czynienia, z dziwną i taką, z którą w żaden sposób pogodzić się nie można.

Kleinias Cóż to takiego?

Ateńczyk Powiadamy, że istoty najwyższego bóstwa oraz całego wszechświata dociekać nie wolno i że ludzie

mądrzyć się tak nie powinni i zabiegać gwałtownie o znalezienie przyczyn wszechrzeczy — sądzimy, że to nie jest godziwe i zbożne — naprawdę jednak jest, jak się wydaje, zupełnie przeciwnie.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Śmiałe jest moje powiedzenie i rażące swą niezwykłością, i mógłby ktoś uważać, że starym ludziom nie wypada mówić w ten sposób. Jeżeli się jednak ma to przeświadczenie, że jakaś nauka jest piękna, prawdziwa, pożyteczna dla państwa i ze wszech miar miła bogu, to niemożliwe jest przecież tego nie powiedzieć.

Kleinias To słuszne, ale czy możemy powiedzieć, że taką jest nauka o ciałach niebieskich?

Ateńczyk Zacni mężowie, oto my, wszyscy Grecy, rzec można, wypowiadamy teraz zupełne kłamstwa o potężnych bóstwach, o Heliosie i o Selenie.

Kleinias Jakie kłamstwa?

Ateńczyk Twierdzimy, że nigdy nie odbywają tej samej drogi i wraz z nimi inne jeszcze ciała niebieskie, które też z tego powodu nazywamy «błądzącymi gwiazdami».

Kleinias Na Zeusa, prawdę mówisz, przyjacielu. Ja sam w swoim życiu niejednokrotnie zauważyłem, że gwiazda poranna i wieczorna i niektóre inne nie mają wytyczonego szlaku swego biegu, ale po różnych wciąż wędrują drogach. A że słońce i księżyc poruszają się zawsze w ten sposób, wiemy wszyscy.

Ateńczyk To są właśnie rzeczy, które nasi obywatele i młodzież wiedzieć powinna, powiadam, Megillosie i Kleiniaszu, o tych bogach na niebie, wiedzieć o nich tyle przynajmniej, żeby im nie bluźnić, lecz z największą czcią odzywać się o nich składając im ofiary i wznosząc do nich pobożne modły.

Kleinias To słuszne, o ile możliwe jest najpierw zdobyć tę wiedzę, o której mówisz. Następnie, jeżeli teraz nie

mówimy o nich prawdy, a gdy ją zdobędziemy, głosić będziemy o nich rzeczy zgodne z prawdą, to przyznaję i ja, że tak ważną i piękną wiedzę zdobyć należy. Że tak więc jest, spróbuj nam wyjaśnić koniecznie, a my postaramy się podążać za tokiem tych wywodów i pojąć ich sens.

Ateńczyk Nie bardzo łatwo jest wprawdzie zrozumieć te rzeczy, ale nie jest także tak bardzo trudno i nauka ta nie wymaga zbyt długiego czasu. Na dowód tego mogę powiedzieć, że ja sam bynajmniej już nie w młodym wieku i wcale nie tak dawno zdobyłem te wiadomości, a czuję się na siłach wam dwom wyłożyć je teraz niewiele na to zużywając czasu. Gdyby to były tak trudne rzeczy, nie byłbym zdolny, będąc już stary, wyjaśnić je wam, ludziom również już w podeszłych latach.

Kleinias To prawda. Ale cóż to wreszcie jest za nauka, o której mówisz, że jest godna podziwu i odpowiednia dla młodych, a my jej nie znamy? Spróbuj tyle przynajmniej, ile nadaje się dla nich, powiedzieć nam o niej i najjaśniej, jak można.

Ateńczyk Muszę spróbować. Nie jest, widzicie, zgodny z prawdą, przezacni mężowie, pogląd, że słońce, księżyc i inne ciała niebieskie wędrują wciąż po innych drogach, lecz jest zupełnie przeciwnie — tę samą bowiem każde ciało niebieskie przemierza zawsze drogę i nie bieży po wielu drogach, ale krąży tylko po jednej, mknąc po obwodzie koła, choć wydaje nam się, że pędzi po wielu — niezgodnie z prawdą uważa się także, że te z nich, które poruszają się z największą szybkością, są najpowolniejsze, i odwrotnie. Jeżeli więc taki jest istotny stan rzeczy, a my sądzimy inaczej, to co o tym myśleć? Gdybyśmy taki opaczny sąd wydawali o koniach pędzących do mety albo o zawodnikach walczących o zwycięstwo na bieżni w Olimpii i ogłosiwszy najszybszego biegacza za najpowolniejszego, a najpowolniejszego za najszybszego, pochwalnymi pieśniami

sławili zwyciężonego jako zwycięzcę, to nasz sąd i pochwały nie byłyby słuszne i nie byłyby napewno miłe zawodnikom. A gdy nie wobec ludzi, ale wobec bogów dopuszczamy się takiego błędu, czy nie uważamy, że to, co byłoby wtedy śmiesznym nonsensem, nie jest już wcale czymś śmiesznym teraz, kiedy o bogów idzie, którym przecież nie mogą być miłe takie o nich przez nas rozgłaszane kłamstwa?

Kleinias Święta prawda, jeżeli tak jest rzeczywiście.

Ateńczyk Jeżeli więc wykażemy, że tak jest, to tych rzeczy w tym przynajmniej zakresie będzie musiała się uczyć nasza młodzież, jeżeli zaś nie uda nam się tego wykazać, to damy temu spokój. Czy nie uchwalimy tego wspólnie?

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Na tym więc, trzeba stwierdzić, kończą się nasze prawne zarządzenia dotyczące kształcenia młodzieży w poszczególnych dziedzinach wiedzy.

Przechodząc do polowania, musimy podkreślić, że przy omawianiu tej sprawy i wszystkiego, co się z nią łączy, obowiązuje ta sama zasada, co poprzednio. Prawodawca ma mianowicie do spełnienia większe zadanie niż stanowienie samych praw. Prawa nie są wszystkim, istnieje prócz nich coś jeszcze, jakieś jakby naturalne pośrednie ogniwo pomiędzy napomnieniem a nakazem prawa. Spotkaliśmy się z tym już niejednokrotnie, gdy była na przykład mowa o pielęgnowaniu zupełnie małych dzieci. Są bowiem, uważamy, rzeczy, których prawodawca nie może pozostawić bez omówienia, choć z drugiej strony byłoby zupełną głupotą sądzić, że to, co mówi, posiadać musi zawsze obowiązującą moc prawną. Gdy więc spisane już zostaną prawa i opracowana cała konstytucja państwa, najwyższą pochwałą wyróżniającego się w cnocie obywatela nie będzie stwierdzenie, że

służył jak najwierniej prawom i był im zawsze jak najbardziej posłuszny. Najwyższą pochwałą będzie, jeżeli się powie o kimś, że nie tylko trzymał się ściśle przez całe życie tego, co w swych prawach nakazuje prawodawca, ale że liczył się również najsumienniej z tym, co chwali on i gani w swych pismach. Takie powiedzenie byłoby najwłaściwszą pochwałą obywatela. Prawodawca nie może więc poprzestać na spisaniu praw, ale musi powiedzieć także, co uważa za piękne i za niepiękne, i te swoje poglądy włączyć do zbioru swych praw, a doskonały obywatel będzie je uwzględniać w swym postępowaniu bynajmniej nie mniej niż prawa grożące karami. To, o czym teraz będzie mowa, potwierdzi i jaśniej przedstawi naszą myśl. Oto polowanie obejmuje całe mnóstwo najprzeróżniejszych czynności, które wszystkie określamy tym jednym wyrazem. Jest więc wiele sposobów łowienia wodnych zwierząt, różne sposoby chwytania ptaków, ogromnie wiele rodzajów polowania na zwierzęta lądowe, i nie tylko na zwierzęta, bo warto tu też pamiętać o polowaniu na ludzi, o zasadzkach wojennych i łowieniu przyjaciół, chwalebnym czy nagannym; również złodziejstwa, wyprawy zbójeckie tudzież napaści uzbrojonych oddziałów na obozy wojskowe zaliczyć tu należy. Prawodawca mając stanowić prawa dotyczące polowania nie może nie uwzględnić tych wszystkich rzeczy, a z drugiej znowu strony nie może ująć ich wszystkich w osobne i szczegółowe przepisy połączone z sankcjami karnymi i wszystkiego nakazywać czy zakazywać pod grozą kary. Jak więc tu postąpić należy? Otóż prawodawca chwalić będzie lub ganić różne rodzaje polowania w zależności od tego, czy są to trudy i zajęcia odpowiednie dla młodzieży, czy nie, młodzi zaś posłuszni będą jego wskazaniom i nie dając się skusić przez przyjemność ani odstraszyć przez trudy, szanować

je będą bardziej niż grożące karą surowe przepisy prawne i spełniać zawsze to, co pochwala i poleca.

Po tym wstępie czas przejść do pochwały i nagany polowania. Chwalić będziemy to, które wyrabia w młodych dobre cechy charakteru, a ganić to, które, przeciwnie, paczy ich naturę. Zwrócimy się następnie do nich z takim życzeniem: «Mili przyjaciele, niechże was nie pociąga chęć zapuszczania wędki do morza, i łowienia w ogóle wodnych zwierząt, kiedy to czuwając czy śpiąc, czeka się gnuśnie, aż zdobycz wypełni sieci! I oby nie ogarnęła was nigdy żądza polowania na ludzi w zbójeckich wyprawach morskich i nie zrobiła z was dzikich, czci i wiary pozbawionych korsarzy! Niechżeż wam nigdy nie przychodzi do głowy ćwiczyć się w dokonywaniu zręcznych kradzieży w kraju i mieście! Niech nikt z was wreszcie nie ulega niegodnej wolnego człowieka kuszącej namiętności łapania ptaków!» Jedynie więc polowanie na lądowe zwierzęta pozostaje dla naszych bohaterskich zawodników. Ale i tutaj nie zasługują na pochwałę tak zwane «nocne łowy», kiedy na zmianę śpi się i wychodzi na czaty — zajęcie dobre dla gnuśnych mężów — ani też takie, kiedy również trudząc się nieprzerwanie, w sidła i potrzaski chwyta się potężne zwierzę, zamiast je położyć zwycięską wolą rozmiłowanej w trudach duszy. Pozostaje więc dla wszystkich, którym zależy na zdobyciu boskiej dzielności, jeden tylko najlepszy sposób polowania: z końmi i psami uganiać się za dzikim zwierzem i kładąc go siłą swych uderzeń i pocisków, męstwu własnych rąk zawdzięczać zwycięstwo.

To, cośmy tu powiedzieli, służyć może za pochwałę i naganę różnych rodzajów polowania, ustawa zaś brzmieć będzie następująco: Owym boskim naprawdę myśliwym niech nikt nigdy nie zabrania polować z psami, gdziekolwiek i jakkolwiek by chcieli. Nocnemu natomiast łowcy, który ufa tylko zastawionym przez siebie sidłom

i potrzaskom, niechaj nikt w ten sposób nigdy polować nie pozwala. Łapać ptaki wolno na pustkowiu i w górach, jeżeliby ktoś jednak łapał je na uprawnych gruntach albo na leżących odłogiem obszarach poświęconych bogom, to każdy, kto by to zobaczył, sprzeciwić się temu winien bezwzględnie. Połów ryb zakazany jest w portach, w świętych rzekach, stawach i jeziorach, dozwolony na wszystkich innych wodach pod warunkiem, że rybak nie będzie używać trujących wyciągów roślinnych.

Teraz już trzeba powiedzieć, że dobiegły wreszcie końca nasze prawne zarządzenia dotyczące wychowania młodzieży.

Kleinias Słusznie to możesz powiedzieć.

KSIĘGA ÓSMA

Ateńczyk Musimy teraz z kolei, opierając się na wyroczni delfickiej, wydać zarządzenia i postanowienia prawne dotyczące świąt i ofiar, jakie należy składać poszczególnym bóstwom dla dobra i pomyślności państwa. Czas, w którym mają się odbywać święta, i ich liczbę potrafimy, może w niektórych przynajmniej wypadkach, sami już określić i wyznaczyć ustawowo.

Kleinias Może liczbę.

Ateńczyk Zacznijmy od liczby. Otóż będzie nie mniej niż trzysta sześćdziesiąt pięć dni świątecznych, ażeby co dnia ktoś stojący u władzy składał któremuś z bogów ofiary za państwo, za obywateli i ich mienie. To, co z konieczności musiał pominąć prawodawca, uzupełnią przez swe zarządzenia, zebrawszy się na wspólną naradę, tłumacze spraw kultowych, kapłani i kapłanki tudzież wieszczkowie, i oni właśnie będą obowiązani określić dokładnie, co zostało tu pominięte. Prawo ustanowi dwanaście świąt na cześć dwunastu bogów, których imiona nosić będą poszczególne fyle. W każdym więc miesiącu czcić się będzie zawsze jednego z nich ofiarami, tańcami chóru oraz zawodami muzycznymi i gimnastycznymi, które będą rozłożone za każdym razem tak, jak przystoi ze względu na boga, i odpowiednio do pory roku. Ustalone też zostaną

święta kobiet, te, w których uczestniczyć nie wolno mężczyznom, i te, w których wolno. Uroczystości związanych z kultem bóstw podziemnych nie będziemy łączyć ze świętami ku czci tych, których należy nazywać niebiańskimi bogami, oraz pokrewnych im bóstw, ale oddzielimy je i przeniesiemy nakazem prawa na dwunasty z rzędu miesiąc roku poświęcony Plutonowi. Dzielni wojownicy nie powinni czuć niechęci do tego boga, ale wielbić go im przystoi jako tego, który dla rodzaju ludzkiego jest naprawdę najlepszym bogiem. Bo nie jest bynajmniej tak, żeby połączenie duszy i ciała było czymś lepszym niż ich rozłączenie, mówię to najzupełniej poważnie. Ci, którzy mają we właściwy sposób rozłożyć uroczystości i święta, powinni zawsze pamiętać o tym, że nasze państwo jest szczególnie uprzywilejowane, bo ludzie nigdzie nie mają tyle wolnego czasu i tak zabezpieczonych potrzeb, jak u nas, że musi ono jednak w taki sam sposób, jak poszczególny człowiek, zażywać pomyślności. A zażywać szczęścia może ten tylko człowiek, który ani nie krzywdzi samego siebie, ani nie doznaje krzywdy od nikogo innego. Nie krzywdzić samego siebie nie jest tak bardzo trudno, niezwykle trudno jest natomiast zdobyć taką siłę, ażeby się nie dać skrzywdzić drugiemu. W całej pełni posiada ją ten, kto w całej pełni jest dzielnym człowiekiem. Tak samo jest z państwem: dzielne wiedzie pokojowy żywot, na gnuśne spadają nieuchronnie zewnętrzne i wewnętrzne wojny. A skoro jest tak, to nie podczas zawieruchy wojennej zaprawiać się trzeba w wojennym rzemiośle, ale ćwiczyć się w nim należy w czasie pokoju. W rozumnie rządzonym państwie odbywać się muszą w każdym miesiącu co najmniej przez jeden dzień, a jeżeli władze uznają za potrzebne, i więcej dni trwające ćwiczenia polowe, bez względu na to, czy dokucza zimno czy upał. Wyruszać z miasta będą bądź wszyscy wraz z kobietami i dziećmi,

jeżeli władze nakażą ogólny wymarsz, bądź też poszczególne oddziały ludności. I trzeba będzie wraz z obrzędami ofiarnymi urządzać wtedy zawsze piękne zabawy i starać się, ażeby w tych zabawach rozgrywane turnieje i walki naśladowały możliwie najwierniej walki prawdziwe. Zwycięzcom przyznawane będą nagrody i zaszczytne wyróżnienia, pochwałą zaś i naganą, zależnie od tego, jakim każdy okazał się nie tylko w tych zawodach, ale w całym swoim życiu, darzyć się będą wszyscy wzajemnie, sławiąc w pieśniach najdzielniejszego i piętnując tchórza. Tych pieśni nie będzie mógł układać każdy, kto posiada talent poetycki i muzyczny, ich twórca będzie musiał mieć skończone pięćdziesiąt lat i być człowiekiem, który dokonał jakiegoś sławnego i pięknego czynu w swym życiu. Pieśni dzielnych tylko mężów śpiewać się będzie, czczonych przez państwo twórców chlubnych czynów, choćby nawet ich utwory nie były artystycznie doskonałe. Rostrzygać o tym będzie naczelny wychowawca młodzieży wraz z pozostałymi strażnikami praw. Oni udzielą takim jedynie mężom przywileju swobodnej twórczości poetyckiej. Poza nimi nie będzie ten przywilej przysługiwać nikomu i nikt nie będzie mógł poważyć się śpiewać pieśni, która nie została zbadana i uznana przez strażników praw, choćby była słodszą od pieśni. Tamyrasa[1] i Orfeusza. Śpiewać się więc będzie tylko święte pieśni ofiarowane bogom albo utwory dzielnych mężów, którzy w nich ganią lub sławią kogoś w sposób uznany za właściwy. Podkreślam, że ten obowiązek służby żołnierskiej i ten przywilej swobodnej twórczości poetyckiej obejmować powinien kobiety na równi z mężczyznami. Prawodawca będzie musiał to wszystko raz jeszcze rozważyć sam ze sobą w następujący sposób: Więc dobrze! Założone już jest całe państwo. Na jakich ludzi wychować chcę teraz jego obywateli? Czy nie na przyszłych szermierzy w największych zapasach, w któ-

rych ścierać się będą na pewno z tysiącami przeciwników? — Tak jest — brzmieć by musiała właściwa odpowiedź. Więc jakże? Gdybyśmy chcieli wychować ich na pięściarzy lub na zawodników mających się ubiegać o zwycięstwo w wieloboju lub w jakichś innych zapasach tego rodzaju, czy stanęlibyśmy z nimi do zawodów nie ćwicząc ich przedtem codziennie w takich walkach? Albo gdybyśmy sami byli pięściarzami, czy nie zaczęlibyśmy pracować już na bardzo wiele dni przed zawodami? Czy nie staralibyśmy się najusilniej opanować zasad tej sztuki i nie ćwiczyli się w takich sposobach i chwytach, jakich zamierzamy użyć wtedy, gdy będziemy walczyć o zwycięstwo? Wdziewając na ręce, zamiast okręcać je rzemieniami, skórzane piłki, czy nie uprawialibyśmy ćwiczeń zbliżających się najbardziej do rzeczywistej walki, ażeby nauczyć się najskuteczniej, jak można, wymierzać uderzenia i uchylać się przed nimi? A jeżeliby się zdarzyło, że zabrakłoby nam towarzyszy, z którymi moglibyśmy ćwiczyć się wspólnie, czy obawa przed drwinami głupców powstrzymałaby nas od tego, żeby zawiesić sobie gdzieś drewnianą kukłę i na niej próbować siły uderzeń? W razie zaś gdybyśmy w ogóle nie mieli w co walić, żadnego żywego ani nieżywego celu dla naszych ciosów, w zupełnym osamotnieniu, czy nie ćwiczylibyśmy sami ze sobą, z własnym cieniem, jak się to mówi, walcząc naprawdę? Bo jakże inaczej niż walką z cieniem można by nazwać taki sposób wyrabiania zręczności rąk?

Kleinias Z pewnością nie inaczej, jak właśnie mówisz.

Ateńczyk Więc cóż? Czy bojowe siły naszego państwa, jeżeliby gorzej były przygotowane niż ci zawodnicy, mogłyby się poważyć stanąć do zawodów, w których trzeba będzie walczyć o życie, o dzieci, o mienie, o całe państwo? Czy prawodawca z obawy, żeby te ćwiczebne walki wzajemne nie wydawały się komu śmieszne, zaniecha ustano-

wić tu odpowiednich zarządzeń prawnych? Czy nie nakaże, żeby codziennie, jeżeli to możliwe, odbywały się małe ćwiczenia bez broni i dla przysposobienia wojskowego obywateli wykorzystywane były również występy chórów i nauka gimnastyki, a raz na miesiąc przynajmniej urządzane były na większą skalę wojenne gry w terenie? Wtedy na obszarze całego kraju ścieraliby się wszyscy ze sobą i prześcigali się w zdobywaniu umocnionych stanowisk i robieniu zasadzek. Naśladując walki wojenne wymierzaliby sobie prawdziwe uderzenia i w sposób zbliżony najbardziej do tego, w jaki to się dzieje na wojnie, miotali w siebie pociski nie w tej mierze co wojenne, lecz jednak też niebezpieczne, ażeby te starcia i rozgrywki wzajemne nie były znów tak zupełnie niegroźną zabawą, ale budziły pewien strach w uczestnikach i wskazywały, kto umie pokonać go mężnie, a kto nie. Według tego będzie prawodawca przyznawać jednym prawo do czci, a innym go odmawiać, i przygotowywać w ten sposób wszystkich obywateli państwa przez całe życie do prawdziwych zapasów wojennych. A jeżeliby podczas tych ćwiczeń ktoś został zabity, uzna, że zabójca po dokonaniu oczyszczających obrzędów nakazanych prawem ma ręce czyste od zmazy, ponieważ zabójstwo było mimowolne. Pomyśli sobie przy tym, że jeżeli zginie nawet trochę ludzi, urodzą się na ich miejsce inni, nie gorsi, jeżeli zaś zginie strach, nie będzie już można znaleźć sprawdzianu, który by pozwolił odróżniać dzielnych i tchórzliwych, a to będzie dla państwa o wiele większym nieszczęściem niż strata paru ludzi.

Kleinias Zgadzamy się, przyjacielu, że te ćwiczenia powinny być nakazane i uprawiane w każdym państwie.

Ateńczyk A czy zdajemy sobie wszyscy sprawę, dlaczego takie zespołowe zabawy i zawody obecnie wcale nie odbywają się w państwach albo tylko w jakimś bardzo

skromnym zakresie? Czy powiemy, że przyczyną tego jest głupota szerokich mas ludności i ich prawodawców?

Kleinias Może.

Ateńczyk Bynajmniej, czcigodny Kleiniaszu, lecz podać tu trzeba dwie inne przyczyny, tłumaczące rzecz dostatecznie.

Kleinias Jakie?

Ateńczyk Jedną z nich jest żądza bogacenia się, która nie pozostawia ludziom wolnego czasu i swobodnej myśli, ażeby troszczyć się o co innego niż o własne mienie. Na zdobyciu majątku zależy im tak bardzo, że dbają już tylko o to, co im przynosi codzienny zysk. Każdy najbardziej jest skory z własnego popędu uczyć się wszystkiego i zajmować się wszystkim, co mu może przysporzyć grosza, a inne rzeczy zbywa pogardliwym śmiechem. To więc jest ta jedna przyczyna tego, że obywatele w państwach nie uprawiają tych ćwiczeń i żadną inną piękną i pożyteczną rzeczą zajmować się nie chcą poważnie. Nienasycona żądza złota i srebra sprawia, że każdy jest gotów chwytać się wszelkich, pięknych i brzydkich, sposobów i sztuczek, byleby tylko stać się bogatym, że się nie waha spełniać czynności godziwych i niegodziwych, przed zupełnie haniebnymi nawet nie cofa się ze wstrętem, jeżeli tylko dzięki nim zdobywa możność, by napchać się jak zwierzę wszelakim jadłem, pić i zażywać miłosnych uciech aż do przesytu.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Tę pogoń za bogactwem uznajemy więc za jedną przyczynę tego, że w państwach nie uprawia się ani innych pięknych zajęć ani tych ćwiczeń przygotowujących do wojny. Ona powoduje, że ludzie, którzy są spokojniejsi z natury, zajmują się handlem, przewożą towary i podróżnych na statkach, wynajmują się do służby, a śmielsi stają się rabusiami, włamują się do domów, plądrują świą-

tynie, podniecają do wojny i sięgają przemocą po władzę. Są to niekiedy ludzie nie pozbawieni wielkich zdolności, lecz nieszczęśliwi.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Czy mogę powiedzieć, że nie są najbardziej nieszczęśliwi ludzie, którzy są skazani na to, żeby ich własną duszę przez całe życie trapił nieustanny głód?

Kleinias To więc jest ta jedna przyczyna. A druga? Co uważasz, że jest drugą przyczyną, przyjacielu?

Ateńczyk Słusznie mi o tym przypominasz.

Kleinias Pierwszą przyczyną jest więc, jak mówisz, niezmordowane uganianie się za zyskiem, nie dające człowiekowi chwili wytchnienia. Ono przeszkadza ludziom wyćwiczyć się należycie w wojennym rzemiośle. Dobrze! Wymień teraz drugą przyczynę.

Ateńczyk Czy przypuszczacie, że zatrzymuję się przy tym dłużej dlatego, że nie wiem, co mam powiedzieć następnie?

Kleinias Nie. — Lecz wydaje mi się, że z powodu wstrętu, powiedziałbym, jaki budzi w tobie ten obyczaj, piętnujesz go bardziej może, niż tego wymaga teraz poruszany przez nas temat.

Ateńczyk Najsłuszniej w świecie stawiacie mi ten zarzut, przyjaciele. Chcecie więc, jak widzę, posłuchać dalszego ciągu tych wywodów.

Kleinias Więc mów już.

Ateńczyk Otóż tę drugą przyczynę stanowi, moim zdaniem, to, że takie ustroje państwowe, jak demokracja, oligarchia, tyrania, nie są wcale «ustrojami», na co już niejednokrotnie poprzednio zwracałem uwagę. Żadna z tych form państwowych nie jest bowiem zestrojoną całością, ale każdą z nich cechuje wewnętrzne rozbicie, jak to można najsłuszniej określić. Ci bowiem, którzy chcą rządzić, rządzą nie tymi, którzy chcą słuchać, ale tymi, którzy nie

chcą słuchać z dobrej woli. Toteż używają wobec nich zawsze jakiejś przemocy, a władając przemocą, obawiają się podwładnych i dlatego nigdy nie zgodzą się dobrowolnie dopuścić do tego, żeby stali się oni szlachetniejsi, bogatsi, silniejsi, odważniejsi, a przede wszystkim wyrobili się na tęgich wojowników. To są więc te dwie bodaj że najważniejsze przyczyny wszelkiego zła, najważniejsze w każdym razie z pewnością, jeżeli idzie o ten niepożądany stan rzeczy, którego przyczyn szukaliśmy teraz. Ani jedna z nich ani druga powstać nie może w państwie, dla którego obecnie stanowimy nasze prawa. Bo i czasu wolnego obywatele będą tu mieć pod dostatkiem, i zależni nie będą od siebie wzajemnie, a przywiązywać się do pieniędzy nie pozwolą im, mam nadzieję, że nasze prawa. Mamy tedy wszelkie podstawy, żeby się spodziewać, że w tak ukształtowanym państwie, w nim jednym tylko spośród wszystkich współczesnych państw, znajdą się sprzyjające warunki dla uprawiania nauki rzemiosła żołnierskiego, jak ją właśnie przedstawiliśmy, oraz zabaw i gier wojennych, które omówiliśmy teraz.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Czy więc nie należałoby teraz zaznaczyć z kolei co do wszystkich zawodów gimnastycznych, że te z nich, które są przydatne do wojny, trzeba urządzać i wyznaczać nagrody dla zwycięzców, a poniechać tych, które nie mają dla niej żadnego znaczenia? I najlepiej będzie wymieniać je od początku i tak je włączać do naszych zarządzeń prawnych. Więc najpierw, jeżeli idzie o wyścigi w biegu i w ogóle w szybkości, czy je wprowadzimy, czy nie?

Kleinias Musimy wprowadzić.

Ateńczyk Na wojnie przecież przydaje się ogromnie zwinność ciała, zwinne nogi i zwinne ręce. Zwinne nogi przy ucieczce i ściganiu wroga, a ręce wtedy, gdy przyjdzie

ścierać się w pojedynku, pierś o pierś, i brać się za bary, co wymaga ogromnej siły i wytrzymałości.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Ta zwinność rąk i nóg nie przynosi jednak wielkiej korzyści temu, kto nie jest uzbrojony.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Herold więc wywoła nam najprzód, tak jak i teraz jest we zwyczaju, zawodnika, który ścigać się będzie w biegu, a on wystąpi uzbrojony — dla nieuzbrojonego nie wyznaczymy nagrody. Najpierw więc wystąpi ten, kto ma w zbroi raz przebiec bieżnię, następnie ten, kto ma dokonać podwójnego biegu, jako trzeci wystąpi ten, kto «koński» tor ma przemierzyć, a jako czwarty ten, kto tor «długi». Piątym będzie ten, kogo wypuścimy najpierw, ażeby uzbrojony przebiegł sześćdziesiąt stadiów aż do świątyni Aresa i z powrotem. Będzie on biec w ciężkim uzbrojeniu — nazwiemy go hoplitą — ale po równej drodze, podczas gdy jego współzawodnik w pełnym rynsztunku łucznika będzie musiał przemierzyć sto stadiów aż do świątyni Apollina i Artemidy poprzez górzysty i nierówny teren. Urządzimy więc tak te zawody i będziemy czekać, aż powrócą nasi zawodnicy, i zwycięzcom w każdym biegu przyznamy nagrody.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Pomyśleć musimy jeszcze o tym, że te wyścigi muszą być trzystopniowe w związku z tym, że brać w nich udział będą chłopcy, młodzieńcy i dorośli. Młodzieńcy będą więc mieć do przebycia dwie trzecie, a chłopcy połowę drogi wyznaczonej dla dorosłych, gdy ścigać się będą w uzbrojeniu łucznika czy hoplity. Jeżeli zaś idzie o kobiety, to dziewczęta do okresu dojarzałości biec będą bez broni, więc w szybkości tylko współzawodniczyć będą ze sobą, ścigając się w pojedynczym i podwójnym przebieganiu bieżni oraz «końskiego» i «długiego» toru. Po skoń-

czeniu trzynastu lat będą nadal uczestniczyć w tych zawodach, dopóki nie wyjdą za mąż, do dwudziestego roku życia najdłużej, a najkrócej do osiemnastego, ale wtedy stawać już muszą do wyścigów w odpowiednim rynsztunku. To więc miałbym do powiedzenia o biegach wyścigowych mężczyzn i kobiet. Na siły zaś mierzyć się będą ze sobą obywatele nie w walkach zapaśniczych i innych dziś uprawianych sportach ciężkich, lecz ścierać się z bronią w ręku, jeden z jednym, dwóch z dwoma i w większych zespołach liczących aż do dwudziestu zawodników z każdej strony. To zaś, co przy obronie oraz natarciu osiągnąć musi każdy, ażeby przyznane mu zostało zwycięstwo, mniejsze lub większe, określą ludzie znający się na rzeczy, tak jak ci, którzy są mistrzami w sztuce zapaśniczej, orzekają teraz, czy ktoś w walce zapaśniczej wykazuje dobry poziom, czy nie. Przyzwiemy więc rzeczoznawców i polecimy im, żeby ustalili wraz z nami dla tych także ćwiczeń z bronią w ręku, jakie osiągnięcia przy obronie i natarciu rozstrzygają o zwycięstwie i co, odwrotnie, przesądza o porażce. Takie warunki określone zostaną również dla dziewcząt w wieku poprzedzającym zamążpójście. Zamiast pankrationu wprowadzimy turnieje lekkozbrojnych, w których przy pomocy strzał, pocisków, włóczni i kamieni rzucanych ręką lub miotanych z procy będą zawodnicy usiłowali jedni drugim wydrzeć zwycięstwo. Te walki ujmiemy także w ścisłe przepisy prawne i temu, kto w ich ramach zdobędzie najpiękniejsze wyniki, przyznamy zaszczytne wyróżnienia i tytuł zwycięzcy.

Trzeba teraz z kolei wydać zarządzenia odnoszące się do wyścigów konnych. Tu na Krecie ani nie ma tak wiele koni, ani też nie są one tak bardzo potrzebne, toteż zrozumiałą jest rzeczą, że do ich hodowli i do wyścigów nie przywiązuje się tutaj zbyt wielkiej wagi. Koni do wozów wyścigowych nie hoduje tu w ogóle nikt i z pewnością

nikt nigdy żywić tu nie będzie jakichś większych ambicji posiadania takich rumaków. Wyścigi rydwanów nie leżą bowiem w zwyczajach miejscowych i ich wprowadzenie nie byłoby celowe i nie mogłoby być uznane za takie. Potrzebom kraju odpowiadają natomiast bardziej wyścigi wierzchowców, toteż wprowadzimy je i ustanowimy osobne biegi dla źrebaków, trzylatków i dorosłych koni. W tych więc zawodach niech obywatele biorą udział zgodnie z prawem i ubiegają się o zwycięstwo. Rozstrzygający głos we wszystkich spawach dotyczących tych wyścigów będą mieć przełożeni oddziałów konnych oraz naczelni dowódcy jazdy, do nich też wspólnie należeć będzie ocenianie zawodników. Zawodnicy i tu także występować będą z bronią. Tak bowiem w gimnastycznych, jak i w tych zawodach pozwolić na podstawie prawa brać udział nieuzbrojonym zawodnikom nie byłoby słuszne. Jeździec z łukiem przewieszonym przez ramię lub z włócznią w ręku arcypożyteczny jest tu na Krecie, a więc i tacy niech się ścierają ze sobą i w tej wojennej zabawie walczą o zwycięstwo. Kobiet nie należy prawami czy też jakimiś zarządzeniami przymuszać do brania udziału w takich zawodach. Jeżeli jednak zaprawiły się poprzednio w podobnych ćwiczeniach i przyzwyczaiły się do nich, a siły i chęci dopisują im i nie przeciwstawiają się temu, to można młodziutkim jak też i dorastającym dziewczętom pozwolić uczestniczyć w tych zawodach i nie trzeba tego uważać za rzecz zdrożną.

O zawodach gimnastycznych mających się odbywać podczas igrzysk oraz o nauce gimnastyki, której będą codziennie udzielać nauczyciele w szkołach, powiedzieliśmy już chyba wszystko. Większość spraw związanych z muzyką też już przedstawiliśym dostatecznie. Co się zaś tyczy recytacji rapsodów i podobnych wystąpień oraz konkursów chórów, które zawsze uświetniać muszą uroczystości,

to ustanowione one zostaną wtedy, gdy poświęcone już będą bogom i pokrewnym im istotom poszczególne miesiące, dnie i lata. Wówczas ustalone będzie, czy święta te mają się odbywać co dwa, czy co cztery lata, czy jak tam i w jaki sposób zgodnie ze wskazaniem bogów rozłożyć je trzeba. Wtedy to spodziewać się należy, że odbywać się będą we właściwej kolejności i zawody muzyczne ustanowione wspólnie przez przełożonych igrzysk, przez naczelnego wychowawcę młodzieży oraz strażników praw. Oni będą już teraz prawodawcami i będą orzekać, kiedy, przez kogo i z czyją pomocą urządzane być mają zawody chórów i wszelkich korowodów tanecznych. O tym, jaki nastrój i jaki styl wykazywać powinny te chórowe występy w słowach, pieśniach i harmoniach związanych z rytmami i tańcami, wielokrotnie już mówił pierwszy prawodawca i ci następni muszą przy wydawaniu swych zarządzeń trzymać się zawsze wytyczonej przez niego drogi. Przydzielać więc będą obrzędom ofiarnym odprawianym we właściwych okresach czasu dostosowane do nich swym charakterem zawody muzyczne i będą ustanawiać w ten sposób święta, które odtąd już stale obchodzić się będzie w państwie. W jaki sposób te i tym podobne rzeczy należy uporządkować i ustalić prawnie, nie tak trudno jest poznać i jeżeliby potem wprowadzić trzeba było nawet tu i ówdzie pewne zmiany w tych sprawach, nie miałoby to dla państwa większego znaczenia. Ale jest rzecz inna, rzecz niezwykłej wagi, co do której przekonać jest niezmiernie trudno, właściwie bóg tylko sprostać by mógł temu zadaniu, gdyby w ogóle było możliwe otrzymywać od niego bezpośrednie wskazania. Więc jakiegoś ogromnie odważnego niewątpliwie tu potrzeba człowieka, takiego, który wyznając zasadę śmiałego wyrażania swych przekonań, nie cofnie się przed powiedzeniem tego, co wydaje mu się najlepsze dla państwa i dla obywateli, który znie-

prawionym sercom prawić będzie o tym, co czynić przystoi i co odpowiada całemu ustrojowi naszego państwa, i najpotężniejszym ludzkim namiętnościom wypowie wojnę. Pomocy z pewnością nie znajdzie u nikogo: sam zmagać się będzie i samotnie kroczyć swą drogą, rozum obrawszy sobie za jedynego przewodnika.

Kleinias O czym tu mówimy, przyjacielu? Nie wiemy zupełnie, co tu masz na myśli.

Ateńczyk Nic dziwnego! Postaram się jednak wytłumaczyć to wam i jaśniej przedstawić. Gdy przyszło mi, widzicie, mówić o wychowaniu, stanęli mi niejako przed oczyma młodzi, chłopcy i dziewczęta, serdecznie obcujący ze sobą wzajemnie. Przejął mnie wtedy, co jest zrozumiałe, pewien niepokój, gdy zacząłem się zastanawiać, jak ludzie będą tu sobie poczynać w tym naszym państwie, gdzie młodzież będzie dobrze odżywiona i wolna od ciężkich i poniżających prac, które z konieczności tłumią wszelką butę, i gdzie przede wszystkim o obrzędach ofiarnych, o świętach i występach chórowych obywatele myśleć będą przez całe życie. W jaki sposób w takim państwie powstrzymają się młodzi do hołdowania tym namiętnościom, które najczęściej wtrącają ludzi w ostateczne nieszczęścia i od których powstrzymywać się nakazuje rozum usiłujący się stać naszym prawem? Można się spodziewać, że poprzednio przez nas ustanowione prawa pozwolą nam opanować wiele różnych namiętności. Na przykład nasz zakaz nadmiernego bogacenia się przyczyni się na pewno w niemałym stopniu do tego, że ludzie nauczą się żyć umiarkowanie i skromnie. Nasze całe wychowanie opiera się na prawach zmierzających do tego celu. Prócz tego będzie tu jeszcze dużą rolę odgrywać czujne oko władz państwowych, które nieustannie strzec będą tych praw i baczyć na młodzież i w ten sposób te namiętności — o ile to leży w ludzkiej mocy — trzymać będą

w karbach. Jeżeli zaś idzie o miłosne pożądania, rozpalające młodzież płci męskiej i żeńskiej, i o namiętne porywy miłości mężczyzn do kobiet i kobiet do mężczyzn, które niezliczone już razy zaciążyły na życiu ludzi i losach państw, to jak im można zapobieć? Jaki można znaleźć czarodziejski lek, ażeby uniknąć takiego niebezpieczeństwa? Nie jest to bynajmniej rzecz łatwa, Kleiniaszu. W wielu wypadkach, widzisz, gdy stanowimy prawa nie zgadzające się z poglądami większości ludzi, cała Kreta i Sparta przychodzą nam zacnie z niemałą pomocą, w sprawach miłosnych natomiast — możemy to sobie powiedzieć bez świadków — zajmują one zgoła przeciwne niż my stanowisko. Gdyby bowiem ktoś opierając się na prawie natury, chciał obyczaj istniejący przed Lajosem[2] uczynić obowiązującym prawem i twierdził, że to było słuszne, iż mężczyźni nie obcowali miłośnie z młodzieńcami zamiast z kobietami, i powołując się na zwierzęta wskazywał, że u nich samiec nie zbliża się do samca, ponieważ jest to niezgodne z naturą, to mógłby mówić najbardziej przekonywająco i w waszych państwach nie znaleźć zrozumienia[3]. Poza tym, że ten wasz obyczaj sprzeczny jest z naturą, waży tu jeszcze wzgląd następujący: rzecz, na której powinno najbardziej, jak mówiliśmy, zależeć prawodawcy, nie daje się z nim pogodzić. Wydając każde zarządzenie stawiamy sobie przecież zawsze pytanie, czy przywodzi ono do cnoty, czy nie. Powiedzmy, że zgodzilibyśmy się uznać prawnie ten obyczaj jako piękny, lub nie haniebny przynajmniej; w jakiej mierze przyczyniłby się on do wzrostu cnoty? Czy w duszy tego, kto daje się zniewolić, zrodziłby i rozwijał męstwo, a w tym, kto zniewala, wyrobiłby skromny i powściągliwy charakter? Któż mógłby w to uwierzyć? Czy, przeciwnie, nie potępiałby raczej każdy rozwiązłości tego, kto ulega żądzom i nie potrafi nad nimi zapanować, a temu, kto się poniża

do odgrywania kobiecej roli, czy nie zarzucałby, że upodabnia się do swego wzoru i staje się niewieściuchem? Czy znajdzie się w ogóle człowiek, który zgodziłby się uświęcić prawem obyczaj tego rodzaju? Nie zrobi tego z pewnością nikt, dla kogo rozum jest prawdziwym prawem. Ale jak dowiedziemy, że tak jest naprawdę? Żeby wytworzyć sobie właściwy pogląd na te sprawy, trzeba się zastanowić nad istotą przyjaźni, zmysłowego pożądania i tego, co nazywamy miłością. Bo mamy tutaj dwie różne rzeczy i składającą się z nich dwóch jeszcze rzecz trzecią, a obejmujemy je wszystkie jedną nazwą miłości. Stąd to całe zamieszanie i błądzenie po omacku.

Kleinias Więc jak to jest?

Ateńczyk Miłe, jest powiadamy, podobne podobnemu pod względem doskonałości albo równe równemu. Ale z drugiej znów strony kocha się niedostatek w bogactwie, rzeczy przeciwnej sobie zgoła. W jednym i drugim wypadku nazywamy te uczucia, jeżeli przybiorą na sile, miłością.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Miłość, którą budzi przeciwieństwo, jest gwałtowna i dzika i rzadko kiedy łączą wtedy ludzi ze sobą w pełni wzajemne uczucia, podczas gdy przyjaźń opartą na podobieństwie cechuje spokój i obopólna serdeczność trwająca przez całe życie. Co się zaś tyczy miłości, w której zespalają się jakoś i łączą tamte dwie jej postacie, to niełatwo jest po pierwsze zrozumieć, czego pragnie istotnie ten, kto jest ogarnięty tym trzecim rodzajem miłości i widoczne jest następnie, że ścierają się w nim dwie przeciwne sobie siły, tak iż nie wie, co ma począć, bo i ciągnie go do tego, żeby pokosztować czaru cudnie rozkwitającej młodości, i coś go znowu od tego odciąga. Ten, kto kocha ciało i łaknie jego piękna jak soczystego owocu, przynagla sam siebie, ażeby co prędzej zaspokoić swój

głód, i duszy umiłowanego nie ceni bynajmniej. Ten natomiast, dla kogo pożądanie zmysłowe jest rzeczą drugorzędną i piękność cielesna przedmiotem podziwu bardziej niż pożądania, bo duszą naprawdę pożąda duszy przyjaciela, za niegodziwość uważa, żeby swą cielesną żądzę zaspokajać w jego miłosnym uścisku. Wielbiąc i czcząc powściągliwość, męstwo i rozum, pragnie czysty pozostać i chce, żeby czysty przy nim pozostał jego ukochany. O miłości zaś, będącej mieszaniną poniekąd tych dwóch rodzajów miłości mówiliśmy właśnie przed chwilą jako o jej trzecim rodzaju. Skoro istnieją więc te trzy rodzaje miłości, czy od nich wszystkich powstrzymywać powinno nasze prawo i nie dopuszczać do tego, ażeby krzewiły się u nas? Jasne jest, że chcielibyśmy raczej tę miłość, która przywodzi do cnoty i gorąco pragnie, ażeby jak najlepszy się stał umiłowany, zachować w naszym państwie, a pozostałe dwa jej rodzaje radzibyśmy z niego usunąć, jeżeliby to było możliwe. Ale co ty o tym powiesz, drogi Megillosie?

Megillos Najzupełniej jest słuszne to wszystko, co powiedziałeś teraz.

Ateńczyk Mam tedy, jak się tego spodziewałem, twoją zgodę, drogi przyjacielu. Nie potrzebuję więc już badać, co o tych sprawach orzeka wasze prawo, wystarczy mi, że usłyszałem twoje przytwierdzenie. Kleiniaszowi spróbuję potem jeszcze przemówić do serca i przekonać go jakoś, i pozostaniemy przy tym, co mi przyznacie obydwaj. A teraz podążajmy już za wszelką cenę dalej na drodze naszego prawodawstwa.

Megillos Bardzo słusznie mówisz.

Ateńczyk Nasuwa mi się w obecnej chwili łatwy sposób ustanowienia naszego prawa, z drugiej jednak strony przedstawia on znowu największe, jakie być mogą, trudności.

Megillos O czym mówisz?

Ateńczyk Wiemy, że i teraz jest ogromna większość ludzi, którzy chociaż często nie szanują praw, jednak w pewnych przypadkach uczciwie i sumiennie trzymają się z dala od pięknych ciał, i to nie pod przymusem, ale jak najzupełniej z dobrej i nieprzymuszonej woli.

Megillos Kiedyż to tak jest?

Ateńczyk Wtedy, gdy ktoś ma pięknego brata czy piękną siostrę. A także jeżeli idzie o syna czy córkę, to samo niepisane prawo powstrzymuje jak najskuteczniej, żeby ani jawnie, ani po kryjomu spać się z nimi nie położyć lub w inny jakiś sposób zbliżyć się do nich miłośnie. I nawet pragnienia tego rodzaju wcale na ogół nie budzą się w ludziach.

Megillos Prawdę mówisz.

Ateńczyk A przecież rzecz tak drobna, krótkie zdanie, gasi wszystkie takie miłosne zapały.

Megillos Jakie znów zdanie?

Ateńczyk To, które twierdzi, że czynić tego nie godzi się pod żadnym pozorem, że jest to rzecz nienawistna bogom i ze wszystkich rzeczy haniebnych najhaniebniejsza. A czy to zdanie nie dlatego tak silnie działa na ludzi, że nikt nigdy o tych sprawach nie mówi inaczej, lecz że każdy z nas od zarania życia słyszy zawsze i wszędzie to samo ich potępienie, i w komediach i często także w poważnych tragediach, kiedy na scenie występuje Tyestes, Edyp czy Makareus[4], który potajemnie obcuje z siostrą, a skoro rzecz się odkrywa, śpieszy zadać sobie śmierć jako karę za swój występek?

Megillos Masz zupełną słuszność, że taki głos powszechny posiada zdumiewającą siłę, kiedy wzdychać nawet nikt nie próbuje do czegoś, co się sprzeciwia prawu.

Ateńczyk Słusznie więc powiedziałem, że prawodawca, chcąc ujarzmić jedną z tych namiętności, które tak strasz-

liwie ujarzmiają ludzi, łatwo znajdzie sposób, żeby ją pokonać. Niech tylko głos taki rozlega się wśród niewolników i wolnych, wśród dzieci i kobiet, niech w całym państwie rozbrzmiewa zgodnie niby jakieś święte orędzie, a wydane przez niego prawo ostoi się bezpiecznie.

Megillos Z pewnością. — Ale pytanie, jak będzie można doprowadzić do tego, żeby wszyscy zechcieli głosić rzecz taką...

Ateńczyk Słusznieś to zauważył. O tym właśnie myślałem, kiedy mówiłem o sposobie przeprowadzenia prawa, które zezwalać będzie tylko na stosunki płciowe zgodne z naturą, to jest służące płodzeniu potomstwa. Zabraniać więc będzie mężczyznom obcować z mężczyznami, nie pozwalając im rozmyślnie niszczyć rodu ludzkiego i siać na skałach i głazach, gdzie nasienie nie zapuści korzeni i nie rozwinie swej przyrodzonej siły. Ale zakaże ono także zasiewać roli niewieściego łona, w którym nie chcemy, żeby nam kiełkowało rzucone weń ziarno. To prawo, jeżeliby w mocy utrzymało się na zawsze, tak jak teraz zachowuje swą moc to, które nie dopuszcza do kazirodczych związków, i jeżeliby zwyciężyło, tak jak ono, zakazując uprawiać tych stosunków miłosnych, o których mówimy, przyniosłoby niezliczone korzyści. Byłoby przecież zgodne z naturą, ukrócałoby opętanie i szał miłosny, uczyło żyć powściągliwie i kładąc w ten sposób kres wszelkim zdradom małżeńskim i nadużywaniu przyjemności w piciu i jedzeniu sprawiłoby, że żony znalazłyby w swych mężach oddanych i serdecznych przyjaciół. Te i całe mnóstwo innych jeszcze błogosławieństw przyniosłoby to prawo, jeżeliby udało się je utrzymać. Może jednak, gdy się rozejdzie wieść, że zamierzamy wydać takie prawo, zjawi się tu przed nami jakiś mąż, porywczy i młody, w którym wzbiera gwałtownie przypływ nasienia, i zacznie nam urągać, że chcemy stanowić prawo głupie i żąda-

jące rzeczy niemożliwej, i krzycząc na całe gardło wyrażać będzie swe oburzenie. O tym właśnie myśląc powiedziałem wtedy, że mam bardzo łatwy z jednej strony sposób zabezpieczenia trwałości tego prawa, a z drugiej przedstawiający olbrzymie trudności. Bo pomyśleć jest bardzo łatwo, że można to zrobić i jak można to zrobić — powiadamy, że wystarczy otoczyć to prawo powszechną zbożną czcią, żeby sprzeciwić mu się nikt nie miał odwagi i żeby każdy lękając się w duszy naruszyć jego świętość, wypełniał posłusznie jego nakazy — w rzeczywistości jednak jest teraz tak, że się nie wydaje, żeby i wtedy dało się to uzyskać. Podobnie jeżeli idzie o obyczaj wspólnych posiłków, nie wierzy się w możliwość, ażeby mógł on się przyjąć w jakimś państwie powszechnie i na stałe. I chociaż stało się to już faktem i ten obyczaj istnieje u nas, niemniej jednak wprowadzenie wspólnych posiłków dla kobiet i w waszych nawet państwach nie wydaje się rzeczą naturalną i właściwą. Ze względu właśnie na to, na tę tak głęboko zakorzenioną i tak silnie działającą niewiarę, powiedziałem, że niezmiernie jest trudno rzecz jedną i drugą utrwalić przy pomocy prawa.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Że ta powściągliwość nie jest jednak ponad siły człowieka, lecz leży w ludzkiej mocy, może chcecie, żebym spróbował dowieść wam w sposób dość przekonywający?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Kto łatwiej wyrzeknie się uciech miłosnych, prędzej się opanuje i zastosuje do wydanych w tej sprawie zarządzeń, człowiek silny i wyćwiczony fizycznie, czy nie wyrobiony i słaby?

Kleinias Znacznie łatwiej z pewnością ten, kto jest silniejszy.

Ateńczyk A czy nie słyszeliście o Ikkosie z Tarentu[5]

i o jego zwycięstwach w olimpijskich i innych igrzyskach? Pragnąc je osiągnąć nie tylko wyćwiczył się świetnie w swej sztuce, ale zdobył się także na takie opanowanie i męstwo, że przez cały czas, w którym przygotowywał się do zawodów, nie zbliżył się, jak wieść głosi, do żadnej kobiety ani do chłopca. To samo opowiadają o Kryzonie, Astylosie, Diopompie i bardzo wielu innych. A przecież posiadali oni niewątpliwie o wiele mniej kultury duchowej, niż jej mieć będą moi i twoi obywatele, Kleiniaszu, a naturę o wiele bardziej namiętną i zmysłową.

Kleinias To prawda, że dotarło do nas z dawnych czasów mnóstwo takich wieści o tych zawodnikach stwierdzających, że tak było rzeczywiście.

Ateńczyk Więc jakżeż? Dla odniesienia zwycięstwa w walce zapaśniczej, w biegu lub innych takich zawodach zdobyli się oni na odwagę wyrzeczenia się tego, co darzy szczęściem w przekonaniu większości ludzi, a nasi chłopcy nie będą zdolni się opanować dla uzyskania o wiele piękniejszego zwycięstwa? Że jest to najpiękniejsze zwycięstwo, nie przestaniemy przecież od zarania ich życia mówić im w naszych opowieściach i naukach i sławić je w pieśniach, zniewalając niejako ich dusze, jak się można spodziewać, czarem tych pieśni.

Kleinias Cóż to jest za zwycięstwo?

Ateńczyk To, które zwalcza pokusy uciech zmysłowych. Kto nad nimi panuje, żyje szczęśliwie, a nędznie żyje każdy, kto im ulega. Poza tym jeszcze lęk, że nie jest to nigdy rzecz godziwa i zbożna, czyż nie doda im siły, by zwyciężyli w sobie to, co potrafili zwyciężyć inni, słabsi od nich z pewnością?

Kleinias Należałoby się tego spodziewać.

Ateńczyk Gdy więc aż dotąd dotarliśmy z naszym prawem i z powodu zepsucia większości ludzi nie wiemy, co robić teraz, twierdzę, że to prawo musi pomimo

wszystko bezwzględnie przeć dalej w wytyczonym kierunku i podkreślać, że nasi obywatele nie mogą przecież być gorsi od ptaków i wielu innych zwierząt. W wielkich swych stadach żyją one samotnie i nie znają miłości, dopóki nie nadejdzie dla nich pora płodzenia potomstwa, i wtedy dopiero łączą się w stadła, zgodnie ze swym pociągiem, samiec z samicą a samica z samcem, i nadal już trzymają się siebie obyczajnie i wiernie, nie zrywając raz między sobą zadzierzgniętej więzi. Od tych stworzeń nasi obywatele powinni być przecież lepsi naprawdę. Jeżeliby jednak pod wpływem innych Greków i bardzo wielu niegreckich ludów ulegli zepsuciu, widząc i słysząc, że wolna, jak się mówi, Afrodyta rządzi u nich wszechwładnie, i nie byliby już zdolni panować nad sobą, musieliby strażnicy praw stać się prawodawcami i drugie dla nich obmyślić prawo.

Kleinias A jakie byś im doradzał ustanowić prawo, jeżeliby tego nie zdołali utrzymać w mocy?

Ateńczyk Oczywiście to, które drugie miejsce zaraz po nim zajmuje, Kleiniaszu.

Kleinias To znaczy jakie?

Ateńczyk Należałoby, jak można najbardziej, powstrzymywać wzrost tej namiętności nie pozwalając ćwiczyć jej i rozwijać, a to, co w ciele zasila ją i wzmaga, przyzwyczajając w trudach fizycznych wyładowywać inaczej. I nie rozhulałaby się ona tak bardzo, gdyby nie uprawiano miłości zupełnie otwarcie i bezwstydnie. Bo jeżeliby czymś wstydliwym było uprawianie stosunków miłosnych i wstyd powstrzymywałby ludzi uprawiać je często, nie pozwoliliby tej namiętności, hołdując jej rzadko, tak się rozpanoszyć. Niech więc kryć się z czymś takim uchodzi na rzecz piękną wśród naszych obywateli, i niech zwyczaj to utrwali i uświęci niepisane prawo — a nie kryć się za haniebną, i nie będzie już nakazane, ażeby w ogóle po-

wstrzymywać się od tego. W taki więc sposób to, co na drugim miejscu uważać trzeba za haniebne i piękne, określi nasze prawo i tę niższą nakaże obyczajność, obyczajność jakby drugiego stopnia. Wówczas ten jeden mizerny rodzaj ludzi zepsutych i za słabych, ażeby samych siebie, jak mówiliśmy, mocno trzymać w ręku, mocą swego wpływu w karności trzymać będą u nas trzy inne rodzaje ludzi i przymuszać do szanowania tego prawa.

Kleinias Jakich ludzi?

Ateńczyk Bogobojnych, po pierwsze, następnie tych, którzy cześć swą kochają i dobrą sławę, a wreszcie takich, których nie urok pięknego ciała, ale szlachetny charakter i piękno duszy porywa i zachwyca. Być może, że fantazją jest tylko i marzeniem to, co teraz mówimy, ale jeśliby dało się urzeczywistnić, byłoby to z pewnością czymś najlepszym dla każdego państwa. Może jednak, kto wie, może z bożą pomocą uda nam się w tych sprawach miłosnych wywalczyć jedno lub drugie. Może doprowadzimy do tego, że nikt do nikogo ze szlachetnie i wolno urodzonych zbliżyć się nie poważy oprócz do swej własnej ślubnej małżonki i nie będzie uprawiać nieuświęconej miłości z nałożnicami płodząc bękartów, ani utrzymywać wbrew naturze bezpłodnych stosunków z młodzieńcami. Albo też może miłości do chłopców przynajmniej położymy kres, a co do obcowania z kobietami, wydamy następującą ustawę, spodziewając się, że uznana zostanie za słuszną: kto będzie obcować z inną kobietą niż ta, która weszła do jego domu z błogosławieństwem bogów po świętym obrzędzie zaślubin, z kupioną niewolnicą lub w inny jakiś sposób nabytą niewiastą, i nie utrzyma tego w tajemnicy, lecz dowie się o tym ktokolwiek, mężczyzna czy kobieta, pozbawiony zostanie wszystkich zaszczytnych wyróżnień w państwie, jakby był naprawdę kimś obcym i nie należącym do społeczeństwa. Takie więc niech będzie to nasze

prawo — czy też dwa prawa, jeżeli ktoś chce tak uważać — dotyczące spraw miłosnych i wszelkich tego rodzaju stosunków, które pod wpływem popędu miłosnego nawiązujemy między sobą wzajemnie w sposób piękny i nie piękny.

Megillos Co do mnie, przyjacielu, jak najchętniej godzę się na to prawo, ale Kleiniasz musi jeszcze powiedzieć, co o tym myśli.

Kleinias Powiem, Megillosie, gdy nadejdzie odpowiednia, moim zdaniem, chwila. Teraz pozwólmy naszemu przyjacielowi posuwać się dalej ze swoim prawodawstwem.

Megillos Słusznie.

Ateńczyk Idąc dalej, dochodzimy do sprawy wspólnych posiłków, które zostały już właściwie ustanowione przez nas. Ich wprowadzenie napotykałoby, powiadamy, gdzie indziej na duże trudności, ale tu, na Krecie, nikt z pewnością nie będzie miał żadnych co do tego zastrzeżeń. Jeżeli zaś zapytamy, jak należałoby je urządzić, czy tak, jak urządzane są tutaj, czy jak w Sparcie, czy też nie znalazłby się może jakiś trzeci lepszy sposób ich urządzenia, to nie wydaje mi się, żeby tak trudno to było rozstrzygnąć i żeby to rozstrzygnięcie przyniosło zresztą jakąś większą korzyść, ponieważ i teraz urządzone są one zupełnie dobrze.

Ze sprawą wspólnych posiłków wiąże się bezpośrednio zagadnienie, jak należałoby we właściwy sposób zaopatrywać się w żywność. Inne państwa mogą mieć różnorodne możliwości i wielorakie źródła jej zdobywania, dwa razy więcej ich mają w każdym razie, niż my mieć będziemy. Bo i ziemia, i morze dotarcza większości Greków różnych środków żywności, a naszym obywatelom tego, co potrzebne im jest do życia, dostarczać będzie tylko ziemia. Ułatwi to ogromnie zadanie prawodawcy. Połowa bowiem

tych ustaw, które potrzebne są gdzie indziej, albo i mniej jeszcze, wystarczy tu w zupełności i będą to przy tym ustawy bardziej odpowiednie dla wolnych obywateli. Odpadną więc wszystkie ustawy odnoszące się do żeglugi, przywozu towarów, drobnego handlu, utrzymywania gospód, wyznaczenia ceł, wydobywania kruszców, zaciągania pożyczek, płacenia procentów od procentów i tysiące ustaw tego rodzaju. Prawodawca w naszyn państwie nie będzie miał z nimi nic do czynienia, lecz ograniczy się teraz do wydania prawnych zarządzeń dla rolników, pasterzy, pszczelarzy i tych, którzy będą mieli nadzór nad inwentarzem i dostarczać będą potrzebnych do pracy narzędzi. Oto dokonał on już swych najważniejszych zadań: wydał prawa dotyczące zawierania związków małżeńskich, płodzenia i wychowywania potomstwa, kształcenia młodzieży, określił, w jaki sposób należy wybierać władze państwowe. Obecnie musi wydać przepisy obowiązujące ludzi, którzy będą się zajmować wytwarzaniem środków żywności, oraz tych którzy wraz z nimi w tych pracach brać będą udział.

Najpierw tedy ustanowione niech będą tak zwane prawa rolnicze. Naczelne tu prawo, prawo Zeusa Granicznego, brzmieć będzie: Niech nikt nie ruszy kamienia, który oddziela jego posiadłość od posiadłości sąsiada, współobywatela czy też obcego, w razie gdyby jego pole rozciągało się wzdłuż samej granicy i przylegało do cudzego kraju. Niechżeż więc każdy ma zawsze w pamięci, że jeżeli to uczyni, poważy się naprawdę «naruszyć to, co jest nienaruszalne». Niech tedy największy głaz, który nie jest znakiem granicznym, próbuje raczej ruszyć z miejsca, niż przesunąć mały kamień rozdzielający na mocy świętej przysięgi sferę przyjaznych lub wrogich stosunków między ludźmi. Bo świadkiem tej przysięgi jest Zeus, w pierwszym wypadku wspólny opiekun pobratymców, a w dru-

gim obrońca cudzoziemców. Podrażnić go, to rozpętać zawieruchę najokrutniejszych nienawiści. Ten, kto trzymać się będzie tego prawa, uniknie nieszczęść wynikających z jego pogwałcenia, kto zaś je zlekceważy, podlegać będzie podwójnej karze, najpierw i przede wszystkim karze bogów, a następnie karze wyznaczonej przez prawo. A orzeczenie prawa brzmieć będzie tak: nie wolno nikomu kamienia granicznego ruszyć umyślnie z miejsca: jeżeliby ktoś to uczynił, każdy, kto zechce, uprawniony będzie donieść o tym okolicznym rolnikom, a oni mają sprawę skierować do sądu. Gdy oskarżony uznany zostanie winnym przestępstwa, iż potajemnie lub przemocą zatarł linię przeprowadzonego podziału gruntów, sądziowie określą, jaką ma ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę.

Sąsiadując ze sobą ludzie wyrządzają wciąż sobie całe mnóstwo drobnych krzywd i przykrości, które właśnie dlatego, że zdarzają się tak często, tworzą między nimi jakąś ogromną zaporę niechęci i żalów wzajemnych i sprawiają, że sąsiedztwo staje się ciężką i nieznośną udręką. Toteż trzeba bardzo się starać, żeby sąsiadowi nie robić żadnej przykrości, a zwłaszcza strzec się pilnie należy i uważać, żeby nigdy nie wejść na jego pole. Bo przyjść z pomocą nie każdy potrafi, ale szkodę wyrządzić wcale nie jest trudno i może to się przydarzyć każdemu. Kto więc przekroczy granicę swego pola i na polu sąsiada siać będzie czy zbierać, musi mu wyrównać w całości spowodowaną przez siebie stratę, i oprócz tego, ażeby się wyleczyć ze swej bezwstydnej nikczemności, obowiązany będzie jeszcze wypłacić mu sumę przewyższającą dwukrotnie wartość wyrządzonej szkody. Wszystkie te sprawy rozpatrywać, rozsądzać i oceniać będą zarządcy obszarów wiejskich, w ważniejszych wypadkach służba porządkowa poszczególnych okręgów w pełnym swym składzie, jak powiedzieliśmy poprzednio, a w drobniejszych tylko na-

czelnicy oddziałów straży. I jeżeliby ktoś wypasał bydło na cudzych łąkach, władze te będą również rozpatrywać, stwierdzać i oceniać szkodę. Szkodę będzie musiał wynagrodzić także ten, kto przywłaszczy sobie cudze roje pszczelne, zwabiając do siebie pszczoły, wrażliwe na hałas, uderzeniem w metalowe naczynie. Wyznaczoną przez władze grzywnę zapłaci także ten, kto paląc ognisko dopuści niebacznie, że zajmie się drzewo sąsiada. I także ten, kto będzie sadzić drzewa za blisko posiadłości sąsiada, lekceważąc sobie przez wielu już prawodawców wydane poprzednio w tej sprawie zarządzenia, które wyjaśniają rzecz dostatecznie. Wszystkie te ustawy powinny pozostać w mocy, bo trudno przecież żądać, żeby organizator państwa zajmował się takim mnóstwem drobnych spraw, które ująć w przepisy prawne może doskonale i mniejszej miary prawodawca. Mamy oto stare, dobre prawa wskazujące rolnikom, jak należy zaopatrywać się w wodę. Nie warto może wciągać ich w nurt naszych rozważań, ale parę przykładów podać nie zawadzi. Każdy, kto chce, może z publicznych źródeł przeprowadzić sobie wodę na swoje pole, tak jednak, żeby nie odciąć nikomu dopływu wody z jego prywatnego źródła tryskającego na powierzchni ziemi. I może przeprowadzić sobie wodę, którędy chce, byleby tylko nie przez teren, na którym stoi dom, świątynia czy grobowiec, uważając przy tym, żeby nie uszkodzić więcej gruntu, niż to niezbędne dla przeprowadzenia wody. W okolicach, które są zupełnie pozbawione wody i gdzie wysuszona ziemia wciąga natychmiast wodę deszczową, tak iż odczuwa się dotkliwy brak wody, niech każdy kopie na swoim gruncie aż do pokładu gliny, a jeżeli i na tej głębokości nie natrafi na wodę, niech zaopatruje się w nią u sąsiadów w ilości niezbędnej do zaspokojenia potrzeb wszystkich domowników. O ile by zaś i u sąsiadów skąpo było z wodą, winien on u któregoś z zarząd-

ców obszarów wiejskich wyrobić sobie pozwolenie zaopatrywania się w wodę i z tym pozwoleniem udawać się codziennie do sąsiadów po wyznaczoną ilość wody, aby w ten sposób wspólnie i nimi móc korzystać z wody. Jeżeli zaś przy ulewnych deszczach ktoś mieszkający niżej powstrzyma odpływ wody i przyprawi przez to o szkodę tego, czyje pola uprawne lub dom znajdują się wyżej, albo przeciwnie, ten, kto mieszka wyżej, dając potokom wody gwałtownie spływać na dół, spowoduje szkody w gospodarstwie tego, kto mieszka poniżej, i obydwaj nie wykazują dobrej woli, żeby się porozumieć i pogodzić, może wtedy każdy, kto chce, zwrócić się w mieście do któregoś z zarządców miasta, a na wsi do któregoś z zarządów obszarów wiejskich, ażeby orzekli, co winien zrobić jeden i drugi. Ten z nich, który nie podda się ich zarządzeniom, będzie jako człowiek zawistny i nieustępliwy pociągnięty do odpowiedzialności i jeżeli zostanie uznany za winnego, zapłaci poszkodowanemu podwójną wartość starty dlatego, że nie podporządkował się nakazowi władzy.

Żywicielką wszystkich roślin ogrodowych jest przede wszystkim woda. Bardzo łatwo jest jednak zepsuć ją komuś lub też pozbawić jej kogoś. Ziemia, słońce i powiewy powietrzne, którym wraz z wodą kiełkujące z ziemi rośliny zawdzięczają swój wzrost, nie dają się zatruć, odprowadzić gdzie indziej czy ukraść tak, jak to można zrobić z wodą. Toteż korzystanie z wody należy zabezpieczyć prawem. Ustanowione więc tu będzie takie prawo: jeżeli ktoś komuś umyślnie zatruje wodę w źródle czy w zbiorniku lub też zatrzyma jej dopływ przy pomocy grobli lub podkradać mu ją będzie stale, poszkodowany wniesie na niego skargę do zarządców miasta z podaniem wysokości poniesionych z tego powodu strat. Ten zaś, komu udowodnione zostanie, że zatruł wodę, będzie musiał nie tylko wyrównać szkodę, ale dokonać jeszcze oczyszczenia

źródła czy zbiornika w taki sposób, w jaki dopełniać obrzędu oczyszczalnego nakazują w każdym poszczególnym wypadku przepisy sakralne.

Powiemy teraz, jak należy korzystać z darów złotej jesieni. Dwa ich rodzaje zawdzięczamy łaskawości bogini: grona dionizosowej latorośli, których nie można przechowywać i te, które nadają się do przechowywania. Co do płodów jesieni obowiązywać więc będzie następujące prawo: kto pokosztuje owocu dzikich winogron czy fig przed okresem ich zbioru przypadającym na czas wzejścia Arktura, zrywając je we własnym lub w cudzym sadzie, zapłaci do skarbca Dionizosa pięćdziesiąt drachm, jeżeli je zerwał u siebie, minę, jeżeli u sąsiadów, a dwie trzecie miny, jeżeli u kogoś innego. Tak zwane szlachetne winogrona i szlachetne figi może natomiast każdy w swojej winnicy czy sadzie zbierać, jak i kiedy mu się podoba, jeżeliby jednak zrywał je w cudzym sadzie czy winnicy, nie uzyskawszy zgody właściciela, ukarany zostanie na podstawie prawa, które zakazuje «ruszyć tego, czegoś nie położył». Niewolnik, który sięgnie po owoc bez zezwolenia pana, dostanie tyle batów, ile jest jagód na kiści winogronowej czy fig na drzewie figowym. Osiedleńcowi wolno za opłatą nabyć na pniu winogrona czy figi szlachetnego gatunku i zrywać je, kiedy zechce, cudzoziemiec zaś może w swej wędrówce po naszym kraju w drodze pokosztować, jeżeli ma ochotę, wraz z jednym z towarzyszących mu niewolników winogron szlachetnych czy fig bez uiszczenia zapłaty — będzie to poczęstunek gościnny — ale tak zwanych dzikich i innych tego rodzaju owoców[6] zabroni nasze prawo dotykać obcym. W razie zaś, gdyby nie wiedząc o tym, zerwał je jakiś cudzoziemiec czy jego niewolnik, niewolnik ukarany zostanie chłostą, a on otrzyma napomnienie i pouczenie, że wolno mu brać sobie tylko te owoce, których nie można przechowywać dla otrzymania

z nich rodzynek, wina czy suszonych fig. Co się zaś tyczy gruszek, jabłek, granatów i wszystkich owoców tego rodzaju, to nie będzie hańbą zerwać je sobie po kryjomu, jeżeli jednak da się ktoś przy tym przychwycić, a nie ma jeszcze lat trzydziestu, będzie go można przepędzić i obić — byleby tylko nie zranić go przy tym — i nikt wolny pociągnięty nie zostanie do odpowiedzialności za to, że go obił. Owoców tych kosztować może cudzoziemiec tak samo jak winogron i fig i każdy starszy człowiek będzie mógł je sobie zrywać, ale spożywać je winien na miejscu i nie zabierać ze sobą. Nie stosując się do tego zarządzenia, narazi się na to, że może nie zostać dopuszczony do ubiegania się o zaszczytne wyróżnienia w cnocie, jeżeli o tym wspomni ktoś wtedy tym, którzy będą rozstrzygać o ich przydzielaniu.

Zwozić zebrane plony będzie wolno każdemu, którędy zechce, tak jednak, żeby nikogo przez to nie przyprawić o szkodę, albo żeby przynajmniej zwożąc je przez posiadłość sąsiada, zyskać na tym trzy razy więcej, niż on na tym traci. Rozpatrywać i oceniać rzecz w każdym poszczególnym wypadku będą władze miejscowe. Do nich też za każdym razem, gdy ktoś gwałtem lub cichaczem skrzywdzi wtedy kogoś umyślnie i pomimo jego sprzeciwu niszczyć mu będzie dobytek lub pozwoli, żeby go niszczyły jego zwierzęta, poszkodowany zwracać się będzie ze skargą, jeżeli wartość starty nie przekracza trzech min. Jeżeli wynosi więcej, wniesie skargę do publicznego sądu i tam domagać się będzie ukarania winnego. Urzędnik, który by się okazał niesprawiedliwy w ocenianiu straty, skazany zostanie na zapłacenie poszkodowanemu sumy przewyższającej ją dwukrotnie. Każdy w ogóle, kto chce, może w razie wydania przez urzędnika niesprawiedliwego wyroku we wszelkiego rodzaju skargach odwołać się do publicznego sądu. Nie sposób pominąć w prawodawstwie mnóstwa

przepisów odnoszących się do procedury sądowej przy wymierzaniu kar, do wnoszenia skarg, wstępnego pozywania stron i świadków, dwóch czy też ilu ich być powinno, i do całego szeregu tego rodzaju rzeczy, z drugiej jednak strony nie zasługują one na to, żeby miał się nimi zajmować stary prawodawca. Niechaj je tedy ustanawiają młodsi prawodawcy, mając przed oczyma poprzednio ustanowione prawa, i w tych małych rzeczach wzorując się na wielkich niech wyprobowują wciąż swe zarządzenia i sprawdzają ich konieczność i przydatność, aż uznają, że wszystko zostało należycie ustanowione. Wtedy zawarują nietykalność swym postanowieniom i wszyscy będą już musieli do nich się stosować, ponieważ istotnym potrzebom odpowiadają w całej pełni.

W sprawie rzemiosł i rękodzieł ustanowimy, co następuje: żaden obywatel kraju ani jego niewolnik nie będzie się zajmować rzemiosłem ani uprawiać sztuki rękodzielniczej. Inną bowiem sztukę, sztukę wymagającą wielkiego wyrobienia i wielkiej wiedzy, uprawia obywatel, gdy chroni i utrzymuje powszechny ład i porządek w państwie. Robić tego nie może dorywczo i ubocznie przy innych zajęciach, ale poświęcać temu musi wszystkie swe siły i cały swój czas. Człowiek nie jest w ogóle zdolny dokładnie i dobrze wykonywać dwu różnych zajęć czy dwóch różnych sztuk i nie może także, gdy sam uprawia jakąś jedną sztukę, dopilnować naprawdę, czy jakąś inną dobrze uprawia ktoś drugi. Wprowadzimy więc w naszym państwie taką zasadę: kowal nie będzie wykonywać prac ciesielskich, a cieśla wtącać się nie będzie do pracy kowali zamiast zajmować się własnym rzemiosłem. Niech nikt nie usprawiedliwia się i nie tłumaczy, że ponieważ wielu niewolników wykonuje dla niego różne prace, zrozumiałą jest rzeczą, że pilnuje wykonywania przez nich tych prac, które przynoszą mu większy zysk niż własna jego sztuka.

W naszym państwie każdy wykonywać będzie tylko jeden rodzaj zajęcia i pracując w swoim zawodzie, zarabiać będzie na swoje utrzymanie. Zarządcy miasta czuwać będą jak najtroskliwiej, aby to prawo nie zostało naruszone. Obywatelowi, który z większą gorliwością uprawiać będzie jakieś rzemiosło, niż dbać o nabycie cnoty, nie będą szczędzić obelg i odmawiać mu będą prawa do czci, aż go zawrócą z powrotem na właściwą dla niego drogę. Cudzoziemca zaś, który wykonywać będzie dwa rzemiosła, ukarzą więzieniem i grzywną albo też nakażą mu opuścić kraj, zmuszając w ten sposób, żeby każdy był zawsze czymś jednym, a nie występował w wielu postaciach. Zażalenia w sprawie należnej rzemieślnikom zapłaty, odmowy przyjęcia przedmiotu wykonanego na zamówienie i wszelkie skargi wniesione przez rzemieślników albo przeciwko nim rozsądzać będą zarządcy miasta, o ile żądane odszkodowanie nie przekracza sumy pięćdziesięciu drachm, jeżeli wyniesie więcej, rozpatrywać je będą publiczne sądy i wyrokować na podstawie prawa.

Cła nie będzie u nas w państwie płacić nikt przy wywożeniu ani sprowadzaniu towarów. Nie wolno będzie sprowadzać kadzidła i innych zagranicznych wonnych ziół, które się pali na cześć bogów, purpury i środków barwiących, których brak w kraju, żadnych surowców obcego pochodzenia używanych do sporządzania przedmiotów, bez których można się obyć. Wywozić zaś nie będzie wolno niczego z tych rzeczy, które niezbędnie są potrzebne w kraju. Rozstrzygać o tych sprawach i roztaczać nad nimi pieczę będzie dwunastu strażników praw, najbliższych wiekiem pięciu najstarszym, którzy będą zwolnieni od tych obowiązków.

Jeżeli zaś idzie o broń i cały w ogóle sprzęt wojenny i trzeba by tu sprowadzać jakieś rzeczy nie wytwarzane w kraju, jakieś roślinne czy metalowe wyroby, powrozy

czy zwierzęta, to o przywozie i wywozie, kiedy dostawcą i odbiorcą równocześnie musi być państwo, rozstrzygać będą naczelnicy jazdy oraz strategowie. Strażnicy praw wydadzą co do tego odpowiednie i dostatecznie wszystko określające przepisy prawne. Handlować dla zysku ani tymi, ani żadnymi innymi rzeczami nie będzie się u nas nigdzie, w kraju ani w mieście.

Co się tyczy aprowizacji i podziału plonów rolnych, to wydaje się celowe wprowadzić tu sposób zbliżony do tego, który prawo ustaliło na Krecie. Wszystkie plony podzielone zostaną na dwanaście części i według tego podziału uregulowane będzie ich spożycie. Każda zaś dwunasta część — na przykład pszenicy i jęczmienia, z dołączeniem pozostałych płodów tak samo podzielonych oraz wszelkich do sprzedaży nadających się zwierząt w poszczególnych okręgach — podzielona znów będzie na trzy części i jedna z nich przeznaczona zostanie dla wolnych, druga dla ich niewolników, trzecia dla rzemieślników i w ogóle cudzoziemców zarówno tych, którzy osiedlą się tu na stałe i muszą mieć dostarczone środki żywności, jak też tych, którzy przybywać tu będą okolicznościowo celem załatwienia jakichś spraw urzędowych czy prywatnych. Jedynie ta trzecia część wszystkich niezbędnych środków spożywczych musi z konieczności podlegać sprzedaży, jeżeli idzie o dwie pozostałe części, to nie będzie tu żadnej konieczności sprzedawania czegokolwiek. Jaki więc będzie najwłaściwszy sposób przeprowadzenia tego podziału? Jasne jest przede wszystkim, że te nasze części równe będą pod jednym względem, a pod drugim nie będą znowu równe.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Wszystko przecież, co się rodzi i wyrasta z ziemi, bywa i być musi gorszej lub lepszej jakości.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Pod tym więc względem uprzywilejowana nie może być żadna z tych trzech części ani przydzielona panom, ani niewolnikom, ani też cudzoziemcom, lecz wszystkim przyznane być muszą w równym wymiarze plony podobnej jakości. Każdy obywatel otrzyma dwie części i upoważniony będzie na własną rękę dokonać podziału, przydzielając niewolnikom i wolnym, ile i co uzna za właściwe. To, co pozostanie, rozdzielać się będzie według miary i liczby w stosunku do ilości posiadanych przez każdego zwierząt żywiących się paszą roślinną.

Musimy następnie zapewnić ludności osobne i oddzielone od siebie mieszkania. Odpowiednie będzie dla naszych celów następujące rozmieszczenie osiedli. Założymy dwanaście wsi, po jednej w środku każdego z dwunastu okręgów, i w każdej wydzielimy najpierw obszar na rynek oraz otaczające go świątynie bogów i bezpośrednio po bogach czczonych dajmonów. Jeżeli czczone tu były jakieś bóstwa Magnetów[7], lub jeżeli zachowały się tu jeszcze świątynki jakichś innych starożytnych bóstw, których pamięć przetrwała do dziś, to trzeba będzie nadal otaczać je taką czcią, jaką otaczano je w dawnych czasach. Poza tym wzniesiemy wszędzie świątynie dla Hestii, Zeusa, Ateny oraz dla najwyższego opiekuńczego bóstwa danego okręgu. Około tych świątyń stać będą na miejscach podwyższonych, ażeby w ten sposób ubezpieczone były jak najlepiej, budynki, w których mieścić się będą kwatery dla strażników. Na pozostałym obszarze całego kraju osiedlimy rzemieślników. Utworzymy z nich trzynaście grup, z których jedną przeznaczymy dla miasta. W związku z jego podziałem na dwanaście części rozdzielimy wchodzących w jej skład rzemieślników na dwanaście grup mających obsługiwać poszczególne dzielnice. Mieszkać będą oni poza obrębem miasta, na okalających je przedmieściach. Po wsiach rozmieścimy rzemieślników w taki spo-

sób, ażeby w każdej wsi znajdowali się zawsze tacy, których umiejętności przydatne są dla rolników. Pieczę nad tym wszystkim sprawować będą naczelnicy strażników obszarów wiejskich i oni będą określać, ilu i jakich rzemieślników potrzeba w każdej okolicy i gdzie wyznaczyć im należy mieszkania, ażeby jak najmniej przeszkadzali i najbardziej pomocni byli rolnikom. Jeżeli idzie o rzemieśników miejskich, to o wszystkie te sprawy zatroszczą się i stale troszczyć się o nie będą naczelne władze porządkowe miasta.

Dozorcy rynkowi czuwać będą nad wszystkim, co się dzieje na rynku. Opiekować się więc będą znajdującymi się na rynku świątyniami i baczyć, żeby tu ktoś nie popełnił jakiegoś przestępstwa. Będą następnie uważać, jak ludzie załatwiają tu swoje sprawy i interesy, czy zachowują się przyzwoicie i nie wykazują jakieś buty i zuchwałości, i w razie potrzeby karać tego, kto zasłużył na karę. Do nich należeć będzie dalej sprawowanie nadzoru nad odbywającym się tu handlem; pilnować więc będą w pierwszym rzędzie, czy to, co mieszkańcy sprzedawać mają cudzoziemcom, sprzedawane jest zgodnie z przepisami prawa. Prawo zaś nakaże, ażeby pierwszego dnia każdego miesiąca rządcy, cudzoziemcy czy niewolnicy, którzy pełnić będą u obywateli obowiązki rządców, sprowadzali na rynek z tego, co przeznaczone jest na sprzedaż dla cudzoziemców, dwunastą część zboża, i żeby każdy cudzoziemiec w tym pierwszym dniu sprzedaży rynkowej zaopatrzył się w zboże i produkty zbożowe na przeciąg całego miesiąca. Dziesiątego dnia każdego miesiąca sprzedawać się będzie i kupować płynne produkty mające wystarczyć na cały miesiąc. Dwudziestego dnia każdego trzeciego miesiąca sprzedawać się będzie zwierzęta, ile ich kto ma na zbyciu, i kupować, ile ich kto potrzebuje. Prócz zwierząt wystawiać się będzie tego dnia do sprzedania na rynku narzę-

dzia i inne przedmioty codziennego użytku, na przykład skóry, wszelkie tkaniny, wyroby plecione i pilśniowe i różne rzeczy tego rodzaju, które rolnicy mają na sprzedaż, a cudzoziemcy muszą nabywać drogą kupna. Handlować jednak ani nimi, ani mąką otrzymaną z jęczmienia i pszenicy i w ogóle żywnością nie będzie wolno w ten sposób, ażeby sprzedawać je obywatelom czy ich niewolnikom albo je od nich kupować. Cudzoziemiec natomiast będzie mógł te rzeczy odsprzedawać na osobnych, dla cudzoziemców przeznaczonych rynkach, rzemieślnikom i ich służbie oraz pośredniczyć w sprzedaży wina i zboża, uprawiając tak zwany drobny handel. Rzeźnicy będą poćwiartowane mięso wystawiać na sprzedaż dla cudzoziemców i ich niewolników. W drzewo na opał będzie mógł cudzoziemiec zaopatrywać się hurtowo każdego dnia u rządców posiadłości wiejskich i będzie w prawie odsprzedawać je innym cudzoziemcom w dowolnej ilości i w dwolnym czasie. Wszelkie inne rzeczy i przedmioty codziennego użytku sprzedawane będą na ogólnym rynku i każdy rodzaj towaru umieszczony tu będzie osobno. Strażnicy praw i dozorcy rynkowi wraz z zarządcami miasta wyznaczą odpowiednie miejsca na składy i stoiska, i określą, jak wielką przestrzeń zajmować mają na placu rynkowym poszczególne towary. Tutaj więc odbywać się będzie wymiana towarów na pieniądze i pieniędzy na towary. Ostrzegamy, żeby nikt nie wydawał nikomu towaru nie otrzymawszy zapłaty, ani nie płacił nie odebrawszy towaru, bo jeżeli tu ktoś zawiedzie czyjeś zaufanie, będzie musiał ten, kto mu zawierzył, pogodzić się ze stratą, ponieważ żaden sąd w tej sprawie nie przyjdzie mu z pomocą. Jeżeli zaś ktoś więcej sprzeda czy kupi i na sprzedaży zarobi, a na kupno wyda więcej pieniędzy, niż zezwala prawo, które określa, do jakiej sumy można przez kupno i sprzedaż powiększać i zmniejszać swe zasoby, to uzy-

skana w ten sposób nadwyżka zostanie zaraz podana do wiadomości strażników praw, a kupno powodujące niedozwolony ubytek mienia unieważnione. Tak samo wyszczególnione będą dane dotyczące mienia osiedleńców. Przebywać u nas w charakterze osiedleńca będzie mógł każdy, kto zechce, zawsze, bowiem znajdzie się u nas miejsce dla cudzoziemca, który by pragnął i był w możności tu się osiedlić, pod warunkiem, że posiada znajomość jakiegoś rzemiosła i z tym zastrzeżeniem, że będzie mógł pozostawać w naszym kraju nie dłużej niż dwadzieścia lat od dnia, w którym został wciągnięty na listę osiedleńców. Za prawo pobytu nie będzie uiszczać najmniejszej nawet zapłaty — wystarczy, że będzie zachowywać się przystojnie — ani też płacić żadnych podatków przy załatwianiu jakiejś sprzedaży czy kupna. Gdy upłynie czas pobytu, zabierze wszystko, co posiada, i opuści kraj. Jeżeli jednak w ciągu tych lat zdobędzie sobie dobre imię z powodu wyświadczenia państwu jakiejś znaczniejszej przysługi i może się spodziewać, że uzyska od Rady i Zgromadzenia Ludowego odroczenie terminu opuszczenia kraju lub zezwolenie pozostania do końca życia, niech o to prosi, a to, na co państwo wyrazi swą zgodę, zabezpieczone mu będzie całkowicie. Dla synów osiedleńców, którzy uprawiają jakieś rzemiosło i mają skończonych lat piętnaście, okres osiedleńczy zaczynać się będzie od piętnastego roku życia. Wolno im będzie przebywać w kraju przez dalsze dwadzieścia lat, a potem muszą sobie pójść, dokąd się im podoba. Kto z nich zechce pozostać, może pozostać tylko wtedy, gdy w podobny sposób uzyska zezwolenie pozostania. Osiedleniec opuszczający kraj winien przed wyjazdem zatroszczyć się o skreślenie wykazu swego majątku sporządzonego poprzednio w aktach władz.

Ateńczyk Należałoby tak, jak tego wymaga porządek obowiązujący przy stanowieniu praw, przedstawić teraz sankcje karne w zastosowaniu do wszystkich omówionych czynności. Niektóre odnoszące się do przestępstw w dziedzinie gospodarki wiejskiej i pokrewnych zajęć uwzględniliśmy już częściowo. O najważniejszych jednak rzeczach nie powiedzieliśmy jeszcze. Konieczne jest więc teraz rozpatrzyć jeden po drugim wszystkie rodzaje popełnionych przestępstw i określić, na jaką zasługują karę i jakim powinny podlegać sądom.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Ze wstrętem właściwie i wstydem zabieramy się do stanowienia praw, które zamierzamy teraz stanowić. Mamy je przecież stanowić dla państwa, o którym powiadamy, że będzie urządzone najlepiej, jak tylko można, i wyposażone we wszystko, co sprzyja uprawianiu cnoty. Sama więc już myśl, że może w takim państwie znaleźć się ktoś zdolny do popełnienia najstraszliwszych zbrodni, jakie powstają w innych państwach na skutek panującego w nich zepsucia, i że ustanowić trzeba surowe prawa, które by odstraszały od zbrodniczych czynów i karały, jeżeliby ktoś poważył się je popełnić, ponieważ obawiamy się, że może to zdarzyć się i u nas, sama więc już

taka myśl i obawa przejmuje nas poniekąd, jak powiedzieliśmy, wstrętem i wstydem. Skoro jednak nie dla synów bożych stanowimy teraz prawa, nie dla herosów, jak starożytni prawodawcy, o których wieść głosi, że i sami pochodzili od bogów, i dla potomków bogów ustanawiali swe prawa, ale ludźmi jesteśmy i dla zrodzonych z ludzkiego nasienia stanowimy prawa, nie można brać nam za złe, że obawiamy się, czy któryś z naszych obywateli nie będzie w swej nieprawości tak w sobie zatwardziały, że podobnie jak ziarna o rogowej twardej powłoce, które nie miękną, gdy je gotować na ogniu, nie zmięknie pod wpływem najsurowszych praw. Ze względu więc na takich ludzi, nie zważając na niechęć, z jaką to czynią, ogłoszę teraz prawa dotyczące zbrodni świętokradztwa, na wypadek, gdyby ktoś u nas poważył się ją popełnić. Jeżeli idzie o obywateli, to ponieważ otrzymają należyte wychowanie, nie tylko nie chcielibyśmy, ale i nie potrzebujemy właściwie obawiać się tak bardzo, żeby któryś z nich popadł w taką chorobę; niewolnicy natomiast oraz codzoziemcy i ich niewolnicy mogą niewątpliwie dopuszczać się często podobnych przestępstw. Toteż ich przede wszystkim mając na uwadze, ale licząc się też ze słabością natury ludzkiej w ogóle, ogłoszę teraz prawa wymierzone przeciwko świętokradcom i popełniającym podobne zbrodnie, z których bardzo trudno albo nawet wcale ludzie nie dają się uleczyć. Zgodnie z poprzednim naszym postanowieniem zaopatrzymy i te prawa we wstępy możliwie najkrótsze. Zwrócimy się tedy do tego, kogo opanowała wstępna myśl obrabowania świątyni i kusi go w dzień i w nocy nie daje mu spokoju, z następującymi słowami napomnienia: nie ludzka ani boska jest ta zła siła, która owładnęła tobą, biedaku, i popycha cię do świętokradztwa; z dawnych nie odpokutowanych win zrodziła się ona, przeklęta, i niby giez szalony wpija się w ludzi i krąży dokoła nabrzmiała

zbrodnią. Chronić się przed nią trzeba i strzec za wszelką cenę. A jak masz to robić, posłuchaj! Gdy taka grzeszna myśl cię opęta, pamiętaj o obrzędach oczyszczalnych i do nich uciekaj się jak najprędzej, śpiesz do świątyni i błagaj bogów, ażeby raczyli odwrócić od ciebie to nieszczęście, szukaj zetknięcia z tymi, którzy cieszą się sławą zacnych mężów, słuchaj, co mówią, i sam staraj się z całym przekonaniem przytwierdzać im, że każdy czcić musi to, co jest szlachetne i sprawiedliwe, od złych zaś umykaj i nie obejrzyj się za nimi ani razu. Może zelżeje wtedy nasilenie twej choroby, jeżeli nie, uznaj, że śmierć jest lepsza i skończ ze swym życiem.

Tak więc brzmieć będzie wstęp, z którym zwrócimy się do tych, którzy takich czynów bezbożnych i zgubnych dla państwa zamierzają się dopuścić. I temu, kogo zdołamy przekonać, prawo nie będzie już mieć poza tym nic do powiedzenia, temu zaś, kto nie da się nam przekonać, oświadczy ono bezpośrednio po tym wstępie uroczyście i głośno: świętokradca przychwycony na gorącym uczynku, niewolnik czy cudzoziemiec, wypalone mieć będzie na twarzy i rękach piętno swego haniebnego czynu i po otrzymaniu tylu batów, ile ich wyznaczą sędziowie, nago wygnany zostanie poza granice kraju. Poniósłszy taką karę, oprzytomnieje może i stanie się lepszy. Kara wymierzona przez prawo nigdy nikomu nie wychodzi na złe, sprawia zawsze jedno lub drugie: albo lepszym czyni tego, którego karze, albo zapobiega, ażeby stał się jeszcze gorszy. Obywatela, który by popełnił rzecz taką, albo wobec bogów, rodziców czy państwa dopuścił się jakiejś podobnie strasznej i niesłychanej zbrodni, uzna sędzia za nieuleczalnego, biorąc pod uwagę, że otrzymawszy od dzieciństwa najlepsze wykształcenie i wychowanie, nie potrafił powstrzymać się od najgorszych podłości. Poniesie więc śmierć, i będzie to bodaj najmniejsze dla niego zło,

a stając się przykładem odstraszającym od zbrodni, korzyść przyniesie innym. Imię jego pokryje niepamięć, a trup wyrzucony będzie poza granice kraju. Dzieci jednak i członkowie jego rodziny, o ile nie pójdą w ślady ojca, zachowają cześć i cieszyć się będą zaszczytną pochwałą, że z drogi nieprawości szlachetnie i dzielnie weszli na drogę cnoty. Majątek ich nie ulegnie konfiskacie — nie dałoby się to pogodzić z naszym naczelnym założeniem, że działki ziemi przyznane obywatelom muszą w naszym państwie pozostać zawsze takie same i w tej samej liczbie. Ze względu na to również i grzywnę ten, kto ukarany zostanie grzywną, płacić będzie wyłącznie z zasobów pieniężnych, które posiada poza majątkiem przeznaczonym do należytego zagospodarowania działki, i tylko do wysokości tej nadwyżki wolno będzie nakładać na kogoś grzywnę, nigdy większą. Dokładne dane dotyczące stanu majątkowego każdego obywatela znajdą strażnicy praw wyszczególnione w urzędowych wykazach i przedłożą je w razie potrzeby sędziom, zapobiegając w ten sposób, żeby czyjaś działka z braku potrzebnego zaopatrzenia pieniężnego właściciela pozostała nieuprawiona. Kto zaś zasłużył na większą grzywnę, ukarany będzie, o ile nie poręczą za niego przyjaciele i nie zapłacą jej za niego wspólnie, dłuższym więzieniem, publicznym ogłoszeniem winy oraz szeregiem dotkliwych upokorzeń. Całkowicie pozbawiony praw obywatelskich nie będzie nikt za żadne przestępstwo, nawet jeżeli zbiegnie z kraju. Śmierć, więzienie, chłosta, poniżające siedzenie lub stanie na uboczu czy wystawanie przy świątyniach na granicy kraju, bądź grzywna spłacana tak, jak właśnie powiedzieliśmy, oto kary, które będą stosowane u nas. Zbrodnie zasługujące na karę śmierci sądzić będą strażnicy praw wraz z trybunałem złożonym z tych zeszłorocznych urzędników, którzy wyróżnili się jako najlepsi. To, co dotyczy wstępnego dochodzenia i pozywania

przed sąd, oraz wszystkie wiążące się z tym szczegóły określą młodsi prawodawcy, prawne natomiast ustalenie sposobu głosowania należy do nas. Głosowanie będzie jawne. Sędziowie zasiądą jeden tuż przy drugim, zajmując kolejne według wieku wyznaczone dla siebie miejsca bezpośrednio przed oskarżycielem i oskarżonym. Pożądane będzie, żeby wszyscy obywatele, którym pozwoli na to czas, byli obecni i pilnie przysłuchiwali się rozprawie. Jedną tylko mowę będzie mógł wygłosić tak oskarżyciel, jak i oskarżony, przy czym oskarżyciel przemawiać będzie pierwszy, a oskarżony drugi. Po ich przemówieniach zabierze głos najstarszy z sędziów i roztrząsając wnikliwie i dokładnie treść ich przemówień, rozpocznie nad nimi dyskusję. Potem przemawiać będą kolejno wszyscy inni i zaznaczać, co w słowach jednej i drugiej strony budzi ich zdaniem zastrzeżenia i wykazuje braki. Jeżeli ktoś nie ma nic do powiedzenia, odstąpi swój głos następnemu. To, co w tych wypowiedziach sędziowie uznają za szczególnie ważne, będzie zaprotokółowane i ten protokół opatrzony podpisami ich wszystkich i zapieczętowany złożony zostanie na ołtarzu Hestii. Nazajutrz wszyscy ponownie zbiorą się na tymże miejscu i w ten sam sposób znowu potoczy się dyskusja i najważniejsze jej punkty zostaną znowu zapisane i podpisane przez sędziów. I po raz trzeci odbędzie się jeszcze takie posiedzenie i gdy wykorzystane będą w pełni wszystkie dowody i wysłuchani wszyscy świadkowie, każdy złoży swój głos, przysięgając na Hestię, że w miarę możności wyda sprawiedliwy i uczciwy wyrok. Na tym zakończy się rozprawa sądowa.

Po zbrodniach przeciwko bogom idą przestępstwa podważające istniejący porządek państwowy. Kto usiłuje poddać prawa władzy ludzi lub próbuje uzależnić państwo od woli stronnictwa i używając przemocy wszczyna rozruchy i łamie praworządność, uważany być musi za naj-

większego wroga całego państwa. Tego zaś, kto do takich czynów nie przykłada ręki, ale sprawując wysoki urząd w państwie nie dostrzaga tych knowań, lub dostrzega, lecz z powodu tchórzostwa nie występuje w obronie państwa, postawimy, jeżeli idzie o nikczemność, na drugim miejscu po tamtym. Każdy, kto nie jest już zupełnic nic warty, poczuwać się musi do obowiązku wydania władzom i oskarżenia przed sądem tego, kto usiłuje na drodze przemocy i bezprawia obalić istniejący w państwie porządek. Sąd składać się będzie z tych samych sędziów, którzy sądzili świętokradców, i przebieg rozprawy sądowej będzie taki sam jak wtedy, gdy chodziło o wymierzenie im kary. Wyrok skazujący winnego na śmierć zapadać będzie większością głosów. Przyjmiemy jako ogólną zasadę, że hańba kary poniesionej przez ojca nie dotknie dzieci, chyba że nie tylko ich ojciec, ale i dziadek oraz pradziadek ukarani zostali śmiercią. W tym wypadku pozwoli się dzieciom zabrać swoje mienie poza działką i prócz tego, co należy do pełnego jej zagospodarowania, i odeśle się je do ich dawnego kraju i ojczystego miasta. Z chłopców zaś zgłoszonych przez ojca lub dziadka ze strony ojca lub matki w rodzinach, gdzie jest więcej synów, którzy skończyli już co najmniej dziesięć lat, wylosuje się dziesięciu i ich imiona prześle do Delf. Ten, na którego wskaże bóg zostanie — oby z lepszym szczęściem! — dziedzicem opuszczonej działki.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk I trzecie jeszcze takie samo ustanówmy prawo, według którego wyznaczani będą sędziowie i odbywać się będą rozprawy sądowe, gdy ktoś przed sądem oskarżony zostanie o zdradę. I również w sprawie pozostawienia potomstwa czy usunięcia go z kraju obowiązywać będzie to samo prawo w tych trzech wypadkach: zdrady, świętokradztwa oraz próby obalenia przemocą praw pań-

stwowych. Co się zaś tyczy złodziejstwa, to niezależnie od tego, czy ktoś ukradnie rzecz wielką, czy małą, ustanowione będzie jedno prawo i jedna prawem wyznaczona zostanie kara dla wszystkich złodziejów. Ten, kogo sąd uzna za winnego popełnienia kradzieży, będzie musiał zwrócić w dwójnasób wartość tego, co ukradł, jeżeli posiada poza działką dosyć pieniędzy, ażeby uiścić tę zapłatę. W przeciwym wypadku pozostanie w więzieniu tak długo, aż jej nie uiści albo nie ułagodzi tego, kto go pociągnął do odpowiedzialności. Również ten, kto uznany będzie za winnego dopuszczenia się kradzieży mienia państwowego, zwolniony zostanie z więzienia dopiero wówczas, gdy uzyska ułaskawienie od państwa lub pokryje w dwójnasób wartość tego, co ukradł.

Kleinias Jakże możemy powiedzieć, przyjacielu, że przy karaniu złodzieja nie ma żadnego znaczenia, czy ukradł rzecz wielką, czy małą, i czy wziął ją z poświęconych, czy innych miejsc, i że nie wchodzą tu w grę wszystkie te tak bardzo różne okoliczności, które towarzyszą dokonaniu kradzieży? Czy prawodawca nie powinien liczyć się z tą tak wielką ich rozmaitością i nie stosować we wszystkich wypadkach tej samej kary?

Ateńczyk Doskonale, Kleiniaszu! Zapędziłem się zanadto i dobrze, żeś mi tu stanął niejako w poprzek drogi i otrzeźwił mnie nieco. Przywiodłeś mi na pamięć to, o czym myślałem już przedtem, że zasady stanowienia praw nie zostały jeszcze przepracowane należycie. Wskazuje na to choćby ta sprawa, na którą natknęliśmy się teraz. Ale co chcę przez to powiedzieć? Nie zrobiliśmy oto złego porównania, gdy przyrównaliśmy wtedy tych, dla których ustanawia się prawa, do niewolników leczonych przez niewolników. Bo trzeba sobie uświadomić, że gdyby taki lekarz, który uprawia sztukę lakarską, opierając się tylko na doświadczeniu, i nie posiada żadnej wiedzy, sły-

szał, jak prawdziwy lekarz, wolny człowiek, rozmawia ze swoim pacjentem, wolnym człowiekiem, jak rozumuje w sposób nieomal filozoficzny, docieka przyczyn choroby, zastanawia się nad naturą organizmu ludzkiego, roześmiałby się niewątpliwie głośno ten nasz domorosły lekarz i nie miałby nic innego do powiedzenia jak to, co ma wtedy zawsze na ustach większość takich niby lekarzy. «Głupcze! — powiedziałby — nie leczysz chorego, ale go pouczasz, tak jakby pragnął zostać lekarzem, a nie odzyskać zdrowie».

Kleinias A czy nie mówiłby słusznie?

Ateńczyk Może. Mógłby on jeszcze pomyśleć sobie przy tym, że ten, kto tak roztrząsa prawa, jak my to teraz robimy, poucza obywateli, a nie ujmuje ich życia w niezbędne ramy przepisów prawnych. Czy wydaje się nam, że i pod tym względem miałby słuszność?

Kleinias Może.

Ateńczyk W szczęśliwym istotnie położeniu znaleźliśmy się teraz.

Kleinias Dlaczego?

Ateńczyk Żadna, widzisz, prawdziwa konieczność nie zmusza nas obecnie do stanowienia praw, lecz badając wszelkie ustroje państwowe próbujemy dostrzec, co jest bezwzględnie najlepsze a co najniezbędniejsze tylko, i zastanawiamy się, w jaki sposób można by to urzeczywistnić. Wydaje się więc, że jesteśmy w możności bądź to, co jest najlepsze, brać pod uwagę, bądź też, jeżeli wolimy, uwzględniać tylko to, co jest najniezbędniejsze w zakresie praw. Więc wybieramy!

Kleinias Śmieszne by było, przyjacielu, uciekać się do takiego wyboru i upodabniać się przez to do tych prawodawców, których gwałtowna jakaś konieczność przymusza od razu stanowić prawa i czekać im nie pozwala nawet do jutra. My jednak, bogu dzięki możemy podobnie jak mu-

rarze czy inni jacyś robotnicy gromadzić najpierw materiał, tak jak się da, ażeby z niego wybierać potem, co jest przydatne do przyszłej budowli, i wybierać spokojnie, nie śpiesząc się wcale. Uważajmy więc siebie za takich budowniczych, którzy nie pod naciskiem konieczności wznoszą mury, ale z całym spokojem częściowo gromadzą jeszcze budulec, a częściowo go już wykorzystują. Słusznie więc powiedzieć możemy o niektórych naszych prawach, że je już układamy, a o innych, że się przykładamy dopiero do ich układania.

Ateńczyk Bardziej by więc w tym wypadku odpowiadać istotnej potrzebie, Kleiniaszu, ogólny przegląd praw. Rozpatrzymy więc, na bogów, jeszcze rzecz następującą w związku z prawodawcami.

Kleinias Jaką?

Ateńczyk Mamy oto w państwach całe mnóstwo dzieł napisanych przez różnych autorów i wiele w tych dziełach zawartych wywodów, a wśród dzieł znajdują się także pisma i wywody prawodawców.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Czy więc dzieła innych pisarzy, poetów i tych, którzy prozą czy wierszem spisali swoje rady życiowe na użytek potomnych, uznamy za godne uwagi, a nie uznamy za takie pism prawodawców, czy też przeciwnie zwracać będziemy na nie największą uwagę?

Kleinias Największą, z pewnością.

Ateńczyk Bo nie sądzimy przecież, że spośród wszystkich pisarzy jedynie prawodawca nie ma doradzać ludziom rzeczy pięknych, zacnych i sprawiedliwych i pouczać ich, na czym one polegają i jak je powinni uprawiać ci, którzy chcą żyć szczęśliwie?

Kleinias Skądże?

Ateńczyk Więc jak? Dla Homera, Tyrtajosa i innych poetów byłoby wielką hańbą, gdyby w swych dziełach

ustanowili fałszywe zasady dotyczące życia i postępowania, a Likurgowi, Solonowi i tym prawodawcom, którzy pozostawili pisma, przynieść by to miało mniejszą ujmę? Czy nie jest raczej słuszne, żeby najpiękniejsze bezwzględnie i najlepsze ze wszystkich ksiąg, które znajdują się w państwach, okazywały się, gdy je wziąć do ręki, pisma prawnicze, dzieła zaś innych autorów tchnęły podobnym do nich duchem i nastrojem, a zasługiwały na śmiech i na wzgardę, jeżeliby były z nimi w rozdźwięku? Będziemy więc tego zdania, że prawa powinny tak być pisane dla państw, ażeby w ich piśmiennym ujęciu przejawiało się coś na kształt serdecznej i rozumnej troski ojca i matki, czy też wyobrażamy sobie, że wystarczy wydać groźne zarządzenia na sposób jakiegoś tyrana i władcy, który obwieszcza swe nakazy na murze, i na tym koniec? Zastanówmy się, czy nie powinniśmy i my w takim ostrzegawczym duchu próbować teraz mówić o prawach, wkładając w to, czy porafimy to zrobić, czy nie potafimy, jak najwięcej serca i zapału. A jeżeliby na tej drodze spotkać nas miały jakieś niepowodzenia, zniesiemy je spokojnie. Powinno jednak wyjść to nam na dobre, i tak może się i stanie, jeśli bóg pozwoli.

Kleinias Słusznie powiedziałeś i zrobimy, jak mówisz.

Ateńczyk Musimy więc, tak jak zamierzaliśmy, rozpatrzyć najpierw dokładnie prawo skierowane przeciwko świętokradcom oraz to, które dotyczy wszystkich rodzajów kradzieży i w ogóle wszelkiego bezprawia. I nie potrzebujemy martwić się z powodu tego, że stanowiąc prawa i ustanowiwszy już niektóre, nad innymi zastanawiamy się jeszcze. Nie jesteśmy przecież jeszcze prawodawcami, ale stajemy się nimi dopiero i rzeczywiście staniemy się może niebawem. Jeżeli więc sądzicie, że warto rozpatrzyć to, o czym mówiłem, i w taki sposób, w jaki mówiłem, to zabierzmy się do tego.

Kleinias Najchętniej.

Ateńczyk Weźmy więc pod uwagę wszystkie rzeczy piękne i sprawiedliwe i spróbujmy zdać sobie sprawę, kiedy zgodne, a kiedy różniące się między sobą i niezgodne o nich wypowiadamy zdania, my sami którzy, jak powiadamy, pragniemy przynajmniej odróżniać się od szarego tłumu przeciętnych ludzi, i co znowu ci przeciętni ludzie mówią o nich zgodnie czy też niezgodnie sami ze sobą.

Kleinias Jakąż to niezgodność zauważyłeś w naszych poglądach?

Ateńczyk Spróbuję wyjaśnić. Jeżeli idzie o sprawiedliwość w ogóle, o ludzi sprawiedliwych, dzieła i czyny sprawiedliwe, zgadzamy się wszyscy, że piękne jest to wszystko, tak że ten, kto by ludzi sprawiedliwych, którzy by byli bardzo brzydcy fizycznie, ze względu na ich najsprawiedliwsze obyczaje wysławiał jako przepiękne postacie, nie spotkałby się z zarzutem, że jego słowa brzmią fałszywie.

Kleinias I słusznie chyba?

Ateńczyk Może. Zważmy jednak, że jeżeli piękne jest wszystko, co wiąże się ze sprawiedliwością, to to «wszystko» obejmuje też i doznania na równi z poczynaniami.

Kleinias Więc cóż?

Ateńczyk Sprawiedliwe więc poczynanie w tym samym stopniu, w jakim ma udział w sprawiedliwości, uczestniczy też w pięknie.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Przyznając zaś, że również doznanie, mające udział w sprawiedliwości, w tej samej mierze, w jakiej ma w niej udział, staje się piękne, nie będziemy chyba twierdzić niczego, co by z powyższym twierdzeniem było niezgodne?

Kleinias To prawda.

Ateńczyk O ile zaś zgodzilibyśmy się na to, że jakieś

doznanie jest sprawiedliwe, ale haniebne, to pomiędzy sprawiedliwym i pięknym zachodziłaby niezgodność, ponieważ o tym, co sprawiedliwe, mówilibyśmy, że jest najhaniebniejsze.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Pojąć to nietrudno. Nasze przed chwilą ustanowione prawa głoszą przecież, jak się wydaje, rzecz najbardziej przeciwną temu, co teraz mówimy.

Kleinias Dlaczego?

Ateńczyk Uznaliśmy, że jest sprawiedliwe, ażeby karę śmierci poniósł świętokradca i ten, kto występuje wrogo przeciwko dobrym prawom istniejącym w państwie. I mieliśmy już stanowić cały szereg innych podobnych sankcji karnych, gdy zatrzymaliśmy się, spostrzegłszy, że wiążą się one z doznaniem nieprzebranego mnóstwa przeogromnych cierpień, najsprawiedliwszych z pewnością, ale i najhaniebniejszych zarazem. Czy więc to, co jest sprawiedliwe, i to, co jest piękne, nie wydaje się raz, że jest jednym i tym samym, a kiedy indziej znowu, że są to rzeczy najbardziej sobie przeciwne?

Kleinias Obawiam się, że tak.

Ateńczyk Większość ludzi przyjmuje w tych wypadkach przedział między tym, co się określa jako «piękne», i tym, co się określa jako «sprawiedliwe», i popada w ten sposób w niezgodę sama z sobą.

Kleinias Tak wygląda, przyjacielu.

Ateńczyk A jeżeli o nas idzie, Kleiniaszu? Zobaczmy jeszcze, jak to jest z tą zgodą w naszych poglądach na te sprawy.

Kleinias Z jaką i w stosunku do czego?

Ateńczyk W poprzednich wywodach powiedziałem wyraźnie, jak mi się zdaje, a jeżeli nie, to przyjmijcie, że podkreślam teraz —

Kleinias Co takiego?

Ateńczyk Że wszyscy źli ludzie, w jakiejkolwiek dziedzinie są źli, są zawsze źli niedobrowolnie. A jeżeli jest tak, to wynika z tego następujące twierdzenie:

Kleinias Jakie?

Ateńczyk Że każdy, kto się dopuszcza jakieś niesprawiedliwości, jest złym człowiekiem, ale że zły człowiek niedobrowolnie jest niesprawiedliwy. Żeby zaś niedobrowolnie popełniać czyny dobrowolne, pomyśleć się nie daje. Więc że niedobrowolne są niesprawiedliwe czyny niesprawiedliwego człowieka, jasne być musi dla tego, kto uznał, że niesprawiedliwość jest czymś niedobrowolnym. I ja też muszę teraz zgodzić się na to. Przyznaję bowiem, że wszyscy, którzy popełniają czyny niesprawiedliwe, popełniają je niedobrowolnie. A jeżeli z chęci przeciwstawienia się czy postawienia na swoim powiada ktoś, że są ludzie niesprawiedliwi, którzy niedobrowolnie są niesprawiedliwi, że wielu jednak dobrowolnie popełnia czyny niesprawiedliwe, to ja z pewnością nie to, ale tamto uznaję i twierdzę. W jaki więc sposób pozostanę w zgodzie z własnym twierdzeniem? Przypuśćmy, że zwrócicie się do mnie, Kleiniaszu i Megillosie, z następującym pytaniem: «Skoro sprawa tak się przedstawia, co radziłbyś nam, przyjacielu, jeżeli idzie o ustanowienie praw dla państwa Magnetów? Czy mamy w ogóle ustanawiać je, czy nie?» — «Ależ oczywiście» — odpowiem. «Odróżnisz więc w nich niedobrowolne i dobrowolne czyny niesprawiedliwe i za dobrowolne wyznaczymy większe kary, a mniejsze za niedobrowolne przestępstwa? Czy też wszystkie oceniać będziemy na równi w przeświadczeniu, że nie ma w ogóle dobrowolnych przestępstw?»

Kleinias Słusznie mówisz, przyjacielu. Więc co zrobimy z tym poglądem, który wypowiedzieliśmy teraz?

Ateńczyk Postawiłeś właściwe pytanie. Najpierw więc zróbmy z niego taki oto użytek.

Kleinias Jaki?

Ateńczyk Przypomnijmy sobie, że właśnie przed chwilą, zauważyliśmy słusznie, że w naszych poglądach na rzeczy sprawiedliwe panuje ogromne zamieszanie i niezgodność. Mając to w pamięci, zapytajmy znowu sami siebie: «Czy nie znajdziemy jakiegoś wyjścia z tych trudności i nie określimy wyraźnie, na czym polega istotna różnica między tymi dwoma rodzajami czynów, które jako przestępstwa dobrowolne i niedobrowolne odróżniają zawsze wszyscy prawodawcy we wszystkich państwach i według tego podziału stanowią prawa? Czy wypowiadając nasz obecny pogląd, wypowiemy go bez żadnych wyjaśnień, jakbyśmy przytaczali jakieś boskie orędzie, i nie uzasadniając jego słuszności obalimy niejako na jego podstawie w naszym prawodawstwie to, co dotychczas pozostaje w mocy?» — Nie zrobimy tego! Uważamy za konieczne, zanim będziemy stanowić sankcje karne, wskazać na to, że mamy tu do czynienia z dwoma różnymi rzeczami, ale że ten ich podział polega na innej zachodzącej między nimi różnicy, niż się przyjmuje ogólnie. Wówczas ilekroć dla jednego czy drugiego rodzaju tych czynów wyznaczona zostanie kara, każdy idąc za tymi wskazaniami, zdolny będzie jakoś osądzić, czy wymiar ustanowionej kary właściwie został wyznaczony, czy nie.

Kleinias Doskonale, jak mi się zdaje, mówisz, przyjacielu. Musimy bowiem rzeczywiście zrobić jedno z dwojga: albo przestać twierdzić, że niedobrowolne są wszystkie czyny niesprawiedliwe, albo podzielić je jakoś inaczej, ażeby móc wykazać, że to twierdzenie jest słuszne.

Ateńczyk Z tych dwóch rzeczy pierwszą dla mnie jest w ogóle nie do przyjęcia, bo jakżeż mógłbym przestać twierdzić to, co uznaję za prawdę? — nie byłoby to ani godziwe ani zbożne. W jaki jednak sposób będziemy tu mieli dwa rodzaje przestępstw, jeżeli nie będą się one róż-

nić między sobą tym, że jedne są niedobrowolne, a drugie dobrowolne? Pozostaje więc spróbować wyjaśnić to przy pomocy jakiejś innej zachodzącej między nimi różnicy[1].

Kleinias Z całą pewnością, przyjacielu. Nic innego tutaj pomyśleć się nie da.

Ateńczyk Więc niech tak będzie. Uważaj! Przy współżyciu i obcowaniu ze sobą wyrządzają sobie oczywiście ludzie wiele szkód wzajemnie i wśród tych szkód jest całe mnóstwo wyrządzonych dobrowolnie i niedobrowolnie.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Niech nikt nie sądzi jednak, że każde spowodowanie szkody jest czynem niesprawiedliwym i że wobec tego mamy zawsze do czynienia z jednym albo z drugim rodzajem niesprawiedliwych czynów: dobrowolnych lub niedobrowolnych, bo szkody wyrządzane niedobrowolnie nie są bynajmniej w ogólnej liczbie wszystkich szkód ani rzadsze, ani mniej poważne od tych, które wyrządzane są dobrowolnie. Pomyślcie tedy, czy to, co powiem, ma jakiś sens, czy też zupełnie pozbawione jest sensu. Ja bowiem, o tym, kto bez złego zamiaru, niechcący, przyprawił kogoś o szkodę, nie powiem, Kleiniaszu i Megillosie, że popełnił — niedobrowolnie — czyn niesprawiedliwy, i w moich prawach nie ujmę tego w ten sposób i nie uznam tego prawnie za niedobrowolny czyn niesprawiedliwy, ale w ogóle wcale za czyn niesprawiedliwy nie uznam wtedy spowodowania szkody, jakakolwiek by ona była, wielka czy mała. Często przeciwnie, o tym kto nieuczciwie wyświadczy komuś jakąś przysługę, będziemy uważać, o ile zwycięży mój pogląd, że popełnił czyn niesprawiedliwy. Bo nie jest przecież tak, przyjaciele, ażeby, jeżeli ktoś przydaje komuś coś ze skarbów tego świata albo mu coś z nich ujmuje, można było powiedzieć po prostu, że postępuje sprawiedliwie lub niesprawiedliwie. Prawodawca patrzeć powinien na to, czy ktoś kieru-

jąc się zacną myślą i postępując w uczciwy sposób przynosi komuś korzyść czy też przyprawia go o szkodę, i te dwie rzeczy osobno musi brać pod uwagę: czyn nieprawy i wyrządzoną szkodę. I jeżeli idzie o szkodę, powinien przy pomocy praw doprowadzić to tego, żeby szkoda została wyrównana w miarę możności, straty pokryte, zniszczenia naprawione, za zabicie czy poranienie dane zadośćuczynienie i wniesiony okup, i w ten sposób starać się musi przez swoje prawa pojednać za każdym razem sprawcę krzywdy i pokrzywdzonego i przywrócić między nimi przyjazne stosunki.

Kleinias Tak być powinno.

Ateńczyk Jeżeli zaś idzie o takie wyrządzenie szkody, które jest czynem złym i nieprawym, jak również i o przysporzenie komuś korzyści w sposób niezgodny ze sprawiedliwością, to będziemy, ponieważ są to objawy choroby duszy, w wypadkach, kiedy jest uleczalna, stosować środki lecznicze. A nasze leczenie nieprawości zmierzać będzie, powiedzieć musimy, w tym kierunku —

Kleinias W jakim?

Ateńczyk Prawo nakaże najpierw temu, kto popełnił jakąkolwiek nieprawość, wielką czy małą, wyrównać wyrządzoną szkodę, a następnie przez pouczenie i przymus przywodzić go będzie do opamiętania, ażeby albo w ogóle nie popełnił już nigdy dobrowolnie[2] podobnego czynu, albo przynajmniej poważył się go popełniać znacznie rzadziej. Czynami i słowami, przez sprawianie przyjemności i przykrości, przez przydzielanie zaszczytnych wyróżnień lub pozbawienie czci, karami pieniężnymi lub nagrodami, wszystkimi sposobami będziemy próbować osiągnąć to, żeby ludzie znienawidzili nieprawości, a miłowali lub przynajmniej nie odwracali się z niechęcią od tego, co jest zacne i sprawiedliwe. Osiągnąć to jest właśnie zadaniem doskonałych praw. — A jeżeli prawodawca uzna, że czyjaś

choroba jest nieuleczalna, jaką wówczas wyznaczy karę i jakie ustanowi prawo? Rozumiejąc, że i dla tych nieszczęsnych lepiej jest wtedy nie żyć dłużej, i że ich śmierć także innym podwójną przyniesie korzyść, bo będzie dla nich przykładem odstraszającym od zbrodni i uwolni państwo od złych jednostek, stanie prawodawca przed koniecznością wyznaczenia kary śmierci za takie przestępstwa i nie może bynajmniej zrobić inaczej.

Kleinias Wydaje się, że nader słuszne jest i owszem to, co powiedziałeś. Chętnie jednak posłuchalibyśmy dokładniejszych wyjaśnień jak to, czym różni się popełnienie nieprawości i spowodowanie szkody oraz to, co każe odróżniać czyny dobrowolne i niedobrowolne, pomieszało się w tych wypadkach i splątało ze sobą.

Ateńczyk Muszę spróbować spełniać wasze życzenie i to wyjaśnić. Wiecie oczywiście przynajmniej tyle o naturze duszy, bo i rozmawiacie o tym ze sobą, i słyszycie od innych, że jednym z jej popędów czy też składowych jej części jest zapalczywość. Zawsze gotowa do zwady i niełatwo dająca się zwalczyć, ślepą przemocą często w proch i pył rozbija wszystko, co spotka na swej drodze.

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Czymś innym od niej jest znajdująca się w duszy żądza uciech, o której powiadamy, że przy pomocy siły przeciwnej zgoła niż zapalczywość działa i włada, namawia bowiem i zniewala zwodząc i mamiąc i w ten sposób osiąga wszystko, czego pragnie.

Kleinias Tak jest, z pewnością.

Ateńczyk I nie pomyliłby się napewno ten, kto by jako trzecią przyczynę powstawania błędów wymienił niewiedzę. Prawodawca jednak powinien odróżnić dwa jej rodzaje: zwykłą niewiedzę, którą uzna za przyczynę lżejszych błędów, i podwójną niewiedzę, polegającą na tym, że ktoś nie posiadając wiedzy, uważa się za mądrego i wyobraża

sobie, że doskonale zna się na czymś, na czym nie zna się wcale. Gdy dołącza się do niej potęga i siła, uzna prawodawca taką niewiedzę za przyczynę wielkich i potwornych przestępstw, gdy zaś słabość jej towarzyszy, uważać będzie, że raczej jakieś dziecinne i starcze powoduje przewinienia. Uzna je wprawdzie za przewinienia w swoich prawach i za winnych tych, którzy je popełniają, ale odnoszące się do nich prawa będą najłagodniejsze ze wszystkich i wykazujące możliwie nawięcej pobłażliwości.

Kleinias Tak by się należało spodziewać.

Ateńczyk Powiadamy, że jedni z nas panują nad żądzą uciechy i nad zapalczywością, a inni ulegają im. I tak też jest rzeczywiście.

Kleinias Z całą pewnością.

Ateńczyk Takiego zaś zdania, żeby nad swą niewiedzą ktoś panował, a ktoś inny znowu jej ulegał, nie słyszymy nigdy.

Kleinias To prawda.

Ateńczyk Ale wszystkie te rzeczy popychają — twierdzimy — człowieka często w stronę przeciwną, niż go ciągnie jego własna wola.

Kleinias Bardzo często.

Ateńczyk Teraz więc już jasno i bez żadnej dwuznaczności chcę ci określić, czym w moim przynajmniej przekonaniu jest sprawiedliwość i niesprawiedliwość. Gdy oto zapalczywość, strach, radość, cierpienie, zawiść czy żądza przemożną władzę sprawują w duszy, tę ich tyranię, niezależnie od tego, czy powoduje czy nie powoduje szkody, nazywam niesprawiedliwością. Gdy zaś wzgląd na to, co jest najlepsze — w jakikolwiek sposób państwo czy prywatni ludzie wyobrażają sobie, że da się ono urzeczywistnić — zwycięża w duszy i kieruje czynami człowieka, to nawet jeżeli przy tym jakaś szkoda kiedyś wyniknie dla kogoś, każdy z tą myślą popełniony czyn i wszystko, co

w ludziach podporządkowuje się takiej władzy, uznać trzeba za rzecz sprawiedliwą i najlepszą w ogóle dla całego ich życia, choć mogącą wtedy powstać szkodę nazywa większość ludzi niedobrowolną niesprawiedliwością. Nie warto jednak teraz spierać się o słowa lecz skoro się okazało, że są trzy rodzaje przewinien, musimy je sobie raz jeszcze uprzytomnić i utrwalić dokładnie w pamięci. Wynikające więc z owych przykrych uczuć, które nazywamy gniewnym podrażnieniem i strachem, stanowią jeden rodzaj.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Drugim rodzajem są przewinienia spowodowane przez chęć zażywania przyjemności i wszelakie żądze. Gdy zaś podniecają złudne nadzieje i niezgody z prawdą pogląd na to, co jest najlepsze, mamy trzeci ich rodzaj. Rozdzieliwszy go przez dwa cięcia na trzy części, otrzymujemy pięć rodzajów przewinień, jak teraz stwierdzamy. I dla tych pięciu rodzajów musimy ustanowić różniące się między sobą prawa, uwzględniając znowu dwa działy.

Kleinias Jakie?

Ateńczyk Jeden obejmować będzie czyny jawnej przemocy, drugi potajemnie pod osłoną ciemności przygotowywane podstępne knowania. A zdarzają się też zbrodnie, w których występuje jedno i drugie: przemoc i podstęp. Do nich odnoszące się prawa powinny być najsurowsze, jeżeli mają odpowiadać swemu zadaniu.

Kleinias Tak by należało sądzić.

Ateńczyk Ale wróćmy tam, skąd zboczyliśmy, i posuwajmy się dalej z naszym prawodawstwem. Oto mamy już ustanowione prawa przeciwko świętokradcom, przeciwko zdrajcom i przeciwko tym, którzy dążąc do obalenia istniejącego porządku, gwałcą prawa państwowe. Podobnych czynów dopuścić się może ktoś w przystępie szału, bądź ktoś tak chory, czy posunięty w latach, czy tak jeszcze dziecinny, że nie różni się właściwie od tych, którzy nie są

przy zdrowych zmysłach. Sprawca czynu, jeżeli wybrani za każdym razem sędziowie przekonają się na podstawie tego, co sam mówi albo jego obrońca, że tak było istotnie, i sąd orzeknie, że znajdował się w takim stanie, gdy pogwałcił prawa, będzie obowiązany pokryć tylko ściśle wartość wyrządzonej szkody i wolny będzie poza tym od wszelkiej kary, chyba że popełnił zabójstwo i ma ręce skalane krwią. W tym wypadku będzie musiał udać się w obce strony i przez cały rok przebywać poza granicami kraju. Jeżeli zaś powróci przed upływem czasu wyznaczonego przez prawo albo w ogóle zjawi się gdzieś na ojczystej ziemi, wtrącony zostanie do więzienia przez strażników praw na przeciąg dwóch lat i wtedy dopiero wypuszczony będzie na wolność.

Ponieważ zaczęliśmy mówić o zabójstwie, spróbujmy rzecz doprowadzić do końca i ustanowić prawa dotyczące wszelkich rodzajów zabójstwa. Najpierw powiemy o wypadkach mimowolnego spowodowania gwałtownej śmierci. Jeżeli podczas igrzysk lub zawodów publicznych zabije ktoś niechcący któregoś z towarzyszy — czy umrze on od razu, czy po pewnym czasie na skutek otrzymania ciosów zakończy życie — a także jeżeli zdarzy się to na wojnie czy podczas ćwiczeń wojennych, kiedy obywatele zaprawiają się w rzucaniu oszczepu nieuzbrojeni lub w pełnym rynsztunku, tak jak podczas rzeczywistej walki, zabójca po dokonaniu obrzędów oczyszczalnych nakazanych przez prawo sprowadzone z Delf uznany zostanie za czystego. Również lekarz, który leczy chorego mimowoli przyprawi go o śmierć, czysty będzie od zmazy na podstawie prawa. Jeżeli poza tym ktoś zabije kogoś niechcący gołymi rękoma lub jakimś narzędziem czy pociskiem, lub dając mu coś do wypicia czy do zjedzenia, lub powodując jego oparzenie, zmarznięcie czy uduszenie przez przygniecenie własnym ciałem lub czymś innym, we wszyst-

kich tych wypadkach uznany zostanie za zabójcę i podlegać będzie następującym karom: ten, kto zabije komuś niewolnika, wyrówna właścicielowi zabitego poniesioną przez niego z tego powodu stratę, oceniając ją tak, jak by ją oceniał, gdyby jemu samemu ktoś zabił jego niewolnika. Jeżeli tego nie uczyni, zapłaci sumę wynoszącą podwójną wartość zabitego niewolnika, a określenie tej wartości należeć będzie do sędziów. Obowiązany będzie poza tym dopełnić poważniejszych obrzędów oczyszczalnych i w większej liczbie niż ci, którzy zabili kogoś podczas igrzysk czy zawodów publicznych. Wyrokować o tym będą tłumacze spraw kultowych wybrani przez boga. Kto niechcący zabije własnego niewolnika, po oczyszczeniu się wolny będzie na podstawie prawa od winy zabójstwa. Ten zaś, kto zabije niechcący wolnego człowieka, poddać się musi tym samym obrzędom oczyszczalnym jak ten, kto zabił niewolnika, nie będzie mógł jednak zlekceważyć tego, co z dawien dawna głoszą czcigodne stare legendy. Głoszą one, że człowiek, który żył w dumnym poczuciu swojej wolności, gdy ulegnie gwałtownej śmierci, gniewny jest zaraz po zgonie na tego, kto go pozbawił życia, i pełen strachu i grozy z powodu gwałtu, jaki mu zadano, skoro ujrzy swego mordercę tam, gdzie zwykł był przebywać, drży z przerażenia i sam wzburzony wzburza w nim — a dręcząca zabójcę pamięć popełnionego czynu z nim się sprzymierza — wszystkie jego zmysły i mąci wszelkie jego poczynania. Dlatego też musi zabójca zejść z oczu swej ofierze i przez cały okrągły rok nie może pokazywać się nigdzie w drogich sercu zmarłego miejscach ojczystego kraju. Jeżeli zaś ktoś zabił cudzoziemca, to również i od jego kraju trzymać się musi z dala. Gdy z dobrej woli podda się temu prawu, wówczas najbliższy krewny zabitego, obowiązany przypilnować, ażeby to wszystko zostało wypełnione, winien mu przebaczyć i ży-

jąc już z nim w pokoju i zgodzie postąpi tak, jak należy. Jeżeli zaś zabójca sprzeciwi się prawu i nie oczyściwszy się poważy się uczęszczać do świątyń i składać ofiary, i nie zechce przeczekać na obczyźnie, aż nadejdzie czas wyznaczony na powrót, najbliższy krewny zmarłego oskarży go przed sądem i gdy uznany zostanie za winnego, wszystkie kary zwiększone mu będą dwukrotnie. Jeżeli zaś najbliższy krewny zabitego zaniecha pociągnąć go wtedy do odpowiedzialności, zmaza przejdzie niejako na niego samego, ponieważ od niego zmarły na śmierć swoją domaga się zadośćuczynienia, i każdy będzie mógł wnieść przeciwko niemu skargę i zmusić na podstawie praw do opuszczenia kraju na przeciąg pięciu lat. Cudzoziemca, który niechcący zabije cudzoziemca goszczącego u nas, uprawniony będzie każdy postawić przed sądem i jeżeli jest on osiedleńcem, zostanie na rok usunięty z kraju, a jeżeli jest obcym przybyszem to prócz tego, że będzie obowiązany się oczyścić, zabiwszy cudzoziemca, osiedleńca czy obywatela, przez całe już życie będzie musiał trzymać się z dala od kraju, w którym te prawa pozostają w mocy. Jeżeli je pogwałci i zjawi się u nas, strażnicy praw ukarzą go śmiercią, a jego pieniądze, jeżeli ma jakieś przy sobie, przekażą najbliższemu krewnemu zabitego. W razie zaś, gdy przybędzie tu mimo woli, zostanie na przykład wyrzucony na nasz brzeg jako rozbitek, niech nie rusza się z miejsca i z nogami zanurzonymi w morzu niech czeka, aż będzie mógł odpłynąć, a jeżeli znajdą się tacy, którzy gwałtem zaciągną go na ląd, pierwszy, kto nadejdzie spośród sprawujących jakiś urząd w państwie, obowiązany będzie uwolnić go od napastników i odstawić bezpiecznie poza granice kraju.

Gdy ktoś własnoręcznie zabił wolnego obywatela, a czyn ten dokonany został w gniewie, to trzeba tu przede wszystkim odróżniać dwa wypadki. W gniewie bowiem

działają ci, którzy nagle i bez zamiaru zabicia pod wpływem silnego wzburzenia rzucają się na kogoś i uderzeniem czy w inny jakiś sposób pozbawiają go życia, a zaraz potem żałują swego czynu. Ale w gniewie działają również ci, którzy, gdy ktoś ich znieważy i dotknie do żywego wzgardliwym słowem czy postępowaniem uwłaszczającym ich godności, myślą o zemście i zabijają w końcu tego, kto ich obraził, chcąc go zabić, i nie odczuwają z tego powodu żadnego żalu. Trzeba więc, jak się zdaje, przyjąć tu dwa rodzaje zabójstwa, obydwa dokonane w gniewie, które można by określić najsłuszniej jako czyny pośrednie między czynem dobrowolnym i niedobrowolnym. Niemniej podobny jest jeden z nich do czynu dobrowolnego, a drugi do niedobrowolnego. Ten bowiem, kto powstrzymuje swój gniew i nie pozwala mu wybuchnąć od razu, lecz knuje zemstę i wykonuje ją po pewnym czasie, postępuje podobnie do tego, kto popełnia przestępstwo rozmyślnie i dobrowolnie. Ten zaś, kto w sercu nie hoduje gniewu, lecz od razu i bez chwili zastanowienia wyładowuje swą wściekłość, przypomina człowieka, który robi coś niechcący. Czyn jego nie jest wprawdzie popełniony zupełnie niechcący, wykazuje jednak pewne podobieństwo do niedobrowolnego czynu. Dlatego też o zabójstwach popełnianych w gniewie bardzo trudno jest powiedzieć w niektórych wypadkach, czy należy je w prawodawstwie zaliczyć do czynów dobrowolnych czy do niedobrowolnych. Najsłuszniej zgodnie z istotnym stanem rzeczy będzie przy tych dwóch rodzajach zabójstwa brać pod uwagę ich podobieństwo do czynów dobrowolnych i niedobrowolnych i dzielić wszystkie wypadki zabójstwa w gniewie według tego, czy wykonane są po uprzednim namyśle, czy też bez namysłu. Ci więc, którzy w gniewie dokonują rozmyślnego zabójstwa, surowiej będą karani, lżejszą zaś karę poniosą ci, którzy bez namysłu w bezpośrednim po-

rywie gniewu pozbawiają kogoś życia. To bowiem, co jest podobne do większego zła, zasługuje na większą karę, a to, co do mniejszego, na mniejszą. I tak też to musimy przeprowadzić w naszych prawach.

Kleinias Z całą pewnością.

Ateńczyk Powróćmy więc do rzeczy i postanówmy, co następuje: ten, kto własnoręcznie zabił wolnego człowieka i czynu swego nie obmyślił z góry, lecz wykonał go w przystępie gniewu, odpokutuje swe zabójstwo w ten sam sposób co ten, kto nie w gniewie, ale niechcący przyprawił o śmierć, będzie musiał jednak dwa lata pozostać na wygnaniu, ażeby się nauczyć poskramiać swój gniew. Takie samo, jak on, zadośćuczynienie da ten, kto zabije kogoś, obmyśliwszy sobie w gniewie, że go zabije, trzy lata jednakże, nie dwa, jak tamten, przepędzi na obczyźnie, ponieważ większy jego gniew wymaga dłuższej kary. Co się zaś tyczy ich powrotu z wygnania, to będzie tak. Musimy jednak zaznaczyć przedtem, że bardzo trudno jest to wszystko ściśle określić prawnie. Może się bowiem zdarzyć, że ten, kto zasadniczo uznawany jest przez prawo za gorszego przestępcę, okaże się mniej groźny, a uważany za mniej groźnego gorszy, i że ten z większym, a tamten z mniejszym okrucieństwem dokonał morderstwa. Na ogół jest jednak tak, jak powiedzieliśmy. W sprawie ich powrotu rozstrzygać więc będą strażnicy praw i gdy minie czas wygnania dla jednego i drugiego, wyślą za granicę kraju dwunastu spośród swego grona, którzy w międzyczasie dokładniej jeszcze zbadali postępowanie znajdujących się na wygnaniu, i oni orzekną, czy należy im okazać miłosierdzie i przyjąć ich z powrotem. Od ich wyroku nie będzie odwołania. Jeżeli zaś po powrocie któryś z nich znów się nie opanuje i w gniewie popełni zabójstwo, skazany zostanie na dożywotnie wygnanie. Jeżeliby zaś poważył się powrócić kiedykolwiek, spotka go to, co cudzoziemca,

który łamiąc prawo przybędzie do naszego kraju. Kto zabije w gniewie własnego niewolnika, musi oczyścić się tylko ze zmazy zabójstwa, jeżeli zaś cudzego niewolnika w gniewie pozbawi życia, obowiązany będzie zapłacić jego właścicielowi sumę wynoszącą podwójną wartość poniesionej przez niego straty. Jeżeli w ogóle jakiś zabójca nie usłucha prawa i nie oczyściwszy się kalać będzie swą obecnością rynek, igrzyska i inne uroczystości, każdy będzie mógł zarówno krewnemu zmarłego, który do tego dopuścił, jak też mordercy wytoczyć sprawę przed sądem i zmusić do poniesienia kary i zapłacenia grzywny w podwójnym wymiarze, wypłacone zaś pieniądze na podstawie prawa zabierze dla siebie. Jeżeli niewolnik w gniewie zabije swego pana, krewni zabitego będą mógli zrobić z nim, co się im podoba, nie ściągając na siebie żadnej winy, byleby tylko nie pozostawili go przy życiu. Jeżeli zaś w gniewie zabije innego wolnego człowieka, właściciel niewolnika wyda go krewnym zmarłego, a oni również ukarzą go w sposób, w jaki zechcą, ale bezwzględnie pozbawić go muszą życia. Jeżeli zaś, co zdarza się, jakkolwiek rzadko, ojciec czy matka bijąc lub w inny jakiś sposób w gniewie przyprawią o śmierć syna czy córkę, obowiązani będą oczyścić się tak, jak wszyscy zabójcy, i trzy lata spędzić na obczyźnie. Powróciwszy zaś rozłączy się żona z mężem a mąż z żoną i nie wolno im już będzie nigdy płodzić ze sobą dzieci ani przebywać pod tym samym dachem i uczestniczyć w ofiarach wspólnie z tymi, których pozbawili dziecka czy brata. Jeżeli zaś nie lękając się bogów, zlekceważą sobie ten zakaz, każdy będzie mógł ich przed sądem oskarżyć o bezbożność. Mąż, który w gniewie zamorduje swą ślubną małżonkę, albo żona, która swego męża zabije w gniewie, będą musieli poddać się tym samym obrzędom oczyszczalnym i całe trzy lata przebywać na wygnaniu, po powrocie zaś nie będą mogli

już nigdy wraz ze swymi dziećmi uczestniczyć w ofiarach i razem z nimi zasiadać do stołu. A jeśli nie uszanują tego zakazu, oni czy dzieci, oskarżeni zostaną przed sądem o bezbożność. Brata, który swego brata czy siostrę, albo siostrę, która swą siostrę czy brata zabije w gniewie, obowiązywać będą takie same obrzędy oczyszczalne, jakie według tego, co powiedzieliśmy, obowiązują rodziców za zabicie dzieci, i czekać ich będzie takie samo wygnanie i nigdy już z braćmi, których pozbawili brata, i z rodzicami, których pozbawili dziecka, nie będą mogli pozostawać pod tym samym dachem i wspólnie z nimi uczestniczyć w uroczystościch ofiarnych. Jeżeli nie usłuchają, słusznie i sprawiedliwie podlegać będą karze za bezbożność według prawa ustanowionego dla takich przestępstw. Gdy zaś ktoś tak bardzo uniósł się gniewem na swoich rodziców, że w szale wściekłości poważył się zabić ojca czy matkę, to jeżeli zmarły zechciał przed śmiercią darować mu zbrodnię, wolny będzie od zmazy po oczyszczeniu się w taki sam sposób jak ci, którzy splamili się mimowolnym zabójstwem, i po uczynieniu na równi z nimi wszystkiego, co w takim przypadku uczynić należy. Jeżeli zaś nie uzyska przebaczenia swej ofiary, podlegać będzie karze na mocy wielu praw. Bo i za dopuszczenie się okrutnej zniewagi czeka go najcięższa kara, i za bezbożność, i za świętokradztwo — świętokradcą jest bowiem syn, który okradł z życia swego rodziciela — tak że gdyby człowiek umrzeć mógł wiele razy, najsprawiedliwiej by było, żeby ten, kto w przystępie gniewu stał się ojcobójcą czy matkobójcą, wielokrotną poniósł śmierć. Synowi przecież, jemu jedynie, nawet w obronie życia, choćby śmierć groziła mu z ręki rodziców, prawo nie pozwala nigdy zabić ojca czy matki, którym zawdzięcza światło życia, i raczej wszystko wycierpieć mu nakazuje, niż popełnić taką zbrodnię. Na jakąż więc inną karę może ona

zasługiwać w obliczu prawa? Toteż postanowione będzie, że ten, kto w gniewie zabił ojca czy matkę, poniesie karę śmierci. Jeżeliby zaś podczas wojny domowej brat zabił brata napadnięty przez niego w walce i w podobnych okolicznościach, czysty będzie od zmazy tak, jakby zabił wroga, i również obywatel, jeżeliby wtedy zabił współobywatela, czy cudzoziemiec cudzoziemca. I tak samo w obronie swego życia jeżeli obywatel zabije cudzoziemca, albo cudzoziemiec obywatela, czysty będzie od zmazy, i także niewolnik, który zabije niewolnika. Jeżeli natomiast w obronie swego życia niewolnik zabije wolnego człowieka, podlegać będzie tym samym prawom co ten, kto zabił ojca. To zaś, co mówiliśmy o darowaniu winy zabójstwa synowi przez ojca, odnosić się będzie do aktu przebaczenia i w tych także wypadkach, gdy ktoś zechce przed śmiercią przebaczyć swemu zabójcy. Wtedy będzie on musiał tak, jakby popełnił mimowolne zabójstwo, oczyścić się tylko i rok przebyć na wygnaniu zgodnie z nakazem prawa.

O mimowolnym więc spowodowaniu gwałtownej śmierci tudzież o zabójstwach dokonanych w gniewie powiedzieliśmy dosyć. Co się zaś tyczy rozmyślnie i z całą przewrotnością popełnianych morderstw, to o nich teraz powiedzieć musimy z kolei i o ich podstępnym knowaniu, gdy pragnienie uciech, wszelakie żądze i uczucia zawiści zwyciężają w człowieku.

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Ale przedtem jeszcze te wszystkie namiętności, ile ich jest, popychające do zbrodni, omówimy możliwie dokładnie. Najważniejsza z nich jest pożądliwość, która panuje w duszy zdziczałej w swej zachłanności. Dzieje się to przede wszystkim wtedy, gdy wchodzi w grę najczęściej i najmocniej większość ludzi ogarniająca żądza, żądza bogactwa. Ona to wznieca w nich z powodu nik-

czemności ich natury i nieszczęsnego spaczenia poglądów tysiące nigdy nie zaspokojonych namiętności pragnień bogacenia się bez miary i końca. To zaś spaczenie poglądów stwarza owa wciąż i nieustannie u Greków i innych plemion rozbrzmiewająca kłamliwa pochwała bogactwa. Ludzie stawiają je na pierwszym miejscu wśród dóbr tego świata, chociaż mu trzecie dopiero przysługuje miejsce, i czyniąc tak zarówno potomnym, jak i sami sobie wyrządzają ciężką krzywdę. Jakżeby pięknie było i dobrze, gdyby we wszystkich państwach głoszony był o bogactwie pogląd zgodny z prawdą, że istnieje ono, żeby służyć ciału, a ciało, żeby służyć duszy, i że, skoro dobrem jest szlachetna dusza i sprawne ciało, dla których ono istnieje, to za idące po nich, za trzecie z rzędu dobro uznać je należy. To oto zdanie pouczać by powinno, że nie musi bynajmniej dążyć do bogactwa ten, kto chce żyć szczęśliwie, lecz że z bogactwa korzystać musi uczciwie i ze zdrowym umiarem. Nie powstawałyby wtedy w państwach morderstwa, które by wymagały oczyszczenia przez morderstwa[3]. Teraz zaś, tak jak powiedzieliśmy na początku, żądza bogactwa jest pierwszą i najważniejszą przyczyną popełniania rozmyślnych zabójstw, które pociągają za sobą najsurowszy wymiar kary. Drugą są trawiące dusze pragnienia wyróżnień i zaszczytów i z tych pragnień zrodzona zawiść, z którą przede wszystkim ciężko jest współżyć temu, kto ją dopuścił do siebie, i która następnie jest groźna dla najlepszych w państwie. Trzecią jest podły i występny strach, częsty sprawca mordu. Ci bowiem, którzy robią lub zrobili coś, o czym nie chcą, ażeby wiedział ktokolwiek, zabijają tego, kto mógłby ich zdradzić, jeżeli nie mogą inaczej usunąć go z drogi. Niechżeż więc te wywody służą jako «wstępy» do sankcji karnych, które w naszym prawodawstwie odnosić się będą do tego rodzaju zbrodni. I niechżeż przed ich popełnieniem ostrzega również owo

zdanie znajdujące wiarę w szerokich rzeszach, gdy je słyszą z ust tych, którzy w misteriach zgłębili te tajemnice[4]. Wieści ono, że pokuta czeka zbrodniarzy w Hadesie i że, skoro tu znowu powrócą na ziemię, zapłacą za swój czyn zgodnie z naturalnym porządkiem rzeczy — każdy bowiem wycierpieć musi zło, które wyrządził — i przeznaczona im będzie taka sama dola i ich samych też wtedy ktoś pozbawi życia. Temu, kto da się przekonać i zadrży w sercu przed taką w tym «wstępie» zapowiedzianą karą, nie trzeba już będzie obwieszczać prawa. Dla tego zaś, kto się nie ulęknie, ogłoszone zostanie na piśmie następujące prawo: Kto niesprawiedliwie, z powziętym z góry zamiarem, własnoręcznie zabije rodaka, wyłączony będzie od współudziału w życiu społecznym i ani w świątyniach, ani na rynku, ani w portach, nigdzie w ogóle tam, gdzie ludzie zwykli się gromadzić, nie będzie mu wolno się pokazywać i kalać tych miejsc obecnością, czy znajdzie się ktoś, kto mu za każdym razem tego zabroni, czy się nie znajdzie — zabrania mu bowiem prawo i oczywiste jest, że zawsze zabrania i zabraniać tego będzie w imieniu całego państwa. Krewny zmarłego aż do kuzynowstwa włącznie w linii męskiej czy żeńskiej, który zaniechawszy swego obowiązku, nie postawi zabójcy przed sądem i nie ogłosi publicznie, że jest on wyłączony ze zbiorowego życia, ściągnie na siebie zmazę i gniew bogów, tak jak to zapowiada klątwa prawa, i będzie mógł być pociągnięty do odpowiedzialności przez każdego, kto pragnie ująć się za zmarłym. Ten zaś, kto pomścić chce zabitego, musi najpierw dopełnić starannie wszystkich obrzędowych czynności dotyczących obmycia się i innych rzeczy nakazanych w tym wypadku przez boga oraz ogłosić uroczyście wyłączenie zabójcy ze społeczności, po czym dopiero będzie mógł zwrócić się do sądu i żądać ukarania go na podstawie prawa. Prawodawcy łatwo będzie wykazać, że wszystko to

odbywać się winno wśród pewnych modłów i ofiar składanych bóstwom, których zadaniem jest zapobiegać, ażeby zbrodnie zabójstwa nie zdarzały się w państwie. A jakie są to bóstwa i jaki byłby najbardziej zgodny z wolą bożą sposób przeprowadzenia tego rodzaju rozpraw sądowych, określą strażnicy praw wraz z tłumaczami spraw kultowych i wieszczkami przy pomocy boga i tak też przeprowadzać będą te sądy. Sędziami zaś będą ci sami, którym, jak powiedzieliśmy, powierzone będzie wydawanie prawomocnych wyroków na świętokradców. Uznany za winnego poniesie karę śmierci i nie będzie pochowany w ojczystym kraju zamordowanego przez niego człowieka, bo byłoby to nie tylko rzeczą bezbożną, ale i uwłaczającą pamięci zmarłego. Jeżeli zaś, ażeby uniknąć sądu, zbiegnie z kraju, nie będzie mógł już nigdy powrócić do ojczyzny i do końca życia pozostanie wygnańcem. W razie zaś, żeby poważył się kiedyś zjawić się na rodzinnej ziemi zamordowanego, pierwszy, który go spotka z domowników zmarłego lub w ogóle z obywateli, może go zabić bezkarnie lub musi go związać i przekazać władzom sądowym dla ukarania go śmiercią. Przy pozywaniu zabójcy przed sąd zażądać trzeba od pozwanego, żeby dostarczył poręczycieli, a on musi wystawić takich, których by zespół sędziów mających go sądzić uznał za niezawodnie pewnych, trzech więc niezawodnie pewnych poręczycieli podać musi pozwany, a oni się zobowiążą przywieść go na rozprawę. Jeżeliby zaś nie chciał ich podać albo nie był w możności, ujmą go władze i w więzach trzymać będą pod strażą, aż go przekażą sądowi w dniu rozprawy. Te same kroki prawne prócz żądania poręczycieli zastosowane będą wobec tego, kto własnoręcznie nie popełnił zabójstwa, ale je postanowił i obmyślił, i będąc przez swe zamysły i podstępne knowania sprawcą czyjejś śmierci, przebywa wśród obywateli z duszą skalaną krwią. Gdy uznany zostanie przez sąd

za winnego, spotka go to samo, co zbrodniarza, o którym mowa była poprzednio, będzie mógł jednak być pochowany w ojczystej ziemi. W taki sam sposób postępować się też będzie wtedy, gdy cudzoziemiec zabije cudzoziemca lub cudzoziemiec obywatela lub obywatel cudzoziemca, a także niewolnik niewolnika, bez względu na to, czy ktoś z nich własnoręcznie popełnił morderstwo, czy je spowoduje przez podstępne knowanie. Wszystko i tu odbywać się będzie tak samo, prócz tego, że poręczycieli, których, jak powiedzieliśmy, dać muszą własnoręczni zabójcy, trzeba będzie i w tym drugim wypadku domagać się teraz: ten więc, kto wystąpi z publicznym obwieszczeniem zbrodni, żądać ich będzie również i od tego, kogo oskarży o spowodowanie zabójstwa. Gdy niewolnik umyślnie pozbawi życia wolnego człowieka, zabijając go własnoręcznie lub przyprawiając podstępnie o śmierć, i wina zostanie mu udowodniona przed sądem, kat publicznie zaprowadzi zabójcę tam, skąd mógłby widzieć znajdującą się nieopodal mogiłę swej ofiary, i smagać go będzie biczem tak długo, jak nakaże ten, kto oddał go w ręce sprawiedliwości, po czym, jeżeli nie skonał pod chłostą, dobije go na miejscu. Ten zaś, kto zabije bogu ducha winnego niewolnika z obawy, ażeby nie wyjawił jakichś jego haniebnych i niecnych postępków albo z innego podobnego powodu, poniesie za zamordowanie niewinnego niewolnika taką samą karę, jaką by poniósł za zabicie obywatela.

Istnieją zbrodnie, o których ze zgrozą tylko i największą odrazą mówić może prawodawca, nie może jednak żadną miarą pominąć ich w swoim prawodawstwie. Są to rozmyślnie i z całą przewrotnością własnorącznie popełniane bądź podstępnie spowodowane zabójstwa krewnych. Zdarzają się one raczej w źle rządzonych państwach, gdzie obywatele nie otrzymują dobrego wychowania, ale mogą zdarzyć się niestety i w kraju, w którym najmniej obawiać

by się należało, że się zdarzą. Trzeba więc tu znowu przypomnieć naukę, o której mówiliśmy przed chwilą, bo może ktoś słuchając tego, co głosi, bardziej będzie skłonny powstrzymać się z dobrej woli od popełnienia takiego, ze wszystkich morderstw najbezbożniejszego, morderstwa. Ta wieść bowiem czy nauka, czy jak ją nazwać należy, pochodząca od dawnych kapłanów, powiada wyraźnie, że Sprawiedliwość, mścicielka przelanej krwi rodzinnej, stoi na straży prawa, o którym mówimy, i postanowiła, że każdy, kto uczynił rzecz taką, wycierpieć musi nieuchronnie to samo, co uczynił. Temu więc, kto ojca swego pozbawił życia, przyjdzie od własnych dzieci tego samego gwałtu doznać w swoim czasie, a ten, kto zabił matkę, będzie musiał jako niewiasta urodzić się kiedyś i z rąk zrodzonych wtedy przez siebie dzieci postradać życie w dalekiej przyszłości. Nie ma bowiem innego oczyszczenia od zmazy przelanej wspólnej krwi i nie da się ona zmyć, zanim dusza, która winna jest grzechu, śmiercią nie okupi śmierci, podobnym płacąc za podobne, i nie ukoi gniewu społeczności rodowej uśmierzywszy go taką pokutą. Strach przed takimi karami bogów powinien by powstrzymywać ludzi od popełniania podobnych zbrodni; jeżeliby jednak ulec miał ktoś tak straszliwemu nieszczęściu i poważył się umyślnie i świadomie pozbawić ciała duszę ojca, matki, braci, sióstr czy dzieci, prawo śmiertelnego prawodawcy postanowi, co następuje: obwieszczenie publiczne o wyłączeniu zabójcy od współudziału we wszystkich czynnościach zbiorowego życia tudzież żądanie, ażeby zgłosił poręczycieli, obowiązywać będzie tu tak samo, jak w poprzednich wypadkach, o których była mowa. Gdy sąd orzeknie, że winien jest zbrodni zamordowania któregoś z wymienionych krewnych, słudzy sądowi wraz z władzami poprowadzą skazańca na stracenie, po czym zawloką nagie zwłoki na wyznaczone poza miastem rozdroże,

gdzie zbiorą się wszystkie władze państwowe i każdy z obecnych weźmie kamień i w imieniu państwa ciśnie w głowę trupa, oczyszczając w ten sposób całe państwo zbeszczeszczane przez zbrodnię. Następnie wyrzuci się zwłoki daleko na rubieże kraju i pozostawi tam niepogrzebane zgodnie z nakazem prawa.

A jeżeli ktoś zabił najbliższą sobie istotę i najmilszą, jak się to mówi, co wtedy uczynić wypadnie? Myślę tu o tym, kto sam siebie pozbawił życia, wyrywając się gwałtem swej doli przydzielonej mu przez los i uczynił to, gdy ani na mocy prawnego wyroku nie żądało tego państwo, ani nie popadł w jakieś ogromne i nie dające się odwrócić nieszczęście, ani nie dotknęła go hańba, z której nie ma wyjścia i która żyć nie pozwala, ale w swej gnuśności i w niegodnym męża tchórzostwie taką sam sobie wymierzył — niesprawiedliwość. Jakie w ogóle obrzędy oczyszczalne i pogrzebowe obowiązują w tym wypadku, rozstrzyga bóg, toteż u tłumaczy spraw kultu i w przepisach sakralnych szukać muszą pouczenia najbliżsi krewni samobójcy i wykonać to wszystko, co jest nakazane. Pochowani zaś będą ci, którzy skończyli w ten sposób, w mogiłach samotnych, nie stykających się z żadnym innym grobem, gdzieś na krańcach dwunastu okręgów, w okolicach pustych i bezimiennych; chować się ich będzie bez rozgłosu i ani kamień grobowy ani napis nie będą wskazywać miejsca, gdzie spoczywają.

Jeżeli zaś zwierzę zaprzęgowe albo w ogóle jakieś zwierzę spowoduje czyjąś śmierć, wyjąwszy wtedy, gdy zdarzy się to podczas zawodów publicznych przez zwierzę biorące w nich udział, krewni zmarłego wystąpią ze skargą o zabójstwo, a sądzić ją będą ci spośród zarządców obszarów wiejskich, którym to oni polecą, i w takiej, jak uznają, liczbie. Gdy sędziowie orzekną, że zwierzę stało się istotnie przyczyną śmierci, zostanie zabite i wyrzucone

poza granice kraju. Jeżeli zaś przez jakąś rzecz nieożywioną człowiek straci życie — poza piorunem lub innym jakimś od boga pochodzącym pociskiem — gdy uderzy się o nią, albo ona przywali go i zabije, krewny zmarłego powoła na sędziego któregoś z najbliższych sąsiadów, zdejmując w ten sposób klątwę z siebie i z całej rodziny, a przedmiot, który orzeczeniem sędziego spowodował nieszczęście, wyrzucony zostanie poza granice kraju, tak jak powiedzieliśmy, że postąpić należy w tych wypadkach ze zwierzętami[5].

Jeżeli zaś znajdzie się gdzieś zabitego człowieka i nie będzie wiadome, kto go zabił, i pomimo najstaranniejszych poszukiwań nie wykryje się zabójcy, to obwieści się tak samo, jak w pozostałych wypadkach, że sprawca morderstwa jest wyłączony od uczestnictwa we wszystkich czynnościach obywatelskiego życia, i pozwie się go przed sąd, a po zaocznym zasądzeniu go ogłosi się publicznie na rynku, że zabójcy tego i tego nie wolno na mocy prawnego wyroku wchodzić do świątyń i przebywać w kraju swojej ofiary. Jeżeli się zjawi i zostanie poznany, poniesie śmierć, a zwłoki jego bez pogrzebu wyrzucone będą poza granice rodzinnego kraju zamordowanego. — To więc będzie ten jeden dział pełnomocnych u nas praw dotyczących zabójstwa.

O zabójstwach więc tego rodzaju wystarczy to, co powiedzieliśmy teraz. Wypadki zaś, w których zabicie człowieka nie splami i słusznie nie obciąży winą sprawcy tego czynu, są następujące: Kto pochwyci i zabije złodzieja wślizgującego się nocą do jego domu, ażeby go okraść, wolny będzie od winy[6]. I ten, kto broniąc się, zabije opryszka, który go napadł na drodze, wolny będzie od winy. I także tego, kto się dopuścił gwałtu na wolno urodzonej niewieście lub nieletnim chłopcu, zabić może bezkarnie ofiara jego gwałtu jak również jej ojciec, bracia czy dzieci.

Także i mąż, jeżeli zabije tego, kto zgwałcił ślubną jego małżonkę, wolny będzie od winy w obliczu prawa[7]. I tak samo ten kto ratuje ojca od śmierci, gdy bez żadnej winy ze swej strony znalazł się w niebezpieczeństwie, albo stając w obronie matki, dziecka, brata, siostry lub rodzicielki swych dzieci, zabije napastnika, całkowicie czysty będzie i wolny od wszelkiej winy.

O tym więc, jak trzeba pielęgnować i wychowywać duszę żyjącego człowieka[8], ażeby nie zmarniała, lecz żyła pełnym życiem, i na jakie kary zasługuje zadanie komuś gwałtownej śmierci, powiedzieliśmy już właściwie wszystko, co powiedzieć należało w ramach naszego prawodawstwa. O pielęgnowaniu ciała i wyrabianiu jego sił i sprawności też już było mowa. Pozostaje nam jeszcze omówić obrażenia cielesne, które, niechcący czy umyślnie, zadają jedni ludzie drugim. Musimy je więc teraz rozpatrzyć możliwie dokładnie i wyliczyć różne rodzaje takich wzajemnie sobie przez ludzi wyrządzanych krzywd oraz określić, jakie w każdym poszczególnym wypadku słusznie i sprawiedliwie spotkać ich za to powinny kary. Te sprawy więc, jak się zdaje, teraz z kolei ująć należy w prawne przepisy.

Poranienie i spowodowanie przez to czyjegoś kalectwa będzie w oczach każdego, najlichszego nawet prawodawcy, przestępstwem zajmującym drugie zaraz miejsce po zbrodni zabójstwa. I tak jak ustaliliśmy różne rodzaje zabójstwa, rozróżniać musimy i tutaj zranienia mimowolne, dokonane w gniewie, ze strachu, oraz zamierzone i umyślnie zadane komuś ciosy. W związku z wszystkimi takimi czynami należy jeszcze podkreślić na wstępie rzecz następującą: Ludzie muszą stanowić dla siebie prawa i do tych praw stosować się w życiu, bo inaczej różnić się nie będą od najdzikszych zwierząt. Tłumaczy się to tym, że człowiek niezdolny jest z natury poznać, co dla ludzi w zbio-

rowym życiu pożyteczne jest naprawdę, a choćby i poznał, nie zdoła i nie zechce postępować zawsze w najlepszy sposób. Bo po pierwsze, trudno mu jest zrozumieć, że prawdziwa sztuka współżycia polega na tym, żeby nie o prywatne sprawy dbać przede wszystkim, ale o wspólne — wspólne bowiem jednoczą, a prywatne rozbijają państwo — i że zarówno dla ogółu, jak i dla jednostki, dla dobra obydwóch, korzystniejsze jest, jeżeli raczej sprawy ogólne układają się pomyślnie niż sprawy prywatne. Po drugie, ten, kto zgodziłby się nawet w swych teoretycznych założeniach, że tak jest istotne, nie potrafiłby, jeżeli jako nie odpowiedzialny przed nikim samowładca rządziłby potem państwem, trzymać się tej zasady i tak postępować, ażeby zawsze we wszystkich swych poczynaniach w państwie aż do końca życia wysuwać na czoło powszechne dobro, a osobiste korzyści stawiać na dalszym miejscu. Śmiertelna jego natura pociągać go będzie zawsze do zachłanności i do samolubnych czynów. Uciekając bezmyślnie przed cierpieniem, a goniąc za przyjemnością, sprawi, że jedno i drugie ważyć będzie dla niego więcej, niż wzgląd na to, co jest sprawiedliwe i dobre, i gdy sama w ten sposób pogrąży się w ciemnościach, wtrąci jego a wraz z nim całe państwo w otchłań nieszczęścia. Gdyby z bożego zarządzenia urodzić się miał kiedyś człowiek wyposażony w naturę zdolną to zrozumieć i zdobył taką władzę, nie potrzebowałby wtedy z pewnością nakazu rządzących nim praw. Żadne bowiem prawo ani żaden nakaz nie jest potężniejszy od wiedzy i rozum nigdy podlegać i służyć nie może niczemu, ale rządzić musi wszystkim, jeżeli jest prawdziwym rozumem i zgodnie ze swą naturą wolnym istotnie. Ale cóż? Rzecz taka nigdzie nie dzieje się i nigdy, lub co najwyżej błyśnie na chwilę. Dlatego też uciec się musimy do drugiego sposobu zapobiegania złu, mniej doskonałego z pewnością, do nakazu prawa, które ma na

oku i uwzględnia typowe wypadki, w każdy jednak poszczególny fakt wejrzeć nie jest w możności. To więc byłoby to, co mieliśmy do powiedzenia w związku z tymi sprawami. Obecnie ustanowimy kary i grzywny za zadanie ran i obrażeń cielesnych. «Jakich ran — mógłby oczywiście każdy przerwać nam tutaj i słusznie zapytać — komu, w jaki sposób zadanych i kiedy? Co za wypadek masz tu teraz na myśli? Bo stać się to może przecież w najrozmaitszy sposób i różnice pomiędzy poszczególnymi wypadkami mogą być ogromne». Wszystko pozostawić sądowi i nic mu w ogóle nie pozostawić do rozsądzenia, tak samo jest niemożliwe. Jedno w każdym razie do sądu należy bezwzględnie: stwierdzenie czy sam fakt zdarzył się, czy się nie zdarzył. To zaś, żeby w sprawie kary i zadośćuczynienia, którego należy żądać od winnego, prawodawca nie pozostawiając niczego sądowi do rozstrzygnięcia, sam wszystko postanawiał i zarówno wielkie jak i drobne rzeczy sam ujmował w prawne przepisy, jak zupełnie niemożliwe.

Kleinias Co więc z tego wynika?

Ateńczyk To, że prawodawca musi jedyne rzeczy pozostawić sądom do rozstrzygania, a innych zostawiać nie może, lecz musi sam ująć je w prawne przepisy.

Kleinias Jakie więc ująć ma w prawne przepisy, a jakie pozostawić sądom?

Ateńczyk Należy tu najpierw podkreślić jeszcze, że w nader trudne położenie stawiają zawsze państwo sądy tchórzliwe i nieme, gdy sędziowie nie ujawniają tego, co myślą, i przez tajne głosowanie wydają wyroki, albo gdy, co gorsza, nie w ciszy, ale wśród ogłuszającej wrzawy, jak w teatrze, i wśród hałaśliwych objawów sympatii i niechęci dla przemawiających stron odbywają się posiedzenia sądowe i zapadają wyroki. I nie jest oczywiście rzeczą pomyślną dla prawodawcy, gdy jest zmuszony dla takich są-

dów stanowić prawa. Gdy zmuszony jest to tego, w najmniejszym tylko zakresie pozostawić może sędziom określenie wymiaru kar, a większość spraw, stanowiąc prawa dla takiego państwa, sam ująć musi w jasne i wyraźne przepisy prawne. Jeżeli natomiast państwo wprowadziłoby u siebie dobre sądy w miarę możności i obowiązki sędziów powierzało mężom, którzy otrzymali należyte wychowanie, po uprzednim najdokładniejszym sprawdzeniu, czy odpowiadają pod każdym względem wymaganym warunkom, to najzupełniej wskazane by było wtedy i właściwe pozostawiać takim sędziom możność rozstrzygania w większości wypadków, jaką przestępcy ponieść mają karę czy zapłacić grzywnę. Toteż niech nikt teraz nie bierze nam za złe, że poniechamy ująć w prawne przepisy całego mnóstwa bardzo ważnych spraw. Uważamy bowiem, że gorzej nawet do spełnienia swych zadań przygotowani sędziowie potrafiliby rozpatrzyć je właściwie i do każdego przestępstwa dostosować karę odpowiadającą zarówno spowodowanej krzywdzie, jak i popełnionej nieprawości. A ponieważ stanowić mamy teraz prawa dla tych, którzy nie będą z pewnością, jak sądzimy, najgorszymi sędziami, możemy spokojnie większość spraw pozostawić im do rozstrzygania. Niemniej jednak to, do czego uciekaliśmy się często w naszych wywodach i co stosowaliśmy w poprzednich działach naszego prawodawstwa, należałoby wprowadzić i teraz. Przedstawialiśmy wtedy w ogólnych zarysach typowe przypadki wymierzania kar, ażeby sędziowie wzorując się na tych przykładach nie wykraczali poza granice sprawiedliwości. Okazało się to wtedy ogromnie celowe, tak samo więc trzeba będzie postąpić i teraz powracając wreszcie znowu do stanowienia praw.

W sprawie więc obrażeń cielesnych pisane nasze prawo wyglądać będzie tak: Ten, kto umyślił sobie i postanowił kogoś zabić — wyjąwszy wypadki, w których zezwala na

to prawo — nie wykonał jednak swego zamiaru, lecz zranił tylko tego, kogo usiłował zabić, nie będzie zasługiwać na żadną litość ani miłosierdzie i tak, jakby zabił, stanie przed sądem oskarżony o morderstwo. Ze względu jednak na los, który okazał się dla niego nie najbardziej wrogi, i ze względu na bóstwo, które odwróciło nieszczęście od obydwóch i uchroniło jednego od otrzymania śmiertelnego ciosu, a drugiego od ściągnięcia na siebie przekleństwa przez popełnienie takiej zbrodni, poddając się kornie woli bóstwa i nie chcąc się jej przeciwstawiać, darujemy życie sprawcy takiego czynu i skażemy go na dożywotnie wygnanie w ościennym kraju z prawem korzystania ze swego majątku. Będzie obowiązany przy tym wynagrodzić pieniężnie krzywdę, jaką wyrządził swojej ofierze, w wysokości określonej przez sąd, który rozsądzał sprawę. W skład sądu wchodzić będą ci, którzy byliby sędziami także wtedy, gdyby napadnięty zakończył życie na skutek otrzymanych ran. Jednakże syn, który zrani rodziców, zamierzając ich zabić, lub niewolnik pana, poniesie karę śmierci. Również brat, który brata lub siostrę zrani w taki sposób, albo siostra brata czy siostrę, i uznani zostaną przez sąd za winnych rozmyślnego zadania rany, poniosą karę śmierci. Żona zaś, która zrani męża, usiłując go zabić, albo mąż żonę, skazani zostaną na dożywotnie wygnanie. Majątkiem ich, jeżeli są synowie i córki są jeszcze dziećmi, zarządzać będą ci, którym powierzona zostanie opieka nad dziećmi, tak jakby były sierotami, a jeżeli dzieci są dorosłe, przejmą one majątek bez obowiązku żywienia wygnańca. Jeżeli zaś człowiek bezdzietny popadnie w takie nieszczęście, zbiorą się krewni skazanego na wygnanie z linii męskiej i żeńskiej aż do dzieci jego stryjecznego i ciotecznego rodzeństwa włącznie i naradzając się ze strażnikami praw i z kapłanami, postanowią, kto ma być dziedzicem tego jednego wśród pięciu tysięcy czter-

dziestu naszych ognisk domowych osieroconego domu. Przystępować winni do tego wyboru z tym przeświadczeniem i z tą myślą, że każdy z owych pięciu tysięcy czterdziestu domów jest mniej własnością gospodarza i całego jego rodu niż najbardziej bezsprzeczną i prawną własnością państwa, a państwu zależeć musi na tym, ażeby opromieniał je wszystkie blask cnoty i pomyślności możliwie największej. Cóż więc trzeba zrobić, gdy któryś z nich popadnie w takie nieszczęście i taką hańbę, że jego gospodarz nie będąc żonaty, lub będąc żonaty, ale bezdzietny, za rozmyślne zabicie człowieka albo za inne wobec bogów czy obywateli popełnione przestępstwo, które prawo każe śmiercią, zapłaci życiem, albo gdy skazany zostanie na dożywotnie wygnanie człowiek nie mający dzieci? Po dopełnieniu oczyszczalnych i przebłagalnych obrzędów nakazanych przez prawo zbiorą się, jak powiedzieliśmy, krewni skazanego wraz ze strażnikami praw, ażeby rozejrzeć się wspólnie, która rodzina, cieszącą się w państwie najlepszą sławą cnoty i błogosławieństwem losu, doczekała się większej ilości synów. Wybiorą jednego z nich i ojcu skazanego i innym jego przodkom dadzą go za syna i nazwą imieniem któregoś z nich dla uniknięcia złej wróżby. Odprawią następnie uroczyste modły błagając bogów, ażeby w ten sposób stał się dla nich krzewicielem rodu, strażnikiem ogniska domowego oraz czcicielem wszystkiego, co zbożne i święte, z większym szczęściem niż ojciec, i uczynią go prawnym spadkobiercą rodu. Przestępcę pozostawią bez imienia, bez potomstwa, bez przydzielonego mu domostwa, skoro stoczył się w taki odmęt nieszczęścia.

Nie wszystkie rzeczy, jak można sądzić, stykają się ze sobą swymi granicami. Zdarza się, że między dwie rzeczy wciska się coś w środek i napierając na krawędź jednej i drugiej, staje się między nimi czymś pośrednim. Czymś

takim pośrednim pomiędzy dziedziną niedobrowolnych i dobrowolnych czynów, są, jak właśnie mówiliśmy, czyny popełnione w gniewie. Nasze prawo dotyczące wypadków zadania komuś ran w gniewnym podnieceniu będzie brzmiało, jak następuje: Ten, komu udowodnione zostanie przed sądem, że dopuścił się takiego czynu, będzie musiał spowodowaną przez ten czyn krzywdę wynagrodzić pokrzywdzonemu podwójnie, jeżeli zadana mu rana okazała się uleczalna, poczwórnie, jeżeli pociągnęła za sobą nieodwracalne uszkodzenie ciała, a potrójnie, jeżeli dała się uleczyć, ale pozostawiła przykre i hańbiące zeszpecenie. Jeżeli zaś ktoś okaleczy kogoś tak, że nie tylko jemu, ale i państwu wyrządził krzywdę, czyniąc go niezdolnym do niesienia państwu pomocy w potrzebie wojennej, to niezależnie od innych kar będzie musiał jeszcze i państwu dać odszkodowanie. Oprócz odbycia własnej służby wojskowej będzie bowiem obowiązany w następstwie niezdolnego do wojska stawić się do szeregów i spełnić za niego jego żołnierską powinność. Jeżeli tego nie zrobi, będzie mógł każdy zgodnie z prawem pociągnąć go do odpowiedzialności sądowej za uchylanie się od służby wojskowej. Jaka zaś ma być w tych wypadkach wysokość odszkodowania, podwójna, potrójna czy poczwórna, ustalą ci sami sędziowie, którzy wydali na niego wyrok. Jeżeli krewny w przystępie gniewu porani krewnego, zbiorą się przełożeni rodu oraz wszyscy krewni aż do dzieci stryjecznego i ciotecznego rodzeństwa włącznie ze strony żeńskiej i męskiej, kobiety i mężczyźni, i rozsądzą sprawę, pozostawiając określenie wymiaru kary rzeczywistym nie przybranym, rodzicom obydwóch. Jeżeliby ich orzeczenie spotkało się ze sprzeciwem, pełnomocni do wyznaczenia wymiaru kary będą członkowie rodziny ze strony męskiej, w razie zaś, gdyby i oni nie umieli załatwić tej sprawy, ostateczne jej rozstrzygnięcie przekazane zostanie straż-

nikom praw. Gdy zdarzy się, że dzieci na swych rodziców w gniewie podniosą rękę i zadadzą im rany, sędziami będą mężowie, którzy przekroczyli sześćdziesiąty rok życia i są ojcami rodzonych, nie przybranych, dzieci. Oni po udowodnieniu winy oskarżonemu orzekną, czy ma ponieść karę śmierci, czy surowszą jeszcze lub nie o wiele mniej surową karę. I nikt wtedy z krewnych przestępcy nie może zasiadać w sądzie, jeżeli nawet osiągnął wiek przepisany przez prawo. Jeżeli niewolnik w gniewie zrani wolnego obywatela, właściciel niewolnika wyda go temu, którego zranił, ażeby z nim zrobił, co zechce, a jeżeli tego nie uczyni, obowiązany będzie dać mu pełne odszkodowanie. Jeżeliby zaś twierdził, że niewolnik i ten, kto został przez niego poraniony, porozumieli się ze sobą i rzecz całą chytrze obmyślili i ułożyli zawczasu, to powinien z tym oskarżeniem zgłosić się do sądu. Gdy przegra, zapłaci potrójne odszkodowanie, a gdy wygra, będzie miał prawo tego, kto to uknuł razem z niewolnikiem, pociągnąć do odpowiedzialności sądowej za usiłowanie przywłaszczenia sobie jego niewolnika. Kto zranił kogoś niechcący, zapłaci pokrzywdzonemu tylko odszkodowanie, nad przypadkiem nie ma bowiem władzy żaden prawodawca. Sędziami zaś będą wtedy ci, którzy mają, jak powiedzieliśmy, sądzić przestępstwa popełnione przez dzieci wobec rodziców, i oni też będą oceniać wartość wyrządzonej szkody.

Z gwałtem i przemocą mieliśmy do czynienia w tych wszystkich wypadkach, o których była mowa. Za gwałt i przemoc trzeba także uważać zniewagi wszelkiego rodzaju. Każdy więc mąż, każde dziecko i każda niewiasta pamiętać muszą zawsze o tym, że człowiek starszy zasługuje na daleko większy szacunek niż młody, zarówno w oczach bogów, jak też i ludzi, którzy chcą życie przeżyć bezpiecznie i szczęśliwie. Zniewaga wyrządzona w państwie starszemu przez młodszego to widok hanieb-

ny zaiste i nienawistny bogu. Młodzieniec, jeżeli uderzony został przez starszego człowieka, powściągnąć powinien swe oburzenie i znieść tę zniewagę spokojnie, taką samą w ten sposób cześć zaskarbiając sobie na starość. Postanowimy więc, że każdy u nas okazywać będzie szacunek starszemu człowiekowi w czynach i słowach. Męża czy niewiastę starszych od siebie o lat dwadzieścia czcić będzie jak ojca czy matkę i pilnować się bardzo, ażeby nie uchybić im nigdy, i wobec wszystkich w ogóle, którzy są w tym wieku, że mogliby spłodzić go czy urodzić, powstrzymywać się musi od jakiejkolwiek zniewagi, ze względu na bóstwa opiekuńcze urodzin. Również i na cudzoziemca, czy mieszka już od dawna w naszym kraju, czy przybył dopiero, co niechaj nikt nigdy nie podnosi ręki i nie tylko nie zaczepia go pierwszy, ale w swej obronie nawet nie poważy się biciem uczyć go rozumu. Gdy ktoś uważa, że cudzoziemiec zasługuje na karę za to, że go pobił bezczelnie i zuchwale, niech go przytrzyma i nie bijąc zaprowadzi do zarządców miasta, ażeby odeszła mu na przyszłość wszelka chętka bicia obywatela. Zarządcy miasta zatrzymają go i licząc się ze względami, które się należą opiekuńczemu bóstwu cudzoziemców, rozpatrzą sprawę. Jeżeli się okaże, że niesprawiedliwie pobił obywatela, nakażą dać mu tyle batów, ile uderzeń sam wymierzył obywatelowi, dla oduczenia go bezczelnego zachowania się w obcym kraju, a jeżeli nie uczynił nic złego, udzielą napomnienia i nagany temu, kto go przywiódł, i puszczą obydwóch. Jeżeli rówieśnik bije rówieśnika lub starszego od siebie, lecz bezdzietnego człowieka, stary starego lub młody młodego, napadnięty bronić się może, ale bez użycia broni, gołymi tylko rękoma. Niezaszczytną jednak rzeczą będzie dla człowieka, który liczy ponad lat czterdzieści, jeżeli wdawać się będzie w bójkę, napadając czy broniąc się, i uważany będzie za prostaka, człowieka po-

zbawionego godności osobistej i szlachetniejszych uczuć, i taka hańbiąca opinia stanowić będzie odpowiednią dla niego karę. Ten, kto posłucha tych naszych ostrzeżeń, da nam się łatwo utrzymać na wodzy, ten natomiast, kto słuchać się wzbrania i zlekceważy sobie to, co głosimy w tym wstępie, będzie miał do czynienia z następującym prawem: jeżeli ktoś bije kogoś starszego od siebie o lat dwadzieścia lub więcej, każdy, kto jest tego świadkiem i nie jest ani w równym wieku, ani młodszy od bijących się, rozdzielić ich powinien, jeżeli nie chce uchodzić za tchórza zgodnie z orzeczeniem prawa. Gdy zaś świadek bijatyki jest w tym samym wieku, co ten, kogo biją, albo młodszy od niego, musi napadniętemu przyjść z pomocą jak bratu, ojcu czy jeszcze starszemu krewnemu. Ten zaś, kto się ośmieli bić człowieka starszego od siebie, oskarżony będzie, jak powiedzieliśmy, przed sądem o dopuszczenie się zniewagi i gdy sąd uzna go za winnego, skazany zostanie na rok więzienia co najmniej, a jeżeli sędziowie zażądają dla niego dłuższej kary, wyznaczony przez nich okres czasu będzie prawomocny. Gdy obcokrajowiec albo osiedleniec bije kogoś starszego od siebie o lat dwadzieścia lub więcej, znajdujący się na miejscu świadkowie zajścia obowiązani będą na podstawie tego samego prawa pośpieszyć napadniętemu z pomocą. Uznany za winnego, jeżeli jest codzoziemcem nie osiadłym w naszym kraju, skazany zostanie na dwa lata więzienia, osiedleniec zaś, który się okaże nieposłuszny prawom, przepędzi trzy lata w więzieniu, jeżeli sąd nie wyznaczy mu dłuższej kary. Świadek, który napadniętemu nie pośpieszy z pomocą zgodnie z nakazem prawa, ukarany zostanie grzywną i jeżeli należy do najwyższej klasy majątkowej, zapłaci jedną minę, jeżeli do drugiej, pięćdziesiąt drachm, trzydzieści drachm, jeżeli należy do trzeciej, a dwadzieścia, jeżeli do czwartej. W skład trybunału mającego orzekać w sprawach tego ro-

dzaju wchodzić będą stategowie, dowódcy wojskowi, przełożeni oddziałów wystawianych przez fyle oraz naczelnicy jazdy.

Spośród praw jedne, możemy sądzić, ustanowione zostały ze względu na uczciwych ludzi, dla ich pouczenia, jak powinni obcować ze sobą, ażeby żyć w zgodzie i życzliwości wzajemnej, inne ze względu na tych, którzy nie dali się wychować i mają tak zatwardziałą naturę, że nie sposób ich zmiękczyć i powstrzymać od rzucenia się w otchłań najgorszych podłości. To oni właśnie sprawiają, że padną słowa, które musimy teraz wypowiedzieć, oni powodują, że prawodawca jest zmuszony ustanawiać prawa, które pragnąłby najgoręcej, ażeby nigdy nie znalazły zastosowania. Wobec tego bowiem, kto poważy się na ojca, na matkę lub na ich rodzicieli podnieść rękę i w stosunku do nich dopuścić się zniewagi i gwałtu, kto nie lęka się gniewu bogów na niebie ani kary czekającej, jak słyszymy, grzeszników pod ziemią, lecz lekceważąc sobie, jak gdyby wiedział to, czego nie wie, prastare i wciąż przez wszystkich wspominane wierzenia, ośmieli się łamać prawa, wobec takiego użyć trzeba groźby najstraszliwszej kary. Śmierć nie jest jeszcze czymś najstraszniejszym. Straszliwsze są udręki, które, jak powiadają, wycierpieć muszą grzesznicy w Hadesie, ale i te opowieści, głoszące rzeczy najprawdziwsze, nie przemawiają do takich dusz i nie odstraszają ich od zbrodniczych czynów. Bo nie byłoby przecież wtedy matkobójców i nikt by w ogóle w bezbożnym zuchwalstwie nie podniósł ręki na swych rodzicieli. Kary więc, które tu na ziemi za życia ponieść mają tacy zbrodniarze, nie powinny, ile to jest możliwe, ustępować w swej grozie tym, jakie będą musieli wycierpieć w Hadesie. Po tych wyjaśnieniach ogłosimy, co następuje: jeżeli ktoś nie będąc chory na umyśle, ośmieli się bić swego ojca czy matkę, albo ojca lub matkę swoich rodziców, każdy,

kto znajdzie się na miejscu, winien bezwzględnie stanąć w ich obronie, tak jak powiedzieliśmy poprzednio. Osiadły u nas cudzoziemiec, jeżeli pośpieszy im z pomocą, przydzielone mieć będzie zaszczytne miejsca podczas igrzysk, a jeśli tego nie uczyni, zostanie na zawsze wygnany z kraju. Obcy nie będący osiedleńcem, który okaże im pomoc, zasłuży sobie na pochwałę, a na naganę ten, kto jej nie okaże. Niewolnik w nagrodę za okazaną im w tym wypadku pomoc zostanie wyzwolony, a jeżeli jej nie okaże, otrzyma sto batów z rozkazu zarządcy rynku, jeżeli rzecz zdarzyła się na rynku, jeżeli poza rynkiem w mieście, ukarze go któryś ze znajdujących się na miejscu zarządców miasta, a jeżeli na wsi w jakiekolwiek okolicy kraju, wymierzą mu karę naczelnicy strażników wiejskich. Każdy z miejscowych ludności, chłopiec, mężczyzna czy kobieta, kto znajdzie się przy tym, obowiązany jest odpędzić bijącego krzycząc, że jest bezbożnikiem. Jeżeli tego nie zrobi, ściągnie na siebie zgodnie z prawem przekleństwo Zeusa stojącego na straży świętości związków rodzinnych i należnego rodzicom poszanowania. Ten, komu dowiedzione zostanie w sądzie, że dopuścił się zniewagi wobec rodziców, będzie raz na zawsze wygnany z miasta w jakieś inne okolice kraju i pozbawiony prawa wchodzenia do świątyń. Jeżeli wejdzie, zarządcy obszarów wiejskich zbiją go i ukarzą tak, jak uznają za właściwe, a jeżeliby kiedy ośmielił się powrócić do miasta, spotka go kara śmierci. Wolny człowiek, który by z nim jadł, pił czy w jakikolwiek sposób się z nim zadawał albo nawet spotkawszy go przypadkowo, zbliżył się do niego, nie będzie mógł, zanim się nie oczyści, wchodzić do świątyń ani pokazywać się na rynku, ani w ogóle nigdzie w mieście; uświadomić sobie musi, że przez zetknięcie się z nim ściągnął na siebie przekleństwo grzesznego czynu. Jeżeli nie posłucha i łamiąc prawo zbeszcześci swą obecnością

świątynie i miasto, każdy, kto piastuje jakąś władzę, obowiązany jest, skoro tylko dowie się o tym, pociągnąć go natychmiast do odpowiedzialności, a jeżeli tego nie uczyni, będzie mu to przy składaniu sprawozdania z urzędowych czynności wysunięte jako jeden z najcięższych zarzutów. Jeżeli niewolnik bije wolnego człowieka, cudzoziemca czy obywatela, każdy, kto znajdzie się przy tym, musi bezwzględnie ująć się za pobitym, w przeciwnym razie zapłaci, tak jak powiedzieliśmy, grzywną wyznaczoną w zależności od klasy majątkowej, do której należy. Świadkowie powinni następnie wraz z pobitym związać niewolnika i związawszy go pozostawić w jego rękach. On zaś nałoży mu pęta i wymierzy mu tyle batów, ile zechce, uważając tylko, żeby przez pokaleczenie go nie przyprawić właściciela o stratę, po czym przekaże mu go jako jego prawowitą własność. Prawo więc brzmieć będzie, jak następuje: jeżeli niewolnik pobije wolnego człowieka bez rozkazu władz urzędowych, poszkodowany odda go w więzach jego właścicielowi, a ten nie uwolni go z pęt, zanim niewolnik nie uzyska od swej ofiary zgody na to, żeby został uwolniony z więzów. — Te same zarządzenia prawne obowiązywać będą we wszystkich podobnych wypadkach wyrządzenia krzywdy kobietom przez kobiety, mężczyznom przez kobiety i kobietom przez mężczyzn.

KSIĘGA DZIESIĄTA

Ateńczyk Po omówieniu zniewag wypowiedzmy tę jedną ogólną zasadę prawną, dotyczącą wszelkich aktów przemocy: niech nikt nie rusza i nie zabiera nigdy niczego, co jest cudze, ani nie używa żadnej rzeczy należącej do kogoś innego, nie uzyskawszy zgody właściciela. Takie bowiem postępowanie było, jest i będzie przyczyną powstawania wszystkich przestępstw, o których była mowa. Z pozostałych najcięższe są bezczelne i zuchwałe czyny młodych, które stanowią obrazę rzeczy świętych i są osobliwie ciężkie, gdy dotyczą świętości czczonych powszechnie przez całą społeczność lub przez jej część, przez poszczególne fyle, albo inne jakieś zespoły. Po nich jako następne i drugie z kolei idą czyny wykazujące brak należytego poszanowania dla prywatnych kultów i grobów, a jako trzecie zniewagi wyrządzane rodzicom, poza tymi, o których była już mowa. Na czwartym miejscu umieścimy przestępstwa polegające na tym, że ktoś lekceważąc władze weźmie i przywłaszczy sobie albo wykorzysta bez ich zgody coś, co do nich należy, na piątym wreszcie miejscu znajdzie się naruszenie praw obywatelskich poszczególnych obywateli, domagające się ukarania na drodze sądowej. Będziemy tu musieli ustanowić prawo dające się odnieść do każdego z wymienionych wypadków. Podali-

śmy już ogólnie, jaką za zbrodnię świętokradztwa ponieść powinien karę ten, kto się jej dopuścił używając jawnej przemocy, lub kto uknął ją potajemnie. Powiedzieć teraz trzeba, jakie kary czekają tego, kto słowem lub czynem znieważył bogów i mówił lub czynił coś, co uwłacza ich godności. Przed wyznaczeniem kar niezbędne jest jednak ostrzec ludzi i napomnieć. Napomnienia te i ostrzeżenia będą wyglądały w następujący sposób: Nikt, kto wierzy w istnienie bogów i myśli o nich tak, jak poucza prawo, nie popełni nigdy dobrowolnie bezbożnego czynu ani nie wypowie słowa, które by było niezgodne z prawem. Zdarzyć się to może człowiekowi w jednym z trzech wypadków: gdy albo nie wierzy, że bogowie istnieją, albo w to wierzy, lecz nie wierzy, że troszczą się o ludzi, albo wreszcie sądzi, że można ich łatwo ułagodzić i pozyskać sobie darami i modłami.

Kleinias Co więc należy zrobić z takimi ludźmi i co im trzeba powiedzieć?

Ateńczyk Posłuchajmy najpierw, mój drogi, tego, co przewiduję, że oni nam powiedzą drwiąc sobie z nas z powodu pogardy, jaką żywią do nas.

Kleinias Co powiedzą?

Ateńczyk Zażartują sobie z nas, przypuszczam, i zwrócą się do nas z następującymi słowami: Obywatelu Aten i ty, obywatelu Sparty, i ty, obywatelu Knossos, mówicie prawdę. Spośród nas bowiem rzeczywiście jedni nie wierzą w ogóle w istnienie bogów, a inni myślą o nich to właśnie, co teraz mówicie. Domagamy się tedy, żebyście, tak jak tego sami żądaliście od praw, nie grozili nam surowymi karami, zanim nam nie wykażecie przy pomocy przekonywających dowodów, że bogowie istnieją i nie są tacy, żeby dali się skusić darami i odwieść od tego, co jest sprawiedliwe. Takie bowiem i podobne rzeczy słyszymy od poetów, którzy uchodzą powszechnie za najlepszych poe-

tów, od mówców, wieszczów, kapłanów i tysiąca innych ludzi i dlatego większość z nas nie stroni od złych czynów, ale popełniając je wciąż, próbuje pozyskać sobie łaskę bogów. Od was więc, od prawodawców, którzy twierdzicie, że powodują wami nie surowe, lecz raczej łagodne uczucia, domagamy się teraz, żebyście zechcieli nas przekonać i tłumacząc nam, że bogowie istnieją, mówili nam o tym, jeżeli nie o wiele piękniej niż inni, to lepiej w każdym razie ze względu na prawdę, a może, kto wie, może nas przekonacie. Spróbujcie więc, jeżeli rozsądnie mówimy teraz, uczynić to, do czego was wzywamy.

Kleinias Czy nie wydaje ci się, przyjacielu, że łatwo jest dowieść tej prawdy, że bogowie istnieją?

Ateńczyk W jaki myślisz sposób?

Kleinias Najpierw więc ziemia świadczy już o tym, słońce, gwiazdy i wszechświat cały i tak pięknie rozłożone pory roku w okresach rocznych i miesięcznych, a następnie to, że wszyscy Grecy i inne wszystkie ludy wierzą w istnienie bogów.

Ateńczyk Obawiam się, mężu czcigodny, że źli ludzie — nie powiem oczywiście, żeby ten lęk łączył się z jakimkolwiek dla nich szacunkiem — obawiam się więc, że nie poniechają oni okazać nam teraz całej swojej pogardy. Bo wy nie wiecie, jaka jest przyczyna tego, że wyznają poglądy różniące się tak bardzo od naszych, ale sądzicie, że to tylko nieopanowanie w uciechach i żądzach wszelakich pchnęło ich dusze do bezbożnego życia.

Kleinias A co prócz tego mogło to jeszcze spowodować, przyjacielu?

Ateńczyk Przyczyny tego wy, żyjąc niejako poza tym wszystkim, nie mogliście dostrzec w żaden sposób i musiała ona ujść waszej uwagi.

Kleinias Więc powiedz nam teraz, co to za przyczyna.

Ateńczyk Arcyzgubna niewiedza, przybierająca pozory największej mądrości.

Kleinias Co masz na myśli?

Ateńczyk Posiadamy oto pisma[1], nie znane u was, jak wiemy, z powodu doskonałego waszego ustroju, pisma wierszowane i prozaiczne, w których jest mowa o bogach. Najstarsze z nich opowiadają o tym, jak na początku powstało najpierw niebo i wyłoniły się inne rzeczy, i mówią w dalszym ciągu o narodzinach bogów i jak oni narodziwszy się obcowali ze sobą. Czy te opowieści pod jakimkolwiek bądź względem przynoszą pożytek czy szkodę tym, którzy ich słuchają, niełatwo jest rozsądzić i trudno jest czynić jakieś zarzuty ich twórcom żyjącym w tak zamierzchłych czasach. Jeżeli idzie jednak o poszanowanie i cześć należną rodzicom, to ja przynajmniej nie mógłbym tych pism pochwalić w żaden sposób ani przyznać, że są pożyteczne, ani powiedzieć, że zawierają w ogóle odrobinę prawdy[2]. Ale skończmy z tymi starymi księgami i zostawmy je w spokoju; niech ludzie myślą o nich tak, jak się bogu podoba. Naukę natomiast głoszoną przez młodych, przez współczesnych nam mędrców, należy napiętnować jako przyczynę tego zła, jakie powstaje. Twierdzenia bowiem takich ludzi sprowadzają takie oto skutki. Gdybyśmy chcieli teraz, ja i ty, podać te dowody istnienia bogów, o których właśnie mówiłeś, i powołać się na słońce, księżyc, gwiazdy i ziemię jako na bóstwa i boskie twory, to ci, którzy dali się przekonać owym mędrcom, odpowiedzieliby nam teraz, że to przecież tylko ziemia i kamienie[3] i że troszczyć się nie mogą o sprawy ludzkie, a my przyoblekliśmy nasze wierzenia w pozłotę pięknych słów, ażeby łatwiej skłonić i pozyskać dla nich serca ludzi.

Kleinias Niebezpieczny pogląd przytoczyłeś teraz, przyjacielu, nawet gdyby jeden tylko człowiek występował

z takim zdaniem, skoro jednak jest całe mnóstwo takich, którzy je głoszą, rzecz ta o wiele jeszcze niebezpieczniejsza się staje.

Ateńczyk Co więc mamy począć i co powiedzieć teraz? Co powinniśmy zrobić? Czy bronić się tak, jakby nas ktoś oskarżał przed sądem bezbożnych, którzy by nam, pociągniętym do odpowiedzialności z powodu naszego prawodawstwa, zarzucali, że robimy rzecz straszną przyjmując w nim jako naczelną zasadę istnienia bogów? Czy też zostawimy to raczej i przejdziemy do dalszego stanowienia praw nie chcąc, ażeby ten nasz wstęp stał się dłuższy niż same orzeczenia prawne? Bo musiałby ten wywód rozciągnąć się istotnie do niemałych rozmiarów, jeżelibyśmy ludziom skłaniającym się do bezbożności mieli udowodnić w wyczerpujący sposób to, co chcieli, żebyśmy im udowodnili, i zwrócić ich następnie do bojaźni bożej i wstręt w nich wzbudzić do błędnych poglądów, a potem dopiero zabrać się do stanowienia praw, jakie ustanowić należy.

Kleinias Ale, tak jak już dosyć często mówiliśmy to sobie w tym niedługim czasie naszej rozmowy, nie potrzebujemy i w obecnej chwili przekładać, przyjacielu, krótszego ujęcia zagadnienia nad dłuższe jego rozpatrzenie. Nic nas przecież nie pędzi, jak się to mówi, i śmieszne by było i źle świadczyłoby o nas, jeżelibyśmy nie najlepszy wybrali sposób postępowania, ale krótszy. Bo zależy nam przecież ogromnie na tym, ażeby te nasze wywody, że bogowie istnieją, że są dobrzy i że niezrównanie większą niż ludzie przykładają wagę do tego, co jest sprawiedliwe, uczynić tak przekonującymi, jak tylko można. Stanowić one będą rzeczywiście najpiękniejszy i najlepszy wstęp do wszystkich naszych praw. Niechżeż więc nic nie odstręcza nas od nich, i nie śpieszmy się też zanadto, lecz zbierzmy wszystkie siły i wkładając w nasze słowa całą, jaką tylko

posiadamy, moc przekonywania i nie pomijając niczego, przedstawimy sprawę możliwie dokładnie i wyczerpująco.

Ateńczyk Twoje słowa brzmią jak wezwanie, żeby pomodliwszy się o boże błogosławieństwo przystąpić już do rzeczy, z tak wielkim zapałem przynaglasz nas do tego i tak gorąco. I rzeczywiście nie można już zwlekać dłużej. Pomyśl jednak, czy może ktoś bez zniecierpliwienia i gniewu uzasadniać, że bogowie istnieją? Bo muszą przecież wzbudzać niechęć i wstręt ludzie, którzy spowodowali i powodują obecnie to, że musimy o tym mówić. Nie dali się przekonać świętym opowieściom, które słyszeli od piastunek i matek, gdy byli jeszcze dziećmi przy piersi, którymi potem czarowano ich niejako, powtarzając je im wciąż to żartobliwie, to poważnie, które ożywały przed nimi w czasie modłów wznoszonych przy składaniu ofiar, gdy patrzyli na obrzędowe czynności ofiarujących, na symboliczne ceremonie tak bardzo pociągające dla oczu i uszu młodzieńców, i widzieli, jak ich rodzice z najgłębszym przejęciem i przeświadczeniem, że bogowie istnieją, wzywali ich błogosławieństwa dla siebie samych i dla nich. Musieli z pewnością także słyszeć o tym, albo i widzieć na własne oczy, jak przy wschodzie i zachodzie słońca i księżyca Grecy i inne ludy wśród różnych doświadczeń losu i w pomyślnych okolicznościach życia padają na kolana i oddają im korną cześć nie dlatego przecież, żeby nie wierzyli, że to są bóstwa, ale dlatego właśnie, że to są bogowie i że co do tego nigdy najlżejszy nawet cień wątpliwości nie wkradł się im do duszy. Jakże więc mógłby ktoś ludzi, którzy zlekceważyli to wszystko bez żadnego dostatecznego powodu, co przyzna każdy, kto choć odrobinę posiada rozumu, i zmuszają nas, byśmy mówili o tym teraz, jakże mógłby ktoś, pytam, w łagodny sposób upominać ich i pouczać o tej naczelnej prawdzie, że bogowie istnieją? Musimy jednak zdobyć się na to. Nie możemy

przecież wszyscy popadać w szał, jedni dlatego, że opanowała ich zachłanna żądza uciech, a drudzy dlatego, że ogarnął ich płomień gniewu na tego rodzaju ludzi. Bez gniewu więc zwróćmy się do tych, których myśli są tak znieprawione, i stłumiwszy wzburzenie, przemówmy do nich łagodnie, wyobrażając sobie, że mamy przed sobą jednego z nich. «Synu! — powiedzmy — jesteś jeszcze młody, z biegiem czasu zmieni się wiele w twoich poglądach i będziesz o różnych rzeczach sądził wprost przeciwnie, niż sądzisz obecnie. Odłóż więc na później rozstrzyganie spraw najważniejszych, a najważniejszą sprawą, którą teraz masz za nic, jest to, czy będziesz posiadał należyty pogląd na bogów i posiadając go, wiódł zacny żywot, czy też stanie się inaczej. I najpierw chcę ci zwrócić uwagę na jedną ważną rzecz i okaże się z pewnością, że nie powiedziałem nieprawdy. Jest to rzecz następująca: ani ty, ani twoi przyjaciele nie jesteście pierwszymi, którzy tak myślicie o bogach; było zawsze więcej czy mniej ludzi cierpiących na taki obłęd. Spotkałem ich wielu i mogę cię zapewnić, że nikt, kto w młodości przeczył istnieniu bogów, nie przetrwał w tym przekonaniu aż do starości. Dwa pozostałe błędne poglądy na bogów przetrwały nie wśród wielu może ludzi, ale przetrwały wśród niektórych. Jeden z nich to ten, który twierdzi, że bogowie istnieją, ale nie troszczą się o sprawy ludzkie, drugi głosi, że troszczą się, lecz dają się łatwo ułagodzić ofiarami i modłami. Poczekasz więc, jeżeli zechcesz mnie posłuchać, aż wytworzysz sobie jasny w miarę możności pogląd na tę sprawę, zastanawiając się, czy jest tak, czy inaczej, i pytając innych, a przede wszystkim prawodawcę. W tym czasie nie poważ się obrazić bogów i uchybić im w czymkolwiek. Ten zaś, kto stanowi dla ciebie prawa, musi spróbować pouczyć cię teraz i na przyszłość, jak się ta sprawa przedstawia naprawdę».

Kleinias Doskonale dotychczas to wszystko powiedziane zostało, przyjacielu.

Ateńczyk Z całą pewnością, Megillosie i Kleiniaszu. Nie zauważyliśmy jednakże, że znaleźliśmy się w ten sposób wobec konieczności rozprawienia się z pewną zdumiewającą nauką.

Kleinias Jaką nauką?

Ateńczyk Tą, która wśród większości ludzi uchodzi za najmądrzejszą.

Kleinias Powiedz wyraźnie, o czym myślisz.

Ateńczyk Twierdzą oto niektórzy[4], że wszystkie rzeczy powstają, powstawały i będą powstawać, albo dzięki naturze, albo za sprawą sztuki[5], albo na skutek przypadku.

Kleinias Czy nie słusznie?

Ateńczyk Należałoby się spodziewać, że mądrzy ludzie mówić powinni to, co jest zgodne z prawdą. Podążajmy jednak za nimi i zobaczymy, jak ci, którzy przejęli ten pogląd, tłumaczą go sobie i co o tym myślą.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Widoczne jest, powiadają, że najwspanialsze i najpiękniejsze rzeczy stwarza natura i przypadek, a mniejsze są dziełem sztuki, która z owych wielkich pierwszych tworów natury kształtuje i sporządza wszystkie mniejsze rzeczy, które też nazywa się powszechnie wytworami sztuki.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Przedstawię to wyraźniej. Ogień, woda, ziemia i powietrze powstały, twierdzą oni, dzięki naturze i przypadkowi, bez żadnego udziału sztuki. Będąc pozbawione jakiegokolwiek tchnienia życia, utworzyły one potem takie ciała jak ziemia, słońce, księżyc i gwiazdy. Cząstki ich bowiem w swym przypadkowym ruchu, w zależności od swych swoistych właściwości natrafiły na sie-

bie i zderzały się jakoś odpowiednio, ciepłe z zimnymi, suche z wilgotnymi, miękkie z twardymi, i na skutek tego nieuchronnie przez przypadek powstającego mieszania się przeciwieństw skupiały się i łączyły ze sobą i tak właśnie i w taki sposób powstał cały wszechświat, a także wszystko, co zawiera, i zwierzęta i rośliny wszelkie, gdy już i pory roku dzięki temu wzięły swój początek. I stało się to nie za sprawą umysłu, powiadają, nie za sprawą żadnego boga ani sztuki, ale sprawiła to, jak mówimy, natura i przypadek. Sztuka powstała później, jako ich późniejszy wytwór, i będąc już czymś śmiertelnym stworzyła potem z tego, co śmiertelne, rzeczy, które cieszą i bawią, ale niewiele mają wspólnego z prawdą, jakieś jej wizerunki czy podobizny, zgodnie z charakterem samych sztuk nie posiadających mocy stwarzania rzeczywistości, lecz zdolnych tylko do jej odtwarzania w obrazach. Przykładem jest malarstwo, muzyka i inne współdziałające z nimi sztuki. Te zaś spośród sztuk, które przynoszą jakiś poważniejszy rzeczywisty pożytek, przynoszą go dlatego, że usiłowania swe sprzymierzają z naturą, jak lecznictwo, rolnictwo, gimnastyka. Polityka w niewielkiej tylko mierze ma coś wspólnego z naturą, zasadniczo opiera się na sztuce, a prawodawstwo w ogóle niczego nie bierze z natury, ale polega wyłącznie na sztuce i dlatego w tym, co głosi ono i ustala, nie ma nic, co by było bezwzględnie prawdziwe i konieczne[6].

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Pierwszą rzeczą, jaką twierdzą ci ludzie, mężu czcigodny, jest to, że bogowie zostali stworzeni przez sztukę, że nie istnieją rzeczywiście, ale że różne prawa wymyśliły bogów dla ludzi, więc też czczą oni jednych tu, a innych gdzie indziej, w zależności od tego, jak przy ustanawianiu praw uzgodnili to ze sobą w poszczególnych krajach. I powiadają dalej, że co innego jest piękne z na-

tury, a co innego prawo uznaje za piękne, i że sprawiedliwość nie ma w ogóle nic wspólnego z naturą, lecz stanowi przedmiot nie kończących się sporów między ludźmi. Zmieniają się nieustannie poglądy na to, co należy uważać za sprawiedliwe, i każdy z tych poglądów utrzymuje się w mocy, dopóki nie zostanie zastąpione przez następny, bo przecież umowa i prawa określają, co jest sprawiedliwe, a natura nie ma tutaj nic do powiedzenia. Takie więc rzeczy, moi drodzy, twierdzą ludzie uznawani przez młodzież za mędrców i zapewniają w swych prozaicznych utworach lub w wierszach, że najsprawiedliwiej postępuje ten, kto stosując przemoc uzyskuje zwycięstwo. Te oto przez nich rozgłaszane poglądy i hasła sprawiają, że młodzież przestaje wierzyć, żeby bogowie byli tacy, jakich uznawać nakazuje prawo, i popada w bezbożność, i prowadzą z drugiej strony do rokoszy i buntów, ponieważ kuszą młodych wizją «doskonałego» życia, życia zgodnego z naturą, które polega na rzeczywistości na tym, żeby panować nad innymi, zamiast podporządkować się komu należy zgodnie z prawem[7].

Kleinias Jakżeż straszna jest ta nauka, którą przedstawiłeś nam tu, przyjacielu, i jak wielkie zepsucie szerzy wśród młodych, groźne w najwyższym stopniu i dla powszechnego bezpieczeństwa w państwach i dla spokoju w życiu rodzinnym.

Ateńczyk Mówisz prawdę, Kleiniaszu. Co więc sądzisz, że powinien zrobić prawodawca, gdy to zło zakorzeniło się już od tak dawna? Czy ma stanąć w środku miasta i grozić karami tym wszystkim, którzy by przeczyli istnieniu bogów, bądź też, uznając ich istnienie, myśleli o nich inaczej, niż myśleć nakazuje prawo, i tak samo, jeżeliby głosili błędne poglądy o tym, co jest piękne, co jest sprawiedliwe, o wszystkich najważniejszych sprawach, a gdy idzie o cnotę i nieprawość nie stosowaliby się do

wskazań prawodawcy i nie opierali się w swych czynach na zasadach przez niego wyłożonych na piśmie? Więc ma tylko grozić, że tego, kto się okaże nieposłuszny prawom, spotka kara, kara śmierci, chłosty, więzienia, pozbawienia czci obywatelskiej, uszczuplenia majątku albo wygnania? Więc będzie tylko grozić, a nie spróbuje przekonać ludzi i stanowiąc dla nich prawa wpłynąć jakoś na nich i w ten sposób pohamować, jak dalece się da, ich dzikie zapędy?

Kleinias Ależ nigdy w świecie, nie może do gróźb się tylko ograniczyć, przyjacielu. Jeżeli jest jakaś, najmniejsza choćby nadzieja przekonania ludzi w takich sprawach, nie może żaden coś wart prawodawca ustawać w wysiłkach, ale każdy stać się musi rzecznikiem prastarego prawa, wołać musi i krzyczeć pełnym głosem, jak się to mówi, że istnieją bogowie, że istnieje to, o czym teraz mówiłeś. Musi prawo właśnie i sztukę wesprzeć swą mocą, twierdząc, że istnieją z natury lub temu, co nie ustępuje naturze, zawdzięczają istnienie, jeżeli są tworami umysłu, jak to uznać nakazuje orzeczenie prawego rozumu, które wydaje mi się, że ty wypowiadasz obecnie, a ja wierzę ci w zupełności.

Ateńczyk Zapaleniec z ciebie, Kleiniaszu! Ale cóż? Za trudno będzie chyba ludziom podążać za tymi wywodami, jeżelibyśmy chcieli przedstawić je ogółowi, a poza tym musiałyby one rozciągać się niepomiernie.

Kleinias Więc jakżeż przyjacielu? Nie znużyliśmy się poprzednio, rozprawiając tak długo o upijaniu się i o muzyce, a miałyby znużyć nas teraz rozważania o bogach i o tym, co dotyczy ich istnienia? Będą one przy tym ogromną pomocą dla opartego na rozumowych podstawach prawodawstwa. Prawne zarządzenia utrwalone na piśmie posiadać bowiem będą dzięki nim na zawsze swe uzasadnienie, jako że już w ogóle nic się tu nie zmieni. I nie trzeba się też obawiać, że zrozumienie tych wywo-

dów mogłoby sprawiać na początku jakieś trudności: mniej pojętny będzie miał przecież możność powracać do nich i zastanawiać się nad nimi tak często, jak zechce. A ich długość, jeżeli są pożyteczne, nie jest dla nikogo powodem ani, w moim przekonaniu, żadnym usprawiedliwieniem poniechania świętego obowiązku poparcia tych wywodów w miarę sił i zdolności.

Megillos Doskonale, jak mi się zdaje, Kleiniasz to wszystko powiedział, przyjacielu.

Ateńczyk Z pewnością, Megillosie. I należy tak zrobić, jak mówi. Bo gdyby te błędne poglądy nie były tak rozsiane po całym świecie, można powiedzieć, nie trzeba by było odpierać ich i udowadniać, że bogowie istnieją. Teraz jednak jest to konieczne. Gdy najważniejsze prawa gubią przewrotni ludzie, czy jest ktoś bardziej niż prawodawca powołany do tego, żeby przyjść im z pomocą?

Megillos Nie ma nikogo.

Ateńczyk Powiedz mi więc raz jeszcze, Kleiniaszu, ty także — bo powinieneś i ty brać udział w tych roztrząsaniach — ten kto wyznaje takie poglądy, przypuszcza prawdopodobnie, że ogień, woda, ziemia i powietrze istniały zanim powstało cokolwiek innego, że są one pratworzywem wszystkiego, i nazywa je naturą, a o duszy sądzi, że wyłoniła się z nich dopiero później. I nie przypuszcza tylko, jak się zdaje, ale tak uważa naprawdę i tak to nam przedstawia i udowadnia.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Czy nie odkryliśmy teraz, na Zeusa, jak gdyby źródła najbardziej mylnego mniemania tych wszystkich, którzy zajmowali się kiedykolwiek roztrząsaniem zagadnień natury wszechrzeczy? Uważaj i sprawdzaj dokładnie każde ich twierdzenie! Niemałe przecież będzie mieć znaczenie, jeżeli się okaże, że ci twórcy bezbożnych nauk, pierwsi mistrze, nie rozumowali poprawnie, ale

opierali się na błędnym dowodzeniu. A wydaje mi się, że tak jest właśnie.

Kleinias Bardzo pięknie, ale spróbuj wyjaśnić, na czym błąd ich polega.

Ateńczyk Obawiam się, że będziemy musieli poruszyć przy tym zagadnienia, które dla was obce są raczej i dalekie.

Kleinias Nie wahajmy się, przyjacielu! Domyślam się, że lękasz się tego, że przy tych rozważaniach trzeba będzie wyjść poza obręb spraw wiążących się z prawodawstwem. Jeżeli jednak w taki jedynie sposób będzie można przyświadczyć z całym przekonaniem, że słuszne jest, co prawa orzekają o bogach, to w taki właśnie sposób należy postąpić, mężu godny podziwu.

Ateńczyk Muszę więc już, jak widzę, wyłożyć wam sprawy, z którymi bodaj że wcale nie stykaliście się dotąd. Otóż to, co jest pierwszą przyczyną powstawania i zagłady wszystkiego, nie za rzecz pierwszą, ale za twór późniejszej uznają te nauki urabiające dusze bezbożnych, a to, co powstało później, uważają za rzecz wcześniejszą. Stąd wypłynęły fałszywe poglądy przeczące prawdziwemu i rzeczywistemu istnieniu bogów.

Kleinias Nie chwytam tego jeszcze.

Ateńczyk Jeżeli idzie o duszę, to nikt, można powiedzieć, nie uświadamia sobie, mój drogi, jaka ona jest i jaką posiada moc, nikt nie zna jej właściwości, a przede wszystkim nie wie nic o jej powstaniu, o tym, że powstała najpierw, przed wszystkimi rzeczami i bardziej niż cokolwiek innego powoduje w nich wszelkie zmiany i przeobrażenia. A jeżeli jest tak, czy nie musiało bezwzględnie to, co jest pokrewne duszy, powstać wcześniej niż to, co przynależy do ciała, jako że ona jest starsza od ciała?

Kleinias Bezwzględnie.

Ateńczyk Mniemanie, zapobiegliwość, umysł, sztuka,

prawo muszą więc być wcześniejsze niż to, co jest twarde i miękkie, ciężkie i lekkie. A także owe wielkie, pierwsze dzieła i czyny muszą, jako że są pierwsze, być tworami sztuki, a wytwory natury i to, co niesłusznie nazywają naturą powstać musiało później i swe powstanie zawdzięczać sztuce i umysłowi.

Kleinias Niesłusznie nazywają, mówisz? Dlaczego?

Ateńczyk Wyrazem «natura» chcą określić wyłanianie się pierwszych bytów. Jeżeli się jednak okaże, że dusza powstała pierwsza, że nie ogień ani powietrze, ale że właśnie dusza należy do pierwszych bytów, to najsłuszniej będzie powiedzieć, że ona przede wszystkim istnieje z natury. Uznamy, że tak jest, jeżeli wykażemy, że dusza jest starsza od ciała; jeżeli tego nie zrobimy, twierdzenie to nie utrzyma się w żaden sposób.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Czy nie powinniśmy więc zdążać teraz do tego, żeby to wykazać?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk Musimy jednak strzec się bardzo i pilnować, ażeby nie paść ofiarą zwodniczego dowodu. Nie możemy dopuścić — to dobre dla młodych — żeby nas, starych ludzi, wyprowadził w pole i wymknąwszy się nam, naraził nas na śmiech i na drwiny, że porywamy się na wielkie rzeczy, a małe wysuwają się nam z rąk. Uważajcie! Wyobraźmy sobie, że mamy, tak jak tu jesteśmy we trzech, przebyć gwałtownie wezbraną rzękę i że ja, który jestem najmłodszy z was i miałem już niejednokrotnie do czynienia z rwącym prądem wód, powiedziałbym wam, że sam najpierw popróbuję swych sił i zostawiwszy was w bezpiecznym miejscu zbadam, czy jest ona do przebycia także dla was, starszych ode mnie, i jeżeli uznam, że tak jest, zawołam was i opierając się na swoim doświadczeniu pomogę wam przeprawić się na drugi brzeg, w przeciwnym

razie sam już tylko poważę się na to. I gdybym tak mówił, rozsądne by były, sądzę, moja słowa. Otóż znajdujemy się teraz w podobnym położeniu. Nurt bowiem tego rozumowania, które mamy przeprowadzić, jest dość gwałtowny i ciężką mamy przed sobą przeprawę, że tak powiem, za ciężką, obawiam się, na wasze siły. Ażeby więc was nie oszołomił i nie przyprawił o zawrót głowy napór zewsząd tłoczących się pytań, na które nie przywykliście odpowiadać, i nie wywołał w was przykrego i nie licującego z waszą godnością uczucia zakłopotania, wydaje mi się, że powinienem teraz postąpić tak oto: sam sobie najpierw stawiać pytania, prosząc was, ażebyście zechcieli słuchać spokojnie, po czym sam sobie na nie udzielać odpowiedzi i w taki sposób przeprowadzić to całe rozumowanie, aż ten wywód o duszy dobiegnie końca i wykaże, że dusza wcześniej powstała niż ciało.

Kleinias Doskonale to wszystko powiedziałeś, przyjacielu, i zrób, jak mówisz.

Ateńczyk Boga więc, jeżeli kiedykolwiek, to teraz przede wszystkim wezwać należy, bo żeby wykazać, że bogowie istnieją, o pozyskanie bożej pomocy postarać się musimy ze wszystkich sił, jak gdyby o zdobycie liny bezpieczeństwa, której się trzymając puścimy się na tę głębię naszych rozważań. Otóż jeśliby ktoś osaczyć chciał mnie teraz następującymi pytaniami, najbezpieczniej będzie, sądzę, odpowiadać na nie w taki sposób: Powiedz mi więc, mój drogi — brzmiałoby może pierwsze postawione mi pytanie — czy wszystko pozostaje w spoczynku i nic się nie porusza, czy przeciwnie, porusza się wszystko, czy też jest tak, że jedne rzeczy poruszają się, a inne pozostają w spoczynku? — Jedne rzeczy, odpowiem, poruszają się, a inne pozostają w spoczynku. — A to, co pozostaje w spoczynku i co się porusza, czy nie w jakimś miejscu porusza się zawsze i pozostaje w spoczynku? — Oczywiś-

cie. — I jedne rzeczy poruszają się w tym samym miejscu, a inne zmieniają swe miejsce? — Rzeczy poruszające się w tym samym miejscu to według ciebie te, powiemy, które są nieruchome w swym środkowym punkcie i obracają się dokoła swej osi, jak koła, gdy pozostają w spoczynku, jak się to mówi? — Tak jest. I wiemy, że ruch tego rodzaju, ponieważ przy takim wirowaniu tarczy powoduje równoczesny obrót największego i najmniejszego koła na jej powierzchni, rozkłada się proporcjonalnie na małe i większe koła i jest zależnie od ich wielkości szybszy lub powolniejszy. I to jest właśnie źródłem zdumiewających rzeczy, że ten ruch przy obracaniu się wielkich i małych kół wykazuje równocześnie dostosowaną do nich powolność i prędkość, w co trudno wprost uwierzyć. — Mówisz najzupełniejszą prawdę. — Jeżeli zaś idzie o rzeczy poruszające się w wielu miejscach, to myślisz tu, sądzę, o tych, które przenoszą się z miejsca na miejsce i bądź przesuwają się zachowując stale swój punkt oparcia, bądź też zmieniają go ustawicznie, ponieważ toczą się po swej drodze. Ilekroć wpadną na jakieś nieruchome ciało, ulegają rozbiciu, a jeżeli zderzą się ze sobą, które pędzą z przeciwnych stron, to mieszają się one ze sobą i łączą w jakąś jedną całość będącą czymś pośrednim między nimi. — Zgadzam się, że tak jest, jak mówisz. — I gdy przyłączają coś do siebie, powiększają się, a gdy odłączają, maleją, dopóki zachowują swą pierwotną wewnętrzną spoistość, która stanowi o ich istocie, bo gdy ona się rozrywa, giną zupełnie. — A powstanie wszystkiego? Jak i kiedy dochodzi do skutku? — Wtedy oczywiście, gdy prapoczątek bytu osiągnie pewien wzrost i przejdzie do drugiego stopnia rozwoju, potem do następnego, i na trzecim utworzy rzecz postrzegalną dla postrzegającego[8]. Na drodze takich oto przemian i przeobrażeń powstaje rzecz każda i zachowuje swój byt istotny, dopóki trwa w swoim stanie,

bo przejście do innego stanu oznacza jej całkowitą zagładę. — Czy nie wymieniliśmy wszystkich, tak jak je można wyliczyć, rodzajów ruchu[9], z wyjątkiem dwóch, moi drodzy?

Kleinias Jakich dwóch?

Ateńczyk Tych właśnie, przezacny przyjacielu, ze względu na które przeprowadzamy to całe rozważanie.

Kleinias Powiedz wyraźniej.

Ateńczyk Dusza przecież jest przedmiotem naszych rozważań. Czy nie?

Kleinias Ależ tak, z pewnością.

Ateńczyk Otóż jeden z nich to ten, który może wprawiać zawsze w ruch inne rzeczy, a sam siebie spowodować jest niezdolny. A jako następny, osobny rodzaj ruchu dodamy do wszystkich wymienionych ten, który i sam siebie zawsze może spowodować, i jest dla innych rzeczy przyczyną wszelkich ruchów, ich łączenia się i rozłączania, wzrostu i kurczenia się, powstawania i zagłady.

Kleinias Rozumiemy.

Ateńczyk Za dziewiąty więc uznamy ten, który porusza nieustannie inne rzeczy, będąc sam spowodowany przez ruch innej rzeczy, ruch zaś powodujący zarówno sam siebie, jak też ruchy wszystkich innych rzeczy, dostosowany do wszelkiego działania i doznawania, który można nazwać prawdziwą przyczyną wszystkich zmian i ruchów we wszechświecie, uznamy za dziesiąty rodzaj ruchu.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk O którym więc z tych dziesięciu ruchów należy powiedzieć z całą słusznością, że jest najpotężniejszy i wyróżnia się swoją siłą sprawczą?

Kleinias Musimy podkreślić bezwzględnie, że nieskończenie góruje ten, który jest zdolny powstawać sam z siebie, a wszystkie inne znajdują się znacznie niżej.

Ateńczyk Dobrze powiedziałeś. Ale czy wobec tego nie powinniśmy dokonać jednego albo i dwóch przestawień w tym, co ustaliliśmy teraz?

Kleinias Jakich przestawień?

Ateńczyk Stawiając ten rodzaj ruchu na dziesiątym miejscu, nie postąpiliśmy słusznie.

Kleinias Dlaczego?

Ateńczyk Rozum wskazuje, że powstał pierwszy i że pierwsze miejsce mu się należy ze względu na jego moc, po nim zaś jako drugi idzie ten ruch, który niedorzecznie określiliśmy jako dziewiąty.

Kleinias Co tu masz na myśli?

Ateńczyk Zaraz powiem. Gdy jedna jakaś rzecz wprowadza zmianę w innej, a ta znowu w innej, i tak dalej i dalej, czy możemy wtedy znaleźć wśród nich tę, która zapoczątkowała zachodzące zmiany i przeobrażenia? W jaki sposób to, co poruszone jest przez coś innego, może być pierwszym czynnikiem wywołującym ruch i przemianę? Jest to niemożliwe. Jeżeli natomiast to, co samo siebie pobudziło do ruchu, wprawia w ruch coś innego, a to znowu coś innego, i tysiące i tysiące rzeczy zostają w ten sposób wprawione w ruch, to czy pierwszą sprawczą przyczyną ruchu ich wszystkich nie będzie to, co samo sobie daje pchnięcie i samo w sobie wywołuje zmianę?

Kleinias Przedstawiłeś to wszystko bardzo pięknie i trzeba się z tym zgodzić.

Ateńczyk Postawmy sobie jeszcze takie pytanie i sami sobie również spróbujmy na nie odpowiedzieć. Gdybyśmy sobie wyobrazili, że wszystkie rzeczy w całości świata były skupione ze sobą i nieruchome, co waży się twierdzić wielu mędrców[10], to który wtedy z tych ruchów wyliczonych przez nas musiałby bezwzględnie powstać najpierw? Oczywiście ten, który powstaje samorzutnie. Przez żaden inny bowiem nie mógł być wywołany wtedy, gdy nie było jesz-

cze żadnego ruchu. Skoro więc ten ruch jest zaczątkiem wszelkiego ruchu i musiał powstać pierwszy w nieruchomym świecie i staje się zawsze pierwszym impulsem do przeobrażeń i zmian tam, gdzie wszystko jest w ruchu, musimy ten ruch samorzutny uznać za najstarszy i najpotężniejszy ze wszystkich, a temu, który od czegoś innego otrzymuje pchnięcie i przekazuje je potem czemuś innemu, przyznać drugie miejsce z kolei.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Gdy więc zaszliśmy już tak daleko w naszych rozważaniach, zadajmy sobie teraz następujące pytanie.

Kleinias Jakie?

Ateńczyk Jeżelibyśmy zobaczyli, że taki ruch samorzutny powstaje w czymś, co jest utworzone z ziemi, z wody czy z ognia, z każdej z tych rzeczy oddzielnie lub z ich połączenia, jaką właściwość przyznalibyśmy czemuś takiemu?

Kleinias Pytasz, czy przyznałbym życie czemuś takiemu, ponieważ samo siebie wprawia w ruch?

Ateńczyk Tak jest.

Kleinias Przyznałbym mu życie oczywiście. Nie może być inaczej.

Ateńczyk No dobrze! A gdy dostrzeżemy w czymś przejawy duszy, czy nie będzie tak samo? Czy nie będziemy musieli powiedzieć, że to żyje?

Kleinias Z pewnością tak.

Ateńczyk Zatrzymajmy się na Zeusa! Czy nie chciałbyś o każdym przedmiocie wiedzieć trzech rzeczy?

Kleinias O czym mówisz?

Ateńczyk Rozumieć najpierw, czym on jest jako taki, następnie mieć jego definicję, a wreszcie znać jego nazwę. I w związku z tym muszą za każdym razem nasuwać się dwa pytania.

Kleinias Jakie dwa pytania?

Ateńczyk Czasem podając nazwę jakiegoś przedmiotu, żądamy jego definicji, a kiedy indziej znowu podając definicję czegoś, pytamy, jak to nazwać należy. Czy to, co chcę powiedzieć, nie wygląda na przykład tak?

Kleinias Jak?

Ateńczyk Różne rzeczy a wśród nich niektóre liczby można podzielić na dwie części. Otóż liczba dzieląca się przez dwa nazywa się liczbą «parzystą», a jej definicja brzmi: «liczba dająca się podzielić na dwie równe części».

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk To więc właśnie mam teraz na myśli. Bo czy nie mówimy o tym samym w jednym i drugim wypadku, gdy albo podajemy nazwę jakieś rzeczy i żądamy jej definicji, albo przytaczamy jej definicję i pytamy o nazwę? Nazwa «liczba parzysta» i definicja «liczba dająca się dzielić na dwie części» czyż nie oznacza tego samego?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk No a definicja duszy? Jak będzie definicja tego, co nazywamy duszą? Czy nie określimy jej tak, jak mówiliśmy przed chwilą, że jest ona czymś, co posiada zdolność samorzutnego wprawiania się w ruch?

Kleinias Powiedzenie «posiada zdolność samorzutnego wprawiania się w ruch» jest więc, twierdzisz, definicją określającą istotę tego, czemu wszyscy nadajemy miano «duszy»?

Ateńczyk To właśnie twierdzę. I jeżeli jest tak rzeczywiście, czy mamy jeszcze powód martwić się, że nie zostało dostatecznie wykazane, że dusza stanowi prapoczątek wszelkiego bytu i ruchu, że za jej sprawą powstają wszystkie rzeczy, które są, były i będą, a także giną, ponieważ jest ona, jak się okazało, przyczyną wszelkiej zmiany i wszelkiego ruchu?

Kleinias Nie mamy powodu, by wykazane zostało najbardziej przekonywająco, że dusza musiała powstać, za-

nim powstało cokolwiek innego, jeżeli jest ona przyczyną i początkiem wszelkiego ruchu.

Ateńczyk A ruch, który powstaje w jakimś ciele przez pchnięcie z zewnątrz i który nie może w niczym powstać nigdy sam z siebie, czy nie powiemy słusznie, że zajmuje drugie miejsce i tak dalekie, że trudno by było ten stosunek ująć w jakąś liczbę, ów ruch oznaczający zmiany w ciele rzeczywiście pozbawionym duszy?

Kleinias Słusznie.

Ateńczyk Słusznie więc i będąc do tego uprawnieni w całej pełni możemy wypowiedzieć teraz tę najistotniejszą i ostateczną prawdę, że dusza istniała najpierw, a jako rzecz druga później powstało ciało, i że dusza włada, a ono zgodnie z porządkiem natury podlega jej władaniu.

Kleinias Święta prawda.

Ateńczyk Pamiętamy też, że zgodziliśmy się poprzednio, że jeżeli się okaże, iż dusza jest starsza od ciała, to również to, co przynależy do duszy, będzie starsze od tego, co przynależy do ciała.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Charaktery więc, usposobienia, pragnienia, rozumowania, słuszne mniemania, zapobiegliwe myśli, pamięć istnieć musiały wcześniej niż długość, szerokość, głębokość i siła ciał, jeżeli dusza wcześniej istniała niż ciało.

Kleinias Musimy to przyznać.

Ateńczyk A czy nie musimy przyznać również, że to dusza sprawia, że coś jest dobre, złe, piękne, brzydkie, sprawiedliwe, niesprawiedliwe, że wykazuje takie czy przeciwne właściwości, czy nie musimy tego przyznać, skoro uważamy duszę na przyczynę wszystkiego?

Kleinias Musimy oczywiście.

Ateńczyk I konieczne będzie też chyba przyjąć, że dusza, która włada wszystkim i przebywa we wszystkim, co-

kolwiek gdziekolwiek znajduje się w ruchu, włada również i przestworem niebios?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk Jedna dusza czy więcej dusz? Więcej — odpowiem w waszym imieniu. Na dwie co najmniej zgodzić się musimy w każdym razie: dobroczynną i taką, która może dokonywać również niedobrych czynów.

Kleinias To bardzo słuszne, co mówisz.

Ateńczyk Więc dobrze. Kieruje tedy dusza wszystkim, co jest na niebie, na morzu i na ziemi przez swoje poruszenia. A są to — żeby je wymienić — pragnienia, rozważania, zapobiegliwe myśli, plany, zgodne i niezgodne z prawdą mniemania, radości, smutki, przypływy odwagi, wstrząsy lęku, uczucia nienawiści i miłości. One to i pokrewne im pierwszosprawcze ruchy wywołują i pociągają za sobą ruchy wtóre, ruchy ciał, i prowadzą w ten sposób wszystko do wzrostu i kurczenia się, do dzielenia się i łączenia, powodując w następstwie tego ciepło i zimno ciał, ich ciężar i lekkość, twardość i miękkość, białość i czarność, cierpkość i słodycz. Przez te oto zmiany i przebiegi działa dusza i gdy w swym działaniu wspiera się na boskim umyśle, w dobrym zmierza kierunku i do dobra zawsze przywodzi wszystko i do pomyślności, a gdy działa nierozumnie, doprowadza wszystko do przeciwnego stanu. Czy więc uznamy, że tak jest, czy też mamy jeszcze jakieś wątpliwości, że może jest inaczej?

Kleinias Nie mamy żadnych.

Ateńczyk Jakaż to więc dusza — powiemy — włada niebiem, ziemią i obiegiem całego wszechświata? Rozumna i cnotliwa czy też pozbawiona rozumu i cnoty? Czy zgodzicie się, że na to pytanie odpowiem w następujący sposób?

Kleinias W jaki?

Ateńczyk Powiemy oto tak, mężu godny podziwu. Jeżeli cała droga i bieg nieba i wszystkiego, co jest na niebie, wykazuje charakter podobny do ruchu, obiegu i rozumowań umysłu i odbywa się w zbliżony do niego sposób, to będziemy musieli przyjąć, rzecz jasna, że to najlepsza dusza troszczy się o cały wszechświat i prowadzi go taką właśnie drogą.

Kleinias Bardzo słusznie.

Ateńczyk Jeżeli zaś ten ruch przebiega jakoś szaleńczo i bezładnie, trzeba będzie się zgodzić, że to zła dusza działa i włada we wszechświecie.

Kleinias I to jest słuszne.

Ateńczyk A jaki charakter wykazuje ruch umysłu? Na to pytanie już nie jest tak łatwo dać mądrą odpowiedź. Należałoby więc może, żebym i ja przyłożył się do jej znalezienia i przyszedł wam z pomocą.

Kleinias Z pewnością tak.

Ateńczyk Nie możemy jednak poszukując jej, wpatrywać się jak gdyby wprost w słońce, ażeby nie zrobiło się nam ciemno przed oczyma w samo południe. Bo nie wyobrażajmy sobie, że jest możliwe ujrzeć umysł śmiertelnymi oczyma i poznać go do głębi. Bezpieczniej będzie patrząc nie na niego, ale na «obraz», który go przedstawia, dostrzec to, o co pytamy.

Kleinias O czym mówisz?

Ateńczyk Ten z owych wymienionych przez nas dziesięciu rodzajów ruchu, do którego podobny jest umysł, będzie nam służyć jako jego «obraz». Przypomnijmy go sobie więc teraz razem, ażebym mógł wspólnie z wami odpowiedzieć na nasze pytanie.

Kleinias Doskonale.

Ateńczyk Pamiętajmy chyba jeszcze, że twierdziliśmy wtedy, iż jedne rzeczy poruszają się, a inne pozostają w spoczynku?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk I że pośród tych, które się poruszają, jedne poruszają się w jednym miejscu, a inne przesuwają się z miejsca na miejsce.

Kleinias I owszem.

Ateńczyk Ten więc z tych dwóch ruchów, który odbywa się w jednym miejscu, musi z konieczności dokonywać się zawsze dokoła jakiegoś środkowego punktu, tak jak ruch obręczy wirujących na kole tokarskim, i powiemy, że jest on możliwie jak najbardziej zbliżony i podobny do krążenia umysłu.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Mówiąc, że równomiernie i tak samo i w tym samym miejscu i dokoła tego samego punktu i w tym samym kierunku i według tej samej zasady i tego samego porządku porusza się jedno i drugie, umysł i to, co krąży w tym samym miejscu, i przyrównując ich ruch do obracania się kuli na kole tokarskim, wykażemy może, że opanowaliśmy, niezgorzej sztukę stwarzania w myśli «obrazów» przedstawiających nam pięknie istotny sens rzeczy.

Kleinias To bardzo słuszne, co mówisz.

Ateńczyk A ruch, który nie przebiega nigdy tak samo i równomiernie ani po tej samej drodze ani dokoła tej samej osi ani w tym samym kierunku i nie odbywa się nigdy w jednym miejscu ani według jakiejś zasady, porządku lub planu, czyż nie jest pokrewny nierozumnym poczynaniom wszelkiego rodzaju?

Kleinias Jest z całą pewnością.

Ateńczyk Nic więc już teraz nie stoi na przeszkodzie, żeby stwierdzić wyraźnie, że skoro dusza porusza i prowadzi wszystko, to i ów obrót niebios powodować muszą, trzeba powiedzieć, starania i kierownictwo albo najlepszej duszy, albo tej, która stanowi jej przeciwieństwo.

Kleinias Ależ nie godzi się w żaden sposób po tym,

cośmy powiedzieli, przyjacielu, twierdzić coś innego niż to, że powstaje on za sprawą duszy wyposażonej we wszelką doskonałość, jednej czy też większej ich liczby.

Ateńczyk Bardzoś pilnie tych wywodów słuchał, Kleiniaszu, ale posłuchaj jeszcze i tego, co powiem.

Kleinias Co mianowicie?

Ateńczyk Jeżeli wszystko razem dusza wprawia w ruch, słońce, księżyc i pozostałe ciała niebieskie, to czy i każdego z nich nie porusza z osobna?

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk Nad jednym więc z tych ciał niebieskich przeprowadźmy rozważania, które dadzą się oczywiście odnieść do nich wszystkich.

Kleinias Nad jakim?

Ateńczyk Ciało słońca widzi każdy, ale duszy jego nie widzi nikt, tak samo jak duszy ciała żadnej w ogóle istoty żyjącej czy zmarłej. Mamy jednak wszelkie powody, żeby wierzyć, że chociaż zupełnie niepostrzegalna przez zmysły cielesne obejmujące ciało, jest ona jednak poznawalna przez umysł. Umysłem więc tylko spróbujmy pojąć i w myśli sobie w związku z nią przedstawić rzecz taką.

Kleinias Jaką?

Ateńczyk Jeżeli dusza wprawia w ruch słońce, to nie pomylimy się twierdząc, że czynić to musi w jeden z następujących trzech sposobów.

Kleinias Jakich sposobów?

Ateńczyk Albo znajdując się wewnątrz jego kulistego ciała, które widzimy, pcha je i przesuwa z miejsca na miejsce, podobnie jak nasza własna dusza wciąż gna i pędzi nas tu i tam, albo utworzywszy sobie jakąś ogniową czy powietrzną powłokę cielesną, jak powiadują niektórzy, napiera z zewnątrz i siłą tego ciała popycha jego ciało, albo po trzecie, będąc sama zupełnie bezcielesna, ale wy-

posażona w jakąś nad wszystkim górującą moc i potęgę, tą mocą przedziwnie porusza je i prowadzi.

Kleinias Rzeczywiście w jeden z tych trzech sposobów musi dusza bezwzględnie poruszać wszystko.

Ateńczyk Tę więc duszę słońca, która jest czymś potężniejszym od niego samego, czy siedzi w nim jakby w wozie i pędząc po niebie darzy nas światłem, czy popycha je z zewnątrz, czy inaczej jeszcze jakoś wprawia je w ruch, za bóstwo uznać musi każdy. Czy nie?

Kleinias Musi, o ile nie popadł w ostateczną głupotę.

Ateńczyk O wszystkich więc gwiazdach, o księżycu, o rocznych okresach, o miesiącach i porach roku czy co innego powiemy, czy też to samo będziemy twierdzić? Czy ponieważ się okazało, że przyczyną wszystkiego jest dusza lub dusze w pełni doskonałe, nie uznamy ich za bóstwa, zarówno tych dusz, które są przyobleczone w ciała i jako żywe istoty w konstelacjach gwiezdnych zdobią przestwór niebieski, jak i tych, które gdziekolwiek i w jakikolwiek sposób bytują i działają? Czy zgadzając się na to, może ktoś jeszcze trwać w swym uporze i wzbianiać się przyznać, że «wszystko jest pełne bogów»?

Kleinias Nikt nie jest, przyjacielu, do tego stopnia pozbawiony zmysłów.

Ateńczyk Z tym więc, kto przeczył dotychczas istnieniu bogów, będziemy już mogli rozstać się w zgodzie na takich warunkach.

Kleinias Jakich?

Ateńczyk Niech albo nam dowiedzie, że niesłuszne jest nasze twierdzenie, iż dusza była prapoczątkiem wszelkiego bytu, oraz dalsze nasze wywody wynikające z tego twierdzenia, albo, jeżeli nie potrafi znaleźć dowodów celniejszych niż nasze, niech się da nam przekonać i żyje już nadal z tym przeświadczeniem, że bogowie istnieją. Zo-

baczmy tedy, czy dostatecznie udowodniliśmy niedowiarkom, że bogowie istnieją, czy może niezupełnie jeszcze przekonywające są nasze dowody.

Kleinias Nie może być najmniejszej mowy o tym, żeby nie były jak najbardziej przekonywające, przyjacielu.

Ateńczyk Możemy więc już skończyć roztrząsanie tych spraw przeznaczone dla takiego rodzaju ludzi. Z kolei musimy zwrócić się teraz do tego, kto uznaje, że bogowie istnieją, ale przeczy, żeby troszczyli się o sprawy ludzkie, i spróbować pouczyć go i napomnieć. Zacny przyjacielu — powiemy do niego — twoją wiarę w bogów powoduje być może jakieś twoje boskie z nimi pokrewieństwo, które pociąga cię do tego, co ci jest bliskie z natury, i każe ci czcić ich i wierzyć w ich istnienie. Bezbożne uczucia wywołuje w tobie z pewnością powodzenie złych i niesprawiedliwych ludzi w życiu prywatnym i publicznym, ich los szczęśliwy, które nie jest wcale szczęśliwy naprawdę, ale jako taki chwalony jest przez wszystkich bez miary i sensu i wielbiony niesłusznie w pieśniach poetów i w przeróżnych innych powiedzeniach. Niepokój cię ogarnia, gdy widzisz, że tacy ludzie dochodzą do kresu starości i pozostawiają dzieci i dzieci swych dzieci zażywające wszelkiej czci. Bo wiesz przecie, że wielu z nich — mogłeś o tym słyszeć albo i sam widzieć to na własne oczy i zetknąć się przypadkiem z którąś z ich strasznych i bezbożnych zbrodni — dzięki takim czynom doszło ze skromnego stanu do największej władzy i ogromnej potęgi. Pokrewieństwo łączące cię z bogami nie pozwala ci zapewne obciążać bogów odpowiedzialnością za to, że dzieje się tak na świecie. Nie umiejąc jednak myśleć rozumnie i równocześnie nie mogąc myśleć o bogach z oburzeniem i gniewem, wpadłeś w takie nieszczęście, że sądzisz, iż bogowie istnieją, ale gardzą ludzkimi sprawami i nie troszczą się o nie zupełnie. Żeby więc obecny twój pogląd nie spro-

wadził na ciebie cięższej bezbożności i żebyśmy mogli, o ile zdołamy, zażegnać niejako przez nasze rozumowanie grożące ci niebezpieczeństwo, nawiążemy w tym, co mamy teraz powiedzieć, do tego, co mówiliśmy wtedy, gdy zwalczaliśmy człowieka zupełnie nie wierzącego w bogów, i spróbujemy wykorzystać tu jeszcze poprzednie nasze argumenty. Wy zaś, Kleiniaszu i Megillosie, zechciejcie, tak jak wówczas, odpowiadać mi w imieniu naszego młodzieńca. W razie zaś, gdybyśmy rozprawiając się z nim natknęli się na większe jakieś trudności, sam na siebie przejmę to zadanie i podobnie jak wtedy przeprawię was na drugi brzeg.

Kleinias Bardzo dobrze; zrób tak, jak mówisz, a my postaramy się w miarę możności spełnić to, co polecasz.

Ateńczyk I nie będzie może nawet tak bardzo trudno wykazać, że bogowie dbają o rzeczy drobne wcale nie mniej, ale bodaj bardziej jeszcze niż o sprawy szczególnie wielkie. Musiał przecież słyszeć nasz młodzieniec — był wtedy obecny — że mówiliśmy o bogach, iż posiadają pełnię wszelkiej doskonałości i cnoty i że sprawowanie pieczy nad światem odpowiada najbardziej ich naturze.

Kleinias Słyszał z pewnością.

Ateńczyk Niechżeż więc wszyscy zastanowią się wraz z nami, jakąż to cnotę przypisujemy bogom, gdy twierdzimy zgodnie, że są dobrzy. Uważaj! Czy powiemy, że zdrowe poczucie umiaru i rozum przynależą do cnoty, a to, co stanowi ich przeciwieństwo, należy do wad?

Kleinias Powiemy.

Ateńczyk Więc chyba i to, że odwaga przynależy do cnoty, a tchórzostwo jest jedną z wad?

Kleinias Oczywiście,

Ateńczyk I czy nie powiemy też, że w tym wypadku mamy do czynienia z brzydkimi rzeczami, a w tamtym z pięknymi?

Kleinias Bezwzględnie.

Ateńczyk Ale rzeczy marne i złe przynależą do nas, ludzi, jeżeli mają w ogóle przynależeć do kogoś. Z bogami żadna taka rzecz, musimy chyba powiedzieć, nie ma nic wspólnego, wielka czy mała.

Kleinias I na to również każdy zgodzić się musi.

Ateńczyk Więc cóż? Niedbalstwo, lenistwo i gnuśność czy zaliczymy do zalet duszy? Jak sądzisz?

Kleinias Ależ skąd!

Ateńczyk Więc do tego, co jest ich przeciwieństwem, do wad?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk A przeciwne ich cechy zaliczymy do tego, co jest przeciwieństwem wad?

Kleinias Tak jest, do tego, co jest ich przeciwieństwem.

Ateńczyk No dobrze! A czy nie będziemy uważać, że każdy, kto jest gnuśny, niedbały i leniwy, należy do tych, o których poeta powiedział, że podobni są najbardziej do bezżądłych trutni?

Kleinias Doskonale to powiedział.

Ateńczyk Nie należy więc mówić o bogu, że ma takie usposobienie, którego sam nienawidzi, i nie można w żaden sposób pozwalać nikomu odpowiadać o nim podobnych rzeczy.

Kleinias Nie można oczywiście. Skąd znowu?

Ateńczyk Przypuśćmy, że ktoś bardziej niż ktokolwiek inny obowiązany zajmować się czymś i troszczyć się o coś, skierowuje całą swą uwagę i starania na wielkie rzeczy, a zaniedbuje drobne. Czy mielibyśmy jakieś uzasadnienie chwalić kogoś takiego i czy nasza pochwała nie byłaby wtedy czymś najzupełniej niewłaściwym? Spójrzmy na to jeszcze i tak. Czy nie istnieją zawsze dwa powody,

ze względu na które każdy tak postępuje, jeżeli tak postępuje, czy to będzie bóg czy człowiek?

Kleinias Jakie dwa powody?

Ateńczyk Postępuje tak bądź dlatego, że uważa, iż zaniedbanie drobnych rzeczy nie ma żadnego znaczenia dla całości, bądź dlatego, że jest lekkomyślny i gnuśny, jeżeli ich zaniedbanie nie jest bez znaczenia, a on zaniedbuje je jednak. Bo w jaki w ogóle inny sposób może powstać to, co nazywamy «zaniedbaniem czegoś». Nie możemy przecież mówić o «zaniedbywaniu» małych czy wielkich rzeczy wtedy, gdy nie ma możności dbania o wszystko, gdy ktoś, bóg czy mizerny człeczyna, nie dba o coś, o co dbać nie jest w jego mocy, i nie troszczy się o to, o co troszczyć się nie jest zdolny.

Kleinias Nie możemy z pewnością.

Ateńczyk Niechżeż więc nam trzem odpowiedzą teraz ci dwaj, którzy wierzą, jeden i drugi, że bogowie istnieją, ale jeden uważa, że można ich sobie pozyskać darami i ofiarami, a drugi, że oni nie dbają o małe rzeczy. Zacznijmy od tego: przyznajecie obydwaj, że bogowie wiedzą, widzą i słyszą wszystko i że nic nie może być dla nich nie znane, co się spostrzega zmysłami lub poznaje w różnych dziedzinach nauki? Czy więc twierdzicie, że tak jest? Co powiecie?

Kleinias Że tak jest.

Ateńczyk A dalej? Czy powiecie i to, że posiadają moc czynienia wszystkiego w tym zasięgu, w jakim przysługuje ona śmiertelnym i nieśmiertelnym?

Kleinias Jakże by mogli nie zgodzić się na to?

Ateńczyk A to, że są dobrzy, że są doskonali, stanowi wspólne zdanie nas pięciu.

Kleinias Najgłębsze nasze przekonanie.

Ateńczyk Czy więc jest możliwe zgodzić się na to, że-

by oni, bądąc takimi, jakimi właśnie zgadzamy się, że są, zaniedbywali cokolwiek z powodu lekkomyślności i gnuśności. Z tchórzostwa przecież w nas, ludziach, rodzi się lenistwo, a z lenistwa znowu i z gnuśności rodzi się lekkomyślność.

Kleinias Prawda najzupełniejsza.

Ateńczyk Z powodu więc lenistwa i lekkomyślności nie zaniedbuje nigdy niczego nikt z bogów. Nie mają oni przecież nic wspólnego z tchórzostwem.

Kleinias Słusznie mówisz.

Ateńczyk Czy nie pozostaje więc jeszcze ta jedna możliwość, że jeżeli zaniedbują rzeczy drobne i małe w całości wszechświata, to czynią to dlatego, że wiedzą, iż nie trzeba bynajmniej zajmować się nimi, czy też już nic innego nie wchodzi tu w rachubę prócz tego, co stanowi przeciwieństwo wiedzy?

Kleinias Już nic.

Ateńczyk Czy mamy więc tak to rozumieć, przezacny i drogi przyjacielu, że według ciebie nie wiedząc, że należy się o nie troszczyć, choć troszczyć się należy, zaniedbują je z powodu niewiedzy, czy też wiedząc, że dbać o nie trzeba, postępują podobnie jak ludzie, którzy uchodzą za najnikczemniejszych, ponieważ robią to, czego sami w swym własnym przekonaniu nie uważają na najlepsze, i dając się, tak jak oni, pokonać żądzy przyjemności czy obawie przed przykrością, nie zajmują się nimi?

Kleinias Jakże mógłbym coś takiego twierdzić?

Ateńczyk Czy ludzkie sprawy nie mają nic wspólnego z tymi, co za sprawą duszy dzieje się wszędzie, i czy sam człowiek nie jest najbardziej bogobojny ze wszystkich stworzeń?

Kleinias Tak się wydaje.

Ateńczyk Toteż powiadamy, że wszystkie śmiertelne

stworzenia są własnością bogów, jak również cały wszechświat.

Kleinias Są z pewnością.

Ateńczyk Można więc sobie mówić, że małe są to rzeczy dla bogów czy wielkie; jakkolwiek jest, nie przystoi, żeby ci, do których należymy, nie dbali o nas, najczujniejsi są przecież i nalepsi. Ale zwróćmy uwagę jeszcze i na to.

Kleinias Na co?

Ateńczyk Łatwość i trudność, z jaką powstaje spostrzeganie i działanie, czy nie pozostają do siebie w odwrotnym stosunku?

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Trudniej jest widzieć i słyszeć małe rzeczy niż wielkie, ale zajmować się, rządzić i opiekować się małymi i niezbyt licznymi rzeczami łatwiej jest zawsze niż takimi, które stanowią ich przeciwieństwo.

Kleinias I to znacznie.

Ateńczyk Lekarz, który ma poleconą opiekę nad całym organizmem człowieka i z najlepszą wolą i umiejętnością czuwa nad stanem wielkich narządów jego ciała, a na małe narządy i na zachodzące w nich drobne zmiany nie zwraca uwagi, czy może w ten sposób cały organizm utrzymać w dobrym zdrowiu?

Kleinias Bynajmniej.

Ateńczyk Podobnie sternikom, wodzom, gospodarzom, mężom stanu i innym ludziom tego rodzaju nie uda się nigdy przeprowadzić pomyślnie rzeczy wielkich i na wielką skalę, jeżeli nie będą uwzględniać rzeczy małych i o małym zasięgu. Bez pomocy drobnych kamyczków nie można — mówią murarze — dobrze ułożyć i spoić ze sobą wielkich kamieni.

Kleinias Bo nie można rzeczywiście.

Ateńczyk Nie uważajmy więc, że bóg jest gorszy od

śmiertelnych rzemieślników, którzy im bardziej są wyrobieni w swym rzemiośle, tym staranniej i z tym większą dokładnością wykończają w swych pracach według tych samych zasad sztuki rzeczy małe, co duże. Miałżeby bóg, który jest najmędrszy, który chce i może troszczyć się o wszystko, zajmować się tylko wielkimi rzeczami i jak ten, kto z powodu lenistwa i tchórzostwa lekkomyślnie ucieka od trudów, pomijać by miał rzeczy małe, jakkolwiek troska o nie wymaga mniejszego wysiłku?

Kleinias Nie zgodzimy się za nic na przyjęcie takiego poglądu, przyjacielu, bo ani zbożne nie są podobne myśli, ani zgodne z prawdą.

Ateńczyk Dostatecznie więc już chyba rozprawiliśmy się z tym, który tak pochopnie oskarża bogów o niedbalstwo.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk O tyle przynajmniej, że zmusiliśmy go naszymi dowodami do przyznania, że był w błędzie. Należałoby jednak, sądzę, dodać tu coś jeszcze, co by mocą jakichś czarodziejskich jak gdyby zaklęć przemówiło mu do serca.

Kleinias Co chciałbyś dodać?

Ateńczyk Chciałbym przekonać naszego młodzieńca, że mając na celu dobro i doskonałość wszechcałości, ułożył i uporządkował wszystko to, kto nad wszystkim roztacza swą pieczę, i że każda część tej wszechcałości według przysługującej sobie mocy doświadcza i spełnia, czego jej doświadczać i ci spełniać przystoi. I mają one te wszystkie części wyznaczonych zwierzchników czuwających nad każdą, najmniejszą rzeczą, jakiej doznają i jaką spełniają; ci, sięgając do kresu podziału, w tych ostatecznie już drobnych cząsteczkach wykonują jeszcze swoje zadania. Jedną z tych drobin, taką znikomo maleńką cząsteczką, która wyrywa się wciąż i prze ku całości, choć jest tak

niepomiernie mała, jesteś ty sam, śmiałku nieszczęsny. Nie zdajesz sobie sprawy, że wszystko, co powstaje, powstaje po to, żeby pełnią szczęścia tchnęło wciąż życie wszechświata, i że ty także nie urodziłeś się dla siebie, ale znalazłeś się tutaj, ażeby służyć temu celowi. Każdy lekarz, każdy na swej sztuce znający się artysta myśli o całości przy każdym szczególe, ze względu na całość opracowuje każdą część swego dzieła, ażeby odpowiadała jak nalepiej ogólnemu założeniu, a nic obmyśla całości ze względu na część. Oburzasz się, bo nie wiesz, jak to się dzieje, że cokolwiek cię spotyka jest najlepsze dla całego świata i zarazem najlepsze i dla ciebie na mocy twego wspólnego z nim pochodzenia. A ponieważ dusza sprzęgnięta z ciałem, to z tym, to z innym, ulega wciąż najprzeróżniejszym przemianom spowodowanym bądź przez nią samą, bądź przez inną duszę, pozostaje już tylko temu naszemu jak gdyby w warcaby grającemu bogu przesuwać na lepsze miejsce tę duszę, która wypracowała w sobie lepsze cechy charakteru, a na gorsze tę, która nabyła gorszych skłonności, ażeby każda według tego, czego jej doznać przystoi, otrzymała należną sobie dolę.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Wydaje mi się, że mogę przedstawić w następujący sposób, jak to się dzieje, że bogowie z łatwością troszczą się o wszystko. Gdyby oto ten, kto nieustannie ma na oku dobro wszechcałości, tworzył wszystkie rzeczy przez przekształcenie jednych w drugie, ognia na przykład w wodę pełną zalążków życia, i nie wyprowadzał wielu rzeczy z jednej i do jednej nie sprowadzał wielu, wówczas te, które by przeszły przez pierwsze, wtóre i trzecie «narodziny», musiałyby być przy takich przeobrażeniach wprost niezliczone w swej różnorodności. Ale tak, jak jest, w zdumiewająco łatwy sposób czuwa nad wszechświatem ten, kto sprawuje nad nim nieustanną pieczę.

Kleinias Co masz na myśli?

Ateńczyk Zaraz powiem. Widzi oto nasz król, że wszystkie czyny powstają zawsze za sprawą duszy i zawierają i wiele szlachetności i wiele podłości; wie, że czymś niezniszczalnym jest dusza i ciało, choć ich związek nie jest wieczny, tak jak wieczne są bóstwa uznawane przez prawo — bo gdyby zniszczalne było jedno czy drugie, nie mogłoby nic, co żyje, urodzić się nigdy — wie dalej, że wszystko, co jest dobre w duszy, zawsze i bezwzględnie przynosi pożytek, a szkodę bezwzględnie i zawsze powoduje to, co jest złe. Otóż wiedząc to wszystko, obmyślił sobie, gdzie znajdować się powinna każda dusza, ażeby najlepiej, najłatwiej i najpewniej przyczyniać się mogła do zwycięstwa dobra i do pokonania zła we wszechświecie. Ma tedy obmyślone w odniesieniu co całości, jaką każdej duszy zależnie od tego, jaką się stanie, przydzieli siedzibę i w jakich każe jej przebywać miejscach. To jednak, jaką się stanie dusza każdego z nas, uzależnił od nas i pozostawił naszej woli. Nasze przecież pragnienia i stan duszy, w jakim je żywimy, rzeczywiście rozstrzygają najczęściej o tym, do czego zdążamy i jakimi stajemy się za każdym razem.

Kleinias Tak się wydaje.

Ateńczyk Zmienia się tedy wszystko, co posiada duszę, i przyczynę zmiany nosi samo w sobie, a gdy się zmienia, przenosi się na inne miejsce zgodnie z nakazem i prawem nieubłaganego przeznaczenia. Dusze, które nie tak bardzo się zmieniły w swych obyczajach i nie w najważniejszych, na powierzchni ziemi znajdują nowe siedziby; jeżeli zaś częstszych i cięższych dopuściły się nieprawości, strącone zostają do otchłannej głębi podziemnego, jak się mówi, świata, który — nazywany Hadesem lub określany innymi podobnymi nazwami — budzi grozę dręczącą ludzi na jawie i we śnie, za życia i gdy się już rozłączą z ciałem. Dusza

zaś, która daleko się posunęła na drodze nieprawości czy cnoty z własnej woli lub za sprawą przemożnego wpływu otoczenia, jeżeli zespoliwszy się z boską cnotą rozwinęła w sobie boskie cechy ponad ludzką miarę, w bezmiernie szczęśliwej, na wskroś świętej znajdzie się siedzibie, gdy przeniesiona zostanie na lepsze miejsce, a jeżeli przeciwnie, pogrążyła się w złem, przyjdzie jej, przeciwnie, w jakieś nieszczęsne ze swym życiem przesiedlić się miejsce.

«*Taki to wyrok wydali bogowie władnący Olimpem*»,

wiedz o tym, chłopcze lub młodzeńcze, który zwątpiłeś w bożą nad tobą opiekę, wyrok głoszący, ażeby ten, kto stał się gorszy, do gorszych udawał się dusz, a do lepszych ten, kto stał się lepszy, i żeby tak w życiu jak i we wszystkich kolejnych śmierciach każdy doznawał od innych i czynił innym to, co z konieczności muszą podobni sobie czynić sobie podobnym. I ani ty, ani nikt inny, kto popadł w nieszczęście, nie będzie się chełpił, że wymknął się karze ustanowionej przez ten wyrok boży. Postawili go ponad wszystkie swe wyroki, ci którzy go wydali, i pamiętać o nim trzeba i bardzo się mieć na baczności. Dosięgnie cię on, choćbyś był nie wiem jak mały i skrył się w czeluściach ziemi lub wzniósłszy się wysoko na skrzydłach uleciał aż do nieba. Zapłacisz bogom należną karę czy przebywając tu na tym świecie, czy znajdując się już w Hadesie, czy też gdy przeniesiony będziesz do innego jakiegoś jeszcze straszliwszego miejsca. To, co teraz mówimy, dotyczy — pomyśl to sobie — i tych, o których, gdy widziałeś, jak przez swe bezbożne i nikczemne czyny z maluczkich wielcy się stali, sądziłeś, że w szczęśliwców zmienili się z nędzarzy, i wydawało ci się że w ich losach odbija się jak gdyby w zwierciadle zupełna obojętność bogów na sprawy ludzkie. Tak ci się wydawało, bo nie wiedziałeś, jak to się

dzieje, że i tacy spełniają swą cząstką zadania i służą wszechcałości. Jakże możesz jednak, śmiałku niesłychany, wyobrażać sobie, że ci wolno tego nie wiedzieć? Kto tego nie wie, nie wytworzy sobie nigdy żadnego pojęcia i nie będzie zdolny powiedzieć ani jednego mądrego słowa o tym, co stanowi o szczęściu w życiu i na czym polega nieszczęsna dola człowieka. Jeżeli więc przekonał cię teraz nasz Kleinias i cała nasza rada starców, że nie wiesz wcale, co mówisz o bogach, to sam bóg, widzisz, pięknie ci tutaj przyszedł z pomocą. Jeżeli zaś potrzebne są ci jakieś dalsze jeszcze wyjaśnienia, to posłuchaj — masz chyba jeszcze odrobinę rozumu — tego, co powiemy teraz trzeciemu naszemu przeciwnikowi. Bo że bogowie istnieją i troszczą się o ludzi, wykazane przez nas zostało nie najgorzej, jak mi się wydaje. Ale i tego także twierdzenia, że źli mogą darami pozyskać sobie bogów, nie można pozwolić głosić nikomu i musimy zrobić wszystko, co jest w naszej mocy, ażeby je obalić.

Kleinias Masz najzupełniejszą słuszność i zróbmy, jak mówisz.

Ateńczyk Powiedz więc, na bogów, na tych właśnie bogów cię zaklinam, powiedz, w jaki sposób mogłoby się stać, żeby bogowie byli przedajni, gdyby byli tacy? Czym musieliby być wtedy i jaką posiadać naturę? «Kierownikami» przecież z konieczności muszą być ci, którzy mają sprawnie kierować całym światem.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Do jakich tedy «kierowników» będą podobni, albo jacy będą do nich podobni spośród tych, których moglibyśmy z nami porównać, porównując małych z wielkimi? Czy będą to może ci, którzy powożą końmi podczas wyścigów, albo sternicy na statkach? Porównamy ich może do dowódców armii lub powiemy, że są podobni do lekarzy, usiłujących ustrzec ludzi od wrogiego natarcia

chorób, albo do rolników myślących z niepokojem, czy nie ucierpią plony podczas zawsze dla nich niebezpiecznych pór roku, albo może wreszcie do pasterzy strzegących swych trzód. Zgodziliśmy się, że jest bardzo wiele dobrego we wszechświecie i bardzo wiele tego także, co stanowi jego przeciwieństwo, i że przeważa to, co nie jest dobre, i że walka się toczy, nieśmiertelna walka, twierdzimy, wymagająca niesłychanej po prostu czujności. Ale sprzymierzeńcami naszymi są bogowie tudzież dajmoni, a my jesteśmy własnością bogów i dajmonów. Do zguby prowadzi nas niesprawiedliwość, pycha i głupota, a od zguby ratuje sprawiedliwość i połączone z rozumem poczucie zdrowego umiaru, cnoty, bytujące w żywych mocach boskich dusz i których drobne zalążki można wyraźnie dostrzec i w nas. Ale istnieją też na ziemi dusze cieszące się z tego, co wydarły i porwały innym, dusze drapieżców. One to przypadają do opiekunów trzód, do psów pasterskich, do pasterzy i do najwyższych panów świata i przez pochlebstwa i jakieś modlitewne zaklęcia uzyskują od nich — bo tak odpowiadają źli ludzie — że sięgają po więcej wciąż i więcej, niż posiadają inni, nie ponoszą za to żadnej kary. Ale my powiadamy, że ten grzech zachłanności, o którym mowa, gdy mamy z nim do czynienia w ciałach ludzkich i zwierzęcych, nazywa się chorobą, gdy w porach roku się zdarza i w ciągu całych lat morowym powietrzem, a gdy w państwach występuje i w różnych formach ludzkiego współżycia, nosi inne znowu miano i określany bywa jako niesprawiedliwość.

Kleinias Masz najzupełniejszą słuszność.

Ateńczyk Ten, kto mówi, że bogowie dają się przebłagać ludziom złym i dopuszczającym się złych czynów, gdy otrzymują od nich cząstkę ich z cudzą krzywdą zdobytych łupów, mówi — nie może być inaczej — tak jakby mówił, że wilki pozostawiają psom jakiś ochłap swej

krwawej zdobyczy, a psy ułagodzone tym darem pozwalają im porywać owce z trzody. Czy nie taką niedorzeczność zawierają słowa tych, którzy powiadają, że bogowie dają się przebłagać darami?

Kleinias Taką oczywiście.

Ateńczyk Do których więc z wymienionych stróżów czy opiekunów wszelkiego rodzaju można by, nie narażając się na śmiech, przyrównać bogów i powiedzieć, że są do nich podobni? Czy do sterników, którzy dając się skusić «ofiarą z wina i wonią tłustości» odjęliby rękę od steru i pchnęli w nieszczęście statki i marynarzy?

Kleinias Nigdy w życiu.

Ateńczyk Więc też chyba i nie do woźniców rydwanów wyścigowych ustawionych już do wyścigu, których udałoby się komuś skłonić darami, żeby pozwolili się prześcignąć przez inny wóz i dali mu odnieść zwycięstwo.

Kleinias Straszne byś rzeczywiście zrobił porównanie, gdybyś chciał powiedzieć coś takiego.

Ateńczyk Więc i nie do dowódców ani do lekarzy ani do rolników ani do pasterzy ani też do psów ugłaskanych przez wilki.

Kleinias Zamilknij, na boga! Jak możesz tak mówić?

Ateńczyk Czy więc z tych wszystkich, którzy nad czymś czuwają, nie najwięksi są bogowie i czy nie czuwają nad sprawami większymi niż wszystkie inne?

Kleinias I to nieskończenie.

Ateńczyk O tych więc strażnikach spraw najwspanialszych najdoskonalej pełniących swą straż czyż można mówić, że są gorsi od psów i ludzi przeciętnych, którzy nie zdradziliby nigdy tego, co jest sprawiedliwe, dla darów niegodnie im ofiarowanych przez ludzi niesprawiedliwych?

Kleinias Nigdy w świecie! Twierdzenie takie w ogóle nie jest do przyjęcia i jeżeliby zebrać bezbożnych wszelkiego rodzaju, to ten, kto by głosił taki pogląd, musiałby

najsłuszniej, jak mi się wydaje, być uznany za najgorszego z nich wszystkich i za najbezbożniejszego.

Ateńczyk Te więc trzy rzeczy, które postanowiliśmy wykazać; a mianowicie, że bogowie istnieją, że troszczą się o wszystko i że nie dają się nigdy skłonić do niczego, co sprzeciwia się sprawiedliwości, czy możemy powiedzieć, że zostały wykazane dostatecznie?

Kleinias Z pewnością, i zgadzam się najzupełniej z tym, co powiedziałeś.

Ateńczyk Może trochę za ostre były moje słowa, ale zależało mi tak bardzo na tym, ażeby nad złymi ludźmi odnieść zwycięstwo. A zależało mi tak bardzo na tym, miły Kleiniaszu, ponieważ się obawiałem, że jeżeli uznają się za zwycięzców w tej dyskusji, będą sobie wyobrażać w związku z tym wszystkim, co tak opacznie myślą o bogach, że wolno im postępować tak, jak się im żywnie podoba. Ta więc obawa podnieciła mnie i kazała mówić z większym ogniem. Jeżeli więc udało mi się choć trochę wpłynąć na tych ludzi i doprowadzić ich do tego, żeby znienawidzili samych siebie i miłować zaczęli obyczaje, które są przeciwieństwem ich obyczajów, to pięknie spełnił swoje zadanie ten nasz wstęp do praw dotyczących bezbożności.

Kleinias Spodziewamy się, że ci się to udało, ale jeżeliby nawet było inaczej, sposób tego wykładu nie przyniesie z pewnością ujmy prawodawcy.

Ateńczyk Po tym wstępie zwrócić się trzeba do wszystkich bezbożnych i zapowiedzieć im gromkim głosem w imieniu praw, że mają porzucić swe obyczaje i wieść już odtąd pobożne życie. Wobec niesposłusznych działać zaś będzie następujące prawo: Jeżeli ktoś powie lub uczyni coś bezbożnego, wystąpi przeciwko niemu każdy, kto znajdzie się na miejscu, i powiadomi o tym władze; pierwsza powiadomiona o tym władza przekaże go zgodnie

z prawami sądowi upoważnionemu do wyrokowania w takich sprawach. Gdy otrzymawszy taką wiadomość, poniecha tego zrobić ten, kto stoi u władzy, każdy może wystąpić w obronie prawa i jego samego oskarżyć przed sądem o bezbożność. Po stwierdzeniu winy określi sąd, jaka poszczególna kara ma w każdym poszczególnym wypadku spotkać bezbożnego. Na więzienie skazani zostaną wszyscy. W państwie znajdować się będą trzy więzienia: jedno w pobliżu rynku — będzie to wspólne więzienie, gdzie przebywać będzie pod strażą największa ilość przestępców — drugie nieopodal miejsca zebrań członków Nocnego Zgromadzenia i nazywać się będzie «domem poprawy», trzecie w środku kraju, w jakiejś odludnej i możliwie najbardziej dzikiej okolicy, i będzie nosić ponurą nazwę oznaczającą karę i pomstę. Ponieważ czyny bezbożne w zależności od powodujących je trzech przyczyn, o których mówiliśmy, dzielą się na trzy grupy, a każda wykazuje znowu ich dwie odmiany, należy rozróżniać sześć w ogóle rodzajów przestępstw dotyczących spraw bożych i rozumieć, że nie mogą one wszystkie zasługiwać na tę samą lub podobną karę. Wśród tych, którzy nie wierzą zupełnie w istnienie bogów, znajdują się ludzie uczciwi i zacni z natury; nienawidzą złych i z powodu wrodzonego wstrętu do wszelkiej nieprawości nie dają się skłonić do popełnienia haniebnego czynu, stronią od ludzi niesprawiedliwych, a do sprawiedliwych się garną. Inni spośród tych, którzy w grzesznej swej myśli ogałacają świat z bogów, są słabi i nieodporni wobec przyjemności i cierpień, a równocześnie wyposażeni w doskonałą pamięć, w bystry wzrok i wielkie zdolności. Niewiara w bogów jest wspólnym nieszczęściem jednych i drugich, jeżeli zaś idzie o zgubny wpływ na innych, to pierwsi z nich mniej, a drudzy więcej wyrządzają zła. Spośród tamtych ten, kto z całą otwartością wypowiada swój pogląd o bogach,

o obrzędach ofiarnych, o przysięgach, gdy wyśmiewa ludzi myślących inaczej, przeciągnie być może niekiedy kogoś na swoją stronę, jeżeli nie zostanie ukarany. Drugi nie różni się od niego w swych poglądach, ale cieszy się sławą niezwykle zdolnego człowieka, jest chytry niesłychanie, przebiegły i podstępny w najwyższym stopniu. Z takich to ludzi rekrutują się najczęściej wieszczkowie we wszelkich sztuczkach i praktykach magicznych zaprawieni doskonale, niekiedy władcy, mówcy ludowi, wodzowie, twórcy jakichś w prywatnym kole «wtajemniczonych» knowanych spisków, wreszcie tak zwani mędrcy ze swymi pomysłami i fortelami. Można wyliczyć całe mnóstwo odmian tego rodzaju ludzi. Dla prawodawstwa dwie wchodzą w rachubę: obłudnicy, których grzechy są tak wielkie, że śmierć dwukrotnie nawet poniesiona przez nich, gdyby to było możliwe, nie odkupiłaby ich winy, i drudzy, którym potrzebne jest pouczenie i kara więzienia. W taki sam sposób podzielić się dają na dwie grupy ci, którzy nie wierzą, że bogowie opiekują się wszystkim, i na dwie również ci, którzy twierdzą, że pozyskać ich można darami. Uwzględniając ten podział skaże sędzia tych, którzy zgrzeszyli z braku rozumu i nie wykazują złych popędów ani cech charakteru, na pobyt w domu poprawy i okres trwania kary ustali zgodnie z prawem na pięć lat co najmniej. Nikt z obywateli nie będzie mieć w tym czasie do nich przystępu prócz członków Nocnego Zgromadzenia, którzy będą ich odwiedzać dla udzielania im zbawiennych pouczeń i ratowania ich duszy. Po upływie czasu kary wolno będzie temu, kto, jak można sądzić, żywi już zdrowe myśli, przebywać z tymi, którzy kierują się zdrową myślą; jeśliby jednak się okazało, że jest inaczej i po raz drugi wytoczona by mu była skarga o bezbożność, ukarany zostanie śmiercią. A tamci? Co zrobimy z tymi, którzy albo nie wierząc w istnienie bogów, albo

odbierając im pieczę nad światem, albo uważając za przekupnych, wykazują poza tym cechy drapieżnych zwierząt, jak by można powiedzieć? Na jaką karę zasługują ci, którzy gardzą ludźmi, zniewalają i ciągną do siebie dusze żywych zapewniając, że potrafią wywoływać dusze zmarłych i uzyskać od bogów wszystko, co zechce, przez ofiary, modły i czarodziejskie zaklęcia, i nie wahają się dla pieniędzy doprowadzać w ten sposób do ostatecznej zguby nie tylko poszczególnych ludzi, ale również całe rodziny i państwa? Oto ten, komu będzie dowiedzione popełnienie zbrodni tego rodzaju, zostanie zgodnie z prawem skazany przez sąd na zamknięcie w owym więzieniu znajdującym się w środku kraju. Przebywający tam więźniowie nie będą mieć styczności z żadnym wolnym człowiekiem, a jedzenie w ilości wyznaczonej przez strażników praw dostarczać im będą niewolnicy. Po śmierci wyrzuceni będą poza granice kraju i pozostawieni tam bez pogrzebu, a jeśliby ktoś z wolnych chciał pogrzebać trupa, będzie mógł każdy, kto zechce, oskarżyć go przed sądem o bezbożność. Dziećmi skazańca, które mogą wyrosnąć na uczciwych obywateli, zajmą się opiekunowie sierot, tak jakby naprawdę były sierotami, i dbać o nie będą nie mniej niż o inne, począwszy od dnia, w którym ich ojciec uznany został za winnego.

Należy ustanowić tu jeszcze jedno ogólne prawo dla wszystkich, które sprawi, że większość ludzi rzadziej obrażać będzie bogów czynem i słowem i mniej popadać w szał głupoty i zabobonu. Nie pozwoli ono bowiem odprawiać żadnych obrzędów religijnych poza tymi, które są prawnie wprowadzone przez państwo. Wszystkich obowiązywać więc będzie następujące prawo: świątyni prywatnej nie może nikt mieć u siebie w swym domu, a ten, kto zapragnie uczcić bogów ofiarą, uda się dla spełnienia swego zamiaru do publicznej świątyni i tam wrę-

czywszy swe dary kapłanom czy kapłankom, do których należy sprawowanie pieczy nad czystością obrzędów ofiarnych, przyłączy się do ich modłów sam lub z tym, z kim by zechciał pomodlić się wspólnie. Postanowimy to zaś z następujących powodów. Wznoszenie świętych przybytków i wprowadzenie kultu bogów nie jest rzeczą łatwą, wymaga ogromnej mądrości i rozwagi, jeżeli ma być dokonane we właściwy sposób. Otóż kobiety przede wszystkim, a również chorzy oraz ludzie, którzy znajdują się w szczególnie ciężkim położeniu, gdy nie widzą wyjścia z trudności, lub gdy przeciwnie, świtać im zaczyna nadzieja ratunku, mają zwyczaj poświęcać bogom cokolwiek w danej chwili jest w ich posiadaniu, ślubują ofiary, przyrzekają wznieść świątynie bogom, dajmonom i synom bożym. Inni znów próbując się uwolnić od strachu, którym przejmują ich widziadła ukazujące się na jawie i we śnie oraz nawiedzające ich wciąż wspomnienia wielu dawnych widzeń tego rodzaju, budują ołtarze i kaplice, wypełniają nimi domy i wioski, wznoszą je na otwartych przestrzeniach, gdziekolwiek znaleźli się przypadkiem w takich chwilach. Ze względu na takie właśnie poczynania nakazać trzeba trzymać się prawa, o którym mówimy. Wchodzi tu poza tym jeszcze w rachubę wzgląd na bezbożnych, ażeby nie mieli gdzie wykonywać po kryjomu swych praktyk podstępnych i urządzając w swych domach kaplice i ołtarze w nadziei, że uda im się potajemnie ułagodzić bogów przez ofiary i modły, nie powiększali w nieskończoność swej nieprawości. Niech nie ściągają gniewu bożego na siebie i tych, którzy pozwalają im na to, choć są lepsi od nich, i nie doprowadzają do tego, żeby całe państwo zbierało owoce ich nieprawości i słusznie poniekąd! Zarzut boga nie dotknie naszego prawodawcy. Ustanowi on bowiem takie prawo: Miejsca poświęconego bogom nie będzie posiadać nikt w swoim domu. Jeżeliby zaś ktoś, mąż-

czyzna czy kobieta, urządził sobie prywatne miejsce kultu i odprawiał jakieś nabożeństwa poza tymi, które są wyznaczone przez państwo, nie popełniwszy zresztą żadnego większego przestępstwa ani cięższego grzechu bezbożności, obowiązany będzie każdy, kto się o tym dowie, przekazać tę wiadomość strażnikom praw. Oni zaś polecą mu przedmioty kultu, znajdujące się w jego prywatnym posiadaniu, przenieść do świątyni publicznej, a w razie sprzeciwu skażą go na płacenie grzywny, dopóki ich nie przeniesie. Ten natomiast, kto ma na sumieniu czyn bezbożny, nie jakieś lekkie przewinienie dziecinne, ale ciężkie przestępstwo bezbożnego męża, i urządził sobie prywatne miejsce kultu lub w publicznej świątyni składał ofiary, jakiemukolwiek bogu, ponieważ nie z czystym składał je sercem, ukarany zostanie śmiercią. To zaś, czy jego czyn był, czy nie był dziecinną lekkomyślnością, określą strażnicy praw i zależnie od swego orzeczenia oskarżą go przed sądem, ażeby poniósł za swą bezbożność karę, na jaką zasłużył.

KSIĘGA JEDENASTA

Ateńczyk Trzeba teraz z kolei ułożyć we właściwy sposób i uporządkować nasze wzajemne ze sobą stosunki. Obowiązywać tu będzie następująca prosta zasada: niech nikt w miarę możności nie tknie niczego, co do mnie należy, i najmniejszej nawet rzeczy nie ruszy z miejsca, jeżeli tak czy inaczej nie uzyskał mego zezwolenia. Tak samo, jeżeli mam rozum, postępować muszę i ja wobec cudzej własności. Powiedzmy na przykład, że ktoś, kto nie jest moim przodkiem, kiedyś ukrył gdzieś i zabezpieczył jakiś skarb dla siebie i swoich bliskich. Otóż ani o znalezienie go nie będę prosił bogów, ani jeżelibym go znalazł, nie ruszę go z miejsca, ani nie uznam za właściwe porozumieć się w tej sprawie z tak zwanymi wieszczkami, którzy doradzaliby mi w ten czy inny sposób zabrać to, co zostało złożone w ziemi. Nie na tyle bowiem, zabierając ten skarb, pomnożę swoje zasoby pieniężne, ile cnoty i sprawiedliwości przysporzę swej duszy, nie zabierając go sobie, i dla cenniejszego swego dobra cenniejsze nabędę dobro, gdy duszę swą zechcę raczej wyposażyć w sprawiedliwość niż swój dom w bogactwo. Do wielu bowiem wypadków daje się zastosować powiedzenie «nie dotykać tego, co nietykalne», a wśród nich doskonale także do tego, o którym jest mowa. Należy również wierzyć temu, co

twierdzą dawne opowieści, że w ten sposób zdobyte bogactwo nie przynosi szczęścia potomnym. Jeżeli zaś ktoś nie myśląc o dzieciach, nie licząc się z prawodawcą, to, czego ani sam nie odłożył, ani żaden z jego przodków, zabiera bez zezwolenia tego, kto to sobie odłożył, co robić wtedy? Jaką karę ponieść powinien ten, kto gwałci w ten sposób najpiękniejsze prawo, najprostszy zakaz najbardziej z pewnością szlachetnego męża[1] mówiący: «nie zabieraj tego, czegoś nie położył», i lekceważąc sobie tych dwóch prawodawców[2], zabiera nie rzecz małą, której sam nie położył, ale niekiedy skarb ogromny? Co się tyczy boskiej kary, to bóg to rozstrzygnie. Pierwszy zaś, kto dowie się o tym, zawiadomi, jeżeli przydarzyło się to w mieście, zarządców miasta, jeżeli na rynku, zarządców rynku, a jeżeli gdzie indziej na terenie kraju, strażników obszarów wiejskich i ich przełożonych. Otrzymawszy tę wiadomość pośle państwo do Delf i wypełniając dokładnie orzeczenie wyroczni uczyni to, co bóg postanowił w sprawie pieniędzy oraz tego, kto je znalazł. Człowiek wolny, który powiadomi o tym władze, uzyska sławę cnotliwego męża, w przeciwnym razie niesławę ściągnie na siebie, niewolnika zaś, który doniesie o tym, uzna państwo za słuszne obdarzyć wolnością, pod warunkiem, że sumę wynoszącą jego wartość spłaci swemu panu, jeżeli zaś nie doniesie, ukarze śmiercią.

Bezpośrednio potem ogłoszone być musi to samo prawo w odniesieniu do rzeczy i małych i wielkich. Jeżeli ktoś zostawi coś gdzieś umyślnie czy niechcący, powinien ten, kto rzecz znajdzie, zostawić ją tam, gdzie ją znalazł, uświadamiając sobie, że pozostaje ona pod opieką boskiej strażniczki dróg[3], której pieczy takie porzucone przedmioty powierzone są przez prawo. Niewolnikowi, który, lekceważąc prawo, rzecz znalezioną nie mającą większej wartości zabierze do domu, wymierzy pierwszy, kto go

spotka, a liczy nie mniej niż trzydzieści lat, sporą ilość batów, wolny zaś, który postąpi w ten sposób, zostanie uznany za człowieka bez honoru i nie mającego poczucia prawa i zapłaci właścicielowi dziesięciokrotną wartość zabranego przedmiotu. Jeżeli ktoś oskarża kogoś, że ma u siebie rzecz należącą do niego, większą czy mniejszą, a ten przyznaje, że rzecz ta znajduje się u niego, zaprzecza jednak, że stanowi własność tamtego, powinien ten, kto się o nią upomina, o ile rzecz ta zapisana została zgodnie z prawem w urzędowych aktach, wezwać tego, w czyim jest ręku, do stawienia się przed władzami, a on obowiązany jest stawić się i okazać im rzecz sporną. Gdy po jej okazaniu wyjaśni się na podstawie urzędowego spisu, do którego z nich należy, właściciel zabierze ją sobie od razu. Jeżeli zaś należy do kogoś, kto jest nieobecny, wtedy ten z nich dwóch, który da wiarygodnego poręczyciela, w zastępstwie nieobecnego przejmie jego prawo i rzecz zabierze, ażeby przekazać ją właścicielowi. Jeżeli zaś przedmiot sporny nie był zapisany, zatrzyma go u siebie do czasu wyroku sądowego trzech najstarszych urzędników i o ile jest to zwierzę, koszty jego utrzymania zwróci im ten, kto przegra sprawę. Wyrok zaś wydany być musi przez władze w ciągu trzech dni.

Każdy kto jest przy zdrowych zmysłach, ma prawo, jeżeli uzna za właściwe, przytrzymać i przymknąć swego niewolnika i postąpić z nim, jak zechce, w granicach tego, co jest godziwe. Ma również prawo zbiegłego niewolnika swego krewnego czy przyjaciela przychwycić w jego imieniu i trzymać pod strażą. Jeżeliby zaś ktoś wyrwać chciał kogoś z rąk tego, kto go przychwycił jako niewolnika, puścić powinien schwytanego ten, kto go zatrzymał, a tamten podać musi trzech wiarygodnych poręczycieli i wtedy dopiero może mu go odebrać, nigdy inaczej. Jeżeliby zaś odebrał go, nie spełniwszy tego warunku, zostanie

oskarżony przed sądem o dopuszczenie się gwałtu i po udowodnieniu winy będzie obowiązany temu, komu go odebrał, wypłacić podwójne odszkodowanie według wyszczególnionej w urzędowym spisie wartości niewolnika. Każdy może także zatrzymać wyzwoleńca, który nie spełnia wobec niego swych obowiązków lub spełnia je niedostatecznie. A obowiązki wyzwoleńca w stosunku do dawnego pana są następujące: trzy razy w miesiącu zgłaszać się winien w jego domu, ażeby mu ofiarować swe usługi we wszelkich godziwych sprawach w zakresie swych możliwości, a przy zawieraniu małżeństwa porozumieć się z nim musi i rzecz z nim uzgodnić. I nie będzie mu wolno zgromadzić w swym ręku większego bogactwa, niż je posiada dawny jego pan, który też wtedy tę nadwyżkę otrzyma na własność. Nie dłużej niż dwadzieścia lat będzie wyzwoleniec miał prawo przebywać w kraju; po upływie tego czasu weźmie całe swoje mienie i pójdzie sobie tak jak inni cudzoziemcy, o ile nie uzyska od władz i dawnego właściciela pozwolenia pozostania. Wyzwoleniec, podobnie jak każdy obcy, gdy nabędzie majątek, który przekroczy mienie obywateli należących do trzeciej klasy majątkowej, będzie musiał w ciągu trzydziestu dni od dnia przekroczenia tej sumy zabrać wszystko, co do niego należy, i opuścić kraj, nie mając prawa starać się u władz o przedłużenie czasu swego pobytu. Jeżeli nie posłucha tego rozporządzenia, pociągnięty zostanie do odpowiedzialności sądowej i gdy sąd stwierdzi jego winę, poniesie karę śmierci, a majątek jego będzie skonfiskowany na rzecz państwa. Procesy w tych wszystkich sprawach odbywać się będą przed sądami poszczególnych fyl, jeżeli spierające się strony przed sądem sąsiadów lub wybranych przez siebie rozjemców nie wycofają przedtem swych wzajemnie na siebie wniesionych zażaleń.

W razie gdy ktoś żąda od kogoś zwrotu jakiegoś zwie-

rzęcia czy czegoś innego jako swojej własności, winien ten, kto ma to w swoim posiadaniu, odwołać się do tego, kto mu to sprzedał lub darował jako rzeczywisty i prawny właściciel lub jakoś inaczej mu to przekazał w prawomocny sposób, i uczynić to ma w ciągu trzydziestu dni, jeżeli to jest obywatel albo osiedleniec przebywający w mieście, a jeżeli cudzoziemiec, w ciągu pięciu miesięcy, z których środkowy przypada na czas letniego przesilenia słońca.

Przy wymianie dóbr odbywającej się drogą kupna i sprzedaży sprzedawca wyda nabywcy rzecz zakupioną od razu w tym miejscu na rynku, które wyznaczone zostało dla sprzedaży tego rodzaju towaru, i równocześnie odbierze za nią zapłatę. Tak więc odbywać się będzie ta wymiana i ani gdzie indziej, ani przesuwając termin płatności nie będzie się niczego sprzedawać ani kupować. Jeżeli zaś ktoś mając do kogoś zaufanie chciałby w inny sposób albo w innym miejscu przeprowadzić z nim jakąś wymianę handlową, to niech ryzykuje, musi jednak pamiętać, że nie ma według prawa odwołania do sądu w sprawie sprzedaży dokonanej inaczej, niż zostało powiedziane. Co się tyczy składek na jakieś wspólne cele, to można je po przyjacielsku zbierać wśród przyjaciół, nie wolno jednak zapominać, że o ile by z tego powodu powstały jakieś nieporozumienia, trzeba je będzie załatwić między sobą, ponieważ nie będzie możności odwołać się w takiej sprawie do żadnego sądu. Sprzedawca, który otrzymał zapłatę wynoszącą nie mniej niż pięćdziesiąt drachm, jest obowiązany pozostać w mieście w ciągu dziesięciu dni i nabywca musi wiedzieć, gdzie zamieszkuje, ze względu na zgłaszane potem często pretensje i dla możności dokonania zwrotu nabytej rzeczy w wypadkach dozwolonych przez prawo. Wypadki zaś, w których wolno na podstawie prawa dokonać zwrotu, i te, w których nie wolno, są następujące: Gdy ktoś sprzeda niewolnika chorego na płuca, na kamienie żółcio-

we, na pęcherz lub na tak zwaną świętą chorobę[4] albo dotkniętego jakimś innym ciężkim i trudnym do wyleczenia schorzeniem cielesnym lub umysłowym, którego większość ludzi nie dostrzega od razu, prawo zwrotu takiego niewolnika nie będzie przysługiwało nabywcy, jeżeli jest lekarzem lub nauczycielem gimnastyki albo jeżeli został uprzedzony o tym przez sprzedającego. Gdy zaś ktoś obeznany z tymi rzeczami sprzeda takiego niewolnika komuś, kto nie zna się na tym, nabywca będzie w prawie zwrócić go w ciągu sześciu miesięcy, a w wypadku świętej choroby wolno mu będzie zrobić to w ciągu całego roku. Rozstrzygać sprawę będą lekarze, których spośród zgłoszonych przez każdego z nich wybiorą wspólnie obydwaj. Uznany za winnego wypłaci drugiemu dwa razy tyle, ile przy sprzedaży wynosiła cena niewolnika. Jeżeli zaś ktoś sprzeda takiego niewolnika komuś, kto nie zna się na chorobach, i sam na nich również nie zna się wcale, zwrot niewolnika odbędzie się tak jak w poprzednim wypadku, a także związana z tym rozprawa sądowa, zasądzony zwróci wtedy jednak tylko tę sumę, którą otrzymał przy sprzedaży. Gdy ktoś sprzeda komuś niewolnika, który jest zabójcą, i wiedzą o tym obydwaj, sprzedający i kupujący, unieważnienie takiego kupna nie będzie możliwe. Możliwe będzie wtedy, gdy rzecz była tajemnicą dla kupującego i odkrył to dopiero potem nabywca niewolnika. Rozprawę sądową przeprowadzi wówczas pięciu najmłodszych strażników praw i jeżeli zostanie udowodnione, że sprzedawca wiedział o tym, będzie on musiał oczyścić dom nabywcy według nakazu tłumaczy prawa bożego i wypłacić mu poza tym trzykrotnie większą sumę, niż wynosiła sprzedażna cena niewolnika.

Każdy, kto dokonuje jakiejś wymiany pieniędzy na pieniądze albo na coś innego z żywego czy martwego inwentarza, musi być zawsze w zgodzie z prawem i bardzo

uważać, żeby dawać i otrzymywać tylko, to, co jest uczciwe i nie sfałszowane. Tak jak przy innych prawach zgódźmy się i teraz posłuchać wstępu, który będzie się odnosić do oszustwa i wszelkiej nikczemności tego rodzaju. Fałszerstwo bowiem musi każdy zaliczyć do tego samego rodzaju przestępstw co kłamstwo i oszustwo. Większość ludzi darzy chytrość i podstęp pewnym uznaniem, twierdząc opacznie, że w odpowiednich okolicznościach użycie ich jest często słuszne i wskazane. Jakie są jednak te odpowiednie okoliczności i gdzie się one zdarzają i kiedy, nie uważają za właściwe ustalić i określić i przez taką pustą gadaninę wiele szkody wyrządzają sobie i innym. Prawodawcy nie wolno niczego pozostawić bez określenia, musi on rzecz każdą zawsze wyjaśnić i określić jej granice szersze czy węższe. Określmy je więc teraz. Niechżeż nikt nigdy, gdy zaklął się na bogów, nie dopuści się kłamstwa, oszustwa czy fałszerstwa w słowie lub w czynie, jeżeli nie chce stać się najbardziej nienawistny bogom. Takim zaś staje się przede wszystkim ten, kto lekceważąc bogów składa kłamliwe przysięgi, a następnie ten, kto kłamie wobec ludzi godniejszych od siebie. Godnością zaś górują zawsze lepsi nad gorszymi, starsi nad młodszymi, można powiedzieć, na ogół; więc ojcowie nad synami, a także mężczyźni nad kobietami i dziećmi, przełożeni nad podwładnymi. Ci więc, którzy posiadają nad kimś jakiekolwiek zwierzchnictwo, powinni być szanowani przez wszystkich, a w pierwszym rzędzie zwierzchnicy państwowi. Stosunek do nich jest dla nas teraz właśnie punktem wyjścia w tych rozważaniach. Każdy więc, kto sfałszowany jakiś towar sprzedaje na rynku, kłamie i oszukuje, a gdy mając przed sobą wydane przez władze rynkowe ustawy i zarządzenia zapobiegające nadużyciom, zaprzysięga się przy tym jeszcze na bogów, wtedy ani ludzi już nie szanuje, ani nie czci bogów. Piękny to obyczaj zaiste

nigdy imienia bogów nie znieważać lekkomyślnie, lecz zawsze zachowywać dla nich w sercu takie czyste i święte uczucia, jakie większość z nas żywi wobec nich zazwyczaj. Dla tego, kto nie posłucha tych napomnień, ustanowione będzie następujące prawo:

Sprzedając jakiś towar na rynku nie będzie nikt podawać dwóch różnych jego cen, ale jednej i tej samej zapłaty żądać musi każdy za to, co ma na sprzedaż, a jeżeli jej nie otrzyma, postąpi słusznie, gdy towar zabierze z powrotem i tego dnia nie podwyższy już ani nie obniży jego ceny. Nie będzie też wolno zachwalać towaru, zaklinać się i przysięgać. Tego, kto nie posłucha, będzie mógł każdy obywatel liczący nie mniej niż trzydzieści lat, gdy przechodząc usłyszy jego przysięgi, obić bezkarnie, a jeśli rzecz zlekceważy i nie uczyni tego, ściągnie na siebie zarzut, że sprzeniewierzył się prawu. Jeżeli zaś ktoś, nie dając się przekonać tym napomnieniom, wystawia sfałszowane towary na sprzedaż, wykazać mu wobec władz, że są sfałszowane, obowiązany będzie każdy, kto się zna na rzeczy i jest zdolny to udowodnić. Niewolnik i osiedleniec zabierze w tym wypadku sfałszowany towar dla siebie, obywatel zaś, jeżeli się nie zgłosi, żeby udowodnić oszustwo, uznany będzie publicznie za winnego pozbawienia bogów tego, co się im należy, a jeżeli udowodni, że w sprzedaży znajdowała się rzecz sfałszowana, złoży ją w ofierze bóstwom sprawującym pieczę nad rynkiem. Nieuczciwy sprzedawca, gdy wina zostanie mu udowodniona, poza tym, że straci swój towar, otrzyma tyle batów, ile drachm wynosiła ustanowiona przez niego sprzedażna cena towaru, a herold zapowie na rynku, za jakie przestępstwo spotyka go kara chłosty. Wiadomości o szalbierstwach i oszustwach przekupniów zasięgać będą zarządcy rynku oraz strażnicy praw od tych, którzy znają się na poszczególnych towarach, i określiwszy na piśmie,

co wolno, a czego nie wolno czynić sprzedawcy, ogłoszą swe postanowienia na kolumnie znajdującej się przed siedzibą zarządców rynku, ażeby istniały wyraźne wskazania dla zajmujących się handlem na rynku. O zarządcach miasta była już poprzednio mowa, jeżeliby jednak uważali oni, że trzeba coś dodać, dodadzą to, czego brakuje ich zdaniem, a porozumieniu ze strażnikami praw, i obwieszczą przed urzędową swoją siedzibą zarówno dawniejsze, jak i świeże przepisy prawne dotyczące zakresu ich władzy.

Omówiwszy uprawianie nierzetelnej sprzedaży, musimy przejść teraz do następnego punktu i omówić uprawianie drobnego handlu. Damy tu najpierw pewne ogóle rady i wyjaśnienia odnoszące się do całej tej sprawy, a potem wprowadzimy odpowiednią ustawę. Uprawianie drobnego handlu nie jest jako takie czymś, co by z natury rzeczy miało państwu przynosić szkodę, wprost przeciwnie. Czyż nie jest bowiem dobroczyńcą każdy, kto zasoby dóbr materialnych rozłożonych nieproporcjonalnie i nierówno rozkłada równo i proporcjonalnie? Musimy powiedzieć, że sprawia to siła pieniądza i stwierdzić, że to właśnie zadanie ma do spełnienia kupiec. Spełnia je również płatny robotnik, oberżysta i inni ludzie uprawiający wszelkie takie mniej czy więcej szanowane czy pogardzane zajęcia. Dostarczają oni bowiem wszystkim możności zaspokojenia swych potrzeb i równomiernego korzystania z dóbr materialnych. Dlaczego więc zajęcia te uchodzą za niepiękne i nieszlachetne i co sprawiło, że nie cieszą się dobrą sławą? Zastanówmy się nad tym, żeby, jeżeli nie całkowicie, to częściowo przynajmniej zaradzić złu przy pomocy naszego prawa. Niebłahe to jest z pewnością zadanie, które sobie stawiamy, i wymaga niemałego wyrobienia.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Nader szczupła jest garstka ludzi, drogi Kleiniaszu — bo tacy i rodzą się rzadko, i muszą otrzymać najdoskonalsze wychowanie — którzy wśród wszelkich swych potrzeb i pragnień zachować potrafią umiar i gdy nadarza się im sposobność uzyskania wielkiego zarobku, nie tracą głowy i zamiast sięgać po wielki zysk wolą poprzestać na umiarkowanym. Większość ludzi postępuje wprost odwrotnie. Nie zna umiaru w potrzebach i mogąc zapewnić sobie umiarkowany zarobek pożąda nienasycenie nadmiernych zysków. I to jest właśnie powodem, że zajęcia związane z drobnym handlem, kupiectwem i utrzymywaniem gospód są tak źle widziane i spotykają się z takimi zarzutami i pogardą. Wyobraźmy sobie rzecz, która oby się nie zdarzyła i nie zdarzy się na pewno, wyobraźmy więc sobie — śmieszne jest to, co chcę powiedzieć, ale powiem jednak — że najlepsi ludzie zmuszeni by byli wszędzie utrzymywać przez pewien czas gospody dla podróżnych, zajmować się drobną sprzedażą i robić inne rzeczy tego rodzaju i że jakaś konieczność losu zmusiłaby także kobiety do oddawania się tym zajęciom. Zobaczylibyśmy wtedy, jaką sympatię i życzliwość budziłyby te zawody i mielibyśmy dla nich, jeżeli uprawiane by były w rozsądny sposób i nie ulegały żadnym wypaczeniom, taki szacunek, jaki żywimy dla matek i karmicielek. Teraz jednak jest tak, że ktoś zakłada karczmę w jakiejś pustej okolicy oddalonej ze wszystkich stron od siedzib ludzkich o wielki szmat drogi i buduje tam dom zajezdny, gdzie podróżni, gdy brak im sił, by wędrować dalej, znaleźć mogą pożądany wypoczynek, zaciszne schronienie, gdy zaskoczy ich gwałtownie szalejąca burza, a gdy znuży skwar, przyjemne wytchnienie. Gości więc u siebie podróżnych nasz oberżysta, po czym nie wyprawia ich w drogę jak przyjaciół, którym po udzieleniu gościny wręcza się na pożegnanie przyjacielskie upominki, ale tak, jakby byli

wrogami wziętymi do niewoli, żąda od nich okupu, olbrzymiego, nieuczciwego, o pomstę do nieba wołającego okupu. Takie więc i temu podobne nikczemne postępowanie sprawia, że nie cieszy się, i słusznie się nie cieszy, dobrą sławą wszelka tego rodzaju ludziom w ich potrzebach świadczona pomoc. Prawodawca znaleźć musi na to jakieś lekarstwo. Prawdę powiada stare przysłowie, że ciężko walczyć naraz z dwoma, i to przeciwnymi sobie rzeczami[5]. Widoczne to jest w chorobach i wielu innych wypadkach. Otóż i my teraz walczyć musimy na dwa fronty, walczyć przeciwko bogactwu i przeciwko biedzie; bogactwu, które pogrążając ludzi w zbytkach psuje ich dusze, i biedzie, która niosąc ze sobą udręki odbiera im poczucie wstydu. Jakiż więc można znaleźć na tę chorobę środek zaradczy w państwie, które się rządzi rozumem? Trzeba, po pierwsze, żeby możliwie jak najmniej ludzi zajmowało się drobnym handlem, i żeby następnie byli to tacy, których zepsucie nie tak wielką szkodę i hańbę przyniesie państwu, a po trzecie wynaleźć należy sposób, żeby ci, którzy uprawiają ten zawód, nie mogli zbyt łatwo przyswajać sobie bez żadnych hamulców bezwstydnych obyczajów, obyczajów podłych, niewolniczych dusz.

Po tych wstępnych uwagach ustanowimy — oby z pomyślnym skutkiem! — następujące prawo: W państwie Magnetów[6], które bóg wskrzesza teraz i pozwala odbudować, nikt z gospodarzy owych pięciu tysięcy czterdziestu ognisk domowych nie zostanie dobrowolnie czy niedobrowolnie drobnym sprzedawcą ani kupcem na wielką skalę. Nie będzie też świadczyć żadnych przysług prywatnym ludziom, którzy nie odwzajemniają mu się tym samym, wyjąwszy ojcu, matce, krewnym dawniejszego jeszcze pokolenia oraz starszym od siebie, jeżeli są naprawdę niezależni i wolni i jeżeli służyć im będzie w sposób godny wolnego męża. Jaki zaś sposób postępowania

jest godny, a jaki nie jest godny wolnego męża, trudno ściśle określić prawem. Niech to rozstrzygają ci, którzy dlatego właśnie, że od jednych rzeczy odwrócili się ze wstrętem, a umiłowali inne, cieszą się w państwie największą czcią. Tego zaś, kto w jakiś przebiegły sposób uprawia potajemnie poniżający handel, oskarżyć o to, że ród swój okrywa hańbą, może każdy przed tymi, którym przyznane zostało pierwszeństwo w cnocie. Jeżeli orzekną, że przez to niezgodne zajęcie plami ognisko domowe, przepędzi rok w więzieniu, ażeby go zaniechał, jeżeli zaś podejmie je na nowo, kara więzienia trwać będzie dwa lata, i za każdym razem, gdy wyjdzie na jaw, że uprawia je nadal, czekać go będzie pobyt w więzieniu dwa razy dłuższy niż poprzednio. A oto drugie prawo: zajmować się drobnym handlem będzie u nas tylko osiedleniec lub cudzoziemiec. Na trzecim miejscu znajdować się będzie następujące trzecie prawo: chcemy, żeby możliwie najlepsi, a przynajmniej najmniej źli byli ci, z którymi będziemy musieli współżyć w naszym państwie. Strażnicy praw powinni więc jasno uświadomić sobie, że ich obowiązkiem jest nie tylko czuwać nad tymi, których łatwo jest ustrzec od łamania praw i od wszelkich zdrożności dzięki temu, że urodzili się w zacnych rodzinach i otrzymali dobre wychowanie. Muszą pamiętać, że są tacy, którzy nie doznali tych dobrodziejstw i uprawiają zajęcia z całą siłą ciągnące ludzi do złego, i że nad nimi roztoczyć powinni o wiele czujniejszą opiekę. Jeżeli więc idzie o drobny handel, tak różnorodny i obejmujący tyle takich właśnie zajęć, który uznaliśmy jednak za bezwarunkowo konieczne pozostawić w państwie, to strażnicy praw muszą tu znowu porozumieć się z ludźmi obeznanymi dokładnie z wszelkimi rodzajami takiego handlu, jak to poleciliśmy im poprzednio, gdy była mowa o fałszowaniu towarów, rzeczy pokrewnej. Wraz z nimi rozpatrzą, jaka nadwyżka wpływów nad wy-

datkami zapewnia sprzedawcy umiarkowany zysk, i ten stosunek wydatków do wpływów ujmą w przepisy prawne, nakazując zarządcom rynku, zarządcom miasta i strażnikom obszarów wiejskich pilnować ich przestrzegania. W ten sposób drobny handel przynosić będzie wszystkim korzyść, a możliwie najmniej szkody wyrządzać tym, którzy go będą uprawiać w państwie.

Każdy, kto zawarłszy z kimś jakiś układ, nie dotrzyma umowy, pociągnięty być może do odpowiedzialności. Wyjątek stanowią wypadki, gdy prawo lub jakaś ustawa nie pozwala komuś wypełnić przyrzeczenia, lub gdy zostało ono wymuszone w nieuczciwy sposób, albo kiedy nieprzewidziana jakaś okoliczność przeszkodzi komuś wbrew jego woli uczynić to, co obiecał. Poza tymi wypadkami skargi o niedotrzymanie umowy rozstrzygane będą przed sądem fyl, jeżeli nie zostały przedtem załatwione przed sądem rozjemców lub sąsiadów. Hefajstowi i Atenie poświęcony jest ród rzemieślników, których umiejętności pozwalają nam w należyty sposób urządzić sobie życie. Aresowi zaś i Atenie poświęceni są ci, którzy dzięki swojej znowu sztuce stwarzają środki obronne zabezpieczające dzieła wykonywane przez rzemieślników. Słusznie więc ten rodzaj ludzi poświęcony jest tym bóstwom. Wszyscy oni służą nieustannie krajowi i ludowi, jedni przewodząc w zapasach wojennych, a drudzy zajmując się sporządzaniem za opłatą narzędzi i wykonywaniem prac. I nie przystoi im zaprawdę ze względu na swych boskich protoplastów i patronów kłamać przy tym i oszukiwać. Jeżeli więc rzemieślnik z powodu niedbalstwa nie wykonał na czas zamówionej pracy, lekceważąc boga, który mu pozwala zarobić na życie, i spodziewając się w swej głupocie i zaślepieniu, że mu to daruje, ponieważ łączą go z nim takie więzy, bogu temu właśnie będzie musiał najpierw zapłacić karę, a poza tym zostanie w stosunku do niego ustano-

wione następujące prawo: rzemieślnik winien będzie temu, komu zrobił zawód, taką sumę pieniędzy, jaką miał od niego otrzymać za wykonanie zamówionego przedmiotu, i dlatego wykona go w wyznaczonym na nowo terminie już zupełnie za darmo. Prawo doradzało sprzedawcy, ażeby nie próbował podwyższać ceny towaru, lecz trzymał się ściśle jego wartości, to samo doradza i temu, kto podejmuje się wykonania jakiejś pracy: jako wykonawca wie on przecież dobrze, ile jest warta. W państwie naprawdę wolnych ludzi nie powinien rzemieśnik przy pomocy swej sztuki, która jako taka jest czymś rzetelnym i niekłamliwym, próbować wyzyskiwać ludzi nie znających się na rzeczy i skrzywdzony musi mieć możność wytoczyć przed sądem sprawę temu, kto go skrzywdził. A gdy ktoś znowu nie wypłaci rzemieślnikowi zapłaty zgodnie z prawnie zawartą umową i lekceważąc Zeusa, opiekuna miasta, i Atenę, przynależących do naszej społeczności państwowej, dla marnego zysku zerwie święte więzy tej społeczności, wtedy w obronie łączącej nas spójni stanie z pomocą bogów następujące prawo: temu, kto za wykonaną dla siebie pracę nie uiści zapłaty w wyznaczonym terminie, zostanie ona zwiększona podwójnie i jeżeli przekroczy ten termin o rok, chociaż w żadnym innym wypadku pożyczanie pieniędzy nie będzie u nas przynosić przyrostu kapitału, zapłaci od każdej drachmy jednego obola miesięcznie. Wyroki w tych sprawach wydawać będą sądy ustanowione przy poszczególnych fylach.

Ponieważ mówiliśmy o wykonawcach różnych prac, słuszne będzie wspomnieć tu choćby mimochodem i o wykonawcach prac wojennych, których dziełem jest nasze bezpieczeństwo, więc o dowódcach i innych znawcach rzemiosła wojennego. Otóż im, tak jak tamtym, ponieważ są to również pracownicy służący społeczeństwu, należy się zapłata. Z pochwałą prawa spotka się więc każdy, kto

okaże cześć — bo to jest właściwa zapłata dla wojowników — tym spośród nich, którzy podjąwszy się dobrowolnie lub na rozkaz wykonania jakiegoś takiego przydatnego dla państwa zadania, wykonają je pięknie, nagany natomiast nię uniknie ten, kto korzystając z ich pięknych osiągnięć wojennych, nie odwzajemni się im czcią. Niechżeż więc w związku z pochwałą tego rodzaju czynów takie u nas w mocy będzie prawo i niech doradza bez użycia przymusu ogółowi obywateli czcić tych dzielnych mężów, którzy dzięki męstwu czy zręczności w użyciu forteli wojennych stali się zbawcami całego państwa, i przyznawać im drugie z kolei zaszczytne miejsce w społeczeństwie — pierwsze bowiem i najzaszczytniejsze przeznaczone będzie dla tych, którzy przekazanym na piśmie rozkazom dobrych prawodawców okazywali zawsze największe poszanowanie.

Określiliśmy więc, jak mają wyglądać najważniejsze między ludźmi stosunki prawne i handlowe, umowy i układy, jakie zawierają ze sobą wzajemnie. Nie poruszyliśmy jednak jeszcze sprawy sierot i opieki nad nimi. Konieczne jest więc teraz, po załatwieniu tamtych rzeczy, uporządkować tę sprawę w miarę możności. Wyjdziemy tu od dwóch zasadniczych faktów: od tego, że ludzie pragną wobec zbliżającej się śmierci rozporządzić swoim majątkiem, i że się zdarza, iż umierają nie spisawszy swej ostatniej woli. Podkreśliłem, że konieczne jest uporządkować te sprawy, widząc wyraźnie, Kleiniaszu, jak są one przykre i trudne do załatwienia. Nie można jednakże tak ich zostawić nie uporządkowanych. Całe mnóstwo przecież różniących się między sobą rzeczy nakazywaliby różni ludzie w swych testamentach, rzeczy niezgodnych może z prawami i ze zwykłymi obyczajami ludzkimi, z poglądami nawet, którym sami hołdowali wówczas, gdy nie myśleli jeszcze o pisaniu testamentu, jeżeliby zostało

uznane, że pełnomocny jest każdy testament niezależnie od tego, w jakim stanie znajdował się na krótko przed śmiercią ten, kto go sporządzał. A zmącony i nieco osłabiony umysł mamy przecież prawie wszyscy wtedy, gdy czujemy, że zbliża się chwila śmierci.

Kleinias Co tu masz na myśli?

Ateńczyk Trudno jest, Kleiniaszu, poradzić sobie z człowiekiem, który jest na łożu śmierci. Nie przestaje mówić rzeczy w najwyższym stopniu niepokojących i przykrych dla prawodawców.

Kleinias Jak się to dzieje?

Ateńczyk Upiera się, że ma niezaprzeczone prawo rozporządzania wszystkim, co posiada, i dlatego jego słowa tchną zazwyczaj podrażnieniem i gniewem.

Kleinias Jakie słowa?

Ateńczyk Straszna to rzecz, bogowie, i oburzająca — powiada — żeby nie wolno mi było dać czy nie dać, komu zechcę, tego, co jest moją własnością, i jednemu więcej zostawić, drugiemu mniej, spośród tych, którzy okazali się dla mnie gorsi lub lepsi w chorobie, starości i w różnych niepowodzeniach życiowych, kiedy ich uczucia w stosunku do mnie mogłem wypróbować dostatecznie.

Kleinias Czy nie wydaje ci się, przyjacielu, że słusznie to mówią?

Ateńczyk Wydaje mi się, że zbyt miękkie serce mieli dawni prawodawcy, Kleiniaszu i że krótkowzrocznie i nie zastanawiając się głębiej nad ludzkimi sprawami ustanawiali swe prawa.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Obawiali się, widzisz, mój kochany, tego rodzaju zarzutów i dlatego pozwolili każdemu rozporządzać swym mieniem, jak mu się żywnie podoba. Ja jednak i ty damy obywatelom, którzy w twoim państwie znajdować się będą na łożu śmierci, taką właściwszą chyba odpo-

wiedź: «Przyjacielu — powiemy do nich — jednodniowi, dosłownie już teraz jednodniowi uczestnicy życia, trudno jest wam w obecnej chwili wiedzieć prawdę nie tylko o tym, co jest w waszym posiadaniu, ale i o sobie, jak przykazuje napis w Delfach[7]. Otóż ja, wasz prawodawca, twierdzę stanowczo, że i wy sami nie należycie do siebie i wasze mienie nie należy do was. Wasz majątek i wy stanowicie własność całego waszego rodu, przeszłych i przyszłych jego pokoleń, a o wiele bardziej jeszcze własnością państwa jest cały wasz ród i to wszystko, co posiadacie. Toteż żadną miarą zgodzić się nie mogę, żebyście ulegając pochlebcom wkradającym się w wasze łaski, gdy choroba lub starość zachwieje równowagę waszego umysłu, zarządzali w testamencie waszym majątkiem w niewłaściwy sposób. To bowiem, co najlepsze jest dla państwa i dla całego waszego rodu, będę miał na oku przy ustanawianiu praw i słusznie postąpię, jeżeli do korzyści jednostek mniejszą będę przykładał wagę. Nie mając więc do nas żalu i myśląc o nas życzliwie podążajcie tam, dokąd podążać zmusza was ludzka natura, a my zatroszczymy się tutaj o wasze sprawy i postaramy się otoczyć je wszystkie największą opieką i nie zaniedbać niczego». — Z taką więc pociechą zwrócimy się, Kleiniaszu, do żyjących i umierających i takim wstępem poprzedzimy nasze prawo, a brzmieć ono będzie tak:

Sporządzając testament, ażeby rozporządzić swym majątkiem, człowiek mający dzieci napisze najpierw, którego ze swych synów uważa za właściwe uczynić swoim dziedzicem. Wskaże następnie, którego z pozostałych przekazuje temu, kto przyjąć go zechce i przybrać za syna. Synowi, który nie ma być przez nikogo przybrany za syna jako dziedzic jakiejś działki w państwie, lecz wysłany zostanie, jak się można spodziewać, zgodnie z prawem z grupą osadników dla założenia nowej kolonii, będzie

mógł ojciec z majątku jaki posiada poza działką rodzinną i całym jej wyposażeniem, zapisać, co zechce, a jeżeli ma więcej takich synów, wolno mu będzie podzielić między nich, tak jak mu się podoba, to, co posiada poza działką. Tego spośród synów, który stoi już na czele domu, wyłączy z tego podziału i tak samo córkę, która jest zaręczona i ma już wyjść za mąż, a nie wyłączy tej, która nie jest jeszcze zaręczona z nikim. Jeżeli zaś już po napisaniu testamentu któryś z jego synów czy któraś z córek otrzyma w przydziale jedno z owych dziedzicznych gospodarstw w kraju, wówczas ten syn lub ta córka to, co jej lub jemu zapisane zostało przez ojca, będzie musiał albo będzie musiała oddać temu, kogo uczynił dziedzicem swojego domu. Gdy sporządzający testament nie pozostawia synów, lecz ma tylko córki, wtedy tej z nich, której zechce, wybierze męża i przybrawszy go za syna uczyni go w testamencie swoim dziedzicem. Pisząc testament liczyć winien się każdy z takim dopustem losu, że umrzeć może syn jego rodzony czy przybrany w młodym wieku, zanim dojdzie do lat męskich, i dlatego podać musi w testamencie imię tego, kto miałby zgodnie z jego życzeniem z większym błogosławieństwem losu zastąpić mu syna. Ten, kto przystępując do spisania swej ostatniej woli jest zupełnie bezdzietny, może wyłączyć dziesiątą część nabytego przez siebie mienia i darować ją komu zechce; wszystko poza tym zapisze przybranemu synowi. Uniknie w ten sposób wszelkich zarzutów i zyska przychylność tego, którego usynowi zgodnie z prawem. Ojciec, który umierając pozostawia dzieci potrzebujące opieki, może w testamencie wyznaczyć dla nich ilu chce opiekunów i wyznaczeni przez niego, jeżeli wyrażą swą zgodę i gotowość podjęcia się opieki nad sierotami, zostaną uznani za ich prawnych opiekunów. Jeżeli zaś ktoś nie sporządzi testamentu albo zaniecha w swym testamencie wybrać opiekunów dla dzie-

ci, obowiązek sprawowania nad nimi opieki spadnie na najbliższych krewnych sierot ze strony ojca i matki, dwóch ze strony ojca i dwóch ze strony matki, oraz na jednego z przyjaciół ich ojca. Na opiekunów powoływać ich będą strażnicy praw w każdym wypadku, gdy osierocone dziecko nie ma zapewnionej opieki. Nad tym, jak opiekunowie wypełniają swe obowiązki i jaki jest w ogóle los sierot, czuwać będzie piętnastu najstarszych strażników praw. Podzielą się oni według wieku na trzyosobowe zespoły i trzech urzędować będzie w jednym roku, trzech innych w następnym, i tak dalej przez cały okres pięcioletni, starając się, ażeby w ich urzędowaniu nie zaszła w tym czasie, o ile to możliwe, żadna przerwa.

Jeżeli ktoś nie zrobi w ogóle testamentu i umrze pozostawiając dzieci potrzebujące opieki, opiekę tę zapewnić im muszą te same prawa. I jeśli umrze nagle pozostawiając tylko córki, darować trzeba prawodawcy, że z trzech zadań ojca dwie tylko rzeczy będzie miał na uwadze przy wydawaniu ich za mąż: stopień łączącego je z kimś pokrewieństwa dla utrzymania największej ciągłości rodu oraz zachowanie rodowi dziedzicznej jego działki ziemi. Rzecz trzecią, o którą potroszczyłby się ojciec — bo postarałby się z pewnością zbadać charakter i obyczaje obywateli, ażeby wybrać najodpowiedniejszego syna dla siebie i małżonka dla córki — pominąć musi prawodawca, ponieważ uczynić tego nie ma możności. Obowiązywać więc będzie w tym wypadku następujące prawo: jeżeli ktoś, kto nie zrobił testamentu, umrze pozostawiając córki, brat jego z tego samego ojca albo brat z tej samej matki, który nie jest dziedzicem żadnej działki, weźmie za żonę córkę zmarłego i otrzyma wraz z nią jego dziedziczny majątek. Jeżeli brat nie żyje, poślubi ją syn brata, o ile wiekiem odpowiadać będą sobie wzajemnie, a jeżeli nie ma takiego, syn siostry, na czwartym miejscu wchodzić będzie w ra-

chubę brat ojca zmarłego, na piątym syn tego brata, na szóstym syn siostry zmarłego. Przez takie to stopnie pokrewieństwa, od brata i bratanków począwszy i idąc w górę, przedłużone będzie istnienie rodu, gdy ktoś pozostawi tylko córki, przy czym linia męska będzie miała zawsze pierwszeństwo przed żeńską przy tym samym stopniu pokrewieństwa. O tym, czy wyznaczeni w ten sposób przez prawo na małżonków nadają się, czy nie nadają się w tym czasie do zawarcia małżeństwa, rozstrzygać będzie sędzia, oglądając mężczyzn zupełnie nagich, a dziewczęta obnażone po pępek. W razie zaś, gdyby w rodzinie nie było bliższych krewnych niż wnukowie brata zmarłego i prawnukowie jego dziadka[8], dziewczyna wybierze spośród obywateli za zgodą opiekunów, kogo zechce, i ten, jeżeli zechce, zostanie dziedzicem zmarłego i narzeczonym jego córki. Wiele jednak trudności zdarza się w wielu sprawach i może kiedyś zdarzyć się także taki wypadek, że nie tylko w rodzinie nie będzie odpowiedniego krewnego, ale i wśród obywateli nie znajdzie się nikt, kogo zechciałaby mieć za męża. Gdy więc na miejscu nie będzie miała nikogo takiego, a wie, że wysłany został gdzieś do jakiejś kolonii ktoś, kogo widziałaby chętnie jako dziedzica swego ojca, wtedy ten, którego wybierze sobie w ten sposób, jeżeli jest jej krewnym, może na podstawie prawa wrócić natychmiast i objąć dziedzictwo po zmarłym. Jeżeli zaś nie należy do rodziny, uprawniony będzie, o ile dziewczyna nie ma w kraju bliskiego krewnego, na mocy wyboru córki nieboszczyka i jej opiekunów poślubić ją i powrócić do ojczyzny, ażeby zostać dziedzicem tego, kto zmarł bez spisania swej ostatniej woli. Jeżeli zaś umrze ktoś, kto nie ma w ogóle dzieci, ani synów, ani córek, i nie pozostawi testamentu, trzeba będzie postąpić według prawa, które omówiliśmy poprzednio. W tym wypadku jednak również i dziewczyna z najbliższej rodziny

wraz z najbliższym krewnym zmarłego wejdą jako para małżeńska do osieroconego domu i otrzymają przyznaną im prawomocnie dziedziczną działkę ziemi. Będzie to w pierwszym rzędzie siostra zmarłego, następnie córka jego brata, na trzecim miejscu znajdzie się córka jego siostry, na czwartym siostra ojca, na piątym córka brata ojca, na szóstym córka siostry ojca. Poślubiona zostanie temu, z kim łączy ją najbliższy stopień pokrewieństwa, jaki według prawa bożego wchodzi tu w rachubę, tak jak ustaliliśmy poprzednio.

Nie możemy nie zdawać sobie sprawy, jak ciężkim brzemieniem spadać mogą na ludzi tego rodzaju prawa, nakazujące krewnemu zmarłego żenić się ze swoją krewną. Wydaje się może, że nie uwzględniają one całego mnóstwa rzeczy, które muszą budzić sprzeciw i sprawiać, że ludzie woleliby wszystko wycierpieć raczej niż zgodzić się na małżeństwo nakazane przez prawo wtedy, gdy mają poślubić kogoś, kto dotknięty jest na przykład jakąś chorobą czy kalectwem fizycznym lub umysłowym. Niektórzy sądzą może, że prawodawca w ogóle nie bierze tych rzeczy pod uwagę; ale to nie jest słuszne. Staniemy więc w obronie zarówno prawodawcy, jak i tych, dla których ustanawia swoje prawa, i z takim do nich wspólnie zwrócimy się wezwaniem: darować należy prawodawcy, jeżeli mając na oku dobro ogółu przy stanowieniu praw, nie był w możności zapobiec równocześnie ujemnym skutkom, jakie mogą z nich czasem wyniknąć dla poszczególnych obywateli, ale darować trzeba także tym, którzy ze zrozumiałych względów nie mogą niekiedy wykonać nakazu, jaki wydał, nie przewidując, do czego może prowadzić.

Kleinias Jaki więc będzie, przyjacielu, najwłaściwszy sposób postępowania w tego rodzaju wypadkach?

Ateńczyk Konieczne jest wtedy wybrać rozjemców, Kleiniaszu. Oni będą musieli za każdym razem rozstrzy-

gać spór między takimi prawami a tymi, dla których zostały ustanowione.

Kleinias Jak to rozumiesz?

Ateńczyk Zdarzyć się może, że siostrzeniec, syn zamożnego ojca, nie zechce z dobrej woli poślubić córki swego wuja, ponieważ ma o sobie wielkie wyobrażenie i myśli o świetniejszym małżeństwie. Ale może również zdarzyć się tak, że spełnienie tego, co nakazuje prawodawca, stałoby się dla kogoś największym nieszczęściem i że zmuszony jest naprawdę sprzeciwić się prawu, bo słuchając go, musiałby wziąć żonę dotkniętą na przykład pomieszaniem zmysłów lub inną jakąś podobnie straszną chorobą cielesną czy umysłową i zupełnie by przez to zmarnował sobie życie. To, co teraz powiemy, będzie więc u nas posiadać moc prawną. Jeżeliby ktoś wystąpił z zarzutami przeciwko naszym prawom odnoszącym się do sporządzania testamentu i wśród innych ich zarządzeń krytykował te, które dotyczą przymusu małżeństwa między krewnymi, jeżeliby twierdził, że sam prawodawca, gdyby żył i znajdował się na miejscu, nie przymuszałby w niektórych wypadkach ożenić się z tą i z tą dziewczyną lub za tego i tego krewnego wyjść koniecznie za mąż, tak jak czynią to teraz prawa albo jak tego ktoś z rodziny czy spośród opiekunów żąda bezwzględnie, odpowiemy na to, że prawodawca wyznaczył piętnastu strażników praw jako rozjemców w takich sprawach i jako ojców dla osieroconych chłopców i dziewcząt. Do nich więc w razie powstania konfliktu tego rodzaju trzeba się zwrócić o rozsądzenie sporu i to, co oni postanowią, będzie posiadać moc obowiązującą. Jeżeliby zaś ktoś uważał, że zbyt wielką władzę przyznaje się w ten sposób strażnikom praw, może wnieść sprawę przed sąd wybranych sędziów i im powierzyć jej rozstrzygnięcie. Tego, kto przegra w takim procesie, spotka nagana i hańba jako kara wyznaczona przez pra-

wodawcę — kara cięższa dla człowieka nie pozbawionego rozumu niż wysoka grzywna pieniężna.

Oto następują teraz dla osieroconych dzieci powtórne jak gdyby narodziny. O ich pielęgnowaniu i wychowywaniu po pierwszych narodzinach była już mowa. Obecnie, po tym drugim niejako akcie urodzin, gdy brakuje ojców, znaleźć trzeba sposób, ażeby sieroca dola tych, którzy zostali sierotami, była możliwie najmniej żałosna i godna litości. Powiemy więc przede wszystkim, że im na ojców nie gorszych od rodzonych, których mają zastąpić, wyznaczymy strażników praw i polecimy im, ażeby rok po roku opiekowali się nimi jak własnymi dziećmi. Najpierw jednak zwrócimy się do nich oraz do opiekunów sierot z odpowiednim wezwaniem w sprawie ich wychowania i takim nasze prawo poprzedzimy wstępem. Szczęśliwie doprawdy zdarzyło się, jak widzę, że możemy wykorzystać teraz to, co powiedzieliśmy przedtem, iż dusze zmarłych posiadają po śmierci pewną moc wpływania na sprawy ludzkie. Prawdziwe są odnoszące się do tego wywodu, ale zbyt długie. Wierzyć więc będziemy temu, co głosi ogromne mnóstwo prastarych opowieści, i wierzyć również prawodawcom, którzy mówią to samo, a niepodobna przecież sądzić, że są całkowicie obrani z rozumu. Uznając to więc za prawdę, zapowiadamy teraz strażnikom praw oraz opiekunom sierot, że lękać się muszą, po pierwsze, bogów na niebie, których uwagi nie ujdzie nigdy opuszczenie sierot, następnie dusz zmarłych o swoje dzieci z natury rzeczy troszczących się najbardziej i pełnych życzliwości dla tych, którzy ich sieroty mają w poszanowaniu, a gniewnych na tych, którzy o nie nie dbają, i wreszcie żywych ludzi, starców sędziwych otoczonych największą czcią. Tam bowiem, gdzie państwo cieszy się dobrymi prawami, dzieci ich dzieci okazują im z największą radością swe uczucia miłości i przywiązania, a oni bystry słuch mają

w takich sprawach i wzrok mają bystry, i darzą życzliwością tych, którzy wobec sierot postępują sprawiedliwie, gniewem natomiast pałają i oburzeniem na tych, którzy znęcają się nad opuszczonymi sierotami. Są one przecież, jak sądzą, najcenniejszym i najświętszym skarbem, jaki im został powierzony. O tych więc naturalnych obrońcach sierot myśleć musi opiekun i przedstawiciel władzy państwowej, jeżeli choć odrobinę posiada rozumu, i dbać zapobiegliwie o wyżywienie i wychowanie sierot, czyniąc wszystko, co leży w jego mocy, ażeby przysporzyć im wszelkiego dobra, tak jak by chodziło o przysporzenie korzyści sobie samemu i własnym dzieciom. Ten, kto posłucha wskazań zawartych w tym wstępie i żadnego bezprawia nie dopuści się wobec sieroty, nie doświadczy na sobie gniewu prawodawcy karzącego takie przestępstwa. Ten natomiast, kto nie posłucha i skrzywdzi w jakiś sposób dziecko nie mające ojca ani matki, poniesie karę dwa razy większą od tej, jaką by poniósł, jeżeliby zrobił coś złego dziecku, którego rodzice żyją.

Jeżeli idzie o dalsze zarządzenia dotyczące obowiązków opiekunów oraz nadzoru, jaki nad opiekunami spełniać mają zwierzchnicy, to byłoby uzasadnione ustanawiać tutaj osobne prawa o sprawowaniu opieki nad sierotami, gdyby opiekunowie nie posiadali jak gdyby wzoru, wedle którego wychowywać należy wolno urodzone dzieci, wychowując własne dzieci i zajmując się swymi domowymi sprawami, i nie mieli co do tego wyraźnych wskazań praw. Osobne prawa byłyby tutaj potrzebne wtedy, gdybyśmy uważali, że muszą one wykazywać jakiś swoisty charakter i zawierać szereg szczegółowych odrębnych zarządzeń w związku z różnicą, jaka zachodzi w życiu sierot i dzieci, które nie są sierotami. W rzeczywistości jednak położenie sierot pod wszelkimi względami niewiele różni się u nas od położenia dzieci pozostających pod opieką oj-

cowską. To tylko, że mniej są szanowane w społeczeństwie, że mniej wkłada się w ich wychowanie pieczołowitości i starań, stanowi o tym, że gorsze jest ono zazwyczaj. Toteż na te rzeczy właśnie w prawodawstwie odnoszącym się do sierot przez swą zachętę i groźbę prawo przede wszystkim zwraca uwagę. Tego rodzaju groźne ostrzeżenie będzie więc tutaj jak najbardziej wskazane: Ten, komu powierzona została opieka nad dziewczynką czy chłopcem, jak również strażnik praw pełniący nadzór nad wykonywaniem tej opieki, powinien okazywać dziecku, które los uczynił sierotą, tyle serdeczności i miłości, co własnym dzieciom, i o majątek wychowanka troszczyć się nie mniej, ale bardziej jeszcze i gorliwiej niż o własne mienie. To jest tym jednym i jedynym prawem, którego trzymać się musi każdy przy sprawowaniu opieki nad sierotami. Jeżeliby zaś jakiś opiekun lub zwierzchnik nie postępował tak, jak nakazuje to prawo, ukarze zwierzchnik opiekuna, a opiekun postawi zwierzchnika przed najwyższym sądem i ściągnie z niego grzywnę dwa razy większą, niż wynosić będzie odszkodowanie wyznaczone przed sąd. Przed ten sam sąd postawiony być może opiekun przez krewnego sieroty i każdego obywatela, który uważa, że opiekun nie dba o dziecko albo je krzywdzi. Gdy zostanie uznany za winnego, zapłaci sumę przewyższającą czterokrotnie wartość spowodowanych przez siebie strat, tak jak je określi sąd, i połowę tej sumy otrzyma dziecko, a połowę ten, kto go pociągnął do odpowiedzialności. Również sierota po dojściu do pełnoletności, jeżeli uważa, że opiekun źle się z nim obchodził, może w ciągu lat pięciu od chwili, gdy wyszedł spod jego opieki, oskarżyć go o to, że nie spełniał swych obowiązków opiekuńczych. Po stwierdzeniu winy opiekuna sąd określi, jaką ma ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę. Sąd wyznaczy również wyokość odszkodowania, jakie ma sierocie zapłacić straż-

nik praw, który przez niedbalstwo dopuścił do pokrzywdzenia dziecka, a jeśliby się okazało, że skrzywdził je przez nieuczciwość, zostanie nie tylko skazany na zapłacenie grzywny, ale usunięty będzie z piastowanego urzędu i władze państwowe wybiorą wspólnie na jego miejsce innego strażnika praw dla kraju i dla miasta.

Zdarza się, że ojców i synów dzielą poważniejsze jakieś nieporozumienia i spory i że ojcowie w stosunku do synów a synowie w stosunku do ojców rozgoryczeni są bardziej, niż być powinni. Ojcowie więc żądają od prawodawcy, ażeby zastrzegł w swoich prawach, że wolno im, jeżeli zechcą, wyrzec się syna i obwieścić publicznie przez herolda, że nie jest on już odtąd ich prawnym synem. Synowie znowu uważają, że powinni mieć prawo uznać przed sądem za niepoczytalnych ojców, których choroba lub starość doprowadziła do stanu budzącego pogardę. Rzeczy tego rodzaju zdarzają się między ludźmi, kiedy obie strony mają rzeczywiście podły charakter. Bo jeśli dotyczy to jednej tylko strony, na przykład syn jest zły, ale ojciec nie jest zły, albo odwrotnie, nie dochodzi do takiej wrogości i do tych nieszczęść, jakie ona rodzi. W innych państwach syn wydziedziczony przez ojca nie musi tym samym przestać być obywatelem swego kraju, w naszym państwie jednak, dla odtrąconego przez ojca nie ma miejsca w ojczyźnie[9] i musi on udać się w obce strony. Do pięciu tysięcy czterdziestu domów rodzinnych nie można bowiem u nas już dodać żadnego. Toteż praw synowskich odebrać temu, kogo spotkać ma taka kara, nie może sam ojciec, ale uczynić to może tylko cały ród. W jaki zaś sposób postępować trzeba w takich wypadkach, poucza następujące prawo: Ten, kto w nieszczęsnym porywie gniewu chce, sprawiedliwie czy niesprawiedliwie, pozbawić swego pokrewieństwa syna, którego spłodził i wychował, nie może tego tak pochopnie uczynić

i od razu. Musi najpierw zebrać swych krewnych, aż do siostrzeńców włącznie jak również krewnych syna ze strony matki i oskarżyć go przed nimi wykazując, że zasłużył na to, ażeby zostać przez nich wszystkich wyłączony z rodzinnego grona. Musi pozwolić następnie przemówić synowi i bronić się, że nie zasługuje bynajmniej na taką karę. Jeżeli uda się ojcu przekonać zebranych i w głosowaniu, w którym prócz niego, matki oskarżonego i oskarżonego wezmą udział wszyscy dorośli członkowie rodziny, mężczyźni i kobiety, otrzyma więcej niż połowę głosów, wolno mu będzie wtedy prawnie wyrzec się syna, ale nigdy inaczej. Usynowić wydziedziczonego nie zabroni nikomu żadne prawo. Charaktery bowiem i obyczaje młodych bardzo się zazwyczaj zmieniają w ciągu życia. Jeżeli jednak przez dziesięć lat nie znajdzie się nikt, kto by go zechciał przybrać za syna, władze zajmujące się wysyłaniem młodszych synów rodzin jako osadników do kolonii zatroszczą się o to, ażeby dołączyć go do ich liczby i wśród nich urządzić go odpowiednio.

Choroba, wiek, przykry charakter albo wszystko to razem zakłóca czasem w starym człowieku równowagę umysłu w daleko większej jeszcze mierze, niż to się dzieje normalnie. Obcym ten stan starca nie rzuca się tak w oczy, ale aż nadto jest widoczny dla tych, którzy obcują z nim stale. Gdy jako pan domu gospodaruje on tak, że dom i majątek doprowadza do zguby, i syn nie wiedząc, co począć, zastanawia się nad tym, czy nie zwrócić się do sądu w sprawie ubezwłasnowolnienia ojca, prawo nakaże mu udać się najpierw do najstarszych strażników praw i im przedstawić nieszczęsny jego stan. Oni po dokładnym rozpatrzeniu sprawy powiedzą mu, czy ma wystąpić z wnioskiem o uznanie ojca za niepoczytalnego, czy też tego zaniechać. Jeżeli ich zdaniem powinien to uczynić, sami będą jego świadkami i rzecznikami przed sądem. Sta-

rzec, który przez sąd uznany został za niepoczytalnego, nie będzie już mógł zajmować się i zarządzać swym majątkiem w najmniejszym nawet zakresie i do końca życia przebywać będzie w domu bez prawa głosu, tak jakby był dzieckiem.

Jeżeli na skutek jakichś nieszczęsnych wad charakteru nie ma między mężem i żoną porozumienia i zgody, w ich pożycie małżeńskie wejrzeć musi za każdym razem dziesięciu strażników praw w średnim wieku oraz dziesięć niewiast spośród tych, które mają zleconą pieczę nad parami małżeńskimi. Gdy uda im się pogodzić ich ze sobą, wtedy to, co zarządzą i postanowią, posiadać będzie moc obowiązującą. Jeżeli natomiast małżonkowie zbyt są wzburzeni, zatroszczą się o to, ażeby znaleźć dla każdego z nich w miarę możności innego odpowiedniego towarzysza i towarzyszkę życia, starając się, ponieważ mają do czynienia z ludźmi, którzy nie odznaczają się najprawdopodobniej łagodnym usposobieniem, połączyć ich z takimi, którzy są raczej powolniejsi i spokojniejsi z natury. Gdy małżonkowie żyjący w niezgodzie są bezdzietni albo za mało mają potomstwa, wtedy ze względu na to także, żeby mieć jeszcze dzieci, wstąpić muszą w nowe związki małżeńskie, a jeżeli mają dostateczną ilość dzieci, powinni się rozwieść i zawrzeć nowe małżeństwo, ażeby mieć przy sobie kogoś bliskiego, z kim starzeliby się razem dbając i troszcząc się o siebie wzajemnie. Jeżeli umrze komuś żona pozostawiając nieletnie dzieci, dziewczynki i chłopców, prawo doradzać mu będzie — doradzać, nie nakazywać — ażeby chował sam swoje dzieci i macochy im nie wprowadzał do domu; jeżeli nie pozostawiła mu dzieci, musi koniecznie ożenić się powtórnie i trwać w małżeńskim stanie, dopóki nie spłodzi dostatecznej ilości dzieci dla swego domu i państwa. Jeżeli umrze mąż pozostawiając żonie dostateczną ilość spłodzonych z nią dzieci,

matka powinna pozostać w domu i zająć się ich wychowywaniem. Jeżeli zaś się wydaje, że jest jeszcze zbyt młoda, ażeby bez uszczerbku dla zdrowia mogła wytrzymać wdowieństwo, porozumieją się jej krewni z niewiastami, które mają zleconą pieczę nad sprawami małżeńskimi, i wspólnie z nimi postanowią, jak w danym wypadku należy postąpić. Jeżeli ze zmarłym mężem miała za mało dzieci, ważyć tu będzie także i ten wzgląd, ażeby mogła mieć jeszcze dzieci. Dostateczną zaś ilość dzieci stanowić będzie według prawa co najmniej jeden syn i jedna córka. Gdy urodzi się dziecko, co do którego nie zachodzi żadna wątpliwość, czyim jest dzieckiem, ale trzeba rozstrzygnąć, do kogo ma ono należeć prawnie, obowiązywać będzie, co następuje: jeżeli niewolnica obcowała z niewolnikiem, z wolnym człowiekiem lub z wyzwoleńcem, we wszystkich tych wypadkach dziecko zrodzone z niewolnicy należeć będzie do pana niewolnicy; jeżeli wolna kobieta miała stosunek miłosny z niewolnikiem, dziecko jej będzie należeć do pana niewolnika; jeżeli zaś ktoś spłodzi dziecko z własną niewolnicą, albo jakaś kobieta będzie mieć dziecko z własnym niewolnikiem i ojcostwo się wykryje, dziecko zabiorą kobiecie niewiasty, które mają zleconą opiekę nad sprawami małżeńskimi, i wyślą je wraz z ojcem poza granice kraju, dziecko zaś mężczyzny strażnicy praw wyprawią gdzieś w świat razem z matką.

Zaniedbywać rodziców żaden bóg z pewnością ani żaden rozumny człowiek nie będzie nigdy doradzać nikomu. Przeciwnie! I trzeba zrozumieć, że słusznie zrobimy, gdy to, co chcemy teraz powiedzieć o czci i o braku czci dla rodziców, poprzedzimy «wstępem» mówiącym właśnie o kulcie bogów. Otóż ten kult według odwiecznych obyczajów u wszystkich ludzi kształtuje się dwojako. Czcimy bowiem bóstwa, które jawią się nam w swym blasku i na

które patrzymy własnymi oczami[10], i czcimy inne, których nie widzimy, stawiając im posągi mające je przedstawiać i wierząc, że uwielbienie, jakim darzymy ich martwe wizerunki, zyskuje nam wielką przychylność i łaskę żywych bogów. Ten, kto ma w swoim domu taki skarb bezcenny, sądziwego ojca i matkę sędziwą albo ojców ich czy matki, w których słabo już tylko tli płomień życia, niech będzie przekonany, że żaden święty posąg w jego domu nie ma większej mocy zjednywania mu bożego błogosławieństwa, niż ją posiadają te święte relikwie jego domowego ogniska, jeżeli je otoczy należną czcią.

Kleinias A jakaż to będzie według ciebie ta należna cześć?

Ateńczyk Zaraz powiem. Są to rzeczy, przyjaciele, o których naprawdę posłuchać warto.

Kleinias Więc mów.

Ateńczyk Edyp miał przekląć swych synów, gdy go obrazili, i przekleństwo, które rzucił na nich, spełniło się, jak wszyscy to powtarzają, i wysłuchane zostało przez bogów. Amyntor przeklął w gniewie swego syna Fojniksa, Tezeusz Hippolita, i tysiące innych ojców tysiące synów, których nieszczęścia stwierdzają wyraźnie, że bogowie słyszą i spełniają klątwy rodziców. I nikt naprawdę przez swe przekleństwo nie ściąga na nikogo tyle zła, ile go przez nie ściąga ojciec na głowę swych dzieci, i słusznie z pewnością. Miałżeby tedy bóg, który, w co wierzymy, wysłuchuje przekleństw ojca i matki obrażonych ciężko przez dzieci, nie wysłuchiwać również modłów, jakie oni, gdy przeciwnie cieszą się ich czcią i szacunkiem, wznoszą do nieba, błagając bogów gorąco o wszelkie dla nich dobra, i miałżeby nie zsyłać nam błogosławieństw, o które dla nas proszą? Nie byliby wtedy bogowie sprawiedliwymi rozdawcami łask, a bogom, twierdzimy przecież, nie przystoi bynajmniej postępować niesprawiedliwie.

Kleinias Nie przystoi z pewnością.

Ateńczyk Pamiętajmy więc o tym, co powiedzieliśmy przed chwilą, że nikt zaprawdę nie może mieć w swoim domu świętego wizerunku, który by w oczach bogów był godny większej czci niż ojciec i dziadek sterany wiekiem, niż matka i babka posiadające tę samą moc. Okazywana im cześć raduje serce bogów, nie wysłuchiwaliby inaczej ich próśb. Te pochylone, wątłe postacie to cudowne święte posągi, świętsze zaiste niż martwe wizerunki bóstw. Są bowiem żywe i gdy je czcimy, dołączają za każdym razem swe modły do naszych, gdy je zaniedbujemy, przeciwko nam zwracają swe prośby do bogów, podczas gdy tamte, nieczułe i martwe, nie klną i nie błogosławią. Ten więc, kto swego ojca i dziadka oraz innych starców w rodzinie ma w należytym poszanowaniu, posiada w nich swych najpotężniejszych orędowników i pewniej w ten sposób zjednywa sobie łaski bogów, niż czcze wszelkie inne święte wizerunki.

Kleinias Bardzo pięknie to powiedziałeś.

Ateńczyk Każdy rozumny człowiek lęka się przeto modlitw rodziców i ich nie lekceważy, wiedząc, że wiele z nich spełniło się już w wielu wypadkach. Wobec takiego stanu rzeczy prawdziwym darem losu jest dla zacnych ludzi, gdy starzy ich ojcowie żyją wśród nich najdłużej, jak to jest możliwe w granicach ludzkiego życia, i wielkim jest dla nich zmartwieniem, gdy opuszczają ich za wcześnie, dla złych natomiast groźna jest ich obecność. Niechżeż więc każdy okazuje swoim rodzicom wszystkie dowody czci nakazane przez prawo i weźmie sobie do serca to, co teraz mówimy. Jeżeliby zaś do kogoś nie przemówił głos tego «wstępu», słusznie będzie ustanowić dla niego następujące prawo: Gdy ktoś w naszym państwie nie będzie o swych rodziców dbać tak, jak powinien, i o spełnienie ich wszystkich życzeń troszczyć się bardziej niż o potrze-

by swych synów, wszystkich swych potomków i swoje własne, wtedy ten, kto pozbawiony jest w jego domu dostatecznej opieki, powiadomi o swoim położeniu, osobiście lub przez kogoś innego trzech najstarszych strażników praw i trzy niewiasty spośród tych, które mają zleconą pieczę nad małżeństwami. Ich obowiązkiem będzie zająć się tą sprawą i ukarać winnych. Młodszych, którzy nie mają skończonych trzydziestu lat, ukarzą chłostą i więzieniem. Kobiety dłużej o lat dziesięć podlegać będą tej samej karze. Tego zaś, kto przekroczywszy ten wiek, nie miał względów dla swoich rodziców albo źle się z nimi obchodził, postawią przed sądem, w którego skład wchodzić będzie sto jeden najstarszych obywateli w państwie. Gdy uznany zostanie za winnego, sąd określi, jaką ma zapłacić grzywnę lub jaką ponieść karę, i nie będzie tak ciężkiej kary ani tak wysokiej grzywny, której by sędziowie nie mogli na niego nałożyć. Jeżeli pokrzywdzony z takich czy innych powodów nie ma możności sam powiadomić władz, w jakim znajduje się położeniu, każdy wolny obywatel, który wie co go spotyka, obowiązany jest donieść im o tym; gdy tego nie uczyni, uchodzić będzie za podłego człowieka i każdy, kto zechce, będzie w prawie pociągnąć go do odpowiedzialności jako winnego wyrządzenia krzywdy. Niewolnik, który doniesie o tym, uzyska wolność i jeżeli jest niewolnikiem winowajcy lub pokrzywdzonego, aktu wyzwolenia dokonają władze na własną rękę, a jeżeli należy do innego obywatela, właściciel otrzyma ze skarbu państwa sumę wynoszącą jego wartość. Władze państwowe pilnować też będą, żeby nikt go nie skrzywdził mszcząc się za uczynione przez niego doniesienie.

Była już mowa o tych wypadkach, gdy ktoś przez użycie trucizny spowodował czyjąś śmierć. Nie mówiliśmy jednak jeszcze o pozostałych wypadkach świadomego i rozmyślnego zatruwania kogoś przez napoje, pokarmy

lub maści. Musimy zatrzymać się tutaj, ażeby wyjaśnić, że ludzie stosują dwa różne rodzaje praktyk trucicielskich. Albo trują w dosłownym znaczeniu tego wyrazu, o czym właśnie mówiliśmy, to jest poddają ciała w naturalny sposób szkodliwemu działaniu jakichś ciał, albo używają magicznych zabiegów, guślarskich zaklęć i tak zwanych czarów. Wierząc w ich skuteczność, spodziewają się jedni, że przy ich pomocy potrafią rzeczywiście szkodzić, komu zechcą, a drudzy myślą z niepokojem, że ci, którzy umieją stosować takie środki czarodziejskie, mogą ich przyprawiać o największe szkody. Jak to jest z wszystkimi tymi rzeczami i ile w tym jest prawdy, niełatwo dociec, a choćby nawet ktoś dociekł tego, trudno by mu było wytłumaczyć to innym. Ludzi nieufnie i podejrzliwie pod tym względem usposobionych do siebie wzajemnie nie warto, skoro brak jest jasnego poglądu na te sprawy, próbować przekonywać, że jeżeli na przykład znajdą kiedy ulepione z wosku figurki przy drzwiach swego domu, na rozdrożu lub na mogiłach rodziców, nie powinni przejmować się tym bynajmniej. Rozbijemy więc nasze prawo dotyczące zabiegów trucicielskich na dwie części według tego, w jaki z dwóch wymienionych sposobów próbuje je ktoś stosować, i poprzedzimy to prawo prośbą, napomnieniem i radą, żeby nikt nie zrobił podobnych rzeczy, nie straszył ludzi, którzy na ogół lękają się tego jak dzieci, żeby nie zmuszał prawodawcy i sędziego do leczenia ich z tego rodzaju obaw. Niech każdy weźmie przede wszystkim pod uwagę, że ten, kto próbuje wywierać na kogoś wpływ przy pomocy jakichś ziół czy innych takich środków, nie wie wcale, jak działają one na organizm, jeżeli nie posiada wiedzy lekarskiej, ani jaką mają moc praktyki magiczne, jeżeli nie jest wieszczkiem lub tłumaczem znaków wróżebnych. A oto nasze prawo przeciwko stosowaniu wszelkich zabiegów tajemnych: Ten, kto by przez jakieś środki trujące

szkodził komuś lub szkodził jego domownikom, nie powodując nawet śmiertelnych następstw, albo szkodził w ten sposób jego trzodom lub rojom pszczelnym, niezależnie od tego, czy działanie tych środków okaże się, czy nie okaże śmiertelne w swych skutkach, ukarany będzie śmiercią, jeżeli jest lekarzem, i uznany zostanie przez sąd za winnego stosowania trucizny, a jeżeli nie zna się na sztuce lekarskiej, sąd określi, jaką ma ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę. Tak samo ten, kto jest podejrzany o to, że spowodował czyjąś szkodę przez czary, rzucanie uroków, zaklęcia i inne tego rodzaju praktyki magiczne, ukarany zostanie śmiercią, jeżeli jest wieszczkiem albo tłumaczem znaków wróżebnych, z tym zaś, kto nie będąc wtajemniczony w sprawy magii, dopuścił się według orzeczenia sądu winy rzucania uroków, postąpi się tak, jak powiedzieliśmy przedtem: sąd postanowi, jaką winien ponieść karę albo jaką zapłacić grzywnę.

Ten, kto przez kradzież lub jakiś akt gwałtu wyrządził komuś szkodę, obowiązany będzie dać poszkodowanemu odszkodowanie większe lub mniejsze, zależnie od tego, czy przyprawił go o mniejszą, czy większą szkodę. Musi ono bezwzględnie wynosić zawsze tyle, ile wynosiła wyrządzona szkoda aż do zupełnego jej wyrównania. Oprócz tego nałożona będzie jeszcze na każdego za każde wyrządzenie krzywdy dodatkowa kara mająca na celu jego poprawę. Będzie ona lżejsza, jeżeli ktoś inny popchnął kogoś do złego w swej grzesznej głupocie, a on z powodu młodego wieku lub jakichś innych okoliczności nie potrafił mu się oprzeć. Cięższą będzie natomiast, gdy ktoś zawinił przez własną głupotę albo przez brak opanowania w przyjemnościach lub w przykrościach i nie umiał zwalczyć tchórzliwego strachu, namiętności, zawiści lub nieposkromionego napadu gniewu. I karę tę poniesie nie ze względu na to, że źle postąpił — nie odstanie się bowiem

to, co się stało — ale dlatego, żeby na przyszłość on sam i ci, którzy zobaczą, jak został ukarany, albo zupełnie znienawidzili nieprawości, albo żeby osłabła w nich przynajmniej w znacznej mierze nieszczęsna skłonność do złego. Z tych więc powodów i te wszystkie rzeczy mając na uwadze powinno prawo, niby dobry łucznik, celować tak, żeby trafić na właściwy wymiar kary za każdym razem i taką zawsze wyznaczać karę, która by w całej pełni stanowiła zadośćuczynienie za wyrządzoną krzywdę. To samo zadanie ma do spełnienia sędzia i musi on prawodawcy przychodzić z pomocą, ilekroć prawo nakaże mu rozstrzygać, jaką podsądny ma ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę. Prawodawca będzie wtedy jak gdyby kreślarzem, który naszkicuje w ogólnych zarysach sposoby postępowania w ramach spisanego prawa. To więc i my teraz, Megillosie i Kleiniaszu, musimy uczynić możliwie najpiękniej i nalepiej; musimy powiedzieć, jakie za każdy rodzaj złodziejstwa i gwałtu wyznaczyć należy kary, i tak je określić jak bogowie i synowie bogów zechcą pozwolić nam łaskawie to ująć w naszym prawodawstwie.

Nikt, kto cierpi na pomieszanie zmysłów, nie powinien pokazywać się publicznie w mieście. Domownicy muszą robić wszystko, co leży w ich mocy, ażeby szaleńca przytrzymać w domu, w przeciwnym razie, niezależnie od tego, czy wariat, nad którym nie roztoczyli dostatecznej opieki, jest niewolnikiem czy wolnym człowiekiem, zapłacą grzywnę wynoszącą sto drachm, jeżeli należą do pierwszej klasy majątkowej, cztery piąte miny, jeżeli należą do drugiej, trzy piąte, jeżeli do trzeciej, dwie piąte, jeżeli do czwartej. Jest wiele różnych rodzajów szaleństwa. To, co mówiliśmy, odnosi się do prawdziwych wariatów, do ludzi, którzy utracili zmysły na skutek choroby. Ale są wypadki, gdy przyczyny szaleństwa szukać trzeba we wrodzonej nieszczęsnej gwałtowności charakteru, którą

wzmogło jeszcze złe wychowanie. Tacy ludzie czują się urażeni z najbłahszego powodu i krzyczą zaraz na całe gardło, wymyślają i złorzeczą. Coś podobnego żadną miarą i w żaden sposób nie może nigdy i nigdzie zdarzyć się w państwie, którego obywatele wychowali się w dobrych prawach. Jedno z nich zakazywać będzie lżyć kogokolwiek. Brzmi ono tak: nie wolno nikomu ubliżać komukolwiek. Jeżeli w rozmowie powstanie między ludźmi różnica zdań w jakiejś sprawie, powinien jeden uzasadnić drugiemu oraz obecnym swój punkt widzenia i wysłuchać argumentów przeciwnika, nie pozwalając sobie na żadne obelżywe słowo. Gdy dochodzi do kłótni, w której ludzie złorzeczą i przeklinają się wzajemnie, miotają na siebie haniebne wyzwiska i jak przekupki wymyślają jedni drugim, z ich słów, przelotnych słów, rodzi się nienawiść i wrogość, przytłaczająca ich brzemieniem rzeczywistych nieszczęść. Ten, kto dla rzeczy niełaskawej zgoła, dla gniewu, zbyt jest łaskawy i swej wściekłości sycić nie przestaje podniecającym ją jadem takich słów, aż to, co w jego duszy złagodziło wychowanie, zdziczeje na nowo, żyjąc w ciągłym podrażnieniu, zamieni się w końcu w rozjuszone zwierzę. Taką oto gorzką od gniewu otrzyma podziękę. Zwykłą jest też rzeczą, że w kłótniach tego rodzaju ludzie przerzucają się często do przekleństw i wymysłów do ośmieszania i wyszydzania przeciwnika. Każdy, kto się przyzwyczai wciąż drwić i kpić z innych, musi albo zupełnie oduczyć się z czasem zachowywania się z należytą powagą i godnością, albo stracić przez to w każdym razie niemało tych cech charakteru, które się składają na tak zwaną wielkoduszność. Dlatego też w świątyni nie wolno będzie nikomu pozwalać sobie na złośliwość w stosunku do nikogo ani podczas ofiar publicznych ani w czasie igrzysk ani na rynku ani w sądzie ani w ogóle nigdzie tam, gdzie się odbywa jakieś zgromadzenie. Przewodniczący

zebrania jest obowiązany ukarać każdego, kto spróbuje wystąpić z czymś podobnym; jeżeli tego zaniecha, nie będzie mógł ubiegać się o żadne zaszczytne wyróżnienie, ponieważ zlekceważył prawo i nie uczynił tego, co nakazał prawodawca. Jeżeli zaś gdzie indziej podczas kłótni ten, kto ją rozpoczął, czy ten, kto odpowiada na zaczepkę, nie powstrzyma się od złośliwych drwin, każdy starszy człowiek znajdujący się na miejscu musi stanąć w obronie praw, zbić i przepędzić tych, którzy pełni pobłażania dla swego gniewu dopuszczają się drugiej niegodziwości pozwalając mu wyładowywać się w szyderstwach i drwinach; jeżeli tego nie uczyni, skazany zostanie na zapłacenie wyznaczonej grzywny.

Powiadamy tedy, że ten, kto wdał się z kimś w jakąś ostrą sprzeczkę, nie poprzestając zwykle na obelgach, ale usiłuje, jak może najbardziej, ośmieszyć jeszcze przeciwnika, i potępiamy najostrzej takie ośmieszanie kogoś w gniewie. Ale pomyślmy! Czy mamy za złe komediopisarzom ich pasję wyśmiewania ludzi, jeżeli bez gniewu przedstawiają obywateli w komicznym świetle? Czy nie należałoby może rozbić tej całej sprawy na dwie części w zależności od tego, czy idzie o żarty, czy nie o żarty, i temu kto żartuje, pozwolić mówić bez złośliwej chęci dokuczania różne śmieszne rzeczy o tym czy innym, zabronić natomiast, tak jak powiedzieliśmy, robić to temu, kto bierze wszystko jak najbardziej na serio i jest ogarnięty gniewem? Tego zakazu nie cofamy oczywiście, ale komu pozwolimy to zrobić, a komu nie pozwolimy, musimy teraz wyszczególnić w naszym prawie. Żadnemu więc autorowi komedii, utworów jambicznych czy lirycznych nie będzie wolno ani w słowie, ani w karykaturalnym przedstawieniu postaci na scenie, w gniewie czy nie w gniewie, ośmieszać żadnego obywatela. Tego, kto nie posłucha, przełożeni igrzysk w tym samym dniu wypędzą z kraju raz

na zawsze; jeżeli tego nie uczynią, zapłacą trzy miny grzywny, a pieniądze te poświęcone będą bogu, na którego cześć odbywają się dane zawody. Ci, którym, jak powiedzieliśmy poprzednio, zezwolone zostało komponowanie takich wierszy, będą mogli zaczepiać się wzajemnie bez gniewu i dla żartu, nie będą jednak mogli robić tego na serio i w gniewnym podnieceniu. Rozstrzygający głos w tej sprawie będzie miał naczelny kierownik wychowania młodzeży. Poeta będzie miał prawo rozpowszechniać te tylko utwory, które spotkają się z jego uznaniem; tych które on odrzuci, nie będzie mógł ani sam wygłaszać przed nikim, ani nikogo innego przygotowywać do ich wygłaszania, niewolnika czy wolnego. Jeżeli okaże się nieposłuszny temu zarządzeniu, uchodzić będzie za człowieka podłego i lekceważącego nakazy praw.

Na litość zasługuje nie każdy, komu dokucza głód lub inny niedostatek tego rodzaju, ale wzbudzać ją powinien tylko ten, kto choć żyje rozsądnie i posiada jakieś zalety w większym czy mniejszym stopniu, popadnie jednak w podobne nieszczęście. Dziwne by było doprawdy, żeby ktoś taki, czy to będzie niewolnik, czy wolno urodzony, został opuszczony przez wszystkich i doszedłszy do ostatecznej nędzy zmuszony był żebrać w państwie, w którym panuje jakiś ład i porządek. Dlatego też prawodawca może bez żadnej obawy ustanowić tutaj następujące prawo: Żebraków nie będzie w ogóle w naszym państwie. Tego, kto by żebrał i dręczył ludzi prośbą o jałmużnę dla utrzymania się przy życiu, wypędzą z rynku władze rynkowe, z miasta władze miejskie, a z kraju aż poza jego granice wygnają zarządcy obszarów wiejskich, ażeby kraj na całej swej przestrzeni wolny był od takich nikczemnych istot.

Gdy obcy niewolnik albo niewolnica wyrządzi komuś jakąś najmniejszą choćby szkodę w jego dobytku, a poszkodowany nie jest współwinien przez swój brak do-

świadczenia czy nierozsądne jakieś postępowanie, właściciel niewolnika pokryć musi w całej pełni wyrządzoną przez niego szkodę lub wydać go poszkodowanemu. W razie zaś, gdyby sam napadał na pokrzywdzonego i upierał się przy tym, że chytrze rzecz całą uknuł wspólnie ze sprawcą szkody, ażeby go pozbawić jego niewolnika, niech oskarży przed sądem o podstępną zmowę tego, kto się podaje za poszkodowanego; jeżeli wygra, otrzyma od niego sumę wynoszącą dwukrotną wartość niewolnika, tak jak ją określi sąd, a jeżeli przegra, wyrówna mu szkodę i odda swego niewolnika. Także jeżeli należące do kogoś zwierzę zaprzęgowe albo koń, pies czy inne z jego zwierząt domowych spowoduje szkodę u sąsiada, właściciel będzie musiał w podobny sposób pokryć straty.

Jeżeli ktoś sam z dobrej woli nie zgłosi się do sądu jako świadek, pozwie go ten, komu zależy na jego zeznaniach, a pozwany zjawić się musi w sądzie i gdy ma coś do powiedzenia i gotów jest zeznawać, złoży tam wtedy od razu swoje zeznania; jeżeliby się wzbraniał i twierdził, że nic nie wie, zwolniony będzie od obowiązku złożenia zeznań dopiero wtenczas, gdy zaprzysięgnie się uroczyście na Zeusa, Apollina i Temidę, że nie wie o niczym. Ten, kto będąc wezwany na świadka, nie stawi się do sądu, pociągnięty zostanie do odpowiedzialności jako winny spowodowania szkody. Gdy ktoś wezwie na świadka kogoś z grona sędziów, nie będzie on już mógł po złożeniu zeznań głosować potem w sprawie wyroku. Kobieta wolno urodzona będzie miała prawo składać zeznania i świadczyć w czyjejś sprawie w procesie sądowym, jeżeli liczy więcej niż czterdzieści lat, i będzie mogła również wnieść wtedy skargę przeciwko komuś, jeżeli nie ma męża; jeżeli mąż jej żyje, wolno jej będzie tylko występować jako świadek. Niewolnica, niewolnik oraz nieletni będą mogli być świadkami i rzecznikami jedynie w procesach dotyczących

zabójstwa. Będą musieli jednak dać wiarygodnych poręczycieli, że pozostaną na miejscu aż do zakończenia rozprawy, na wypadek, gdyby ktoś oskarżył ich o złożenie fałszywych zeznań. Z takim oskarżeniem mają bowiem prawo, zanim wyrok nie został wydany, wystąpić obydwie spierające się strony i zgłosić na piśmie sprzeciw dotyczący całości lub części zeznań złożonych przez świadków, jeżeli uważają, że mówili nieprawdę. Takie pismo, opatrzone pieczęciami obydwu spierających się stron, przechowają władze i przekażą je sądowi w dniu rozprawy przeciwko fałszywym świadkom. Ten, komu udowodnione zostanie dwa razy, że świadczył kłamliwie, nie będzie już nigdy zmuszany na podstawie prawa do występowania w charakterze świadka; jeżeli udowodnione mu to zostanie trzy razy, nie będzie mu już wolno zgłaszać się na świadka; jeżeli zaś po trzykrotnym udowodnieniu mu złożenia fałszywych zeznań poważy się jeszcze występować w sądzie jako świadek, każdy, kto zechce, może powiadomić o tym władze, a władze przekażą go sądowi. Jeżeli uznany zostanie za winnego, poniesie karę śmierci. Gdy sąd stwierdzi fałszywość zeznań świadków oskarżonych o to, że mówili kłamstwa i przechylili w ten sposób szalę zwycięstwa na czyjąś stronę, wtedy, jeżeli to orzeczenie sądu obejmie więcej niż połowę złożonych zeznań, uchylony zostanie wyrok opierający się na takich zeznaniach. Następnie rozpatrzy się dokładnie i rozstrzygnie, czy wyrok rzeczywiście wydany został na podstawie tych zeznań, czy nie. Od odpowiedzi na to pytanie zależeć będzie prawomocność wyroku w poprzednim procesie.

Wiele jest z pewnością nader pięknych rzeczy w życiu ludzkim, w większość z nich wszczepiają się jednakże jak gdyby jakieś moce niszczycielskie, które nie przestają ich kalać i brukać. Czy nie piękną rzeczą na przykład są trybunały sprawiedliwości, których powstanie przyczyniło się

tak bardzo do złagodzenia obyczajów ludzkich? A jeżeli są piękną rzeczą, to czy nie jest również czymś pięknym przychodzić z pomocą temu, kto od sądu domaga się sprawiedliwości? Te jednak ze wszech miar szlachetne poczynania zniesławia pewna występna przebiegłość, która działa pod osłoną zacnego imienia i zwie siebie sztuką. Twierdzi ona, że istnieją przemyślne sposoby i chwyty — sama ma być właśnie umiejętnością ich stosowania, gdy ktoś występuje w sądzie w swojej czy cudzej sprawie — że istnieją więc sposoby i chwyty zapewniające zwycięstwo w procesach sądowych niezależnie od tego, czy staje się w obronie uczciwego, czy nieuczciwego czynu. To jest oto — powiada — dar, którym jej sztuka i na podstawie tej sztuki komponowane mowy sądowe darzą tego, kto za dar ten odpłaci się pieniężnym darem. Taka to sztuka czy raczej nic wspólnego z prawdziwą sztuką nie mająca, przez doświadczenie nabyta rutyna czy też przez praktykę wyrobiona zręczność najlepiej by było, żeby w ogóle nie powstała w naszym państwie. Prawodawca wzywać będzie, żeby go posłuchać, żeby nie mówić rzeczy sprzeciwiających się sprawiedliwości, i lepiej już od razu pójść sobie, gdzie oczy poniosą. Prawo zaś milczeć będzie wobec tych, którzy okażą się posłuszni, do nieposłusznych natomiast odezwie się gromkim głosem: Tego, kto usiłuje wypaczyć w duszach sędziów zrozumienie sprawiedliwych poczynań i na przekór słuszności nie przestaje albo sam w taki sposób prawować się bez końca, albo występować jako rzecznik drugich, może każdy, kto zechce, oskarżyć o nieuczciwe prawowanie się lub o nieuczciwe popieranie prawujących się. Sądzić go będzie najwyższy trybunał i gdy zostanie uznany za winnego, sąd rozstrzygnie, czy powodowała nim żądza pieniędzy, czy pieniactwo. Jeżeli orzeknie, że popchnęło go do tego pieniactwo, sędziowie określą, przez jak długi czas nie będzie mu wolno ani pozy-

wać nikogo przed sąd, ani wspierać nikogo przed sądem. Jeżeli się zaś okaże, że robił to dla pieniędzy, będzie musiał, gdy jest cudzoziemcem, opuścić kraj bez prawa powrotu pod grozą kary śmierci, a gdy jest obywatelem, poniesie śmierć, ze względu na to, że marne pieniądze cenił ponad wszystko. Śmierć poniesie również ten, komu dwa razy dowiedzione zostanie przed sądem, że prawował się nieuczciwie z powodu manii pieniactwa.

KSIĘGA DWUNASTA

Ateńczyk Ten, kto podając się fałszywie za posła lub herolda swego państwa przeprowadzać będzie na własną rękę układy z jakimś państwem, lub będąc posłany dla przekazania jakichś wiadomości nie przekaże wiadomości, które miał przekazać, albo też nie doniesie sumiennie tego, z czym jako poseł lub herold wraca od wrogów czy przyjaciół, pociągnięty będzie do odpowiedzialności sądowej, jako człowiek, który gwałcąc prawo znieważył bezbożnie święte polecenia i nakazy Hermesa i Zeusa, i gdy uznany zostanie za winnego, sąd określi, jaką ma ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę.

Kradzież jest czynem nikczemnej duszy, a porywanie gwałtem czyjejś własności świadczy o braku wszelkiego poczucia wstydu. Żaden syn Zeusa nie lubował się z pewnością ani w podstępach, ani w przemocy i nie popełniał podobnych czynów. Niechżeż więc nikt, dopuszczając się przestępstw tego rodzaju, nie wierzy poetom i innym twórcom takich opowieści i nie da się im przekonać, że jeżeli kradnie lub zabiera gwałtem cudzą własność, nie postępuje haniebnie, lecz robi to, co robią sami bogowie. Nie wolno mu tak sądzić, bo ani to nie jest prawdą, ani pomyśleć się nie daje, żeby to było możliwe, i w żaden sposób popełniać takiego bezprawia nie może bóg ani syn boży. Prawodawca, tak jak mu przystoi, ma pod tym

względem prawdziwsze wiadomości, niż je posiadają wszyscy poeci, wszyscy razem wzięci. Szczęśliwie więc żyje ten, kto te napomnienia wziął sobie do serca, i niechaj szczęście sprzyja mu do końca życia; temu natomiast, kto nie posłucha, przyjdzie się ścierać z następującym prawem. Za każdą kradzież publicznego dobra spotkać powinna złodzieja taka sama kara. Tym bowiem, kto ukradł rzecz małą, powodowała nie mniejsza chciwość, mniejsze miał tylko działania; ten zaś, kto kładzie rękę na jakiejś większej rzeczy, które «nie położył», grzeszną swą chciwość zaspokaja w pełni. Toteż nie ze względu na wielkość kradzieży uważa prawo za właściwe karać jednego lżej, a drugiego ciężej, ale z uwagi na to, że jeden może się jeszcze poprawić, a drugi zupełnie już jest nieuleczalny. Jeżeli więc cudzoziemcowi lub niewolnikowi dowiedziona zostanie przed sądem kradzież publicznego mienia, sędziowie uznając, że można jeszcze spodziewać się jego poprawy, określą, jaką ma ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę; obywatel zaś, który otrzymał takie wychowanie, jakie obywatele otrzymywać będą w naszym państwie, gdy udowodnione mu zostanie, że okradł lub ograbił swoją ojczyznę, niezależnie od tego, czy został, czy nie został przychwycony na gorącym uczynku, jako zgoła już nieuleczalny poniesie karę śmierci.

Jeżeli idzie o karność wojskową, to należy tu wiele rzeczy doradzić i wiele ustanowić praw; najważniejsze jednak jest to, żeby nikt nie pozostawał nigdy bez kierownictwa, mężczyzna czy kobieta, żeby się nie przyzwyczaił ani w poważnych sprawach, ani w zabawach działać po swojemu i na własną rękę. Każdy powinien i podczas wojny i podczas pokoju mieć oczy wciąż zwrócone na przełożonego i poddawać się jego zarządzeniom w najdrobniejszych nawet sprawach, stać więc, gdy nakaże, maszerować, ćwiczyć się, myć, spożywać posiłki, zrywać się

w nocy dla objęcia warty lub przeniesienia jakiegoś meldunku, a podczas walki nie może nikt ani rzucić się w pogoń, ani cofnąć się o krok bez otrzymania nakazu dowódców. Wszyscy, jednym słowem, muszą przyzwyczaić się i wdrożyć do tego, żeby nie myśląc nawet o tym, iż można coś robić osobno i w oddzieleniu od innych, i nie umiejąc w ogóle tak postępować, łączyć zawsze swoje wysiłki i wspólnie działać we wszystkim. Nie ma bowiem i nie będzie zaprawdę lepszego, skuteczniejszego i mądrzejszego sposobu zapewnienia sobie ocalenia i zwycięstwa w wojnie. W tym więc ćwiczyć się trzeba i zaprawiać podczas pokoju już od lat dziecinnych; nauczyć się trzeba rządzić innymi i słuchać innych, wszelką zaś samowolę wytrzebić należy z życia ludzi oraz spośród zwierząt służących człowiekowi.

Również wszystkie tańce uprawiać się będzie dla wytworzenia w obywatelach bohaterskiej postawy podczas wojny. Ten sam cel mając na oku dążyć się będzie do nabycia wszelkiej sprawności i zręczności, wyrabiać w sobie wytrzymałość na głód i pragnienie, na zimno i skwar, przyzwyczajać się do twardego posłania. Rzeczą ogromnej wagi jest też to, żeby nie osłabiać mocy głowy i stóp przez okrywanie i zabezpieczanie ich z zewnątrz obcą dla nich osłoną. Powstrzymuje się w ten sposób tworzenie się ich naturalnej osłony w postaci włosów oraz stwardniałego naskórka na podeszwach stóp. Głowa i stopy, te krańce naszego ciała, zależnie od tego czy są, czy nie są w należytym stanie, utrzymują lub nie utrzymują na najwyższym poziomie sprawności całego ciała; stopy jako najpotrzebniejsze jego sługi, a głowa jako jego władczyni, ponieważ natura uczyniła ją siedliskiem wszystkich najważniejszych organów zmysłowych.

Taka jest więc pochwała życia wojennego, jaką młodzieniec powinien usłyszeć od nas. Niechże posłucha teraz

z kolei, jak brzmi nakaz praw: Brać udział w wyprawach wojennych obowiązany jest każdy, kto został objęty poborem lub zaliczony do jakiejś formacji wojskowej. Ten, kto z powodu tchórzostwa, bez otrzymania zwolnienia od dowódców, nie stawi się do szeregów, oskrażony zostanie o uchylenie się od służby wojskowej przed władzami wojskowymi po ich powrocie z wyprawy. Sąd składać się będzie za każdym razem z żołnierzy poszczególnych rodzajów broni, którzy brali udział w wyprawie, więc z ciężkozbrojnych, z jeźdźców i przynależących do innych oddziałów, i ciężkozbrojni sądzić będą ciężkozbrojnych, jeźdźcy jeźdźców, a żołnierze pozostałych rodzajów broni oskarżonych z ich oddziałów. Uznany za winnego nie będzie mógł odtąd ubiegać się już nigdy o zaszczytne wyróżnienia i nie będzie już w prawie pociągnąć nikogo do odpowiedzialności za uchylanie się od służby wojskowej ani być oskarżycielem w tego rodzaju procesach; poza tym sąd określi, jaką powinien jeszcze ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę. Gdy wydane już zostaną wyroki w sprawie oskarżonych o uchylanie się od służby wojskowej, dowódcy poszczególnych oddziałów zwołają znowu swoich żołnierzy i każdy, kto zechce, będzie mógł odwołać się do sądu towarzyszy broni o przyznanie mu odznaczenia wojskowego. Nie powinien jednak powoływać się przy tym na swe dawniejsze czyny wojenne, udowodniać, że ich dokonał, i stwierdzać to przez zeznania świadków, w rachubę bowiem wchodzić będą tylko zasługi położone w ostatniej wyprawie. Nagrodę stanowić będzie dla wszystkich wyróżnionych wieniec oliwny. Zwycięzca złoży go w świątyni jakiego zechce bóstwa wojny wraz z napisem, który świadczyć będzie w ciągu całego jego życia, że przyznana mu została pierwsza nagroda za dzielność, druga lub trzecia. Ten zaś, kto wyruszywszy w pole porzuci szeregi i bez zezwolenia dowódców wróci przed cza-

sem do domu, oskarżony zostanie o dezercję przed tym samym sądem, który sądzić będzie oskarżonych o uchylenie się od obowiązku służby wojskowej, i gdy uznany zostanie za winnego, poniesie te kary, o których mówiliśmy poprzednio.

Przy wymierzaniu sprawiedliwości trzeba zawsze ogromnie uważać i lękać się bardzo, żeby na skutek fałszywego wyroku nie wymierzyć komuś niezasłużonej kary umyślnie ani nieumyślnie, o ile to jest możliwe. Dziewiczą córą świętego Wstydu nazywają Sprawiedliwość i jest tak, jak mówią. Otóż wzdryga się ze wstrętem poczucie wstydu i sprawiedliwości wobec wszystkiego, co jest fałszywe i kłamliwe. Pilnie tedy baczyć trzeba i uważać, ażeby nie wykroczyć nigdy przeciwko sprawiedliwości, i zwłaszcza strzec się tego, gdy mamy do czynienia z wypadkiem porzucenia broni na polu walki. Należy bowiem liczyć się z tym, że nie znając okoliczności, zmuszających niekiedy do porzucenia broni, można, niesłusznie uznać to za czyn haniebny i temu, kto nie zasługuje na potępienie, wymierzyć niezasłużoną karę. Określić ściśle, kiedy porzucenie broni jest, a kiedy nie jest rzeczą haniebną, nie jest bynajmniej łatwo, niemniej jednak musi prawo spróbować tak czy inaczej przeprowadzić tu jakby jakąś linię graniczną. Sięgnijmy do starej opowieści i na przykładzie Patroklosa postarajmy się rzecz wyjaśnić. Otóż gdyby Patroklos, przyniesiony bez zbroi do namiotu z pola walki, odżył i doszedł do siebie, tak jak to było z tysiącem rannych wojowników, a zbroja, wspaniała zbroja Achillesa, którą, powiada poeta, bogowie ofiarowali Peleusowi jako dar weselny w dniu jego ślubu z Tetydą, była w posiadaniu Hektora, wszyscy złośliwi w owych czasach nie zaniechaliby utraty zbroi poczytywać wtedy za hańbę synowi Menojtiosa. Można tu jeszcze pomyśleć o takich, którzy spadając z urwistych krawędzi skalnych pogubili broń, albo

utracili ją na morzu, albo gdy wśród szalejącej nawałnicy zostali porwani znienacka przez rwący strumień wezbranych wód, i tysiące innych jeszcze wypadków przytoczyć by można na wytłumaczenie i usprawiedliwienie tego nieszczęścia tak łatwo dającego się wykorzystać, żeby kogoś oczernić i zniesławić ostatecznie. Należy więc przeprowadzić w miarę możności podział między większym i cięższym nieszczęściem, a tym, które jest mniejsze. Samo użycie wyrazów przy stawianiu zarzutów nasuwa już poniekąd takie rozróżnienie. Nie zawsze bowiem można mówić słusznie o «porzuceniu tarczy», ale trzeba mówić niekiedy o «utraceniu broni». O tym bowiem, komu jakaś dostatecznie wielka przemoc wytrąciła broń z ręki, nie powiemy, że jest człowiekiem, który «porzucił broń», tak jak powiemy to o tym, kto dobrowolnie wypuścił ją z ręki. Mamy tu bowiem do czynienia z czymś zupełnie odmiennym i różniącym się zasadniczo. Prawo zaś tutaj wypowie się tak: Ten, kto napadającym na niego wrogom nie będzie stawiał czoła i nie użyje oręża dla swej obrony, lecz wypuści broń z ręki lub rzuci ją z własnej woli, przekładając podłe życie tchórza nad chlubną i szczęśliwą śmierć dzielnego żołnierza, zostanie ukarany za zbrodnię porzucenia broni, ponieważ utracił ją w taki haniebny sposób. Jeżeli natomiast utratę broni spowoduje nieszczęsny wypadek, jak mówiliśmy poprzednio, sędzia nie zaniedba zbadać wtedy za każdym razem wszystkich okoliczności, w jakich się to stało. Złego bowiem człowieka należy karać, ażeby stał się lepszy, a nie nieszczęśliwego, to bowiem nie przyda się na nic. Na jaką więc karę zasługuje ten, kto wniwecz obrócił obronną siłę oręża? Tesalczyk Kaineus[1] miał być, jak powiadają, pierwotnie kobietą, przemienioną przez boga w mężczyznę. Nie potrafimy uczynić przemiany, która by była przeciwieństwem tej przemiany, i mężczyzny zamienić w kobietę, a to byłoby z pewnością

ze wszystkich miar najwłaściwszą karą dla męża, który tarczę swą porzucił w boju. Prawo zastosuje więc karę zbliżoną do tego możliwie najbardziej i uwzględniając jego przywiązanie do życia, ażeby w dalszym życiu nie był już nigdy narażony na niebezpieczeństwo i żył jak najdłużej jako tchórz okryty wstydem i hańbą, postanowi, co następuje: Męża, któremu udowodnione zostanie przed sądem, że haniebnie porzucił broń podczas walki, nie przyjmie do szeregów jako żołnierza żaden wódz ani żadna władza wojskowa i nie wyznaczy mu do spełnienia najskromniejszego nawet zadania. Ten, kto nie posłucha i wcieli tchórza do szeregów wojskowych, zostanie ukarany przez któregoś z członków najwyższego urzędu kontroli państwowej grzywną tysiąca drachm, jeżeli należy do pierwszej klasy majątkowej, pięciu min, jeżeli należy do drugiej, trzech, jeżeli należy do trzeciej, a jednej, jeżeli należy do czwartej. Ten zaś, kto przez sąd uznany został za tchórza, nie tylko będzie odsunięty, jak tego żąda jego natura, od współudziału w niebezpieczeństwach stworzonych dla mężów, ale zapłaci jeszcze grzywnę wynoszącą tysiąc drachm, jeżeli należy do pierwszej klasy majątkowej, pięć min, jeżeli należy do drugiej, trzy, jeżeli do trzeciej, a jedną minę, jeżeli należy do czwartej, tak jak wymienieni poprzednio.

Cóż teraz z kolei powiedzieć należy o tych, którzy sprawować będą kontrolę nad działalnością urzędników i na których ręce składać będą sprawozdania ze swych czynności wszystkie władze państwowe zarówno wyznaczone, jak zdarzy przypadek, przez losowanie, na przeciąg jednego roku, jak też mianowane na większą ilość lat spośród kandydatów wybranych uprzednio? Jakiż człowiek potrafi prostować to, co któryś z tych mężów powiedziałby, lub zrobił opacznie, ugiąwszy się pod brzemieniem władzy i za mało mając sił, ażeby sprostać

temu, czego wymaga godność zajmowanego stanowiska? Niełatwo jest z pewnością znaleźć ludzi górujących cnotą tak bardzo, żeby mogli stać się zwierzchnikami zwierzchników, niemniej jednak wyszukać trzeba takich bożych mężów odpowiedzialnych za wszystko i przed którymi wszyscy byliby odpowiedzialni. Sprawa bowiem tak się przedstawia. Wiele jest momentów rozstrzygających ostatecznie o tym, czy państwo się rozpadnie, czy rozwali się okręt, czy ulegnie zagładzie organizm jakiejś żywej istoty. Dzieje się to wtedy, gdy pęka i rwie się to, co nazywamy sztagami, olinowaniem, wiązadłami ścięgien i określamy wieloma innymi jeszcze wyrazami, jakkolwiek są to wszystko rzeczy, które w zasadzie, gdziekolwiek się znajdują, posiadają z natury takie samo znaczenie i jednakowy sens. Z takim i to bodaj najważniejszym momentem rozstrzygającym o tym, czy państwo się utrzyma czy też rozpadnie się i zginie, mamy teraz do czynienia. Jeżeli bowiem ci, którzy pociągają władze do odpowiedzialności, stoją na poziomie moralnym wyższym niż one i czynią to z nienaganną sprawiedliwością i uczciwością nie dopuszczającą żadnych zastrzeżeń, wtedy kwitnie cały kraj i całe państwo i cieszy się szczęściem i pomyślnością. Jeżeli zaś to pociąganie władz do odpowiedzialności odbywa się inaczej, wówczas wraz z rozluźnieniem się więzi sprawiedliwości, zespalającej wszystkie poczynania w państwie, tracą poszczególne władze poczucie łączności ze sobą, działają w oderwaniu jedna od drugiej i każda na własną rękę. Nie zdążając już do tego samego celu, rozbijają jedność państwa, przepełniają je niezgodą i waśnią i szybko przez to doprowadzają do zguby. Toteż konieczne jest, żeby mężowie sprawujący kontrolę nad państwem odznaczali się niezwykłą cnotą. Musimy postarać się znaleźć teraz sposób, w jaki należałoby dokonywać ich wyboru.

Każdego roku nazajutrz po dniu, w którym słońce z letniego biegu ku zimowemu się zwraca, zgromadzą się wszyscy obywatele w świętym okręgu Heliosa i Apollina, żeby wybrać i przedstawić bogu trzech najprzedniejszych mężów ze swego grona. Każdy z pominięciem siebie zgłosi imię tego, kogo uważa za najlepszego pod każdym względem; musi on liczyć lat nie mniej niż pięćdziesiąt. Następnie wydzieli się tych, których przedstawiła największa ilość obywateli, tak żeby stanowili połowę wszystkich zgłoszonych, jeżeli ich liczba jest parzysta; jeżeli jest nieparzysta, odrzuci się tego, na którego padło najmniej głosów, i oddzieli znowu połowę tych, którzy otrzymają ich najwięcej. O ile się zaś zdarzy, że niektórzy otrzymają równą ilość głosów, co spowodowałoby przekroczenie tej połowy, usunie się nadwyżkę wyłączając młodszych, a wśród pozostałych przeprowadzi się znowu taki podział na podstawie głosowania i dalej głosować się będzie, dopóki nie pozostanie trzech mających za sobą nierówną ilość głosów. W razie zaś, gdyby wszyscy trzej albo dwóch z nich otrzymało taką samą ich liczbę, trzeba będzie uciec się do losowania i łaskowości bóstwa oraz przypadkowi powierzyć rozstrzygnięcie, który z nich ma być pierwszym zwycięzcą, drugim i trzecim z kolei. Uwieńczywszy ich świeżą gałązką oliwną i przyznając im pierwszeństwo w cnocie, ogłosi się publicznie, że państwo Magnetów, przez boga wrócone do życia, przedstawia Heliosowi swych trzech najlepszych obywateli i podobnie jak prastarym obyczajem ofiarowało się niegdyś bogom pierwociny plonów, tak poświęca się ich teraz Apollinowi oraz Heliosowi na cały czas, w którym wiernie trzymać się będą tego, czemu zawdzięczają swe wyróżnienie. Oni to w pierwszym roku wyznaczą dwunastu mężów mających sprawować kontrolę nad działalnością urzędników, każdy do ukończenia siedemdziecięciu pięciu lat życia; w przy-

szłości zaś rokrocznie wybierać się będzie trzech nowych. Podzielą oni wszystkie władze państwowe na dwanaście grup i badać będą, czy wywiązały się należycie z powierzonych sobie zadań, używając przy tym dochodzeniu wszelkich sposobów i sprawdzianów, jakie godzi się stosować wobec wolnych ludzi. Przez cały czas pełnienia swych obowiązków mieszkać będą w świętym okręgu Apollina i Heliosa, w którym dokonano ich wyboru. Rozpatrywać będą bądź każdy z osobna, bądź wszyscy wspólnie całokształt działalności ustępujących urzędników, ogłaszając pisemnie na rynku, jaką który z nich według ich orzeczenia powinien ponieść karę lub jaką zapłacić grzywnę. Temu z osądzonych, który by uważał, że wyrok jest niesłuszny, przysługiwać będzie prawo odwołania się do najwyższego trybunału i jeżeli oczyści się z postawionych mu przez nich zarzutów, będzie mógł, o ile zechce, przeciwko nim samym wnieść oskarżenie. Jeżeli zaś sąd stwierdzi jego winę, a oni uznali, że zasłużył na karę śmierci, trzeba będzie z konieczności poprzestać na tej karze, wszelka natomiast inna wyznaczona przez nich kara zwiększona mu zostanie dwukrotnie.

A jak będzie z oceną ich własnej działalności? Posłuchać warto, jaka będzie i w jaki się będzie wyrażała sposób. Ci boscy mężowie, którym przez całe państwo przyznane zostało pierwszeństwo w cnocie, zajmować będą aż do końca życia najpierwsze miejsca podczas wszystkich uroczystych zgromadzeń i zebrań, przewodniczyć będą delegacjom wysyłanym przez państwo dla wzięcia udziału we wspólnie przez Greków składanych bogom ofiarach, w widowiskach i świętach ogólnogreckich. Spośród wszystkich obywateli oni tylko będą mieć prawo stroić głowę wieńcem wawrzynowym; każdy z nich piastować będzie godność kapłana Apollina i Heliosa, arcykapłanem zaś na przeciąg roku zostanie ten, kto uznany będzie za pierw-

szego z nich w danym roku, i jego imieniem za każdym razem oznaczać się będzie rok i mierzyć w ten sposób czas tak długo, jak trwać będzie państwo. Gdy któryś z nich umrze, wystawienie zwłok, kondukt żałobny, złożenie do grobu, wszystkie obrzędy pogrzebowe odbywać się będą inaczej, niż się odbywają przy chowaniu pozostałych obywateli. Wszyscy ubrani będą w białe szaty, żadnego płaczu nie będzie słychać ani żadnego zawodzenia. Chór składający się z piętnastu dziewcząt i drugi z piętnastu chłopców otaczać będzie łoże zmarłego i śpiewając na zmianę pieśń pochwalną ułożoną w postaci hymnu na cześć tych kapłanów, wysławiać go będzie przez cały dzień. Nazajutrz poniesie mary do grobu stu młodzieńców uczęszczających jeszcze do szkoły, których wybiorą krewni zmarłego. Na czele żałobnego pochodu kroczyć będą młodzi wojownicy w rynsztunku bojowym, jeźdźcy na koniach, hoplici w pełnym uzbrojeniu i podobnie inne rodzaje broni. Bezpośrednio przed marami iść będą chłopcy i śpiewać pieśń ojczystą, za nimi dziewczęta, z tyłu niewiasty, które przekroczyły już wiek rodzenia dzieci, wreszcie kapłani i kapłanki, bo chociaż wzbronione im jest brać udział w pogrzebach, będą mogli oni jednak uczestniczyć w tym pogrzebie, jako że nie jest pokalany żadną zmazą, o ile Pytia zgodzi się na to. Grobem zaś będzie zbudowana pod ziemią podłużna sklepiona nawa z kamienia wchłaniającego wodę i jak najbardziej trwałego, z kamiennymi łożami umieszczonymi jedno przy drugim. Po złożeniu tam błogosławionego męża spiętrzy się ziemię w okrągły kopiec i obsadzi go wokół drzewami, pozostawiając jedną stronę wolną, ażeby grób mógł po wsze czasy rozszerzać się w tym kierunku i żeby można było usypać znowu mogiły tym, którzy spoczną tam potem. Rokrocznie urządzać się będzie na ich cześć muzyczne i gimnastyczne zawody oraz konne wyścigi. Takie oto honory i zaszczyty będą udzia-

łem tych mężów, jeżeli zostanie stwierdzone, że sprostali swym zadaniom.

Jeżeli zaś któryś z nich zbyt pewny już siebie z powodu tego wyboru ulegnie z czasem swej ludzkiej naturze i po wyborze stanie się gorszy, zezwoli prawo każdemu, kto zechce, pociągnąć go do odpowiedzialności, a rozprawa sądowa odbywać się będzie w taki oto sposób: w skład sądu wchodzić będą najpierw strażnicy praw, następnie wszyscy ci właśnie mężowie wybrani dla sprawowania kontroli nad władzami państwowymi, którzy pozostali jeszcze przy życiu, wreszcie sędziowie najwyższego trybunału. Oskarżyciel wystąpi ze skargą głoszącą, że ten i ten okazał się niegodny przyznanego mu pierwszeństwa w cnocie i piastowania swego urzędu. Gdy sąd uzna, że skarga jest uzasadniona, zostanie on złożony ze swego urzędu i pozbawiony prawa do uroczystego pogrzebu oraz tych wszystkich zaszczytnych wyróżnień, które mu miały przypaść w udziale. Ten zaś, kto go oskarżył, gdy nie uzyska jednej piątej głosów, zapłaci dwanaście min grzywny, jeżeli należy do najwyższej klasy majątkowej, osiem, jeżeli należy do drugiej, sześć, jeżeli do trzeciej, a dwie, jeżeli należy do czwartej.

Godzi się z pewnością podziwiać Radamantysa[2] z powodu sposobu, w jaki miał, zgodnie z tym, co słyszymy, rozstrzygać sprawy sądowe. Widział on, że dla współczesnych mu ludzi istnienie bogów było oczywistością, i nie mogło być inaczej, skoro wielu w owych czasach pochodziło od bogów i on sam, jak wieść głosi, był też synem bożym. Toteż uznał, że nie ludzkim sędziom, ale bogom powierzać należy wyrokowanie w spornych sprawach i mógł dlatego łatwo je rozsądzać i szybko. Żądając bowiem w każdym wypadku złożenia przysięgi od spierających się stron, rozstrzygał dzięki temu rzecz prędko i pewnie. Teraz zaś, gdy część ludzi nie wierzy w ogóle,

jak mówiliśmy, w istnienie bogów, inni uważają, że bogowie nie troszczą się o nas, a najbardziej rozpowszechniony pogląd najgorszych głosi, że w zamian za drobne ofiary i pochlebne słowa pomagają dokonywać wielkich grabieży i często ciężkie kary darowują zbrodniarzom, teraz więc dla takich ludzi nie nadaje się już z pewnością sposób postępowania wprowadzony do sądów przez Radamantysa. Ponieważ ludzie obecnie inaczej myślą o bogach, inne też należy dla nich ustanowić prawa. Rozumne prawa powinny usunąć z rozpraw sądowych przysięgę spierających się stron. Nie składając więc żadnej przysięgi wnosić będzie ten, kto pozywa kogoś przed sąd, swoją skargę na piśmie i pozwany również bez składania przysięgi zgłaszać będzie swój protest na piśmie władzom sądowym. Bo straszną doprawdy byłoby rzeczą mieć to przeświadczenie, że wobec takiego mnóstwa spraw sądowych odbywających się w państwie połowa bez mała obywateli dopuszcza się krzywoprzysięstwa i bez skrupułów zasiada potem z innymi do wspólnych posiłków, styka się z uczciwymi ludźmi przy różnych okolicznościach w publicznym i prywatnym życiu. Nasze prawo żądać będzie od sędziego złożenia przysięgi przed rozpoczęciem czynności sędziowskich, nakazywać będzie obywatelowi biorącemu udział w wyborach władz państwowych, żeby ją złożył za każdym razem przed oddaniem swego głosu, jeżeli się nie głosuje przy pomocy tabliczek wziętych ze świątyni, wymagać będzie przysięgi od tego, kto ma orzekać o zwycięstwie chórów i współzawodniczących ze sobą we wszystkich innych rodzajach twórczości muzycznej, od przewodniczącego i sędziego w igrzyskach gimnastycznych i konnych wyścigach, żądać jej będzie wszędzie tam, gdzie złożenie fałszywej przysięgi nie przynosi tego, co się powszechnie nazywa korzyścią. Wszystkie natomiast sprawy i spory, w których wypierając się czegoś przy pomocy

przysięgi można wyraźnie zyskać niemało, rozstrzygać się będzie tylko drogą zwykłego dochodzenia sądowego z wyłączeniem wszelkich przysiąg. Przewodniczący w rozprawach sądowych nie będą w ogóle dopuszczać do tego, żeby się ktoś zaprzysięgał, że mówi prawdę, żeby się zaklinał, żeby na siebie i cały swój ród wzywał boskiej pomsty, jeżeli splamił się kłamstwem, żeby się uciekał do poniżających próśb i kobiecych lamentów. Z pominięciem wszelkich złowróżbnych słów będzie musiał każdy spokojnie przedstawić swoje racje i wysłuchać wywodów drugiego, w przeciwnym razie władze zwrócą mu uwagę, że odbiega od rzeczy, i przywiodą do tego, żeby mówił to tylko, co należy do sprawy. Cudzoziemcom w ich stosunkach ze sobą będzie wolno natomiast, tak jak to dzieje się teraz, odbierać od siebie i składać sobie wzajemnie przysięgi, jeżeli zechcą. Nie będą oni przecież przebywać u nas aż do starości i nie zagnieżdżą się w większości wypadków tak w naszym kraju, żeby mogli wychować potomstwo, które by było do nich podobne i miało prawo osiedlić się tu na stałe. Również w sprawach sądowych, które będą wytaczać przeciwko sobie wzajemnie, ten sposób postępowania pozostanie w mocy.

Obywatel okazuje się niekiedy nieposłuszny wobec państwa, nie zasługując przez to jeszcze na karę chłosty, więzienia czy śmierci. Dzieje się to wtedy, gdy nie bierze na przykład udziału w występach chóru, w świątecznych procesjach i innych obchodach publicznych, gdy uchyla się od świadczeń pieniężnych na urządzenie uroczystości religijnych podczas pokoju albo na cele wojenne. We wszystkich tych wypadkach pierwszą koniecznością jest wyrównanie spowodowanej przez to szkody. Jeżeli ktoś tego nie uczyni, wyznaczeni przez państwo i prawo urzędnicy wezmą w zastaw część jego mienia i jeżeli zwlekać będzie nadal ze spełnieniem swego obowiązku, sprzedane zosta-

nie to, co wzięte było w zastaw, a uzyskane ze sprzedaży pieniądze otrzyma państwo. Tych zaś, którzy zasłużą na cięższą karę, władze wymierzające nieposłusznym odpowiednie kary pozywać będą za każdym razem przed sąd, aż wykonają to, co zostało nakazane.

Trzeba teraz zastanowić się poważnie, jak w państwie, które nie dąży do gromadzenia bogactw i poprzestając na tym, co przynosi ziemia, nie uprawia żadnego handlu, rozstrzygnąć należy sprawę wyjazdu obywateli za granicę i przyjeżdżania cudzoziemców do kraju. Prawodawca musi udzielić tutaj dobrych rad i postarać się, żeby były jak najbardziej przekonywające. Naturalną jest rzeczą, że gdy jakieś państwo pozostaje w stosunkach z innym państwem, obywatele obu tych państw przejmują od siebie wzajemnie różne obyczaje i formy życia i skłonni są pod wpływem, jaki wywierają jedni na drugich, dążyć do wprowadzenia u siebie nowości i zmian. Państwom, które rządzą się dobrze na podstawie należytych praw, musi to niewątpliwie przynosić ogromną szkodę; dla większości państw nie wyposażonych w najlepsze prawa nie ma natomiast żadnego znaczenia, jeżeli ich obywatele przesiąkają, żeby tak powiedzieć, obcymi wpływami, współżyjąc z cudzoziemcami goszczącymi w kraju lub sami bawiąc na obczyźnie, ilekroć któremuś z nich, młodemu czy staremu, przyjdzie chętka wyjechać gdzieś za granicę. Z drugiej strony jest zupełną niemożliwością nie wpuszczać do siebie żadnego cudzoziemca i nie pozwalać nikomu ruszyć się nigdzie poza granice kraju. Postępowanie takie musiałoby przy tym uznane być przez innych za objaw dzikości i nieokrzesania, zasługiwać na to, żeby je napiętnować jako tak zwane «zamknięcie drzwi przed gościem»[3] i stworzyłoby tym, którzy by chcieli tak się odgrodzić od świata, opinię zarozumialców i gburów. A nie należy bynajmniej lekceważyć sobie tego, czy mamy u innych dobrą,

czy złą opinię. Większość ludzi, jakkolwiek tak bardzo na ogół jest niezdolna osiągnąć prawdziwą cnotę, nie jest jednakże w równej mierze niezdolna osądzić, kto jest dobry i zły. Jakieś boskie i trafne pod tym względem wyczucie posiadają i źli, tak iż bardzo wielu zupełnych nawet łotrów umie w swych słowach i sądach dobrze odróżnić ludzi gorszych i lepszych. Toteż ogromnie przydatną dla większości państw jest zachęta, ażeby swą dobrą sławę ceniły sobie wysoko. Obowiązuje tu oczywiście ta najlepsza i najważniejsza zasada, żeby naprawdę zacne prowadzić życie i w ten sposób jedynie ubiegać się o dobrą sławę, nigdy inaczej, jeżeli się chce być rzeczywiście wartościowym człowiekiem. Z pewnością więc i to państwo, które my tu teraz zakładamy na Krecie, pozyskać sobie winno najpiękniejszą i najlepszą sławę cnoty. Mamy wszelkie podstawy, żeby się spodziewać, że o ile wszystko pójdzie po naszej myśli, będzie ono jako jedno z niewielu praworządnych państw i krajów oglądać słońce i inne bóstwa na niebie[4].

Jeżeli więc idzie o podróże do innych krajów i w obce strony i o wpuszczanie do siebie cudzoziemców, to postanowimy, co następuje: po pierwsze nikt, kto nie skończył czterdziestu lat, nie będzie mógł nigdy pod żadnym pozorem wydalać się z kraju; następnie nikomu nie będzie wolno w prywatnych sprawach udawać się za granicę, uprawniony do tego będzie tylko ten, kto ma tam jakąś urzędową misję do spełnienia jako herold, poseł lub badacz obcych obyczajów. Wyprawy wojenne i wymarsz sił zbrojnych są czymś zgoła innym i nie będzie się ich zaliczać do tych urzędowych podróży zagranicznych odbywanych na zlecenie państwa. Trzeba więc będzie wysyłać do Apollina do Delf, do Zeusa do Olimpii, do Nemei i na Istmos mężów mających uczestniczyć w ofiarach i igrzyskach urządzanych na cześć tych bogów i wysyłać ich możliwie jak

najwięcej i takich, którzy by się wyróżniali szlachetną postawą i cnotą, ażeby podczas tych świąt i pokojowych zebrań wsławili państwo i przysporzyli mu nie mniej chwały, niż mu przynoszą czyny wojenne, a po powrocie pouczali młodych, że obyczaje i urządzenia w innych państwach gorsze są od tych, jakie mamy u siebie. Trzeba będzie poza tym wysyłać jeszcze innych jako obserwatorów obcych obyczajów, uzyskawszy na to za każdym razem zezwolenie strażników praw. Bo jeżeli któryś z obywateli pragnąłby poświęcić więcej czasu na poznanie tego, co dzieje się gdzie indziej, nie sprzeciwi się temu zasadniczo żadne prawo. Nie poznając bowiem ludzi złych i dobrych, nie obcując z innymi, nie może państwo osiągnąć pełni cywilizacji i kultury i nie zdoła również utrzymać swych praw w nienaruszonym stanie, jeżeli obywatele nie rozumieją ich sensu i wagi, lecz trzymają się ich tylko z przyzwyczajenia. Znajdują się zawsze wśród szarego tłumu przeciętnych ludzi jacyś boscy mężowie — niewielu ich jest, ale są z pewnością — którzy w najwyższym stopniu zasługują na to, żeby zetknąć się z nimi, a żyją tacy nie tylko w dobrze, ale i w źle rządzących się państwach. Natrafić na ich ślad starać się powinien obywatel praworządnego państwa, gonić powinien za nimi po morzach i lądach, jeżeli jest odporny na czyhające na niego wszędzie złe wpływy, do tych bożych mężów powinien usiłować dotrzeć koniecznie, ażeby utrwalić to, co dobre jest we własnym kraju, i naprawić to, co wykazuje jeszcze jakieś niedociągnięcia. Bo jeżeli nikt z obywateli nie będzie tak się rozglądać po świecie, nie będzie podejmować takich poszukiwań, nie utrzyma się państwo nigdy na odpowiednim poziomie i nie utrzyma się również wtedy, gdy te badania źle będą poprowadzone.

Kleinias Jak więc należy osiągnąć jedno i drugie, żeby nie tylko byli tacy obserwatorzy, lecz wywiązywali się też należycie ze swego zadania?

Ateńczyk Oto tak: Przede wszystkim musi ten nasz obserwator liczyć ponad pięćdziesiąt lat i należeć następnie do tych, którzy pod każdym względem, a zwłaszcza ze względu na swe zasługi wojenne, cieszą się najlepszą sławą, jeżeli ma być za granicą godnym przedstawicielem strażników praw. Po ukończeniu sześćdziesiątego roku życia nie będzie mógł już nikt w tym charakterze obserwatora przebywać na obczyźnie. Poświęciwszy na poznanie obyczajów w obcych krajach tyle czasu, ile zechce, w okresie owych dziesięciu lat, powróci nasz podróżnik do kraju i zgłosi się na zebranie mężów sprawujących nadzór nad prawami. Zgromadzenie to, w którym brać będą udział młodzi i starzy, odbywać się będzie codziennie między świtem a wschodem słońca. Członkami jego będą po pierwsze kapłani, którym przyznane zostało pierwszeństwo w cnocie, następnie dziesięciu najstarszych strażników praw, wreszcie naczelny kierownik wychowania młodzieży oraz ci, którzy poprzednio piastowali ten urząd. Każdy z nich przybędzie na to zebranie nie sam, ale z jednym z młodych ludzi w wieku od trzydziestu do czterdziestu lat, którego uzna za właściwe zabrać ze sobą. Na tych zebraniach mówić się będzie o prawach własnego państwa jak też o tym, co ciekawszego posłyszy się o prawach i obyczajach panujących gdzie indziej, oraz poruszać się będzie zagadnienia z wszelkich dziedzin wiedzy, których poznanie przyczynia się do wytworzenia sobie bardziej przejrzystego poglądu na istotę praw, a nieznajomość sprawia, że nie widzi się tu niczego wyraźnie i jasno. Tego, co starsi uznają za potrzebne, będą musieli młodzi uczyć się jak najpilniej. Gdy któryś z młodych przyprowadzonych na to zebranie okaże się niegodny tego zaszczytu, ten, kto go przyprowadził, spotka się z naganą wszystkich zebranych. Ci zaś z nich, którzy zdobędą sobie uznanie obecnych, pozostawać będą pod opieką całego

państwa, wszyscy będą mieli na nich zwrócone oczy i otaczać ich będą szczególną troskliwością, każde piękne ich osiągnięcie nagrodzone będzie zaszczytnym wyróżnieniem, upokorzenie jednak i kara cięższa niż innych czekać ich będzie, gdy się okażą gorsi od przeciętnych szarych ludzi z tłumu. Przed tym oto zgromadzeniem zjawi się natychmiast po powrocie badacz obcych obyczajów i jeżeli spotkał na obczyźnie ludzi, którzy mogli mu udzielić jakichś wiadomości dotyczących prawodawstwa, kształcenia i wychowania młodzieży, lub jeżeli przybywa z jakimiś własnymi pomysłami, przekaże je całemu zgromadzeniu. Zebrani, jeżeli uznają, że nie lepszy, ale i nie gorszy powrócił z podróży, wyrażą mu pochwałę za gorliwość, jaką okazał; jeżeli zaś widoczne będzie dla nich, że stał się o wiele lepszy, o wiele bardziej jeszcze chwalić i sławić go będą za życia, a po śmierci w pełnym swym składzie przyznają mu odpowiednie honory i zaszczyty. Jeśli okaże się natomiast, że na gorsze się zmienił w czasie swej podróży, zabronią mu obcować z kimkolwiek, starym czy młodym i popisywać się swoją rzekomą mądrością. Gdy posłucha, będzie mógł sobie spokojnie żyć na uboczu; w przeciwnym razie poniesie karę śmierci, jeżeli udowodnione mu zostanie przed sądem, że usiłuje wtrącać się do spraw wychowania i prawodawstwa. Jeżeli zaś zasługuje na to, żeby go pociągnąć do odpowiedzialności sądowej, a nikt z urzędników tego nie uczyni, zostanie to urzędnikom poczytane za winę przy rozdzielaniu zaszczytnych wyróżnień.

Tak więc wyjeżdżać się będzie za granicę i tacy będą musieli być ci, którzy będą mogli wyjeżdżać. W następujący znowu sposób przyjmować się będzie przybywających do kraju cudzoziemców. Jest ich cztery rodzaje i o każdym powiedzieć trzeba parę słów. Pierwszy z nich to stali nasi goście, którzy latem najczęściej zwykli zjawiać się

u nas niby ptaki wędrowne, bo większość z nich rzeczywiście jak gdyby na skrzydłach przeprawia się przez morze, z nastaniem letniej pory dla handlu i zarobku udając się do obcych krajów. Wyznaczeni urzędnicy zajmą się rozmieszczeniem ich po rynkach i portach w państwowych budynkach znajdujących się w pobliżu miasta, ale poza jego obrębem. Będą oni pilnować, żeby nikt z nich nie wprowadzał żadnych nowości, i uczciwie wymierzać im sprawiedliwość, starając się jednak stykać się z nimi w koniecznych tylko wypadkach i możliwie najrzadziej. Do drugiej grupy należeć będą ci, którzy przybywają do nas jako widzowie i słuchacze widowisk i wszelkich występów artystycznych. Dla nich nie opodal świątyń przygotowane być muszą gospody, gdzie by znaleźli jak najżyczliwsze przyjęcie, a najtroskliwszą opieką przez cały czas otaczać ich będą kapłani i słudzy w świątyniach. Po niezbyt długim pobycie i obejrzeniu i usłyszeniu tego, co żeby zobaczyć i usłyszeć, zawitali do nas, opuszczą kraj nie skrzywdziwszy nikogo i przez nikogo nie skrzywdzeni. Kapłani będą również pełnić wśród nich obowiązki sędziowskie, jeżeli się zdarzy, że ktoś któremuś z nich wyrządzi szkodę, albo któryś z nich kogoś przyprawi o szkodę nie przekraczającą pięćdziesięciu drachm; jeżeli zaś wpłynie do nich skarga o spowodowanie większej szkody, rozstrzygnięcie sprawy przekażą zarządcom rynku. Cudzoziemiec należący do trzeciej grupy będzie musiał oficjalnie być przyjmowany przez państwo, ponieważ jest to ktoś, kto w urzędowej misji wysłany został do nas z innego kraju. Podejmować go u siebie będą mogli tylko strategowie, dowódcy jazdy i naczelnicy oddziałów wojskowych, a o zapewnienie mu wszystkiego, co trzeba, troszczyć się będzie przy pomocy prytanów jedynie ten, kto gościć go będzie w swym domu. Czwarty typ przybysza, jeżeli w ogóle zjawia się u nas, rzadki to gość z pew-

nością, jeżeli jednak przybędzie do nas kiedyś z obcego kraju, to będzie to ktoś w rodzaju tych badaczy, których my sami wysyłamy do innych państw. Musi on liczyć lat nie mniej niż pięćdziesiąt i podróżować w tym celu, żeby albo zobaczyć coś pięknego, przewyższającego swą doskonałością wszystko, co widział gdziekolwiek, albo o czymś podobnym powiadomić inne państwo. Mąż taki może nie proszony pukać do drzwi bogaczy i mędrców[5], ponieważ sam jest jednym z nich. Niech więc kieruje swe kroki do domu naczelnego kierownika wychowania młodzieży, pewny, że znajdzie godne przyjęcie u dostojnego gospodarza, lub odwiedza tych, którzy osiągnęli zwycięstwo w cnocie. Obcując z nimi nauczy ich niejednego i niejednego nauczy się od nich, a gdy przyjdzie chwila rozstania, pożegna się z nimi, jak przyjaciel żegna się z przyjaciółmi, i obsypany przez nich darami i zaszczytami opuści kraj. — Na podstawie takich oto praw przyjmować będziemy u siebie przybyszów z innych krajów, mężczyzn i niewiasty, i wysyłać w świat naszych obywateli, ze względu na Zeusa, opiekuna cudzoziemców, nie odstręczając obcych przez sposób odżywiania się i składania ofiar, jak czynią to teraz synowie Nilu, ani nie wypędzając ich z kraju przez barbarzyńskie zarządzenia.

Ten, kto ręczy za kogoś w jakiejś sprawie, musi swe poręczenie z podaniem wszystkich warunków umowy jasno i wyraźnie przedstawić na piśmie w obecności co najmniej, trzech świadków, jeżeli idzie o sumę nie przewyższającą tysiąca drachm, a w obecności nie mniej niż pięciu, jeżeli suma jest większa. Sprzedając coś w zastępstwie kogoś, komu nie przysługuje prawo sprzedaży lub kto jako kupiec nie budzi zaufania, ręczy się tym samym swoją osobą i mieniem za tego, czyim pośrednikiem się jest przy tej sprzedaży, i przed sądem odpowiedzialni będą obydwaj, tak pośrednik jak i sprzedający.

Ten, kto dla znalezienia czegoś, co mu zostało ukradzione, chce przeszukać czyjś dom, musi zgłosić się tam nie odziany lub w jednej tylko nie przewiązanej koszuli i złożyć przedtem przysięgę wzywając na świadków bogów, których wezwać nakaże mu prawo, że spodziewa się tam znaleźć to, co mu zginęło. Gospodarz powinien wtedy pozwolić mu przeszukać cały swój dom i obejrzeć wszystko, co znajduje się w domu zapieczętowane i nie zapieczętowane. Jeżeli nie pozwoli, postawi go przed sądem ten, komu nie dał przetrząsnąć swego domu, i określi, jaka jest wartość rzeczy, której szuka. Gdy sąd uzna, że gospodarz nie miał prawa nie dopuścić do przeszukania swego domu, zapłaci sumę wynoszącą dwa razy tyle, na ile rzecz ta została oceniona. Jeżeli się zaś zdarzy, że pan domu jest nieobecny, domownicy pozwolą poszukującemu przejrzeć wszystko, co nie jest opieczętowane, a na tym, co jest opieczętowane, on sam przyłoży jeszcze swoją własną pieczęć i wyznaczy kogoś, kto będzie stał tu na straży w ciągu pięciu dni. W razie dłuższej nieobecności gospodarza sprowadzi zarządców miasta i przy nich przeszuka dom, otwierając to także, co jest opieczętowane, po czym w obecności domowników i zarządców miasta zapieczętuje to znowu w taki sam sposób, jak było zapieczętowane poprzednio.

W wypadkach, kiedy jest sprawą sporną, czyją jakiś przedmiot stanowi własność, wyznaczony zostanie okres czasu, podczas którego będzie można dochodzić swych praw właściciela; gdy okres ten minie, rzecz należeć już będzie bezsprzecznie do tego, kto miał ją dotąd w swym posiadaniu. Grunta i domy nie mogą tu u nas dawać powodu do sporu. Co się zaś tyczy żądania zwrotu innych rzeczy, które ktoś ma w swym posiadaniu, to będzie tak. Gdy ktoś otwarcie używa jakiejś rzeczy w mieście, na rynku i w świątyniach i nikt nigdy nie schwycił go za rękę

i nie twierdził, że rzecz ta jest jego własnością, a potem przychodzi ktoś i powiada, że szukał właśnie tej rzeczy w tym czasie, choć jest wiadomo, że nie ukrywał jej bynajmniej ten, kto miał ją u siebie, i gdy przez cały rok jeden zupełnie jawnie korzystał z tej rzeczy, a drugi wciąż szukał jej jakoby wtedy, to po upływie tego roku traci już każdy prawo upominania się o tę rzecz jako o swoją własność. Jeżeli zaś nie na ulicach miasta i nie na rynku, ale na wsi otwarcie posługuje się ktoś jakąś rzeczą i w ciągu pięciu lat nie znalazł się nikt, kto by rościł do niej pretensję, to nie będzie potem wolno już nikomu żądać oddania mu tej rzeczy jako prawnemu jej właścicielowi. Jeżeli w mieście, ale tylko w obrębie swego domu, posługuje się ktoś jakąś rzeczą, termin żądania jej zwrotu upływa po trzech latach, jeżeli używa jej na wsi, również w zaciszu domowym, po dziesięciu latach, jeżeli poza krajem, to sprawa nie ulega przedawnieniu i można w każdym czasie bez żadnego ograniczenia, gdy rzecz się znajdzie, dochodzić swych praw właściciela.

Gdy ktoś używając przemocy przeszkodził któremuś ze swych przeciwników lub któremuś ze świadków przybyć na rozprawę i gdy niewolnikiem jego własnym lub cudzym jest ten, kogo w taki sposób nie dopuścił do sądu, postępowanie sądowe zostanie unieważnione i traci swą pełnomocność; jeżeli zaś wobec wolnego człowieka popełnił takie bezprawie, nie tylko unieważniona będzie sprawa, ale on sam skazany zostanie na rok więzienia i każdy, kto zechce, będzie mógł oskarżyć go przed sądem o pogwałcenie praw wolnego człowieka. Jeżeli ktoś swego współzawodnika w igrzyskach gimnastycznych, muzycznych czy jakichś innych powstrzymał przemocą od zgłoszenia się do zawodów, powiadomi o tym, kto zechce, przełożonych igrzysk, a oni przywrócą temu, kto pragnął stanąć do zawodów, możność swobodnego wzięcia w nich udziału.

Jeżeli nie zdołają tego uczynić i zwycięży ten, który drugiemu przeszkodził w ubieganiu się o pierwszeństwo, nagrodę za zwycięstwo przyznają temu drugiemu i wyryją, w jakich zechce świątyniach, napis uwieczniający go jako zwycięzcę, a tamtemu nie będzie wolno wystawić żadnego posągu ani żadnym napisem upamiętnić tych zawodów i ponadto wytoczona mu będzie jeszcze sprawa sądowa o zapłacenie odszkodowania, niezależnie od tego, czy przegrał wtedy, czy wygrał.

Ten, kto z pełną świadomością tego, co czyni, przechowuje u siebie skradziony przedmiot, ukarany zostanie tak samo jak ten, który go ukradł. Kto ukrywa w swym domu kogoś skazanego przez państwo na wygnanie z kraju, poniesie karę śmierci. Każdy przecież powinien za swego przyjaciela i wroga uważać tego, kogo za przyjaciela i wroga uznaje państwo. Kara śmierci czeka także tego, kto próbuje na własną rękę prowadzić z jakimś państwem rokowania pokojowe albo jakiemuś państwu zagrozić wojną bez uzyskania na to zgody ogółu. I jeżeli jakieś stronnictwo w państwie dla swoich celów zawrze z jakimś krajem pokój lub wypowie mu wojnę, sprawców tego czynu pociągną strategowie do odpowiedzialności i ten, którego sąd uzna za winnego, ukrany zostanie śmiercią.

Za wykonywanie usług dla ojczyzny nie wolno przyjmować darów. I nie można w żaden sposób usprawiedliwiać ich przyjmowania i powoływać się na chwalone i często przytaczane powiedzenie, że za dobre uczynki godzi się otrzymywać dary, a nie godzi się za złe. Wcale niełatwo jest bowiem rozpoznać zawsze, co jest dobre, i gdy się nawet rozpozna, trzymać sią tego niewzruszenie. Najbezpieczniej jest słuchać prawa, które nie pozwala w ogóle przyjmować darów za wykonanie jakiejś usługi. Ten, kto okaże się nieposłuszny, zostanie w każdym wypadku, gdy sąd stwierdzi, że przyjmował dary, skazany na karę śmierci.

W związku z wpłacaniem podatków do skarbu państwa musi nie tylko majątek każdego obywatela z wielu powodów być dokładnie oszacowany, ale także roczny przychód z plonów powinni członkowie fyl przedstawiać na piśmie zarządcom obszarów wiejskich. Pozwoli to władzom skarbowym stosować z dwóch sposobów pobierania podatków ten, który podczas co roku odbywanej narady uznają za właściwe stosować w danym roku, więc ściągać je albo z całości oszacowanego majątku, albo z rocznego dochodu, nie wliczając w to sumy wpłacanej przez obywateli za spożywane wspólnie posiłki.

Człowiek znający umiar powinien bogom składać ofiary z należytym umiarem. Ziemia i każde ognisko domowe stanowi wszędzie świętą własność wszystkich bogów. Niechżeż więc nikt po raz wtóry nie poświęca bogom tego, co już zostało im poświęcone! Złoto i srebro, znajdujące się w innych państwach w prywatnym posiadaniu tudzież w świątyniach wzbudza zawiść ludzką. Kość słoniowa pochodząca z ciała zwierzęcia pozbawionego życia nie jest czystym darem. Z żelaza i ze spiżu wykuwa się sprzęt wojenny. Drewniane więc tylko wizerunki wyrzeźbione z jednego kawałka drzewa i z jednej również bryły kamienia wykonane posągi godzi się ofiarowywać bogom i stawiać je jako dary w publicznych świątyniach. Odpowiednim darem są także tkaniny, z których każdą zdąży jedna niewiasta sporządzić w ciągu jednego miesiąca. Przystoi, żeby bielą lśniło wszystko w bożych przybytkach, i białe też powinny być tkaniny składane bogom w ofierze. Barwić nie należy niczego oprócz przedmiotów służących jako strój wojenny. Darami najgodniejszymi bogów są ptaki i ścienne malowidła, które jeden malarz zdolny jest wykonać w jednym dniu. Takie są oto wskazania, których trzymać się należy przy składaniu bogom wszelkich w ogóle ofiar i darów.

Teraz, gdy powiedzieliśmy już, na ile i na jakie części podzielone powinno być całe państwo, i ustaliliśmy w miarę możności podstawy prawne, na których opierać się mają wszystkie najważniejsze stosunki i układy między ludźmi, pozostają nam jeszcze do omówienia sprawy dotyczące sądownictwa. Pierwszą instancję stanowić będą sędziowie wybierani wspólnie przez oskarżonego i oskarżyciela, których należałoby raczej nazywać rozjemcami niż sędziami. Drugimi z rzędu będą sędziowie powołani spośród mieszkańców wsi i członków fyl w każdym z dwunastu okręgów kraju. Do nich zwracać się będą spierające się strony, gdy się nie zgodzą z orzeczeniem pierwszego sądu. Liczyć się jednak muszą z tym, że przegranie sprawy w tym sądzie kosztować je będzie więcej. Oskarżony bowiem przegrywając po raz drugi, zapłaci sumę o jedną piątą większą od tej, jaką miał zapłacić na podstawie aktu oskarżenia. A gdy także wobec tych sędziów będzie miał zastrzeżenia i zechce się procesować po raz trzeci, odwołać się może do najwyższego trybunału, jeżeli jednak przegra i tym razem, zapłaci sumę wynoszącą półtora raza tyle, ile wynosiła suma, o zapłacenie której pozwany został do sądu. Oskarżyciel zaś, jeżeli przegrawszy w pierwszej instancji nie zrzeknie się swych pretensji i wniesie sprawę do drugiego sądu, otrzyma, jeżeli wygra, sumę, o którą się procesuje, powiększoną o jedną piątą jej część, a taką samą część tej sumy zapłaci, jeżeli przegra. Gdy więc spierający się nie zechcą zgodzić się na wyrok wydany przez jeden i drugi sąd i odwołają się do trzeciego trybunału, oskarżony, jeżeli przegra, zapłaci, tak jak powiedzieliśmy, półtora raza tyle, ile wynosi suma, której jako odszkodowania żądał od niego oskarżyciel, a oskarżyciel, jeżeli przegra, skazany zostanie na zapłacenie połowy tej sumy. O dokonywaniu wyboru sędziów przez losowanie i o uzupełnianiu ich liczby, o ustanawianiu pomocni-

czego personelu dla poszczególnych władz sądowych, o czasie, w którym to powinno być załatwione, o sposobie głosowania, o odraczaniu spraw, o wszelkich czynnościach związanych nieodłącznie z procedurą sądową, jak ustalanie kolejności rozpraw, przymuszanie pozwanych do udzielania odpowiedzi i zgładzania się do sądu, o wszystkich takich i podobnych rzeczach była już mowa poprzednio, to jednak, co jest słuszne, godzi się powtórzyć dwa i trzy razy. Szczegóły więc dotyczące postępowania sądowego i drobniejsze rzeczy, które nie tak trudno jest obmyślić, pominie oczywiście nasz stary prawodawca, pozostawiając swemu młodemu następcy ich opracowanie i wprowadzenie koniecznych uzupełnień. Sądy przeznaczone do rozstrzygania prywatnych sporów należałoby więc urządzić w taki sposób. Jeżeli zaś idzie o trybunały, które mają wyrokować w sprawach publicznych obchodzących ogół obywateli i swą powagą i mocą wspierać powinny władze państwowe przy wykonywaniu przez nie powierzonych sobie zadań, to istnieje w wielu państwach niemało przez zacnych mężów wydanych wcale dobrych ustaw mogących stać się źródłem natchnienia dla strażników praw, gdy zastanawiać się będą nad tym, jakie zarządzenia odpowiadałyby potrzebom powstającego teraz państwa. Niechżeż więc do nich sięgają po wzory, roztrząsają je i badają szczegółowo, poprawiają i ulepszają niezmordowanie to, co z nich przejmą, sprawdzając wciąż na podstawie zdobytych doświadczeń celowość i przydatność każdego zarządzenia, aż żadne nie będzie już w nich budzić najmniejszych wątpliwości. Wtedy dopiero będą mogli swe dzieło uznać za skończone i opatrzywszy je pieczęcią na znak, że w tym, co postanowili, niczego zmieniać nie wolno, uważać swe postanowienia za obowiązujące już na zawsze. O zarządzeniach zaś dotyczących milczenia sędziów, powściągliwości w słowach i nie-

powściągliwości, o wszystkim, co tu u nas różni się od wielu rzeczy, które uchodzą w innych państwach za sprawiedliwe, dobre i piękne, była już mowa i będzie jeszcze przy końcu. Na wszystkie te sprawy skierowaną mieć musi baczną uwagę ten, kto chce być sprawiedliwym i bezstronnym sędzią, i w pismach poświęconych tym zagadnieniom szukać pouczenia. Żadna bowiem nauka nie przyczynia się bardziej do podniesienia umysłowego i moralnego poziomu ucznia niż nauka o prawach, jeżeli się opiera na słusznych założeniach. Nie darmo boskie i wspaniałe Prawo nazywamy *Nomos*, podkreślając samym brzmieniem tego wyrazu pokrewieństwo, jakie łączy z Umysłem, *Nous*[6]. Sprawdzian wartości wszystkich twierdzeń i wypowiedzi, czy to będą pochwały i nagany głoszone przez poetów, czy w prozaicznych utworach przedstawione poglądy, czy w codziennych rozmowach wyrażane zdania, wywołujące namiętną dyskusję lub przyjmowane niekiedy najzupełniej bezkrytycznie, sprawdzian, ile jest warte wszystko, co się mówi i głosi, znajduje się niewątpliwie w pismach prawodawcy. Toteż jego wskazania powinien dobry sędzia wziąć sobie do serca, ażeby przeciwdziałały truciźnie, jaką w nie sączą twierdzenia wypowiadana przez innych. Wówczas i sam się nie zachwieje, i nie da zachwiać się państwu. W zacnych ludziach będzie bowiem utrwalać i rozwijać poczucie sprawiedliwości, a złych przywodzić do poniechania głupoty, rozpasania, tchórzostwa, wszelkiej w ogóle nieprawości — oczywiście tych spośród nich, których poglądy są uleczalne. Wobec tych zaś, którzy przewrotne myśli wpletli nierozerwalnie w przędzę swych losów, gdy karę śmierci jako jedyne lekarstwo dla ich nieszczęsnych dusz zastosują tacy sędziowie, zasłużą sobie, jak również ich przewodnicy — powiedzieć to teraz możemy raz jeszcze — na pochwałę i uznanie wszystkich w całym państwie.

Skoro postępowanie sądowe dotyczące procesów przeprowadzanych w ciągu roku dobiegnie końca, wyroki wykonywane będą według następujących zarządzeń prawnych. Władza sądowa, która wydała wyrok, ogłosi przez herolda za każdym razem bezpośrednio po wydaniu wyroku w obecności sędziów, że stronie zwycięskiej przyznane zostaje prawo ściągnięcia przysądzonej sumy z całego mienia, jakie posiada zasądzony, z wyłączeniem tego, co z konieczności pozostać musi w jego posiadaniu[7]. Gdy w przeciągu miesiąca od zakończenia sesji sądowej zasądzony nie zaspokoi z dobrej woli tego, kto wygrał proces, odwoła się ten do władzy, która wydała wyrok, i ona przekaże mu przysądzoną sumę z majątku zasądzonego. Jeżeliby nie wystarczał i do całkowitego jej pokrycia brakowałoby nie mniej niż drachma, nie będzie wolno zasądzonemu wytaczać nikomu sprawy sądowej, dopóki nie uiści długu, inni będą jednak w prawie pozywać go w tym czasie do sądu. Jeżeli się zaś zdarzy, że skazany na karę sprzeciwi się władzy, która go zasądziła, i nie zechce poddać się jej wyrokowi, wówczas przez ten jego sprzeciw pozbawieni przysługującej im mocy wykonawczej sędziowie postawią go przed trybunałem strażników praw. Gdy oni stwierdzą jego winę, poniesie karę śmierci za to, że usiłował podważyć powagę państwa i praw.

Idźmy dalej! Człowiek przychodzi na świat, otrzymuje odpowiednie wychowanie, płodzi i wychowuje dzieci, w stosunkach z ludźmi wypełnia uczciwie swe powinności i zobowiązania, wynagradza szkody, jakie wyrządził, i za wyrządzane sobie krzywdy domaga się zadośćuczynienia, nie przestając słuchać praw posuwa się w latach, osiąga wiek sędziwy, jeżeli los pozwoli, i dociera do wyznaczonego przez naturę kresu życia. W jaki sposób takich zmarłych uczcić należy, zarówno mężów, jak i niewiasty, i jakie w związku z ich pogrzebem przystoi ustanowić obrzędy

i ofiary dla bogów podziemnego i tego świata, rozstrzygną ostatecznie tłumacze prawa bożego. Grobów nie pozwolimy kopać w miejscach, w których ziemia jest urodzajna i zdatna pod uprawę, i zapowiadamy, że żadna mogiła znaleźć się tam nie może, wielka ani mała. Na ugorach więc tylko, gdzie ziemia bezpłodna z natury nadaje się jedynie do tego, żeby bez najmniejszego uszczerbku dla żywych przyjmować i kryć w swym łonie ciała umarłych, wyrastać będą i mnożyć się groby. Żadnej bowiem piędzi żyznej gleby, z której ziemia, matka nasza, gotowa jest ludziom dostarczać pożywienia, nie może nikt, żywy ani umarły, pozbawiać żyjących. Kurhan wzniesiony nad grobem nie powinien być wyższy, niż go może usypać pięciu ludzi w ciągu pięciu dni, a kamień grobowy ma być takiej wielkości, żeby można było wyryć na nim pochwałę życia zmarłego liczącą nie więcej niż cztery wiersze heksametru. Wystawienie zwłok w domu nie powinno trwać dłużej, niż potrzeba na rozpoznanie, czy mamy do czynienia z pozorną czy rzeczywistą śmiercią, i wydaje się, sądząc z tego, co pod tym względem wiemy o ludziach, że trzeciego już dnia można ciało spokojnie ponieść do grobu. Prawodawca zasługuje z pwnością na to, żeby wierzyć jego słowom, nie należy więc i teraz odmawiać mu wiary, gdy twierdzi, że dusza niezrównanie góruje nad ciałem i że w tym nawet życiu nie co innego, ale dusza właśnie stanowi o tym, czym jest każdy z nas, a ciało towarzyszy tylko każdemu z nas niby jakieś jego odbicie. O ciele zaś zmarłego człowieka słusznie się mówi, że jest tylko marną jego podobizną; on sam, to, czym rzeczywiście jest każdy z nas, co tworzy prawdziwą naszą istotę i nazywa się duszą nieśmiertelną, odchodzi stąd do innych bogów, ażeby, jak głosi prastare prawo, złożyć im — niegroźne to dla dobrych, ale jakże straszne dla złych! — sprawozdanie ze wszystkich czynów swego życia. I nikt nie może po śmier-

ci spodziewać się już znikąd żadnej skutecznej dla siebie pomocy. Toteż dopóki człowiek żyje, powinni krewni i bliscy przychodzić mu z pomocą i uczyć go żyć najsprawiedliwiej i najzbożniej, ażeby nie musiał, gdy umrze, w życiu, które nastąpi po tutejszym życiu, płacić kary za popełnione winy i zbrodnie. A skoro jest tak, nie wyprawiajmy ze zbytnim uszczerbkiem dla potrzeb naszego domu nadmiernie kosztownych pogrzebów, wyobrażając sobie, że ten zwał mięsa, który teraz na marach niesie się do grobu, to ktoś szczególnie nam bliski i drogi. Bo przecież ten nasz syn czy brat, czy jakiś inny bliski człowiek, którego wydaje nam się, że z ciężkim sercem składamy w mogile, odszedł daleko, swój los wypełniając do końca. Wobec tego zaś, co tu pozostało, trzeba rozsądnie wykonać swój obowiązek i nie wykosztowywać się nadmiernie na ten pozbawiony tchnienia życia jak gdyby ołtarz bóstw podziemnych. A jakiej miary trzymać ma się każdy, najlepiej z pewnością i nie urażając nikogo obwieści prawodawca. Ustanowi więc takie prawo: na cały obrzęd pogrzebowy wyłoży obywatel należący do najwyższej klasy majątkowej nie więcej niż pięć min, należący do drugiej klasy trzy miny, do trzeciej dwie, a jedną minę ten, który należy do czwartej; więcej nie powinny wynosić koszty pogrzebu. Strażnicy praw mają wiele zadań do spełnienia, wiele obciąża ich trosk i kłopotów, a wśród nich nie najlżejszy jest z pewnością obowiązek roztaczania nieustannej opieki nad młodzieżą, nad dorosłymi, nad ludźmi w każdym wieku. Także i przy tym, kto doszedł już do kresu swej drogi, stać będzie jeszcze jeden ze strażników praw, którego wybiorą krewni zmarłego, ażeby miał nadzór nad należytym oddaniem mu ostatniej posługi. Zdobędzie sobie piękną sławę, jeżeli pogrzeb wyprawiony będzie z pięknym umiarem, a wstyd i zarzuty ściągnie na siebie, jeżeli stanie się inaczej. Wystawienie zwłok i inne obrzędy pogrzebowe

niech odbywają się więc tak, jak nakazują obyczaje, ale pozwolić trzeba i temu, kto przy pomocy państwowego prawa kształtuje obyczaje, dodać tu jeszcze pewne zarządzenia. Nie będzie on oczywiście nakazywać ani zakazywać nikomu, opłakiwać zmarłego, uzna jednak za konieczne zabronić krewnym dawać poza domem upust swej żałości, zawodzić i rozpaczać głośno, zakaże przeciągać ze zwłokami w biały dzień przez miasto i idąc za marami wypełniać ulice lamentem i krzykiem, przykaże pilnować, żeby, zanim się rozwidni, orszak pogrzebowy znalazł się już poza granicami miasta. Takie więc w tych sprawach będą tu u nas obowiązywać zarządzenia. Ten, kto trzymać się ich będzie, może nie obawiać się żadnej kary, tego zaś, kto je zlekceważy i nie posłucha ostrzeżeń któregoś ze strażników praw, spotka kara wspólnie wyznaczona przez nich wszystkich. Wypadki, w których inaczej chować się będzie zmarłych i pozostawiać bez pogrzebu trupy skazańców, ojcobójców, świętokradców i innych tego rodzaju zbrodniarzy, omówiliśmy poprzednio i ustanowiliśmy odnoszące się do tego prawa. Nasze prawodawstwo więc właściwie dobiegło już końca. Żadna rzecz jednak nie jest jeszcze naprawdę doprowadzona do końca wtedy, gdy się ją wykonało, zdobyło czy stworzyło. Dopiero wówczas, gdy znajdzie się sposób zapewnienia trwałości temu, co powstało, można uważać, że zrobiło się wszystko, co zrobić należało. Zanim to się nie stanie, nic nie jest jeszcze ostatecznie doprowadzone do końca.

Kleinias Bardzo pięknie, przyjacielu. Ale do czego zmierzasz mówiąc to teraz? Powiedz wyraźnie.

Ateńczyk Wiele dawnych powiedzeń słusznie wychwala się, Kleiniaszu, a wśród nich bodaj najsłuszniej imiona przydane Mojrom.

Kleinias Jakie imiona?

Ateńczyk Pierwszą z nich jest Lachezis, «przydzielająca

losy», drugą «przędząca» je Kloto, a trzecią Atropos, «nieodwracalna», nadająca moc wiecznotrwałą przydzielonym losom niby prządka, w której ręku, gdy wrzeciono wprawi w ruch po raz trzeci, już nić się nie zerwie i nie rozkręci[8]. Ta moc utrwalania powinna działać i w państwie i w ustroju państwowym i nie tylko ciała obywateli utrzymywać w zdrowiu, ale również utwierdzać w ich duszach praworządność, a przede wszystkim zawarować niezmienność praw. Jasne więc musi być dla nas, jak mi się wydaje, że brakuje jeszcze rzeczy ważnej w naszym prawodawstwie: nie podaliśmy przecież dotąd sposobu, który by z natury rzeczy zapewnił naszym prawom ową moc nieodwracalną.

Kleinias Tak, to naprawdę brak bardzo poważny, to, o czym mówisz, jeżeli rzeczywiście nie jest możliwe znaleźć dla każdego prawa takiego zabezpieczenia.

Ateńczyk Ależ to jest możliwe, możliwe z pewnością. Widzę to teraz najzupełniej wyraźnie.

Kleinias Nie ustawajmy więc w naszych staraniach, dopóki nie zdobędziemy takiej ostoi dla ustanowionych przez nas praw. Bo śmieszne jest doprawdy natrudzić się nad czymś i natrudzić na darmo dlatego, że zaniedbało się to oprzeć na mocnej podstawie.

Ateńczyk Słusznie zachęcasz i myślę o tym, bądź pewny, zupełnie tak samo.

Kleinias To doskonale! Cóż więc według ciebie mogłoby zachować i utrzymać w nie naruszonym stanie państwo i prawa i w jaki sposób należałoby, sądzisz, osiągnąć to u nas?

Ateńczyk Czy nie mówiliśmy już, że obradować będzie w naszym państwie zgromadzenie składające się z dziesięciu najstarszych za każdym razem strażników praw oraz z tych wszystkich, którym przyznane zostało pierwszeństwo w cnocie? Członkami jego będą również ci, którzy

zdrowo i cało powrócili z podróży za granicę, przedsięwziętej celem uzyskania takich czy innych wiadomości mogących mieć jakieś szczególnie doniosłe znaczenie dla utrzymania i ochrony praw, jeżeli po dokładnym zbadaniu ich życia i sposobu myślenia uznają ich tamci za godnych zaszczytu przynależenia do tak czcigodnego grona. Każdy z członków przyprowadzać będzie ze sobą jednego z młodszych, liczącego lat nie mniej niż trzydzieści. Wybierze tego, który, jego zdaniem, ze względu na swój charakter i wykształcenie zasługuje na to w całej pełni, i przedstawi go pozostałym członkom zgromadzenia. Gdy pochwalą jego wybór, zabierać go będzie ze sobą na zebrania, w przeciwnym razie poprzedni jego wybór pozostanie tajemnicą dla wszystkich, a zwłaszcza dla tego, kto został potem odrzucony. Zebrania odbywać się będą o świcie, kiedy każdy najbardziej jest wolny od wszelkich zajęć prywatnych i publicznych. Czy o tym wszystkim nie mówiliśmy poprzednio?

Kleinias Mówiliśmy, i owszem.

Ateńczyk Powracam znowu do tego zgromadzenia, ażeby powiedzieć rzecz taką. Twierdzę, że jeżeliby je uczynić jakby kotwicą bezpieczeństwa całego państwa i wyposażyć w potrzebną mu moc, uratowałoby ono i ocaliło wszystko, co pragniemy ocalić.

Kleinias W jaki sposób?

Ateńczyk Otóż teraz właśnie jest chwila odpowiednia, żeby z całym zapałem, na jaki nas stać, przedstawić tę sprawę w należyty sposób.

Kleinias Święte słowa i zrób to też tak, jak pomyślałeś.

Ateńczyk Trzeba w odniesieniu do każdej rzeczy uprzytomnić sobie, Kleiniaszu, co we wszelkim jej działaniu jest jakby naturalnym jej «obrońcą», tak jak dla istoty żyjącej jest nim z natury w najwyższym stopniu jej dusza i głowa.

Kleinias I znowu nie powiem, żebym rozumiał, co tu masz na myśli.

Ateńczyk Znakomita sprawność duszy oraz głowy zabezpiecza przecież istnienie każdego stworzenia.

Kleinias W jaki sposób?

Ateńczyk W duszy poza wszystkim innym działa umysł, a w głowie mieszczą się oprócz wszystkiego innego narządy wzroku i słuchu. Umysł, żeby ująć to krótko, gdy sprzymierzy się z tymi najszlachetniejszymi zmysłami i zjednoczy z nimi niejako, chroni, można powiedzieć najsłuszniej, i ratuje od złego każdą istotę.

Kleinias To się wydaje prawdopodobne.

Ateńczyk Jest prawdopodobne z pewnością. Ale co to jest za umysł, który działa wtedy, gdy wraz ze spostrzeżeniami tych zmysłów ratuje okręty od zguby podczas burzy i ciszy na morzu? Czy to nie sternik i nie marynarze, którzy do jego sterującego umysłu dołączają spostrzeżenia swych zmysłów, ratują wtedy wspólnie samych siebie i okręt?

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk I nie potrzeba tu dodawać wielu przykładów. Wystarczy zapytać, jaki cel na oku mieć musi wódz, gdy idzie o ratowanie armii, i do czego, gdy idzie o ratowanie chorego, zmierzać musi wszelka pomoc lekarska, jeżeli o ten ratunek starać się ma we właściwy sposób. Czyż tym celem nie jest w pierwszym wypadku uzyskanie zwycięstwa i przewagi nad wrogiem, a dla lekarzy i ich pomocników przywrócenie ciału zdrowia?

Kleinias Niewątpliwie.

Ateńczyk O lekarzu zaś, który by nie znał się na organizmie człowieka i na tym, co teraz nazwaliśmy zdrowiem, albo o wodzu, który by nie wiedział, jak się odnosi zwycięstwo, o każdym, kto by nie rozumiał się na tym, o czym tu jeszcze była teraz mowa, czy można by powie-

dzieć, że posiada umysł zdolny nim kierować w jego poczynaniach?

Kleinias Skądże?

Ateńczyk A gdy idzie o państwo? Jeżeliby się okazało, że ktoś nie wie, jaki cel trzeba mieć na oku przy kierowaniu państwem, czy można, po pierwsze, nazwać go uczciwie «kierownikiem» państwa, i czy następnie potrafiłby on w ogóle uchronić i ustrzec od złego to, czego cel jest mu zupełnie nie znany?

Kleinias Skądże!

Ateńczyk A więc trzeba i teraz stwierdzić, jak się wydaje, jeżeli urządzenie tego kraju chcemy szczęśliwie doprowadzić do końca, że w naszym państwie musi ktoś posiadać to, o czym mówimy, znajomość celu po pierwsze, który powinien nam przyświecać w życiu państwowym, a po drugie sposobu, w jaki należy go osiągać, oraz umiejętność rozpoznania, jakie w pierwszym rzędzie prawo i jaki następnie człowiek stałby się dla nas pod tym względem dobrym czy niedobrym doradcą. Gdy w jakimś państwie nigdzie, jak jest długie i szerokie, nie istnieje taka wiedza i nikt tych rzeczy nie widzi wyraźnie, to dziwić się nie można, że pozbawione będąc rozumnej myśli i wszelkiego trafnego wyczucia, działa ono tak, jak zdarzy przypadek, i na chybił trafił robi wszystko, cokolwiek robi.

Kleinias Mówisz prawdę.

Ateńczyk A u nas teraz? Gdzie w naszym państwie i w jakiej jego instytucji znajduje się takie czujne jak gdyby pogotowie i strażnica bezpieczeństwa? Co odpowiemy na to pytanie?

Kleinias Nie wiem tego, przyjacielu, a przynajmniej nie wiem na pewno. Bo jeżelibym miał wyrazić swoje przypuszczenie, to wydaje mi się, że w tym wywodzie zdążasz do owego zgromadzenia, o którym mówiłeś przed chwilą, że nocą odbywać będzie swoje obrady.

Ateńczyk To świetnie, że domyśliłeś się tego, Kleiniaszu. I musi ono, jak wskazuje właśnie to obecne rozważanie, być pod każdym względem jak najdoskonalsze. A doskonałość ta głównie i przede wszystkim polega na tym, żeby nie zapędzać się na manowce w pogoni za wieloma rzeczami, ale rzecz jedną zawsze mieć przed oczyma i uczynić ją celem niezmiennym dla swych wszystkich jakby strzał wypuszczanych z łuku.

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk I zrozumiemy to teraz chyba bez trudu, iż nie ma w tym nic dziwnego, że prawa w państwach błąkają się po manowcach, żeby tak powiedzieć, ponieważ raz do tego, a kiedy indziej znów do czego innego zmierza ustawodawstwo w każdym państwie. Toteż nie można nawet dziwić się w większości wypadków, że dla jednych polityków o tym, co jest sprawiedliwe, rozstrzyga ten cel, żeby rządzili w państwie ich wybrańcy, niezależnie od tego, czy są dobrzy czy źli, dla drugich ten, żeby państwo bogaciło się za wszelką cenę, choćby trzeba było zapłacić za to utratą wolności, a innych nie przestaje znów podniecać wciąż namiętne pragnienie niczym nie skrępowanej swobody i wolności. Są też tacy, którzy dwa cele mają na oku i uwzględniają je obydwa w swym prawodawstwie: chcą być wolni i chcą panować nad innymi państwami. Najmądrzejsi zaś, w ich własnym przynajmniej mniemaniu, do osiągnięcia tych wszystkich i podobnych rzeczy dążą jednocześnie, na żadną jednak jakąś jedną rzecz wskazać nie umieją jako na szczególnie cenną i powiedzieć, że do niej powinno według nich odnosić się wszystko inne.

Kleinias Czyż niesłuszne więc było, przyjacielu, nasze już od tak dawna wypowiedziane twierdzenie? Mówiliśmy przecież, że wszystkie prawa zmierzać muszą u nas do jednego celu i zgodziliśmy się, że najsłuszniej jest powiedzieć, iż tym celem jest cnota.

Ateńczyk Tak jest.

Kleinias A o cnocie powiedzieliśmy, że składa się z czterech części.

Ateńczyk Tak jest, niewątpliwie.

Kleinias I podkreśliliśmy jeszcze, że rozum przoduje wśród nich i wysuwa się na czoło i że do jego wskazań stosować się powinno wszystko i również pozostałe trzy części cnoty.

Ateńczyk Bardzo pięknie dotrzymujesz mi kroku, Kleiniaszu, podążaj za mną i nadal z taką samą uwagą. O umyśle więc działającym w sterniku, w dowódcy i w lekarzu była już mowa i powiedzieliśmy, że zmierza on w każdym poszczególnym wypadku do tej jednej rzeczy, która stanowi jego cel właściwy. A umysł kierujący mężem stanu? Musimy go teraz wybadać pod tym względem. Wyobraźmy sobie, że mamy go tu przed sobą, i zwróćmy się do niego jak gdyby do człowieka z następującym pytaniem: «O przedziwny umyśle! Do czego zdążasz? Co jest dla ciebie jednym i jedynym celem twych wszystkich zamierzeń? Gdy umysł w lekarzu uświadamia sobie jasno, jaka rzecz stanowi jedyny cel wszelkiej działalności lekarskiej, miałżebyś ty, który mógłbyś przecież twierdzić, że mądrością nad wszystkimi górujesz tak bardzo, nie umieć nam odpowiedzieć na to pytanie?». A może wy, Megillosie i Kleiniaszu, moglibyście, przedstawiając to punkt po punkcie, powiedzieć mi zamiast niego, co jest waszym zdaniem tą jedyną rzeczą, która stanowi jego cel, tak jak ja już nieraz w zastępstwie innych wyjaśniałem wam szczegółowo to i tamto?

Kleinias Nie potrafimy w żaden sposób zrobić tego, przyjacielu.

Ateńczyk Ale przyznajecie, że trzeba dołożyć wszelkich starań, ażeby poznać tę rzecz samą w sobie i w jej postaciach?

Kleinias W jakich postaciach na przykład?

Ateńczyk Gdy powiedzieliśmy na przykład, że są cztery postacie cnoty, to jasne jest, że każda z nich musi być czymś jednym, skoro jest ich cztery.

Kleinias Oczywiście.

Ateńczyk A jednak określamy je wszystkie jednym wyrazem. Powiadamy bowiem o męstwie, że jest cnotą, i o mądrości, że jest cnotą, i o dwóch pozostałych także to samo, tak jakby nie było tu wielości, ale istniała istotnie jedna rzeczy tylko, cnota.

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk Czym więc różnią się między sobą dwie wymienione jej postacie i czemu otrzymały dwie nazwy, i podobnie pozostałe, nie jest trudno powiedzić, dlaczego jednak określamy je obydwie oraz pozostałe jednym mianem cnoty, to już nie jest takie proste.

Kleinias Co tu masz na myśli?

Ateńczyk Myśl mą wyjaśnić nie jest tak trudno. Ale podzielmy między siebie pytania i odpowiedzi.

Kleinias I teraz też nie bardzo wiem, jak to mam rozumieć.

Ateńczyk Zapytaj mnie, dlaczego określając je obydwie jednym mianem cnoty, mówimy o nich znowu jako o dwóch rzeczach: o męstwie i o mądrości. Odpowiem ci i podam tego przyczynę. Męstwo, widzisz, które polega na pokonywaniu strachu, spotyka się nawet wśród zwierząt i objawia czasem w usposobieniu zupełnie małych dzieci, bo bez współudziału rozumnej myśli z naturalnego popędu dusza może być odważna. Bez rozumnej myśli natomiast nie było nigdy, nie ma i nie będzie duszy mądrej i wyrobionej umysłowo. Dlatego to właśnie mądrość jest czymś innym niż męstwo.

Kleinias Masz słuszność.

Ateńczyk Co więc sprawia, że różnią się one od siebie

i stanowią dwie odrębne rzeczy, dowiedziałeś się oto z mojej odpowiedzi. A co znowu sprawia, że są one jedną i tą samą rzeczą, ty, żeby się odwzajemnić, zechciej mi teraz powiedzieć z kolei. I pomyśl sobie dalej, że musisz potem powiedzieć mi jeszcze, dlaczego te cztery już teraz postacie cnoty są czymś jednym, i gdy wykażesz, że są czymś jednym istotnie, poprosisz mnie znowu, żebym ci wyjaśnił, dlaczego jest ich cztery. Zastanowimy się następnie, czy żeby mieć pełną wiedzę o jakiejkolwiek rzeczy, która posiada nazwę oraz definicję, wystarczy wiedzieć tylko jej nazwę i można nie znać jej definicji. Czy temu, kto nie jest pierwszym lepszym, nie przyniosłaby raczej wstydu nieznajomość tak nazwy tej rzeczy jak i jej definicji określającej, czym ona jest w istocie, zwłaszcza jeżeli jest to rzecz, która się wyróżnia znaczeniem i góruje swym pięknem?

Kleinias Należałoby tak sądzić.

Ateńczyk A czy jest coś, co posiada dla prawodawcy, dla strażnika praw, dla tego, kto ma to przeświadczenie, że przewyższa innych poziomem moralnym, i uznany został za zwycięzcę w cnocie, większe znaczenie niż te rzeczy, o których właśnie mówimy: męstwo, zdrowy umiar, sprawiedliwość i mądrość?

Kleinias Skądże!

Ateńczyk A ci, którzy są powołani do tego, żeby je wyjaśniać, żeby nauczać, stanowić prawa, stać na straży wszystkiego? Gdy trzeba oświecić kogoś i utwierdzić w wiedzy albo ukarać i zganić za przewinienia, czy nie powinni oni — pomyślmy tylko — umieć lepiej niż wszyscy inni określić, na czym polega występek i conta, i przedstawić to najdokładniej? Miałżeby jakiś skądś do naszego kraju przybywający poeta lub ktoś, kto się podaje za wychowawcę młodych, wydawać się lepszy od męża, który zdobył największe zwycięstwo w cnocie? I powiedz jesz-

cze, czy byłoby to dziwne, żeby w państwie, w którym strażnicy nie posiadają dostatecznej wiedzy o cnocie i nie mogą wobec tego słowem i czynem strzec go i chronić należycie, w państwie więc, które nie jest strzeżone, zdarzały się te wszystkie nieszczęścia, jakie w większości państw zdarzają się obecnie?

Kleinias Nie byłoby to wcale dziwne, jak mogę sądzić.

Ateńczyk Więc cóż? Musimy chyba starać się urzeczywistnić to, o czym mówimy? Czy jak też postąpić należy? Czy nie powinniśmy doprowadzić do tego, żeby nasi strażnicy w swych czynach mocniej trzymali się wskazań cnoty, a w swych myślach prawdziwy jej sens ujmowali głębiej i ściślej, niż to czyni szary tłum przeciętnych ludzi? W jakiż inny sposób mogłoby nasze państwo posiadać w sobie wewnętrzną ochronę dającą się porównać do tej, jaką dla ludzi rozsądnych stanowi ich głowa i zmysł wzroku i słuchu?

Kleinias Ze względu na co i na podstawie jakiego podobieństwa można tu, przyjacielu, użyć takiego porównania?

Ateńczyk Jest jasne, że przyrównujemy państwo do ciała człowieka i wyobrażamy sobie, że na jego górze, niby oczy pod samym sklepieniem czoła, znajdują się młodzi strażnicy, najzdolniejsi z natury — takich bowiem wybierać będziemy — i wykazujący największą bystrość wszystkich władz duszy. Będą oni rozglądać się wkoło obejmując wzrokiem całe państwo i stojąc jak gdyby na warcie spostrzeżenia swe przekazywać pamięci, a następnie o wszystkim, co dzieje się w państwie, powiadamiać starszych strażników. Oni zaś, ci starcy, którzy w naszym porównaniu odgrywają rolę umysłu ze względu na niezwykłą potęgę i zasięg myśli ogarniającej rozliczne sprawy godne zastanowienia, radzić będą nad tym, co usłyszeli, i korzystać przy tych naradach z pomocy młodszych strażników.

W taki to sposób będą rzeczywiście jedni i drudzy zabezpieczać wspólnie i chronić całe państwo. Czy tak — powiemy — trzeba to urządzić, czy jakoś inaczej? Czy wszyscy mają być podobni do siebie i nie ma być w państwie takich, którzy by się wyróżniali wychowaniem i wykształceniem?

Kleinias Ależ to jest niemożliwe, czcigodny przyjacielu.

Ateńczyk Pomyśleć więc trzeba o przekazywaniu niektórym ludziom głębszej i ściślejszej wiedzy niż ta, o której była mowa poprzednio.

Kleinias Chyba tak.

Ateńczyk A to, o co teraz potraciliśmy z lekka, czy nie jest przypadkiem tą wiedzą, jaka by nam właśnie była potrzebna?

Kleinias Jest z pewnością.

Ateńczyk Bo mówiliśmy przecież, że doskonały twórca w każdej dziedzinie i doskonały strażnik powinien nie tylko być zdolny widzieć «wielość», przedmiotów, ale musi też zmierzać i przeć niejako z całym wysiłkiem, na jaki go stać, do poznania ich «jedności», a gdy ją pozna, ze wzrokiem w niej już utkwionym nieustannie dostosowywać do niej i układać wszystko. Mówiliśmy to, prawda?

Kleinias Tak jest.

Ateńczyk I czy nie trzeba powiedzieć, że nikt w inny sposób nie będzie mógł niczego ściślej zbadać i zobaczyć dokładniej, jak tylko skierowując wzrok, o ile zrobić to potrafi, od wielu niepodobnych do siebie rzeczy do jedności idei?

Kleinias Może.

Ateńczyk Może? Nie, mężu przedziwny, nie może, ale z całą pewnością jest tak, że jaśniej żaden człowiek w żaden inny sposób nie pozna niczego, niż w ten właśnie sposób.

Kleinias Wierzę ci, przyjacielu, i przyjmuję, że tak jest. Podążajmy więc dalej tą drogą w tej naszej rozmowie.

Ateńczyk Musimy więc, jak się okazuje, również i strażników boskiego ustroju naszego państwa przywieść do tego koniecznie, ażeby zobaczyli wyraźnie, co to jest takiego, co we wszystkich czterech postaciach cnoty jest tym samym i o czym powiadamy, że ponieważ jako to «jedno» właśnie znajduje się w męstwie, w zdrowym umiarze, w sprawiedliwości i mądrości, słusznie nosi jedną nazwę, nazwę cnoty. To więc ściśnijmy teraz, żeby tak powiedzieć, mocno, przyjaciele, jeżeli się zgadzacie, i nie puśćmy, zanim nie określimy dostatecznie jasno, czym w swej istocie jest to, co musi być naszym celem, czy uznamy to za jedność, za zespoloną całość, za obydwie te rzeczy równocześnie, lub czym to jeszcze może być z natury. Jeżeli to nam się wymknie, czy myślimy, że znajdą u nas kiedykolwiek pełne zrozumienie zasady cnoty, o której nie potrafimy nawet powiedzieć, czy jest wieloraka, czy czworaka, czy jedna i jedyna? Zaiste nie, jeżeli iść mamy za naszym przekonaniem, lecz uczynimy wszystko, co jest w naszej mocy, ażeby ta wiedza o cnocie tak czy inaczej powstała w naszym państwie. Może uważacie jednak, że należy zostawić rozpatrzenie całej tej sprawy? Zastanówmy się nad tym.

Kleinias W żaden sposób, wędrowcze drogi, na Zeusa, opiekuna wędrowców, pozostawić nie można takiej sprawy i jej nie rozpatrzyć, ponieważ wszystko, co mówisz, wydaje nam się najsłuszniejsze w świecie. Więc jak, powiedz, jak zrobić, ażeby posiąść tę wiedzę?

Ateńczyk Nie mówmy jeszcze o tym, jak to zrobić, ale czy w ogóle zrobić to trzeba, czy nie trzeba, ustalmy najpierw i uzgodnijmy ze sobą.

Kleinias Ależ trzeba, trzeba oczywiście, jeżeli tylko to jest możliwe.

Ateńczyk Więc cóż? Weźmy «piękno» i weźmy «dobro». Czy tutaj także myśleć będziemy tak samo? Czy nasi strażnicy to tylko wiedzieć muszą o jednym i drugim, że stanowi ono «wielość», czy też to również uświadomić sobie powinni, że jest czymś «jednym» i dlaczego?

Kleinias Wydaje mi się, że jest konieczne, żeby wiedzieli i to także, że jest czymś «jednym».

Ateńczyk Żeby wiedzieli tylko? A wykazać i wyłożyć to komuś mogą być niezdolni?

Kleinias Skądże? Niewolnika cechowałaby taka niezdolność, o jakiej mówisz.

Ateńczyk Więc jak? O wszystkich rzeczach poważnych czy nie będziemy myśleć tak samo i czy nie powiemy, że ci, którzy mają być prawdziwymi strażnikami praw, muszą wiedzieć naprawdę, co stanowi istotną treść tych rzeczy, i umieć wytłumaczyć to w słowach i stosować się do tego w czynach, oceniając na tej podstawie, co w postępowaniu ludzi jest piękne z natury, a co niepiękne?

Kleinias Z pewnością.

Ateńczyk A czy jedną z najpiękniejszych rzeczy nie jak wiedza o bogach, którą z taką powagą wyłożyliśmy poprzednio, wykazując, że istnieją i że są przepotężni, i którą posiadać trzeba w tej mierze, w jakiej dostępna jest dla człowieka? Jeżeli idzie o szary tłum przeciętnych obywateli, nie będziemy za złe im mieć oczywiście, że poprzestaną na tym, co obwieszczać im będą prawa, do uczestnictwa jednak w pełnieniu straży nad państwem nie dopuścimy nikogo, kto by nie dokładał wszelkich starań i wysiłków, ażeby pogłębić swą wiedzę o bogach. Nie dopuścimy przez to, że na strażnika praw nie będzie nigdy wybrany i nie znajdzie się w liczbie mężów, którym przyznane zostanie zwycięstwo w cnocie, ten, kto nie jest pe-

łen bożego ducha i o poznanie spraw boskich nie zabiega wciąż nausilniej. Co powiesz na to?

Kleinias Jest słuszne z pewnością, żeby człowiek leniwy lub niezdolny pod tym względem pozbawiony był, jak mówisz, możliwości otrzymania tak chlubnych wyróżnień.

Ateńczyk Czy pamiętamy, że przytoczyliśmy poprzednio dwa fakty, które prowadzą do wiary w bogów?

Kleinias Jakie fakty?

Ateńczyk Najpierw to, co mówiliśmy o duszy, że jest starsza i bardziej boska niż te wszystkie rzeczy, które ich ruch, gdy otrzymał swój początek z zewnątrz, pchnął w wieczny i nieustannie zmieniający się nurt istnienia, a następnie prawidłowość ruchów gwiazd i innych ciał niebieskich, którymi włada Umysł, sprawca ładu i porządku we wszechświecie. Nikt, kto zastanawia się nad tym głębiej i poważniej, nie może być doprawdy tak bezbożnym człowiekiem, żeby nie doświadczyć czegoś wręcz przeciwnego, niż myśli pospólstwo. Zdaniem większości ludzi tracą bowiem wiarę w bogów ci, którzy zajmują się astronomią i pokrewnymi naukami, ponieważ dowiadują się jakoby w ten sposób, że wszystko w świecie dzieje się na skutek jakiejś mechanicznej konieczności, a nie za sprawą woli zmierzającej świadomie do urzeczywistnienia dobra.

Kleinias A co powinni oni wynosić z tych badań?

Ateńczyk Teraz jest, jak mówiłem, zupełnie inaczej, niż było wtedy, gdy ci, którzy zastanawiali się nad ciałami niebieskimi, uważali je za twory pozbawione duszy. Już i wówczas jednak budziły one zdumienie i dostrzegając niezawodną prawidłowość ich ruchów podejrzewali niektórzy to, co dzisiaj uznane jest za prawdę, że nie byłyby możliwe te ich obroty i biegi oparte na tak zadziwiającej ścisłości rachunku, gdyby nie były one ożywione duszą

i nie posiadały umysłu. I znaleźli się tacy, którzy już wtedy poważyli się twierdzić, że Umysł jest sprawcą ładu i porządku we wszechświecie[9]. Ale i oni mylili się co do natury duszy, bo o niej, będącej starszą od ciał, myśleli, że jest młodsza od nich, i w ten sposób przewrócili znowu, żeby tak powiedzieć, cały porządek świata i większe jeszcze zamieszanie wywołali sami w sobie. Według tego bowiem, co tutaj mieli przed oczami, uważali, że krążące w przestworzach ciała niebieskie są pełne kamieni, ziemi i wszelkiej innej nieożywionej duszą materii i że w niej tkwią przyczyny powszechnego ładu w świecie. Takie to więc poglądy i zdania sprawiły, że oskarżano ich wtedy niejednokrotnie o bezbożność i darzono niechęcią, że poeci pozwalali sobie szydzić z nich złośliwie, porównywać filozofów do suk ujadających na próżno i mówić o nich wiele podobnych bredni. Obecnie jednak jest, jak powiedzieliśmy, zupełnie inaczej.

Kleinias Więc jak?

Ateńczyk Nikt z ludzi śmiertelnych nie może utwierdzić się mocno w bojaźni bożej, jeżeli nie pozna tych dwóch przedstawionych przez nas prawd: jeśli nie będzie wiedzieć, że dusza istniała, zanim cokolwiek zrodziło się do życia, że jest nieśmiertelna i rządzi wszystkimi ciałami, i nie pojmie następnie tego, co mówiliśmy teraz wielokrotnie o bytującym wśród gwiazd i wszechistnienie ogarniającym Umyśle. Nie umocni się nikt w swej bogobojności, powiadam, jeżeli nie przyswoi sobie przedtem tajników wiedzy, której znajomość jest niezbędnie potrzebna do zrozumienia tych prawd, i nie uświadomi sobie jej pokrewieństwa z muzyką, ażeby natchniony przez nią mógł dostroić i dostosować do nich zasady i prawa swego postępowania, jeżeli nie będzie umiał wreszcie uzasadnić rozumowo tego, co się daje uzasadnić rozumowo. Kto do zwykłych cnót obywatelskich nie potrafi dołączyć takich

osiągnięć, nie będzie nigdy zdolny należycie rządzić państwem, lecz będzie mógł być tylko pomocnikiem tych, którzy rządzą. Zastanówmy się, Kleiniaszu i Megillosie, czy do wszystkich ustanowionych przez nas praw nie powinniśmy dodać teraz takiego jeszcze, aby nad bezpieczeństwem państwa nieustanną straż pełniło owo nocne zgromadzenie najwyższych zwierzchników państwowych, którzy osiągnęli pełnię tego wykształcenia, o jakim mówiliśmy. Czy powinniśmy to zrobić, czy też jak postąpić należy?

Kleinias Jak moglibyśmy, mój drogi, nie dodać tego prawa, jeżeli tylko mamy jakieś, choćby niewielkie możliwości, żeby to uczynić?

Ateńczyk Więc weźmy się wszyscy do dzieła, wszyscy na wyścigi! Bo i ja bardzo chętnie przyłączę się do was — a może i innych jeszcze znajdę pomocników — niemałe mam rzeczywiście doświadczenie w takich sprawach i poświęcałem im często bardzo wiele uwagi.

Kleinias Więc dobrze, przyjacielu, więc tą właśnie drogą pójść teraz musimy i sam bóg widocznie przywodzi nas na nią. Ale jaki tu będzie właściwy i celowy sposób postępowania? Nad tym się zastanówmy i poszukajmy go teraz.

Ateńczyk Nie możemy uchwalać praw odnoszących się do tego zgromadzenia, Megillosie i Kleiniaszu, zanim nie zostało ono jeszcze utworzone — gdy to nastąpi, określimy ustawą, jakie uprawnienia przysługiwać powinny jego członkom — ale już i wstępne prace twórców tej instytucji wymagają pouczenia i wielu rozmów, jeżeli ma być ona zorganizowana należycie.

Kleinias Więc jak to będzie? Jak mamy znowu rozumieć twoje słowa?

Ateńczyk Trzeba, po pierwsze, sporządzić wykaz mężów, którzy ze względu na swój wiek, swe zdolności do

nauki, charakter i zwyczaje nadawaliby się do pełnienia obowiązków prawdziwych strażników. Co się tyczy następnej sprawy, tego, czego uczyć się powinni, to ani nie jest łatwo doknać tu jakichś odkryć, ani nauczyć się tego, co odkrył ktoś inny[31]. Niecelowe byłoby poza tym określać na piśmie, kiedy mają się rozpoczynać i jak długo trwać poszczególne studia. Dla uczących się bowiem nie stanie się jasne, co przyswoić się daje we właściwym czasie, dopóki gdzieś w głębi duszy każdego z nich nie powstanie jakaś wiedza o danym przedmiocie studiów. Niesłuszne z pewnością byłoby zdanie, że o tych rzeczach w ogóle mówić nie należy, najsłuszniej można twierdzić natomiast, że nie należy o nich mówić przedwcześnie, bo to, co by się o nich powiedziało przedwcześnie, nie wyjaśniłoby niczego.

Kleinias Więc co, skoro jest tak, powinniśmy teraz zrobić, przyjacielu?

Ateńczyk Wydaje się, że musimy się pokusić, jak się to mówi, o wygraną, drodzy przyjaciele, i jeżeli mamy odwagę zaryzykować — a ważyć się tu będzie los całego państwa — czy w tej grze «szóstkę» wyrzucimy trzykrotnie, czy «pustą kostkę» trzy razy, próbujmy szczęścia! I ja gotów jestem ryzykować wraz z wami, wykładając i wyjaśniając, co myślę o tym wykształceniu i wychowaniu, o którym wypadło nam teraz mówić na nowo. A waży się tu rzecz niemała doprawdy i nie dająca się porównywać z niczym innym. Tobie, Kleiniaszu, to wszystko szczególnie kładę na serce. Bo ty przecież właśnie wspaniałą zdobędziesz sobie sławę, jeżeli to państwo Magnetów, lub czyim bóg zechce potem nazwać je imieniem, urządzisz należycie, a w każdym razie uchodzić będziesz, i to cię nie ominie, za najodważniejszego ze wszystkich, którzy w przyszłości pójdą w twoje ślady. Jeżeli więc powstanie to boskie zgromadzenie, trzeba mu będzie powierzyć nasze

państwo, drodzy przyjaciele, i bez sprzeciwu zgadzamy się na to my wszyscy obecni tu teraz prawodawcy, żeby tak powiedzieć. I oto ziści nam się i przybierze kształt rzeczywisty to, co uważaliśmy za jakiś sen tylko i jakieś marzenie, przedstawiając przed chwilą i zestawiając ze sobą w naszym porównaniu wspólne działanie i rolę głowy i umysłu. A stanie się to wtedy, gdy tych mężów wybierzemy najsumienniej i wykształcimy odpowiednio, a oni osiągnąwszy potrzebną im wiedzę, zajmą swe posterunki w wysoko nad krajem wznoszącej się warowni i utworzą zespół tak zdolnych ustrzec państwo od zguby i tak doskonałych strażników, jakich nie widzieliśmy jeszcze dotychczas.

Megillos Drogi Kleiniaszu, to wszystko, co słyszymy, powinno utwierdzić nas w tym przekonaniu, że musimy albo wyrzec się zamiaru założenia tego państwa, albo zatrzymać koniecznie naszego przyjaciela, uprosić i skłonić go za wszelką cenę, ażeby zechciał przyłączyć się do nas i zakładać je wspólnie z nami.

Kleinias Święta prawda, Megillosie. Tak właśnie zrobię, a i ty ze swej strony przyjdź mi z pomocą.

Megillos Przyjdę ci z pomocą.

EPINOMIS

Osoby dialogu:

Klejniasz, Ateńczyk

KLEJNIASZ: Zgodnie z umową, drogi przybyszu, zebraliśmy się tutaj w trójkę – ty, ja i ten oto Megillos aby rozważyć, w jaki sposób należy opisać mądrość oraz zbadać to, czego poznanie wytworzy u człowieka, by tak rzec, najdoskonalszą z możliwych dyspozycji do mądrości. Omówiliśmy już, jak można sądzić, wszelkie pozostałe kwestie związane z prawodawstwem, lecz nie odkryliśmy jeszcze i nie przedstawiliśmy tego, co najważniejsze, a mianowicie czego śmiertelny człowiek musi się nauczyć, aby stać się mądrym. Nie pozostawiajmy więc teraz tej kwestii odłogiem, gdyż wówczas nie uczynilibyśmy zadość poczynionemu zrazu zamierzeniu, aby wyjaśnić wszystko od początku do końca.

ATEŃCZYK: Dobrze powiedziane, drogi Klejniaszu, lecz to, co teraz usłyszysz, wyda ci się niezwykłe, a przy tym w pewien sposób zwyczajne: człowiek, zapoznawszy się z życiem, nie może osiągnąć błogości i szczęścia, jak zgodnie twierdzi wielu. Uważaj zatem i zważ, czy zgadzasz się z tym, co wraz z nimi twierdzę. Uważam, że z wyjątkiem nielicznych ludzie nie mogą osiągnąć błogości i szczęścia – przynajmniej za życia. Piękna jest nadzieja, że umierając, osiągniemy wszystko to, ze względu na co prowadzimy szczytne życie i kończymy

je szczytną śmiercią. Nie mówię nie odkrywczego, lecz tylko to, co Hellenowie i barbarzyńcy w jakiś sposób już wiedzą. Już samo przyjście na świat jest trudne dla każdego stworzenia, począwszy od życia płodowego, poprzez narodziny i dojrzewanie, aż po wykształcenie. Czynności te, co wszyscy przyznają, wiążą się z ogromnym trudem. Krótki jest nasz czas, jeśli nie brać pod uwagę niedogodności życia, lecz tylko to, co uchodzi za znośne, czas wieku średniego, w którym dana jest nam przestrzeń do oddechu. Wszak rychło trafimy w okowy wieku starczego, który zniechęca do przeżycia swego żywota na nowo każdego, kto tylko się nad nim zastanowi, o ile nie żywi dziecinnych fantazji. Jaki mam na to dowód? Czy sama natura naszych rozważań tego nie potwierdza? Szukamy sposobu na osiągnięcie mądrości, zakładając, że każdy z nas jest do niej predysponowany. Ona jednak wymyka się nam, gdy tylko zwracamy się ku temu, co określamy jako nauki i sztuki, jak gdyby nie zasługiwały one na miano mądrości człowieczej. Dusza twierdzi wszelako i obwieszcza stanowczo, że z natury przynależy jej mądrość, chociaż na czym ma ona polegać i jak oraz kiedy dusza wchodzi w jej posiadanie, tego już zgoła stwierdzić nie potrafi. Czy nie tak właśnie mają się sprawy z naszym uporczywym poszukiwaniem mądrości i z trudnościami w jej osiągnięciu, o wiele większymi niż mogliby się spodziewać ci spośród nas, którzy są w stanie rozumnie i systematycznie badać samych siebie i innych za pomocą wszelkiego

rodzaju argumentów i rozmów? Czy nie jest tak właśnie, przyznajcie sami?

KLEJNIASZ: Zgadzamy się, gościu, z tym, co powiadasz, żywiąc zarazem nadzieję, że czas spędzony z tobą pozwoli nam wyrobić sobie najsłuszniejsze mniemanie w tej kwestii.

ATEŃCZYK: Dokonajmy więc najpierw przeglądu tego, co uchodzi za wiedzę, a czego nabycie i posiadanie nie czyni nas jednak mądrymi, aby następnie, odsunąwszy to na bok, wydobyć na jaw i zrozumieć, czego naprawdę nam trzeba. Rozpatrzmy najpierw te rzeczy, których śmiertelny człowiek potrzebuje w pierwszym rzędzie. Są one najbardziej konieczne i w tym sensie są pierwsze, lecz ten, kto jest w nich biegły, choć niegdyś mógł zdawać się mądry, obecnie za takiego nie uchodzi. Co więcej, znajomość tych rzeczy przynosi mu ujmę. Wymieńmy je zatem przy zastrzeżeniu, że każdy, kto stawia sobie za cel uchodzić za człowieka doskonałego, unika ich gwoli osiągnięcia mądrości i jej praktykowania. **Pierwszą** jest wiedza na temat spożywania istot żywych, które, jak głosi mit, zostało zupełnie zakazane w odniesieniu do jednych, natomiast co do innych zostało dozwolone przez prawo. Nasi przodkowie byli i są dla nas hojni, a kimkolwiek byli owi prawodawcy, jesteśmy im winni wdzięczność. Uprawa zbóż oraz wytwarzanie z nich mąki i żywności, jakkolwiek jest piękną i szczytną czynnością, nie doprowadzi jednak nikogo do mądrości. Albowiem nawet to, że mówi się tu o wytwarzaniu, sprawia, że jego wytwory uchodzą za coś niskiego. Dotyczy to także wszelkiej

uprawy ziemi, która nie za sprawą umiejętności, lecz z racji przyrodzonego, boskiego daru znalazła się w naszych rękach. To samo odnosi się także do konstrukcji domostw oraz budowli wszelkiego rodzaju, wytwarzania mebli, kowalstwa, stolarstwa, garncarstwa, tkactwa, czy też w ogóle wszelkiego wytwórstwa, które służy społeczności, lecz nie przyczynia się do cnoty. Również myślistwo, chociaż doniosłe i wymagające kunsztu, nie przyczynia się do wielkoduszności i mądrości. Podobnie sztuka wróżenia czy też w ogóle umiejętność tłumaczenia znaków jest bez związku z mądrością. Mówi ona bowiem, co dana wypowiedź oznacza, lecz nie, czy jest ona prawdziwa.

Skoro więc widzimy, że żadna z **umiejętności służących zaspokojeniu koniecznych potrzeb** nie może uczynić człowieka mądrym, pozostają jeszcze **czynności służące rozrywce**, polegające głównie na naśladownictwie, aczkolwiek pozbawione doniosłości. Sztukę naśladowania można uprawiać przy użyciu szeregu rozmaitych instrumentów lub za pomocą nieco mniej podniosłej gestykulacji ciała, wykorzystując deklamację i różne rodzaje pieśni, a także w sztukach malarskich, gdzie można osiągnąć rozmaite efekty za pomocą technik mokrych i suchych. Jednak żadne naśladownictwo, nawet wykonane z największą pieczołowitością, nikogo nie uczyni mądrym.

Poza tym pozostają jeszcze **sztuki obronne**, o niezliczonej mnogości rodzajów i przypadków. Najdonioślejszą i najużyteczniejszą spośród nich jest sztuka wojny, czyli umiejętność dowodzenia, tym

cenniejsza, im bardziej nieszczęsne czasy. Niemniej wymaga ona sprzyjającego losu i z natury wiąże się raczej z odwagą niż mądrością. Natomiast sztuki noszące miano medycznych służą do pomocy w przypadku gorączki lub ochłodzenia organizmu oraz we wszelkich przypadkach zranienia istot żywych. Żadna z tych sztuk nie uchodzi za prawdziwą mądrość, ponieważ opierają się one na mniemaniach i domysłach. Podobnie korzystamy z pomocy sterników i marynarzy, lecz przecież żadnego z nich nie nazwalibyśmy mędrcem. Żaden z nich nie może bowiem znać wrogości lub przychylności wiatru, choć tej właśnie wiedzy pożąda każdy sternik. Nie zasługuje też na miano mędrca ten, kto za pomocą kunsztownej wymowy pomaga nam bronić się w sądzie. Jego sztuka wykorzystuje wyłącznie pamięć i ćwiczenia, kładzie nacisk na panujące mniemania, a tym samym odbiega od tego, co prawdziwe sprawiedliwe.

Pozostaje jeszcze jedna osobliwa umiejętność roszcząca sobie prawo do miana mądrości, którą powszechnie nazwano by raczej przyrodzonym darem aniżeli mądrością. Objawia się w łatwości uczenia się, w pojemności i rzetelności pamięci, a także w umiejętności niezwłocznego przywołania stosownego do każdej sytuacji zachowania. Jedni nazwą to naturalną zdolnością, inni mądrością, jeszcze inni **błyskotliwą naturą**, lecz żaden rozumny człowiek nie nazwie kogoś mądrym wyłącznie z powodu tych zalet. Wszelako musi istnieć taka wiedza, która uczyni tego, kto ją posiądzie, mądrym prawdziwie, a nie tylko według mniemania. Przyjrzyjmy się zatem tej kwestii. W tym ze

wszech miar trudnym rozumowaniu spróbujemy znaleźć wiedzę odmienną od dotąd wymienionych, którą prawdziwie i słusznie będzie można nazwać mądrością, a kto ją zdobędzie, ten już nie będzie pospolity i niski, lecz uczyni go ona mądrym i dobrym obywatelem miasta, rządzącym bądź też rządzonym, odznaczającym się sprawiedliwością i umiarem. Zastanówmy się więc najpierw, która z nauk znajdujących się w dyspozycji człowieka uczyniłaby go najbardziej bezmyślnym i niemądrym spośród wszystkich stworzeń, gdyby zniknęła lub nigdy się nie pojawiła. Nietrudno udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie. Jeśli więc w ten sposób zestawimy nauki ze sobą, to ta, która dała nam liczbę, będzie tą poszukiwaną, a w trosce o nas powierzył ją naszej pieczy **nie przypadek, lecz bóg**. Muszę wyjaśnić, jakiego boga mam na myśli. Jest to bóg niezwykły, a przy tym najzupełniej zwyczajny. Dlaczego nie mielibyśmy wierzyć, że przyczyna wszelkiego dobra byłaby zarazem przyczyną najwyższego z dóbr, czyli mądrości? Jakiego zatem boga wychwalam, Megillosie i Klejniaszu? Wychwalam niebiosa, którym winniśmy oddawać najwyższą cześć i je chwalić, podobnie jak czynią to inne demony i bogowie. Wszyscy przyznają, że to niebiosa są dla nas przyczyną wszelkich innych dóbr. Musimy wszelako przyznać, że zarazem dały nam liczbę i nadal nam będą jej udzielać, jeżeli tylko zechcemy podążać za nimi. Ten bowiem osiągnie właściwy ich ogląd obojętne czy zechce nazwać je Kosmosem, Olimpem, czy Uranosem kto skieruje swoją uwagę na to, w jaki sposób mieniąc się i poruszając

gwiazdami, obdarzają one wszystkie rzeczy porami roku oraz żywnością, a także rozumem i liczbą, jak już powiedzieliśmy, oraz wszelkimi innymi dobrami. Największą rzeczą dla człowieka jest więc przyjęcie daru liczby i podążanie za obrotami niebios.

Sięgnijmy jednak nieco wstecz, powracając do naszej słusznej uwagi, że gdyby człowieka pozbawić liczby, wówczas nigdy by nie mógł stać się człowiekiem rozumnym, zaś dusza takiej pozbawionej rozumu istoty nie byłaby zdolna osiągnąć pełni cnoty. Stworzenie niepotrafiące rozróżnić dwóch od trzech i parzystego od nieparzystego, które zupełnie nie znałoby liczby, nie mogłoby stwierdzić nic rozumnego o rzeczach danych mu wyłącznie przez zmysły i pamięć. Wprawdzie ułomność ta nie stałaby na przeszkodzie w osiągnięciu pozostałych cnót, czyli umiaru i męstwa, jednak nikt pozbawiony prawdziwego rozumu nie mógłby stać się mądry. Z kolei ktoś pozbawiony mądrości, najważniejszej z wszystkich cnót, nigdy w pełni nie osiągnie dobroci, a zatem i szczęścia. Dlatego właśnie liczba musi koniecznie stanowić zasadę, choć wytłumaczenie tej konieczności wymaga argumentacji obszerniejszej od dotychczas tu przedstawionej. Wszelako słusznie możemy teraz stwierdzić, że wszystkie wymienione sztuki musiałyby sczeznąć, gdyby wyrugowano wiedzę o liczbie. Jeżeli ktoś, badając ludzkie umiejętności, doszedłby do wniosku, że liczba tylko w niewielkim stopniu potrzebna jest człowiekowi, nawet jeśli odgrywa w nich znaczną rolę, to stałby się on pobożny i poznał naturę liczby, zwracając się ku temu, co boskie i śmiertelne w świecie. Nie

każdy może pojąć przemożną potęgę liczby, która ujawnia się biegłemu we wszystkich jej dziedzinach. Także bowiem wszystko, co wiąże się z muzyką, wymaga liczenia ruchu i dźwięku. Przede wszystkim jednak liczba jest przyczyną wszelkiego dobra, natomiast, co trzeba dobrze pojąć, nie może ona sprawić nic złego. Każdy nierozumny, nieuporządkowany, bezkształtny, bezładny i nieharmonijny ruch oraz wszystko inne, co uczestniczy w złu, jest zupełnie pozbawione liczby. To właśnie musi pojąć ktoś, kto zamierza osiągnąć ostateczną szczęśliwość. Co się zaś tyczy tego, co sprawiedliwe, dobre, piękne i innych rzeczy tego rodzaju, nikt, kto osiągnął słuszne mniemanie w tej kwestii, nie będzie w stanie bez wiedzy o liczbie przekonująco ich wyliczyć dla siebie ani dla innych.

Przejdźmy teraz do rozpatrzenia tego, **w jaki sposób nauczyliśmy się liczyć**. Powiedz, skąd mamy pojęcie jedynki i dwójki i czy z natury wszechrzeczy pochodzi nasza zdolność ich pojmowania? Natura nie obdarzyła innych istot zdolnością liczenia, którego mogłyby się nauczyć od swojego ojca. Nas bóg obdarzył najpierw zdolnością rozumienia tego, co nam ukazuje, a następnie pokazał to i nadal pokazuje. Czy pośród tych rzeczy można zobaczyć coś piękniejszego niż to, co rodzi dzień, a następnie, gdy nastaje noc, podczas której wszystko wygląda inaczej? Niebo obraca nieustannie wszystkie te rzeczy dokoła przez szereg dni i nocy, ucząc człowieka, czym jest jedynka i dwójka, tak że nawet najmniej pojętny może nauczyć się liczyć. Dlatego każdy, kto zobaczy te rzeczy, zrozumie, czym jest

trójka, czwórka i wielość. Pośród rzeczy stworzonych przez boga jest księżyc, który wydaje się raz większy, raz mniejszy, stale zmieniając swój wygląd, aż do upływu piętnastu dni i nocy, co stanowi jego okres, jeżeli potraktować obieg księżyca jako jedną całość. Może to pojąć, by tak rzec, nawet najmniej pojętna spośród istot obdarzonych przez boga zdolnością nauki. Do pełnego stopnia każde stworzenie obdarzone jest zdolnością liczenia, gdy chodzi o każdą rzecz z osobna. Ponieważ jednak wszystkie liczby zawsze odnoszą się do innych liczb, to aby wszelkie tworzenia miały szansę porównać każdą liczbę z każdą, choć również zapewne dla jakiegoś wyższego celu, bóg sprawił, że księżyc maleje i wzrasta, o czym wspomnieliśmy wcześniej, a miesiące połączył w rok. Dlatego ziemia obradza i przynosi owoce, dostarczając pożywienia dla wszystkich istot, jeżeli tylko wiatry i deszcze nie przekraczają właściwej pory i miary. Jeśli zaś wydarzy się coś złego, to nie należy winić za to boga, lecz ludzi, którzy nie urządzili swego życia właściwie.

W naszych rozważaniach na temat praw uznaliśmy, że łatwo można poznać wszelkie pozostałe rzeczy, które są dobre dla człowieka, a każdy ma możność ich pojęcia i działania podług nich, jeśli tylko zrozumie, co przyniesie mu korzyść, a co uszczerbek. Stwierdziliśmy wówczas i nadal twierdzimy, że pozostałe dziedziny nie sprawiają większej trudności. **Najwyższa trudność sprawia osiągnięcie wiedzy o tym, w jaki sposób możemy stać się dobrymi ludźmi.** Osiągnięcie wszelkich innych dóbr, materialnych lub cielesnych, niezbędnych lub

zbytecznych, jest możliwe bez większych trudności. Natomiast co się tyczy duszy, panuje powszechna zgoda, że powinna ona być dobra i że staje się taka dzięki umiarowi, męstwu i tym podobnym. Każdy też twierdzi, że powinna ona być mądra, lecz co do tego, jaka powinna być ta mądrość, jak stwierdziliśmy, nie ma już zgody pośród wszystkich. Odkryliśmy zatem, obok wymienionych wcześniej rodzajów wiedzy, wiedzę odmiennego rodzaju, która w żadnym razie nie jest zła, a ten, kto ją posiądzie, będzie, jak już wspomnieliśmy, uchodził za mądrego. Czy jednak naprawdę będzie on mądry i dobry? Na to pytanie teraz odpowiemy.

KLEJNIASZ: Miałeś słuszność, gościu, gdy zapowiedziałeś, że będziesz mówił doniośle o doniosłych sprawach.

ATEŃCZYK: W istocie, Klejniaszu, gdyż nie są to błahostki. Tym bardziej, gdy chce się o nich mówić na sposób zupełnie i ze wszech miar prawdziwy.

KLEJNIASZ: Niechybnie, gościu! Niech jednak te trudności nie będą przeszkodą dla twojego wywodu.

ATEŃCZYK: W żadnym razie, lecz oby nie były przeszkodą i dla was, którzy mnie słuchacie.

KLEJNIASZ: Obiecuję i daję me słowo za nas obu.

ATEŃCZYK: Dobrze. Należy więc najpierw, zaczynając od samego początku, określić to, co rozumiemy przez mądrość, najlepiej jednym słowem, jeżeli tylko będziemy w stanie. Jeśli zaś nam się to nie uda,

wówczas musimy przynajmniej powiedzieć, ile rodzajów wiedzy i jakie ma posiąść ten, kto w naszym pojęciu ma osiągnąć mądrość.

KLEJNIASZ: Mów zatem.

ATEŃCZYK: Następnie nie przyniesie ujmy prawodawcy, jeżeli przedstawi bogów szczytniejszych i lepszych od dotychczasowych. Czczenie ich będzie dla niego, by tak rzec, szlachetną rozrywką i będzie spędzał swój czas, chwaląc ich za pomocą błogich hymnów.

KLEJNIASZ: Pięknie powiedziane, gościu. Niech celem twoich praw będzie opiewanie bogów hymnem pochwalnym oraz życie w czystości, aby dostąpić najwyższego i najszczytniejszego końca.

ATEŃCZYK: Do czego zmierzamy, Klejniaszu? Czy mamy uczcić bogów gorliwą pieśnią, prosząc, aby nasze słowa opiewały ich w najlepszy i najpiękniejszy sposób? Jak sądzisz?

KLEJNIASZ: Wspaniale, o to właśnie chodzi. Więc teraz, o demoniczny, z ufnością skieruj modły do bogów i wygłoś swą piękną mowę o bogach i boginiach.

ATEŃCZYK: Niechaj tak będzie, jeżeli tylko sam bóg zechce być moim przewodnikiem. Przyłącz się zatem do mojej modlitwy.

KLEJNIASZ: Ty natomiast mów dalej.

ATEŃCZYK: Otóż nasi przodkowie, jak się zdaje, błędnie wyobrażali sobie teogonię i zoogonię. Trzeba więc najpierw, zgodnie z naszym wcześniejszym postanowieniem, uczynić to lepiej, kontynuując wywody skierowane przeciwko bezbożnym. Jak już mówiłem, istnieją bogowie, których dziedzina obejmuje wszystkie rzeczy, zarówno małe,

jak i też wielkie, a których żadna suplika nie odwiedzie od sprawiedliwości. Mniemam, że to pamiętasz, Klejniaszu, gdyż notowałeś wówczas, co mówiłem, a były to rzeczy wielce prawdziwe, zaś sednem ich było, że wszelka dusza jest starsza od wszelkiego ciała, czy pamiętasz? To bowiem, co lepsze, pierwotniejsze i bardziej boskie, jest starsze od tego, co gorsze, młodsze i niskie. Władca jest zawsze starszy od podwładnego, a wódz od wiedzionego. Dlatego też dusza musi być starsza od ciała. A jeśli tak, wówczas zapewne to, co pierwsze pośród rzeczy z pochodzenia pierwszych, będzie musiało wieść prym. Możemy więc też stwierdzić, że nasz początek jest o wiele bardziej prawdopodobny i że kroczymy właściwą drogą, która prowadzi do największej dziewczyny mądrości, czyli do narodzin bogów.

KLEJNIASZ: Tak właśnie sprawy się mają, o ile to można stwierdzić.

ATEŃCZYK: W takim razie czy zgodnie z naturą możemy słusznie mówić o istocie żywej wówczas, gdy ze złożenia duszy i ciała powstaje jedna forma?

KLEJNIASZ: Zgadza się.

ATEŃCZYK: Więc taką istotę można słusznie nazwać żywą?

KLEJNIASZ: Tak.

ATEŃCZYK: Istnieje pięć brył foremnych, z których stworzone są rzeczy najlepsze i najpiękniejsze, a wynika to z przekonującego rozumowania. Natomiast cała reszta stworzenia ma tylko jedną formę. Nie istnieje bowiem taka rzecz, która by mogła obyć się bez ciała czy

też bez barwy, z wyjątkiem najbardziej boskiego bytu, jakim jest dusza. I tylko jej dane jest formować i stwarzać, podczas gdy rzeczą ciała jest być formowanym, stwarzanym oraz widzianym. Raz jeszcze trzeba podkreślić to, co należy nieustannie powtarzać, iż rzeczą duszy jest być niewidzialną, wiedzącą, myślącą, mającą udział w pamiętaniu oraz liczeniu tego, co parzyste i nieparzyste. Istnieje pięć pierwiastków ciała i należy je wyliczyć, a są nimi ogień, następnie woda, trzecie jest powietrze, czwartym ziemia, zaś piątym eter. Za sprawą ich rządów ma miejsce wielość i różnorodność wszelkich istot.

Można to wyjaśnić na następującym przykładzie. Rozważmy najpierw istoty związane z ziemią, do których należy cały rodzaj ludzki, wszelkie stworzenia z wieloma nogami, jak też pozbawione nóg, posuwające się naprzód oraz zakorzenione w miejscu. Ich jedność zasadza się na tym, że chociaż wszystkie istoty zawierają w sobie wszystkie te pierwiastki, w tych jednak przeważa natura ziemista i twarda. Następnie trzeba rozpatrzyć drugi rodzaj istot, które są również widzialne, ponieważ przeważa w nich ogień, jakkolwiek mają też w sobie nieco ziemi, powietrza i pozostałych pierwiastków. Z tego rodzaju wywodzi się szereg widzialnych istot, a także, co należy dodać, wszelkie istoty zamieszkujące niebiosa, które wywodzą się z boskiego rodu gwiazd i obdarzone są przepięknym ciałem, a także najszczęśliwszą i najlepszą duszą. Każdemu z tych dwóch rodzajów przypada następująca dola. Są one ze wszelką koniecznością niezniszczalne, nieśmiertelne i boskie, bądź też ich życie trwa na tyle

długo, że żaden z nich nie mógłby potrzebować dłuższego. Przyjmijmy więc najpierw, że istnieją dwa rodzaje istot, oba widzialne, jak już mówiliśmy. Jeden rodzaj jest złożony całkowicie z ognia, drugi zaś z ziemi. Rodzaj ziemski porusza się w sposób bezładny, natomiast ognisty z doskonałym ładem. Należy więc uznać rodzaj poruszający się bezładnie za niemądry, a ruszają się tak z reguły istoty wokół nas, zaś to, że ten drugi rodzaj porusza się po niebie zgodnie z ładem, należy poczytać za dowód jego mądrości. Bowiem działanie i podleganie działaniu w ten sam niezmienny sposób świadczy o tym, że jest to istota mądra. Najwyższa konieczność cechuje wszelako duszę obdarzoną umysłem. Ona bowiem może nadawać prawa, a nie tylko im podlegać. Kiedy więc dusza, która jest rzeczą o najdoskonalszej naturze, podejmie decyzję zgodnie z najdoskonalszym umysłem, wówczas ziści się to, co według umysłu doskonałe, zaś sama dusza będzie bardziej niezłomna i twardsza niż diament. Doprawdy trzy Mojry sprawują pieczę nad doskonałością każdej z najdoskonalszych decyzji podjętych przez każdego z bogów. Zatem dowodem na to, że gwiazdami i ich ruchem rządzi umysł, powinno być to, że nieustannie zachowują się one tak samo, ponieważ czynią to, co zaplanowano dawno temu na bezmierny czas, i nie zmieniają decyzji, raz robiąc to, a raz co innego, wędrując bezładnie i zmieniając orbitę. A jednak wielu spośród nas ma zgoła przeciwne zdanie na ten temat. Ciała te, robiąc zawsze to samo i w ten sam sposób, muszą być pozbawione duszy – twierdzą oni. Pospólstwo poszło w ślad za głupcami, uznając, że

ludzkość jest obdarzona umysłem i życiem, gdyż się porusza, natomiast rzeczy boskie są umysłu pozbawione, ponieważ trwają przy stałym torze ruchu, lecz człowiek jest też zdolny do szczytniejszej, lepszej i bardziej wielkodusznej postawy, a zatem może uznać, że rzeczom, bo kim właściwy jest umysł, ponieważ działają one zawsze tak samo, w ten sam sposób i z tego samego powodu oraz że taka jest właśnie natura gwiazd, które stanowią najpiękniejszy ze wszystkich widoków, zaś ich ruch, który jest najwspanialszym tańcem świata, czyni zadość potrzebom wszystkich istot żywych. Aby wykazać, że słusznie uznajemy je za obdarzone duszą, rozpatrzmy teraz ich rozmiar. Nie są one bowiem w rzeczywistości tak małe, jak się zdają, lecz każda z nich jest ogromnych rozmiarów i takie właśnie powinno być nasze zdanie, ponieważ są na to niezbite dowody. Możemy więc słusznie twierdzić, że słońce jest większe od ziemi, a rozmiar każdej z poruszających się gwiazd jest ogromny. Rozważmy zatem, co sprawia, że tak ogromne ciała poruszają się w niezmienny sposób po swych orbitach. Twierdzę, że przyczyną tego jest bóg, a żadna inna przyczyna nie jest możliwa. Albowiem żadna rzecz nie może być obdarzona duszą inaczej niż przez boga, jak już wykazaliśmy. Skoro więc tylko bóg może być przyczyną takiego ożywienia, to było dla niego czymś łatwym uczynić wszystkie ciała istotami żywymi, a następnie sprawić, aby się poruszały w taki sposób, jaki uznał za najlepszy. Biorąc to wszystko pod uwagę, możemy teraz słusznie stwierdzić rzecz następującą. Jest niepodobieństwem, by ziemia, niebiosa oraz

składające się na nie gwiazdy i ciała niebieskie poruszały się z taką dokładnością, co do roku, miesiąca i dnia, obdarzając nas wszelkiego rodzaju dobrodziejstwem, gdyby nie były one związane z duszą lub jej nie posiadały. Ponieważ zaś człowiek jest istotą niską, tym bardziej nie powinien mówić od rzeczy, lecz starannie dobierać słowa. Kto jednak mówi o wirach albo ruchomych cząstkach jako przyczynach ruchu ciał niebieskich, ten nie wyraża się trafnie. Trzeba więc z najwyższą uwagą przyjrzeć się ponownie naszemu wcześniejszemu twierdzeniu i zbadać, czy jest ono uzasadnione, czy może zupełnie błędne. Twierdzimy zatem, że istnieją dwa rodzaje bytów, dusze oraz ciała, że wiele jest rzeczy obu tych rodzajów, które wzajemnie się różnią, a także że nie ma czegoś trzeciego, co byłoby dla nich wspólne, ponieważ dusza jest czymś odmiennym od ciała. Co więcej, dusza jest wyższa jako obdarzona umysłem, zaś ciało jest go pozbawione; dusza jest rządząca, zaś ciało jest rządzone; dusza jest przyczyną wszystkiego, zaś ciało nie może wywołać żadnego skutku. Dlatego twierdzenie, że ciała niebieskie powstały w jakiś inny sposób, a nie za sprawą, jak już mówiliśmy, duszy i ciała, jest nierozumne i głupie. Jeżeli nasze twierdzenia na temat ciał niebieskich mają obowiązywać, u istoty tego rodzaju mają uchodzić za boskie, to musi zachodzić jedna z następujących dwóch możliwości: musimy słusznie czcić je jako samych bogów, albo też uznać je za podobizny bogów, stworzone przez nich samych. Nie mogą być one dziełem bezmyślnych lub błahych istot. Jak już mówiliśmy, jedna z tych dwóch możliwości musi

zachodzić, toteż należy czcić te podobizny bardziej niż wszelkie inne, gdyż ludzkość nigdy nie znajdzie innych piękniejszych i bardziej powszechnych, lepiej położonych i przewyższających je czystością, dostojeństwem oraz żywotnością. Tyle niech wystarczy na temat bogów.

Skoro już przyjrzeliśmy się dwóm rodzajom istot widzialnych, jednemu nieśmiertelnemu oraz drugiemu śmiertelnemu, który jest ziemski, spróbujmy teraz przedstawić trzy pozostałe rodzaje spośród pięciu, które według przekonującej argumentacji sytuują się pomiędzy tymi dwoma. Po ogniu umieścimy więc eter, uznając, że dusza stwarza z niego istoty, których naturę określa, co podobnie jak w pozostałych przypadkach dominujący pierwiastek, a w mniejszym stopniu pozostałe, wskutek związku z nimi. Poza eterem dusza tworzy również istoty z powietrza, a także z wody. Stworzywszy je wszystkie, dusza zapełniła niebiosa istotami żywymi, wykorzystując je wszystkie zgodnie z możliwościami i obdarzając życiem. Stworzenie to, począwszy od widzialnych bogów, poprzez drugi, trzeci, czwarty i piąty rodzaj, zwieńczone jest nami, czyli ludzkością.

Co się tyczy bogów takich jak Zeus, Hera i im podobnych, można usytuować ich w dowolny sposób, o ile uzna się przedstawione tu prawo i zgodzi się z powyższą argumentacją. Za pierwsze bowiem i najważniejsze musimy uznać **gwiazdy** oraz ciała istniejące pośród nich, gdyż są bogami widzialnymi, największymi, godnymi najwyższej czci i postrzegającymi wszystko wokół z niezrównaną przenikliwością.

Poniżej nich sytuują się **demony**, rodzaj powietrzny, zajmując trzecią, środkową pozycję, a rolą ich jest pośrednictwo między bogami i ludźmi, toteż winni jesteśmy im modły, aby dostarczały nam od bogów sprzyjających wieści. Jednakże nie możemy w ogóle dostrzec istot tych dwóch rodzajów ani eterycznych, ani powietrznych. Nie widzimy ich nawet wtedy, gdy znajdą się blisko nas. Za sprawą swej niebywałej mądrości, pojętności i pamięci są one w stanie rozpoznać wszystkie nasze myśli oraz okazać wyjątkową przychylność tym, którzy są dobrzy i szczytni, zaś z nienawiścią odnosić się do nikczemnych. Jest tak, bowiem istoty, o których tu mowa, podobnie jak my są w stanie odczuwać cierpienie, podczas gdy bogu jako istocie w pełni boskiej obce są zarówno cierpienie, jak i przyjemność, choć jego mądrość i poznanie są wszechogarniające. Niebiosa są więc pełne żywych istot tego rodzaju, które tłumaczą wszystkich i wszystko sobie nawzajem oraz najwyższym bogom, gdyż te pośrednie istoty z lekkością przemierzają zarówno ziemię, jak i całe niebiosa. Natomiast piąty rodzaj istot, **rodzaj wodny**, jest półboski oraz na poły widzialny, na poły zakryty przed naszym wzrokiem, zadziwiając nas swoim niedostępnym obliczem. Istnieje więc pięć rodzajów istot żywych. Napotykamy je w snach, poprzez wyrocznie i proroctwa, a także w wypowiedziach zdrowych oraz chorych ludzi, w ostatnich chwilach żywota, wskutek czego powstało i powstanie wiele świętych obrzędów, zarówno prywatnych, jak i publicznych, a żaden obdarzony, choć odrobiną rozsądku prawodawca nie zechce ich ulepszać, aby nie skazać

swego miasta na kult pozbawiony podstaw. Nie zabroni też żadnego rytuału uświęconego tradycją przodków, skoro nie może mieć wiedzy na temat tej dziedziny, gdyż żaden śmiertelnik nie może jej posiadać. Zatem najgorszymi spośród ludzi są ci, którzy nie mają odwagi mówić o rzeczywiście widzialnych bogach tego, że oni również są bogami, tyle że pozbawionymi kultu i rytuału, na który zasługują. Jest to tak, jak gdyby ktoś widział narodziny słońca lub księżyca i ich opiekę nad nam, lecz milczałby na ten temat, jakby niezdolny do mówienia, albo jak gdyby widział je odchodzące bez należnej im czci, lecz nie odczuwał potrzeby, by uczynić im zadość, by ustanowić święta i ofiary na ich cześć, by wydzielić pewną, większą lub mniejszą część roku w hołdzie dla nich. Gdyby nazwać takiego człowieka nikczemnym, to czy zarówno on sam, jak i każdy, ktokolwiek zdawałby sobie z tego wszystkiego sprawę, nie uznałby tego za sprawiedliwy osąd?

KLEJNIASZ: Niechybnie, drogi gościu. Ktoś taki to najpodlejszy spośród ludzi.

ATEŃCZYK: Musisz więc wiedzieć, drogi Klejniaszu, że znajduję się teraz w takiej właśnie sytuacji.

KLEJNIASZ: Jak to możliwe?

ATEŃCZYK: Jak wiesz, istnieje osiem spokrewnionych ze sobą potęg na całym nieboskłonie, co bez większego wysiłku dostrzegłem i każdy może to uczynić. Trzy spośród nich to **słońce, księżyc i gwiazdy**, o których mówiliśmy przed chwilą, a ponadto istnieje jeszcze pięć innych. W odniesieniu do nich wszystkich oraz istot, które poruszają

się wraz z nimi swoim własnym ruchem lub korzystają z nich jako pojazdów, nie powinniśmy sądzić, że jedne są bogami, a pozostałe nie, ani też, że niektóre są prawowierne, zaś mówienie o innych jest bluźnierstwem. Powinniśmy twierdzić, że wszystkie są ze sobą spokrewnione, jak również spleciona jest ich dola. Oddajmy więc cześć tym siłom, nie poświęcając jednej z nich roku, innej miesiąca, odmawiając uczczenia takiej ilości czasu, jakiej pozostałe potrzebują, aby wykonać swój obieg i przyczynić się do doskonałości ładu, widzialnego przejawu najbardziej boskiego z praw. Szczęśliwy człowiek będzie najpierw podziwiał ten lad, a następnie zechce dowiedzieć się o nim wszystkiego, co tylko leży w zasięgu istoty śmiertelnej, przekonany, że w ten sposób najlepiej i najszczęśliwiej spędzi swoje życie, trafiając po śmierci do dziedziny właściwej cnocie. Po zdobyciu mądrości i osiągnięciu doskonałej jedności, jako prawdziwie i rzeczywiście wtajemniczony, będzie spędzał czas na kontemplacji tego, co najpiękniejsze z rzeczy dostępnych dla wzroku. Trzeba więc teraz powiedzieć, czym są te rzeczy i ile ich jest, a to, co powiemy, musi być pozbawione wszelkiego fałszu. Z całą pewnością mogę zapewnić o rzeczach następujących. Jest osiem potęg, jak już wspominałem, z czego trzy już omówiliśmy, pozostało zatem jeszcze pięć. Czwarta porusza się i obraca podobnie jak piąta z prędkością mniej więcej równą słońcu ani wolniej, ani szybciej. Spośród tych trzech potęg włada ta, która jest obdarzona wystarczającym umysłem. Nazywamy je słońcem i jutrzenką, zaś nazwa tej trzeciej nie jest znana,

ponieważ jako pierwszy zobaczył ją barbarzyńca. Najdawniejsi obserwatorzy pojawili się tam, gdzie sprzyjało im pogodne lato, czyli w Egipcie i Syrii, w których wszystkie gwiazdy są nieustannie widoczne, ponieważ chmury i deszcze nie zasłaniają tamtejszego nieba. Wyniki ich obserwacji wytrzymały tysiącletnią, nieskończenie długą próbę czasu i rozprzestrzeniły się na cały świat, także do Hellady. Dlatego powinny być niechybnie uwzględnione w naszych prawach. Albowiem nie jest rzeczą rozsądną oddawać cześć jednym rzeczom boskim, a nie oddawać innym. Taka jest właśnie przyczyna tego, że potęgi te są bezimienne, jakkolwiek niektórzy przypisują je pewnym bogom. Jutrzenkę, nazywaną także gwiazdą poranną, przypisuje się **Afrodycie**, co jest stosownym imieniem, wybranym przez syryjskiego prawodawcę. Z kolei gwiazdę, która porusza się z równą jej oraz słońcu prędkością, przypisuje się **Hermesowi**. Poza tym istnieją jeszcze trzy orbity, po których gwiazdy poruszają się w prawo, podobnie jak słońce i księżyc. Trzeba jeszcze wspomnieć o ósmej, która ma szczególne znaczenie kosmiczne, ponieważ porusza się w kierunku przeciwnym do pozostałych, nie pociągając ich jednak za sobą, jak może się zdawać tym, których wiedza w tej dziedzinie jest nikła. Należy jednak mówić, tak jak my to czynimy, o tym, o czym posiadamy dostateczną wiedzę. Rzeczywista mądrość może się bowiem objawić nawet temu, kto ma jedynie nieznaczny udział w prawdziwym boskim umyśle. Pozostały więc jeszcze trzy gwiazdy, spośród których jedna wyróżnia się powolnym ruchem, a nazywa się ją

Kronosem. Następną co do powolności określa się mianem **Zeusa**. Ostatnią z nich jest **Ares**, którego barwa jest najbardziej czerwona ze wszystkich. Łatwo te rzeczy zrozumieć, gdy ktoś je wytłumaczy, lecz, jak powiadam, trzeba być w nie przez kogoś wprowadzonym. Wszyscy Hellenowie powinni mieć też na uwadze, że mieszkają na obszarze najdogodniejszym do nabycia cnoty. Godne pochwały jest to, że znajduje się on pomiędzy strefą letnią a zimową. Wszelako, jak już mówiliśmy, ponieważ nasze lato nie może się równać z tym u barbarzyńców, później od nich pojęliśmy boski ład niebios. Niemniej należy zauważyć, że wszystko, co tylko Hellenowie zaczerpną od barbarzyńców, zostaje przez nas następnie udoskonalone. Odnosi się to również do naszej niniejszej wypowiedzi. Chociaż więc trudno w tej dziedzinie dociec wszystkiego z całkowitą pewnością, można wszak żywić szczytną nadzieję, że zaczerpniętą od barbarzyńców wiedzę o bogach oraz ich kulcie Hellenowie uczynią bardziej szlachetną i sprawiedliwą, za sprawą swojego wychowania, wyroczni delfickiej oraz tradycyjnych obrządków kultowych. Żaden Hellen nie powinien się też obawiać, że śmiertelnikowi nie wolno zajmować się sprawami niebios. Przeciwnie, powinniśmy uważać, że bóg nie jest pozbawiony umysłu i wiedzy o naturze człowieka i wie, że jeśli czegoś nas uczy, to my prowadzeni przez niego uczymy się tego, czego on naucza. Wie na przykład, że uczy nas liczby oraz liczenia. Musiałby być zupełnie pozbawiony umysłu, gdyby tego nie wiedział. Byłby on wówczas, jak głosi przysłowie, nieświadom samego siebie, gniewając się na

zdolnego ucznia, zamiast odczuwać wolną od wszelkiej złości radość, gdy ktoś z bożą pomocą staje się lepszy.

Istnieją racje przemawiające za tym, że w dawnych czasach pierwsze wyobrażenia ludzi na temat pochodzenia natury i działań bogów nie były sformułowane w sposób, który mędrzec zaakceptowałby i pochwalił. To samo się tyczy późniejszych poglądów, zgodnie z którymi ogniowi, wodzie i innym pierwiastkom przyznawano pierwszeństwo, a wspaniałości duszy uchodziły za poślednie. Za potężniejsze i bardziej czcigodne uznawano ciała poruszające się pod wpływem ciepła i zimna oraz innych przyczyn tego rodzaju, wszelako nie duszę, poruszającą zarówno ciała, jak i samą siebie, lecz teraz, gdy już nie dziwi, że dusza znajdująca się w ciele może poruszać i sterować nim oraz sobą, nie ma też powodu, by wątpić, że jest ona w stanie poruszać dowolnie ciężkim ciałem. Dlatego też, ponieważ twierdzimy, że dusza jest przyczyną wszystkiego, a przyczyna tego, co dobre, również jest dobra, zaś przyczyna tego, co złe, zła, zatem nie powinno dziwić, że dusza jest przyczyną wszelkiego ruchu i zmiany, zaś najlepsza dusza jest przyczyną zmiany ku dobru, podczas gdy dusza jej przeciwna zmiany w przeciwnym kierunku. Wszak dobro zwyciężało i nadal winno zwyciężać to, co mu przeciwne.

Wszystko to powiedzieliśmy w zgodzie ze sprawiedliwością, która mści się na bezbożnych. Co się zaś tyczy omawianej właśnie kwestii, niewątpliwie należy stwierdzić, że człowiek dobry jest człowiekiem mądrym. Przekonajmy się zatem, czy ta poszukiwana przez nas

mądrość może być nabyta za sprawą wychowania lub sztuki. Gdybyśmy bowiem nie mogli jej nabyć, pozbawiłoby nas to również wiedzy o tym, co sprawiedliwe. Uważam jednak, że możemy to uczynić. Szukałem bowiem tej wiedzy na wyżynach i nizinach, a teraz próbuję przekazać wam to, co się stało mi objawione. Przyczyną naszej niedoli jest to, że najdonioślejszej z cnót nie praktykuje się dzisiaj należycie. Jasno wynika to z tego, co dotychczas mówiłem. Nikt bowiem nas nie przekona, że istnieje cnota przewyższająca pobożność i tylko wskutek największej głupoty pozbawione są jej najdoskonalsze natury, czyli te, które najtrudniej wykształcić, lecz później przynoszą one największy pożytek. Dusza ich w równym stopniu i z równą łatwością przyjmuje to, co łagodne, jak i to, co gwałtowne, jest umiarkowana, ceni męstwo, kieruje się rozsądkiem, a przede wszystkim za sprawą przyrodzonych zdolności jest pojętna i ma dobrą pamięć, dzięki czemu jest wielbicielką nauk, a wszystkie te rzeczy sprawiają jej najwyższą przyjemność. Taki charakter wytwarza się z trudnością, lecz gdy już zaistnieje oraz zostanie odpowiednio wychowany i wykształcony, wówczas będzie w stanie podporządkować sobie liczniejszych i gorszych od siebie, mając na uwadze bogów we wszystkim, co myśli, mówi i czyni w stosownym czasie oraz w stosowny sposób, dbając o ofiary dla bogów i rytuały oczyszczające, tak aby nie wiedziono fałszywego życia, lecz czczono prawdziwie cnotę, co jest najważniejszą troską każdego państwa. Ludzie tego rodzaju, jak twierdzę, z natury są zdatni do władzy oraz

zdolni pojąć najwyższą i najszlachetniejszą wiedzę, gdy ktoś im ją przekazuje, lecz nie jest to możliwe bez przewodnictwa boga. A gdyby nawet istniał taki nauczyciel, to nie uczyniłby tego należycie i nie należy korzystać z jego nauk. Z rozważań tych wynika niezbicie, że natura tego rodzaju jest najlepsza i powinna odebrać określone wychowanie. Spróbujmy zatem określić, co się powinno na nie składać oraz w jaki sposób powinno być ono przeprowadzone, uwzględniając m je możliwości jako mówcy, a także możliwości tych, którzy mają być nauczani, aby pokazać, jak można uczyć pobożności i co na nią się składa. Być może wyda wam się dziwne to, co teraz usłyszycie, lecz nazwa, którą określamy tę naukę, na którą wielu wskutek nieznajomości tej dziedziny nie mogłoby się zgodzić, brzmi: **astronomia**. Ludzie nie są świadomi, że ten, kto jest prawdziwym astronomem, musi być najmądrzejszym człowiekiem. Nie chodzi mi oczywiście o astronoma, jakiego znamy z Hezjoda czy jemu podobnych, zajmującego się wschodami i zachodami gwiazd, lecz takiego, który zbadał siedem z ośmiu ciał poruszających się po swych orbitach w sposób nie do pojęcia dla natury nieobdarzonej wyjątkowymi zdolnościami.

Powiedziałem zatem, czego należy nauczać. Teraz zaś powiem, zgodnie z zapowiedzią, w jaki sposób należy to czynić, Najpierw trzeba stwierdzić, że księżyc pokonuje swoją orbitę najszybciej, co zajmuje mu miesiąc i prowadzi do jego pełni. Następnie należy zwrócić uwagę na słońce i jego obrót wiodący po całej orbicie, a także

na jego towarzyszy, w następnej kolejności trzeba omówić niełatwe do zrozumienia ruchy pozostałych, wymienionych już wcześniej ciał. Aby nie powtarzać nieustannie wiedzy na ten sam temat, trzeba uprzednio przygotować natury, które są w stanie ją pojąć, ćwicząc zawczasu ucznia w szeregu odpowiednich dyscyplin oraz nieustannie pracując nad jego rozwojem w dzieciństwie i w młodości. Niezbędne jest zatem poznanie nauk matematycznych. Pierwszą i najważniejszą z nauk jest ta, która dotyczy liczb, choć nie tych uchwytnych w rzeczywistości, lecz tych, które są źródłem tego, co parzyste i nieparzyste i oddziałują na naturę rzeczy. Gdy uczeń już to opanuje, przejdzie do dyscypliny noszącej komiczne miano **geometrii**, która zajmuje się porównywaniem liczb o odmiennej naturze przez odniesienie do płaszczyzn. Ten, kto to rzeczywiście zrozumie, pojmie, że nie jest to wyłącznie ludzka umiejętność, lecz boski cud. Następnie zajmie się liczbami podniesionymi do trzeciej potęgi, porównując liczby odmiennej natury przez odniesienie do brył przestrzennych, Dyscyplinę tę określa się mianem **stereometrii**. Jest to rzecz boska i cudowna dla tych, którzy przyglądają się jej i rozmyślają nad tym, jak powszechna natura kształtuje gatunki i rodzaje według poszczególnych proporcji związanych zawsze z potęgą dwójki i jej odwrotnością. Pierwszym przykładem tego rodzaju proporcji jest szereg liczb, w którym stosunek kolejnych elementów wynosi jeden do dwóch. Jego podwojenie jest szeregiem drugich potęg, zaś jego kolejne podwojenie jest przejściem do trzeciej potęgi, a stosunek wynosi tu jeden do ośmiu. Szereg

średnich wartości dwójki składa się ze średniej arytmetycznej, która przewyższa wyraz mniejszy i jest przewyższana przez większy o tę samą wartość, oraz ze średniej harmonicznej, która przewyższa wyraz mniejszy i jest przewyższana przez większy o ten sam stosunek odpowiednich wyrazów, a zatem stosunek trzech drugich i czterech trzecich wyznacza średnią harmoniczną szóstki i dwunastki. Dzięki nim ludzkość może współmiernie i współdźwięcznie cieszyć się rytmem i harmonią, które zawdzięcza błogiej chorei Muz.

W ten sposób należy przedstawiać wszystkie te nauki. Natomiast na koniec powinniśmy zająć się pochodzeniem rzeczy boskich, czyli najpiękniejszego, niebiańskiego widowiska, jakim bóg obdarzył ludzkie oczy, którego wszelako nie może pojąć nikt, kto chciałby zrobić to w łatwy sposób, bez opanowania opisanych tu dyscyplin. Ponadto podczas nauki należy odnosić poszczególne przypadki do ogólnej reguły, podając w wątpliwość i obalając błędne sądy. Można słusznie powiedzieć, że jest to pierwszy i najlepszy sprawdzian, jakiemu poddać można człowieka, gdyż inne uchodzą tylko za takie, lecz są zmarnowanym wysiłkiem. Należy też wziąć pod uwagę dokładność czasu oraz precyzję, jaką dokonują się wszystkie obroty ciał niebieskich. Wówczas każdy przekonany o prawdziwości naszego wcześniejszego twierdzenia, że dusza jest starsza i bardziej boska od ciała, pojmie piękno i słuszność sentencji: „wszystkie rzeczy pełne są bogów” oraz że istoty wyższe nigdy nas nie zaniedbały i nie zapomniały. W odniesieniu do wszystkich tych zagadnień należy mieć

na względzie, że jeśli ktoś prawidłowo je zrozumie, odniesie wówczas ogromne korzyści, natomiast jeżeli mu się to nie uda, wówczas niech lepiej zwróci się do boga o pomoc. Ponadto wszystkie te rzeczy – wszelkie schematy geometryczne, układy liczbowe, zestawienia harmoniczne i reguły obrotu gwiazd należy poznawać w taki sposób, aby stanowiły jedność dla kogoś, kto je poznaje, a będą one jej przejawem, jeżeli będzie je poznawał we właściwy sposób, mając tę jedność nieustannie na względzie. Temu bowiem, kto będzie się im przyglądał za pomocą umysłu, ujawni się naturalna więź zespalająca je w jedność. Kto zaś obierze inny sposób, ten, jak już mówiliśmy, będzie zdany na łaskę losu. Bez tych umiejętności nikt nie osiągnie szczęścia w żadnym mieście. Taka jest oto właściwa droga, takie wychowanie, takie dziedziny wiedzy i niezależnie od tego, czy jest to trudne, czy łatwe, należy w ten sposób postępować. Zaniedbać bogów byłoby rzeczą karygodną, skoro błoga wiedza o nich została już należycie ujawniona. Tego zaś, kto posiadł ją w pełni, mogę nazwać prawdziwie mądrym oraz powiedzieć o nim, poważnie i żartobliwie zarazem, że kiedy śmierć położy już kres czasowi, który jest mu przeznaczony, wówczas nie będzie on, tak jak teraz, uczestniczył w różnorodności doznań zmysłowych, lecz będzie mu dane wyłącznie jedno, a wielorakość sprowadzi się do jedności, zaś on sam będzie szczęśliwy, mądry i błogi zarazem. Niezależnie od tego, czy życie w błogostanie będzie prowadził na kontynencie, czy też na wyspach szczęśliwych, zawsze już będzie uczestniczył w takim losie. Czy zgłębiał te rzeczy,

wiodąc życie prywatne, czy raczej publiczne, zostanie na równi wynagrodzony przez bogów. Możemy więc teraz zgodnie z prawdą powtórzyć to, co słusznie powiedzieliśmy na początku, że tylko niewielu jest w stanie osiągnąć doskonałą szczęśliwość oraz błogość. Albowiem wyłącznie ci, którzy są boscy i rozumni oraz z natury obdarzeni pełnią cnoty, a także posiedli wszelką błogą wiedzę, jako jedyni, jak już mówiliśmy, mogą w pełni osiągnąć i posiąść to, co boskie. Dlatego mówimy tutaj prywatnie oraz ustanawiamy w publicznych prawach, że tym, którzy wykonają to wszystko, należy powierzyć najwyższe urzędy, kiedy tylko osiągną pełnię wieku. Pozostali zaś powinni być przez nich prowadzeni, oddając cześć wszelkim bogom i boginiom. Słuszną jest rzeczą, skoro już poznaliśmy tę mądrość, abyśmy w celu jej ziszczenia powołali teraz członków Rady Nocnej.

PLATON
KRATYLOS

OSOBY DIALOGU:
SOKRATES, KRATYLOS I HERMOGENES

383a **Her.**[1] Czy chcesz, byśmy o zdanie spytali również Sokratesa? Oto on!
Kr.[2] Jeśli chcesz[3].
Her. Kratylos twierdzi, Sokratesie, że prawidłowość nazwy każdego z bytów powstaje w sposób naturalny oraz że nie to jest nazwą, czym jacyś ludzie, ustaliwszy nazywać coś, nazwą, wymawiając ich własnej mowy cząstkę,
b lecz, że ta sama pewna naturalna prawidłowość[4] istnieje dla wszystkich, zarówno Hellenów jak i barbarzyńców. Pytam go więc, czy naprawdę nazywa się Kratylos. On potwierdza. Jakie jest imię Sokratesa? pytam — on mówi: Sokrates. Czyż nie jest podobnie w odniesieniu do wszystkich innych ludzi? Jakim imieniem każdego nazywamy, takie jest jego imię? On zaś powiada: skądże, ty nazywasz się Hermogenes, a przecież nie wszyscy cię tak nazwą. A kiedy pytam i chcę dowiedzieć się, co mówi, niczego nie wyjaśnia i obłudnie udaje,
384a że coś w sobie rozmyśla, jakby wiedząc coś o tym, co jeśli chciałby mądrze powiedzieć, powiedziałby, a ja przyznałbym mu rację i potwierdził to, co on mówi. Jeśli więc możesz jakoś objaśnić tę ciemną wyrocznię Kratylosa, z chęcią posłucham. Poza tym chętnie spytałbym cię, co ty sam sądzisz o prawidłowości nazw, jeśli masz ochotę.
b **Sok.** Hermogenesie, synu Hipponika, stare przysłowie mówi, że „rzeczy piękne są trudne"[5], gdy chce się je poznać. Podobnie niełatwa jest nauka o nazwach. Gdybym był wysłuchał u Prodikosa[6] pięćdziesięciodrachmowego wykładu, który, jak on twierdzi, pozwala słuchającemu dowiedzieć się o tym, nic nie stałoby na przeszkodzie, byś zaraz dowiedział się prawdy o prawidło-
c wości nazw. Nie wysłuchałem jednak; jedynie jednodrachmowego, przeto nie wiem, jak się ma prawda o tym. Gotów jednak jestem wspólnie z tobą oraz z Kratylosem jej szukać. Jeśli zaś mówi, że ty niezgodnie z prawdą nazywasz się Hermogenes[7], to, jak podejrzewam, on sobie żartuje. Myśli może, że ty pragnąc bogactwa, nigdy go nie osiągasz. Lecz wracając do tego, co powiedziałem, trudno jest poznać te sprawy. Poddając to wspólnej dyskusji zobaczyć należy, czy jest tak, jak ty mówisz, czy też tak, jak mówi Kratylos.
Her. Ja już wielokrotnie, Sokratesie, dyskutowałem na ten temat nie tylko
d z nim, lecz i z wieloma innymi, i nie mogę wierzyć, by istniała inna pra-

[1] Hermogenes, syn Hipponikosa (cf. 384a), należał do kręgu Sokratesa. Pochodził ze znakomitego rodu ateńskiego. On sam, nie wiadomo z jakiego powodu, nie posiadał bogactwa, chociaż jego brat Kallias był bogaczem.

[2] Kratylos był uczniem Heraklita.

[3] Z tego wstępu wynika, że rozmowa toczyła się wcześniej między Hermogenesem i Kratylosem.

[4] W historii językoznawstwa znany jest spór o charakter znaków językowych, który sprowadzał się do opozycji: phýsei — thései (natura — konwencja). Cf. A. Heinz, *Dzieje językoznawstwa w zarysie*, Warszawa 1978, s. 45 ff. W *Kratylosie* używa się terminów: phýsei: nómōi (ξυνθήκη). Tezy o naturalnych związkach nazw z rzeczami będzie bronił w dialogu Kratylos (φύσει), tezy o konwencjonalności nazw będzie bronił Hermogenes (νόμῳ).

widłowość nazw niż konwencja i zgoda. Wydaje mi się bowiem, że jeśli ktoś czemuś nadaje nazwę, to jest ona prawidłowa, a jeśli ktoś ją na inną zamieni, poprzedniej już nie nazywając, druga jest nie mniej prawidłowa niż pierwsza. Podobnie jak zmieniamy imiona służbie, drugie nie gorsze od pierwotnie nadanego. Nie z natury bowiem powstaje dana nazwa, lecz prawem i zwy-
e czajem tych[8], którzy zwykle nadają nazwy. Jeśli jest inaczej, gotów jestem dowiedzieć się tego i usłyszeć nie tylko od Kratylosa, lecz i kogoś innego.
385a **Sok.** Możliwe, że jest tak, jak mówisz, Hermogenesie. Zobaczmy więc! Twierdzisz, że tak jak ktoś coś nazwie, jest to tego nazwą?

Her. Tak mi się zdaje.

Sok. Czy to osoba, czy miasto nazywa?

Her. Tak twierdzę.

Sok. Cóż więc, jeśli nazwę jakiś z bytów, na przykład ten, który nazywamy człowiekiem, jeśli nazwę go koniem, ten zaś, który teraz zwiemy koniem, nazwę człowiekiem, to będzie jednego nazwą powszechną „człowiek", jednostkową zaś „koń", drugiego zaś nazwą jednostkową „człowiek", powszechną zaś „koń"? To chcesz powiedzieć?

b **Her.** To właśnie.

Sok. Powiedz mi teraz, czy uważasz, że mówi się coś prawdziwie i fałszywie?[9]

Her. Tak sądzę.

Sok. Byłaby więc wypowiedź prawdziwa i fałszywa?

Her. Oczywiście.

Sok. Oczywiście ta, która rzeczy przedstawia, jakie są, jest prawdziwa, ta zaś, która, jakie nie są, fałszywa?

Her. Tak.

Sok. Jest więc tak,że w wypowiedzi wypowiadać można rzeczy będące i nie (*sc.* będące)?

Her. Oczywiście.

c **Sok.** A prawdziwa wypowiedź, czy cała jest prawdziwa, części jej zaś są nieprawdziwe?

Her. Nie, również i części są prawdziwe.

Sok. A może większe części są prawdziwe, mniejsze nie, czy też wszystkie?

Her. Sądzę, że wszystkie.

Sok. Czy nazwiesz coś mniejszą częścią wypowiedzi niż nazwę?

Her. Nie, ta jest najmniejszą.

Sok. Tak więc i nazwę, jako część prawdziwej wypowiedzi się wypowiada?

Her. Tak.

Sok. Oczywiście prawdziwą, jak mówisz.

Her. Tak.

Sok. A czyż część fałszywej wypowiedzi nie jest fałszem?

Her. Zgadzam się.

[8] Cf. *Listy* VII 343a.

[9] Sofiści twierdzili, że nie można mówić o tym, czego nie ma, niemożliwe jest więc mówić fałszywie — cf. 429c-d, *Sofista* 236e–246a.

Sok. Można więc wypowiadać nazwę fałszywą i prawdziwą, skoro i wypowiedź?

d **Her.** Jakże by nie?

Sok. Jeśli więc ktoś powie, że coś jest nazwą czegoś, to jest to dla niego nazwą?

Her. Tak.

Sok. I ile powie ktoś, że coś ma nazw, tyle będzie to coś miało i wtedy ilekroć powie?

Her. Nie inaczej jak tylko tak pojmuję prawidłowość nazwy, Sokratesie. Mogę bowiem inaczej wszystko nazwać, jak sobie nazwałem, i ty inaczej, jak ty

e sobie. Podobnie widzę, że poszczególne miasta tym samym rzeczom różne nazwy nadają, a i Hellenowie różnie od innych Hellenów, i Hellenowie różnie od barbarzyńców.

Sok. Zobaczymy teraz, Hermogenesie, czy i byty podobne ci się wydają. Czy istnienie bytów jest dla każdego jednostkowe, jak mówił Protagoras[10],

386a twierdząc, że „miarą wszystkich rzeczy jest człowiek" i przeto więc, jakimi mi się sprawy wydają, takimi są dla mnie, jakimi znów tobie, takimi są dla ciebie; czy raczej wydaje ci się, że byty same posiadają pewną „stałość istnienia"?

Her. Już niegdyś, Sokratesie, będąc niepewnym, skłaniałem się ku temu, co głosi Protagoras, lecz wydaje mi się, że tak nie jest.

Sok. Co? Do tego stopnia się skłaniałeś, że nie jesteś w stanie powiedzieć,

b czy jakiś człowiek jest złym?

Her. Nie, na Zeusa! Już wielokrotnie tego doświadczyłem, że złymi wydawali mi się niektórzy ludzie, i to nawet wielu.

Sok. Cóż znowu? Wcale ludzie dobrymi ci się nie wydawali?

Her. Doprawdy niewielu.

Sok. Lecz wydawali ci się?

Her. Tak.

Sok. A co o tym sądzisz, że ludzie bardzo dobrzy są mądrzy, a bardzo źli są głupi?

c **Her.** Zgadzam się z tym.

Sok. Czy jest więc możliwe, jeśli Protagoras mówił prawdę i prawda jest taka, że jest tak, jak się komu wydaje, to, że jedni z nas są mądrzy, a inni głupi?

Her. Z pewnością nie.

Sok. Sądzę, że i z tym się zgodzisz, że jeśli istnieje mądrość i głupota, nie jest możliwe, by Protagoras prawdę mówił. Nikt bowiem naprawdę nie byłby mądrzejszy od nikogo, skoro cokolwiek by się komuś wydawało, byłoby dla

d tego kogoś prawdziwe.

Her. Tak jest.

Sok. Lecz sądzę, że nie podzielasz również zdania Eutydema[11], jakoby

---

[10] Protagoras z Abdery (ok. 481–411 p.n.e.), jeden z pierwszych sofistów. Cf. *Teajtet* 152a, 178b.

[11] Eutydem, sofista, bohater dialogu Platona o takim samym tytule. Teoria ta została poruszona przez Platona w *Eutydemie* 294a, 296c.

wszystko było tym samym dla wszystkich. Nie byliby wtedy jedni dobrzy, inni źli, skoro podobnie zdawałyby się wszystkim cnota i zło.

Her. Prawdę mówisz.

Sok. Skoro więc ani wszystkim wszystko nie jawi się równocześnie i zawsze tak samo, ani wszystkim wszystko indywidualnie, jasne, że rzeczy same w sobie
e posiadają pewne stałe istnienie nie ze względu na nas ani przez nas, zniekształcane naszym wyobrażeniem, lecz ze względu na nie same, dzięki posiadaniu swoistego istnienia zgodnego z naturą.

Her. Wydaje mi się, że tak jest, Sokratesie.

Sok. Czy tylko same rzeczy istnieją w ten sposób, czynności zaś z nimi związane nie w ten sam sposób? Czyż same czynności nie są pewnego rodzaju bytami?

Her. Sądzę, że są.

387a **Sok.** Czynności więc również są wykonywane zgodnie z ich naturą, nie według naszego widzimisię. Na przykład, jeśli zaczniemy coś ciąć, to czy powinniśmy to ciąć, jak chcemy i czym chcemy, czy też, jeśli zgodnie z naturą cięcia i bycia ciętym zechcemy coś ciąć i potniemy to odpowiednim narzędziem, lepiej i poprawniej to uczynimy, jeśli zaś niezgodnie z naturą, to chybimy i niczego nie zrobimy?

b **Her.** Zgadzam się z tym.

Sok. Czyż nie podobnie, jeśli zaczniemy coś palić, to nie należy według dowolnego przekonania, lecz zgodnie z zasadami, to znaczy tak, jak każda rzecz w naturalny sposób istnieje, by być paloną i palić oraz za pomocą jakiegoś stosownego narzędzia?

Her. Tak jest.

Sok. Czyż nie podobnie i inne czynności powinny być wykonywane?

Her. Z pewnością.

Sok. Czyż i mówienie nie jest pewną czynnością?

Her. Jest.

Sok. Czy więc ktoś, mówiąc tak, jak mu się zdaje, że należy mówić,
c prawidłowo powie, czy też jeśli powie tak, jak naturalnie rzeczy istnieją, by je nazywać i być nazywanymi, oraz powie używając naturalnego narzędzia, lepiej uczyni i będzie mówił lepiej, jeśli zaś nie, to chybi i niczego nie uzyska?

Her. Zdaje mi się, że jest tak, jak mówisz.

Sok. Czyż nazywanie nie jest częścią mówienia, przecież nazywając, ludzie wypowiadają wypowiedzi.

Her. Oczywiście.

Sok. Czyż nazywanie nie jest pewnego rodzaju czynnością, skoro wypowiadanie się jest pewnego rodzaju czynnością odnoszącą się do rzeczy?

Her. Tak jest.

d **Sok.** Okazało się jednak, że czynności nie istnieją ze względu na nas, lecz że posiadają pewną swoistą naturę?

Her. Prawda.

Sok. Czy również nie tak należy nazywać, w jaki sposób rzeczy naturalnie

istnieją, by nazywać i być nazywanymi oraz za pomocą odpowiedniego narzędzia, a nie jak my byśmy chcieli, jeśli przyjąć to, o czym wcześniej mówiliśmy? W ten sposób więcej zdziałamy i nazwiemy, inaczej zaś nie?

Her. Tak mi się wydaje.

Sok. Dalej więc powiemy, że to, co należało ciąć, należało ciąć czymś?

Her. Tak.

e **Sok.** A co należało tkać, należało tkać czymś? i co należało wiercić, należało wiercić czymś?

Her. Oczywiście.

Sok. Co zaś należało nazywać, należało nazywać czymś?

388a **Her.** Tak jest.

Sok. A czymże było to, czym należało wiercić?

Her. Świdrem.

Sok. A czym to, czym należało tkać?

Her. Czółenkiem tkackim.

Sok. A co było tym, czym należało nazywać?

Her. Nazwa.

Sok. Słusznie mówisz. Narzędziem pewnym jest więc nazwa.

Her. Oczywiście.

Sok. Jeślibym więc spytał; „jakim to narzędziem było czółenko tkackie?"; czy nie tym, którym tkamy?

Her. Tak.

b **Sok.** Tkając cóż czynimy? czy nie rozdzielamy przędzy i splątanych nitek?

Her. Tak.

Sok. Czy o świdrze powiesz podobnie i o innych rzeczach?

Her. Oczywiście.

Sok. Czy i o nazwie możesz podobnie powiedzieć? Nazywając nazwą, która jest pewnym narzędziem, co czynimy?

Her. Nie potrafię powiedzieć.

Sok. Czyż nie uczymy się czegoś nawzajem i nie dostrzegamy rzeczy takimi, jakimi są?

Her. Oczywiście.

Sok. Nazwa jest więc pewnym narzędziem nauczającym i rozróżniającym

c istnienie, podobnie jak czółenko tkackie narzędziem w stosunku do tkaniny.

Her. Tak.

Sok. Oczywiście narzędziem tkackim jest czółenko tkackie?

Her. Jakże by nie?

Sok. A jeśli tkacz posługuje się biegle czółenkiem, to biegle znaczy tyle co „po tkacku", jeśli zaś nauczyciel biegle posługuje się nazwą — to biegle znaczy „po nauczycielsku"?

Her. Tak.

Sok. Czyim to dziełem tkacz posługuje się biegle, kiedy używa czółenka?

Her. Cieśli.

Sok. Czy każdy jest cieślą, czy ten, kto posiadł taką umiejętność?

Her. Ten, który ją posiadł.

d **Sok.** Czyim to dziełem wiertacz posługuje się biegle, kiedy używa świdra?

Her. Kowala.

Sok. Czy każdy jest kowalem, czy człowiek posiadający taką umiejętność?

Her. Posiadający taką umiejętność.

Sok. Dobrze, a czyim to dziełem posługuje się nauczyciel, kiedy używa nazw?

Her. Nie wiem.

Sok. Czy nie potrafisz powiedzieć, kto tworzy nazwy, którymi się posługujemy?

Her. Nie potrafię.

Sok. Czy nie wydaje ci się, że prawo jest ich twórcą?

Her. Możliwe.

e **Sok.** Nauczyciel posługuje się więc dziełem prawodawcy, kiedy używa nazwy?

Her. Tak mi się zdaje.

Sok. Czy prawodawcą zda ci się każdy mąż, czy ten, który posiadł taką umiejętność?

Her. Ten, który posiadł umiejętność.

Sok. Nie każdy więc człowiek, Hermogenesie, tworzy nazwy, lecz jakiś
389a słowotwórca. Ten zaś, jak się zdaje, jest prawodawcą, i doprawdy rzadki to wśród ludzi typ rzemieślnika.

Her. Tak się wydaje.

Sok. Zastanów się teraz, na co patrząc prawodawca ukuwa nazwy. Rozważ, cośmy wcześniej rzekli. Na co patrząc stolarz tworzy czółenko tkackie? Czyż nie na to, co naturalnie istnieje do tkania?

Her. Oczywiście.

b **Sok.** A cóż, jeśli złamie mu się czółenko, czy znowu zrobi drugie patrząc na złamane, czy też na wzór, według którego złamane czynił?

Her. Zdaje mi się, że na wzór.

Sok. Czy nie nazwiemy tego najsłuszniej „samym czółenkiem"?

Her. Tak i mnie się zdaje.

Sok. Jeśli zaś potrzeba czółenko zrobić, czy to w celu wykonania tkaniny cienkiej lub grubej, lnianej lub bawełnianej, lub innego rodzaju, czyż dla każdego nie trzeba mieć wzoru i w zależności od tego, do jakiej tkaniny w naturalny sposób najlepiej jest przeznaczone, taki kształt nadać odpowiedni do danej czynności?

Her. Tak.

Sok. Podobny sposób można zastosować do innych narzędzi. Trzeba, by twórca znalazł narzędzie naturalnie przeznaczone do czegoś i odtworzył je w materiale, z którego tworzy, nie takie jednak, jak sam zechce, lecz zgodnie z jego naturą. Jak się zdaje bowiem, świder z natury przeznaczony do każdej rzeczy, należy umieć oddać w żelazie.

Her. Oczywiście.

Sok. A czółenko tkackie z natury przeznaczone do poszczególnych rzeczy w drewnie?

Her. Tak jest.

d **Sok.** Z natury bowiem każde czółenko tkackie przeznaczone było, jak sądzę, do różnego rodzaju tkaniny. Podobnie i inne narzędzia.

Her. Tak.

Sok. Również więc i nazwę, o najszlachetniejszy, z natury dla każdej rzeczy przeznaczoną ów prawodawca musi potrafić do liter[12] i sylab sprowadzić, i trzeba, żeby mając wzgląd na istotę nazwy, wszystkie nazwy tworzył i stosował, jeśli pragnie być prawdziwym słowotwórcą. A jeśli nie do tych samych
e sylab każdy prawodawca nazwę sprowadzi, dziwić się nie należy, wszak nie każdy kowal to samo żelazo stosuje, mimo że w tym samym celu i to samo narzędzie wykuwa. Jeśli ktoś tę samą ideę odda, choćby i w innym żelazie, równie stosowne będzie miał narzędzie, czy to ktoś uczyni tutaj, czy wśród
390a barbarzyńców. Zgadzasz się?

Her. Oczywiście.

Sok. Czy nie ocenisz podobnie prawodawcy, czy to tutejszego czy barbarzyńskiego? Dopóki będzie kształtował właściwy obraz nazwy każdej rzeczy za pomocą dowolnych sylab, bo tutejszy prawodawca nie będzie gorszy od
390a jakiegoś obcego?

Her. Oczywiście.

b **Sok.** A kto będzie wiedział, czy czółenko tkackie odpowiedni posiada kształt w jakimś drewnie? Twórca, to znaczy stolarz, czy posługujący się nim tkacz?

Her. Jasne, że ten, kto się nim posługuje, Sokratesie.

Sok. Kto dziełem lutnika się posługuje? Czy nie ten, kto wykonawcy potrafi udzielić wskazówek i pozna, czy instrument jest dobrze wykonany?

Her. Oczywiście.

Sok. Kto więc?

Her. Lutnista.

Sok. A kto posługuje się dziełem budowniczego okrętów?

c **Her.** Żeglarz.

Sok. A kto najlepiej poznałby się na dziele prawodawcy i ocenił jego wytwór, czy to tutaj, czy wśród barbarzyńców? Czy nie ten, kto wytworem tym się posługuje?

Her. Tak.

---

[12] Starożytni gramatycy greccy posługiwali się terminem: „grámma", dosłownie: litera, od „gráphein" (pisać). Termin ten wydaje się nam niezbyt precyzyjny, albowiem oznaczać on może trzy odrębne rzeczy: (1) grafem, tzn. kształt litery, (2) nazwę tej litery w alfabecie, (3) wartość fonetyczną danej litery w tekście. Dionizjos Thrax (ok. 2 w. p.n.e.), autor pierwszej gramatyki języka greckiego zatytułowanej *Tékhnē grammatikḗ* posługuje się właśnie terminem: „grámma". Trzeba pamiętać o tym, że dla starożytnych Greków segmentacja warstwy fonicznej mowy łączyła się z pismem alfabetycznym, które przejęli najprawdopodobniej od Fenicjan. Czasami gramatycy posługują się terminem: „stoikheîon" — łac. elementum, na oznaczenie najmniejszych wydzielonych segmentów dźwiękowych mowy. Gramatycy łacińscy, którzy przejęli terminologię od gramatyków greckich, posługiwali się najczęściej terminem: „littera" (= gr. γράμμα). Wyróżniali jednak: (1) forma litterae, (2) nomen litterae, (3) potestas litterae.

Sok. Czy nie ten, kto jest biegły w zadawaniu pytań?

Her. Oczywiście.

Sok. Ten sam jest również biegły w odpowiadaniu?

Her. Tak.

Sok. Czy inaczej nazwiesz kogoś biegłego w zadawaniu pytań i odpowiadaniu na nie niż dialektykiem?

Her. Nie inaczej jak tylko tak.

d **Sok.** Zadaniem więc cieśli jest wykonanie steru, a żeglarz daje wskazówki, aby ster był dobry.

Her. Tak się wydaje.

Sok. Zadaniem zaś prawodawcy jest utworzenie nazw pod kierunkiem dialektyka, tak, aby nazwy były poprawnie ukształtowane.

Her. Tak jest.

Sok. Obawiam się, że tworzenie nazw nie jest tak proste, jak sądzisz, Hermogenesie. Nie jest to sprawą ani zwyczajnych, ani przypadkowych ludzi. Prawdę mówi Kratylos twierdząc, że nazwy przysługują rzeczom w sposób natu-
e ralny i że nie każdy będzie twórcą nazw, lecz jedynie ten, kto zważa, by nazwa wszystkiego była zgodna z naturą, i potrafi oddać jej obraz za pomocą liter i sylab.

Her. Nie wiem doprawdy, Sokratesie, jak temu, co mówisz, można
391a zaprzeczyć, lecz również niełatwo jest tak od razu uwierzyć. Sądzę, że bardziej skłonny byłbym ci uwierzyć, jeślibyś mi pokazał ową naturalną prawidłowość nazwy, jak ją nazywasz.

Sok. Nic podobnego nie twierdzę, drogi Hermogenesie. Już zapomniałeś, co przed chwilą rzekłem[13], że nie wiem, lecz chciałbym rozważyć to z tobą. Teraz nam obu rozważającym zdaje się, w przeciwieństwie do poprzednich
b poglądów, że nazwa posiada pewną naturalną prawidłowość i że nie każdy mąż potrafi ją dobrze dopasować do danej rzeczy. Czyż nie tak?

Her. Zgoda.

Sok. W istocie, należy teraz dociekać, jeśli tego pragniesz, jakaż to jest ta prawidłowość nazwy.

Her. Ja bardzo pragnę tego się dowiedzieć.

Sok. Rozważ więc!

Her. Jakże należy to rozważać?

Sok. Najlepiej rozważać, przyjacielu, z mędrcami, darowując im dobra
c i obsypując łaskami. Takimi są sofiści, którym brat twój Kallias[14] wiele dóbr darował, by uchodzić za mądrego. Skoro ty nie posiadasz ojcowskiego majątku, powinieneś wypytywać i prosić brata, by ci wyłożył zagadnienie prawidłowości nazw, tak jak się tego był nauczył od Protagorasa.

Her. Niedorzeczna byłaby taka moja prośba, skoro prawdy Protagorejskiej[15] nie przyjmuję, Sokratesie. Jakże bym uznał słowa wypowiedziane zgodnie z tą prawdą za cokolwiek warte?

---

[13] Cf. 384c.

[14] Cf. *Apologia* 20a. Akcja *Protagorasa* toczy się w domu Kalliasa.

[15] Mowa o dziele Protagorasa *Alétheia* (*Prawda*). Cf. *Teajtet* 162a, 170e, 171c.

Sok. Skoro to ci nie odpowiada, od Homera trzeba się dowiedzieć i innych
d poetów.

Her. Co mówisz, Sokratesie? Homer o nazwach? Gdzie?

Sok. W wielu miejscach. Najważniejsze i najpiękniejsze są te, gdzie rozróżnia nazwy tych samych rzeczy, których używają ludzie i bogowie. Nie sądzisz, że w tych miejscach mówi on coś szczególnie ważnego i ciekawego na temat prawidłowości nazw? Jasne jest, że bogowie wypowiadają właśnie te
e prawidłowe nazwy, które są zgodne z naturą. Czy nie tak sądzisz?[16]

Her. Dobrze to wiem, że jeśli coś nazywają, to prawidłowo, lecz które to fragmenty masz na myśli?

Sok. Nie wiesz, że o rzece płynącej pod Troją, która walczyła z Hefajstem, mówi, że „bogowie zwą ją Ksanthosem, ludzie zaś Skamandrem"?[17]

Her. Prawda.

392a **Sok.** Cóż więc, czy nie wydaje ci się rzeczą wspaniałą wiedzieć, o ile poprawniejszą nazwą rzeki jest „Ksanthos" niż „Skamander"? Lub jeśli chcesz, o ptaku, o którym mówi, że „khalkis nazywają bogowie, ludzie zaś kymindis"[18]. Czy niełatwo jest rozstrzygnąć, o ile poprawniej nazywać tego samego ptaka „khalkis" niż „kymindis"? Albo „Bateja" i „Myrina"[19] i różne
b podobne przykłady u Homera i innych pisarzy? Lecz przerasta to może zarówno moje jak i twoje siły, by tego dochodzić. Imiona „Skamandrios" i „Astyanaks" znajdują się bardziej w zasięgu ludzkiego poznania, jak mi się zdaje, i łatwiej będzie rozstrzygnąć na podstawie tych imion, które Homer nadaje synowi Hektora, jaką im przypisuje prawidłowość. Znasz przecież fragmenty, gdzie przytacza się imiona, o których mowa.

Her. Oczywiście.

Sok. Jak sądzisz, czy Homer uważał za bardziej prawidłowe imię chłopca „Astyanaks", czy „Skamandrios"?

c **Her.** Nie potrafię powiedzieć.

Sok. Zastanów się. Jeśliby cię ktoś spytał, czy za bardziej prawidłowe uznajesz nazwy nadane przez mądrych, czy głupich?

Her. Jasne, odpowiedziałbym, że nadane przez mądrych.

Sok. Czy niewiasty w państwach wydają ci się mądrzejsze, czy raczej mężowie? Ogólnie jako rodzaj?

Her. Mężowie.

Sok. A czy nie wiesz, że Homer mówi, iż syn Hektora przez Trojańczyków
d nazywany jest „Astyanaks", przez niewiasty zaś oczywiście „Skamandrios", skoro mężowie zwali go „Astyanaks"?[20]

---

[16] Argumentacja ironiczna.

[17] *Iliada* XX 74.

[18] *Iliada* XIV 291. Chodzi o rodzaj sowy.

[19] *Iliada* II 813–814.

[20] Pozorna nieznajomość faktów z *Iliady* przez Sokratesa: cf. VI 402–403, XXII 506. Fragment ten wydaje się wskazywać, że w dalszej części dialogu również występować będą pewne niekonsekwencje oraz niezbyt precyzyjne rozumowanie.

Her. Zdaje się.

Sok. Czyż i Homer nie uważał Trojańczyków za mądrzejszych od ich kobiet?

Her. Zgadzam się.

Sok. Uważał przeto, że chłopcu bardziej pasuje imię „Astyanaks" niż „Skamandrios"?

Her. Tak się wydaje.

Sok. Rozważmy teraz dlaczego? Sam najlepiej wyjawia nam powód, mówi
e bowiem: „sam ochraniał ich miasto i wysokie mury"[21]; dlatego, jak się zdaje, prawidłowo należy nazywać syna zbawcy „Astyanaksem", to znaczy „władcą miasta", które ratował jego ojciec, jak mówi Homer.

Her. Tak mi się zdaje.

Sok. Lecz dlaczego? Sam tego jeszcze nie rozumiem, Hermogenesie, a ty rozumiesz?

Her. Nie, na Zeusa!

393a **Sok.** Lecz przecież, mój drogi, i Hektorowi imię Homer nadał?

Her. Cóż stąd?

Sok. To, że wydaje mi się ono całkiem podobne do „Astyanaksa" i że oba te imiona są helleńskie. „Anaks" prawie to samo znaczy, co „Hektor" — oba są imionami królewskimi. Jeśli ktoś jest władcą (ἄναξ) czegoś, jest również
b tego posiadaczem (ἕκτωρ). Jasne bowiem, że ten ktoś panuje nad tym, ma to i posiada (ἔχει). A może zdaje ci się, że plotę koszałki opałki i błądzę uważając, że kroczę śladami jakiejś rzekomej myśli Homera na temat prawidłowości nazw?

Her. Nie, na Zeusa! Wydaje mi się, że chyba dobrze się do tego zabierasz.

Sok. Słusznie więc jest, jak mi się zdaje, nazywać potomka lwa lwem i potomka konia koniem. Nie mówię o tym przypadku, kiedy z konia zrodzi się
c całkiem coś innego, jakiś potwór, lecz o takim, kiedy coś jest naturalnym potomstwem danego gatunku. Jeśliby koń, wbrew naturze, zrodził naturalnego potomka krowy, nie będzie można go nazywać źrebakiem, lecz cielęciem. Podobnie jest, jak sądzę, jeśli z człowieka nie zrodzi się potomek człowieczy, to nie można go zwać będzie człowiekiem. Podobnie i w przypadku drzew i wszystkiego innego. Czyż nie tak?

Her. Ależ tak właśnie.

Sok. Dobrze mówisz. Uważaj jednak, bym cię w błąd nie wprowadził. Według bowiem takiego rozumowania, jeśli z króla zrodzi się jakiś potomek,
d to będzie się zwał królem, i nie ma znaczenia, czy takimi czy innymi sylabami to samo się oznacza, ani też jeśli się doda jakąś głoskę lub odejmie — nic to, dopóki wyraźna będzie istota rzeczy wyrażona nazwą.

Her. Co przez to rozumiesz?

Sok. Nic nadzwyczajnego. Wiesz przecież, że wymawiamy nazwy elemen-
e tów, prócz czterech: „E", „Y", „O" i „Ω". Nazwy innych samogłosek

[21] *Iliada* XXII 507. W tym miejscu występują również pewne nieścisłości z oryginałem *Iliady*.

i spółgłosek tworzymy dodając, jak wiesz, inne litery[22]. Dopóki jednak wartość danego elementu pozostanie wyraźna, za prawidłową należy uznać tę nazwę, która nam to uwidacznia. Na przykład „beta", widzisz, że dodane „eta", „tau" i „alfa", nie przeszkadzają, by naturę litery oddać całą nazwą, jak chciał prawodawca. Tak więc prawidłowo potrafił nadać literom nazwy[23].

Her. Wydaje się, że słusznie mówisz.

394a **Sok.** Czyż nie podobnie ma się rzecz w przypadku króla? Z króla król się zrodzi, z dobrego dobry, z ładnego ładny, i pozostałe przypadki podobnie. Z każdego rodzaju podobne potomstwo się zrodzi, chyba że zdarzy się jakiś cud. Nazw przeto tych samych należy używać. Upiększać je jednak można sylabami tak, że komuś niedoświadczonemu wydać się mogą różne, w rzeczywistości będąc takimi samymi. Podobnie i nam lekarstwa upiększone barwnikami i pachnidłami wydają się różne, będąc tymi samymi. Dla lekarza jednak, który zwraca uwagę na moc lekarstwa, są takie same; nie dziwi się on z po-
b wodu dodatków. Podobnie i znawca nazw zwraca uwagę na ich znaczenie i nie dziwi się, jeśli jakąś literę się doda, przestawi, odejmie, czy jeśli zgoła w innych literach zawiera się znaczenie nazwy. Jak już powiedziałem, „Astyanaks" i „Hektor" nie mają prócz „tau" żadnej innej litery wspólnej, lecz to samo
c znaczą. A „Arkhepolis"[24] jakąż literę ma wspólną? a przecież to samo wyraża. Istnieje wiele różnych nazw na określenie króla, inne znów na oznaczenie wodza (στρατηγός), jak na przykład: „Agis"[25], „Polemarkhos"[26], „Eupolemos"[27], inne oznaczają lekarza, jak na przykład: „Jatrokles"[28], „Akesimbrotos"[29]. Wiele innych nazw znaleźlibyśmy, literami i sylabami się różniących, znaczeniowo zaś tych samych. Czyż nie tak ci się zdaje?

d **Her.** Ależ tak właśnie.

Sok. Rzeczom rodzącym się zgodnie z naturą należy nadawać te same nazwy.

Her. Słusznie.

Sok. A co w przypadku rzeczy zrodzonych niezgodnie z naturą, tych, które powstają w wyniku wynaturzenia? Na przykład, kiedy z dobrego i pobożnego człowieka bezbożnik się zrodzi? Czy nie podobnie jak w poprzednim przypadku, kiedy koń zrodzi potomka krowy nie należy nadawać nazwy rodzącego, lecz rodzaju do którego należy.

Her. Z pewnością.

[22] E, O, Y, były w pierwotnym alfabecie greckim nazywane prostymi dźwiękami, które oznaczały. Nazwy: „epsilon", „ypsilon", „omikron" *i* „omega" pochodzą z okresu bizantyńskiego.

[23] Nazwy liter w alfabecie fenickim miały znaczenia, np. א – alef (wół), ב – beth (dom), ג – gimel (wielbłąd) itd. Alfabet ten został przyjęty przez Greków wraz z nazwami semickimi liter.

[24] Arkhepolis = władający miastem.

[25] Agis = wódz.

[26] Polemarkhos = dowódca (w czasie) wojny.

[27] Eupolemos = dobry w prowadzeniu wojny.

[28] Jatrokles = sławny lekarz.

[29] Akesimbrotos = leczący śmiertelnych.

e **Sok.** Tak więc z pobożnego człowieka zrodzonemu bezbożnikowi tego rodzaju nazwę należy nadać.

Her. Tak.

Sok. Nie zaś „Theophilos"[30], jak się zdaje, czy też „Mnesitheos"[31], ani żadne z takich imion, lecz jakieś takie, które przeciwieństwo oznacza, jeśli imiona mają być prawidłowo nadane.

Her. Słusznie, Sokratesie.

Sok. Podobnie sądzić należy, Hermogenesie, że Orestes[32] słuszne imię nosi, niezależnie od tego czy to sprawił jakiś przypadek, czy jakiś poeta mu je nadał, wyrażając tym imieniem brutalność natury, jego nieokrzesaność i dzikość (ὀρεινόν).

395a **Her.** Tak się wydaje, Sokratesie.

Sok. I jego ojciec chyba zgodne z naturą imię nosi.

Her. Chyba tak.

Sok. Agamemnon[33] bowiem to ktoś taki, kto jeśli chciałby coś osiągnąć, to wytrwa i cel swoich zamierzeń osiągnie poprzez dzielność. Dowodem tego jest cierpliwość jego wojska pod Trają i wytrwałość. Ponieważ mąż ten jest godzien podziwu ze względu na wytrwałość (ἀγαστὸς κατὰ τὴν
b ἐπιμονήν), przeto słusznie zwany jest Agamemnon. Podobnie i Atreus[34] trafne imię nosi. Jego sprawą jest zabójstwo Chryzypa i jakże okrutnie postąpił z Tyestesem. Wszystko to zgubne i nieszczęsne (ἀτέρα) dla cnoty. Znaczenie tego imienia jest wykrzywione i nieco ukryte, tak, że nie wszystkim jest jawna natura tego męża; dla znawców nazw jasne jest to, co Atreus znaczy. Ze względu na zaciętość (ἀτειρές), nieustraszoność (ἄτρεστον) oraz zgubność
c (ἀτηρόν) pasuje to imię do niego. Myślę, że i Pelopsowi[35] słuszne imię dano, oznacza ono bowiem człowieka blisko patrzącego (ἐγγὺς ὁρῶν), trafnie mu je więc nadano.

Her. Jakże to?

Sok. Mówi się, na przykład, o tym mężu, że nie myślał, co stać się może w wyniku zabójstwa Myrtilosa i nie przewidział tego, co później dotknie cały ród,
d jakim go nieszczęściem przepełni, patrząc krótkowzrocznie i chwilowo, to znaczy blisko (πέλας), gdy pragnął za wszelką cenę ręki Hippodamei. Każdy przyzna, że i Tantalowi[36] zgodne z naturą nadano imię, jeśli jest prawdą to, co o nim powiadają.

[30] Theophilos (Teofil) = umiłowany przez boga.

[31] Mnesitheos = myślący o bogu.

[32] Orestes, syn Agamemnona i Klitajmestry, mściciel swojego zdradziecko zamordowanego przez Klitajmestrę ojca. Matkobójca.

[33] Agamemnon, dowódca armii achajskiej spod Troi. Zamordowany zdradziecko przez swoją żonę Klitajmestrę po powrocie do ojczyzny.

[34] Atreus, syn Pelopsa i Hippodamei. Wraz ze swoim młodszym bratem Tyestesem zamordował swego brata Chrysipposa, a następnie zgładził również Tyestesa.

[35] Pelops, syn Tantala. W odwet za zgładzenie Myrtilosa, syna Hermesa, bóg ten rzucił klątwę na ród Pelopsa.

[36] Tantal, syn Zeusa i Pluto, król Lidii. Zyskał łaskę bogów i uczestniczył w ich ucztach. Srogo ukarany, kiedy chcąc wypróbować wszechwiedzę bogów, podał im do jedzenia ciało swego syna Pelopsa.

Her. Cóż takiego?

Sok. Jeszcze za życia spadło na niego wiele strasznych i okropnych nieszczęść, w wyniku których cały kraj w końcu popadł w ruinę, a po śmierci
e zagrażało mu w Hadesie nieustanne zwisanie głazu nad głową, współbrzmiąc z jego imieniem. Po prostu jakby ktoś chciał go nazwać najbardziej obciążonym (ταλάντατος), a unikając tego, nazwał go, zamiast tego imienia używać, imieniem Tantal. Takie to imię przypisuje mu legenda. Zdaje się, że i do Zeusa,
396a który uważany jest za jego ojca, dobrze pasuje imię, lecz niełatwo to dostrzec. Jest ono bowiem jak cała wypowiedź (λόγος). Dzieląc je na dwie części, posługujemy się jedni jedną formą, inni drugą. Jedni bowiem mówią „Dzēna", inni „Día"[37] – co połączone w jedno ukazuje naturę boga. To zaś, jak twierdzimy, powinna czynić nazwa. Nie ma bowiem nikogo innego, ani dla nas ani dla innych, kto bardziej byłby przyczyną życia (ζῆν) od tego, który jest władcą i królem wszystkich. Przyznać należy, że słusznie jest tak nazwany bóg, za
b którego sprawą (δία ὅν) żyć (ζῆν) jest dozwolone wszystkim żyjącym istotom. Ten, który jest jeden, ma podwójne, jak już rzekłem, imię, to znaczy „Dzēna" i „Día". Komuś, kto po raz pierwszy słyszy, że jest on synem Kronosa, mogłoby się to zdać ubliżające. Można by raczej uważać Zeusa (Δία) za potomka jakiejś potężnej myśli (διάνοια). Kronos więc to „koros", „koros" zaś nie oznacza chłopca, lecz czystość (καθαρόν) oraz nieskazitelność (ἀκήρατον) umysłu. Jest on, jak głosi legenda, synem Uranosa. Kontemplacja spraw wzniosłych nosi nazwę niebiańskiej (οὐρανία), umysł spoglądając na
c sprawy wzniosłe (ὁρῶσα τὰ ἄνω), stąd staje się, jak twierdzą meteorolodzy, Hermogenesie, nieskazitelny. Słuszne więc jest takie nazwanie nieba (οὐρανός). Gdybym pamiętał genealogię Hezjoda[38], jakich dalej wymienia ich przodków, nie skończyłbym objaśniać, w jakim stopniu odpowiednie są ich imiona, dopóki nie zbadałbym całej tej wiedzy, czy sprawdza się ona, czy też nie, lecz
d teraz to mi do głowy wpadło, sam nie wiem skąd.

Her. Ależ Sokratesie, i tak wydajesz mi się po prostu jak ci nawiedzeni przez boga, co nagle zaczynają wieszczyć.

Sok. Sądzę, Hermogenesie, że najwięcej mądrości spłynęło na mnie z Eutyfrona[39], syna Prospaltiosa, ponieważ od świtu z nim najwięcej przebywałem i na jego słowa nadstawiałem ucha. Podejrzewam, że będąc natchnionym, nie tylko moje uszy napełnił nadzwyczajną mądrością, lecz także
e zawładnął mą duszą. Uważam jednak, że postąpić powinniśmy tak: dzisiaj korzystać z tej nauki i rozważyć resztę o nazwach, jutro zaś, jeśli nam się tak wyda, oczyścimy ją i uwolnimy od zmazy, szukając kogoś, kto by to umiejętnie
397a uczynił, czy to któryś z kapłanów, czy z sofistów.

Her. Ależ zgadzam się, Sokratesie. Chętnie wysłuchałbym bowiem dalszego ciągu rozważań na temat nazw.

[37] Nazwa tego boga pochodzi od indoeuropejskiego pierwiastka: *dḭēu-. W bierniku forma ta brzmiała: *dḭēm, co zachowało się w homeryckich formach: ζῆν i ζῆνα. Forma: Δία jest formą późniejszą, utworzoną od słabych przypadków.

[38] Hezjod (ok. 700 p.n.e.), pisarz z Beocji. Autor *Prac i dni* oraz *Teogonii*.

[39] Eutyfron – znany wieszcz.

Sok. Uczyńmy więc tak. Skoro doszliśmy do ogólnej zasady, skąd chcesz, zacznijmy rozważać, byśmy się przekonali, czy same nazwy będą nam świadczyć o tym, że nie całkiem przypadkowo są one wszystkie nadawane, lecz
b że wykazują pewną prawidłowość. Zmyliłyby nas imiona bogów i ludzi, wiele bowiem z nich nadano zgodnie z imionami przodków, niektóre – jak już wcześniej zauważyliśmy – wcale do nich niepasujące, wiele innych nadaje się jakby z myślą o gorącej prośbie, na przykład: Eutykhides[40], Sosias [41], Theophilos[42], i wiele innych. Wydaje mi się, że tego typu nazwy należy pominąć. Bardziej pożyteczne będzie szukać prawidłowości nazw nadawanych rzeczom istniejącym zawsze w sposób naturalny. W tym przypadku nadawanie
c nazw jest rzeczą szczególnie ważną. Niektóre z nich zostały nadane może bardziej mocą boską niż ludzką[43].

Her. Zdaje się, że słusznie mówisz, Sokratesie.

Sok. Czy nie godzi się nam zacząć rozważanie od bogów, czy prawidłowo zostali oni nazwani bogami (θεοί)?

Her. Ależ tak właśnie wypada.

Sok. Ja więc przypuszczam tak. Wydaje mi się, że pierwotni mieszkańcy
d Hellady czcili tylko takich bogów, jakich i teraz wielu barbarzyńców, to znaczy: Księżyc (σελήνη), Ziemię (γῆ), gwiazdy (ἄστρα) i niebo (οὐρανός). Widząc zaś wszystkie te rzeczy w ruchu i stałym ruchu, z powodu ich naturalnego ruchu (θεῖν) nazwali je bogami (θεοί). Później, dostrzegając wszystkich innych bogów, określali już tą samą nazwą. Zdaje ci się to być prawdziwe, co mówię, czy też nie?

Her. Całkiem prawdziwe wydaje mi się to być.

Sok. Cóż dalej będziemy rozważać?

e **Her.** Jasne, że nazwę: „daimones".

Sok. Co naprawdę znaczy nazwa: „daímones"? Uważaj, czy przyznasz mi rację.

Her. Mówże!

Sok. Wiesz, kogo Hezjod określa terminem: „daímones"?

Her. Nie wiem.

Sok. Nawet tego, że pierwszym rodzajem ludzkim, jak powiada, był rodzaj złoty?[44]

Her. To wiem przecież.

Sok. Powiada więc o nim, że „odkąd zginął ten rodzaj zgodnie z przezna-
398a czeniem, daímones zwane są te czyste szlachetne istoty ziemskie, które chronią od zła i czuwają nad śmiertelnymi ludźmi"[45].

[40] Eutykhides = potomek szczęśliwego losu.

[41] Sōsias = zbawca, od „sōdzein" (ocalić, zbawić).

[42] Cf. przyp. 30.

[43] Sokrates odrzuci to dalej, jako zbyt wygodny wybieg (425d), lecz Kratylos podejmie ten argument (438).

[44] Hezjod, *Prace i dnie* V 109–126.

[45] Hezjod, *Prace i dnie* V 121–123.

Her. Cóż stąd?

Sok. Sądzę, że nazywa ten ród złotym, nie dlatego, że zrodził się ze złota, lecz że był dobry i piękny. Dowodem na to, że nas nazywa rodem żelaznym[46].

Her. Prawdę mówisz.

Sok. Czy sądzisz, że i w odniesieniu do współcześnie żyjących, jeśli ktoś jest
b dobry, to można powiedzieć, że jest ze „złotego rodu"?

Her. Można.

Sok. A czyż ludzie dobrzy nie są ludźmi mądrymi?

Her. Są ludźmi mądrymi.

Sok. To zaś właśnie najbardziej zdaje mi się określać nazwa: daímones. Ponieważ byli mądrzy i doświadczeni (δαήμονες), nazwał ich: daímones. Takie też znaczenie ma ta nazwa w naszej starszej mowie[47]. Pięknie zaś powiada i on, i inni poeci, że skoro umrze ktoś dobry, zyskuje on wielką cześć i szacunek
c i staje się „daimonem", zgodnie z nazwą, którą zyskuje dzięki mądrości. Ja również uważam, że każdy dobry człowiek, czy to za życia, czy po śmierci, słusznie nazywany jest „daimonem", jako człowiek niezwykły.

Her. Zdaje mi się, Sokratesie, że całkowicie się z tobą zgadzam. A co znaczy: „heros" (ἥρως)?

Sok. Nietrudno wydedukować, niewiele bowiem zmieniona nazwa, wskazuje, że pochodzi od Erosa.

Her. Co powiadasz?

Sok. Nie wiesz, że półbogami są herosi?[48]

Her. Cóż stąd?

d **Sok.** Wszyscy zrodzili się przecież z miłosnego związku, bądź to boga i śmiertelnej niewiasty, bądź śmiertelnika i bogini. Jeśli i to rozważysz w świetle starej attyckiej mowy, więcej ci do głowy przyjdzie. Stanie się widoczne, że od imienia Erosa, za którego sprawą herosi powstali, powstała też nazwa, na szczęście nieznacznie zmieniona. Albo więc to tłumaczy nazwę herosów, albo to, że byli mądrzy, biegli w mowie (ῥήτορες) i byli dobrymi dialektykami, umiejącymi zadawać pytania (ἐρωτᾶν) i mówić (εἴρειν). Mówić bowiem znaczy tyle, co wypowiadać (λέγειν). Jak już powiedziałem, ci którzy w attyckiej
e mowie są nazywani herosami (ἥρωες), bywają retorami i osobnikami biegłymi w zadawaniu pytań, tak że plemię heroiczne stało się rodzajem retorów i sofistów. Lecz to nietrudno wymyślić, rozważmy raczej nazwę: „ánthrōpoi" (ludzie). Dlaczego nazywają się „ánthrōpoi", może potrafisz powiedzieć coś na ten temat?

Her. O najszlachetniejszy, skądże mam to wiedzieć? Nawet jeśli mógłbym coś powiedzieć, nie powiem, bo wiem, że ty to wyłożysz lepiej.

399a **Sok.** Ty wierzysz w natchnienie Eutyfrona, jak się zdaje.

Her. Oczywiście.

Sok. Masz rację, że wierzysz, zdaje mi się teraz bowiem, że naprawdę

---

[46] Hezjod, *Prace i dnie* V 174–201.

[47] Wyraz ten występuje w archaicznej poezji.

[48] Hezjod, *Prace i dnie* V 159–160.

sprytnie rozumuję. Obawiam się nawet tego, że jeśli nie będę uważał, jeszcze dziś będę uchodził za mądrzejszego, niż pragnę być. Rozważ jednak to, co powiem. W związku z nazwami należy najpierw zauważyć to, że często dodajemy lub odejmujemy litery i zmieniamy akcenty w zależności od tego, co chcemy nazwać. Na przykład wyrażenie „Dii philos" (miły Zeusowi), żeby
b stało się z predykatu nazwą, trzeba byśmy odjęli drugą „jotę" i wymówili zamiast środkowej sylaby wysokiej niską[49]. W innych przypadkach przeciwnie, dodajemy litery, niskie wysoko wymawiamy.

Her. Prawdę mówisz.

Sok. To samo — jak się zdaje — dotyczy nazwy „ánthrōpoi" (ludzie). Nazwa ta powstała z predykatu (ῥῆμα)[50], w wyniku usunięcia jednej „alfy" oraz zamiany ostatniej na niską.

Her. Cóż mówisz?

c **Sok.** Tak. Nazwa „ánthrōpos" bowiem znaczy, że w przeciwieństwie do innych zwierząt, które widzą, lecz nie obserwują ani nie porównują (ἀναλογίζεται), ani nie rozpatrują, „ánthrōpos" zaś, czyli człowiek, skoro coś dostrzegł, to znaczy „ópōpe", to zarówno „anathreî" (rozpatruje), jak i wnioskuje, czyli „logídzetai", z tego, co zobaczył. Słusznie więc jako jedyny ze zwierząt człowiek został nazwany „ánthrōpos", jako „anathrôn hà ópōpe" (rozpatrujący to, co zobaczył).

Her. Co dalej? Czy mogę powiedzieć to, o co bym chętnie zapytał?

Sok. Śmiało.

d **Her.** O to, co wydaje się być najbliższe wymienionym nazwom. Nazywamy bowiem coś „psykhḗ" (duszą) i „sôma" (ciałem) człowieka.

Sok. Czemuż nie?

Her. Spróbujmy i te nazwy wyjaśnić podobnie jak poprzednie.

Sok. Chcesz więc, byśmy zbadali, czy nazwa „psykhḗ" (dusza) jest odpowiednia, a następnie, czy nazwa „sôma" (ciało)?

Her. Tak.

Sok. Żeby tak od razu coś powiedzieć, to sądzę, że ci, którzy nadawali nazwę „psykhḗ", rozumowali jakoś tak: jeśli to coś jest w ciele, to zdolne jest ono żyć, posiadając własność „anapneîn" (oddychania) oraz „anapsýkhon"
e (ożywiania), gdy zaś to coś ożywiającego opuści ciało, ginie ono i umiera. Dlatego, jak sądzę, nazwano to „psykhḗ" (duszą). Jeśli chcesz, to poczekaj trochę, zdaje mi się, że dostrzegłem coś bardziej przekonywającego od tego,
400a coś dla tych z kręgu Eutyfrona. Ci bowiem, jak sądzę, pierwsze moje tłumaczenie oceniliby i uważali za coś prostackiego. Zobacz, czy i tobie się to spodoba.

Her. Mów więc!

Sok. Czy wydaje ci się, że coś innego niż dusza podtrzymuje i kieruje naturą ciała, tak, że się ono porusza i żyje?

[49] „oksýs" — wysoki, o sylabie — akcentowana; „barýs" — niski, o sylabie — nieakcentowana.

[50] W sensie gramatycznym wyróżniano: Lógos (Sententia) = Ónoma (Nomen) + Rhêma (Verbum).

Her. Nic innego.

Sok. A czy nie wierzysz Anaksagorasowi[51], że rozum (νοῦς) i dusza (ψυχή) porządkują naturę wszystkich pozostałych bytów i rządzą nimi?

Her. Ależ wierzę.

b **Sok.** Słusznie więc taką siłę, która „naturę porusza i nią włada" (φύσιν ὀχεῖ καὶ ἔχει) można by nazwą „physékhē" określać. Dla upiększenia nazywa się „psykhé".

Her. To tłumaczenie rzeczywiście kunsztowniejsze od poprzedniego mi się zdaje.

Sok. Tak bowiem właśnie jest. Doprawdy forma tej nazwy może się wydać zabawna.

Her. A co powiemy o następnej nazwie?

Sok. Mówisz o nazwie „sôma" (ciało)?

Her. Tak.

Sok. Ta nazwa wydaje mi się skomplikowana, a jeśli ktoś nieznacznie jej formę zmieni, to nawet bardzo skomplikowana. Niektórzy nazywają ciało c (σῶμα) „grobowcem" (σῆμα) duszy, niejako w nim obecnie pochowanej. Poza tym, ponieważ poprzez nie „wyraża się" (σημαίνει) dusza, to słusznie jest ono nazywane „znakiem" (σῆμα). Wydaje mi się, że to szczególnie orficy utworzyli tę nazwę, uważając, że dusza została ukarana za grzechy i cierpi, a żeby ją pilnować (σῴζεται), ma takie ogrodzenie na kształt więzienia. Ciało jest więc, zgodnie z tym jak się nazywa, „więzieniem" (σῶμα) duszy, dopóki ta nie zapłaci swych win, i nie trzeba zmieniać żadnej litery.

d **Her.** Wydaje mi się, Sokratesie, że dość wyczerpująco na to odpowiedziałeś, lecz, czy w podobny sposób, jak niedawno mówiłeś o Zeusie, rozważać moglibyśmy imiona bogów? W jakim stopniu ich imiona są prawidłowe?

Sok. Na Zeusa, Hermogenesie! gdybyśmy byli rozsądni, najlepszym dla nas wyjściem byłoby stwierdzić, że o bogach nie wiemy niczego, ani o nich samych, ani o imionach, jakimi się sami nazywają. Oczywiste bowiem, że nazywają się e właściwymi imionami. Drugim sposobem określenia prawidłowości ich nazw byłoby czynić tak, jak mamy prawo czynić podczas modlitw: trzeba nazywać ich takimi imionami i takiego pochodzenia, jakimi podoba się im być nazy-401a wanymi, niczego poza tym nie wiedząc. Tak, wydaje mi się, jest najlepiej czynić. Jeśli więc chcesz, rozważmy to, lecz przyrzeknijmy bogom najpierw, że nie o nich będziemy rozprawiać — nie jesteśmy bowiem godni, by rozważać jacy oni są — lecz o ludziach i ich opinii na temat nadawania im imion; nie wzbudzi to bowiem ich obrazy.

Her. Słusznie mówisz, uczyńmy tak, Sokratesie!

b **Sok.** Czyż nie zaczniemy od Hestii[52], zgodnie ze zwyczajem?

Her. Słusznie.

Sok. Jak mógłby rozumować ktoś, kto tak nazwał Hestię?

---

[51] Anaksagoras z Klazomenaj (ok. 500 — ok. 428 p.n.e.), filozof grecki, działający w Atenach. Autor *O naturze*. Cf. Arystoteles, *O duszy* I 2, 404a.

[52] Hestia, córka Kronosa i Rei, siostra Zeusa i Hery, bogini ogniska domowego.

Her. Na Zeusa, wcale mi się to nie wydaje łatwe.

Sok. Jest wielce prawdopodobne, Hermogenesie, że pierwsi, którzy nazwy nadawali, nie byli prostakami, lecz subtelnymi spekulantami i nieprzeciętnymi myślicielami.

Her. Dlaczego?

Sok. Tworzenie nazw wskazuje wyraźnie, moim zdaniem, na tego typu
c ludzi. I jeśli ktoś przeanalizuje obce nazwy, niewątpliwie dojdzie do tego, co każda znaczy. Na przykład to, co my nazywamy „ousía" (istnienie), inni nazywają „essía", jeszcze inni „ōsía"[53]. A więc zgodnie z drugą nazwą „istoty rzeczy" (πραγμάτων οὐσία), prawidłowo „Estia" jest zwana. Poza tym, ponieważ to, co uczestniczy w istnieniu, nazywamy „estin" (jest), także dlatego prawidłową nazwą byłaby Hestia. Zdaje się, że i my w przeszłości nazywaliśmy „essía" to, co obecnie „ousía" (istnienie). Również i w związku z ofiarami
d mógłby ktoś wytłumaczyć rozumowanie tych, którzy nadali tę nazwę. Ci bowiem, którzy „istnienie" (ousía) wszystkich rzeczy nazwali „essía", przed wszystkimi bogami pierwszej Hestii składali ofiarę. Ci zaś, którzy utworzyli nazwę „ōsía", myśleli chyba podobnie jak Heraklit[54], że wszystkie rzeczy się poruszają i nic nie stoi w miejscu. Ich przyczyną i zasadą jest „siła poruszania" (ὠθοῦν), dlatego ładnie nazwana została „ōsía". Lecz za dużo o tym
e powiedziano jak na ludzi nic nie wiedzących. Po Hestii, wypada omówić Reę i Kronosa. Przez imię Kronosa przebrnęliśmy już wszakże[55]. Może jednak jestem w błędzie.

Her. Jakże to, Sokratesie?

Sok. Mój drogi, wpadł mi do głowy cały rój mądrości.

Her. Jakich to?

402a **Sok.** Doprawdy śmiesznie o tym mówić, lecz wydaje mi się, że jest to całkiem prawdopodobne.

Her. Cóż takiego?

Sok. Zdaje się, że dostrzegam to, co Heraklit powiedział dawno i mądrze, a co dotyczyć może Kronosa i Rei, i co mówił Homer.

Her. Co masz na myśli?

Sok. Mówi przecież Heraklit, że „wszystko się porusza i nic nie stoi w miejscu", i porównując byty do nurtu rzeki mówi, że „nie wejdziesz dwa razy do tej samej rzeki".

Her. Tak jest.

b **Sok.** Czy sądzisz, że ten, kto przodkom pozostałych bogów nadał imiona: Rea i Kronos, rozumował inaczej niż Heraklit? Sądzisz, że przypadkowo obojgu nadał nazwy strumieni (ῥεύματα)?[56] Podobnie Homer nazywa „Okeanosa ojcem, Tethys matką bogów"[57]. Zdaje się, że i Hezjod,

---

[53] „Essía", „ōsía" – formy doryckie.

[54] Heraklit z Efezu (VI–V w. p.n.e.), filozof grecki, autor *O naturze*.

[55] Cf. 396b.

[56] Kronos : kroûnos (źródło).

[57] *Iliada* XIV 201.

a Orfeusz[58] mówi: „Okeanos o pięknych falach pierwszy wszedł w związek
c małżeński – poślubił swą siostrę Tethys, zrodzoną z tej samej matki"[59]. Zwróć uwagę na to, jak to wszystko współbrzmi i zmierza ku koncepcji Heraklita.

Her. Trochę to do mnie przemawia, Sokratesie, lecz nie wiem, co znaczy imię: Tethys.

Sok. Samo prawie wskazuje, że ukryta jest w nim nazwa „źródła" (πηγῆ). To bowiem, co jest „cedzone" (διαττώμενον) i „sączone" (ἠθούμενον), jest
d wyobrażeniem źródła. Z tych dwóch nazw utworzono imię Tethys.

Her. Zgrabnie Sokratesie!

Sok. I mnie się tak zdaje, lecz na co kolej? O Zeusie już mówiliśmy.

Her. Tak.

Sok. Mówmy więc o jego braciach: Posejdonie, Plutonie i jego drugim imieniu.

Her. Zgoda.

Sok. Wydaje mi się, że imię Posejdona zostało nadane przez pierwszego
e jego twórcę dlatego, że jego, kroczącego, zatrzymał żywioł morza i nie pozwolił kroczyć dalej, jakby stał się pętami dla nóg. Panującego nad tym żywiołem boga nazwał więc Posejdonem, czyli „pętającym nogi" (ποσίδεσμος). Dla ozdoby jedynie dodano „ei". Możliwe jednak, że to imię nie takie ma znaczenie, lecz że pierwotnie zamiast „sigmy" wymawiano podwójną „lambdę", wskazując na to, że bóg ten „wie wiele rzeczy" (πολλὰ εἰδώς). A może po prostu od słowa „seíein" (wstrząsać) nazwany on został jako ten, „który wstrząsa" (ὁ σείων) po dodaniu „pi" oraz „delty". Pluton zaś został tak nazwany ze względu na rozdawanie bogactwa (πλοῦτος), jako że bogactwo wydobywa się z ziemi. Co się zaś tyczy Hadesa[60], to wielu, zdaje się, przyjmuje, że wyraża ono coś „niewidzialnego" (ἀειδές), i nazywa go tak z obawy przed imieniem Pluton[61].

b **Her.** A co ty o tym sądzisz, Sokratesie?

Sok. Według mnie ludzie często mylą się co do mocy tego boga i niesłusznie się go obawiają. Skoro ktoś z nas umrze, na zawsze tam pożostaje, przeto boją się, i przepełnia ich strachem również to, że dusza pozbawiona ciała odchodzi do niego. Mnie się jednak wydaje, że zarówno potęga tego boga, jak również jego imię, sprowadzają się do jednego.

Her. Do czego mianowicie?

c **Sok.** Wytłumaczę ci, co o tym myślę. Powiedz mi, jakie więzy danej istoty żywej, które zmuszają ją do pozostania w jakimś miejscu, są silniejsze: konieczność czy pragnienie?

Her. Bez porównania silniejszymi więzami jest pragnienie, Sokratesie.

Sok. Czy nie sądzisz, że wielu uciekłoby z Hadesu, gdyby tych, którzy tam idą, nie przywiązał najsilniejszymi więzami?

---

[58] Orfeusz, mityczny poeta-pieśniarz z Tracji.

[59] Okeanos i Tethys, dzieci Uranosa i Gai, bóstwa uosabiające wodę.

[60] Pluton = Hades – cf. Hezjod, *Prace i dnie* 465 – „Dzeùs khthónios".

[61] Przykład tzw. tabu językowego.

Her. Pewnie.

Sok. Wydaje się więc, że ich pęta są jakimś pragnieniem, jeśli ma ich skutecznie więzami krępować, nie zaś koniecznością?

Her. Tak się wydaje.

d **Sok.** Czyż nie istnieje wiele pragnień?

Her. Z pewnością.

Sok. A czy istnieje większe pragnienie niż chęć przebywania z kimś takim, za którego sprawą, jak się uważa, można się stać lepszym mężem?

Her. Na Zeusa! Żadne inne, Sokratesie!

Sok. Przyznajmy, Hermogenesie, że z tych, którzy się tam znajdują, nikt nie chce odejść, nawet same syreny. One i wszyscy inni przebywają tam jakoby e zaklęci — takie piękne, jak się wydaje, są dyskursy, jakie potrafi wygłaszać Hades. Jest ten bóg, według mego mniemania, doskonałym sofistą i wielkim dobroczyńcą dla tych, którzy z nim przebywają. On również zgromadził wokół siebie tyle bogactwa, tyle dobra daje żyjącym tutaj, że wziął imię Pluton. A to, że nie chce przebywać z ludźmi posiadającymi ciało, lecz tylko wtedy, gdy 404a dusza uwolniona została od wszelkich pożądań i zła cielesnego, czyż nie wydaje ci się, że jest to cecha filozofa wiedzącego dobrze, że utrzyma ich jedynie związawszy pragnieniem cnoty; gdyby zaś byli podatni na podniety i namiętności ciała, sam ojciec Kronos nie mógłby mu przyjść z pomocą, wiążąc swymi legendarnymi więzami?[62]

Her. Możliwe, że masz rację, Sokratesie.

b **Sok.** Daleki jestem, Hermogenesie, od poglądu, że imię Hades pochodzi od „tego, co niewidzialne" (ἀειδές), raczej z powodu „znajomości" (εἰδέναι) wszystkich rzeczy pięknych bóg ten przez prawodawcę został nazwany Hadesem.

Her. Niech będzie. A co powiemy o Demeter[63], Herze, Apollinie[64], Atenie[65], Hefajstosie[66], Aresie[67] i innych bogach?

Sok. Wydaje się, że Demeter ze względu na dostarczanie pożywienia, „dająca jak matka" (διδοῦσα ὡς μήτηρ), Demeter się nazywa. Hera, to ktoś miły (ἐρατή) — dlatego mówi się, że Zeus zakochawszy się pojął ją za żonę. c Lecz równie dobrze mógł któryś z astronomów, prawodawca nazwać Herą „powietrze" (ἀήρ), dodawszy początek słowa do jego końca — przekonałbyś się o tym, gdybyś wielokrotnie wypowiedział imię Hera. Pherrephatta[68], to również imię, którego wielu się obawia — podobnie i imię Apollo. Wypływa to, jak się wydaje, z niewiedzy dotyczącej prawidłowości tych imion. Zmieniając je bowiem, widzą w pierwszym Persefonę[69] (która niesie zbrodnię)

[62] *Iliada* XIV 203–204. Zdetronizowany Kronos został spętany i wtrącony do Hadesu.

[63] Demeter, córka Kronosa i Rei, siostra Zeusa, Hestii i Hery. Matka Persefony, żony Hadesa.

[64] Apollon, syn Zeusa i Latony, brat Artemidy.

[65] Atena, córka Zeusa i Metis.

[66] Hefajstos, bóg ognia, syn Zeusa i Hery.

[67] Ares, bóg wojny, syn Zeusa i Hery.

[68] Dialektalna forma imienia Persefona — cf. H. Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, t. II, Heidelberg 1973, p. 517.

[69] Od „phérein" (nieść), „phónos" (zbrodnia).

i wydaje im się ono straszne, a znaczy ono tyle, że bogini ta jest mądra. Ze
d względu na „dościganie" (ἐφαπτόμενον), „pochwytywanie" (ἐπαφῶν) oraz umiejętność nadążania za poruszającymi się rzeczami, byłaby samą mądrością. Ze względu na mądrość oraz „kontakt z tym, co się porusza" (ἐπαφὴ τοῦ φερομένου), słusznie bogini zwana byłaby: Pherepapha, lub temu podobnie — dlatego i mądry Hades z nią żyje, ponieważ jest taka. Zniekształcają jednak jej imię, przedkładając eufonię nad prawdę, tak, że nazywają ją: Pherrephatta.
e Podobnie jest, jak twierdzę, z Apollinem, wielu obawia się imienia tego boga, jakby znaczyło coś strasznego[70]. Czyś tego nie zauważył?

Her. Ależ tak, słusznie mówisz.

Sok. Ja zaś uważam, że odpowiada ono bardzo roli tego boga.

Her. Jakże to?

405a **Sok.** Spróbuję ci wyłożyć, co o tym myślę. Nie ma bowiem innego imienia, które lepiej łączyłoby w jedno cztery umiejętności boga. Ono właśnie ujmuje je i uwidacznia: muzykę, wróżbiarstwo, medycynę i łucznictwo.

Her. Wyjaśnij mi to! Dziwne jest bowiem to, co mówisz o tym imieniu.

Sok. Pełne harmonii raczej, jak przystało na boga muzyki. Przede wszystkim oczyszczenie i obrzędy oczyszczające, czy to zgodne z medycyną, czy wróżbiarstwem, okadzanie lekarskimi czy też wróżbiarskimi ziołami, kąpiele
b stosowane przy takich okazjach i skrapianie oczyszczające, wszystkie takie praktyki jedno mają na celu: oczyścić ciało i duszę człowieka. Nieprawdaż?

Her. Z pewnością prawda.

Sok. Czyż nie byłby więc ten bóg tym, który oczyszcza, „obmywa" (ἀπολούων) oraz „uwalnia" (ἀπολύων) od takiego zła?

Her. Oczywiście.

Sok. Ze względu więc na uwalnianie oraz obmywanie, będąc uzdrowicielem
c takich dolegliwości, słusznie zostałby nazwany: Apolouon (ten, który obmywa). Ze względu zaś na swoją sztukę przepowiadania, prawdziwość i „prostotę" (ἁπλοῦν) — takim bowiem jest, jak go nazywają Tesalczycy — słusznie znów byłby nazwany. Wszyscy Tesalczycy nazywają bowiem tego boga Haploun. Co więcej, ponieważ zawsze strzela celnie strzałami w sztuce łuczniczej, jest on przeto tym, który „zawsze dosięga" (ἀεὶ βάλλων). W końcu, co się tyczy sztuki muzycznej, oto co należy przypuszczać: tak samo jak w wyrazach „akólouthos" (towarzysz) i „ákoitis" (małżonka), „alfa" ma znaczenie „razem" (ἁμοῦ), stąd „wspólny obrót" (ὁμοῦ πόλησις), który dokonuje się na niebie, a zwie się „orbitami", podobnie jak w brzmieniu pieśni to, co nazywa się
d „współbrzmieniem" (συμφωνία), ponieważ wszystko to, jak twierdzą umysły biegłe w muzyce i astronomii, porusza się w pewnej zgodności z wszystkim. Ów bóg sprawuje pieczę nad tą harmonią, „współporuszający" (ὁμοπολῶν) to wszystko, dla bogów i ludzi. Zatem, jak „towarzysza podróży" i „towarzyszkę łoża" nazwaliśmy odpowiednio: „akólouthos" i „ákoitis", podstawiając „alfę" zamiast „homo-", podobnie i Apollonem nazwaliśmy tego, który był „Homo-

---

[70] „Apóllynai" (gubić, niszczyć).

c polôn" (współporuszający), dodając drugą „lambdę", tak, że imię to stało się homofonem strasznego słowa. I dziś przecież niektórzy to właśnie mając na myśli, z powodu niewłaściwego zrozumienia imienia, boją się go, jako oznaki
406a jakiegoś zniszczenia; ono zaś, jak właśnie powiedzieliśmy, ujmuje wszystkie cechy boga: „prosty" (ἁπλοῦς), „zawsze sięgający celu" (ἀεὶ βάλλων), „obmywający" (ἀπολούων) oraz „współporuszający" (ὁμοπολῶν). Jeśli chodzi o muzy i muzykę w ogóle, to zdaje się, że nazwa ta została utworzona od „pragnienia" (μῶσθαι), dociekania i umiłowania wiedzy. Leto[71] zaś, ze względu na dobrotliwość bogini, ponieważ jest „życzliwa" (ἐθελήμων) temu, o co ktoś prosi. Lecz może również od tego, jak ją inni nazywają. Wielu bowiem nazywa ją Letho. Zdaje się, że to ze względu na brak szorstkości, łagodność i „delikatność usposobienia" (λεῖον τοῦ ἤθους) tak została nazwana
b przez tych, którzy nadali jej nazwę. Artemida została tak nazwana z powodu „krzepkości" (ἀρτεμές), wydaje się, „obyczajności" (κόσμιον) oraz umiłowania dziewictwa. A może jako „znawczynię cnoty" (ἀρετῆς ἴστωρ) twórca imienia tak ją nazwał, lub może jako „nienawidzącą zapładniania" (ἄρρενον μισήσασα) kobiety przez mężczyznę. Ze względu na którąś z tych rzeczy, bądź ze względu na nie wszystkie razem, twórca nadał bogini takie imię.

Her. A Dionizos[72] i Afrodyta[73]?

Sok. Trudne pytania zadajesz, synu Hipponika. Można bowiem o nazwach
c tych bogów mówić w sposób poważny i żartobliwy. O poważny pytaj innych; by żartobliwy sposób wyłożyć — nic nie stoi na przeszkodzie — bogowie również lubią zabawę. Dionizos byłby więc tym, który „daje wino" (διδοὺς τὸν οἶνον) — w zabawie został nazwany Dionizosem. Wino (οἶνος) zaś dlatego „oinos" się nazywa, że wielu pijących „uważa, że ma rozum" (οἴεσθαι νοῦν ἔχειν), podczas gdy wcale go nie ma. Słusznie nazwane by zostało „oionous", czyli to, co pozwala wierzyć, że ma się rozum. Jeśli chodzi o Afrodytę, to nie
d wypada zaprzeczać Hezjodowi, i należy się zgodzić, że to z powodu „narodzin z piany" (ἐκ τοῦ ἀφροῦ γένεσις) została nazwana Afrodytą[74].

Her. Jako Ateńczyk, Sokratesie, nie zapomnisz przecież o Atenie, Hefajstosie i Aresie.

Sok. W rzeczy samej, nie wypada.

Her. Zupełnie.

Sok. No więc nietrudno powiedzieć, dlaczego nadano jej drugie imię.

Her. Jakie?

Sok. Przecież zwiemy ją Palladą.

Her. No tak, dlaczego?

Sok. Uważam, że najlepiej byłoby to wywodzić od tańca w zbrojach.
e Wznoszenie się bowiem samemu lub unoszenie czegoś, czy to z ziemi, czy w rękach, nazywamy „poruszaniem" πάλλειν) i „poruszaniem się" (πάλλεσθαι),
407a wprawianiem w taniec i tańczeniem.

[71] Leto = Latona, matka Apollona i Artemidy.
[72] Dionizos, bóg wina.
[73] Afrodyta, bogini miłości.
[74] Hezjod, *Teogonia* 195–197.

Her. Słusznie.

Sok. W ten sposób tłumaczy się Pallada.

Her. Zgoda, lecz co o drugim powiesz?

Sok. Atena?

Her. Właśnie.

Sok. To trudniejsze, przyjacielu. Wydaje się, że już starożytni oceniali
b Atenę podobnie jak dzisiejsi znawcy Homera. Wielu bowiem interpretatorów poety sądzi, że uczynił on z Ateny czysty umysł i intelekt[75]. Twórca nazwy musiał mieć coś podobnego na myśli, bardziej jeszcze podkreślając inteligencję bogini (θεοῦ νόησις), jakby mówiąc, że jest ona „boskim umysłem" (ἁ θεονόα), obcą „alfą"[76] zastępując „etę" oraz ujmując „jotę" i „sigmę". Lecz możliwe, że nie to było powodem, a to raczej, że lepiej niż wszyscy inni bogowie „pojmowała boskie sprawy" (τά θεῖα νοοῦσα), nazwał ją „boskim umysłem" (θεονόα). Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by ze względu na „naturalną skłonność do myślenia" (ἔθει νόησις) boginię tę chcieć nazwać
c „Ethonoa" – sprowadzając później, sam słowotwórca lub późniejsi ludzie, do ładniejszej, jak sądzono formy „Athenaa".

Her. A jak wytłumaczysz imię Hefajstos?

Sok. Pytasz o tego sławnego „znawcę jasności" (φάεος ἴστωρ)?

Her. Właśnie.

Sok. Czyż nie rozpozna w nim każdy „Phaistos" (lśniącego) z dodaniem „ety"?

Her. Możliwe, jeśli nie masz jakiegoś innego pomysłu.

Sok. Bym nie miał, pytaj o Aresa!

Her. Pytam.

d **Sok.** Więc, jeśli chcesz, ze względu na „męskość" (τὸ ἄρρεν) i „odwagę" (τὸ ἀνδρεῖον) mógłby być Aresem, lub jeśli wolisz, ze względu na twardość i niezłomność charakteru – co nazywa się „arraton" (niezłomnością), również więc i w tym sensie, temu wojowniczemu bogowi odpowiadałoby imię Ares.

Her. Doskonale.

Sok. Zostawmy więc już bogów, na bogów, w spokoju, ponieważ boję się o nich rozprawiać. O inne rzeczy, o co chcesz, pytaj, „byś zobaczył, jakie są konie Eutyfrona"[77].

e **Her.** Uczynię tak, tylko cię jeszcze spytam o Hermesa[78], albowiem Kratylos przeczy, że jestem Hermogenesem, tzn. potomkiem Hermesa. Spróbujmy zbadać, co znaczy imię Hermes, byśmy wiedzieli, czy ma on rację.

Sok. Jak się wydaje, imię Hermes ma coś wspólnego z „wypowiedzią" (λόγος). Być bowiem tłumaczem (ἑρμηνεύς), posłańcem, złodziejem i kłamcą,
408a znać się na handlu – cała ta działalność opiera się na potędze słowa. Jak już

[75] Atena miała urodzić się z głowy Zeusa – *Hymny Homeryckie* XXVIII 4–5; Pindar, *Olimpijska* VII 35 ff.

[76] W dialektach doryckich i tesalskich: ā = ē.

[77] Parodia *Iliady* V 221–222.

[78] Hermes, syn Zeusa i Mai.

wcześniej powiedzieliśmy, „eírein" znaczy „posługiwać się słowem", to zaś, co Homer nazywa często „emésato" (zmyślać), znaczy „knuć coś" (μηχανήσασθαι). Zgodnie z tymi wyrażeniami, boga tego, który obmyślił mówienie i wypowia-
b danie się, jakby nakazał nam nazywać, stwierdzając: „Ludzie, ten, który wymyślił posługiwanie się słowem, słusznie przez was zwany powinien być Eiremes". My zaś wierząc, że upiększamy to imię, nazywamy go Hermesem. Zdaje się, że i imię Irys[79] od nazwy „eirein" utworzono, ponieważ była ona posłanniczką.

Her. Na Zeusa! Słusznie więc Kratylos zdaje się twierdzić, że nie jestem Hermogenesem, nie jestem przecież biegły w mowie.

Sok. Przecież i Pan[80], syn Hermesa, ma podwójną naturę, przyjacielu.

c **Her.** Jakże to?

Sok. Wiesz, że mowa (λόγος) wszystko (τὸ πάν) oznacza, toczy się i porusza wszystko bezustannie i ma podwójną wartość — jest prawdziwa i fałszywa[81].

Her. Słusznie.

Sok. Czyż to, co prawdziwe, nie jest gładkie i boskie, i mieszka w górze wśród bogów, fałsz zaś nisko, wśród wielu spośród ludzi, jest chropowaty i koźli (τραγικόν) — tu najwięcej bajek i fałszu, w tragicznym życiu?

Her. Istotnie.

Sok. Słusznie więc, żeby ten, który „wszystko" (πᾶν) wyjawia i „zawsze
d porusza" (ἀεὶ πολῶν), był zwany „Pàn aipólos" (Panem koźlarzem) — podwójnej przecież natury syn Hermesa[82], u góry gładki, u dołu chropowaty, podobny do kozła. Jest więc Pan albo sam „Logosem", albo jego bratem, jeśli jest synem Hermesa, wszak nie dziw, że brat do brata podobny. Lecz, jak już rzekłem, mój drogi, zostawmy bogów w spokoju.

Her. Tego rodzaju bogów, jeśli ci na tym zależy, Sokratesie. Czy stoi jednak coś na przeszkodzie, byś mówił na przykład o takich, jak Słońce (ἥλιος), Księżyc (σελήνη), Gwiazdy (ἄστρα), Ziemia (γῆ), Eter (αἰθήρ),
e Powietrze (ἀήρ), Ogień (πῦρ), Woda (ὕδωρ), Pory Roku (ὧραί), Rok (ἐνιαυτός)?

Sok. Długą listę wymieniasz, lecz jeśli ci to sprawi przyjemność, powiem.

Her. Nawet wielką.

Sok. O czym chcesz najpierw? Może tak jak wymieniałeś, zacznijmy od Słońca?

Her. Doskonale.

Sok. Lepiej byłoby to widoczne, gdyby ktoś posłużył się dorycką nazwą,
409a Dorowie mówią bowiem „halios". Byłoby więc zwane „halios" ze względu na „gromadzenie" (ἁλίζειν) ludzi w jednym miejscu, kiedy wschodzi; a może

[79] Iris, córka Taumasa i Elektry. Podobnie jak Hermes była posłanniczką bogów.

[80] Pan, bóstwo opiekuńcze pasterzy i trzód, syn Hermesa i córki Dryopsa. Nazwano go „Pan", ponieważ „wszystkich" (pántes) nieśmiertelnych rozbawił swoim widokiem, kiedy im go jako noworodka pokazał Hermes.

[81] Cf. 385b.

[82] Cf. przyp. 80.

ze względu na to, że stale „krąży" (εἰλεῖν) wokół Ziemi lub że w swoim marszu różnorodnie barwi płody Ziemi, „poikíllein" (barwić) zaś znaczy to samo, co „aioleín".

Her. A Księżyc?

Sok. Zdaje się, że to słowo dręczy Anaksagorasa.

Her. Czemuż to?

Sok. Zdaje się, że już dawno wykazano to, co on na nowo powiedział, że Księżyc posiada blask od Słońca[83].

Her. Jak to?

Sok. Blask (σέλας) i światło (φῶς) to samo znaczą.

Her. Prawda.

Sok. Nowe i stare jest zawsze to światło Księżyca, jeśli prawdę mówią Anaksagorejczycy[84]. Słońce bowiem bezustannie wokół niego zataczając kręgi, stale wysyła „nowe" światło, „stare" pochodzi z poprzedniego miesiąca.

Her. Doskonale

Sok. „Selanaia" nazywa go wielu[85].

Her. No właśnie.

Sok. Ponieważ „ma zawsze blask stary i nowy" (σέλας νεόν τε καὶ ἑνὸν
c ἔχει ἀεί), winno się go raczej nazywać „Selaenoneoáeia", lecz w wyniku kontrakcji zwany jest „Selanaía".

Her. Dytyrambiczny kształt ma ta nazwa, Sokratesie, lecz co powiesz o Miesiącu (μήν) i Gwiazdach (ἄστρα)?

Sok. Miesiąc, czyli „meís", słuszniej zwałby się „meíēs" od wyrazu „meioûsthai" (zmniejszać się); nazwa „Astra" (Gwiazdy) pochodzi od „Astrapé" (błyskawica), „Astrapé" zaś błyskawica się nazywa, ponieważ „anastréphei tà ὂpa" (odwraca wzrok) – powinna więc raczej „Anastrōpé" się nazywać, lecz upiększona „Astrapé" się nazywa.

Her. A co znaczy „Pŷr" (Ogień) i „Hýdōr" (Woda)?

d **Sok.** Jeśli o nazwę „Pŷr" chodzi, to jestem w kłopocie. Obawiam się, że albo opuściła mnie muza Eutyfrona, albo jest to nadzwyczaj trudny wyraz. Zwróć uwagę, jaką sztuczkę stosuję, kiedy nie wiem czegoś takiego.

Her. Jakąż to?

Sok. Ciebie spytam. Powiedz mi, czemuż to „Pŷr" się nazywa?

Her. Nie wiem. Na Zeusa!

Sok. Zobacz więc, co ja o tym sądzę. Uważam, że wiele słów Hellenowie,
e szczególnie ci, którzy żyli wśród barbarzyńców, od nich zapożyczyli.

Her. Cóż więc?

Sok. Jeśli ktoś szukać będzie odpowiedniej etymologii na gruncie języka greckiego, nie zaś tego, z którego słowo pochodzi, to wiadomo, że będzie w kłopocie.

[83] Plutarch w *De placitis philosophorum*, II 27, przypisuje tę teorię Talesowi i jego szkole.

[84] Anaksagoras uchodził za pierwszego, który wyjaśnił fazy Księżyca. Według Plutarcha (*Nikias*, 23) jego teoria trzymana była jeszcze w V w. p.n.e. w tajemnicy.

[85] Cf. Arystofanes, *Nubes* 614.

Her. Pewnie.

410a **Sok.** Zważ przeto, czy aby nazwa „Pŷr" nie jest przypadkiem barbaryzmem. Niełatwo ją bowiem przypisać mowie greckiej, wiadomo zaś, że podobnie Ogień nazywają Frygowie, nieco tylko zmieniając formę. Podobnie i nazwy: „Hýdōr" (Woda), „kýnes" (psy) i wiele innych.

Her. To prawda.

Sok. Nie należy czynić gwałtu na tych nazwach, jeśli już ktoś miałby o nich mówić. Tak więc nazwy: „Pŷr" i „Hýdōr" pomijam. Jeśli zaś chodzi, Hermogensie, o „Aér" (Powietrze), to dlatego „Aér" nazywa się, że „aírei"
b (unosi) to, co spoczywa na ziemi. A może dlatego, że „aeì rheî" (zawsze płynie), albo że powiew wiatru powstaje w wyniku jego ruchu? Poeci przecież nazywają powiewy wiatru „aêtai". Może więc znaczy „aētórrous" (płynący w powiewach), jakby ktoś powiedział „pneumatórrous" (płynący w podmuchach). Eter (aithḗr) rozumiem tak, że „aeì theî perì tòn aéra rhéōn" (stale przemieszcza się wokół powietrza płynąc) — zasługiwałby więc na nazwę „aeitheér" (stale przemieszczający się). Dowiemy się więcej, co znaczy „Gê"
c (Ziemia), jeśli nazwie się ją „Gaía". Słusznie bowiem zwana była „Gaía" (Ziemia) „Gennéteira" (Rodzicielką), jak podaje Homer, używa bowiem wyrazu „gegáasi" (powstali) w znaczeniu „gegennêsthai" (zostać zrodzonym). Dobrze, co następnie mieliśmy rozważać?

Her. „Hôrai" (Pory Roku), „Eniautós" (Rok) i „Étos" (Lata).

Sok. Jeśli chcesz znać przypuszczalne znaczenia, to „Hôrai" jest starym terminem attyckim[86]. Pory Roku zwą się „Hôrai" ze względu na „horídzein" (wyznaczanie) zimy i lata, wiatrów i zbiorów ziemskich płodów. Słusznie więc
d to, co „rozgranicza", nazwano „Hôrai". „Eniautós" (Rok) i „Étos" (Lata) chyba to samo znaczą, to znaczy rzeczy rodzące się i powstające po kolei wynoszą na światło i same przez się je kontrolują. Podobnie jak w przypadku imienia Zeusa rozdartego na dwie formy, jedni bowiem „Dzêna", inni „Día" mówią, tak i w tym przypadku, jedni mówią „Eniautós", ponieważ „en heautô" (jest sam w sobie), inni mówią „Étos", albowiem „etádzei" (rejestruje). Cała myśl zawarta w jednym wyrażeniu: „en heautôi etádzon" (kontrolujący sam siebie), może być wypowiedziana dwojako, tak, że powstały dwie nazwy:
e „Eniautós" i „Étos".

Her. Ależ Sokratesie, robisz postępy.

Sok. Rzeczywiście, zda mi się, że dochodzę wielkiej mądrości.

Her. Doprawdy.

Sok. Wkrótce powiesz więcej.

411a **Her.** Teraz chciałbym się przekonać, jakąż to prawidłowość wykazują te piękne wyrazy związane z „Aretḗ" (Cnotą), takie jak „Phrónēsis" (Roztropność), „Sýnesis" (Zrozumienie), „Dikaiosýnē" (Sprawiedliwość) i temu podobne nazwy.

[86] Staroattycki alfabet nie posiadał Ω. Grafem O oznaczał również OY i Ω — cf. W. Larfeld, *Griechische Epigraphik*, München 1914, s. 239–241.

Sok. Dotknąłeś, przyjacielu, niełatwego rodzaju nazw. Skoro jednak przywdziałem lwią skórę[87], nie można, jak się wydaje, stchórzyć, lecz rozważyć: „Phrónēsis" (Roztropność), „Sýnesis" (Zrozumienie), „Gnômē" (Poznanie), „Epistḗmē" (Wiedza) i inne nazwy, które nazywasz pięknymi.

Her. Z pewnością nie powinniśmy tego zaniechać wcześniej niż to uczynimy.

Sok. Na Cerbera, zdaje się, że dobrzem przepowiedział to, co przed chwilą wydumałem[88], że starożytni, którzy tworzyli nazwy, podobnych doznawali wrażeń jak i wielu dzisiejszych mędrców: z powodu ciągłego kręcenia się w poszukiwaniu istoty bytów dostają zawrotów głowy i w konsekwencji
c wydaje im się, że to rzeczy kręcą się niesione w bezustannym ruchu. Są przekonani, że to nie ich wewnętrzne doznania są przyczyną takiego wrażenia, ale że rzeczy same w taki sposób istnieją i że nie przysługuje im nic trwałego ani stałego, lecz że płyną, poruszają się i pełne są zawsze różnego ruchu i powstawania. Wnoszę to na podstawie współczesnego słownictwa.

Her. Jakże to, Sokratesie?

Sok. Możeś nie zrozumiał, co przed chwilą powiedzieliśmy, że rzeczom przysługują nazwy jako poruszającym się, płynącym i stającym się.

Her. Wcale tego nie dostrzegłem.

d **Sok.** Przede wszystkim już pierwsza nazwa, którą wymieniliśmy, świadczy o tym, że taki charakter mają te rzeczy.

Her. Która nazwa?

Sok. „Phrónēsis" (Roztropność), oznacza bowiem ona „phorâs kaì rhoû nóēsis" (zrozumienie niesienia i ruchu). Można to również pojmować jako „phorâs ónēsis" (pożytek z ruchu) — odnosi się ona w każdym razie do ruchu. Jeśli chcesz dalej, „Gnômē" (Poznanie) wyraża „gonês nómēsis" (badanie pokolenia) i rozważanie, albowiem „nōmân" (badać) oraz „skopeîn" (rozważać) znaczą to samo. Inny przykład, „Nóēsis" (Rozumienie) znaczy tyle, co „néou hésis" (pragnienie nowego) — to nowe oznacza byty, które stale
e powstają. Nazwa ta oznacza, że dusza pragnie tego, co twórca nazwał „Nóēsis", nie jest bowiem „Nóēsis" terminem starym, dawniej zamiast „ety" należało wymówić dwa „ei" — „Noéesis". „Sōphrosýnē" (Rozumność), to ocalenie tego, co przed chwilą rozważyliśmy, a mianowicie „Phronḗseōs"
412a (Roztropności). Również i nazwa „Epistḗmē" (Wiedza) ukazuje, jak dusza poruszana przez Logos zdąża za poruszającymi się rzeczami, nie zostając ani z tyłu, ani ich nie wyprzedzając. Dorzuciwszy „ei", należy ją nazywać „Epeïstḗmē" (stanie przy czymś). Nazwa „Sýnesis" (Rozumienie) wydaje się być jakby syllogizmem, kiedy bowiem mówi się „syniénai" (rozumieć), to
b znaczy to całkiem to samo co „epístasthai" (wiedzieć), albowiem „syniénai" oznacza, że dusza porusza się razem z rzeczami. Również i „Sophía" (Mądrość) oznacza udział w ruchu. Nazwa ta jest dość niejasna i dziwna, lecz należy

[87] Aluzja do prac Heraklesa, okrytego skórą lwa z Nemei. Może jednak nawiązanie do bajki Ezopa o ośle, który okryty lwią skórą straszył ludzi i zwierzęta. Kiedy wiatr zwiał to okrycie, rozpoznany osioł został wychłostany.

[88] Cf. 401d, 402a.

przypomnieć sobie poetów, którzy mówią o kimś, kto prowadzących szybko wyprzedza: „esýthē" (pomknął). Nawet jeden ze sławniejszych Lacedemończyków zwał się „Soos"[89], tak bowiem określają oni szybki ruch. „Sophía" (Mądrość) oznacza więc kontakt z ruchem, w którym znajdują się byty. Wyraz
c „agathón" (to, co dobre) odnosi się z pewnością do czegoś „godnego podziwu" (agastón) spośród całej natury. Skoro byty znajdują się w ruchu, jednym przysługuje prędkość, innym powolność. Nie wszystko jednak to, co posiada prędkość, jest „godne podziwu", lecz jedynie część tego, to mianowicie, co jest „szybkie" (thoón). Tak pojętemu temu, co „godne podziwu", przysługuje nazwa „agathón" (to, co dobre).

„Dikaiosýnē" (Sprawiedliwość) — łatwo dojść, że nazwa ta została nadana temu, co jest „dikaíou sýnesis" (zrozumieniem tego, co sprawiedliwe). Sam zaś termin „díkaion" (to, co sprawiedliwe) jest już trudniejszy. Wydaje się, że wielu
d do pewnego punktu jest zgodnych co do jego znaczenia, lecz dalej zaczynają się spory. Ci bowiem, którzy uważają, że wszystko jest w ruchu, mniemają, że znaczną jego częścią jest „przemieszczanie" (khōreîn), to coś, co wszystko przenika i z czego powstają rzeczy. To coś jest najszybsze i najmniejsze — nie mogłoby bowiem ono przenikać przez wszystko, gdyby nie było tak małe, żeby nic nie mogło go powstrzymać, i takie szybkie, żeby wszystko przy nim
e wydawało się stać w miejscu. Ponieważ zaś kieruje wszystkim „diaïón" (przenikając), zatem słusznie nazwane zostało „díkaion" (to, co sprawiedliwe) a „kappę" dodano ze względów eufonicznych. Do tego miejsca wielu zgadza
413a się z taką interpretacją terminu „díkaion". Ja jednak, Hermogenesie, ponieważ byłem w tej sprawie bardzo dociekliwy, również o tym dowiedziałem się w naukach tajemnych[90], że „díkaion" (to, co sprawiedliwe) jest również „przyczyną" (αἴτιον) — to bowiem „z powodu czego" (δι'ὅ) coś powstaje, nazywa się „przyczyną" (αἴτιον), słusznie więc jest, jak stwierdził któryś, tak to nazywać. Nic więc dziwnego, że usłyszawszy to, zapytuję ich następnie: „Czymże więc jest, o szlachetny, 'díkaion', jeśli sprawy tak się mają?" Wydaje mi się wtedy, że pytam o coś więcej, niż przystało, i wykraczam poza stosowne
b granice. Twierdzą, że dość już się dowiedziałem i nasłuchałem, i zaczynają, chcąc mnie nauczyć, każdy co innego mówić, i wcale się już nie zgadzają. Jeden mówi, że „díkaion", to Słońce, ono bowiem jedynie, „przenikając" (διαιῶν) i „ogrzewając" (κάων), kieruje bytami. Gdy komuś innemu to powtarzam, uradowany, że coś dobrze usłyszałem, ten, wysłuchawszy mnie, wyśmiewa i pyta, czy uważam, że nie ma nikogo sprawiedliwego wśród ludzi po zachodzie słońca. Kiedy ja z kolei nalegam, by rzekł, co on sądzi, mówi, że Ogień.
c Niełatwo się do tego przekonać, inny bowiem twierdzi, że nie Ogień, lecz jedynie Ciepło (θέρμον) w nim zawarte. Jeszcze inny uważa, że to wszystko śmiechu warte, i że „díkaion", jak mówi Anaksagoras[91], to nic innego jak

---

[89] Plutarch (*Likurg II*) wymienia przodka Likurga o tym imieniu.

[90] Cf. *Teajtet* 152c.

[91] Cf. Diogenes Laertios II 6–15.

Rozum (Noûs). Rozum, mówi on, jest samowładny, z niczym nie zmieszany, wszystkie rzeczy porządkuje, przenikając wszystko. Stąd, przyjacielu, w większej jeszcze niepewności jestem, niż zanim zacząłem się dowiadywać, czym jest
d „díkaion". Lecz przyjmijmy, że nazwa została nadana z takich względów, jak to rozważyliśmy.

Her. Wydaje mi się, Sokratesie, że to rzeczywiście od kogoś usłyszałeś i nie zmyślasz.

Sok. A pozostałe nazwy?

Her. Doprawdy nie odniosłem takiego wrażenia.

Sok. Słuchaj więc! Może i pozostałymi cię zmylę, byś wierzył, że nie powtarzam tego, co usłyszałem[92]. Po „Dikaiosýnē" (Sprawiedliwości) cóż nam pozostało? Zdaje się, że nie doszliśmy jeszcze do „Andreía" (Męstwo). Jasne, że „Adikía" (Niesprawiedliwość) jest przeszkodą dla tego, co przenika (διαϊόν).
e Wyraz „Andreía" (Męstwo) wskazuje, że w „walce" zyskało to nazwę „Andreía". Jeśli prawdą jest, że w rzeczywistości walka płynie, to nie jest niczym innym, jak „enantía rhoé" (przeciwnym prądem). Jeśli więc ktoś odejmie „deltę" z nazwy „Andreía", to właśnie ukaże nam forma „anreía". Oczywiście nie każdemu prądowi „Andreía" będzie prądem przeciwnym, lecz tylko takiemu, który przeciwny jest temu, co sprawiedliwe (díkaion) — w prze-
414a ciwnym wypadku nie wychwalano by męstwa. Nazwy: „Árren" (Męskość) oraz „Anér" (Mężczyzna) bliskoznaczne są wyrażeniu: „anō rhoé" (prąd w górę). „Gyné" (Kobieta) wydaje mi się z „goné" (rodzeniem) łączyć. Zaś nazwa: „Thêly" (to, co żeńskie) wzięła nazwę od „thēlé" (sutek), jak mi się wydaje, a „thēlé" (sutek), Hermogenesie, czyż nie dlatego, że powoduje „tethēlénai" (rozkwit), jak w przypadku nawadnianych roślin?

Her. Zdaje się, Sokratesie.

Sok. Również i termin „thállein" (kwitnąć) obrazuje, jak mi się zdaje, wzrost wszystkiego co młode, dlatego, że szybko i nagle powstaje. To zostało
b przez twórcę w tej nazwie oddane, utworzonej od „theîn" (biec) i „hállesthai" (skakać). Ale czy nie dostrzegasz, że odbiegam od tematu, kiedy tylko dotknę gładkiego gruntu? A nam zostało jeszcze wiele nazw, które uchodzą za poważne.

Her. Prawdę mówisz.

Sok. Oto jedna z nich. Zobaczmy, co właściwie znaczy „tékhnē" (sztuka).

Her. Zgoda.

Sok. Czyż nie oznacza ona „héksis noû" (posiadania rozumu), jeśli odrzuci
c się „tau", doda „o mikron" między „khei" i „ny" oraz „ny" i „etę"?

Her. Bardzo to śliskie, Sokratesie!

Sok. Mój drogi, czy nie wiesz, że pierwotnie utworzone nazwy pogrzebane

---

[92] Słowa te sugerują, że Sokrates mimo iż nie wymienia autorów etymologii, mówi rzeczy zasłyszane. Cały dialog wydaje się zawierać krytykę szkół filozoficznych uprawiających etymologię w celu wykazywania naturalnych związków między nazwami i rzeczami, które one oznaczają. Przypomnijmy, że sam Platon był zwolennikiem konwencjonalności nazw.

zostały przez ludzi pragnących je upiększyć, przestawiających i ujmujących głoski, dla ich ładnego brzmienia, i na wszystkie strony je obracających dla ładnego kształtu, lub że zmienione zostały z upływem czasu. Czy nie wydaje ci się dziwne wprowadzenie „rhō" do wyrazu „katóptron" (zwierciadło)? Lecz
d według mnie postępują tak ci, którzy wcale o prawdę nie dbają, jedynie kształtują usteczka, tak, że dodając wiele do pierwotnych nazw w końcu sprawili, że żaden człowiek nie dojdzie do tego, co dana nazwa znaczy — jak na przykład Sfinks; zamiast „phíkos", mówią „sphínks"[93], i podobnie wiele innych nazw.

Her. To prawda, Sokratesie!

Sok. Jeśli pozwoli się dodać lub odejmować co kto chce do nazw, to będzie to wielka dogodność, bo dowolną nazwę do dowolnej rzeczy można by przypasować.

e **Her.** Prawdę mówisz.

Sok. Z pewnością prawdę, lecz uważam, że strzec powinieneś umiaru prawdopodobieństwa jako mądry przewodniczący.

Her. Chciałbym.

Sok. Ja również pragnę tego razem z tobą, Hermogenesie. Nie bądź jednak
415a również zbyt ścisły, „byś nie odebrał mi zapału"[94]. Przechodzę bowiem do najważniejszej z poruszanych kwestii. Po „tékhnē" (sztuce), rozważmy „mēkhané" (machinację). Według mnie znaczy to „działać z rozmachem" (ἄνειν ἐπὶ πολύ); „mēkós" (rozmach) znaczy to samo, co „polý" (duża ilość). Z tych dwóch terminów: „mēkós" (rozmach) oraz „ánein" (działać)[95] powstała nazwa „mēkhané". Lecz, jak powiedziałem, należy przejść do najważniejszej z poruszanych kwestii. Należy szukać, co znaczą nazwy: „Areté" (Cnota) oraz
b „Kakía" (Zło). Pierwszej jeszcze jasno nie widzę, lecz wydaje mi się, że druga jest przejrzysta — zgodna z wszystkimi pozostałymi. Skoro rzeczy się poruszają, wszystko to, co „kakôs ión" (źle się porusza), byłoby „Kakía" (Złem). Jeśli zaś to, co źle się porusza, ma miejsce w duszy, szczególnie zasługuje na miano „Kakía" (Zła). Wydaje mi się, że to, co „źle się porusza" (κακῶς ἰέναι), zawiera się w tym, co zwiemy „deilía" (tchórzostwo), do czego jeszcze nie doszliśmy i co pominęliśmy, a co winniśmy byli rozważyć po terminie
c „Andreía"(Męstwo)[96]. Zdaje się zresztą, że wiele innych rzeczy pominęliśmy. „Deilía" (tchórzostwo) oznacza więc silne więzy duszy, albowiem „lían" (bardzo) wyraża pewną siłę. Znaczyłaby więc „deilía" (tchórzostwo), „desmòs ho lían" (silne więzy), i to bardzo silne więzy duszy. Podobnie i „aporía" (trudność, brak wyjścia) jest złem i wydaje się być tym wszystkim, co stanowi przeszkodę dla ruchu i „poruszania się" (πορεύεσθαι). Złe poruszanie wydaje się więc być skrępowanym i zablokowanym poruszaniem, i jeśli ma ono

[93] Hezjod, *Teogonia* 326, wymienia „Phiks", z Beocji, którą utożsamiano później ze Sfinksem.

[94] *Iliada* VI 264—265. Hektor wypowiada te słowa do matki, która po bitwie przynosi mu napój.

[95] „Anein" = „anýein", „anýtein" — cf. *Odyseja* III 496.

[96] Cf. 413e.

miejsce w duszy, to przepełnia się ona wtedy złem. Jeśli taka sytuacja uzasadnia nazwę „Kakía" (Zło), to przeciwnym terminem byłaby „Aretḗ" (Cnota), oznaczając przede wszystkim łatwość poruszania, następnie swo-
d bodny strumień zawsze szlachetnej duszy, tak, że to, co „zawsze płynie" (ἀεὶ ῥέον) swobodnie i bez przeszkody, stanowiłoby źródło tej nazwy — jak się wydaje. Prawidłowo należy mówić „aeireítē" (zawsze płynąca). A może znaczy „hairetḗ" (zasługująca na wybranie), jako że jest ona najbardziej wybrania godnym stanem duszy — w skróconej formie „Aretḗ" się nazywa. Może powiesz, że znowu zmyślam[97], ja zaś twierdzę, że jeśli słuszne jest to, co
e wcześniej o nazwie „Kakía" rzekłem, prawidłowa jest również nazwa „Aretḗ".

416a **Her.** A termin „kakón" (to, co złe), za pomocą którego wiele wcześniejszych tłumaczyłeś, cóż może znaczyć?

Sok. Na Zeusa! Wydaje mi się on dziwny i trudny do wyjaśnienia. Zastosuję i w stosunku do niego ten sam wybieg[98].

Her. Jaki?

Sok. Taki, który polega na przypisaniu mu barbarzyńskiego pochodzenia.

Her. Może i słusznie mówisz, lecz zostawmy te wyrazy i spróbujmy zbadać, czy prawidłowe są nazwy: „kalón" (to, co piękne) oraz „aiskhrón" (to, co brzydkie).

Sok. Wydaje mi się, że jasne jest to, co wyraża nazwa „aiskhrón" (to, co
b brzydkie), zgadza się bowiem ona z poprzednimi rozważaniami. Wydaje się, że twórca nazw złorzeczył wszystkiemu, co przeszkadza i „zatrzymuje" (ἴσχον) ruch bytów. Przeto temu, co „zawsze powstrzymuje ruch" (ἀεὶ ἴσχον τὸν ροῦν), nadał nazwę „aeiskhoroun" — skrócona forma brzmi „aiskhrón".

Her. A nazwa „kalón" (to, co piękne)?

Sok. To już trudniejsze do pojęcia[99]. Tłumaczy to jedynie harmonia i długość „o".

Her. Jakże to?

Sok. Wydaje się, że nazwa ta jest pewnym określeniem „myślenia" (διάνοια).

Her. Co chcesz przez to powiedzieć?

c **Sok.** Zastanów się, co wydaje ci się być przyczyną nazwy każdego z bytów? Czyż nie to, co ustala nazwy?

Her. Z pewnością.

Sok. Czyż nie będzie to „myślenie" bądź bogów, bądź ludzi, bądź ich wszystkich naraz?

Her. Tak.

Sok. Czyż to, co nazywało i nazywa rzeczy, nie jest tym samym — „myśleniem"?

Her. Tak się wydaje.

Sok. Czyż nie jest godne pochwały wszystko to, co wytworzy rozum i myśl, czego zaś nie, to godne jest nagany?

Her. Pewnie.

---

[97] Cf. 413d.

[98] Cf. 409d–e.

[99] Aluzja do „khalepà tà kalá" — 384b.

d **Sok.** Sztuka lekarska wytwarza lekarstwa, sztuka budowlana budowle? Czy inaczej twierdzisz?

Her. Nie inaczej, lecz tak właśnie.

Sok. A „to, co piękne" (καλόν), tworzy „rzeczy piękne" (καλά)?

Her. Oczywiście.

Sok. A jest to, jak twierdzimy, „myślenie"?

Her. Oczywiście.

Sok. Prawidłowo więc nazwa „kalón" (to, co piękne) nadana została „roztropności", która tworzy to, co my, nazywając „kalá" (rzeczy piękne), tak kochamy.

Her. Zdaje się, że tak.

e **Sok.** Co nam jeszcze z tych rzeczy zostało?

Her. To wszystko, co związane jest z „dobrem" (ἀγαθόν) i „pięknem"
417a (καλόν), a więc: „symphéron" (to, co dogodne), „lysiteloûn" (to, co korzystne), „ōphélimon" (to, co przydatne), „kerdaléon" (to, co zyskowne) i ich przeciwieństwa.

Sok. Z pewnością sam potrafisz dojść do tego, co znaczy termin „symphéron" (to, co dogodne) na podstawie poprzednich rozważań. Zdaje się bowiem, że termin ten jest w pewnym sensie spokrewniony z terminem „epistḗmē" (wiedza) — nie wyraża bowiem nic innego jak „wspólny ruch" (ἅμα φορά) duszy z rzeczami, a efekty takiego działania nazywają się „symphéronta" i „sýmphora" od nazwy „symperiphéresthai" (wspólnie się poruszać).

Her. Być może.

b **Sok.** Nazwa „kerdaléon" (to, co zyskowne) pochodzi od „kérdos" (zysk). Jeśli w wyrazie „kérdos" zamiast „delty" wstawi się „ny", to jego znaczenie stanie się jasne, oznacza bowiem w inny sposób „to, co dobre" (ἀγαθόν), jako że przenikając, z wszystkim „się miesza" (κεράννυται) — tak więc ze względu na tę właściwość taką mu nadano nazwę. Wprowadzając „deltę" zamiast „ny", wymawiano „kérdos".

Her. A nazwa „lysiteloûn" (to, co korzystne)?

Sok. Zdaje się, Hermogenesie, że nie należy pojmować tego terminu w sposób, w jaki nim się posługują handlarze — kiedy zwraca się koszt[101].
c Nie to, zdaje się, znaczy „lysiteloûn" (to, co korzystne), lecz będąc w bycie czymś najszybszym, nie pozwala, by rzeczy stanęły w miejscu, ani by ruch, osiągnąwszy kres, ustał i zakończył się, lecz zawsze go uwalnia od takiego końca, jeśli ruch ku niemu zmierza, i czyni go nieprzerwanym i wiecznym — w ten sposób, zdaje mi się, „to, co dobre" (ἀγαθόν), nazwano „lysiteloûn". To bowiem, co „lýon tò télos tês phorâs" (uwalnia ruch od końca), nazwano „lysiteloûn" (to, co korzystne). Wyraz „ōphélimon" (to, co przydatne) jest terminem obcym. Homer posługuje się tym pojęciem częstokroć pod postacią „ophéllein" (zwiększać) — co wyraża i „wzrastanie" i „działanie"[102].

[101] „télē lýein" — mieć zysk.

[102] Homer używa: „ophéllein", lecz nigdy „ōphélimos".

d **Her.** A co zrobimy z nazwami im przeciwnymi?

Sok. Wydaje mi się, że nie ma sensu zajmować się terminami im przeciwnymi.

Her. Jakimiż to?

Sok. „Asýmphoron" (to, co niedogodne), „anōphelés" (to, co nieprzydatne), „alysitelés" (to, co niekorzystne), „akerdés" (to, co niezyskowne).

Her. Masz rację.

Sok. Lecz rozważmy nazwę „blaberón" (to, co szkodliwe) oraz „dzemiō̂des" (to, co zgubne).

Her. Dobrze.

Sok. „Blaberón" (to, co szkodliwe) oznacza więc coś, co „blápton tòn rhoûn" (szkodzi ruchowi), „blápton" (to, co szkodzi) zaś oznacza „chęć
e pochwycenia" (βουλόμενον ἅπτειν). „Háptein" (pochwycić) natomiast równoważne jest „deîn" (wiązać) i zwykle zasługuje na naganę. „To, co pragnie powstrzymać ruch" (βουλόμενον ἅπτειν ῥοῦν), najsłuszniej zwałoby się „boulapteroûn", nazywa się jednak „blaberón" (to, co szkodliwe) dla ładnego brzmienia, jak sądzę.

Her. Różnobarwne nazwy wychodzą, Sokratesie. Wydawałeś mi się teraz, wymawiając nazwę „boulapteroûn", niczym ktoś wygrywający na flecie wstęp
418a do hymnu o Atenie[103].

Sok. Nie ja jestem temu winien, Hermogenesie, lecz ci, którzy nazwy tworzyli.

Her. Prawdę mówisz, lecz „dzemiō̂des" cóż by znaczyło?

Sok. Cóż by znaczyło „dzemiō̂des" (to, co zgubne)? Zważ, Hermogenesie, że prawdę mówię, iż przez dodawanie i odejmowanie liter zupełnie zmieniają się znaczenia wyrazów, tak, że często nawet drobna zmiana powoduje, że coś przeciwnego znaczą. Tak na przykład wyraz „déon" (to, co konieczne).
b Pomyślałem o nim i przypomniałem sobie to, co właśnie chciałem ci powiedzieć, że nasz współczesny język, co prawda piękny, ale jednak odwrócił znaczenie wyrazów: „déon" (to, co konieczne) i „dzemiō̂des" (to, co zgubne), ukrywając, co znaczą — dopiero dawny język ukazuje ich właściwe znaczenia.

Her. Co przez to rozumiesz?

Sok. Już ci mówię. Wiesz, że nasi przodkowie, szczególnie kobiety, które najlepiej zachowują starożytną mowę, bardzo często posługiwali się „jotą"
c i „deltą"[104]. Obecnie zaś „jotę" zastępuje się „epsilon" lub „etą", „deltę" zaś „dzetą" — jako że donioślejsze.

Her. Jakże to?

Sok. Na przykład najstarsi „dzień" (ἡμέρα) zwali „himérā" lub „heméra" — obecnie „hēmérā".

Her. To prawda.

[103] Długi utwór najczęściej ku czci Appolina — cf. Pollux IV 77, IV 66.

[104] Cf. Cicero, *De oratore*, 12: „Facilius mulieres incorruptam antiquitatem conservant, quod, multorum sermonis expertes, eatenent semper quae prima didicerunt".

Sok. Wiesz, że tylko najstarsza forma nazwy ukazuje myśl jej twórcy?
d Ponieważ rozradowanym i „spragnionym" (ἱμείροντες) ludziom światło wynurzyło się z mroku, przeto stworzyli nazwę „hímérā" (upragniona).

Her. Możliwe.

Sok. Dzisiaj nie poznałbyś pewnie, co znaczy wyraz „hēmérā" o pompatycznej formie. Niektórzy jednak uważają, że dzień został tak nazwany dlatego, iż „hēmérā hémera" (dzień rzeczy swojskimi) czyni.

Her. Być może.

Sok. Wiesz również, że starożytni „jarzmo" (ζυγόν) nazywali „dyogón".

Her. Oczywiście.

Sok. Nazwa „dzygón" (jarzmo) również wcale nie zdradza, że z powodu
e „pary zwierząt wprzęgniętej do ciągnięcia" słusznie nazwano je „dyogón" (para ciągnąca)[105] — dzisiaj „dzygón". Jest wiele różnych tego rodzaju przykładów.

Her. Zdaje się.

Sok. Obecnie wyraz „déon" (to, co konieczne), tak właśnie wymawiany, oznacza przeciwieństwo wszystkich terminów związanych z „dobrem" (ἀγαθόν). Będąc bowiem pewną formą dobra, „déon" (to, co konieczne) wydaje się być „desmós" (więzami) oraz przeszkodą ruchu, jakby bliski terminowi „blaberón" (to, co szkodliwe).

Her. Tak się właśnie wydaje, Sokratesie.

Sok. Lecz nie jest tak, jeśli posłużysz się starym słowem, które zdaje się być
419a bardziej odpowiednim niż współczesne. Wówczas nazwa ta zgodna jest z wcześniej wymienionymi rzeczami dobrymi; jeśli zamiast „e psilon"[106] wstawisz „jotę", jak dawniej, „diïón" (to, co przenika) wtedy oznacza — nie „déon" (to, co krępuje), lecz raczej „dobro" (ἀγαθόν), które się tak ceni. Tak więc twórca nazw sam sobie nie przeczył, albowiem: „déon" (to, co konieczne), „ōphélimon" (to, co przydatne), „lysiteloûn" (to, co korzystne), „kerdaléon" (to, co zyskowne), „agathón" (to, co dobre), „symphéron" (to, co dogodne), „eúporon" (to, co łatwe) — oznaczają to samo, pod różnymi więc formami oznaczają to, co „porządkuje" (διακοσμοῦν) i „porusza się" (ἐόν), co zawsze godne jest pochwały, godne zaś nagany to, co „powstrzymuje" (ἴσχον) oraz
b „krępuje" (δοῦν)[107]. Więc jeśli w wyrazie „dzemiõdes" (to, co zgubne), zgodnie ze starożytną mową, „deltą" zastąpisz „dzetę"[108], wyda ci się

[105] Sc. „dýo+„ágein".

[106] Nazwy liter: „epsilon", „ypsilon", „omikron", „omega" itd. są nazwami bizantyńskimi. Platon używa następujących nazw liter oznaczających samogłoski szeregu średniego, tzn. (e), (o): E = ⟨eĭ⟩, O = ⟨oŭ⟩. Przypominamy, że pierwotnie w alfabecie attyckim grafem E oznaczał samogłoskę krótką jak i długą, tzn. „epsilon" oraz „etę"; podobnie grafem O oznaczał „omikron", „omegę" oraz pierwotny dyftong (ou), który zmonoftongizował się w (u). Ateńczycy przejęli w 403 r. p.n.e. za archonta Eukleidesa alfabet joński z Miletu. W alfabecie tym zaczęto używać dwu odrębnych grafemów na oznaczanie „ety" i „omegi": H, Ω — R. Schmitt, *Einführung in die griechischen Dialekte*, Darmstadt 1977.

[107] Aksjologiczne i metaforyczne traktowanie ruchu przez Sokratesa, tzn. pochwała działania.

[108] Cf. 418b–c.

słusznym nazywać to, co „doûn tò ión" (krępuje to, co się porusza), „demiôdes".

Her. A „hēdonḗ" (rozkosz), „lýpē" (cierpienie), „epithymía" (pragnienie) i podobne wyrazy, Sokratesie?

Sok. Nie wydają się one być trudne, Hermogenesie. „Hēdonḗ", to zdaje się działanie zmierzające do „szczęścia" (ἡ ὄνησις) — dodano „deltę", tak, że zamiast „hēonḗ" wymawia się „hēdonḗ". „Lýpē" (cierpienie) pochodzi od
c „diálysis" (rozkładu) ciała, którego doznaje ono w tym stanie. Również i „anía" (smutek) wyraża przeszkodę w ruchu (ἀνιέναι). „Algēdṓn" (ból) wydaje mi się być wyrazem obcym[109], utworzonym od „algeinón" (to, co bolesne). „Odýnē" (rozpacz), zdaje się tak nazywać od „przenikania" (ἔνδυσις) cierpienia. Każdy łatwo dostrzeże, że nazwa „akhthēdṓn" (udręka) wyobraża ociężałość ruchu. „Khará" (radość) wydaje się tak być zwana ze względu na „rozlewność" (διάχυσις) oraz łatwość „prądu" (ῥοή) duszy. „Térpsis" (przyjemność) pochodzi od wyrazu „terpnón" (to, co przyjemne), sam zaś termin
d „terpnón" tak się nazywa z tego względu, że „prześlizguje się" (ἕρψις) przez duszę, podobny do „powiewu" (πνοή) — naprawdę powinien nazywać się „hérpnoun" (to, co się ślizga), z czasem zmieniony został w „terpnón". „Euphrosýnē" (wesołość) nie potrzebuje specjalnych wyjaśnień — oczywiste jest dla każdego, że taką nazwę otrzymała od „eû symphéresthai" (dobrego i zgodnego ruchu) duszy z rzeczami — właściwie więc „eupherosýnē", zwana jest jednak „euphrosýnē". Nietrudny jest również wyraz „epithymía" (pragnienie): u podstaw tej nazwy leży siła, która „dąży do ośrodka emocji" (ἐπὶ τὸν
e θυμὸν ἰοῦσα). „Thymós" (ośrodek emocji) zaś brałby nazwę od „thýsis" (wzburzenia) i „dzésis" (kipienia) duszy[110]. Lecz oto „hímeros" (pożądanie) został nazwany najpotężniejszy prąd duszy, ponieważ „gwałtownie płynie"
420a (ἱέμενος ῥεῖ), „pożądając" (ἐφιέμενος) rzeczy, i w ten sposób poprzez moc prądu silnie przyciąga duszę. Z powodu tej własności nazwany został „hímeros". Nazwa „póthos" (tęsknota) wyraża znowu, że nie odnosi się ona do obecnego pragnienia i prądu, lecz do „jakiegoś gdzieś indziej" (ἄλλοθί που) i „nieobecnego" (ἄπον). Stąd „póthos" (tęsknotą) nazywa się to, co jeśli znajduje się w pobliżu kogoś, kto tego pragnie, nazwano „hímeros" (pożądaniem) — jeśli zaś to zniknie, to samo nazwano „póthos". „Érōs" (miłość) dlatego tak się nazywa, że „eisreî" (wpływa z zewnątrz) i nie jest własnym prądem doznają-
b cego, lecz możliwym do wprowadzenia poprzez oczy[111]. Od „eisreîn" (wpływać) dawniej zwany był „ésros" — wtedy bowiem posługiwaliśmy się „o mikron" zamiast „omega" — obecnie zwana jest „érōs" w wyniku zastąpienia „o mikron" przez „omega"[112]. Lecz co chcesz, byśmy rozważyli jeszcze?

Her. „Dóksa" (opinia) i temu podobne nazwy, co o tym sądzisz?

Sok. „Dóksa" (opinia) pochodzi albo od „diôksis" (pogoni) — dusza

---

[109] Tzn. nie attyckim.

[110] Cf. *Timajos* 70b sq.

[111] Cf. *Fajdros* 251b; Eurypides, *Hippolitos* 525–526.

[112] Cf. 106.

bowiem znajduje się w pogoni za wiedzą dotyczącą natury rzeczy, albo od „tóksou bolḗ" (strzału z łuku) — raczej od tego właśnie. Współbrzmi z nią
c „oíēsis" (przekonanie). Bowiem „oîsis" (pęd)[113] duszy ku rzeczom, by poznać istotę każdego bytu, zdaje się ukazywać i podobnie jak „boulḗ" (chęć) w jakiś sposób wyraża „bolḗ" (rzut), a „boúlesthai" (chcieć) oznacza „ephíesthai" (dążyć) oraz „bouleúesthai" (rozważać). Wszystkie te wyrazy, związane z nazwą „dóksa" (opinia), zdają się wyrażać „bolḗ" (rzut) — tak zresztą jak przeciwieństwo tego: „aboulía" (nierozwaga), wydaje się wyrażać „chybiony strzał" (ἀτυχία) — jakby nie uderzono i nie trafiono w to, w co celowano, a czego chciano i o czym radzono i do czego zmierzano.

d **Her.** Zdaje się, że przyspieszyłeś kroku, Sokratesie.

Sok. Ku końcowi bowiem zmierza już boska inspiracja[114]. Chcę jeszcze przebrnąć przez „anankē" (konieczność), ponieważ bliska jest tym nazwom, oraz „hekoúsion" (to, co dobrowolne). Jeśli chodzi o wyraz „hekoúsion", to dlatego tak się nazywa, że „ustępuje" (εἶκον) i nie stoi na przeszkodzie — widoczne by to było w wyrażeniu: „eîkon tôi iónti" (to, co ustępuje ruchowi), oczywiście ruchowi dobrowolnemu. „To, co konieczne" (anankaion) i oporne, jest niezgodne z wolą, termin „anankaîon" odnosiłby się więc raczej do „błędu" (ἁμαρτία) i „głupoty" (ἀμαθία) — wyobraża on więc przejście
e „przez wąwozy" (κατὰ ἀνάγκη) jako że miejsca trudne do przebycia, wyboiste i zarośnięte utrudniają marsz. Stąd właśnie nazwane to zostało „anankaîon", przyrównane do przejścia przez wąwóz[115]. Lecz my, dopóki sił starczy, nie przestaniemy kroczyć. Ty również nie przestawaj i pytaj!

421a **Her.** Zapytam cię o nazwy najważniejsze i najpiękniejsze, o „prawdę" (ἀλήθεια), „fałsz" (ψεῦδος), „byt" (ὄν) oraz o to, o czym cały czas mówimy — o „nazwę" (ὄνομα). Dlaczego tak się nazywają?

Sok. Nazywasz więc coś „maíesthai" (wyszukiwać)?

Her. Tak — to przecież „dzēteîn" (szukać).

Sok. Zdaje się, że jest to słowo utworzone z całego wyrażenia, wyrażając, że „ónoma" (nazwa) jest bytem, którego istoty się docieka. Lepiej to dostrzeżesz, jeśli powiemy „onomastón" (to, co należy nazwać), albowiem to już wyraźnie
b znaczy: „ón hoû másma estí" (byt, który jest przedmiotem poszukiwania). „Alḗtheia" (prawda) wydaje się być założeniem innych słów. Boski bowiem ruch bytu, zdaje się być określany tym wyrażeniem — „alḗtheia" jako „theía oûsa álē" (boski ruch). „Pseûdos" (fałsz) jest zaś przeciwieństwem ruchu. Znowu bowiem powraca przekleństwo pod adresem tego, co zostało powstrzymane i zmuszone do spoczynku — wyobraża jakby „śpiących" (καθεύδοντες), dodane „psei" ukrywa znaczenie słowa[116]. „Ón" (byt) i „ousía" (istnienie) wyrażają to samo co „alḗtheia" (prawda) — odjęto tylko „jotę" — oznacza

[113] Zdaje się, że Platon ma na myśli odmianę supletywną: phero — oiso.

[114] „Theôi" czy „théo-". Miejsce dyskutowane. Wydaje się jednak, że chodzi o boską inspirację.

[115] „Anánkē" = „anà" + „ánkē" (przez wąwóz).

[116] sc. „psei" + „heúdontes".

bowiem „ión" (to, co się porusza), a „ouk ón" (niebyt), jak to niektórzy
c nazywają, „ouk ión" (to, co się nie porusza)[117].

Her. Wydajesz się, Sokratesie, odważnie łączyć wszystko. A jeśliby tak ktoś cię spytał, jaką prawidłowość posiadają terminy: „ión" (to, co się porusza), „rhéon" (to, co płynie), „doûn" (to, co powstrzymuje)?

Sok. Pytasz, co bym mu odpowiedział, prawda?

Her. Właśnie.

Sok. Jeden wybieg już poznaliśmy, który może stwarzać pozory, że coś wiemy.

Her. Jakiż?

Sok. Twierdzić, że to, czego nie znamy, jest pochodzenia barbarzyńskiego.
d Być może, że rzeczywiście posiadają one taki charakter, a może pierwotne znaczenia nazw są nieuchwytne przez swą starożytność. Skoro bowiem nazwy były obracane na wszystkie strony, nic dziwnego, że starożytna mowa ma się do współczesnej całkiem tak samo jak barbarzyńska.

Her. Mówisz całkiem rozsądnie.

Sok. Mówię bowiem o rzeczach całkiem znanych. Wydaje mi się jednak, że nie można akceptować wymówek, lecz że tym bardziej należy pragnąć zgłębić te sprawy. Zastanówmy się wszakże, czy jeśli ktoś stale będzie pytał o wyraże-
e nia, z których utworzono dane nazwy, a następnie będzie dochodził znaczenia poszczególnych części tych wyrażeń i nie zaprzestanie tego czynić — czyż nie jest oczywiste, że odpowiadający w końcu się podda?

Her. No tak.

422a **Sok.** Kiedy więc odpowiadający, poddając się, powinien najsłuszniej zakończyć? Czyż nie na tych nazwach, które są niejako składnikami pozostałych, zarówno „wypowiedzeń" jak i „nazw". Jeśli tak jest, nie powinny się już naturalnie wydawać złożeniami innych nazw. Na przykład, powiedzieliśmy niedawno, że „agathón" (to, co dobre) jest złożeniem z „agastón" (to, co godne pochwały) oraz „thoón" (to, co szybkie)[118]. Nazwę „thoón" moglibyśmy z pewnością wyprowadzić z innych nazw, te z kolei z jeszcze innych.
b Kiedy jednak dotrzemy do tego, co już nie składa się z innych nazw, będziemy mieli prawo stwierdzić, że dotarliśmy do „składników" i nie będziemy już zmuszeni odwoływać się do innych nazw.

Her. Wydaje się, że słusznie mówisz.

Sok. Otóż nazwy, o które pytasz, są już „składnikami". W inny sposób też należy badać ich „prawidłowość".

Her. Możliwe.

Sok. Tak, możliwe, Hermogenesie. W każdym razie wszystkie poprzednie nazwy wydają się być do nich sprowadzane[119]. Czy jest tak, jak mi się wydaje — rozważ to razem ze mną, żebym nie naplótł jakichś głupstw[120] mówiąc, jaka powinna być ta „prawidłowość" pierwotnych nazw.

[117] „Oukí" partykuła negacji, forma wzmocniona, znana z dialektu jońskiego.
[118] Cf. 412c.
[119] Tzn. zarówno nazwy pierwotne, jak i derywowane.
[120] Cf. 393c, 414e.

Her. Mów więc! Na ile sił mi starczy, z tobą rozważać będę.

Sok. Myślę, że zgodzisz się z tym, iż istnieje jakaś jedna „prawidłowość" każdej nazwy, zarówno pierwszej jak i ostatniej, oraz że żadna nazwa nie różni się od innej pod tym względem, że jest nazwą.

Her. Oczywiście.

d **Sok.** Lecz „prawidłowość" nazw, które rozważaliśmy do tej pory, polegała na tym, żeby uwidocznić naturę właściwą każdego z bytów.

Her. Jakżeby nie?

Sok. To więc w nie mniejszym stopniu powinno się odnosić do nazw „pierwotnych" (πρῶτα) i „derywowanych" (ὕστερα), skoro są nazwami.

Her. Oczywiście.

Sok. Lecz nazwy „derywowane" mogły osiągnąć taką własność, jak się zdaje, za pośrednictwem nazw „pierwotnych".

Her. Zdaje się.

Sok. Dobrze. W jaki jednak sposób nazwy „pierwotne", pod którymi inne
e już się nie kryją, ukazują nam byty możliwie najwyraźniej, jeśli mają być rzeczywiście nazwami? Odpowiedz mi — gdybyśmy nie wydawali dźwięków i nie posiadali języka, a chcielibyśmy sobie nawzajem rzeczy przedstawiać, czyż nie czynilibyśmy tak, jak niemi — zaczęlibyśmy wyrażać to za pomocą rąk, głowy i innych części ciała?

Her. Jakże by inaczej, Sokratesie!

423a **Sok.** Jeśli więc chcielibyśmy wyrazić coś wysokiego lub coś lekkiego, to myślę, że w kierunku nieba unieślibyśmy rękę, naśladując naturę zjawiska — gdyby zaś chodziło o coś niskiego i ciężkiego, to ku ziemi. I gdybyśmy chcieli przedstawić biegnącego konia lub jakieś inne zwierzę, wiesz przecież, że wtedy jak najbardziej podobne do nich ciało i kształty winniśmy uczynić.

Her. Zdaje mi się, że jest to konieczne.

Sok. Sądzę, że w ten sposób ciało stałoby się środkiem wyrazu, naśladując
b to, co jak się zdaje, chciało przedstawić.

Her. Tak.

Sok. Skoro jednak chcemy wszystko przedstawiać za pomocą dźwięku, języka i ust, czyż nie wtedy posiądziemy wyobrażenie wszystkiego za ich pośrednictwem, kiedy będą one to naśladować?

Her. Z pewnością.

Sok. „Nazwa" (ὄνομα) jest więc, jak się zdaje, naśladowaniem za pomocą głosu tego, co naśladujący naśladuje i nazywa, kiedy naśladuje za pomocą głosu (φωνή).

Her. Tak i mnie się zdaje.

c **Sok.** Na Zeusa! Lecz taka definicja wcale nie wydaje mi się dobrą.

Her. Dlaczego?

Sok. Zmuszeni bylibyśmy uznać, że ludzie naśladujący owce, koguty i inne zwierzęta, nazywają to, co naśladują.

Her. Prawdę mówisz.

Sok. Czy uważasz to za słuszne?

Her. Skądże. Lecz, Sokratesie, jakim rodzajem naśladowania byłaby nazwa?

Sok. Przede wszystkim, jak mi się wydaje, nie takim, jak wtedy, kiedy
d środkami stosowanymi w muzyce naśladujemy rzeczy, chociaż wtedy również naśladujemy za pomocą dźwięku. Poza tym, kiedy to, co naśladuje muzyka, my również naśladujemy, to nie uważam, że wtedy coś nazywamy. Rozumuję tak: rzeczy posiadają dźwięk, kształt, a wiele z nich i kolor.

Her. Oczywiście.

Sok. Wydaje się, że jeśli ktoś te własności naśladuje, to sztuka nazywania nie dotyczy tego rodzaju naśladowania. Są nimi: muzyka, i malarstwo. Prawda?

Her. Prawda.

Sok. A co o tym sądzisz? Czy nie wydaje ci się, że wszystko posiada swoistą
e „istotę", podobnie jak barwę i inne własności, o których mówiliśmy przed chwilą?[121] A przede wszystkim, czy i barwie, i dźwiękowi nie przysługuje pewna swoista „istota", podobnie jak i wszystkiemu innemu, co zasługuje na miano „bycia"?

Her. Tak mi się zdaje.

Sok. Cóż więc? Gdyby ktoś to właśnie potrafił naśladować, to znaczy „istotę" każdej rzeczy, literami i sylabami, czyż nie ukazałby wszystkiego, jakie jest w rzeczywistości? Tak, czy nie?

424a **Her.** Oczywiście, że tak.

Sok. A jak nazwałbyś kogoś potrafiącego to uczynić, skoro poprzednich nazwałeś: muzykiem i malarzem? Jak tego?

Her. Zdaje się, Sokratesie, że to jest to, czego od dawna szukamy — byłby to onomastyk.

Sok. Jeśli to prawda, należy teraz zbadać te nazwy, o które pytałeś: „rhoé" (prąd), „iénai" (ruch), „skhésis" (spoczynek). Czy za pomocą liter i sylab
b uchwycono ich naturę tak, że naśladowana jest ich „istota", czy też nie?

Her. Doskonale.

Sok. Najpierw ustalmy, czy stanowią one jedynie nazwy pierwotne, czy też i wiele innych.

Her. Wydaje mi się, że są również inne.

Sok. Możliwe, lecz czy jest jakiś sposób, by rozstrzygnąć, skąd naśladujący zaczyna naśladować? Skoro naśladowanie „istoty" odbywa się za pomocą liter i sylab, czyż nie będzie najsłuszniejszym sposobem wydzielenie najpierw „liter"?
c Podobnie postępują ci, którzy zajmują się rytmiką — najpierw określają wartości „liter", następnie sylab, dopiero później dochodzą w swych rozważaniach do rytmów. A może jest inaczej?

Her. Nie, tak właśnie.

Sok. Musimy więc i my najpierw wyróżnić samogłoski, następnie spośród pozostałych te, które są bezdźwięczne i bezgłośne — tak je bowiem określają

[121] Cf. 423d.

znawcy przedmiotu — oraz te, które są bezdźwięczne, ale nie bezgłośne[122]. I wśród samogłosek wyróżnić ich rodzaje. A kiedy już to wszystko wyróżnimy[123], musimy po kolei wyróżnić wszystkie te byty, którym należy przypisać nazwy, następnie zbadać, czy są takie, do których wszystkie się dadzą sprowadzić, podobnie jak elementy, i poprzez które można dojrzeć je same, należy też sprawdzić, czy wśród nich można wyróżnić rodzaje w ten sam sposób jak wśród liter. Po dokładnym zbadaniu wszystkich tych rzeczy, będziemy mogli przyporządkować każdy składnik[124], ze względu na jego podobieństwo, czy to jeden jednej, czy też kilka połączonych jednej rzeczy. Malarze chcąc odtwarzać, czasem tylko stosują purpurę, czasem inny barwnik, czasem zaś wiele barwników mieszają, kiedy przygotowują na przykład farbę koloru skóry lub coś w tym rodzaju — każdy obraz bowiem, jak sądzę, wymaga odpowiedniego barwnika. Podobnie i my przyporządkowujemy litery do rzeczy — jedną jednej, taką której wydaje się wymagać, lub więcej, tworząc to, co się nazywa sylabami, wreszcie łączymy i sylaby, z których składają się nazwy i czasowniki (ὀνόματα καὶ ῥήματα). Następnie znów z nazw i predykatów tworzymy coś jeszcze większego. Piękną całość złożymy, na obraz żywej istoty w sztuce malarskiej — jest bowiem taką wypowiedź w onomastycznej, retorycznej, czy podobnej sztuce. Nie my raczej — zapędziłem się trochę — składali bowiem, jak wiadomo, starożytni. My zaś powinniśmy, jeśli nam się to uda, rozważyć wszystkie te problemy zgodnie z regułami sztuki. Rozważywszy to, powinniśmy zobaczyć, czy w taki sposób nadane zostały nazwy „pierwotne" i „derywowane", czy też nie. Przyjęcie innego toku rozumowania byłoby bardziej skomplikowane i nieuzasadnione.

Her. Na Zeusa! Być może słuszne to, Sokratesie.

Sok. Cóż więc, czy wierzysz, że jesteś w stanie w ten sposób to rozpatrywać? bo ja wcale.

Her. I ja jestem daleki od tego.

[122] Platon dokonuje następującej klasyfikacji liter/głosek: φωνήεντα (samogłoski), ἄφωνα καὶ ἄφθογγα (spółgłoski zwarte), φωνήεντα μὲν οὔ, οὐ μέντοι γε ἄφθογγα (półsamogłoski). Jego uczeń, Arystoteles (384—322 p.n.e.), dokonuje podziału liter/głosek ze względu na kryteria artykulacyjne i audytywne. Zilustrować to można następująco (*Ars poetica* 1456b):

nazwa	własności artykulacyjne	własności audytywne
vocales = samogłoski	sine ictu = bez zwarcia	vocem audibilem habentia = o dźwięku słyszalnym
φωνήεντα	ἄνευ προσβολῆς	ἔχοντα φωνὴν ἀκουστήν
semivocales = półsamogłoski	cum ictu = ze zwarciem	vocem audibilem habentia = o dźwięku słyszalnym
ἡμίφωνα	μετὰ προσβολῆς	ἔχοντα φωνὴν ἀκουστήν
mutae = spółgłoski nieme	cum ictu = ze zwarciem	nullam vocem habentia
ἄφωνα	μετὰ προσβολῆς	οὐδεμίαν ἔχοντα φωνήν

[123] Klasyfikację liter/głosek znajdujemy również w *Filebie* 18b—c.

[124] Element foniczny.

Sok. Zostawmy to więc, lub jeśli chcesz tak, jak będziemy mogli, nawet jeśli tylko trochę z tych rzeczy będziemy w stanie dostrzec, rozważyć spróbujemy. Wyznawszy jednak bogom, jak przedtem[125], że nie znając prawdy, odtwarza-
c my jedynie ludzkie wyobrażenie o nich. Tak więc możemy teraz zacząć, powiedziawszy sobie, że jeśli miałyby być te pytania rozważane przez nas, czy przez kogoś innego, to właśnie w ten sposób należałoby je rozpatrywać. Obecnie jednak na miarę naszych sił będziemy mogli się nimi zająć. Zgadzasz się z tym? Jakie jest twoje zdanie?

Her. Jestem zupełnie tego samego zdania.

d **Sok.** Wydać się może śmieszne, Hermogenesie, że rzeczy naśladowane literami i sylabami, jawnymi się stają — a jednak jest to konieczne. Nie posiadamy bowiem nic lepszego, do czego moglibyśmy się odwołać w związku z „prawidłowością" nazw — chyba że chcesz uczynić podobnie jak tragediopisarze, którzy ilekroć znajdują się w kłopotliwej sytuacji wobec zawikłanej akcji, uciekają się do machin unoszących bogów w przestworza[126]. Tak i my pozbylibyśmy się kłopotu mówiąc, że nazwy „pierwotne" stworzyli bogowie, zatem są prawidłowe. Czy i dla nas ten argument będzie z wszystkich naj-
e silniejszy? A może ten, że wzięliśmy je od jakichś barbarzyńców i że barbarzyńcy są od nas starożytniejsi? A może, że ich starożytność uniemożliwia
426a ich badanie, podobnie jak nazw barbarzyńskich? Byłyby to wszystko sprytne wybiegi kogoś, kto nie chce wyrazić swego zdania na temat „prawidłowości" nazw pierwotnych. Lecz skoro w ten oto sposób ktoś nie zna „prawidłowości" nazw pierwotnych, nie może znać i „prawidłowości" nazw „derywowanych", które się tłumaczy jedynie za pomocą tamtych, a o których nie ma pojęcia. Jasne jest, że jeśli ktoś uważa się za biegłego w sprawach nazw „derywowanych", najwięcej i najjaśniej powinien potrafić powiedzieć o nazwach „pier-
b wotnych", albo można przypuszczać, że o nazwach „derywowanych" będzie jedynie plótł bzdury. Czy innego jesteś zdania?

Her. Tego samego, Sokratesie.

Sok. Moje poglądy na temat nazw „pierwotnych" wydają mi się być bardzo śmiałe i może śmieszne. Podzielę się nimi z tobą, jeśli chcesz. A i ty, jeśli coś lepszego znajdziesz, spróbuj się tym ze mną podzielić.

Her. Na pewno to uczynię, mów śmiało.

c **Sok.** Przede wszystkim więc, wydaje mi się, że „rhō" jest jakby narzędziem zdolnym do wyrażania wszelkiego „ruchu" (κίνησις). Nie wyjaśniliśmy sobie do tej pory terminu „kínēsis", jasne jest jednak, że znaczy on „íesis" (poruszanie się) — nie posługiwaliśmy się bowiem dawniej „etą", lecz „e psilon"[127]. Nazwa bierze swój początek od „kíein" — obcego słowa[128] — które znaczy „iénai" (poruszać się). Gdyby więc ktoś chciał znaleźć starożytną nazwę zgodną z naszym językiem, poprawniej rzekłby „íesis".

[125] Cf. 401a.

[126] Arystoteles, *Ars poetica* 1454a—b.

[127] Cf. 106.

[128] Rzeczywiście rzadkie, epickie słowo.

Dzisiaj nazwa brzmi „kínēsis", od obcego „kíein", ze zmianą na „etę"
d i wstawieniem „ny" — właściwie powinna brzmieć „kieínēsis" lub „eîsis". Nazwa „stásis" (spoczynek) chce wyrazić zaprzeczenie ruchu, ze względów eufonicznych nazwano to „stásis". Wracając jednak do głoski „rhō", powtarzam, musiała się ona wydać dobrym narzędziem do wyrażania ruchu, kiedy twórca nazw ruch odtwarzał — w każdym razie wielokrotnie się nim posługuje dla jego oddania. Przede wszystkim już w samym „rheîn" (płynąć) i „rhoé"
e (prąd), za pomocą tej głoski naśladuje ruch. Następnie w „trómos" (trzęsienie), „trékhein" (biec), również w czasownikach takich jak „kroúein" (uderzać), „thraúein" (połamać), „ereíkein" (rozdzierać), „thrýptein" (kruszyć), „kermatídzein" (ciąć), „rhymbeîn" (kręcić). Wszystke te nazwy są szczególnie wyraziste ze względu na „rhō". Twórca nazw dostrzegł bowiem, jak sądzę, że w przypadku tej głoski język najmniej spoczywa i najbardziej wibruje. Dlatego właśnie, wydaje mi się, posłużył się nią dla ich utworzenia. „Iōta" zaś dogodna jest do oznaczania wszystkich rzeczy lekkich, które zdolne są wszystko przenikać. Oto
427a dlaczego „iénai" (iść) oraz „híesthai" (spieszyć się) oddał za pomocą „joty". Podobnie i za pomocą „phei", „psei", „sigmy" i „dzety", ponieważ są to głoski wymawiane z silnym wydechem, wszystkie tego typu rzeczy odtwarzał, jak na przykład: „psykhrón" (to, co chłodne), „dzéon" (to, co wrzące), „seíesthai" (trząść się) oraz w ogóle wszelkiego rodzaju „wstrząsanie" (σεῖσμον). Ilekroć naśladuje twórca nazw to, co „pełne podmuchu" (φυσῶδες), z reguły, zdaje się, wszędzie stosuje te litery. Wydaje się, że charakterystyczna własność
b „delty" oraz „tau", poprzez ściśnięcie i zwarcie języka, wykorzystana została do wyrażenia nazw: „desmós" (więzy), „stásis" (spoczynek). Ponieważ język najbardziej ślizga się w przypadku „lambdy", na zasadzie podobieństwa nazwał: „leîa" (to, co gładkie), „olisthánein" (ślizgać się), „liparón" (to, co oleiste), „kollō̂des" (to, co lepkie) i wiele innych tego rodzaju rzeczy. A ponieważ ślizgający się język zatrzymany jest przez własność „gammy", oddał to w „glískhron" (to, co kleiste), „glyký" (to, co słodkie), „gloiō̂des" (to, co oleiste). Rozpoznawszy zaś wewnętrzną wartość „ny", nazwał „éndon"
c (wewnątrz), „entós" (w środku), oddając rzeczy za pomocą liter. „Alfy" użył w „mégas" (duży), „ety" w „mē̂kos" (wielkość), ponieważ są to głoski donośne. Potrzebując „o mikron" dla wyrażenia „gongýlon" (to, co okrągłe) — je przede wszystkim w nazwę wmieszał. Wydaje się, że w ten sposób i pozostałe terminy twórca nazw sprowadził do liter i sylab, tworząc każdemu z bytów znak i nazwę. Za ich pośrednictwem zaś starał się utworzyć pozostałe
d nazwy. Taką to mi się zdaje być, Hermogenesie, owa „prawidłowość" nazw[129], chyba że coś innego powie obecny tu Kratylos.

Her. Zaiste, Sokratesie, często w wielce kłopotliwej sytuacji stawia mnie Kratylos[130], jak już na początku wspomniałem, twierdząc, że istnieje „prawidłowość" nazw, nie mówi jednak wyraźnie jaka — doprawdy przeto nie

[129] Własności fonetyczne liter/głosek są odzwierciedleniem mechaniki świata zewnętrznego.
[130] Cf. 383b sq.

e wiem, czy świadomie, czy też nieświadomie, tak niejasno o tym mówi. Teraz więc, Kratylosie, wobec Sokratesa powiedz, czy podoba ci się to, co Sokrates mówi o nazwach, czy może coś lepszego masz do powiedzenia. Jeśli chcesz coś powiedzieć, to mów, byś albo ty od Sokratesa się nauczył, albo żebyś ty nas obu pouczył.

Kr. Cóż to, Hermogenesie, wydaje ci się łatwe tak szybko nauczyć się i nauczyć kogoś jakiejś rzeczy — tym bardziej takiej, która należy do najtrudniejszych?

428a **Her.** Wcale nie, na Zeusa! Lecz słuszne wydają mi się słowa Hezjoda, że „jeśli małe do małego ktoś doda, to będzie z tego pożytek"[131]. Jeśli więc chociaż trochę w tej materii możesz zdziałać, to nie zarzucaj sprawy, lecz wyświadcz przysługę temu oto Sokratesowi, i bądź sprawiedliwy wobec mnie.

Sok. Ja przecież, Kratylosie, nie będę się upierał przy tym, co powiedziałem. Tak jak umiałem, rozpatrzyłem wszystko z Hermogenesem. Dlatego śmiało mów, jeśli masz coś lepszego — wysłucham. Nie zdziwiłbym się, gdybyś
b miał coś piękniejszego wyłożyć, zdaje się bowiem, że i sam rozmyślałeś nad tymi sprawami i uczyłeś się od innych. Jeśli więc powiesz coś lepszego, wpisuj i mnie na listę twoich uczniów uczących się „prawidłowości" nazw.

Kr. To prawda, Sokratesie, interesowałem się tymi sprawami i może uczynię cię moim uczniem. Boję się jednak, żeby nie stało się coś całkiem
c odwrotnego, tak że przychodzi mi ochota powtórzyć ci słowa Achillesa, które ten w „Księdze próśb" wypowiada do Ajaksa — mówi on: „Boski Ajaksie, synu Telamona, wodzu armii, zdaje się, żeś wszystko zgodnie z mym sercem powiedział"[132]. Tak i twoje wyrocznie, Sokratesie, wydają się być całkiem rozumne, czy to dlatego, że stałeś się natchniony za sprawą Eutyfrona, czy jakaś muza wcześniej cię niepostrzeżenie nawiedziła.

d **Sok.** Drogi Kratylosie, od dawna sam podziwiam moją mądrość i nie mogę w nią uwierzyć. Zdaje mi się, że na nowo powinienem rozważyć to, co głoszę. Być bowiem oszukanym przez samego siebie, to najgorsza rzecz — czyż to nie straszne bowiem, kiedy kłamca na krok nie odstępuje i stale jest obecny? Trzeba więc, jak się zdaje, często powracać do tego, co się powiedziało, i starać się patrzeć, jak mówi poeta, „zarówno do przodu jak i do tyłu"[133]. Zobaczymy więc i my, co rzekliśmy. Powiedzieliśmy, że „prawidłowość"
e nazwy polega na ukazywaniu, jaka jest rzecz. Czy zgodzimy się z takim twierdzeniem?

Kr. Według mnie w zupełności, Sokratesie.

Sok. A nazwy są wypowiadane w celu nauczania?

Kr. Oczywiście.

Sok. Czyż nie powiemy, że jest to pewnego rodzaju sztuka i że posiada swych twórców?

---

[131] Hezjod, *Prace i dnie* 361–362.

[132] *Iliada* IX 644–645. Podział *Iliady* i *Odysei* na 24 księgi datuje się od epoki aleksandryjskiej, wcześniej określano epizodami poszczególne fragmenty.

[133] *Iliada* I 343; III 109–110.

Kr. Oczywiście.

Sok. A jakich?

429a **Kr.** Tych, o których mówiłeś na początku — prawodawców.

Sok. Czy zgodzisz się, że i ta umiejętność, podobnie jak inne, powstaje wśród ludzi? Chcę powiedzieć: czy są gorsi i lepsi malarze?

Kr. Oczywiście.

Sok. Czyż ci lepsi nie wykonują piękniejszych obrazów, gorsi zaś gorszych? Podobnie i budowniczowie — jedni wznoszą piękniejsze budowle, inni brzydsze?

Kr. Tak.

b **Sok.** Więc i prawodawcy, jedni tworzą piękniejsze dzieła, inni brzydsze?

Kr. Z tym się już nie zgadzam.

Sok. Czyż nie wydają ci się jedne prawa lepsze, inne gorsze?

Kr. Wcale.

Sok. Więc można się domyślać, że nie wydaje ci się, aby jedna nazwa była nadana lepiej, a inna gorzej?

Kr. Wcale.

Sok. Wszystkie więc nazwy są prawidłowe?

Kr. O ile tylko są nazwami.

Sok. Cóż więc, wracając do tego, co niedawno powiedziano, czy powiemy, że temu oto Hermogenesowi nie nadano takiego imienia, jeśli nie ma on nic
c z potomka Hermesa, czy też nadano, lecz nieprawidłowo?

Kr. Według mnie, Sokratesie, nie nadano — wydaje się ono tylko być nadanym — w rzeczywistości jest to imię kogoś innego, kogo natura jest zgodna z tą nazwą.

Sok. A czy nie skłamie ktoś, jeśli powie, że on jest Hermogenesem? Czyżby było możliwe mówić, że jest on Hermogenesem, skoro nim nie jest?

Kr. Co chcesz powiedzieć?

d **Sok.** To, że zupełnie niemożliwe jest fałszywie mówić — czy to masz na myśli? Wielu bowiem, drogi Kratylosie, twierdziło to dawniej i twierdzi obecnie[134].

Kr. Jakżeby ktoś, Sokratesie, wypowiadając to, co wypowiada, nie wypowiadał bytu? Czyż nie jest mówieniem fałszu, niewypowiadanie bytów?[135]

Sok. Zbyt sprytne to rozumowanie jak na mnie i mój wiek, przyjacielu. To
e jednak mi powiedz: jeśli wydaje ci się niemożliwe wypowiadać fałsz, to może można mówić?

Kr. Według mnie nie można również mówić.

---

[134] Głosili to sofiści.

[135] Fragment trudny, nie tylko dla współczesnego czytelnika, lecz również i dla Sokratesa. Przykład gry słów, jaką stosowali stoicy. Nieporozumienie polega na tym, że Kratylos używa terminu „to on" w znaczeniu ontycznym, to znaczy, wszystko to, co wypowiadamy, niesie pewną informację, w tym też sensie jest realnym bytem, Sokrates natomiast posługuje się tym samym terminem w znaczeniu logicznym, tzn. w jaki sposób to, co wypowiadamy, odpowiada rzeczywistości. — Cf. 430d, 431a sq.

Sok. Ani „rzec", ani „zwracać się"? Na przykład, jeśli ktoś spotkawszy cię na obczyźnie, chwyciwszy twą rękę, rzekłby: „Witaj przybyszu ateński, Hermogenesie, synu Smikriona!", to czy wypowiedziałby te słowa, czy wymówił, czy rzekłby, czy zwróciłby się w ten sposób nie do ciebie, lecz do tego Hermogenesa — czy do nikogo?

Kr. Wydaje mi się, Sokratesie, że wypowiedziałby on całkiem przypadkowo te słowa.

430a **Sok.** Zadowólmy się i taką odpowiedzią. Czy zatem wygłaszający wygłaszałby słowa prawdziwe, czy fałszywe? A może część z nich byłaby prawdziwa, część zaś fałszywa? Może bowiem to by już wystarczyło?

Kr. Powiedziałbym raczej, że on hałasuje, że niepotrzebnie się miota, jakby waląc w kocioł miedziany.

Sok. Poczekaj, Kratylosie, może znajdziemy wspólny język. Zgodzisz się z tym, że czym innym jest nazwa i czym innym to, co ona nazywa?

Kr. Zgoda.

b **Sok.** Przyznasz więc i to, że nazwa jest pewnym naśladowaniem rzeczy?

Kr. Z pewnością.

Sok. Czy i obrazy uważasz za pewną inną formę naśladowania rzeczy?

Kr. Tak.

Sok. Zobaczymy, może ja nie rozumiem tego, co ty mówisz, a myśl twoja jest poprawna. Czy można rozgraniczyć te dwa rodzaje naśladowania, to znaczy obrazy i nazwy, oraz porównać je do rzeczy, których są naśladowaniem, czy też nie?

c **Kr.** Można.

Sok. Najpierw to rozważ, czy mógłby ktoś obraz mężczyzny do mężczyzny odnosić, kobiety do kobiety i pozostałe podobnie?

Kr. Oczywiście.

Sok. Również jednak i przeciwnie, to znaczy, mężczyzny do kobiety, a kobiety do mężczyzny?

Kr. I tak być może.

Sok. Czy te oba rodzaje przyporządkowania są poprawne, czy też tylko jeden z nich?

Kr. Jeden z nich.

Sok. Ten, jak sądzę, który każdemu przypisuje to, co odpowiednie i podobne?

Kr. Zgadzam się.

d **Sok.** Byśmy się nie spierali, obstając przy sprzecznych opiniach, skoro jesteśmy przyjaciółmi, przyjmij moje twierdzenie. Ja bowiem, przyjacielu, nazywam prawidłowym takie właśnie przyporządkowanie, w odniesieniu do obydwóch rodzajów naśladowania, zarówno obrazów jak i nazw, w przypadku zaś nazw, nie tylko prawidłowym, ale i prawdziwym. Drugie zaś, to znaczy, przypisywanie i porównywanie tego, co niepodobne — nazywam nieprawidłowym, a dodatkowo fałszywym w przypadku nazw.

Kr. A jednak nie zgodzę się z tobą, Sokratesie. O ile bowiem nieprawidłowe

przyporządkowanie jest możliwe w odniesieniu do obrazów, o tyle w odniesie-
c niu do nazw nie jest — w tym przypadku zawsze będzie prawidłowe.

Sok. Co mówisz? Czymże się różni jedno od drugiego? Czyż nie można podejść do jakiegoś męża i powiedzieć mu: „oto twój wizerunek", wskazując mu na chybił trafił bądź to jego portret, bądź jakiejś kobiety? „Wskazać" rozumiem tutaj jako „przedstawić" zmysłowi wzroku.

Kr. Oczywiście.

Sok. Cóż zatem? Nie można znowu do niego podchodząc powiedzieć: „oto twoje imię"? Jest przecież nazwa naśladowaniem, podobnie jak obraz — to mam na myśli — czyż nie można by więc mu powiedzieć: „oto twoje imię",
431a a następnie przedstawić zmysłowi słuchu przypadkowo bądź to jego obraz, wymawiając imię męża, bądź to niewieściego rodu, wymawiając imię kobiece? Nie wydaje ci się, że tak być może, a nawet że tak się zdarza?

Kr. Chcę się z tobą zgodzić, Sokratesie. Niech tak będzie.

Sok. Masz rację, przyjacielu, jeśli jest tak naprawdę. Nie powinniśmy się już o to sprzeczać. Jeśli istnieje więc jakiś taki podział, to wobec tego jedno
b możemy nazwać „mówieniem prawdy" (ἀληθεύειν), drugie zaś „mówieniem fałszu" (ψεύδεσθαι). Jeśli tak jest, że można nieprawidłowo używać nazw i nie przypisywać wszystkiemu odpowiednich, lecz niekiedy nieodpowiednie nazwy, to można by podobnie postępować w przypadku predykatów. Jeśli zaś można w ten sposób używać nazw i predykatów, to również i wypowiedzeń.
c Wypowiedzenia bowiem, jak sądzę, są założeniami tych elementów[136]. Co o tym sądzisz, Kratylosie?

Kr. To samo. Według mnie masz rację.

Sok. A skoro pierwotne nazwy przyrównujemy do obrazów, to czy nie można podobnie jak na malowidłach, raz wszystkie odpowiednie barwy i kształty oddać, innym razem nie wszystkie — jedne pominąć, inne znów dodać, liczniejsze i intensywniejsze? Czyż nie jest tak?

Kr. Jest tak.

Sok. Ten więc, kto oddaje to wszystko, tworzy piękne obrazy i wizerunki, kto zaś dodaje i ujmuje, również tworzy obrazy i wizerunki, lecz złe?

d **Kr.** Tak.

Sok. A ten, kto oddaje naturę rzeczy za pomocą sylab i liter? Czyż nie tworzy według tej samej zasady — jeśli przypisze wszystko to, co odpowiednie, powstanie piękny obraz, to znaczy nazwa, jeśli zaś nieco szczegółów pominie lub kiedy coś doda, powstanie obraz, lecz wcale nie będzie piękny? Tak, że niektóre nazwy są dobrze utworzone, inne źle?

Kr. Możliwe.

e **Sok.** Możliwe więc również, że jeden okaże się dobrym, inny złym twórcą?

Kr. Tak.

Sok. Nazwaliśmy go prawodawcą[137].

[136] Cf. 385 sq.
[137] Cf. 388e sq.

Kr. Tak.

Sok. Podobnie będzie więc może, na Zeusa, jak w innych sztukach — jeden prawodawca będzie dobry, inny zły, jeśli zgodzimy się z poprzednim rozumowaniem.

Kr. Tak jest. Lecz widzisz, Sokratesie, kiedy litery takie jak „alfa", „beta" i pozostałe elementy przypiszemy nazwom zgodnie z zasadami gramatyki, to
432a jeśli coś ujmiemy, dodamy lub przestawimy, to nie będzie tak, że napiszemy dane słowo, tylko niepoprawnie, lecz w ogóle go nie napiszemy, bo zaraz się stanie innym, jeśli nazwa dozna jakiejś takiej zmiany.

Sok. Obyśmy źle nie rozumowali, rozumując w ten sposób, Kratylosie.

Kr. Jakże to?

Sok. Z pewnością to, o czym mówisz, mogłoby, chcąc nie chcąc, zaistnieć w przypadku jakiejś liczby[138], weźmy na przykład „dziesięć" — lub jakąś inną dowolną liczbę. Jeśli coś odejmiesz lub dodasz, natychmiast stanie się inną.
b Obawiam się, że nie taka sama będzie „prawidłowość" w przypadku jakości oraz obrazów w ogóle — nie trzeba przecież wcale wszystkiego oddawać tak jak jest, jeśli ma powstać obraz. Rozważ, czy mam rację: gdyby były dwie rzeczy — na przykład Kratylos i jego obraz — i gdyby któryś z bogów wyraził nie tylko twoją karnację i kształt, jak malarze, lecz stworzyłby wszystkie organy wewnętrzne, jak twoje, oddał ciepłotę i miękkość, ruch, duszę i by dodał im
c rozum twojemu równy, jednym słowem uwzględniłby wszystko, co posiadasz, możliwie dokładnie, to czy wtedy Kratylos i jego obraz byłby tym samym, czy też byłoby dwóch Kratylosów?

Kr. Zdaje mi się, Sokratesie, że dwóch Kratylosów wtedy by było.

Sok. Widzisz więc, przyjacielu, że należy szukać innego rodzaju „prawidłowości" obrazu i tego, o czym przed chwilą mówiliśmy, i nie przesądzać, że jeśli braknie jakiegoś szczegółu lub jakiś szczegół się doda, to to coś nie będzie
d obrazem. Czy nie dostrzegasz, jak wiele brakuje obrazom w stosunku do tych, których są obrazami?

Kr. Ależ dostrzegam.

Sok. Zabawne byłoby, Kratylosie, gdyby rzeczy były kształtowane przez nazwy, których nazwami są nazwy, i gdyby one zawsze stawały się im podobne. Wszystko stałoby się podwójne i nie potrafiłbyś powiedzieć, co jest daną rzeczą, a co jej nazwą[139].

Kr. Prawdę mówisz.

Sok. Śmiało więc przyjmijmy, o szlachetny, że i nazwa może być dobrze
e i źle utworzona, i nie wymagaj, żeby zawierała wszystkie litery, by była całkiem podobna do rzeczy, której jest nazwą, lecz pozwól na dodanie jakiejś niepotrzebnej litery. Jeśli zaś litery, to i nazwy w wypowiedzeniu, a jeśli nazwę, to pozwól wprowadzić do wypowiedzi jakieś wypowiedzenie nie odpowia-

[138] Liczby oznaczano w Grecji pierwotnie literami alfabetu.

[139] Ten dualizm, tzn. rzeczy versus ich obrazy i nazwy wydaje się tłumaczyć teorię idei Platona. Skoro nazwy, które są pewnym odbiciem rzeczy, tłumaczy się poprzez rzeczy, to same rzeczy są odbiciem czegoś, poprzez co można je tłumaczyć. Cf. 439a.

dające stanowi rzeczy. Nie jest błędem nazywać rzecz i o niej mówić dopóty, dopóki uwzględnia się charakter rzeczy, o której mowa, podobnie jak
433a w przypadku nazw liter, jeśli przypominasz sobie to, o czym przed chwilą rozmawialiśmy z Hermogenesem[140].

Kr. Ależ pamiętam.

Sok. Pięknie. Jeśli więc charakter rzeczy zostanie ujęty, a niekoniecznie wszystkie cechy, to i tak rzecz zostanie wyrażona, pięknie — jeśli uwzględni się wszystkie, źle — jeśli nieliczne. Zgódźmy się jednak, mój drogi, że zostanie wyrażona, byśmy nie musieli płacić kary jak mieszkańcy Eginy krążący nocą
b po drodze, i zapatrzeni na rzeczy nie zeszli w rzeczywistości gdzieś, gdzie ciemniej niż trzeba. Albo też znajdź mi inną definicję „prawidłowości" nazw i nie zgadzaj się z tym, że nazwa jest przedstawieniem rzeczy za pomocą sylab i liter. Jeśli bowiem te dwie rzeczy przyznasz, to sam sobie zaprzeczasz.

Kr. Wydaje mi się, że mówisz rozsądnie. Przyjmuję to.

Sok. Skoro więc w tej kwestii się zgadzamy, rozważmy następny problem: czy jeśli, powiedzmy, nazwa ma być dobrze utworzona, to powinna zawierać odpowiednie litery?

Kr. Tak.

c **Sok.** Czy te odpowiednie litery są podobne do rzeczy?

Kr. Oczywiście.

Sok. Piękne nazwy więc będą tworzone w ten sposób. Jeśli zaś jakaś źle została utworzona, możliwe, że nawet duża część została utworzona z liter odpowiednich i podobnych do rzeczy, skoro ma być obrazem, lecz będzie i coś nieodpowiedniego, co spowoduje, że nazwa nie będzie ani piękna, ani pięknie utworzona. W ten sposób powiemy, czy inaczej?

Kr. Myślę, że nie warto się już spierać, Sokratesie. Nie podoba mi się jednak stwierdzenie, że istnieje nazwa źle utworzona.

d **Sok.** Może to ci się nie podoba, że nazwa jest „przedstawieniem" rzeczy?

Kr. Z tym się zgadzam.

Sok. A to, że niektóre z nazw zostały utworzone za pomocą dawniejszych, inne zaś są nazwami „pierwotnymi", nie wydaje ci się słusznym?

Kr. Ależ tak.

Sok. Jeśli nazwy „pierwotne" mają być wyobrażeniami pewnych rzeczy, to czy znasz inny lepszy sposób, by były takimi wyobrażeniami, niż ten, by je
e uczynić możliwie najbardziej podobnymi do rzeczy, które wyobrażają? A może bardziej podoba ci się opinia Hermogenesa[141], który twierdzi, podobnie zresztą jak wielu innych, że nazwy są umownymi znakami i przedstawiają rzeczy tym, którzy je ustalili i zawczasu poznali, oraz że „prawidłowość" nazw polega na konwencji i że nie ma różnicy, czy ktoś ustali tak jak to obecnie przyjęte, czy też przeciwnie, by duże nazywać małym, małe zaś dużym? Który pogląd bardziej ci się podoba?

[140] Cf. 426c sq.
[141] Cf. 384d sq.

434a **Kr.** W ogóle i w szczególe, Sokratesie, lepsze jest nazywanie rzeczy na zasadzie podobieństwa niż nazywanie przypadkowe.

Sok. Dobrze mówisz. Skoro więc nazwa podobna będzie do rzeczy, konieczne jest, by i litery, z których ktoś nazwy „pierwotne" utworzył, były podobne do rzeczy? tak sądzę, bowiem czyż ktoś stworzyłby kiedyś to, co przed chwilą nazwaliśmy obrazem, podobnym do któregoś z bytów, gdyby
b w naturze nie było barwników, z których tworzone są obrazy, podobnych do rzeczy, która odtwarza sztuka malarska? Byłoby to niemożliwe.

Kr. Byłoby to niemożliwe.

Sok. Czyż na tej zasadzie i nazwy nie będą podobne do żadnej rzeczy, jeśli nie będzie im przysługiwać pewna „prawidłowość", przede wszystkim zaś elementom, z których nazwy będą tworzone, w stosunku do tych rzeczy, których naśladowaniem są nazwy? To znaczy, chodzi o litery, z których należy nazwy składać?

Kr. Tak.

Sok. Rozważ więc i ty następujące rozumowanie, które przed chwilą
c wyłożyłem Hermogenesowi: otóż czy wydaje ci się słuszne nasze przekonanie, że „rhō" posiada podobieństwo do „niesienia" (φορά), „ruchu" (κίνησις) i „twardości" (σκλερότης)[142], czy też nie?

Kr. Wydaje mi się, że tak.

Sok. „Lambda" zaś łączy się z „gładkim" (λεῖον), „miękkim" (μαλακόν) i tym podobnymi terminami, o których niedawno mówiliśmy?[143]

Kr. Tak.

Sok. Wiesz przecież, że to, co my nazwiemy „sklerótēs", Erytrejczyk nazwie „sklerotér"?[144]

Kr. Oczywiście.

Sok. Czy więc „rhō" i „sigma" wydają się być obie tym samym i znaczą to samo i dla nich, używających „rhō" na końcu, i dla nas, stosujących „sigmę", czy też dla kogoś z nas nie znaczą tego samego?

d **Kr.** Dla jednych i drugich znaczą to samo.

Sok. Czy dlatego, że „rhō" i „sigma" są podobne, czy ponieważ nie są podobne?

Kr. Ponieważ są podobne.

Sok. Czy są one zawsze podobne?

Kr. W każdym razie, ponieważ obie podobnie wskazują ruch.

Sok. A „lambda" dodana, czy nie wyraża przeciwieństwa twardości?

Kr. Możliwe, że nieprawidłowo się tutaj znajduje, Sokratesie. Podobnie jak w przykładach, które przed chwilą przytaczałeś Hermogenesowi, odejmując i dodając litery, gdzie trzeba. Słusznie wydawałeś mi się to czynić. Teraz może również zamiast „lambdy" należy „rhō" wymówić[145].

[142] Cf. 426c.

[143] Cf. 427b.

[144] W inskrypcjach potwierdzone jest zjawisko rotacyzmu tylko w śródgłosie, nie w wygłosie, w Erytrei — cf. R. Schmitt, *Einführung in die griechischen Dialekte*, Darmstadt 1977, s. 102.

[145] Sc. „skrerós".

e **Sok.** Masz rację, lecz czyż tak jak obecnie wymawiając, nie rozumiemy się nawzajem? Jeśli się powie „sklerón" (to, co twarde), to czy nie wiesz, o co mi chodzi?

Kr. Ależ wiem, na zasadzie zwyczaju, najmilszy.

Sok. Mówiąc „zwyczaj", czy masz coś innego na myśli niż „konwencję"? Czy coś innego nazywasz zwyczajem niż to, że ilekroć tę nazwę wymawiam, to ją właśnie mam na myśli i ty wiesz, że ja ją mam na myśli? Czy nie tak to rozumiesz?

Kr. Właśnie tak.

Sok. A jeśli rozumiesz to, co ja wypowiadam, to czy dostarczam ci pewnego wyobrażenia?

435a **Kr.** Tak.

Sok. Nawet jeśli wypowiadam coś za pośrednictwem czegoś niepodobnego do tego, co mam na myśli — skoro „lambda" jest niepodobna do tego, co nazywasz „sklerótēs". Lecz jeśli tak jest, to właściwie i ty sam ustaliłeś, że dla ciebie „prawidłowością" nazwy jest konwencja, skoro wyrażanie dokonują zarówno litery podobne jak i niepodobne, na zasadzie zwyczaju i konwencji? Jeśli zwyczaj nawet nie ma nic wspólnego z konwencją, to również nie można
b uznać podobieństw za sposób wyobrażenia, lecz zwyczaj, on bowiem jak się wydaje, może powodować wyobrażanie zarówno za pomocą tego, co podobne, jak i tego, co niepodobne. Jeśli się z tym zgodzimy, Kratylosie — milczenie twoje uważać będę za zgodę — muszą jakoś zarówno konwencja jak i zwyczaj przyczyniać się do wyobrażania tego, co mając na myśli, wypowiadamy. Weź dla przykładu, o najszlachetniejszy, jeśli chcesz, liczbę. Jak można by każdej liczbie przypisać nazwę, która jej odpowiada, jeśli nie przyjmiesz twojej
c zgody i konwencji jako poręki „prawidłowości" nazw? Mnie samemu podoba się, jeśli nazwy w miarę możliwości podobne są do rzeczy. Lecz żeby w rzeczywistości atrakcyjność takiego podobieństwa nie była śliska, by się posłużyć wyrażeniem Hermogenesa[146], konieczne będzie odwołać się w rozważaniach nad „prawidłowością" nazw do czegoś tak prostego, jak konwencja. W takim bowiem przypadku, możliwie najpiękniejszym sposobem mówienia byłoby, gdyby posługiwać się wszystkimi, lub większością wyrazów, podobnymi do rzeczy, to znaczy odpowiednimi; najgorszym zaś sposobem byłby
d sposób przeciwny. A teraz powiedz mi jeszcze, jaką wartość przedstawiają dla nas nazwy i jaką piękną właściwość można im przypisać?

Kr. Właściwość nauczania, zdaje mi się, Sokratesie. To proste — kto zna nazwy, zna również rzeczy.

Sok. Pewnie chcesz powiedzieć, Kratylosie, że jeśli ktoś zna naturę nazwy,
e jest ona zaś taka jak rzeczy, to znać będzie również i rzeczy skoro podobna jest ona do nazwy — istnieje bowiem jedna i ta sama technika w odniesieniu do rzeczy podobnych do siebie. Zatem zdajesz się twierdzić, że kto zna nazwy, zna również rzeczy.

---

[146] Cf. 414c.

Kr. Najprawdziwszą prawdę mówisz.

Sok. Zobaczmy więc, jaki to będzie sposób owego nauczania bytów, o którym to mówisz; i czy może jest jeszcze jakiś inny, lepszy, czy też nie ma innego, jak ten tylko. Co o tym sądzisz?

436a **Kr.** Sądzę, że nie ma innego. Ten jest jedyny i najlepszy.

Sok. A czy i „odkrywanie" (εὕρεσις) bytów jest takie same? Czy odkrywając nazwy, odkrywa się również rzeczy, których one są nazwami? A może „poszukiwanie" (ζητεῖν) i „odkrywanie" (εὑρίσκειν) wymagają innego sposobu, „nauczanie" (μανθάνειν), zaś takiego właśnie?

Kr. Zarówno „poszukiwanie" jak i „odkrywanie" wymagają tego samego sposobu — poprzez nazwy.

Sok. Zastanówmy się jednak, Kratylosie, czy jeśli ktoś, poszukując rzeczy,
b kieruje się jedynie nazwami, rozważając charakter każdej z nich, to czy nie uważasz, że istnieje duże niebezpieczeństwo pomyłki?

Kr. Jakże to?

Sok. Jasne, że pierwszy twórca nazw, tak ponazywał rzeczy, jak je postrzegał. Tak powiedzieliśmy?

Kr. Tak.

Sok. A jeśli ów nieprawidłowo rzeczy sądził, nadał im nazwy, zgodnie ze swoim mniemaniem, to cóż innego, uważasz, spotyka nas za nim podążających jak tylko pomyłka?

Kr. Może jednak tak nie jest, Sokratesie. Może konieczne jest, że ten, kto
c nadawał rzeczom nazwy, ustalał je ze znawstwem. Jeśli nie, to jak wcześniej rzekłem, nie byłyby one nazwami. Niech to będzie dla ciebie najlepszym dowodem, że twórca nie chybił prawdy — nie byłyby one wszystkie tak harmonijne. Czyż nie pojmujesz tego, sam twierdząc, że wszystkie nazwy powstają według jednej zasady i w tym samym celu?

Sok. Ależ, dobry Kratylosie, żaden to argument. Jeśli bowiem twórca pomylił się na początku, to resztę już do tego mógł nagiąć tak, że wszystko
d musiało z sobą harmonizować. Nic dziwnego. Podobnie niekiedy bywa z figurami geometrycznymi, gdy pierwsza poprzez małe rozmiary i niewyrazistość staje się błędna, to i wiele następnych, choć zgodnych nawzajem. Tak więc każdy szczególnie powinien uważać na punkt wyjścia i dobrze rozważyć, czy poprawnie został on ustalony. Jeśli zaś został on należycie ustalony, to reszta wydaje się już z niego wypływać. Lecz zdziwiłbym się, gdyby nazwy były
e zgodne z sobą. Rozważmy więc raz jeszcze to, co wcześniej omawialiśmy. Powiedzieliśmy, że nazwy oznaczają „istotę" (οὐσία) wszystkiego, co „się porusza", „jest niesione" i „płynie". Czy wydaje ci się, że coś innego wyrażają?

437a **Kr.** To właśnie, i to poprawnie oznaczają.

Sok. Wybrawszy spośród nich jedną nazwę, mianowicie „epistēmē"[147] (wiedza), rozważmy, jak ona jest dwuznaczna. Wydaje się ona raczej oznaczać, że „zatrzymuje" (ἵστησις) naszą duszę wśród rzeczy, aniżeli towarzyszy im

---

147 Cf. 412a.

w ruchu; poprawniej jest wymawiać początek tak, jak to obecnie czynimy niż usuwając „ei", jako „pisteme". Następnie nazwa: „bébaion" (to, co stałe) zdaje się być naśladowaniem pewnej „bazy" (βάσις) i stania w bezruchu. Rów-
b nież i nazwa: „historía" (to, co widziane) oznacza, że „hístēsi tòn rhoûn" (zatrzymuje strumień). I „pistón" (to, co wiarygodne) wyraźnie oznacza „histán" (to, co stoi). Następnie „mnḗmē" (pamięć) oznacza dla każdego, że jest ona „monḗ" (staniem) duszy — nie ruchem. Weźmy również, jeśli chcesz, „hamartía" (błąd) i „ksymphorá" (przypadek). Jeśli ktoś będzie kierował się nazwami, to wydadzą mu się one tym samym, co „sýnesis" (zrozumienie), „epistḗmē" (wiedza) i wszystkie inne nazwy odnoszące się do rzeczy szlachetnych. Na dodatek i „amathía" (głupota) i „akolasía" (rozpasanie) wydają się
c im bliskie. „Amathía" bowiem wydaje się być wędrówką „czegoś poruszającego się wraz z bogiem" (ἅμα θεῷ ἰόντος), „akolasía" zaś wyraźnie wydaje się oznaczać „podążanie" (ἀκολουθία) za rzeczami. W ten sposób nazwy, które według nas odnoszą się do najgorszych rzeczy, mogłyby się wydawać podobnymi do najpiękniejszych. Sądzę, iż i wiele innych mógłby ktoś znaleźć, gdyby szukał, takich, z których wnioskować by można znowu, że twórca nazw nie poruszające się i nie niesione rzeczy, lecz znajdujące się w spoczynku oznaczał.

d **Kr.** Lecz widzisz, Sokratesie, że wiele oznaczył również i w tamten sposób.

Sok. Cóż z tego, Kratylosie? Czyż będziemy obliczać nazwy jak kamyki do głosowania i na tym polegać będzie ich „prawidłowość"? Które z oznaczających nazw okażą się liczniejsze, te będą prawdziwe?

Kr. Niemożliwe.

Sok. W żaden sposób, Przyjacielu. Zostawmy teraz ten problem i wróćmy
438a znowu tam, skąd wyszliśmy. Niedawno bowiem, jeśli sobie przypominasz, w poprzednich rozważaniach, powiedziałeś, że twórca nazw koniecznie musiał znać rzeczy, które nazywał[148]. Czy nadal jesteś tego zdania, czy też nie?

Kr. Jestem.

Sok. Czy uważasz również, że twórca pierwotnych nazw znając rzeczy nadawał im nazwy?

Kr. Tak.

Sok. A z jakich to nazw dowiedział się, czy odkrył, jakimi są rzeczy, skoro
b jeszcze pierwotnych nazw nie nadał — powiedzieliśmy wszak[149], że można poznać i odkryć rzeczy inaczej, jak poznając lub odkrywając same nazwy, które je określają?

Kr. Zdaje się, że słusznie rozumujesz, Sokratesie.

Sok. Jakże więc możemy twierdzić, że słowotwórcy znając rzeczy, nazwy im nadawali lub byli prawodawcami, zanim jakąkolwiek nazwę nadano i oni je poznali, skoro nie można inaczej poznać rzeczy, jak tylko poprzez nazwy?

c **Kr.** Uważam, Sokratesie, że w tym przypadku najprawidłowszym rozumowaniem byłoby następujące: jakaś potężniejsza od ludzkiej siła nadała pierwotne nazwy rzeczom, tak, że koniecznie są one „prawidłowe".

---

[148] Cf. 436b sq.

[149] Cf. 435d–e.

Sok. Sądzisz jednak, że ich twórca sam sobie by przeczył, skoro byłby półbogiem lub bogiem? A może nie zgadzasz się z tym, co przed chwilą powiedzieliśmy?

Kr. Może więc niektóre z nich nie są nazwami?

Sok. Które, o najszlachetniejszy, czy te, które odnoszą się do spoczynku, czy te, które do ruchu? Zgodnie bowiem z tym, co przed chwilą powiedzieliśmy, nie rozstrzygnie tego ich liczba.

d **Kr.** Nie, nie byłoby to słuszne, Sokratesie.

Sok. Gdyby nazwy się sprzeczały i jedne twierdziły, że one są zgodne z prawdą, inne zaś, że one właśnie, to w jaki sposób rozstrzygnęlibyśmy lub do czego odwołalibyśmy się? Nie do innych jakichś nazw — nie ma ich bowiem. Jasne jest, że należałoby szukać jakichś innych rzeczy oprócz nazw, oczywiście ukazujących prawdziwość bytów, które wykazałyby nam bez nazw, które z nich są prawdziwe.

e **Kr.** Tak mi się zdaje.

Sok. Jeśli tak jest, to wydaje się możliwe, Kratylosie, poznanie bytów bez nazw.

Kr. Widocznie.

Sok. Jak sądzisz, przez co innego jeszcze można je poznać? Czy przez coś innego, niż to, co właściwe i najbardziej odpowiednie — to znaczy przez same rzeczy — jeśli istnieje między nimi jakieś podobieństwo, oraz je same poprzez siebie same? To bowiem, co jest inne i różne od nich, będzie oznaczać coś innego i różnego — nie owe rzeczy.

Kr. Masz chyba rację, Sokratesie.

439a **Sok.** Czekaj no! Na Zeusa! Czyż nie zgadzaliśmy się wielokrotnie, że nazwy prawidłowo nadane, podobne są do rzeczy, których są nazwami oraz, że są one obrazami tych rzeczy?[150]

Kr. Tak.

Sok. Jeśli więc możliwie najlepiej można poznać rzeczy poprzez nazwy i można je poznać również poprzez nie same, to która z tych form poznania będzie piękniejsza i bardziej prawidłowa? Czy poprzez obraz poznać sam obraz, jeśli dobrze wykonany, oraz prawdę, której jest obrazem, czy też poprzez prawdę samą

b prawdę oraz stwierdzić, czy jej obraz został odpowiednio utworzony?

Kr. Wydaje mi się, że trzeba wyjść od prawdy.

Sok. W jaki więc sposób należy poznawać i odkrywać byty? Przekracza to z pewnością moje i twoje siły. Zadowólmy się takim stwierdzeniem, że nie z nazw, lecz raczej poprzez rzeczy same należy poznawać i poszukiwać rzeczy.

Kr. Prawdopodobnie, Sokratesie.

Sok. Rozważmy jeszcze to, czy nas te liczne nazwy, sprowadzające do tego

c samego, nie oszukują. Jeśli bowiem rzeczywiście twórcy je nadali, to ktoś mógłby dojść do przekonania, że wszystkie rzeczy znajdują się w ruchu i płyną — a zdaje się, że tak właśnie myśleli — i jeśli przypadkiem tak nie jest: jeśli to

---

[150] Cf. 139.

oni sami tylko niby w wir wpadłszy mącą i nas wciągają?[151] Rozważ bowiem, Kratylosie, to, o czym często śnię[152]. Czy możemy powiedzieć, czy nie, że istnieje jakieś „samo piękno" (αὐτὸ καλόν) i „samo dobro" (αὐτὸ ἀγαθόν),
d i podobnie w odniesieniu do każdego z bytów?[153]

Kr. Tak mi się zdaje, Sokratesie.

Sok. Samo to więc rozważmy. Nie to, że jakaś twarz, lub coś z tych rzeczy, jest piękna — wszystko bowiem jest płynne — lecz samo piękno. Czy nie powiemy, że jest ono zawsze takie samo?

Kr. Z pewnością?

Sok. Lecz jak nazwać to, co stale się wymyka, najpierw jest tym, następnie tamtym — czyż na pewno podczas kiedy my rozmawiamy, nie stanie się ono czymś innym, zniknie i już takim nie będzie?

Kr. No, właśnie.

e **Sok.** W jaki sposób istniałoby coś takiego, co nigdy nie znajduje się w takim samym stanie? Jeśli bowiem zatrzymuje się w danym stanie, to jasne, że w tym momencie się nie zmienia; jeśli zaś zawsze znajduje się w tym samym stanie i jest tym samym, to jakżeby się to zmieniało lub poruszało, nie zmieniając swojej formy?

Kr. W żaden sposób.

Sok. Poza tym nie mogłoby to zostać poznane przez nikogo. Gdyby
440a bowiem ktoś pragnął to poznać i zbliżyłby się, to stawałoby się ono inne i różne, tak, że nie można by wiedzieć, jakie ono jest i jaki jest jego stan. Żadne poznanie nie rozpozna rzeczy, którą poznaje, takiej, która nie posiada określonego stanu.

Kr. Jest tak, jak mówisz.

Sok. Można powiedzieć, Kratylosie, że nie istnieje „poznanie" (γνῶσις), jeśli wszystkie rzeczy się zmieniają i nie trwają w spoczynku. Jeśli bowiem to, co nazywamy poznaniem, nie przestaje być poznaniem, to poznanie pozostałoby
b niezmienne i byłoby poznaniem. Jeśli natomiast zmienia się „obraz" (εἶδος) poznania, to równocześnie kiedy zmieniłby się obraz poznania na inny, nie byłoby i poznania — a jeśli zmienia się stale, to nigdy nie będzie poznania, a z tego wynika, że również ani podmiotu poznającego, ani przedmiotu poznawanego. Jeśli zawsze istnieje podmiot poznający, to istnieje również i przedmiot poznawany. Istnieje więc piękno, dobro i każdy z bytów oddzielnie; nie wydają mi się one jednak podobne do tego, o czym mówiliśmy, to znaczy
c do „płynięcia" i „ruchu". Czy jest tak właśnie, czy też raczej tak, jak mówią ci z kręgu Heraklita i wielu innych? Obawiam się, że niełatwo to rozstrzygnąć. Nie jest jednak również rozsądne siebie samego,wpatrzonego w nazwy, oraz swą duszę pokrzepiać, wierząc im i ich twórcom. Twierdzić stanowczo, jakby się wiedziało, i skazywać siebie samego i byty, by nic zupełnie zdrowego nie

---

[151] Cf. 411b.

[152] Cf. *Republika* 533c.

[153] Aluzja do absolutnych idei.

było, żeby wszystkie niczym garnki gliniane się kręciły — i po prostu jak ludzie zakażeni katarem mniemać, że wszystkie rzeczy znajdują się w takim stanie, że
d wszystkie dotknięte są one ściekaniem i spływaniem[154]. Może tak się sprawy mają, Kratylosie, a może nie. Należy więc mężnie i dzielnie rozważać, i nie przyjmować niczego zbyt pochopnie. Jesteś jeszcze przecież młody, w kwiecie wieku. Podziel się ze mną, jeśli coś znajdziesz.

Kr. Uczynię tak, lecz wiedz, Sokratesie, że i teraz o tym myślę, a rozważając
e problem na swój sposób, przedkładam pogląd Heraklita.

Sok. Później mnie tego nauczysz, Przyjacielu, kiedy wrócisz. Teraz, jako że jesteś przygotowany, podążaj na wieś. Towarzyszyć ci będzie Hermogenes.

Kr. Dobrze, Sokratesie, lecz i ty spróbuj to jeszcze przemyśleć.

---

[154] Oprócz krytyki ówczesnych szkół filozoficznych wyczytać można dążenie do stworzenia innego systemu. Może więc od Sokratesa pochodzi pojęcie idei.

PLATON
FILEB

OSOBY DIALOGU:
SOKRATES, PROTARCHOS I FILEB

Sokrates: Więc zobacz, Protarchu, jaką myśl zamierzasz teraz przyjąć od Fileba i które z naszych stanowisk pragniesz zwalczać, gdyby nie było sformułowane według twojej myśli. Jeśli chcesz, to może streścimy jedno i drugie? 11 I B

Protarchos: Owszem, proszę bardzo.

Sokrates: Otóż Fileb powiada, że dobrem dla wszystkich żywych istot jest rozkosz i radość, i wszystko w tym rodzaju — czy się to tak nazywa, czy podobnie, a z naszej strony istnieje zdanie przeciwne, że nie te rzeczy, ale rozum i myślenie, i pamiętanie, i to, co tym znowu rzeczom pokrewne, a więc słuszny sąd i prawdziwe rozumowania lepsze są od rozkoszy i więcej warte dla wszystkich istot, które tylko potrafią C mieć w sobie coś z tych rzeczy. Jeśli która potrafi, ma stąd największy pożytek — każda — z tych, co dziś istnieją, i z tych, co będą. Czy nie tak jakoś, Filebie, twierdzimy — jeden i drugi? [1]

---

[1] Jednym z celów tych objaśnień jest to, żeby czytelnika pobudzić do współpracy z Platonem, a więc do szukania wraz z nim prawdy o tych rzeczach, o których się mówi. Dlatego tu co krok spotyka czytelnik pytanie: czy to prawda, co mówi Sokrates w danej chwili? To nie jest polemika z Platonem, tylko symmachia z nim. Jego myśli są zbyt żywe i cenne jak na to, żeby je traktować wyłącznie jako szacowne zabytki filozoficzne — one zasługują na to, żeby się z nimi liczyć i dziś, i po dwu tysiącach lat pytać, czy są prawdziwe, czy nie są. Dopiero wtedy one zaczynają żyć naprawdę.

Widać z pierwszych słów Sokratesa, że dyskusja — odbywająca się nie wiadomo kiedy i gdzie, na niby, a to tylko pewne, że w duszy Platona naprawdę — dyskusja toczy się już od dawna. Miał ją prowadzić Sokrates z młodym Filebem tak długo, aż go zmęczył, i Fileb już nie ma sił do dalszej rozmowy. Odstępuje obronę swego stanowiska Protarchowi, a bronił tezy, że dobro to tyle, co rozkosz i radość — inaczej mówiąc: uczucia przyjemne i sytuacje przyjemne. Sokrates stoi na stanowisku niby przeciwnym. Jego zdaniem, życie intelektualne jest więcej warte niż uczucia i sytuacje przyjemne i ono przynosi największy pożytek żywym istotom, a więc i ludziom.

W pierwszej chwili nie widać, żeby to były stanowiska sprzeczne. Bo przecież czynności umysłowe, które Sokrates stawia wyżej niż przyjemności, są też przyjemne. To są też pewne przyjemności. Nie można ich więc przyjemnościom przeciwstawiać. To raz. A po drugie, jeżeliby się nawet pokazało, że czynności umysłowe tutaj wyróżnione są naprawdę większymi dobrami niż przyjemności inne, to z tego nie wyniknie wcale, żeby tamte inne nie miały też być pewnymi dobrami. Spór mógłby słusznie zachodzić w tej sprawie dopiero wtedy, gdyby Fileb albo Protarch twierdził, że najwyż-

Fileb: Właśnie tak, Sokratesie, w sam raz.

Sokrates: Więc przyjmujesz, Protarchu, tę sprawę, daną w tej chwili?

Protarchos: Trzeba przyjąć; bo nasz piękny Fileb ustał i sił nie ma dalej.

Sokrates: Więc trzeba się w tych rzeczach na wszelki sposób jakoś dogrzebać prawdy?

D *Protarchos:* Ano, trzeba jakoś.

II *Sokrates:* A proszę cię, oprócz tego zgódźmy się i na taką rzecz.

Protarchos: Na jaką?

Sokrates: Że teraz każdy z nas spróbuje pokazać taki stan duszy i taką jakąś postawę duchową, która by potrafiła wszystkim ludziom zapewnić szczęście w życiu. Czy niedobrze?

Protarchos: No, dobrze.

Sokrates: Nieprawdaż, więc wy bronicie postawy radosnej, a ja bronię rozumnej?

Protarchos: Jest tak — istotnie.

Sokrates: No cóż, a gdyby się jakaś inna postawa duchowa okazała mocniejsza od tych dwóch, to — nieprawdaż — jeżeliby się ta postawa E okazała bardziej spokrewniona z rozkoszą, to my obaj przegramy, skoro takie życie będzie górą; życie oddane rozkoszy odniesie wtedy zwycię-12 stwo nad życiem poddanym rozumowi?

Protarchos: Tak.

Sokrates: A jeśli zwycięży poddane rozumowi, to rozum będzie górą, a rozkosz przegra. Taka między nami umowa staje, czy jak mówicie?

Protarchos: Mnie się przynajmniej tak wydaje.

Sokrates: A Filebowi jak? Co mówisz?

Fileb: Ja w ogóle uważam, że rozkosz jest górą i będę tak uważał. A ty, Protarchu, sam się przekonasz.

Protarchos: Kiedyś, Filebie, oddał sprawę w moje ręce, to już nie będziesz chyba mógł do woli zgadzać się z Sokratesem albo mu się sprzeciwiać. [2]

---

szym dobrem, największą wartością jest uczucie przyjemne, wszystko jedno z jakiego źródła czerpane, a Sokrates gdyby utrzymywał, że uczucie przyjemne, z byle jakiego źródła czerpane, nie jest najwyższym dobrem, nie jest największą wartością. Pokaże się, że właśnie o to szło, tylko nie od razu rozmawiający sprecyzowali swoje stanowiska.

[2] Rozwija się program rozważań. Znaleźć taką postawę duchową, która zapewnia szczęście. Rozstrzygnąć: czy to będzie raczej stałe nastawienie na przyjemności bez wyboru, czy też na czynności intelektualne? Czy może jakaś inna od tych dwóch, trzecia postawa duchowa? Co więcej warte: rozum czy rozkosz? Rozmawiający tworzą jak gdyby sąd konkursowy. Przed nimi postaci Rozumu i Rozkoszy ubiegają się o palmę pierwszeństwa. Fileb z góry oddaje nagrodę na tym konkursie w ręce Rozkoszy, ale już nie ma głosu, bo oddał sprawę w ręce Protarcha.

Fileb: Prawdę mówisz. Niechże mnie Bóg broni od tego, w tej chwili B
biorę samą boginię na świadka.

Protarchos: I my też razem z nią gotowiśmy ci wystawić świadectwo, żeś mówił to, co mówisz. Więc to, co potem z kolei, Sokratesie — czy tam Fileb zechce, czy nie zechce, próbujmy ciągnąć dalej.

Sokrates: Ciągnijmy, a zacznijmy od samej bogini, która, jak on III
mówi, nazywa się Afrodytą, a najprawdziwsze jej imię jest Rozkosz.[3]

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Mnie się, Protarchu, z imionami bogów zawsze obawa łączy C
— zgoła nie ludzka, gorsza od największego strachu. Tak i teraz imieniem Afrodyty ją nazywam, skoro jej się tak podoba; a o rozkoszy wiem, że się różnymi kolorami mieni i, jak powiedziałem, musimy od niej zacząć i zastanowić się nad nią w duszy, i zobaczyć, jaką też posiada naturę. Bo to jest, kiedy się ją tak po prostu wymienia, coś jednego, a przecież przybiera różnorakie postacie i w pewnym sposobie niepodobne jedna do drugiej. Zobacz no: mówimy, że rozkosz ma D
człowiek rozpustny i że ją znajduje człowiek opanowany — w samym panowaniu nad sobą. Rozkosz ma głupiec, pełen bezmyślnych opinii i niemądrych nadziei, a znajduje rozkosz i człowiek rozsądny w samym rozumnym myśleniu. Z tych rodzajów rozkoszy, żeby i jedne, i drugie miały być do siebie nawzajem podobne, któż mógłby twierdzić coś takiego i nie wydać się głupcem po sprawiedliwości?

Protarchos: Wiesz, Sokratesie, one pochodzą od przeciwnych sobie spraw, ale same nie są sobie nawzajem przeciwne. Bo jakżeby miała rozkosz nie być najpodobniejsza do rozkoszy — sama do siebie — spośród E
wszystkich rzeczy najbardziej?

Sokrates: Toż i barwa do barwy — Pan Bóg z tobą! Ze względu na to samo, na bycie barwą, żadna się nie będzie różniła od drugiej. Czarna i biała — widzimy wszyscy, że one nie tylko są różne, ale że jedna z nich najbardziej jest drugiej przeciwna. A kształt w stosunku do kształtu tak samo. Jako rodzaj każdy kształt jest czymś jednym, ale jedne jego części są sobie nawzajem wprost przeciwne, a inne mają jakąś nieprzebraną różnorodność. I w wielu innych sprawach te same stosunki 13
znajdziemy. Zatem tej myśli nie wierz, która ze wszystkich największych przeciwieństw robi jedność. Ja się boję, że znajdziemy jakieś rozkosze sobie nawzajem wprost przeciwne.[4]

---

[3] Zaczynają rozmowę od bogini — Afrodyty. Znaczy to, że gdy mówią o rozkoszach, mają na myśli przede wszystkim rozkosze związane z życiem płciowym.

[4] Pierwsze słowa Sokratesa zdają się mówić, że Platon przeżywa jakiś skrupuł związany z czcią Afrodyty. Nie chodzi oczywiście o cześć dla tego lub owego posągu.

Protarchos: Może być, ale co to zaszkodzi naszej myśli?

Sokrates: To, powiemy, że gdy one są sobie przeciwne, ty je nazywasz różnymi imionami. Mówisz niby, że dobre jest wszystko, co daje rozkosz. Otóż żeby nie było rozkoszne wszystko, co jest rozkoszne,
B o to się nikt nie spiera. A tylko pośród tych rzeczy jest wiele złych i wiele dobrych — tak my mówimy — a jednak ty je wszystkie nazywasz dobrymi, a zgodzisz się, że są do siebie niepodobne, gdyby cię ktoś do tego doprowadził w dyskusji. Zatem, co właściwie jednego i tego

---

Posągi to były symbole, znaki pewne dla ludu, wytwory dawnego zwyczaju; nie chodzi o cześć dla żony Hefajstosa i kochanki Aresa. To były bajki i nikt nie wymagał, żeby je uważać za prawdy. Chodzi o cześć dla Rozkoszy. Czy można szanować, chwalić, czcić każdą rozkosz i zawsze, czy też jedną szanować, a drugą gardzić? To jest skrupuł. On się krótko da wyrazić w zdaniu: Czy Afrodyta to bogini czy nie? Albo w innym: Czy Rozkosz to bogini Afrodyta? Po prawej stronie wejścia na Akropol stała świątynia Afrodyty Wszetecznej. Czy to też bogini? Platon uważał, zdaje się, że w mitach i w kultach ludowych są czasem jakieś niewyraźne, mętne odbicia rzeczy wzniosłych i wiecznych, jak by człowiek z ludu jednak pewne prawdy i pewne dobra przeczuwał niejasno w niektórych swych naiwnych wierzeniach odwiecznych, ale Platon nie lubił się dogrzebywać prawd ukrytych w mitologii, jak to wyznaje Sokrates w pierwszych rozdziałach *Fajdrosa*. Nie lubił też rozgrzebywać czcigodnych niedorzeczności mitologicznych. Bał się ich ruszać. Może się za tymi niedorzecznościami jednak kryje jakiś świat lepszy i godny czci rozumnego człowieka, chociaż go w nich dojrzeć trudno. Nie był bezbożnikiem i nie chciał nim być. Kult Afrodyty wydaje mu się w tym miejscu tutaj pochwałą każdej rozkoszy — w szczególności seksualnej — na tę pochwałę bez zastrzeżeń się zdobyć nie umiał. Ma zastrzeżenia. Powiedzieć wprost: Afrodyta to nie jest bogini — to byłoby podobne do bluźnierstwa. Powiedzieć: są dwie Afrodyty: lepsza i gorsza, niebiańska i wszeteczna — to już mówił w *Uczcie*. Sprawa niemiła i delikatna. Czy rozbić posąg Afrodyty? Stąd ta obawa u Sokratesa. Obawa o charakterze nie ludzkim, raczej mistycznym. Z drugiej strony, przedmioty nazw ogólnych, wieczne, miały w sobie coś z bogów ludowych w oczach Platona. Nie chwyta się ich śmierć i odmiana. Nazwy ogólne to też niby nazwy bóstw. To jest drugie znaczenie tej obawy niesamowitej, jaka się Sokratesowi łączy z imionami bogów.

Zamiast rozbijać posągi, można w ogóle nie mówić o bogini, tylko o przedmiocie, zwanym rozkosz. O tej sprawie można mówić o połowę swobodniej. Ale tu również trudności. Wyraz „rozkosz" zdaje się dotyczyć czegoś jednego. Powinny by więc pod ten wyraz podpadać rzeczy jednakowe, a nie rzeczy zbyt różne i sobie nawzajem wprost przeciwne. Tymczasem rozkosze głupców i rozpustników wydają się wprost przeciwieństwami tego, co stanowi rozkosz dla ludzi mądrych i opanowanych.

Są chyba rozkosze dobre i są rozkosze złe. Tymczasem „rozkosz zła" to byłby jakiś paradoks, jakaś niedorzeczność, jeśliby się przyjęło, że rozkosz jest dobrem. Bo to by było tyle, co „dobro złe". Sprzeczność wewnętrzna.

Nie pomoże wybieg, że wszystkie pary przeciwieństw mają to właśnie wspólne znamię, że każda z dwóch rzeczy sobie przeciwnych jest właśnie drugiej przeciwna. To mdły wybieg słowny. Bo to nie jest jedno wspólne znamię bieli i czerni, że są sobie przeciwne, tylko biel jest przeciwna czerni, a czerń przeciwna bieli. Cechy różne.

samego tkwi w tych złych i dobrych jednako, dzięki czemu ty wszystkie rozkosze nazywasz dobrem? [5]

Protarchos: Jak mówisz, Sokratesie? Czy myślisz, że ci ktoś przyzna słuszność, i jeśli założy, że rozkosz jest dobrem, to pozwoli, żebyś ty mówił, że są jakieś jedne rozkosze dobre, a jakieś inne od nich — złe? C

Sokrates: A jednak ty przyznasz, że one są do siebie nawzajem niepodobne, a niektóre sobie nawzajem wprost przeciwne.

Protarchos: Ależ nie — o ile są rozkoszami.

Sokrates: Znowu na tę samą myśl zjeżdżamy, Protarchu, i mówimy, że się rozkosz od rozkoszy nie różni, tylko wszystkie są jednakie, i te przykłady, w tej chwili przecież podane, już nas wcale nie rażą — gotowiśmy uwierzyć i mówić rzeczy godne skończonych nicponiów D i całkowitych nowicjuszów w świecie myśli.

Protarchos: Co niby chcesz powiedzieć?

Sokrates: To, że jeśli ja za twoim przykładem i w obronnej postawie zaryzykuję twierdzenie, że największe przeciwieństwa są właśnie przez to najpodobniejsze do siebie, to będę się mógł z tobą zgodzić, a okażemy się wtedy obaj młodsi niż potrzeba i myśl nam się z rąk wymknie, a pójdzie sobie precz. Więc ją cofnijmy z powrotem, może trafimy na wspólne drogi i jakoś się z sobą potrafimy pogodzić.

Protarchos: Mów, jakim sposobem? E

Sokrates: Załóż, Protarchu, że z kolei ty mnie zadajesz pytanie. IV

Protarchos: Jakie niby?

Sokrates: Rozum i wiedza, i umysł, i wszystko to, co ja w początkowym założeniu przyjąłem jako dobra — zapytany, co jest dobrem — czy tego wszystkiego nie czeka ten sam los, co i twoją myśl?

Protarchos: Jak to?

Sokrates: Pokaże się, że wiele jest wszystkich rodzajów wiedzy i niektóre z nich zgoła do siebie nawzajem niepodobne. A jeżeli któreś z nich są nawet sobie nawzajem przeciwne, to czyż warto byłoby ze 14 mną rozmawiać teraz, gdybym się tego nastraszył i powiedział, że żadna wiedza nie jest do drugiej niepodobna? Potem by tam nasza myśl tak jak bajka gdzieś przepadła i popłynęła sobie precz, a my byśmy osiedli cało na jakimś głupstwie. [6]

---

[5] Nasuwa się pytanie, co właściwie wspólnego mają ze sobą rozkosze złe i dobre, głupie i mądre? Dlaczego ta wspólna nazwa „rozkosz"? Komu i czemu ona właściwie przysługuje? Jaka jedność wiąże tę różnorodność wielu rodzajów rozkoszy?

[6] W wielu dziedzinach — przypomina Platon słusznie — kontrastują z sobą rzeczy podpadające pod jedną nazwę, a bywają do siebie nawzajem niepodobne. Mówiło się już o tym, że tak się ma rzecz z barwami i z kształtami; teraz widać, że tak samo jest

Protarchos: Ależ to się stać nie powinno żadną miarą, oprócz tego, że osiądziemy cało. Bo mnie się bardzo podoba ten wspólny czynnik w moim i twoim stanowisku: niech będzie wiele rozkoszy, i to niepodobnych do siebie, i niech będzie wiele rodzajów wiedzy i też różnych.

B *Sokrates:* Więc tej różnorodności dobra mojego i twojego, Protarchu, nie chowajmy pod ławę, tylko ją postawmy na środku i miejmy odwagę; może te rzeczy w toku dyskusji powiedzą, czy rozkosz należy nazywać dobrem, czy rozum, czy też dobro to jest coś trzeciego. Teraz przecież nie o to właśnie nam idzie w naszym sporze, żeby na wierzchu zostało to, co ja zakładam, czy też to, co ty; obaj powinniśmy wspólnie walczyć o to, co najbliższe prawdy.

Protarchos: Trzeba przecież.

C V *Sokrates:* Więc tę myśl jeszcze mocniej utwierdźmy obopólną zgodą.

Protarchos: Jaką myśl?

Sokrates: Tę, która kłopot sprawia wszystkim ludziom, czy chcą, czy też, czasem i niektórzy, nie chcą.

Protarchos: Mówże jaśniej.

Sokrates: Ja mówię o tej, która się właśnie teraz nawinęła; urodziwa jest jakaś i przedziwna. Że wiele rzeczy to jedność, a jedność to wiele rzeczy, to są świetne powiedzenia i łatwo się spierać z takim, który jedno z nich założy. Którekolwiek.

Protarchos: Czy masz to na myśli, co ktoś może o mnie powiedzieć,

D że ja jestem Protarchos, z natury jeden, ale jest takich moich „ja" wiele, i to przeciwnych sobie: ja duży i ja mały, powie ktoś, i ciężki, i lekki, a jeden i ten sam, i mnóstwo innych, oprócz tego?

Sokrates: Wymieniasz te rozpowszechnione zdania spośród przedziwnych zdań o jedności i wielości. Już się wszyscy, można powiedzieć, zgadzają, że nie trzeba ruszać takich rzeczy, bo to dziecinne i łatwe, a bardzo przeszkadza w myśleniu. Także i takich rzeczy, jak kiedy ktoś

E rozbierze człony i zarazem części czegoś w dyskusji, przy czym wyjdzie, że to wszystko stanowi ową jedność, a potem dowodzi ze śmiechem, że dziwne rzeczy musiał mówić; że jedność to wiele rzeczy i jest ich bez miary, a tych wiele rzeczy to tylko jedność.

Protarchos: A ty, Sokratesie, masz na myśli jakie inne zdanie, jeszcze nie ustalone i nie rozpowszechnione, w związku z tą samą sprawą?

15 *Sokrates:* Ile razy ktoś, chłopcze, zakłada jedność nie pośród tych rzeczy, które powstają i giną, jak myśmy to przed chwilą mówili. Bo

---

i z różnymi rodzajami wiedzy. Nic dziwnego zatem, że i rozkosze zgoła do siebie niepodobne i niekiedy kontrastujące z sobą mogą jednak podpadać pod wspólną nazwę „rozkosz", bo mają jakiś jeden wspólny im wszystkim pierwiastek.

w tej dziedzinie i jeśli chodzi o taką jedność, jakąśmy teraz właśnie przytaczali, to zgoda powszechna, że tu nie ma co zbijać. Dopiero jeśli ktoś próbuje przyjąć jednego człowieka i wołu jednego, i piękno jedno, i dobro jedno — kiedy o te i o takie jedności chodzi, sprawa staje się doniosła w rozważaniach i sporna. [7]

Protarchos: Jak to?

Sokrates: Przede wszystkim, czy potrzeba przyjmować, że jakieś takie B
jedności istnieją naprawdę. Następnie, jakim sposobem one, choć każda z nich jest jedna i zawsze ta sama, i ani powstawać nie może, ani ginąć, to jednak każda jest jak najmocniej tą właśnie jedną jednością. Następnie, w dziedzinie tych rzeczy, które powstają i nie mają granic, czy należy ją przyjmować jako rozproszoną i powieloną, czy też ona jest cała oddzielona dla siebie, co przecież może się wydawać najmniej możliwe ze wszystkiego, żeby jedno i to samo i jedność tkwiła równocześnie w jedności i w wielości. To są w tych sprawach, kiedy mowa o jedności i wielości, to są, Protarchu, przyczyny wszystkich kłopotów, jeżeli C
je przyjąć nie tak, jak potrzeba, a wszystko idzie doskonale, jeśli przyjąć tak, jak należy. [8]

---

[7] Dopatrywać się pewnej jedności w wielości można na różne sposoby. Każdy człowiek przecież, każda istota żywa, każdy przedmiot, który się zmienia w ciągu swego istnienia, a więc rośnie, maleje, schnie, wilgnie, rusza się, jaśnieje, ciemnieje, więdnie, rozbudowuje się, starzeje, brzydnie — chyba że nie ma innych przedmiotów fizycznych na tym świecie — każdy jest jednym przedmiotem, a jednak w tej jedności można i trzeba wyróżnić niezmiernie różne od siebie nawzajem i nieraz przeciwne sobie stadia, które niepostrzeżenie przechodzą jedne w drugie. Każdy przedmiot jest taki i nie taki zarazem, jeżeli go brać pod uwagę jako coś jednego w dłuższym czasie trwania i zmieniania się. Jakby każdy taki przedmiot miał cztery wymiary: trzy wymiary przestrzenne, a czwarty wymiar: czas. Platon przecież — to i niemowlę pewne, i chłopak u stóp Sokratesa, i brodaty reformator marzący o przewrocie w Syrakuzach, i łysawy, siwy starzec piszący swoje *Prawa* pod koniec życia. Jeden i ten sam Platon wciąż, a wciąż inny jednak i wprost przeciwne sobie znamiona objawiający. To jeden rodzaj jedności w wielości. Drugi — to każda całość ułożona w myśli, która jest też jednością, a składa się fizycznie lub pozwala w sobie wyróżnić wiele części różnych. Tu jedność — to znowu wielość różnorodna. Trzeci rodzaj jedności — to te, które Platon ideami nazywał i mówi o nich teraz. Wieczne, rzeczywiste, niezmienne pierwowzory przedmiotów doczesnych, odpowiadające nazwom ogólnym, które tylko rozumem poznawać można, a nie zmysłami, kiedy się porównuje i pogłębia myślą wiele przedmiotów zmysłowych objętych jakąś wspólną nazwą.

[8] Platon wie, na jakie trudności natrafia ta nauka. Szkicuje w dwóch zdaniach przyszły spór o uniwersalia: czy to, co odpowiada nazwie ogólnej, tkwi w samych rzeczach konkretnych, rozproszone w nich niejako i powielone — jak rzeczy widział Arystoteles czy też istnieje osobno, oddzielone od nich niejako, jak to raczej widział sam Platon. Ma się wrażenie, że spory o to zaczęły się nie dopiero w średnich wiekach,

Protarchos: Nieprawdaż, Sokratesie, musimy przede wszystkim to w tej chwili przepracować?

Sokrates: Ja bym przynajmniej tak uważał.

Protarchos: Zatem przyjmij, że my wszyscy tutaj zgadzamy się z tobą na to. A Fileba może najlepiej będzie w tej chwili pytaniami nie ruszać, kiedy cicho siedzi.

VI *Sokrates:* No, niech tam. Ale skąd by tu zacząć tę walkę o kwestie
D sporne; tak dużo jej jest i tak jest różnorodna? Może stąd?

Protarchos: Skąd?

Sokrates: Przyznamy chyba, że ta jedność, utożsamiana w rozważaniach z wielością, kręci się wszędzie i wkrada się w każdą myśl zawsze; i dawniej, i teraz. To nigdy nie ustanie i to się nie zaczęło teraz, tylko to jest, jak mi się zdaje, taki nieśmiertelny i nie starzejący się stan samych naszych myśli. Kiedy go tylko zakosztuje młody człowiek, zaraz
E się cieszy, jak by jakiś skarb mądrości znalazł; rozkosz go napełnia, jak by sam bóg w niego wstąpił, zaczyna wywijać argumentami z radością i raz na wywrót wykręca i zwija wszystko w jedność, a raz na nowo rozwija i dzieli na części; w kłopoty siebie samego przede wszystkim i najwięcej wpędza, a potem każdego, kogo w danej chwili ma pod ręką;
16 czy to będzie ktoś młodszy czy starszy, czy się trafi rówieśnik — nie oszczędza, ani ojca, ani matki, ani nikogo innego, kto tylko ma uszy. Omal że się nawet do innych istot żywych nie zwraca, oprócz ludzi, a z dzikich nie oszczędziłby nikogo, gdyby tylko tłumacza skądeś dostał.[9]

Protarchos: Ej, Sokratesie, czy nie widzisz, jakie mnóstwo nas jest, a młodzi jesteśmy wszyscy? Ty się nie boisz, żebyśmy się razem z Filebem i do ciebie nie zabrali, jeżeli nas będziesz hańbił?

---

ale już w Atenach, za życia samego Platona. Rozmowa ma już w tym miejscu charakter trochę nierealny. Tak żywi ludzie nie rozmawiają. Tak monologuje Platon sam z sobą pod pozorem rozmowy Sokratesa z Protarchem i z Filebem. Tak mówi czasem inteligentny artysta przy winie, gdy ma zaufanie do towarzystwa.

[9] Wspomnienia z młodości autora. Wolno wierzyć, że to on sam z takim zapałem dzielił się kiedyś swoimi syntezami młodocianymi z każdym, kto go tylko chciał słuchać. I spełniło mu się marzenie młodych lat, bo tłumaczów znalazł, choć później, niżby pragnął.

Sokrates nie mówi tutaj dość wyraźnie, mówi raczej do siebie i dla siebie. Zdaje się jednak, że to, przed czym ostrzega młodych myślicieli, a co mu się zabawne wydaje, to będą przedwczesne syntezy, niedowarzone uogólnienia, zbyt śmiałe a mętne. A ta droga właściwa w myśleniu, którą zaleca, to są szczeble uogólnień cząstkowych, zawsze ujęte ilościowo, a wielkie syntezy dopiero na końcu. Tak jak dziś postępują nauki przyrodnicze i nauki historyczne. Zaczyna się od badań monograficznych, a liczy się i mierzy się, co tylko można, aby uniknąć syntez przedwczesnych i mglistych.

A jednak — bo my rozumiemy, co ty mówisz — jeżeli istnieje jakiś sposób, jakiś chytry środek na to, żeby takie zamieszanie myślowe łagodnie jakoś od nas odeszło i żeby znaleźć jakąś drogę do celu rozważań, piękniejszą, to zajmij się tym, a my za tobą razem pójdziemy, B według sił. To niemała rzecz, ta nasza obecna rozmowa, Sokratesie.

Sokrates: Wcale nie, moi chłopcy, jak powiada Fileb, kiedy do was mówi. Nie ma zgoła ładniejszej drogi i być nie może; ja ją kocham zawsze, tylko ona mi już nieraz z oczu znikała i wtedym zostawał sam jeden i ani w prawo, ani w lewo.

Protarchos: Cóż to za droga? Powiedz coś o niej!

Sokrates: Pokazać ją nie bardzo trudno, ale strasznie trudno nią iść. C Do wszystkich wynalazków na tej drodze ludzie doszli. A zobacz, którą mam na myśli.

Protarchos: Mów tylko.

Sokrates: Bogowie dali ją ludziom; tak mi się to przedstawia; jakiś Prometeusz bogom ją wydarł wraz z jakimś ogniem, bardzo jasnym. I starożytni — oni lepsi byli od nas i bliżej bogów mieszkali — to nam podanie przekazali, że wszystko, co, jak się zawsze mówi, istnieje, składa się z jedności pewnej i z wielości, i ma w sobie przyrodzony pierwiastek granic i nieokreślenia. Więc kiedy to tak jest uporządkowane, powinni- D śmy zawsze jedną postać (ideę) we wszystkim zakładać i szukać jej — znajdziemy, bo ona tam jest w środku — a gdy ją uchwycimy, to po tej jednej dwie — patrzeć, czy może tam są — a jeśli nie, to trzy albo jakaś inna ich liczba się znajdzie i każdą z tych jedności brać tak samo aż do jedności naczelnej. Tę będzie widać już nie tylko jako jedność i wielość rzeczy nieokreślonych, ale się pokaże, ile tego jest. A idei nieokreślenia do wielości nie wnosić, zanim ktoś jej liczby wszystkiej nie dojrzy, która leży między nieokreśloną a jednostką. Wtedy już mniejsza o każdy szczegół wszystkiego — niech sobie przepada w nieokreśloności. Otóż, E bogowie, jak powiedziałem, tak nam pozwolili rzeczy rozpatrywać i uczyć się samemu i nauczać drugich. A dzisiejsi mędrcy, zależnie od tego, jak 17 się im trafi, do tej jedności dochodzą zbyt szybko albo zbyt powoli; wolniej, niż potrzeba. A po jedności zaraz biorą nieokreśloną wielość. Nie umieją dojrzeć tego, co pośrodku i czym się odróżnia nasza postawa dialektyczna w dyskusji od gotowości do jałowych sporów.

Protarchos: Coś niecoś z tego, co mówisz, Sokratesie, mam wraże- VII nie, że rozumiem, ale niejedno chciałbym jeszcze wyraźniej usłyszeć. [10]

---

[10] Platon wie, że nie tłumaczy się dość jasno. Od pitagorejczyków słyszał, że świat składa się z przeciwieństw. Pośród tych par przeciwieństw wymieniali pitagorejczy-

Sokrates: Jasne to jest, Protarchu, w literach to, co mówię. Weź to
B w literach alfabetu; uczyłeś się ich i znasz się na nich.

Protarchos: Jak to?

Sokrates: Głos posiadamy chyba jeden — ten, co przez usta idzie, a nieokreślony co do ilości. My wszyscy i każdy z osobna.

Protarchos: Więc co?

Sokrates: Przecież mądrzy jesteśmy ani przez jedno, ani przez drugie. Ani przez to, że znamy nieokreśloność głosu, ani przez to, że znamy jego jedność. Dopiero wiedzieć, ile go jest i jaki ma być — dopiero to robi z każdego z nas znawcę języka.

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: A przecież to, co człowieka robi znawcą muzyki, to jest znowu to samo.

Protarchos: Jak to?

C *Sokrates:* Głos przecież i w tej sztuce jest jeden.

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Ale przyjmijmy dwa: niski i wysoki, i trzeci — pośredni. Czy jak?

Protarchos: No, tak.

Sokrates: Alebyś się jeszcze nie znał na muzyce, gdybyś tyle tylko wiedział. A jak się nie będziesz znał, to nic nie będziesz wart w tym zakresie.

Protarchos: No, nic.

Sokrates: A dopiero, mój kochany, jak weźmiesz odstępy, ile ich jest
D pod liczbą — odstępy głosowe co do wysokości i niskości — i jakie one są, i jak weźmiesz granice odstępów i te układy, które się z nich tworzą,

---

cy i tę: granica i nieokreśloność, albo: kres i bezkres. Platon przyjmuje to rozróżnienie. On je przyjmuje także w myśleniu i w mówieniu o świecie i o rzeczach. Literackie studia zdobne przenośniami to dziedzina tego, co nieokreślone, a myślenie i pisanie ścisłe, z pomocą wyrazów o znaczeniu ustalonym, myślenie ujęte ilościowo — to dziedzina druga: określeń. Dopiero na tej drodze osiąga się wiedzę, jak to już mówił Sokrates w *Teajtecie*. To jest dziedzina granicy, kresu, dziedzina ścisłości, jasności i wiedzy. Gdyby nie Sokrates, byłby może i Platon został przy poezji. Sokrates rozbudził w nim potrzebę definiowania i myślenia jasnego — z pomocą określonych terminów. To znaczy: wprowadził go na drogę jasną, boską, po której ludzie dochodzą do odkryć i do wynalazków. Zakładać jedną postać, czyli jedną ideę w jakiejś grupie przedmiotów albo spraw, to tyle, co definiować pewną sprawę albo grupę przedmiotów, i znaczy tyle, co wykrywać jedno prawo, według którego przebiega wiele procesów. Jesteśmy u początków nauki europejskiej i widzimy, jak w tym rozdziale Platon stawia jeden z jej wiecznych drogowskazów. Tylko robi to stylem, jakiego sam nie zaleca.

a które starożytni spostrzegli i przekazali je nam, potomnym, pod nazwą harmonii, a znowu w ruchach ciała zauważysz inne tego rodzaju stany, które w nim są, a które się mierzy i w liczbę ujmuje, i trzeba je wtedy rytmami i taktami nazywać, a równocześnie weźmiesz pod E uwagę, że tak samo należy traktować każdą jedność i wielość przedmiotów, dopiero kiedy tak te rzeczy weźmiesz, dopiero wtedy robisz się mądry. Kiedy jakikolwiek inny byt jeden w ten sam sposób weźmiesz i będziesz go tak rozpatrywał, dopiero w ten sposób zaczniesz go rozumieć i mądrze na niego patrzeć. A nieokreślona wielość czegokolwiek i w czymkolwiek czyni cię zawsze niezdolnym do rozumnego ujęcia rzeczy, do myślenia ścisłego ani do ilościowego, bo nigdy nie masz wtedy na oku żadnej liczby czegokolwiek.

Protarchos: Wiesz, Filebie, ja przynajmniej mam to wrażenie, że to VIII świetne, to, co Sokrates mówi w tej chwili.

Fileb: Ja też mam to samo wrażenie. Ale dlaczego niby te słowa padają teraz pod naszym adresem i do czego to zmierza właściwie? 18

Sokrates: Doprawdy, Protarchu, że słusznie nas o to Fileb zapytał.

Protarchos: Tak jest. Więc odpowiedzże mu!

Sokrates: Ja to zrobię; tylko jeszcze kilka słów powiem o tych samych rzeczach.

Bo zupełnie tak samo, jak kiedy ktoś bierze pod uwagę pewną jedność, ten, jakeśmy powiedzieli, nie powinien patrzeć zaraz na naturę nieokreśloności, ale na pewną liczbę, tak i na odwrót: kiedy ktoś musi naprzód brać pod uwagę to, co nieokreślone, niech się nie zwraca zaraz do jedności, ale znowu do pewnej liczby, mającej swoją wielkość B w każdym wypadku, a dopiero na końcu, po wszystkim, niech pod uwagę bierze jedność. Znowu w literach weźmy to, co się teraz mówi.

Protarchos: Jak?

Sokrates: Skoro głos nieokreślony wziął pod uwagę czy to jakiś bóg, czy też i człowiek do boga podobny, jak to w Egipcie opowiadają, że był taki Teut, i mówią, że on pierwszy wziął pod uwagę głoski jeszcze bez określenia i zauważył, że to nie jedna, tylko jest ich więcej, i znowu inne, które głosu nie mają w sobie, ale pewne brzmienie jednak, i tych C jest też pewna liczba. I wyróżnił nam trzecią postać głosek, które się dziś nazywają nieme. Następnie rozdzielił te bez brzmienia wszystkie aż do poszczególnych głosek, a dźwięczne i pośrednie w ten sam sposób, aż ich liczbę ujął, i każdą z osobna i wszystkie razem nazwał pierwiastkami. A widząc, że nikt z nas nawet i jednej z nich samej dla siebie, a bez wszystkich innych, nauczyć się nie potrafi, więc ten znowu związek między nimi wziął pod uwagę i spostrzegł, że to jest jedność D

i że to wszystko razem stanowi pewną jedność; ustanowił więc jakby nad nimi jedną umiejętność i nazwał ją gramatyką (głosownią).[11]

Fileb: Ja to zrozumiałem, wiesz Protarchu, jeszcze jaśniej niż to, co przedtem — tak: jedno w zestawieniu z drugim. Ale mi w tym toku myśli teraz tego samego brak, co i przed małą chwilą.

Sokrates: Czy nie tego, Filebie, co to wszystko ma do rzeczy właściwie?

Fileb: Tak jest. To jest to, czego od dawna szukamy, ja i Protarchos.

E *Sokrates:* Właśnie też; jużeście przyszli do tego, a szukacie, jak mówisz od dawna?

Fileb: Jak to?

IX *Sokrates:* Czyżeśmy od początku nie rozmawiali o rozumie i rozkoszy — co z tych dwojga wybrać?

Fileb: Jakżeby nie?

Sokrates: I oczywiście, mówimy, że jedno i drugie to pewne jedności.

Fileb: Tak jest.

Sokrates: Otóż tego samego żąda od nas myśl poprzednia: jakim to sposobem jest jednością i wielością jedno i drugie z nich obojga, i jak to jest, że to nie są zaraz nieokreśloności, ale pewną liczbę osiąga jedno
19 i drugie, zanim się jedno i drugie stanie nieokreślone.

Protarchos: W nie byle jakie pytanie, Filebie, wpakował nas Sokrates, a wodził nas w kółko nie wiadomo którędy. I zobacz no, który z nas dwóch będzie odpowiadał na obecne pytanie. To może zabawne, że ja w ogóle odziedziczyłem głos po tobie, a nie potrafię dać odpowiedzi i znowu ciebie o to poproszę. A jeszcze bardziej zabawne, myślę,
B będzie to, kiedy żaden z nas dwóch odpowiedzieć nie potrafi. Więc zobacz, co zrobimy. Bo ja mam wrażenie, że Sokrates nas teraz pyta o różne postaci rozkoszy, czy istnieją, czy nie, i wiele ich jest, i jakie są. A o postaci rozumu tak samo.[12]

Sokrates: Najzupełniej prawdę mówisz, synu Kaliasa. Bo jak długo nie potrafimy tego zrobić z każdą jednością i z podobieństwem, i z tożsamością, i z przeciwieństwem, to, jak poprzednie rozważania pokazały, nikt z nas nie będzie nigdy nic wart.

C *Protarchos:* Zdaje się, Sokratesie, że gotowo tak być. Ale mądremu do twarzy z tym, żeby wszystko wiedział, a drugi bieg ten, żeby

---

[11] Sokrates próbuje na przykładach pokazać ogólnikowo pewne próby teoretycznych ustaleń i podziałów na rodzaje w dziedzinie gramatyki i muzyki.

[12] Tak samo wypadałoby teraz, skoro się chce mówić o rozkoszy i o rozumie lub o wiedzy, jakoś je określić i podzielić na rodzaje, i potem dopiero rozpatrzyć ich wzajemny stosunek. Zadanie nie jest łatwe.

nie być tajemnicą dla siebie samego. A czemu mi się to teraz powiedziało, ja ci wskażę. Tyś nam, Sokratesie, ofiarował wszystkim tę rozmowę i użyczyłeś nam siebie samego, aby rozpatrzyć, co też jest najlepsze z tego, co człowiek posiada. Fileb powiedział, że rozkosz i zabawa, i radość, i wszystkie tego rodzaju rzeczy, a tyś na to odpowiedział, że to nie to, ale tamte rzeczy, które my sobie nieraz chętnie przypominamy. I słusznie robimy, abyśmy jedno koło drugiego mogli kłaść w pamięci i porównywać uważnie. Otóż ty mówisz, że tym dobrem, które należy słusznie nazywać lepszym od rozkoszy, jest rozum, wiedza, świadomość, umiejętność i wszystko, co im pokrewne, i to rzeczy należy sobie zdobywać, a nie tamte. Kiedy się te dwa sporne stanowiska ustaliło, myśmy ci na żarty zaczęli grozić, że nie puścimy cię do domu, zanim się jakoś nie ustali pewnej właściwej granicy w tych myślach rozdzielonych. Tyś się zgodził i ofiarowałeś się nam na to. Więc my teraz mówimy — tak jak dzieci, że nie wolno odbierać tego, co się sprawiedliwie dało. Zatem daj spokój temu sposobowi, w jaki traktujesz naszą obecną rozmowę.

Sokrates: Jakiż to sposób, myślisz?

Protarchos: Naprzód nas w kłopoty wpędzasz, potem nam pytania dajesz, na które my nie umiemy ci dać w tej chwili wystarczającej odpowiedzi. Uważamy, że nie na to tutaj siedzimy, żebyśmy wszyscy razem nie wiedzieli, którędy iść, tylko jeśli my nie możemy sobie dać rady, to radź ty. Przyrzekłeś przecież. Zatem zastanów się nad tym sam, czy powinieneś wyróżnić różne rodzaje rozkoszy i wiedzy, czy też można temu dać pokój. A może potrafisz i może zechcesz w jakiś inny sposób wnieść światło w nasze skłócone stanowiska?

Sokrates: O, to już niczego strasznego oczekiwać nie muszę, skoroś to tak powiedział. Bo jak się mówi: „jeżeli zechcesz", to już ustaje wszelka obawa w każdej sprawie. A oprócz tego, mam wrażenie, że któryś z bogów dał nam pewną pamięć.

Protarchos: Jakże to i o jakich rzeczach?

Sokrates: Podanie pewne kiedyś dawno słyszałem, może to we śnie było, a może i na jawie, i teraz mi na myśl przychodzi — o rozkoszy i o rozumie — to, że dobrem nie jest żadne z nich, ale coś innego, trzeciego, co jest różne od nich obojga, a lepsze od jednego i od drugiego. Toż jeśliby ono się nam teraz jasno objawiło, pożegna się rozkosz ze zwycięstwem. I dobro żadną miarą nie będzie tym samym, co ona. Czy jak?

Protarchos: No, tak.

Sokrates: A tych postaci rozkoszy do rozróżnień już nam wcale nie będzie potrzeba, według mego zdania. Dalszy tok rozważań jeszcze to jaśniej pokaże.

Protarchos: Bardzoś to ładnie powiedział; tylko tak jedź dalej.

Sokrates: Ale jeszcze przedtem zgódźmy się na pewien drobiazg.

Protarchos: Jaki?

D *Sokrates:* Natura dobra musi być doskonała czy niedoskonała?

Protarchos: Przecież najdoskonalsza ze wszystkiego, Sokratesie.

Sokrates: No cóż, a dobro to jest coś, co wystarcza?

Protarchos: Jakżeby nie; ono tym właśnie przewyższa wszystkie inne byty.

Sokrates: O nim to, sądzę, przede wszystkim powiedzieć trzeba, że wszystko, cokolwiek poznaje dobro, goni za nim i nastaje, chce je chwycić i mieć dla siebie, a o inne rzeczy nie dba nic, oprócz tych, które zmierzają do doskonałości, tak jak dobra.

Protarchos: Nie można przeciw temu nic powiedzieć.

E *Sokrates:* A rozpatrzmy tak i oceńmy życie oddane rozkoszy i życie poddane rozumowi; zobaczmy jedno i drugie z osobna.

Protarchos: Jak rzekłeś?

Sokrates: Niech ani w życiu oddanym rozkoszy nie będzie rozumu, ani w życiu poddanym rozumowi niech nie będzie rozkoszy. Jeżeli którekolwiek z nich jest dobrem, to (żadne z nich) nie powinno już niczego więcej potrzebować. Jeżeli się pokaże, że któremukolwiek z nich
21 czegoś brak, to ono już żadną miarą nie będzie u nas dobrem. [13]

Protarchos: Jakżeby też mogło?

---

[13] Protarchos przypomina punkt wyjścia rozmowy. Szło o wybór najlepszego typu życia, szło o to, komu oddać w życiu pierwszeństwo: rozkoszy czy rozumowi. Które z nich stanowi dobro prawdziwe?

Żadne, odpowiada Sokrates, a mówi to nie od siebie samego. Wypowiada myśli Platona. W rozpędzie napisało się autorowi o jedno słówko za wiele. To słówko wzięto w przekładzie w nawias. To, co dobre naprawdę, powiada, to wystarcza i nie potrzebuje uzupełnień. Doskonała postawa duchowa w życiu tak samo nie powinna człowiekowi zostawiać poczucia braku, niedostatku, powinna go zaspokajać. Tymczasem rozkosze same, gdyby mogły istnieć bez żadnego życia intelektualnego, nie zaspokajałyby człowieka. Bez pewnej dozy uwagi, pamięci, inteligencji nie można by się nawet rozkoszami po ludzku cieszyć. Zatem rozkosz sama nie jest dobrem, bo nie wystarcza człowiekowi sama przez się, ale wymaga, jako uzupełnienia, jeszcze pewnych sprawności intelektualnych, jeżeli ma być coś warta.

Podobnie i życie intelektualne samo przez się nie zaspokoi nikogo, jeżeli będzie obrane z wszelkich przyjemności, z czynnika rozkoszy. Ono też nie jest wystarczające, a więc i ono nie jest doskonałe. Zatem ani rozkosz, ani rozum nie jest tym samym, co dobro, i pierwszej nagrody na konkursie nie dostanie ani jedno, ani drugie.

Sokrates: Nieprawdaż, na tobie zrobimy próbę, żeby to wybadać.

Protarchos: Bardzo dobrze.

Sokrates: Więc dawaj odpowiedzi!

Protarchos: Mów!

Sokrates: Zgodziłbyś się, Protarchu, spędzić całe życie w największych rozkoszach?

Protarchos: Czemu nie?

Sokrates: A czy uważałbyś, że ci jeszcze czegoś w dodatku potrzeba, jeżeli to masz w zupełności?

Protarchos: W żadnym sposobie.

Sokrates: A zobacz no, czy nie miałbyś potrzeby rozumowania i myślenia, i obliczania swoich potrzeb, i tym podobnych rzeczy, czy nie B
brakłoby ci czegoś w tym rodzaju?

Protarchos: A czego? Wszystko bym przecież miał, gdybym miał radość.

Sokrates: Nieprawdaż, w ten sposób żyjąc, zawsze, całe życie, największymi rozkoszami byś się cieszył?

Protarchos: Czemuż by nie?

Sokrates: Ależ gdybyś nie miał rozumu i pamięci, i wiedzy, i sądu prawdziwego, to przede wszystkim nie wiedziałbyś właśnie tego, czy się cieszysz, czy nie cieszysz, bo byś był pozbawiony wszelkiego rozgarnienia.

Protarchos: Z konieczności.

Sokrates: I tak samo, gdybyś nie miał pamięci, to z konieczności nie C
pamiętałbyś nawet i tego, żeś się kiedyś cieszył, a z tej chwilowej rozkoszy, która by cię spotkała, nie zostawałby ci żaden ślad pamięciowy. Nie mając zaś zdolności do sądów prawdziwych, nie sądziłbyś, że się cieszysz, gdybyś się cieszył. A będąc pozbawionym zdolności do wnioskowania, nie byłbyś zdolny wywnioskować i tego, że się kiedyś później cieszyć będziesz. I tak byś żył, nie jak człowiek, ale jakiś mięczak albo jakiś stwór morski, obdarzony duszą, między ostrygami. Jest tak, czy poza tym potrafimy jakoś to sobie inaczej pomyśleć? D

Protarchos: Ależ jak?

Sokrates: Więc czy warto nam wybierać życie tego rodzaju?

Protarchos: Zupełnie mi mowę odebrała ta myśl teraz, Sokratesie.

Sokrates: To jeszcze nie odpoczywajmy, tylko znowu zobaczmy życie poddane rozumowi.

Protarchos: O jakim ty życiu mówisz? XI

Sokrates: Czy znowu ktoś z nas zgodziłby się żyć, mając rozum i umysł, i wiedzę, i pamięć wszelką o wszystkim, a rozkoszy nie mając E
ani dużo, ani mało, ani smutku żadnego, tylko w ogóle nie doznając wszelkich takich rzeczy?

Protarchos: Mnie się żaden z tych dwóch żywotów, Sokratesie, nie wydaje godny wyboru, a myślę, że i nikomu innemu nigdy się taki wydać nie potrafi.

22 *Sokrates:* A cóż, Protarchu, żywot skombinowany, zmieszany z jednego i z drugiego zarazem?

Protarchos: Ty myślisz: z rozkoszy i z umysłu, i z rozumu?

Sokrates: Tak jest; ja właśnie o takim mówię.

Protarchos: Przecież każdy go wybierze prędzej niż którykolwiek z tamtych dwóch, a oprócz tego, nie: jeden człowiek zrobi tak, a drugi nie.

Sokrates: Rozumiemy więc, co nam teraz wynika z obecnego rozważania?

Protarchos: Tak jest. Że trzy rodzaje życia zostały przedłożone.

B A z tamtych dwóch żadne nie wystarcza ani nie warte wyboru; ani dla ludzi, ani dla żadnego zwierzęcia. [14]

Sokrates: Więc czy już teraz co do nich nie jest rzeczą jasną, że żaden z tych żywotów nie miał dobra w sobie? Bo wtedy by wystarczał i był doskonały, i dla wszystkich roślin i zwierząt nadawał się do wyboru, które by tylko potrafiły tak całe życie spędzać. A gdyby ktoś z nas wybrał życie inne, toby je wziął wbrew naturze tego, które naprawdę wybierać należy wbrew własnej woli, przez niewiedzę albo z jakiejś konieczności nieszczęsnej.

Protarchos: Zdaje się więc, że tak się te rzeczy mają.

C *Sokrates:* Że więc bogini Fileba nie należy utożsamiać z dobrem, wydaje mi się, że o tym się powiedziało wszystko, co potrzeba.

Fileb: Ale ten twój umysł, Sokratesie, to też nie jest dobro, tylko będzie narażony na te same zarzuty.

Sokrates: Może być, Filebie, że mój. Ale myślę, że nie umysł prawdziwy i zarazem boski. Z tym byłoby jakoś inaczej. Ja się tam nie ujmuję dla umysłu o nagrodę zwycięską w zawodach z życiem skombinowanym, ale musimy zobaczyć i zastanowić się, co zrobimy z drugą na-

D grodą. Bo to życie skombinowane łatwo może jeden z nas kłaść na karb umysłu, a drugi na karb rozkoszy, i w ten sposób dobro jednego i drugiego byłoby żadne, a tylko jedno lub drugie mógłby ktoś brać za przyczynę dobra. Na ten temat jeszcze bym się pospierał, najchętniej z Filebem, że w tym życiu mieszanym co to właściwie jest: to, co to życie ma i przez to się stało godne wyboru i dobre zarazem. To nie rozkosz, tylko umysł jest mu bardziej pokrewny i bardziej do niego

[14] Życie skombinowane, a więc życie oddane przede wszystkim pracy intelektualnej, a ozdobione innymi przyjemnościami, wypadnie postawić wyżej niż życie głupiego rozpustnika i niż życie oschłego uczonego.

podobny. W ten sposób rozkoszy można słusznie ani pierwszej, ani E
drugiej nagrody nie przyznawać. I ona jest daleka od trzeciej, jeżeli macie
cokolwiek ufać mojemu umysłowi w tej chwili.[15]

Protarchos: Ależ tak, Sokratesie. Ja mam wrażenie, że rozkosz teraz
upadła całkiem; jak byś ją na ziemię zwalił tymi ostatnimi słowami.
Walczyła o pierwszeństwo, a leży. Umysł zaś, można zdaje się powie- 23
dzieć, że słusznie zrobił, jeżeli się nie ubiegał o pierwszeństwo, bo byłby
był tak samo wyszedł jak i ona. Ale jeśli rozkosz nie dostanie nawet
i drugiej nagrody, to gotów być dla niej pewien dyshonor w oczach
jej miłośników. Bo nawet im samym już się taka ładna nie wyda.

Sokrates: Cóż więc? Czyż nie lepiej już jej dać pokój, a nie męczyć
jej zbyt wnikliwym śledztwem i nie obrażać wyrokiem?

Protarchos: Mówisz ni to, ni owo, Sokratesie.

Sokrates: Czy dlatego, żem powiedział coś niemożliwego: „obrażać B
rozkosz"?

Protarchos: Nie tylko dlatego, ale ty i tego nie wiesz, że nikt z nas
cię nie wypuści, zanim tych rzeczy w dyskusji nie doprowadzisz do końca.

Sokrates: Ho ho, Protarchu; tam dużo myśli jeszcze zostało do końca,
i to niezbyt łatwych na razie.

I zdaje się, że potrzeba innych fortelów, kiedy się idzie po drugą
nagrodę dla umysłu. Mieć jakby strzały pod ręką — inne niż poprzed-
nie myśli. A niejedna może zostać i dawna. Więc trzeba iść?

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Ale na początku starajmy się być ostrożni; pierwsze kroki XII
trudne.

Protarchos: Jakie, ty myślisz?

Sokrates: Wszystko, co dziś istnieje we wszechświecie, na dwie części
rozbierzmy, a raczej, jeśli chcesz, to na trzy.

Protarchos: A według jakiej zasady — może powiesz?

Sokrates: Weźmy coś z naszych myśli ostatnich.

Protarchos: A co takiego?

Sokrates: Mówiliśmy jakoś tak, że bóg pośród bytów pokazał jeden
nieokreślony, a drugi określony?

Protarchos: Tak jest.

---

[15] Pierwsza nagroda w konkursie przypadnie w udziale chyba dobru samemu. Druga, życiu skombinowanemu z pracy intelektualnej i z rozkoszy. Ono stoi tak wysoko w hierarchii wartości nie dlatego, że ma w sobie przymieszkę rozkoszy, tylko dlatego, że się w nim przejawia rozum. Ale gardzić nią nie ma powodu. Sokrates jej nie potępia i nie odrzuca. Spróbuje tylko powiedzieć naprzód, dlaczego rozum stawia tak wysoko.

Sokrates: Zatem przyjmijmy te dwie postaci, a trzecia — to pewna jedność, zmieszana z nich obu. Może być, że ja jestem trochę zabawny
D człowiek, kiedy tak wedle postaci dzielę i zliczam.

Protarchos: Co mówisz, kochanie?

Sokrates: Zdaje się, że mi znowu czwartego rodzaju potrzeba.

Protarchos: Powiedz, którego?

Sokrates: Popatrz na przyczynę, dla której się one ze sobą mieszają, i załóż mi, oprócz tamtych trzech, jeszcze i to czwarte.

Protarchos: A czy nie będzie ci potrzeba i piątego, które by znowu coś potrafiło rozkładać?

E *Sokrates:* Zaraz, poczekaj! Ja myślę, że na razie nie. A jeżeliby było potrzeba, to ty mi pewnie wybaczysz, kiedy będę gonił za piątym. [16]

Protarchos: Czemu nie?

Sokrates: Więc naprzód spośród tych czterech trzy rozbierzmy, i widząc, jak dwa spośród nich są porozszczepiane i podarte na liczne części, próbujmy każde znowu spoić w jedność i dojrzeć, na czym by polegała ta jedność i wielość w nich obu.

Protarchos: Gdybyś mi o nich jeszcze jaśniej opowiadał, to łatwo bym szedł za tobą.

24 *Sokrates:* Więc ja mówię, że te dwa pierwiastki, które zakładam, to są te właśnie, co teraz: jeden nieokreślony, a drugi ma granicę. A że to, co nieokreślone, to jest wielość, spróbuję wykazać. A to, co ma granicę, niech na nas poczeka.

Protarchos: Ono czeka.

Sokrates: Więc zastanów się. To jest trudne i sporne, to, co ja ci każę rozważać, a jednak rozważ to. Cieplejsze i zimniejsze weź najpierw pod uwagę i popatrz, czy w nich zobaczysz jakąś granicę, czy też w nich mieszka to „więcej" i „mniej", i jak długo one tam mieszkają, to nie
B dopuszczają granicy. Bo niechby przyszedł kres, to zaraz jedno i drugie by musiało zginąć.

Protarchos: Najzupełniejszą prawdę mówisz.

Sokrates: Zatem powiadamy, że zawsze w cieplejszym i w zimniejszym mieszka „więcej" i „mniej".

Protarchos: I bardzo.

Sokrates: Zawsze więc, tak nam wynika z rozważań, jedno i drugie nie ma kresu. A skoro kresu nie mają, to są w ogóle nieokreślone.

---

[16] [Sokrates] Zaczyna od ogólnych założeń. Chce rozróżniać we wszechświecie cztery czynniki: określony, nieokreślony, mieszaninę z nich obu i przyczynę tego mieszania się. To rozróżnienie nie jest u autora dość jasne i on wie o tym, jak świadczą słowa Protarcha. Świadczy o tym i to, że Sokrates nie bardzo jest zdecydowany, ile grup zechce przyjąć w swym podziale.

Protarchos: Bardzo mocno, Sokratesie.

Sokrates: Ależ doskonale kochany Protarchu, podchwyciłeś i przy- C
pomniałeś mi, że to „mocno", któreś w tej chwili rzucił, i „słabo" mają tę samą naturę, co „więcej" i „mniej". Bo gdzie tylko one siedzą, tam nie pozwalają, żeby czegoś było tyle i tyle, tylko zawsze mocniej od czegoś cichszego i na odwrót; zawsze to w każde działanie wprowadzają i wyrabiają jakieś „więcej" i „mniej", a „tyle i tyle" znika. Bo, jak się mówiło w tej chwili, gdyby one nie wyganiały tego „tyle i tyle", aleby mu pozwalały mieszkać dalej tam, gdzie siedzi to „więcej" i „mniej" i „mocno" i „słabo", to one same musiałyby się z własnej ziemi D
wynosić, w której mieszkały. Już by nie było „cieplejszego" ani „zimniejszego", gdyby one przyjęły określony stopień. Bo „cieplejsze" wciąż idzie naprzód i nie stoi na miejscu, „zimniejsze" tak samo. A określony stopień stoi i nie idzie dalej. Więc, według tego toku myśli, to „cieplejsze" i jego przeciwieństwo — to będzie coś nieokreślonego.[17]

Protarchos: Widocznie, Sokratesie. Ale, jak powiedziałeś, nie jest łatwo iść z tobą za tym. Może być jednak, że jak się to będzie jeszcze E
raz i jeszcze raz powtarzać, jeden będzie pytał, a drugi stawał przed pytaniami, to pokaże się, że się obaj dostatecznie zgadzają.

Sokrates: Dobrze mówisz; trzeba spróbować tak zrobić. A teraz zauważ naturę tego, co nieokreślone; czy przyjmiemy taką jego oznakę, aby nie przechodzić wszystkich po kolei, bo to by było za długo.

Protarchos: Jaką ty masz na myśli?

---

17 To, co Sokrates tutaj mówi, wygląda raczej na wymienienie różnych rodzajów naszych ujęć tego, co istnieje, niż na podział przedmiotów i zdarzeń. To nie rzeczywistość, tylko nasze zdania bywają raz nieokreślone, a raz określone i ścisłe. Nie można przecież powiedzieć, że na dworze jest raz bardzo gorąco, a innym razem jest 42 stopnie w cieniu. To na jedno wychodzi. Tylko my jeden i ten sam stan temperatury możemy dwojako ujmować. Raz mętnie i niejasno, mówiąc, że jest bardzo gorąco, a raz ściśle i jasno, mówiąc, że mamy 42 stopnie w cieniu. Podobnie raz można powiedzieć, że słupy w Propylejach są bardzo grube, a innym razem powiedzieć, że mają u dołu 160 cm średnicy. To „bardzo" i „bardziej", i „mniej", i „słabo", i „mocno", i „zbytnio" to nie są rodzaje przedmiotów, tylko to są nasze mętne określenia przedmiotów i zdarzeń. Podobnie jak inne, ścisłe określenia ilościowe są również nasze. Jednemu i temu samemu przedmiotowi lub zdarzeniu mogą przysługiwać równocześnie dwa określenia: jedno mętne, a drugi ścisłe. W przedmiocie lub w zdarzeniu nic się nie zmienia przez to, jeżeli je człowiek określi raz mętnie, a raz ściśle. Zmienia się tylko jego obraz. Ale obraz zdarzenia i zdarzenie samo to dwie rzeczy różne. Zatem trudno się tu z Sokratesem zgodzić, żeby sam świat składał się z tego, co określone, i z tego, co nieokreślone. Te dwa pierwiastki można i należy odróżniać, ale w naszych ujęciach świata, a nie w świecie samym. (Por. W. Witwicki, *Rozmowa o jedności Prawdy i Dobra*. Wyd. Filomaty, Lwów 1936).

Sokrates: Wszystko, co może się robić bardziej i mniej, i co może
25 być mocno i słabo, i zbytnio, i tam dalej podobnie, to wszystko trzeba zaliczyć do rodzaju nieokreślonego jako do jedności tak, jak się przedtem mówiło. Mówiliśmy, że to, co rozdarte i rozszczepione, trzeba zebrać, jak potrafimy, razem — i na wierzchu napisać pewien znak, pewną naturę tego. Jeżeli pamiętasz.

Protarchos: Pamiętam.

Sokrates: Nieprawdaż, a wszystko to, co nie podlega temu, ale przyjmuje wszelkie tego przeciwieństwa, a więc najpierw to, co równe i równość, a potem to, co podwójne, i wszystko, co w stosunku do liczby, liczba albo miara, albo w stosunku do miary, to wszystko zaliczymy
B do pierwiastka określonego. To będzie ładnie wyglądało, kiedy tak zrobimy. Czy jak, powiadasz?

Protarchos: Ależ bardzo ładnie, Sokratesie.

XIII *Sokrates:* No, dobrze. A to trzecie, to zmieszane z tych obu, jaką będzie miało postać, powiemy?

Protarchos: Sobie samemu i mnie to wskażesz, mam wrażenie.

Sokrates: Bóg to wskaże, jeśli do moich próśb któryś z bogów ucha nakłonić zechce.

Protarchos: To pomódl się i zastanów!

Sokrates: Ja się zastanawiam. I mam wrażenie, Protarchu, że się w tej chwili któryś z nich nad nami zmiłował.

C *Protarchos:* Jak to myślisz i na jakim się opierasz świadectwie?

Sokrates: Ja to pokażę, oczywiście. A ty ze mną idź za tą myślą.

Protarchos: Mów tylko.

Sokrates: Tu przed chwilą padło między nami słówko: „cieplejsze" i „zimniejsze". Czy nie?

Protarchos: Tak.

Sokrates: A dodaj do nich: suchsze i wilgotniejsze, i więcej, i mniej, i szybciej, i wolniej, i większe, i mniejsze, i to wszystko, cośmy przedtem zbierali w jedno i zaliczali do natury, która znosi bardziej i mniej.

D *Protarchos:* Ty myślisz o tej nieokreślonej?

Sokrates: Tak. A domieszaj do niej potem i potomstwo granicy.

Protarchos: Jakie?

Sokrates: To, cośmy teraz mieli zebrać, tak jakeśmy w jedność zebrali potomstwo nieokreślenia, tak trzeba zebrać i to, co się rodzi z określenia, a myśmy tego nie zrobili. Więc może i teraz to samo zrobisz, jeżeli po zebraniu tych dwóch objawi się i tamta rodzina.

Protarchos: Ale jaka i jak ty to myślisz?

Sokrates: Rodzina tego, co równe i podwójne, w której przeciwień-

stwa przestają być niewspółmierne; ona w nie kładzie liczbę i sprawia, E
że się stają współmierne i harmonizują.

Protarchos: Rozumiem. Zdaje mi się, że ty mówisz tak, że jak to zmieszasz, to z każdej z nich się coś rodzić zacznie.

Sokrates: To słusznie ci się zdaje.

Protarchos: Zatem mów.

Sokrates: A czy w chorobach właściwe ich domieszanie nie rodzi natury zdrowia?

Protarchos: Ależ ze wszech miar. 26

Sokrates: A w dziedzinie tego, co wysokie i niskie, i szybkie, i wolne — to są rzeczy nieokreślone — kiedy się to samo dołączy, to zaraz wyrabia określone stopnie i tworzy muzykę doskonałą.

Protarchos: Bardzo pięknie.

Sokrates: A w zakresie mrozów i upałów, jak te rzeczy wejdą i usuną wszelkie „bardzo" i wszelkie „zbyt", i „nie wiadomo co", to zaraz robią „w sam raz" i „proporcjonalnie".

Protarchos: No, tak.

Sokrates: Nieprawdaż. Stąd pory roku i wszystko piękne, co mamy, B
stąd, że się pomieszało to, co nieokreślone, z tym, co ma granice.

Protarchos: Jakżeby nie.

Sokrates: Ja już pomijam nieprzebrane inne rzeczy, kiedy o tym mówię, jak obok zdrowia piękność i siłę, a w duszach znowu rozliczne i bardzo piękne zalety. Bo kiedy arogancję i wszelkie szelmostwo ta bogini zobaczy, piękny Filebie, i że ani w rozkoszach, ani w folgowaniu sobie granicy żadnej nie ma, zaraz prawo i porządek zakłada — one mają określenie w sobie. Ty mówisz, że ona ludzi ograbia, a ja mówię C
na odwrót, że ona ocala. A tobie się, Protarchu, jak wydaje?

Protarchos: I bardzo, Sokratesie, to jest po mojej myśli.

Sokrates: Nieprawdaż? Więc o tych trzech już powiedziałem, jeżeli miarkujesz.

Protarchos: Owszem. Zdaje mi się, że rozumiem. Mam wrażenie, że jako jedno wymieniasz nieokreśloność, a jako drugie jedność: określenie, granicę w tym, co istnieje. Ale to trzecie to nie bardzo chwytam; co ty właściwie chcesz pokazać.

Sokrates: Ależ mój drogi, zbija cię z tropu mnogość tej trzeciej rodziny. Chociaż i nieokreśloność też dawała wiele rodzajów, ale jed- D
nak była na nich pieczątka tego „bardziej" i jego przeciwieństwa; więc było widać, że to pewna jedność.

Protarchos: To prawda.

Sokrates: A pierwiastek określenia ani nie zawierał wielu grup, aniśmy się nie spierali o to, żeby nie stanowił jedności naturalnej.

Protarchos: Ale skądżeby.

Sokrates: W żaden sposób. A to trzecie, widzisz, to jest u mnie jedność tego wszystkiego, co się z tamtych dwóch rodzi do bytu przez to, że określenie wyrabia pewne miary. [18]

Protarchos: Zrozumiałem.

E XIV *Sokrates:* Otóż mówiliśmy przedtem, że oprócz tamtych trzech, trzeba jakiś czwarty rodzaj rozpatrzyć. Więc rozpatrujmy wspólnie. Zobacz, czy wydaje ci się rzeczą konieczną, żeby wszystko, co powstaje, powstawało z jakiejś przyczyny? [19]

Protarchos: Wydaje mi się. Jakżeby mogło powstawać bez niej?

Sokrates: Nieprawdaż. A natura tego pierwiastka, który działa, nie różni się niczym od przyczyny, tylko nazwą. I to, co czyni, i przyczynę można słusznie uważać za jedno?

Protarchos: Słusznie.

27 *Sokrates:* A znowu to, co się robi, i to, co się rodzi, niczym się nie różni jedno od drugiego, tylko nazwą, na razie. Znajdujemy, że tak, czy jak inaczej?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Zatem z natury idzie naprzód zawsze to, co czyni, a to, co się robi, następuje po nim i rodzi się przez nie?

Protarchos: Tak jest.

---

[18] Jak w poprzednim rozdziale tak i teraz podmiotowe ujęcia wydają się Sokratesowi przedmiotami samymi i stają się jakby osobami. Żenią się i mają potomstwo, wypierają się nawzajem i walczą o miejsce. Jedność, w której się bezkres łączy z określeniem, staje się boginią opiekunką. Platon nie upierałby się na pewno przy tym, żeby te personifikacje brać dosłownie. On tu daje wyraz nie swoim przekonaniom, tylko swoim supozycjom. Inaczej mówiąc: on tak nie myśli naprawdę i dosłownie, tylko tak mówi obrazowo. Nie jest to sprawa jego stanowiska, tylko sprawa jego stylu, sposobu pisania. Gdyby można mówić z nim dzisiaj, zgodziłby się zapewne, że tylko tyle chciał powiedzieć: różne dobre rzeczy powstają przez wprowadzenie w jakiś materiał nieokreślony pierwiastka pewnej miary, granicy, określenia. Przecież i materiał artysty i rzemieślnika musi być wyraźnie odmierzony i ostrugany czy ociosany, a więc ograniczony, żeby coś z niego było, i materiał pożądań ludzkich musi być ujęty w granice pewnych zasad i praw postępowania, żeby się z tego zrobił dobry obyczaj. I myślenie mętne, literackie, przenośne, półsenne musi być ujęte w ramy ścisłych określeń i poprawnych form rozumowania, żeby było coś warte dla nauki. Zarówno w robocie i w dziele majstra, jak w obyczaju i w postępowaniu ludzkim, jak w myśleniu i w wytworach myśli ludzkiej można wyróżnić czynnik nieokreślony i czynnik pewnego określenia, granicy takiej lub innej. Te rzeczy, w których można takie dwa czynniki wyróżnić, należeć mają do trzeciej grupy przedmiotów spośród tych trzech, które tu Platon wyróżnia.

[19] On wyróżnia teraz jeszcze coś czwartego. Tym czwartym czynnikiem wszystkiego jest przyczyna. Coś, co w każdym wypadku dołącza granicę do tego, co nieokreślone.

Sokrates: A czymś innym i nie tym samym jest przyczyna i to, co jej służy do rodzenia.

Protarchos: No, może.

Sokrates: Nieprawdaż, to wszystko, co się rodzi, i to, z czego wszystko się rodzi, dostarcza nam trzech rodzajów rzeczy?

Protarchos: Z pewnością.

Sokrates: A to, co to wszystko wyrabia, nazwiemy czwartym, tę B przyczynę, skoro się dostatecznie jasno pokazało, że to jest coś różnego od nich?

Protarchos: Tak. To przecież coś różnego.

Sokrates: A czy dobrze będzie, kiedy się rozróżniło te cztery — każde z osobna — dla pamięci wyliczyć je po kolei?

Protarchos: No, czemu nie.

Sokrates: Więc jako pierwsze wymieniam to, co nieokreślone. Drugie — to: określenie, granica. Następnie to, z tych dwóch zmieszane i zrodzone, trzecie — istnienie. A jeżeli przyczynę tego zmieszania i zrodzenia nazwę czwartym, to może nie będzie chybione? C

Protarchos: Ależ jak? [20]

Sokrates: Więc proszę cię, potem idzie jaki krok myślowy i po cośmy właściwie do tego doszli? Czy nie po to: o drugą nagrodę szło. Komu ją dać? Czy ją rozkosz weźmie, czy rozum? Czy nie tak było?

Protarchos: Tak było właśnie.

Sokrates: A może teraz, skorośmy to tak „rozebrali", lepiej potrafimy rozstrzygnąć sprawę pierwszej i drugiej nagrody, o cośmy się zrazu różnili?

Protarchos: No, może być.

Sokrates: Więc proszę. Za zwycięzcę uznaliśmy żywot zmieszany D z rozkoszy i z rozumu. Było tak?

Protarchos: Było.

Sokrates: Prawda? My widzimy to życie, które to jest i jakiego rodzaju?

Protarchos: No, jakżeby nie?

Sokrates: I powiemy, że ono jest cząstką trzeciego rodzaju, bo ono nie jest zmieszane z byle jakich dwóch pierwiastków, ale ze wszystkiego, co nieokreślone, a związane określeniem. Tak, że słusznie ten zwycięski żywot będzie cząstką tego trzeciego rodzaju.

---

20 Człony tego podziału nie wykluczają się. Można wskazać wiele przyczyn, w których by się dał wyróżnić czynnik określenia i czegoś nieokreślonego. Trudno byłoby więc wymieniać przyczynę jako coś czwartego, równorzędnego tamtym czynnikom. O tym Protarch zapomniał w tej chwili.

Protarchos: To zupełnie słuszne. [21]

XV *Sokrates:* No, dobrze. A cóż twoje życie, Filebie — rozkoszne
E i nie zmieszane? Do którego z wymienionych rodzajów można by je słusznie zaliczyć? Ale, zanim to objawisz, odpowiedz mi jeszcze na jedno pytanie.

Protarchos: Mów tylko.

Sokrates: Rozkosz i ból mają granice, czy też należą do tych rzeczy, którym przysługuje „bardziej" i „mniej"?

Fileb: Tak. Im przysługuje to „bardziej". Inaczej by rozkosz nie była wszelkim dobrem, gdyby z natury nie była bez kresu i na ilość, i na to „coraz bardziej".

28 *Sokrates:* Filebie, nawet ból nie jest wszelkim złem. Zatem musimy coś innego wziąć pod uwagę, a nie naturę pierwiastka nieokreślonego, aby znaleźć to, co nadaje rozkoszom pewną cząstkę dobra. Ból i rozkosz niech ci należą do rodzaju rzeczy nieokreślonych. A rozum i wiedzę, i umysł, do którego z poprzednio wymienionych rodzajów możemy zaliczyć, Protarchu i Filebie — tak, aby nie zgrzeszyć? Bo mam wrażenie, że niemałe grozi nam niebezpieczeństwo; możemy trafnie lub nietrafnie odpowiedzieć na obecne pytanie. [22]

B *Fileb:* O, ty przechwalasz swojego boga, Sokratesie.

Sokrates: I ty, przyjacielu, swoją boginię. Ale na pytanie musimy jednak odpowiedzieć.

Protarchos: Słusznie mówi Sokrates, Filebie, i trzeba go posłuchać.

Fileb: Ale może byś ty wolał odpowiedzieć zamiast mnie?

Protarchos: Owszem. Tylko, że w tej chwili jestem w prawdziwym kłopocie i proszę ciebie, Sokratesie, bądź ty sam naszym prorokiem, abyśmy w sprawie tego zawodnika nie popełnili jakiego grzechu i abyś nie miał wrażenia, że śpiewamy fałszywie.

C *Sokrates:* Trzeba słuchać, Protarchu. Nawet nic tak trudnego nie zalecasz. Ale czy ja cię naprawdę, jak mówi Fileb, przechwalając na żart, w kłopot wprowadziłem pytaniem, do jakiego rodzaju należy umysł i wiedza?

---

[21] Żywot poddany rozumowi, a nie wolny od rozkoszy, wydaje się rozmawiającym czymś, co by należało zaliczyć do trzeciej grupy przedmiotów.

[22] Żywot oddany rozkoszom zaliczyłby Sokrates niewątpliwie do dziedziny tego, co nieokreślone, co nie zna kresu, wędzidła, umiaru, opanowania. Do tej dziedziny zalicza rozkosz. Rozum, zdawałoby się, że wejdzie do grupy przeciwnej: tego, co ma granicę. On jednak wydaje się Sokratesowi nie tym, co ma, tylko tym, co nadaje granice, co wprowadza określenie w żywioł nieokreślony. Zatem to coś jakby przyczyna, czynnik czwarty z rzędu.

Protarchos: W każdym razie, Sokratesie.

Sokrates: A to łatwa rzecz. Przecież wszyscy mędrcy zgodnym chórem twierdzą, a przechwalają się przy tym sami, że umysł jest nam królem nieba i ziemi. I może być, że dobrze mówią. Jeżeli chcesz, przeprowadzimy dłuższe rozważanie nad tym, do jakiego on rodzaju należy.

Protarchos: Mów, jak chcesz, Sokratesie. Ze względu na nas nie myśl D
o tym, że to długie; nie znudzisz nas.

Sokrates: Pięknieś to powiedział. Więc zacznijmy jakoś tak, od XVI
pytania.

Protarchos: Od jakiego?

Sokrates: Od tego, Protarchu: czy powiemy, że wszystkim w ogóle i tym tak zwanym wszechświatem rządzi siła bezrozumna i przypadkowa, i na chybił trafił, czy też wprost przeciwnie, jak to dawniejsi od E
nas mówili, że umysł i rozum jakiś przedziwny trzyma to w porządku i tym kieruje?

Protarchos: To nie jest jedno i to samo, przedziwny Sokratesie. To pierwsze, coś teraz powiedział, wydaje mi się nawet bezbożne. A to, że rozum wszystko porządkuje, to zdanie wydaje mi się godne widoku wszechświata i słońca, i księżyca, i gwiazd, i całego ich obrotu; ja bym się nie potrafił inaczej o tym wszystkim wyrazić ani inaczej myśleć.

Sokrates: Więc cóż, chcesz, żebyśmy i my przytakiwali tylko naszym poprzednikom, że to tak jest? Czy uważamy, że trzeba nam tylko cudze 29
zdania powtarzać bez niebezpieczeństwa, czy też zechcemy dzielić z nimi ryzyko i narażać się na naganę, kiedy człowiek mocny powie, że to nie tak jest i porządku w świecie nie ma?

Protarchos: Owszem, czemu bym nie miał chcieć?

Sokrates: To wiesz co, uważaj na tę myśl, która na nas idzie w tej sprawie.

Protarchos: Mów tylko.

Sokrates: Widzimy, prawda, to, co należy do natury wszystkich ciał wszystkich żywych istot: ogień i wodę, i powietrze, i widzimy ziemię, jak mówią ci, którymi burza miota; wszystko to jest w układzie świata. B

Protarchos: Nawet i bardzo. Prawdziwa burza nami teraz miota; zupełnie nie wiadomo, którędy płyniemy w tej rozmowie.

Sokrates: Otóż proszę cię; o każdym z tych pierwiastków w nas weź pod uwagę co następuje.

Protarchos: Co takiego?

Sokrates: Że z każdego z nich mieszka w nas odrobina licha i zgoła nieczysta, i nie mająca siły odpowiedniej do swej natury. Jedno tylko weź pod uwagę, a o wszystkich myśl sobie to samo. Na przykład ogień jest i w nas, a jest i we wszechświecie.

Protarchos: Więc co?

C *Sokrates:* Nieprawdaż, mały jest ten ogień w nas i słaby, i lichy, a ten we wszechświecie jest wielkości przedziwnej i piękności, i wszelkiej mocy, jaka ogniowi przysługuje.

Protarchos: Bardzo słuszne to, co mówisz.

Sokrates: No cóż? A ten ogień wszechświata żywi się i rozpala, i kieruje od tego ognia w nas, czy też na odwrót: od tamtego ognia bierze początek i to wszystko, i mój, i twój, i ogień innych żywych istot?

Protarchos: Nawet nie ma co odpowiadać na to pytanie.

D *Sokrates:* Słusznie. Myślę, że to samo powiesz i o ziemi, zawartej w żywych istotach, tej tu i tej we wszechświecie, i o tych wszystkich innych żywiołach, o które przed chwilą pytałem, to samo powiesz.

Protarchos: A któż, odpowiadając inaczej, mógłby się jeszcze wydać zdrowy na umyśle?

Sokrates: Chyba nikt. Ale idź no dalej za tym, co następuje z kolei. My, widząc te wszystkie teraz wymienione żywioły zebrane w jedno, nazywamy je ciałem.

Protarchos: Więc co?

E *Sokrates:* To samo pomyśl sobie i o tym, co my światem nazywamy. Przecież to w ten sam sposób będzie ciałem, bo to złożone też z tych samych składników.

Protarchos: Zupełnie słusznie mówisz.

Sokrates: Więc czy od tego ciała ogólnego nasze ciało, czy też od naszego ciała tamto bierze i ma pożywienie, i to wszystko, cośmy o nich przed chwilą powiedzieli?

Protarchos: I o to drugie, Sokratesie, nie warto się pytać.

30 *Sokrates:* No cóż? A o to może warto? Czy jak powiesz?

Protarchos: Mów, o co?

Sokrates: Nasze ciało, czy nie powiemy, że ma duszę?

Protarchos: Oczywiście, że powiemy.

Sokrates: A skąd ją wzięło, kochany Protarchu, jeżeli nie stąd, że ciało wszechświata ma duszę w sobie, bo ma te same składniki, co to nasze, i jeszcze od nich ze wszech miar piękniejsze?

Protarchos: Jasna rzecz, że to znikądinąd, Sokratesie.

Sokrates: Przecież nie myślimy, Protarchu, żeby te cztery rzeczy:

B określenie, nieokreśloność, ich połączenie i pierwiastek czynny, który jako czwarty rodzaj tkwi we wszystkim, żeby to tylko w nas wyrabiało duszę i wyćwiczenie fizyczne, a w razie chwilowego defektu ciała stawiało je na nogi, żeby to, co w innych istotach innych syntez dokonywa i leczy je, dlatego się wszelką i wszelaką mądrością nazywa, żeby więc zupełnie

te same składniki będące w całym niebie, i to w ogromnych porcjach, a do tego jeszcze piękne i czyste, nie miały tam wytwarzać natury najpiękniejszej i najzacniejszej.

Protarchos: Ach, to by żadną miarą sensu nie miało. C

Sokrates: Nieprawdaż, jeśli nie tak, to lepiej zrobimy idąc za tą myślą, którąśmy nieraz wypowiadali, że we wszechświecie jest wiele pierwiastka nieokreśloności i określonego też dość, i jakaś jest nad nimi przyczyna nielicha, która porządkuje i układa, lata i pory roku, i miesiące, która się chyba najsprawiedliwiej nazywa mądrością i rozumem.

Protarchos: Najsprawiedliwiej przecież.

Sokrates: A mądrość i rozum bez duszy w żaden sposób istnieć nie mogą.

Protarchos: A nie.

Sokrates: Nieprawdaż, w naturze Zeusa, powiesz, królewska dusza D tkwi i królewski rozum, bo taka jest potęga przyczyny, a w innych bóstwach inne piękne rysy, od których biorą miłe im przydomki.

Protarchos: Tak jest, i bardzo.

Sokrates: Nie sądź, Protarchu, żeśmy tę myśl na wiatr wypowiedzieli; ona stoi w szyku obok tamtej, dawno objawionej, że wszechświatem zawsze rozum rządzi.

Protarchos: Tak jest przecież.

Sokrates: I ta myśl dostarczyła odpowiedzi na moje pytanie; myśl, że rozum to jest jeden z czterech rodzajów, który uważamy za przy- E czynę wszystkiego. Więc teraz masz już moją odpowiedź.[23]

Protarchos: Mam i zupełnie mi wystarcza. A nawet nie zauważyłem, że dajesz odpowiedź.

Sokrates: Figiel czasem jest ulgą w poważnej rozmowie.

Protarchos: Ładnieś to powiedział.

Sokrates: Zatem rozum, przyjacielu, do którego rodzaju należy 31 i jaką posiada moc, to może nam się już teraz dostatecznie wyjaśniło.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: A rozkoszy rodzaj, tak samo, dawno jest widomy.

Protarchos: I bardzo.

Sokrates: Zapamiętajmyż sobie o nich obojgu i to, że rozum jest pokrewny przyczynie i należy prawie że do tego samego rodzaju,

---

[23] Platon przypomina myśl Anaksagorasa, że umysł porządkuje wszystko i pięknie rozmieszcza w świecie. Oczywiście nie umysł ludzki, tylko umysł wszechświatowy, związany z duszą wszechświata. Mówiąc obrazowo: Umysł Zeusa. On jest tą przyczyną, która wiąże granice z bezkresem w naturze wszechrzeczy. Podobnie rozum poszczególnego człowieka potrafi trzymać w ryzach i regulować jego uczucia, pożądania i postępowanie. Człowiek wydaje się Platonowi małym odbiciem wszechświata — mikrokosmosem.

a rozkosz nie ma określonej granicy sama i należy do rodzaju, który ani początku, ani środków, ani końca sam w sobie i od siebie nie ma i nigdy mieć nie będzie.

Protarchos: Będziemy pamiętali. Jakżeby nie?

B *Sokrates:* Trzeba nam teraz zobaczyć, na czym polega jedno i dru-
XVII gie, i na tle jakiego stanu one powstają, ilekroć powstają. Naprzód rozkosz. Tak, jakeśmy naprzód zbadali jej rodzaj, tak i te rzeczy weźmy naprzód. A nie biorąc pod uwagę bólu, nie potrafimy nigdy należycie zbadać rozkoszy.

Protarchos: Więc, jeżeli tą drogą trzeba iść, to idźmy tędy.

Sokrates: Otóż, jeżeli idzie o ich powstawanie, to czy tobie się wydaje
C to samo, co i mnie?

Protarchos: Ale co?

Sokrates: Ja mam wrażenie, że rozkosz i ból z natury rzeczy powstają razem w tym rodzaju mieszanym.

Protarchos: A ten mieszany rodzaj, kochany Sokratesie, przypomnij nam, który to ma być z tych omówionych poprzednio?

Sokrates: Zrobi się to, wedle sił, mój znakomity przyjacielu.

Protarchos: Toś ładnie powiedział.

Sokrates: Zatem rodzaj mieszany to ten trzeci spośród czterech omówionych.

Protarchos: Ten, któryś wymienił po nieokreśloności i określeniu, i tam zamieściłeś i zdrowie, zdaje mi się, i harmonię?

D *Sokrates:* Bardzo pięknieś powiedział. Zatem uważaj już, jak tylko potrafisz.

Protarchos: Mów tylko.

Sokrates: Mówię tedy, że gdy się harmonia psuje w nas, w istotach żywych, to zaraz się rozpada nasza natura i rodzą się boleści w tej samej chwili.

Protarchos: Bardzo możliwe, że jest tak, jak mówisz.

Sokrates: A kiedy się harmonia znowu składa i do swojej natury wraca, wtedy rozkosz powstaje. Tak trzeba powiedzieć, jeżeli się ma w krótkich słowach jak najprędzej ująć rzeczy bardzo wielkie.[24]

E *Protarchos:* Mam wrażenie, Sokratesie, że mówisz słusznie, ale starajmy się to samo jeszcze jaśniej powiedzieć.

---

[24] Autor szkicuje ogólnikowo biologiczną teorię uczuć. Ból powstaje na tle jakiegoś rozpadu, na tle psucia się harmonii w istocie żywej, a rozkosz powstaje, gdy się zakłócona harmonia czynności organizmu z powrotem odtwarza, gdy organizm wraca do swego właściwego stanu, czyli do swojej istoty. W nieco innych terminach i z pewnymi zastrzeżeniami ta teoria wydaje się i dziś prawdziwa.

Sokrates: Nieprawdaż, przykłady pospolite i codzienne, a niezawiłe najłatwiej zrozumieć?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Głód — to rozkład i ból?

Protarchos: Tak.

Sokrates: A jedzenie to napełnianie się z powrotem i rozkosz?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Pragnienie znowu to psucie się i ból. A siła wilgoci, która to, co wyschłe, znowu napełnia, to rozkosz. Rozpadanie się zaś i roz- 32
kład nienaturalny pod wpływem gorąca to ból, a powrót do naturalnego stanu i ochładzanie się to rozkosz.

Protarchos: O, tak jest.

Sokrates: I nienaturalne krzepnięcie wilgoci u istoty żywej pod wpływem zimna — to ból. A gdy soki do pierwotnego stanu wracają i rozpuszczają się, to naturalna droga — to rozkosz. Jednym słowem zobacz, czy ci się to wyda w sam raz powiedziane, jeżeli się powie, że postać złożona z nieokreśloności i z określenia, i z natury mająca duszę B
w sobie, jak to mówiłem poprzednio, kiedy się psuć zaczyna, to jej psucie się jest bólem, a droga powrotu do własnej istoty, kiedy wszystko wraca na swoje miejsce — to rozkosz.

Protarchos: Niech będzie; mam wrażenie, że to ma pewien typ przebiegu.

Sokrates: Zatem zakładamy tę jedną postać bólu i rozkoszy — na tle tych stanów jednego i drugiego rodzaju.

Protarchos: Dobrze; niech to leży.

Sokrates: A przedstaw sobie oczekiwanie takich stanów, kiedy du- XVII
sza sama spodziewanych stanów przyjemnych oczekuje z przyjemno- C
ścią i z otuchą, a innym razem oczekiwanie stanów przykrych — straszne i bolesne.[25]

Protarchos: Przecież to jest druga postać rozkoszy i bólu, która niezależnie od ciała w samej duszy powstaje — przez oczekiwanie.

Sokrates: Dobrześ to podchwycił. Myślę, że na nich się pokaże — takie jest przynajmniej moje zdanie — bo przecież te będą chyba czyste i nie zmieszane z bólu i z rozkoszy, na nich się pokaże jasno, jak to jest z tą rozkoszą: czy cały jej rodzaj jest wart kochania, czy też kochanie zachować lepiej dla któregoś innego rodzaju spośród wymienionych, a rozkosz i ból, tak jak ciepło i chłód, i wszystkie rzeczy tego

[25] Oprócz rozkoszy i bólów, wywołanych podnietą fizyczną i fizjologiczną, istnieją inne, bez podniety fizjologicznej, związane z oczekiwaniem tamtych. Należy dodać, że z przypominaniem również. W rozdziale XIX przypomni to sobie i Sokrates.

rodzaju, raz kochać, a innym razem lepiej ich nie kochać, bo to nie są dobra, tylko niekiedy i niektóre z nich, zdarza się, że przyjmują naturę dobra.

Protarchos: Zupełnie słusznie mówisz, że jakoś tędy trzeba szukać tego, za czym teraz polujemy.

Sokrates: Więc najpierw to wspólnie zobaczmy. Jeżeli to istotnie tak
E jest, jak mówimy, że psucie się to boleść, a odbudowa to rozkosz, tu zastanówmy się, co będzie, jeśli ani psucia się nie ma, ani odbudowy. Jaki też stan musi w takim wypadku zachodzić w każdej żywej istocie, gdyby tak właśnie wypadło? Uważnie się zastanów i powiedz. Czyż nie musi tak być, że w takim czasie wszelka żywa istota ani bólu żadnego nie doznaje, ani rozkoszy. Ani w wysokim stopniu, ani w małym?

Protarchos: To musi tak być.

Sokrates: Zatem to jest trzecia nasza postawa duchowa — ta właśnie,
33 obok postawy tego, który się cieszy, i tego, który boleje?

Protarchos: No, pewnie.

Sokrates: Zatem staraj się pamiętać o tym. Bo jeżeli chodzi o ocenę rozkoszy, to niemałej wagi będzie dla nas to, czy tę postawę zapamiętamy, czy nie. Więc pokrótce, jeśli pozwolisz, pomówimy o niej.

Protarchos: Mów, jak?

Sokrates: Wiesz, że nic nie przeszkadza prowadzić życie rozumne właśnie w tym sposobie.

B *Protarchos:* Ty masz na myśli to życie bez radości i bez bólu?

Sokrates: Mówiło się przecież, kiedyśmy zestawiali rodzaje żywotów, że ten, który wybiera życie myśli i rozumu, nie powinien doznawać żadnych radości — ani wielkich, ani małych.

Protarchos: Tak, tak; mówiło się tak.

Sokrates: Nieprawdaż. Więc takie by miał życie ten człowiek. To nie głupia myśl, że to może najbardziej boski żywot ze wszystkich.

Protarchos: Przecież bogom nie wypada ani się cieszyć, ani wprost przeciwnie. [26]

Sokrates: Oczywiście, że nie wypada. Przecież im nie do twarzy z jednym ani z drugim. Ale o tym sobie jeszcze innym razem pomó-
C wimy, jeżeli się nadarzy sposobność, a rozumowi dodamy coś do drugiej nagrody, jeżeli nie będziemy mogli do pierwszej.

Protarchos: Zupełnie słusznie mówisz.

---

[26] Stan równowagi ciała, w którym ani rozpadu nie ma, ani odbudowy, wiąże się z pewną apatią, nie wywołuje żadnych bólów i nie daje żadnych osobliwych rozkoszy. Możliwe jest i takie życie — uczonego. Platon nazywa je boskim. Nie widać, żeby się do niego entuzjazmował.

Sokrates: Otóż tak. Ta druga postać rozkoszy, która samej tylko XIX
duszy przysługuje, jakeśmy mówili, powstaje całkowicie dzięki pamięci.

Protarchos: Jak to?

Sokrates: Zdaje się, że trzeba się naprzód zająć pamięcią, a bodaj że jeszcze przed pamięcią — spostrzeżeniem, jeżeli się nam to wszystko ma należycie wyjaśnić.

Protarchos: Jak to mówisz? D

Sokrates: Pomyśl sobie, że z każdorazowych stanów naszego ciała jedne dogasają w ciele, zanim do duszy dojdą, i ona zostaje wtedy bez żadnych wrażeń, a drugie przechodzą przez ciało i duszę, i robią w nich obojgu jakby pewne wstrząśnienie swoiste — wspólne duszy i ciału.

Protarchos: Niech leży.

Sokrates: Więc może najsłuszniej powiemy, że te stany, które nie idą przez ciało i przez duszę, są duszy nieświadome, a te, które biegną przez ciało i duszę, są jej świadome?

Protarchos: No, jakżeby nie? E

Sokrates: Kiedy mówię o nieświadomości, to nie myśl, że ja gdzieś tutaj upatruję początek zapominania. Zapominanie to jest wyjście pamięci, a to jeszcze nie zachodzi w tym, o czym się teraz mówi. Bo mówić o jakiejś utracie tego, co ani nie istniało, ani się dziać nie zaczęło, nie ma sensu. Czy nie?

Protarchos: No, chyba tak.

Sokrates: Więc użyj innych wyrazów.

Protarchos: Jak?

Sokrates: Zamiast mówić o nieświadomości duszy, kiedy ona nie czuje wstrząsów ciała, co teraz nazywasz *lethe*, nazwij to anestezją, 34
niewrażliwością.

Protarchos: Rozumiem.

Sokrates: A to, co się w pewnym stanie duszy i w ciele zarazem dzieje, kiedy one się wspólnie poruszają, ten znowu ruch poprawnie możesz nazwać spostrzeżeniem.

Protarchos: Zupełną prawdę mówisz.

Sokrates: Nieprawdaż, teraz wiemy, co chcemy nazywać spostrzeżeniem?

Protarchos: No, tak. B

Sokrates: Więc jeżeli zachowanie spostrzeżenia nazwie ktoś pamięcią, to powie słusznie, według mego zdania przynajmniej.

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: A czy nie powiemy, że od pamiętania różni się przypominanie sobie?

Protarchos: Może być.

Sokrates: Czy może tym?

Protarchos: Czym?

Sokrates: Kiedy to, czego wraz z ciałem kiedyś doznała dusza, teraz bez udziału ciała sama jak najbardziej w sobie znowu pod uwagę bierze, wtedy mówimy o przypominaniu sobie. Czy tak?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Prawda, i kiedy dusza, utraciwszy pamięć czy to spostrzeżenia jakiegoś, czy też czegoś, czego się nauczyła, znowu to samo w sobie na nowo odtwarza, to i to wszystko nazywamy przypomnieniem? [27]

Protarchos: Słusznie mówisz.

Sokrates: A po co się to wszystko mówi, to jest...

Protarchos: Co właściwie?

Sokrates: Abyśmy już rozkosz duszy bez udziału ciała jak najlepiej i jak najjaśniej uchwycili, a równocześnie z nią i żądzę. Bo na jedną i drugą zdaje się rzucać światło to, co się mówiło o pamięci i o przypominaniu sobie.

XX *Protarchos:* Więc mówmy, Sokratesie, już to, co dalej.

Sokrates: Trzeba się nad niejednym zastanowić w związku z powstaD waniem rozkoszy i z całym jej kształtem, i wiele o tym mówić. A tymczasem jeszcze przedtem wypada się zająć żądzą — co też to jest i gdzie powstaje.

Protarchos: To rozpatrujmy. Nic nie stracimy przecież.

Sokrates: Stracimy coś; jak znajdziemy to, czego teraz szukamy, pozbędziemy się przecież beznadziejnej niewiedzy o tych właśnie sprawach.

Protarchos: Dobrześ się obronił, ale próbujmy mówić o tym, co z kolei następuje.

E *Sokrates:* Nieprawdaż, teraz mówiliśmy, że głód i pragnienie, i wiele innych takich — to są pewne żądze?

Protarchos: I bardzo nawet.

Sokrates: Więc co właściwie wspólnego w nich mamy na oku, skoro one się tak bardzo różnią, a my jednak nadajemy im jedną nazwę?

---

[27] Platon daje tu określenie stanów jeszcze nie uświadomionych w odróżnieniu od już zapomnianych. Jedne i drugie są nieświadome. Mówi o podniecie fizjologicznej spostrzeżeń i o spostrzeżeniach, względnie o wyobrażeniach spostrzegawczych. Określa przypomnienia. To określenie powtórzy później Arystoteles w rozprawie *O pamięci i o przypominaniu sobie* i nie poda, skąd je wziął, bo cytowanie źródeł nie było obowiązkiem u starożytnych. Rozwinie tam myśl Platona materialistycznie i mitologicznie. Dosłownie wziął tekst *Fileba.*

Protarchos: Na Zeusa, to z pewnością niełatwo powiedzieć, ale powiedzieć trzeba.

Sokrates: To od tamtego punktu zaczynajmy na nowo.

Protarchos: Od którego niby?

Sokrates: „Ono pragnie" — tak mówimy o czymś tam w danym wypadku?

Protarchos: No, czemu nie?

Sokrates: A to znaczy tyle, co: „ono jest puste".

Protarchos: No, więc co?

Sokrates: A pragnienie to żądza?

Protarchos: Tak, żądza napoju.

Sokrates: Napoju czy wypełnienia napojem? 35

Protarchos: Myślę, że wypełnienia.

Sokrates: Zatem ten z nas, który jest pusty, zdaje się pożądać czegoś przeciwnego swemu stanowi. Bo kiedy jest pusty, pragnie wypełnienia.

Protarchos: Najoczywiściej.

Sokrates: Więc cóż — ten, który pierwszy raz ma pustkę wewnętrzną, czy może skądkolwiek albo w spostrzeżeniu dotknąć napełnienia albo w pamięci, skoro go ani w tej chwili nie doznaje, ani go nie doznawał nigdy przedtem?

Protarchos: Ależ jakim sposobem?

Sokrates: A jednak ten, który pożąda, pożąda czegoś — mówimy. B

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Zaczem on nie tego pożąda, czego właśnie doznaje. On pragnie przecież, i to jest pustka wewnętrzna. A ten pragnie napełnienia.

Protarchos: Tak.

Sokrates: Więc jakimś sposobem jakaś cząstka tego, który pragnie, może jednak dotykać napełnienia.

Protarchos: Koniecznie.

Sokrates: Ale ciało tą cząstką być nie może. Ono przecież puste.

Protarchos: Tak.

Sokrates: Zatem nie zostaje nic, jak tylko to, że dusza dotyka napełnienia — jasna rzecz, że pamięcią, bo czym by jeszcze innym mogła C go dotykać?

Protarchos: Bodaj że niczym innym.[28]

---

[28] Fakt pożądania interesuje tu autora i wydaje mu się zdumiewający pod pewnym względem. Twierdzi, że pragnie się zawsze tego, czego się nie ma. Tę samą myśl wypowiedział w *Uczcie*, w mowie Diotymy. Niezbędnym warunkiem każdego pożądania jest brak w danej chwili tego, co stanowi przedmiot pożądania. Przedmioty pożądań są zawsze przyszłe lub przeszłe, lub oddalone przestrzennie. Zawsze oddzie-

XXI *Sokrates:* Rozumiemy więc, co nam wynika z tych rozważań?

Protarchos: Że co?

Sokrates: Ta myśl nam powiada, że nie istnieje żądza ciała.

Protarchos: Jak to?

Sokrates: Ona wskazuje ustawiczne dążenie każdej żywej istoty przeciwne stanom jej ciała.

Protarchos: I bardzo.

Sokrates: A to dążenie wiodące do tego, co jest stanom ciała przeciwne, świadczy, że istnieje jakaś pamięć stanów przeciwnych stanom ciała.

Protarchos: Tak jest.

D *Sokrates:* Ta myśl wykazała, że istnieje pamięć, która prowadzi do przedmiotów pożądania, i w ten sposób rzuciła światło na wszelkie dążenia duszy i żądze, i na to, co kieruje wszelką żywą istotą.

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Zatem ani pragnienia, ani głodu, ani tym podobnych stanów doznawać naszemu ciału ta myśl żadną miarą nie dopuszcza.

Protarchos: Najzupełniejsza prawda.[29]

Sokrates: A jeszcze i to też w tych samych sprawach weźmy pod uwagę. Ja mam wrażenie, że ta myśl chce nam tutaj zarazem oświetlić pewną postać życia.

---

lone od nas, nigdy obecne i bliskie. To prawda. Tylko niesłusznie zakłada Sokrates, że w pożądaniu każdym — nawet w pierwszym z rzędu — musi tkwić jakoś przedstawienie przedmiotu pożądanego. To by znaczyło, że dusza pragnąca czegoś, „dotyka" jakoś przedmiotu pożądania, chociaż on nie działa na nią w danej chwili. To niesłuszne, bo nazywamy pożądaniami także i takie niepokoje wewnętrzne, skłaniające do działań, które uspokoić może tylko pewien, tylko ten a nie inny stan rzeczy, chociaż człowiek trapiony jego brakiem, sam nie potrafi wskazać ani przedstawić sobie przedmiotu swego pożądania. Tak wyglądają pierwsze pożądania seksualne u nieuświadomionych chłopców i dziewcząt, taki charakter miewa nieraz pożądanie towarzystwa ludzkiego lub pewnego towarzystwa określonego, nostalgia, niechęć do osób bliskich, potrzeba snu itd. Niekiedy człowiek sam nie wie, czego właściwie pragnie, i dopiero widząc, co mu ulgę przynosi, domyśla się, że widocznie tego właśnie musiał pragnąć. Innym razem gotów ktoś przysięgać, że pragnie dobra publicznego, a tylko ci, co go znają najlepiej, wiedzą, że on pragnie własnej chwały i wywyższenia, a tym, co publiczne nie przejmuje się zbytnio albo tym po prostu gardzi i pomiata.

Nie zawsze więc przedstawiamy sobie przedmioty naszych pożądań. Nie zawierają na pewno tych przedstawień pożądania pierwsze, a jeśli te przedstawienia występują w zwyczajnych pożądaniach świadomych, to znamy dobrze ich genezę. Oczywiście, że one rodzą się wtedy na tle pamięci.

[29] Zupełnie słuszne stwierdza Platon, że nie istnieją pożądania ciała, choć ludzie o nich mówią od dwóch tysięcy lat i będą mówili w dalszym ciągu. Pożądanie każde jest faktem psychicznym. Najbardziej nawet cielesnych pociech pragną dusze, a nie pragną ich ciała. To słuszne.

Protarchos: Czym oświetlić i o jakim życiu mówisz? E

Sokrates: Tym, co się mówiło o napełnianiu się i o wewnętrznej pustce, i tym wszystkim, co dotyczy zachowania w całości i psucia się istot żywych, i że kto z nas znajdzie się w jednym z tych stanów, to cierpi, a w drugim się cieszy zależnie od tego, jak one przechodzą jeden w drugi.

Protarchos: Jest tak.

Sokrates: A cóż, jeśli się znajdzie w środku między jednym i drugim?

Protarchos: Jak to „w środku"?

Sokrates: Na tle stanu swego ciała cierpi, ale pamięta o przyjemnościach, które gdyby nadeszły, boleść by ustała, ale się nie napełnia jeszcze. Cóż wtedy? Powiemy czy nie powiemy, że on jest w środku pomiędzy dwoma stanami? 36

Protarchos: Powiemy przecież.

Sokrates: Czy to, że całkowicie cierpi, czy też, że się cieszy?

Protarchos: Na Zeusa — toż podwójny ból go trapi. Cielesny — na tle stanu jego ciała, a duchowy też, bo on oczekuje i tęskni.

Sokrates: Jakże ty, Protarchu, mówisz o podwójnym bólu? Czyż nie zdarza się, że ktoś z nas, mając pustkę w sobie, utknie i trwa w jawnej nadziei, że napełnienie się przyjdzie, a innym razem, przeciwnie: żadnej nie żywi nadziei? B

Protarchos: I bardzo nawet.

Sokrates: Więc nie wydaje ci się, że on się w nadziei przyszłego napełnienia swoją pamięcią cieszy, a równocześnie cierpi, bo ma pustkę w sobie?

Protarchos: Musi tak być?

Sokrates: Wtedy więc człowiek i inne istoty żywe i cierpią, i cieszą się równocześnie?

Protarchos: Chyba tak.

Sokrates: A cóż wtedy, gdy w chwili pustki wewnętrznej człowiek żadnej nie ma nadziei, żeby napełnienie osiągnął? Czy to nie wtedy ma powstać ten podwójny stan cierpienia, któryś ty przed chwilą dostrzegł, i myślałeś, że on jest po prostu podwójny? C

Protarchos: Zupełna prawda, Sokratesie.

Sokrates: Rozważanie tych stanów zastosujemy do czegoś.

Protarchos: Do czego?

Sokrates: Czy powiemy, że te cierpienia i rozkosze są prawdziwe czy fałszywe? Czy też, że jedne z nich są prawdziwe, a drugie nie? [30]

---

[30] Rozpoczynają się świetne szkice analiz psychologicznych. Więc naprzód wykrywa Platon i opisuje mieszany z przykrości i z przyjemności charakter pragnień i wskazuje w pragnieniach dodatnich zawarte: 1. przykre stwierdzenie braku pewnego stanu

Protarchos: Jakimże sposobem, Sokratesie, mogłyby być prawdziwe rozkosze albo cierpienia?

Sokrates: A jakim sposobem, Protarchu, mogą być obawy prawdziwe lub fałszywe albo nadzieje prawdziwe i nie, albo sądy prawdziwe lub fałszywe?

D *Protarchos:* Na sądy ja bym się zgodził, ale na tamtą resztę nie.

Sokrates: Jak mówisz? Zdaje mi się, żeśmy niemałą myśl obudzili.

Protarchos: Prawdę mówisz.

Sokrates: Jeżeli to ma związek z myślami poprzednimi, synu tamtego człowieka, to trzeba to wziąć pod uwagę.[31]

---

rzeczy, 2. przyjemną supozycję zaspokojenia tego braku. (Zob. W. Witwicki, *Analiza psychologiczna objawów woli*, Tow. Dla Popierania Nauki Polskiej, Lwów 1904). Rozpoczyna roztrząsać zagadnienie prawdziwości i fałszywości uczuć.

[31] I tu jest w tekście miejsce, które sprawia niepokonane trudności komentatorom. Oto Sokrates, w chwili gdy mu świta w pewnym momencie zagadnienie prawdziwości i fałszywości uczuć, przypomina sobie, że zagadnienie główne brzmiało: jaka postawa psychiczna może nam zapewnić szczęście, i odzywa się do Protarcha tak: „Jeżeli to ma związek z myślami poprzednimi, synu tamtego człowieka, to trzeba to wziąć pod uwagę". Co znaczy w tym miejscu zwrot: „synu tamtego człowieka"? Powiadają na to: znaczy tyle co: „synu Kaliasa". A więc czemu nie po prostu: „synu Kaliasa"? — Mówią: Bo Sokrates w tym miejscu zapomniał, jak się nazywa ojciec Protarcha. (Zob.: Plato with an english translation III. W.R.M. Lamb M.A. London, New York MCMXXV, str. 291.). To zabawne wyjaśnienie, bo Platon mógł to Sokratesowi zbyt łatwo podpowiedzieć. Mówią też, że to znaczy tyle, co: „synu Fileba". Ale Fileb nie jest w żadnym sposobie „tamtym" człowiekiem. Siedzi przy rozmawiających i słucha albo śpi; więc nie może być „tamtym". Mówią więc: to znaczy tyle co: „synu Gorgiasza", bo Protarchos słuchał Gorgiasza, a syn to prawie tyle, co uczeń lub słuchacz. Ta też nie do przyjęcia. Bo gdyby nawet dopuścić tego syna, zamiast ucznia, to i Gorgiasz nie może tu być „tamtym", ponieważ dotąd nie było o nim mowy w ogóle.

Zdaje mi się więc, że zaimek tutaj użyty musi odnosić się do kogoś, kto w jakikolwiek sposób występował w poprzednim toku rozmowy. Tam, gdzie odsyła nas Platon tym słowem, tam gdzieś wskazuje z humorem ojca Protarcha, ale to nie będzie Kalias, bo tego można było wymienić po prostu. Kalias nie jest „tamtym", bo żadnej roli nie odegrał w rozmowie, nie było go widać w ogóle, więc nie można go teraz wskazywać zaimkiem „tamten" i nie można by tego zaimka rozwinąć z pomocą zdania względnego: tamten, który... co właściwie?

Jedno rozwinięcie dałoby się pogodzić z tokiem myśli w tym ustępie. A mianowicie, gdyby ustęp rozwijać w ten sposób: „Jeżeli sprawa prawdziwości uczuć ma związek z ustalaniem ideałów życiowych i z życiem uczonego, wolnym od zbytnich rozkoszy i smutków, to powinniśmy tę sprawę wziąć pod uwagę w tej chwili; ja i ty, synu tamtego człowieka, który tu był zaczął ideały życiowe ustalać i chwalić to życie uczonego wolne od zbytnich rozkoszy i smutków. Człowieka, który się dziś znajduje pośrodku między cierpieniem a radością, a czasem cierpi podwójnie. Raz na tle stanu swojego ciała, a duchowy ból go trapi też; on oczekuje i tęskni, i ma wrażenie, że pamięta życie inne niż to, które przemija — ziemskie". Krócej mówiąc: „Mój synu".

Protarchos: Może być, że to ma.

Sokrates: Zatem precz z innymi tam rozwlekłościami i ze wszystkim, co tu nie należy do rzeczy.

Protarchos: Słusznie.

Sokrates: Powiedz mi. Bo mnie zdumienie opada, że w tych zagad- E
nieniach, które teraz mamy przed sobą, nigdy końca nie widać ani drogi.

Protarchos: Jakże to, mówisz?

Sokrates: Fałszywych i prawdziwych rozkoszy nie ma?

Protarchos: Ależ jakim by sposobem?

Sokrates: Zatem ani we śnie, ani na jawie, ani na tle obłąkań i niedomagań umysłowych nie może się zdarzyć, żeby ktoś kiedyś myślał, że się cieszy, a nie cieszył się wcale, ani znowu żeby myślał, że cierpi, a nie cierpiał.[32]

Platon w postaci Sokratesa mówi tu do Protarcha jak do własnego tworu, do własnego syna literackiego. To Platon sam jest tamtym człowiekiem, który mówił myśli poprzednie i stworzył Protarcha dla porozumienia z czytelnikiem. On może do niego tak mówić. On dobrze widzi, że Protarch to nie żywy człowiek, tylko manekin i maska. Trzeba zważyć, że Sokrates mówił cały czas jakby w nastroju dionizyjskim: przenośnie, personifikacje, dygresje, niedokończenia, mglistości, liryka, wspomnienia, skróty, uwagi na stronie i humor, który niewiele dba o to, czy się czytelnik zorientuje w żarcie i dojrzy uśmiech autora, czy nie — rozmowa z samym sobą raczej; pisana na gorąco, w chwili gdy się myśli rodziły w głowie. Jakby bez kreśleń i korektur. Tak można zrozumieć to miejsce i powiązać je z tekstem i ze świadomością twórczą Platona, z jego postawą przy pisaniu, widoczną w stylu nie tylko w tym jednym miejscu.

32 Sokrates postanawia odrzucić rozwlekłości. Dojrzał je widać. I wyznaje, że nie wykłada planowo i nie wie jeszcze, do czego dojdzie na końcu. W tej chwili bliski jest przekonania, że prawda i fałsz nie są tylko cechą sądów, ale przysługują również uczuciom. Suponuje, że uczucia i pożądania „fałszywe" zdarzają się na tle marzeń sennych, niedomagań umysłowych i psychoz. Ma ochotę mówić o uczuciach fałszywych w takich wypadkach, kiedy człowiek sądzi, że przeżywa pewien stan uczuciowy, a nie przeżywa go naprawdę.

Czy są takie stany? Zdawałoby się, że nie ma. Zdawałoby się, że introspekcja nie może nas mylić nigdy. Jeżeli sądzę, że się boję, to boję się chyba na pewno, i jeżeli sądzę, że się cieszę, to cieszę się na pewno. Jeżeli mi się nawet śni, że się gniewam na smoka ze złotym ogonem, to gniew mój naprawdę istnieje, chociaż złoty smok nie istnieje. Kiedy obłąkanego przerażają czarne szczury, dane mu w halucynacji, to jego przerażenie samo nie wydaje się fałszywe, chociaż jego sąd, że go szczury gonią, jest fałszywy.

Bywają jednak wypadki pewnej sugestii własnej albo sugestii z zewnątrz, w których człowiek może się mylić co do własnego stanu uczuciowego i sądzić, że przeżywa stan X, podczas gdy naprawdę wcale nie przeżywa stanu X, tylko stan Y lub Z. Tak nieraz przy zastrzyku podskórnym myśli ktoś przez chwilę, że to go boli, a dopiero jak się zastanowi, przyznaje się, że właściwie bólu nie było, tylko on się bał, że ból będzie, i stąd ta pomyłka. Pomyłka co do jakości przeżywanego stanu. W innym wypadku matka, egoistka, myśli, że kocha swoje dziecko nad życie, ale ci, co ją znają

Protarchos: Wszyscyśmy tak, Sokratesie, o tym myśleli, że to tak jest.

Sokrates: Ale czy słusznie? A może się zastanowić, czy się to słusznie mówi, czy niesłusznie?

37 XII *Protarchos:* Zastanowić się — jak bym powiedział.

Sokrates: A rozgraniczmy jeszcze jaśniej to, co się teraz mówi o rozkoszy i o sądzie. Możemy przecież wydawać sądy o czymś?

Protarchos: Tak.

Sokrates: I doznawać rozkoszy?

Protarchos: Tak.

Sokrates: No, i przedmiot sądu jest czymś?

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: I to też, czym się cieszy ten, co doznaje rozkoszy?

Protarchos: Ależ tak.

Sokrates: Nieprawdaż, kto wydaje sądy, to czyby sądził słusznie, czy niesłusznie, samego faktycznego aktu sądzenia nigdy nie traci?

B *Protarchos:* Ale skądżeby?

Sokrates: Nieprawdaż — i ten, co się cieszy, to czyby się słusznie cieszył, czy niesłusznie, samego faktycznego aktu cieszenia się nigdy nie traci — to jasne.[33]

---

bliżej, wiedzą, że to nie miłość u niej gra, tylko ambicja i chciwość. Podobnie, wracając z towarzyskiego zebrania, na którym było wiele hałasu i wiele śmiechu, i trzeba się było dużo śmiać dla kompanii, ma człowiek niekiedy zrazu wrażenie, że się bawił. Dopiero zastanowiwszy się lepiej, uważa, że to właściwie nie była żadna zabawa, tylko czczość i hałaśliwa pustka. Mylnie zrazu ocenił jakość swego nastroju. Nic też częstszego jak pomyłki co do przedmiotu własnego uczucia. Kiedy człowieka niewprawnego w analizie psychologicznej pytać, co go właściwie śmieszy w pewnej anegdocie lub w sytuacji żywej, bardzo często nie potrafi wskazać, co go bawi, a śmieje się dalej. Sam nie wie, z czego właściwie, albo mu się zdaje, że to z kontrastu, z nieoczekiwania, z niespodzianki, z mechanicznego wyglądu czegoś, co jest żywe, itp. Zależnie od tego, którą z wielu fałszywych teorii śmieszności trafiło mu się napotkać. Zatem własne doświadczenie wewnętrzne może nas niekiedy mylić, możemy mylnie spostrzegać i mylnie określać nasze własne stany uczuciowe. Uczucia, mylnie we własnym wnętrzu dostrzegane lub mylnie określane i przypisywane sobie samemu, mógłby ktoś nazywać fałszywymi. Podobnie jak fałszywym złotem nazywamy mosiądz, który nam wygląda na złoto, a nie jest złotem. Wyraz „fałszywy" będzie tu użyty wtórnie, przenośnie. Pierwotnie fałsz jest jednak cechą sądów pewnych niezgodnych z rzeczywistością. Wtórnie może dotyczyć także i tych przedmiotów, które jakoś nas skłaniają do wydawania sądów mylnych albo nie istnieją w ogóle, a tylko my je w mylnych sądach stwierdzamy. A więc i uczucia związane z sądami mylnymi.

[33] Sokrates nie nastaje w tej chwili na przyjęcie uczuć mylnych i prawdziwych. Wystarcza mu już przyjąć tylko uczucia słuszne i niesłuszne. Rozróżnienie przydane. My dziś też możemy mówić i mówimy nieraz o niesłusznej obawie, kiedy się ktoś boi jeździć autem lub koleją, nie tyle, jeśli aeroplanem pasażerskim. Mówimy także, że

Protarchos: Tak; to tak jest.

Sokrates: Zatem trzeba się zastanowić, jakim to sposobem sąd raz prawdziwy, a raz fałszywy lubi nam się zdarzać, a rozkosz tylko prawdziwa, chociaż faktyczny akt sądzenia i akt radości istnieją oba jednako.

Protarchos: Zastanówmy się.

Sokrates: Myślisz, że trzeba zważyć to, że sąd ma w dodatku cechę fałszu i prawdy, i przez to jest nie tylko sądem po prostu, ale jeden jest C taki, a drugi inny?

Protarchos: Tak.

Sokrates: A oprócz tego i to, że choć mamy rzeczy różnych jakości, to rozkosz i ból są tylko tym, czym są, a różnych jakości nie mają. I na to się nam wypadnie zgodzić?

Protarchos: Jasna rzecz.

Sokrates: A tymczasem nietrudno dojrzeć, że one mają też pewną jakość. Dawnośmy przecież mówili, że są wielkie i małe, i mocne bywają cierpienia i rozkosze. [34] D

Protarchos: No, w każdym razie.

Sokrates: I jeżeli się do jednego lub do drugiego pewne zło przyczepi, to powiemy i o sądzie, że zły, i o rozkoszy, że zła.

Protarchos: No, czemu by nie, Sokratesie?

Sokrates: A cóż, jeśli słuszność albo przeciwieństwo słuszności dołączy się do jednego lub drugiego? Czyż nie powiemy, że sąd jest słuszny, jeżeli będzie miał słuszność, a tak samo i rozkosz?

Protarchos: To koniecznie.

Sokrates: A jeżeliby ktoś chybił przedmiotu sądu, to taki sąd chy- E biający — zgodzimy się — będzie niesłuszny, bo nie sądzi słusznie?

---

niesłusznie się ktoś cieszy z wygranej na loterii, jeżeli w spisie numerów wygranych dojrzał przez nieuwagę i przez pomyłkę także i swój numer losu, choć wcale go tam nie było naprawdę.

[34] Sokrates porusza przy tej sposobności sprawę różnych jakości uczuć. Czy istnieją uczucia różne jakościowo, czy też przyjemność sama jest zawsze jednaka — wszystko jedno, czyby się łączyła ze smakiem dobrej czekolady czy z muzyką, czy z komedią, z dniem imienin, czy z awansem lub wygraną na loterii. Podobnie przykrości — czy są różne, czy też zawsze przykrość jest jedna i ta sama i jednaka czyby szła w parze z zaczepieniem naddartego paznokcia o krepę, czy ze śmiercią osoby bliskiej, czy z lekturą artykułów politycznych w gazetach, czy ze zwiedzaniem wystaw malarskich. Sokrates oświadcza się raczej za wieloma różnymi jakościami uczuć, ale z argumentów, które podaje, widać, że ma na myśli różnice co do siły, a nie co do jakości. Sprawa jest sporna i dziś. Jeżeli jednak stanem uczuciowym nazywać pewien kompleks wrażeń ustrojowych wraz z jego podstawą psychologiczną, a więc razem z przedstawieniem pewnym, przekonaniem lub supozycją dotyczącą przedmiotu uczucia, a tak robimy zazwyczaj, istnieją na pewno liczne i różne jakości uczuć.

Protarchos: Ależ jakżeby?

Sokrates: No cóż — a kiedy patrzymy na ból albo na jakąś rozkosz i widzimy, że ten ból chybia przedmiotu, którego dotyczy, albo rozkosz tak samo robi, to jak? Powiemy, że są słuszne albo właściwe, albo je jakimś innym pięknym przydomkiem ozdobimy?

Protarchos: Niepodobna, skoro taka rozkosz chybia.

Sokrates: A zdaje się, że u nas rozkosz często nie łączy się z sądem prawdziwym, tylko z fałszywym.

38 *Protarchos:* Jakżeby nie? Ale też w takim wypadku, Sokratesie, my sąd nazywamy fałszywym, ale samej rozkoszy nikt nigdy nie może nazwać fałszywą.

Sokrates: Dzielnie bronisz sprawy rozkoszy, Protarchu, tym razem.

Protarchos: No nie — ja mówię tylko to, co słyszę.

Sokrates: A nam to nie robi żadnej różnicy, przyjacielu, czy rozkosz się łączy z sądem prawdziwym i z wiedzą, czy też z fałszywym i z niewiedzą, która się nieraz w każdym z nas lęgnie?

B *Protarchos:* Oczywiście przecież, że to nie mała różnica.

XXIII *Sokrates:* Więc weźmy się do rozważania tej różnicy.

Protarchos: Prowadź, którędy uważasz.

Sokrates: Więc tędy prowadzę.

Protarchos: Którędy?

Sokrates: Sąd, powiedzieliśmy, zdarza się fałszywy, a bywa i prawdziwy?

Protarchos: Bywa.

Sokrates: A za nim idzie, jakeśmy w tej chwili mówili, rozkosz i ból nieraz; ja myślę: za sądem prawdziwym lub fałszywym.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: A prawda, że z pamięci i z wyobrażenia spostrzegawczego
C rodzi się w nas sąd za każdym razem i zdolność do wydawania sądów?

Protarchos: O tak, stanowczo.

Sokrates: Więc może w taki sposób powinniśmy się odnosić do tego?

Protarchos: W jaki?

Sokrates: Nieraz ktoś patrzy i widzi coś z daleka niezbyt wyraźnie; chciałby móc ocenić to, co widzi. Czy powiesz, że to się zdarza?

Protarchos: Powiem.

Sokrates: Nieprawdaż — i potem on sam siebie może zapytać tak.

Protarchos: Jak?

D *Sokrates:* Co też to jest to, co tu widać koło skały pod jakimś drzewem? Czy uważasz, że ktoś może tak do siebie mówić, kiedy przy sposobności coś takiego zobaczy?

Protarchos: No, czemu?

Sokrates: A czy potem taki ktoś, niby to odpowiadając samemu sobie, może powiedzieć, że to jest człowiek, i to może być trafne?

Protarchos: Nawet i bardzo.

Sokrates: A jak mu powiedzą, że to jest robota jakichś pasterzy, wtedy będzie nazywał posągiem to, co widzi.

Protarchos: Na pewno.

Sokrates: A gdyby ktoś przy nim był, to on by te słowa do siebie E
samego powiedziane ubrał w głos, zwrócony do towarzystwa, i powiedział to, co myśli; czy nie tak powstałoby to powiedzenie, któreśmy przedtem nazywali sądem?

Protarchos: No cóż — może tak.

Sokrates: A gdyby, prawda, był sam, i to samo by sobie myślał, to nieraz by tak i dłuższy czas szedł, i to by w sobie obnosił.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Więc cóż? Czy tobie się to zdarzenie przedstawia tak jak i mnie?

Protarchos: A tobie jak?

Sokrates: Ja mam wrażenie, że w takich razach nasza dusza jest podobna do jakiejś książki.

Protarchos: Jak?

Sokrates: Pamięć zbiega się razem ze spostrzeżeniami, a te stany, 39
które się z tym wiążą, mam wrażenie, jakby wypisywały wtedy w naszej duszy pewne słowa. I kiedy taki stan prawdę napisze, to powstaje sąd prawdziwy i prawdziwe myśli w nas się rodzą. A jeżeli kłamstwo taki pisarz w nas napisze, wychodzi przeciwieństwo prawdy.

Protarchos: Zupełnie tak mi się rzecz przedstawia i przyjmuję takie B
ujęcia słowne.

Sokrates: Przyjmijże i drugiego majstra, który wtedy pracuje w naszych duszach.

Protarchos: Którego?

Sokrates: Malarza, który po pisarzu maluje w duszy obrazy tego, co tamten zapisał.

Protarchos: A tego znowu jakim sposobem i kiedy — powiemy?

Sokrates: Kiedy ktoś od wzroku albo od któregoś innego zmysłu wziął to, co kiedyś sądził albo mówił, i teraz jakoś w samym sobie ogląda obrazy pochodne tych rzeczy, o których wtedy sądził albo o nich mówił. Czy to się u nas tak nie dzieje? C

Protarchos: Ależ i bardzo.

Sokrates: Nieprawdaż, obrazy sądów i słów prawdziwych są prawdziwe, a fałszywych — fałszywe?

Protarchos: Ze wszech miar.

Sokrates: Jeżeli to prawda, cośmy powiedzieli, to jeszcze i nad tym się w dodatku zastanówmy.

Protarchos: Nad czym?

Sokrates: Czy to tylko w związku z obecnymi i z minionymi rzeczami musimy takich rzeczy doznawać, a w związku z przyszłymi nie?

Protarchos: Ależ w związku z wszystkimi czasami tak samo.

D *Sokrates:* Nieprawdaż, mówiło się przedtem o rozkoszach i o smutkach, które w samej tylko duszy mieszkają, że mogą się zjawiać jeszcze przed rozkoszami i cierpieniami przychodzącymi przez ciało; tak, że niekiedy cieszymy się naprzód i martwimy się z góry w związku z czasem przyszłym?

Protarchos: Najzupełniejsza prawda.

Sokrates: Czyż więc te litery i obrazki, któreśmy przed chwilą przyjęli, odnoszą się w nas tylko do czasu teraźniejszego i przeszłego,

E a do przyszłego już nie?

Protarchos: Ależ i bardzo. [35]

Sokrates: Ty mówisz „bardzo". Czy dlatego, że to wszystko są nadzieje, skierowane do czasu przyszłego, a nas przez całe życie przepełniają nadzieje?

Protarchos: W każdym razie.

XXIV *Sokrates:* Więc proszę cię, po tym, co się powiedziało, jeszcze i na to odpowiedz.

Protarchos: Na co?

Sokrates: Człowiek sprawiedliwy i pobożny, i dobry, czyż nie jest ze wszech miar bogom miły?

Protarchos: Czemuż nie?

40 *Sokrates:* No cóż; a niesprawiedliwy i w ogóle zły, czyż nie wprost przeciwnie niż tamten?

Protarchos: Jakże nie?

Sokrates: A wielu nadziei, jakeśmy dopiero co mówili, każdy człowiek jest pełen?

---

[35] Platon daje analizę spostrzeżeń dotyczących przedmiotów fizycznych. Wyróżnia w nich wyobrażenie spostrzegawcze, które nazywa spostrzeżeniem, i sąd klasyfikujący, w którym tak lub inaczej ujmujemy przedmiot wyobrażenia. Po spostrzeżeniach, prawdziwych lub mylnych, zostają nam przypomnienia. W nich tkwią wyobrażenia pochodne albo przedstawienia nieobrazowe oraz sądy pewne. Niektóre z tych sądów powstały podczas minionych spostrzeżeń. I te, jeśli były wtedy mylne, zostają i w przypomnieniach mylne. Podobną budowę mają przewidywania i marzenia, odnoszące się do przyszłości. W nich również mogą tkwić sądy mylne, jeżeli je wyprzedzały mylne spostrzeżenia.

Protarchos: Czemu nie?

Sokrates: Są takie myśli w każdym z nas, które nazywamy nadziejami?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Są w nas i obrazki malowane. Bywa, że ktoś często widzi, jak mu w ręce wpada mnóstwo złota i wiele rozkoszy w dodatku. I widzi siebie wymalowanego, jak się sam ze siebie mocno cieszy.

Protarchos: No, czemu nie? B

Sokrates: A te obrazki, powiemy, u dobrych są po większej części prawdziwe, bo oni są bogom mili, a u złych po większej części bywa wprost przeciwnie, czy też nie powiemy tak?

Protarchos: Ależ i bardzo, powiemy.

Sokrates: Nieprawdaż, ale ci źli mają tak samo wymalowane rozkosze, tylko że one są fałszywe jakoś.

Protarchos: No, cóż.

Sokrates: Więc fałszywymi rozkoszami po większej części cieszą się C źli, a ludzie dobrzy prawdziwymi.

Protarchos: Absolutnie, musi tak być, jak mówisz.

Sokrates: Zatem istnieją w duszach ludzkich, wedle tych słów teraz, rozkosze fałszywe, które tylko na śmiech przedrzeźniają rozkosze prawdziwe. A cierpienia tak samo.

Protarchos: Są.

Sokrates: Nieprawdaż, kto w ogóle ma władzę sądzenia, ten sądy wydaje zawsze, ale niekiedy je wydaje o tym, czego nie ma, nie było, ani też nie będzie.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: I to, mam wrażenie, wyrabiało sądy i akty sądzenia fałszy- D we. Czy nie tak?

Protarchos: Tak. [36]

---

[36] Sokrates wraca jednak do tej myśli, że chyba są rozkosze i cierpienia „fałszywe". Czuje, że tu jest jakaś trudność. Dlatego się tak broni Protarch przeciwko tej myśli i Sokrates go chwali za tę obronę. Sokrates aż bogów wciągnął do dyskusji. A na myśli ma najwidoczniej coś w tym rodzaju: radości i cierpienia fałszywe to są te, które się wiążą z sądami mylnymi albo z sądami na niby. Jeżeli się ktoś cieszy szkiełkiem, które bierze za brylant, jego radość ma być fałszywa, bo na fałszywym sądzie oparta. Niemniej jest rzeczywista. Fałszywe radości i cierpienia to są i te, które my dziś nazywamy nieszczerymi. One powstają, kiedy człowiek umyślnie wpływa, umyślnie zmienić usiłuje w swoim uczuciu jego siłę, jakość, przedmiot, czas trwania. Kiedy się sam wprowadza w pewien stan uczuciowy wbrew swemu przekonaniu albo go z siebie usiłuje wykłamać. Te uczucia, jeśliby miały być przekonaniowe, wiążą się wtedy z supozycjami, które są sprzeczne z przekonaniami głębszymi, szczerymi. Takie uczucia przeżywa aktor, kiedy się przed widzami przejmuje rolą, a zachowuje świadomość swego „kłamstwa". Ono nikogo naprawdę w błąd nie wprowadza, choć przejmuje

Sokrates: Cóż więc — czy nie trzeba cierpieniom i rozkoszom przyznać ich odwrotności w takich wypadkach?

Protarchos: Jak?

Sokrates: Że cieszyć się istotnie może zawsze ten, który się potrafi cieszyć czymkolwiek, i to byle czym, ale nie zawsze tym, co istnieje albo istniało, a nieraz — i to może najczęściej — czymś, co nawet nigdy istnieć nie miało.

E *Protarchos:* I to, Sokratesie, musi być tak koniecznie.

Sokrates: Nieprawdaż, ta sama rzecz byłaby z obawami i gniewami, i z wszystkimi tego rodzaju stanami; one bywają czasem fałszywe?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Więc cóż, możemy powiedzieć, że sądy robią się złe w inny
41 sposób, czy też tylko w ten, że się stają fałszywe?

Protarchos: Nie inaczej.

Sokrates: Ani rozkoszy, mam wrażenie, nie widzimy złych — w inny sposób, jak tylko w ten, że są fałszywe.

Protarchos: Sokratesie, powiedziałeś coś bardzo przewrotnego. Prawie że między fałsze kłaść złych rozkoszy i złych cierpień nikt nie zechce. One podpadają wspólnie pod inne wielkie zło.

Sokrates: Zatem o złych rozkoszach, o tych, które są takimi przez zło, trochę później będziemy mówili, jeżeli się nam tak podoba. Ale

---

wszystkich. Te stany Platon świetnie opisywał w *Ionie*. Nie ręczę, czy je sobie przypomina w tej chwili. Mnóstwo takich uczuć w twórczości artystycznej, w obcowaniu pewnych ludzi z dziełami sztuki w roli odbiorcy, one charakteryzują w życiu typy histeryczne, one cechują tych, którzy się dla jakichkolwiek celów zakłamują sami, zatracają prostotę i bezpośredniość życia uczuciowego, przyjmują postawy uczuciowe, które nie są ich własne i nie sięgają w nich do głębi. Platon je znał dobrze. Ludzie źli zaś, to są u niego ci, którzy cenią najwyżej pieniądze, władzę i znaczenie osobiste — wszystko to zdobywane choćby nawet z krzywdą ludzką. Czytaliśmy o nich w *Gorgiaszu*. Mylą się w tej ocenie, bo to nie są najwyższe i to nie są żadne dobra. Zatem ich radość jest oparta na fałszywej ocenie dóbr życiowych. Jest więc i ta radość fałszywa. Nie jest w mocy ludzkiej wyprowadzić ich z błędu, otworzyć im oczy i pokazać, że się mylą w ocenach, odsłonić im dobra prawdziwe. Jak by ich w zaślepieniu trzymały jakieś moce nadludzkie i właśnie tym zaślepieniem karały za ich zbrodnie. To znaczy, że ludzie źli są „bogom niemili" i dlatego przeżywają uczucia „fałszywe". Ci ludzie cierpią też czasami, gdy im się nie udaje skrzywdzić drugich lub gdy się im trafi stracić część pieniędzy i wpływów nieuczciwie zdobytych. To cierpienie też wiąże się z ich mylnym przekonaniem o wysokiej wartości skarbów i wpływów zeń zdobytych, a więc można je również nazwać cierpieniem fałszywym. Prawdziwie cieszy się, tak chciałby mówić Sokrates, tylko ten człowiek, który się cieszy czymś, co istnieje i jest naprawdę dobre; człowiek, który się nie myli w ocenie wartości. Tak go „bogowie nagradzają". I prawdziwie cierpi tylko ten, który boleje nad utratą wartości prawdziwych. Radości fałszywe i cierpienia fałszywe są mimo to rzeczywiste, istotne, zdarzają się, nie są pozorami uczuć, tylko uczuciami rzeczywistymi.

o fałszywych, których w innym sposobie mamy w sobie dużo i często lęgną się w nas nowe takie, pomówić teraz potrzeba. To się nam może przydać przy naszych ocenach.[37] B

Protarchos: Jakżeby nie. Jeżeli tylko są takie rozkosze.

Sokrates: Ależ, Protarchu, są wedle mojego zdania. Chociaż to twierdzenie, jak długo tylko u mnie leży, nie może być nie do zbicia.

Protarchos: Pięknie.

Sokrates: To obstąpmy tę myśl i weźmy się do niej jak atleci.

Protarchos: Ruszajmy!

Sokrates: Otóż powiedzieliśmy, jeśli pamiętamy, przed chwilą, że kiedy w nas są tak zwane żądze, wtedy są podwójnie, bo i ciało niezależnie od duszy też afekty wtedy rozbierają. C

Protarchos: Pamiętamy. Tak się mówiło.

Sokrates: Nieprawdaż. Dusza pożądała stanów przeciwnych stanom ciała, a ciało dostarczało boleści albo dawało jakąś rozkosz na tle swojego stanu.

Protarchos: Było tak.

Sokrates: Więc wywnioskuj, co się dzieje w takich razach.

Protarchos: Mów.

Sokrates: Więc dzieje się to, że ile razy taki stan zajdzie, leżą obok siebie razem cierpienia i rozkosze oraz spostrzeżenia wewnętrzne, które tych przeciwnych sobie stanów dotyczą. Co się i teraz właśnie pokazało. D

Protarchos: Pokazuje się.

Sokrates: Prawda? A to też się powiedziało i uchwaliło, a więc to przyjęte i to leży?

Protarchos: Co niby?

Sokrates: Że ból i rozkosz przyjmują swoje „bardziej" i „mniej", i należą do nieokreślonych bytów.

Protarchos: Powiedziało się. Więc co?

Sokrates: Jaka jest możliwość, żeby je słusznie oceniać?

Protarchos: Pod jakim względem i jak? E

Sokrates: Pytam się, czy nie budzi się w nas potrzeba oceny w takich okolicznościach, czy nie radzibyśmy za każdym razem rozpoznać, co

---

[37] Przez chwilę Sokrates bliski jest tej myśli, że nie ma w ogóle innych złych uczuć w duszy ludzkiej, jak tylko uczucia oparte na mylnych ocenach wartości i na fikcjach. Że każdy zły człowiek tylko dlatego i przez to jest zły, że jest głupi. Głupi dlatego, że nie widzi, co istnieje i co jest naprawdę dobre. Ale Sokrates nie upiera się przy tym stanowisku. Dopuszcza oprócz mylności jeszcze i inne zło w uczuciach ludzkich. Słusznie robi.

jest większe od czego: ból czy rozkosz, i co mniejsze, i co bardziej, i co mocniejsze: ból w stosunku do rozkoszy i ból w stosunku do innego bólu, i rozkosz w stosunku do innej rozkoszy.

Protarchos: Tak, te rzeczy są takie i jest ta potrzeba rozsądzania.

42 *Sokrates:* Więc cóż? W dziedzinie wzroku patrzenie na wymiary z odległości zbyt wielkiej i zbyt małej zasłania prawdę i powoduje sądy fałszywe, a w dziedzinie cierpień i rozkoszy czy nie może się sądzić to samo?

Protarchos: Jeszcze bardziej, Sokratesie.

Sokrates: Jakoś wprost przeciwnie wychodzi to teraz, niż się wydawało poprzednio.

Protarchos: Co takiego, myślisz?

Sokrates: Przedtem sądy, fałszywe i prawdziwe same przez się, zarażały ból i rozkosz tym, na co cierpiały same.

B *Protarchos:* Najzupełniejsza prawda.

Sokrates: A teraz, dzięki temu, że się je ogląda z odległości zbyt małych, a wciąż zmiennych, i równocześnie dlatego, że się je kładzie obok siebie, rozkosze w zestawieniu z cierpieniem wydają się większe i mocniejsze, a cierpienia wprost przeciwnie: tracą w zestawieniu z rozkoszami.

Protarchos: Koniecznie się tak musi dziać przez to.

Sokrates: Nieprawdaż, jeżeli się więc większe i mniejsze od rzeczywistych jedne i drugie wydają, to oderwij od nich ten pozorny, a nie

C odpowiadający rzeczywistości wygląd, a nie nazwiesz go wyglądem słusznym, ani też nie będziesz śmiał powiedzieć, że ta porcja rozkoszy i bólu, która na nim polega, jest słuszna i prawdziwa.[38]

---

[38] Sokrates wykrywa w każdym pragnieniu dodatnim zawarty składnik przykrości. To: uczucie przykre, związane z obecnym brakiem. I składnik dodatni. To: uczucie przyjemne, związane z antycypacją zaspokojenia. Wykrywa i opisuje złudzenia w ocenie siły uczuć, oparte na ich kontraście i na oddaleniu czasowym. W nowym znaczeniu mówi teraz o rozkoszach i o cierpieniach fałszywych. Fałszywymi uczuciami nazywa teraz złudne, bo powiększone lub pomniejszone, wyglądy uczuć, które powstają przez to, że nowe stany uczuciowe powstają na tle innych, już istniejących, albo zmieniają pozornie swą siłę w przypomnieniu zbyt dawnym lub zbyt świeżym. Tak czasem troski i zmartwienia z lat dziecięcych bledną w wieku dojrzałym i wydają się nam małe i śmieszne z oddalenia wielu lat i w porównaniu do trosk i zmartwień obecnych. A były wielkie, kiedy były. Ten ich pomniejszony wygląd jest złudny. Tak pierwsza przechadzka po długiej chorobie wydaje się szczęściem większym, niż się przedstawiała zdrowemu, tak maleją w niedawnym przypomnieniu męki i trudy wycieczki, kiedy przyjdzie dobra chwila na popasie, tak nieraz starcy błogosławią młode lata, choć za młodu nie czuli wcale tego osobliwego szczęścia młodych lat. To pewne, że pamięć i wpływ tła uczuciowego powoduje nieraz fałszywą ocenę siły naszych własnych stanów uczuciowych. Wszystko to mówi autor na to, żeby wskazać, jak wiele fałszu, pozoru, złudy tkwi w pospolitych rozkoszach.

Protarchos: No nie; gdzież tam.

Sokrates: Więc po nich z kolei zobaczmy, może na tej znowu drodze spotkamy rozkosze i bóle fałszywe jeszcze bardziej niż te, które się wydają istnieć i które istnieją w żywych istotach.

Protarchos: O jakich ty mówisz i jak to?

Sokrates: Mówiło się nieraz, że gdy się natura czyjakolwiek popsuje XXV procesami rozkładu i odbudowy, i napełniania się, i opróżniania, D i jakimiś tam przyrostami i ubytkami, to zjawiają się cierpienia i boleści, i męki, i wszystko, co się podobnie nazywa.

Protarchos: Tak. To się mówiło często.

Sokrates: A kiedy coś wraca do własnej natury, to taki powrót przyjęliśmy jako rozkosz.

Protarchos: Słusznie.

Sokrates: No cóż. A gdyby się w naszym ciele nie odbywało ani jedno, ani drugie?

Protarchos: A skądże by się taki stan mógł wziąć, Sokratesie?

Sokrates: To twoje pytanie teraz, Protarchu, zgoła nie do rzeczy. E

Protarchos: A to co?

Sokrates: Dlatego, że nie przeszkadza mi wcale zadać ci po raz drugi poprzedniego pytania.

Protarchos: Jakiego?

Sokrates: Gdyby nawet taki stan, nie mógł istnieć, Protarchu, tak ja powiem, to jednak co by w nas musiało powstać w tych warunkach?

Protarchos: Gdyby się w ciele nie odbywały zmiany ani w jednym, ani w drugim kierunku? Tak mówisz?

Sokrates: Tak.

Protarchos: To jasna rzecz, Sokratesie, że w tych warunkach ani by rozkosz powstać nie mogła, ani żaden ból.

Sokrates: Bardzo ładnieś powiedział. Zatem ty mówisz to, że zawsze 43 jakiś taki stan musi w nas zachodzić, jak to mędrcy powiadają: Wszystko na tym świecie płynie. W górę i w dół.

Protarchos: A mówią tak. I bodaj że nie byle co mówią.

Sokrates: Jakżeby nie, skoro to nie byle jacy ludzie. Ale, wiesz, ja bym pragnął jakoś uniknąć tej myśli, która nadciąga. Zamierzam uciec tędy, a ty uciekaj ze mną.

Protarchos: Mów którędy.

Sokrates: Więc niech to tak będzie, powiemy im. A ty odpowiadaj. Czy zawsze, czegokolwiek by doznawała jakaś istota posiadająca duszę, B czy ona zawsze spostrzega wszystko, czego doznaje, i ani nasz wzrost nie odbywa się poza naszą świadomością, ani żaden inny stan tego rodzaju, czy też wprost przeciwnie?

Protarchos: Ależ wszystko wprost przeciwnie. Bo bez mała wszystkie takie procesy odbywają się poza naszą świadomością.

Sokrates: Zatem niełądnieśmy sformułowali ostatnią zasadę, że to procesy rozkładu i odbudowy wywołują cierpienia i rozkosze.

Protarchos: Jak to?

C *Sokrates:* To będzie ładniejsze i bezpieczniejsze sformułowanie.

Protarchos: Jakie?

Sokrates: Że wielkie procesy metaboliczne wywołują cierpienia i rozkosze, ale takie w sam raz, i małe nie wywołują wcale ani jednych, ani drugich.

Protarchos: To słuszniejsze, Sokratesie, niż tak, jak przedtem.

Sokrates: Nieprawdaż, jeżeli to tak, to chyba wróci na stół życie, o którym przed chwilą była mowa.

Protarchos: Jakie?

Sokrates: To, o którymeśmy mówili, że jest bez cierpień i radości.

Protarchos: Zupełnie słusznie mówisz.

Sokrates: Wobec tego, przyjmijmy trojaki żywot. Jeden przyjemny,

D drugi smutny, a jeden ani taki, ani siaki. Albo jak byś ty się o tym wypowiedział?

Protarchos: Nie inaczej, tylko tak samo, że są trzy rodzaje życia.

Sokrates: Nieprawdaż, „nie cierpieć" to chyba nie to samo, co cieszyć się?

Protarchos: Ależ jakim by sposobem?

Sokrates: Więc kiedy usłyszysz, że najprzyjemniejsze ze wszystkiego jest spędzić całe życie bez cierpień, to co, myślisz, chce powiedzieć ktoś taki?

Protarchos: Mam wrażenie, że on przyjemnością nazywa brak cierpienia.

Sokrates: Powiedzmy, że mamy trzy rzeczy — jakie chcesz, takie sobie przyjmij — a żeby ładniejszych wyrazów używać, niech jedna

E będzie złota, druga srebrna, a trzecia ani taka, ani owaka.

Protarchos: Stoi.

Sokrates: Czy ta ani siaka, ani taka może się stawać złotą albo srebrną?

Protarchos: Ależ jakim sposobem?

Sokrates: Zatem i tego pośredniego żywota nie należy nazywać przyjemnym ani przykrym. Nie miałby słuszności ktoś, kto by go za taki uważał albo go tak nazywał. To nie miałaby sensu.

Protarchos: I jak by miało mieć?

44 *Sokrates:* A jednak, przyjacielu, widzimy takich, którzy tak mówią i tak myślą.

Protarchos: I bardzo nawet.

Sokrates: Więc czy oni też uważają, że się już cieszą wtedy, gdy nie cierpią?

Protarchos: Oni tak mówią.

Sokrates: Nieprawdaż, zdaje się im, że się cieszą. Inaczej by tak nie mówili.

Protarchos: Bodaj że tak.

Sokrates: To naprawdę mylnie oceniają radość, skoro to są zgoła różne rzeczy: nie cierpieć i cieszyć się. Zupełnie inna natura jednego i drugiego.

Protarchos: Z pewnością; to są różne rzeczy.[39]

Sokrates: Więc jak? Czy zechcemy dla naszego użytku przyjąć, jak przed chwilą, trzy rzeczy, czy też tylko dwie: cierpienie, które jest złem B
dla ludzi, i uwolnienie się od cierpień, które już samo jest właśnie dobrem, i to będziemy nazywali rozkoszą?

Protarchos: Ależ po co my sobie samym, Sokratesie, zadajemy takie XXVII
pytanie? Nie rozumiem.

Sokrates: Bo ty, Protarchu, rzeczywiście nie rozumiesz przeciwników naszego Fileba.

Protarchos: A ty myślisz, że to kto taki?

Sokrates: Uchodzą za bardzo tęgich przyrodników, a mówią, że rozkosze w ogóle nie istnieją.[40]

Protarchos: No cóż?

Sokrates: Mówią, że to tylko ucieczka od cierpień — to, co się u Fi- C
leba i u jego bliskich nazywa rozkoszą.

Protarchos: I cóż, Sokratesie, ty nam radzisz żebyśmy ich słuchali?

Sokrates: Nie; trzeba się do nich odnosić jak do pewnego rodzaju wieszczków; oni takie wyrocznie pieją nie podbudowane umiejętnością, tylko zaprawione naturalnym kwasem ich natury, zresztą bardzo szla-

---

[39] Stan równowagi cielesnej, który by uwalniał od wszelkich wzruszeń przyjemnych i przykrych, nie da się w praktyce osiągnąć, co Sokrates wiąże ze znanym powiedzeniem Heraklita: „Wszystko płynie" i z drugim tegoż autora: „Droga w górę i w dół jedna". Dlatego nadciąga groźna dla postulatu Sokratesa myśl, że zupełny spokój uczuciowy, zupełna wolność od cierpień i rozkoszy, która miała cechować „boski" żywot uczonego w rozdziale XVIII, jest w ogóle nie do osiągnięcia, jest pustą mrzonką. Sokrates ratuje się słuszną uwagą o podnietach podprogowych. Słusznie zwraca uwagę, że podniety słabe i miernej siły nie wywołują ani zbytnich cierpień, ani rozkoszy. Mógłby więc i uczony zachować ów idealny spokój wewnętrzny, byleby się wystrzegał zbyt silnych podniet. To nie znaczy, że w ten sposób będzie mógł żyć przyjemnie, ponieważ sama wolność od cierpień jeszcze nie stanowi przyjemności, jak sądzili pitagorejczycy, Demokryt i Antystenes.

[40] [Pitagorejczycy, Demokryt i Antystenes] To właśnie mają być ci tędzy przyrodnicy, o których teraz mowa. Nazywa ich Sokrates przeciwnikami Fileba, bo Fileb rozkosz czci i nazywa ją najwyższym dobrem, a oni mówią, że ona w ogóle nie istnieje jako coś pozytywnego i jest tylko brakiem cierpienia.

chetnej. Stąd ich zbytnia nienawiść, zwrócona przeciw potędze rozkoszy, i to zgoła niezdrowe przekonanie, że cały jej urok to są tylko czary,
D a nie rozkosz. Więc do nich możesz się tak odnosić, wziąwszy pod uwagę jeszcze inne ich kwaśne uwagi.[41] A potem się dowiesz, co się mnie wydaje rozkoszą prawdziwą, abyśmy potęgę rozkoszy mogli ocenić na podstawie porównania obu tych stanowisk, zanim o niej sąd wydamy.

Protarchos: Słusznie mówisz.

Sokrates: Ale idźmy za tymi teraz, jak by to byli nasi sprzymierzeńcy; idźmy za śladem ich zgryźliwego usposobienia. Ja mam wrażenie, że oni mówią coś w tym rodzaju, zaczynając tak jakoś od góry, że gdy-
E byśmy chcieli dojrzeć naturę jakiejkolwiek postaci rzeczy, na przykład naturę twardości, to czybyśmy powinni patrzeć na wszystko, co najtwardsze, i tak byśmy najlepiej do syntezy doszli, czy też na rzeczy nieznacznej twardości? Musisz, Protarchu, odpowiedzieć i mnie, i tym zrzędom.

Protarchos: Owszem. Odpowiadam im, że na te pierwszej wielkości.

Sokrates: Nieprawdaż. Tak samo, gdybyśmy chcieli dojrzeć jaki to jest rodzaj: rozkosz, to nie powinniśmy patrzeć na rozkosze nieznacz-
45 ne, ale na te, które uchodzą za najbliższe szczytu i najmocniejsze.

Protarchos: Każdy się chyba z tobą zgodzi na to, co teraz.

Sokrates: Czyż więc najpospolitsze, a zarazem i największe, co powtarzamy często, nie będą to rozkosze z ciałem związane?

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: A czy one są większe i stają się większe u ludzi chorych, na tle chorób, czy też u ludzi zdrowych? Trzeba uważać, żebyśmy nie
B odpowiedzieli za prędko, bo możemy się fatalnie potknąć. Gotowiśmy powiedzieć, że u zdrowych.

Protarchos: I słusznie.

Sokrates: A ludzie, którzy mają gorączkę i na takie choroby cierpią, czy nie większego doznają pragnienia i zimna, i innych, jak to u nich zwykle, cierpień cielesnych; czy nie mają gwałtowniejszych potrzeb i większych rozkoszy, kiedy te potrzeby zaspokajać mogą? Czy też powiemy, że to nieprawda?

---

[41] Platon zupełnie słusznie i dowcipnie doszukuje się psychologicznego tła takiego poglądu i widzi je w usposobieniu zgryźliwym, które się krzywi na uciechy młodości. Pogląd to jaskrawo niezgodny z doświadczeniem codziennym — zatem nie ze spostrzeżeń uważnych wysnuty, tylko raczej z natchnienia, jak przepowiednie wieszczków. Na religijną instytucję wieszczków Platon patrzał z humorem — nie tylko w *Eutyfronie*.

Protarchos: No, to, coś teraz powiedział, to bardzo przemawia do C
przekonania.

Sokrates: Więc cóż? Czy możemy słusznie powiedzieć, że gdyby ktoś chciał największe rozkosze oglądać, powinien nie na zdrowie patrzeć, ale pójść i oglądać choroby? A uważaj, abyś nie myślał, że w moim pytaniu chodzi o to, czy więcej rozkoszy mają ludzie ciężko chorzy niż ludzie zdrowi, tylko pamiętaj, że ja szukam wielkości rozkoszy i patrzę, gdzie można w każdym wypadku spotkać jej najwyższy stopień. Bośmy powiedzieli, że musimy wziąć pad uwagę to, jaką ona ma naturę, i to, jaką naturę przypisują jej ci, którzy w ogóle za- D
przeczają jej istnieniu. [42]

Protarchos: Ja prawie że idę za twoją myślą.

Sokrates: Zaraz, Protarchu, nie gorzej sam pokażesz. Odpowiadaj XXVII
więc. Czy widzisz większe rozkosze w rozpuście — ja nie myślę o ilości, tylko o tym, które mocniejsze i wyższe — w rozpuście je widzisz, czy w życiu opanowanym? Powiedz, a uważaj dobrze.

Protarchos: Ja rozumiem, co mówisz, i dobrze widzę różnicę. Przecież tych opanowanych już i przysłowiowy zwrot wyżej stawia, ta znana rada: „Niczego nad miarę!". Oni tego słuchają. A głupców E
i rozpustników gwałtowna rozkosz do szałów doprowadza, kiedy nimi zawładnie, i w powszechną ich osławę podaje.

Sokrates: Pięknie. Więc, jeżeli to tak jest, to jasna rzecz, że w pewnym upodleniu duszy i ciała, a nie, w dzielności największe rozkosze się lęgną i największe cierpienia.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Nieprawdaż, trzeba niektóre z nich wziąć i zobaczyć, co to w nich było takiego, żeśmy je największymi nazywali.

Protarchos: Koniecznie. 46

Sokrates: Zobacz więc te rozkosze, które powstają na tle takich chorób, i przyjrzyj się, jak to jest z nimi.

Protarchos: U kogo?

Sokrates: U bezwstydników. Tych rozkoszy już zgoła nienawidzą tamte zrzędy, o którycheśmy mówili.

Protarchos: Jakich?

---

[42] Teraz [Platon] wysnuwa następstwa z poglądów Antystenesa. Gdyby rozkosz była naprawdę ustaniem cierpienia, to szczyty rozkoszy musiałyby się zjawiać tylko w pauzach najcięższych chorób, bo tylko wtedy ustają największe cierpienia. To bywa. Ale równocześnie spotykamy je właśnie u ludzi zdrowych, a nie chorych, więc Antystenes nie ma słuszności. Rozkosz jest przeżyciem pozytywnym, chociaż jej wysokie stopnie można spotkać także u ludzi chorych.

Sokrates: Na przykład leczenie świerzbu drapaniem się i tym podobne stany, które analogicznych lekarstw potrzebują. Przecież taki stan u nas — na bogów — cóż to za stan, powiemy: rozkosz czy cierpienie?

Protarchos: To będzie, Sokratesie, jakieś mieszane zło.

B *Sokrates:* Ja przecież nie ze względu na Fileba zacząłem o tym mówić, tylko bez tych rozkoszy, Protarchu, i bez tych, które za nimi idą, jeżeli się im nie przyjrzymy, to bodaj że nigdy nie potrafimy rozstrzygnąć o tym, czego teraz szukamy.

Protarchos: To pójdźmy do tych, które są im pokrewne.

Sokrates: Tak samo, myślisz, zmieszane, jak one?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Są tedy stany mieszane. Jedne cielesne w samych tylko
C ciałach mieszkają, a drugie, czysto duchowe, w duszy. Zarówno w duszy, jak i w ciele znajdziemy cierpienia pomieszane z rozkoszami, które się raz nazywają przyjemnościami, a raz cierpieniami. I tu, i tam.

Protarchos: Jak to?

Sokrates: Kiedy ktoś w okresie powrotu do równowagi albo wtedy, gdy ona mu się psuje, przeciwnych sobie stanów równocześnie doznaje, więc marznąc rozgrzewa się i rozgrzany nieraz się ochładza, starając się, uważam, to mieć, a tamtego się pozbyć, kiedy się, jak to mówią, słodycz z goryczą miesza wciąż i pozbyć się tego niepodobna, wtedy
D się człowiek ciska i w końcu do dzikiego dochodzi napięcia.

Protarchos: Wielka prawda to, co się teraz mówi.

Sokrates: Nieprawdaż, w takich mieszanych stanach raz występują równe części cierpień i rozkoszy, a raz w nich więcej jednego lub drugiego?

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Więc mów o takich wypadkach, kiedy w nich więcej cierpień niż rozkoszy, o tych świerzbach, jak je nazywają — a bywają też takie łechtania — kiedy się w człowieku gotuje, wre i pali, i nie pora-
E dzi tarcie i drapanie, ono tylko to po wierzchu rozpędza, wtedy to człowiek w ogień kładzie, albo wprost przeciwnie, sam nie wie gdzie, raz tu, raz tam, i czasem nieopisane rozkosze znajduje, a czasem wprost przeciwnie: męki wewnętrzne z rozkoszami zmieszane dodaje do cierpień zewnętrznych; szala się chwieje, albo w górę i w dół; rozdziela się gwałtem to, co było zmieszane, albo się zlewa w jedno to, co było
47 rozdzielane, a zawsze się cierpienie obok rozkoszy kładzie.

Protarchos: Całkowita prawda.

Sokrates: Nieprawdaż, a kiedy się znowu w takich razach trafi większa porcja rozkoszy, wtedy domieszka cierpienia łechce człowieka

i z cicha go drażnić zaczyna, a o wiele większa domieszka rozkoszy napina go i rzuca niekiedy; człowiek się różnymi kolorami mieni, różnorakie wykonywa ruchy, przedziwne słychać westchnienia, odchodzi od zmysłów i krzyczy jak głupi.[43]

Protarchos: I bardzo nawet. B

Sokrates: I potem on sam o sobie, a drugi o nim mówi, że w takich rozkoszach jakby umierał. On takich zawsze i wszędzie szuka; poluje na nie tym skwapliwiej, im się trafi głupszy i bardziej rozpustny. Nazywa je największymi, a tego, który im najwięcej czasu w życiu poświęca, uważa za najszczęśliwszego.

Protarchos: Wszystkoś to, Sokratesie, przekonująco opisał; to się odnosi do ludzi, których jest wielu. C

Sokrates: To było, Protarchu, o rozkoszach na tle mieszanych stanów ciała, w których się czynniki powierzchowne i wewnętrzne mieszają. A o tych, w których dusza od siebie przynosi coś przeciwnego stanowi ciała, a więc cierpienia dolewa do rozkoszy i rozkosze dodaje do cierpienia, tak że jedno i drugie się miesza w jedno, o tych mówiliśmy poprzednio. Że kiedy człowiek ma pustkę w sobie, wtedy napełnienia pożąda i cieszy się nadzieją, a gdy go pustka wewnętrzna najdzie, wtedy cierpi. Tylko że wtedyśmy tego nie poparli świadkami, a teraz mówimy, że kiedy dusza jest w rozterce z ciałem, a takich wypadków jest ilość nieprzebrana, powstaje zawsze mieszanina cierpienia i rozkoszy. D

Protarchos: Bodaj że zupełnie słusznie mówisz.

Sokrates: Więc jeszcze nam z tych mieszanin cierpienia i rozkoszy XXIX pozostała jedna.

Protarchos: Jaka, mówisz?

Sokrates: Mówiliśmy o tej mieszaninie, której nieraz dusza sama w sobie kosztuje.

---

[43] Najwyższe stopnie rozkoszy można spotkać także na tle upadku duchowego. Uczucia o najwyższej sile nie idą wcale w parze z najlepszym stanem ciała i duszy. Rozkosze o najwyższej sile, związane z życiem płciowym (te uchodzą niesłusznie za najwyższe), są naprawdę pomieszane z cierpieniem, jak każde zaspokajanie bardzo gwałtownych żądz. Te przeżycia tylko uchodzą za rozkosze, a naprawdę to są przeżycia słodko-gorzkie, mieszane z rozkoszy i z bólu. Góruje w nich raz jeden składnik, raz drugi. Platon z pobłażliwym uśmiechem patrzy na tych, którzy ich nienawidzą, a z uśmiechem współczucia i z pewnym humorem opisuje tych, którzy się im oddają. Dziś z oddalenia wielu lat ogląda te same momenty, które malował w tekście *Fajdrosa.* Momenty zbliżeń osobistych na tle miłości lub tylko pociągu płciowego. W tych obecnych obrazach widocznie maleje składnik rozkoszy w zestawieniu ze składnikiem cierpienia. Może robi to zbyt wielkie oddalenie.

Protarchos: A jak my to nazywamy?

E *Sokrates:* To gniew i strach, i tęsknota, i żal, i miłość, i zazdrość, i zawiść, i inne takie — czy nie uważasz, że to są cierpienia duszy pewnego rodzaju?

Protarchos: Uważam.

Sokrates: Nieprawdaż, pełno w nich rozkoszy znajdziemy nieprzebranych. Czy trzeba nam przypominać ten:

...gniew, który nawet mądrego bywa, że nieraz opada
I bywa słodszy od miodu, który się sączy kroplami,

48 i te domieszki rozkoszy w żalach, i w tęsknotach, i w smutkach?

Protarchos: No nie; te rzeczy są właśnie takie, a nie inne.

Sokrates: Tak jest. I widowiska tragiczne pamiętasz, kiedy ludzie z przyjemnością płaczą.

Protarchos: O, czemu nie.

Sokrates: A naszą postawę duchową podczas komedii; czy wiesz, że w nich jest też mieszanina cierpienia i rozkoszy?

Protarchos: Nie bardzo chwytam.

B *Sokrates:* Bo to w ogóle niełatwa rzecz, Protarchu, dojrzeć w każdej z tych okazji stan tego rodzaju. [44]

Protarchos: Nieprawdaż? Tak mi się wydaje.

Sokrates: Więc weźmy go. Tym bardziej, że jest taki niejasny. Aby i w innych stanach łatwiej umieć wykryć mieszaninę cierpienia i rozkoszy.

Protarchos: Więc mów, może.

Sokrates: Ta, przed chwilą wymieniona, zawiść, czy ją uważasz za pewne cierpienie duszy? Czy jak?

Protarchos: No, tak.

Sokrates: A pokaże się, że właśnie człowiek zawistny cieszy się nieszczęściami bliźnich.

C *Protarchos:* Nawet bardzo.

Sokrates: A niewiedza i to, co nazywamy głupotą, to zło?

Protarchos: No, cóż?

Sokrates: A stąd zobaczymy, jaką ma naturę to, co śmieszne.

Protarchos: Mów tylko.

---

[44] W świetnych szkicach analiz psychologicznych pokazuje Sokrates mieszany z przykrości i z przyjemności charakter tych afektów, które powszechnie uchodzą za jednolite, proste, całkowicie przyjemne albo całkowicie przykre stany. Przyjemność, zawartą niekiedy w gniewie, dojrzał już Homer w *Iliadzie* w księdze XVIII, 109. Tutaj go Sokrates cytuje. O mieszanym charakterze przeżyć podczas tragedii mówił Sokrates już w *Ionie*. Teraz zajmuje się bliżej mieszanym charakterem przeżyć podczas komedii.

Sokrates: Jest to, i to jest najważniejsze, wada, a nazwę swą bierze od pewnej dyspozycji. Wszelka zaś wada odznacza się czymś przeciwnym temu, co głosi napis na świątyni delfickiej. D

Protarchos: Poznaj samego siebie, o tym mówisz, Sokratesie?

Sokrates: Oczywiście. A przeciwieństwem tego napisu byłoby, że siebie samego zgoła poznać nie można.

Protarchos: No, cóż?

Sokrates: Protarchu, spróbuj taką niewiedzę podzielić na trzy części.

Protarchos: Jak to rozumiesz? Ja w żaden sposób nie potrafię.

Sokrates: Więc mówisz, że ja muszę ją rozdzielić na razie?

Protarchos: I mówię, i proszę — nie tylko mówię.

Sokrates: Czy spośród ludzi, którzy nie znają siebie samych, nie musi każdy doznawać tego stanu w jeden z trzech sposobów?

Protarchos: Jak?

Sokrates: Najpierw, jeżeli idzie o majątek. Ktoś uważa się za bogatszego, niż jest.

Protarchos: Jest wielu takich, którzy na ten stan cierpią. E

Sokrates: Jest jeszcze więcej takich, którzy się uważają za większych i piękniejszych, niż są, i wszelkie zalety cielesne przypisują sobie niezgodnie z prawdą, która ich dotyczy.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: A najwięcej — i to bez żadnego porównania — jest takich, którzy się mylą co do trzeciego rodzaju zalet, a mianowicie co do zalet swojej duszy, i co do dzielności uważają się za lepszych, niż są.

Protarchos: Ależ bardzo mocno tak.

Sokrates: A spośród zalet, czy nie do mądrości tłum rości sobie naj- 49
większą pretensję, tłum, pełen kłótni i fałszywych pozorów mądrości?

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Gdyby ktoś wszystkie tego rodzaju stany nazwał złem, to mówiłby słusznie?

Protarchos: I bardzo nawet.

Sokrates: Wiesz, Protarchu, trzeba to jeszcze rozdzielić na dwie części, jeżeli mamy w ludzkiej, dziecinnej, głupiej zawiści dojrzeć mieszaninę rozkoszy i cierpienia. A pytasz się, jak my to podzielimy na dwoje?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Otóż spośród wszystkich, którzy fałszywe mniemanie B
o sobie bezmyślnie żywią, jak spośród wszystkich w ogóle ludzi, tak i z nich jedni posiadają moc i siłę, a drudzy wprost przeciwnie.

Protarchos: Musi tak być.

Sokrates: Otóż według tego ich podziel. Jedni z nich są przy tym słabi i nie potrafią się pomścić na tym, który by ich wyśmiał. Jeżeli powiesz, że to są ludzie śmieszni, powiesz prawdę. Drudzy potrafią się
C mścić i są mocni. Jeżeli o tych powiesz, że straszni, znienawidzeni, najsłuszniej sobie zdasz z nich sprawę. Niewiedza ludzi potężnych budzi nienawiść i pogardę, bo przynosi szkodę także ich bliźnim — wszelkie jej odwzorowania tak samo — niewiedza słabych budzi w nas śmiech i jest śmieszna z natury.

Protarchos: Zupełnie słusznie mówisz. Ale tej mieszaniny rozkoszy i cierpień jeszcze w tym nie widzę.

Sokrates: Więc weź naprzód moc zawiści.

Protarchos: No, mów.

D *Sokrates:* To jest pewne niesprawiedliwe cierpienie i rozkosz.

Protarchos: To musi tak być.

Sokrates: Nieprawdaż, cieszyć się nieszczęściami wrogów to ani nie jest niesprawiedliwe, ani też nie świadczy o zawiści?

Protarchos: No, cóż?

Sokrates: A kiedy się patrzy na nieszczęście przyjaciół, wtedy nie smucić się, tylko się cieszyć, czyż to nie jest niesprawiedliwość?

Protarchos: No, jakże nie?

Sokrates: Prawda? A powiedzieliśmy, że niewiedza to zło dla wszystkich?

Protarchos: Słusznie.

Sokrates: Zatem, jeśli nasi przyjaciele są zarozumiali na punkcie
E swojej mądrości i piękności, i tego wszystkiego, cośmy przed chwilą przeszli, dzieląc to na trzy rodzaje, to śmieszna jest ta zarozumiałość tylko u słabych, a budzi nienawiść, jeżeli cechuje mocnych. Przyznamy to, czy też nie przyznamy tego, com przed chwilą powiedział, że taki stan naszych przyjaciół, kiedy się nim ktoś odznacza, a jest nieszkodliwy — jest dla innych śmieszny?

Protarchos: I bardzo.

Sokrates: A czy nie zgadzamy się, że niewiedza jest w swojej istocie złem?

Protarchos: Ależ i mocno się zgadzamy.

Sokrates: A cieszymy się czy cierpimy, kiedy się z niej śmiejemy?

50 *Protarchos:* Jasna rzecz, że się cieszymy.

Sokrates: A przyjemność czerpaną z nieszczęść przyjaciół nazwaliśmy zawiścią. Czyżeśmy nie mówili, że to ona robi?

Protarchos: Koniecznie.

Sokrates: Zatem tok myśli mówi, że gdy się śmiejemy z zabawnych stron przyjaciół, to mieszamy przyjemność z przykrością, rozkosz z pewnym cierpieniem, bo z zawiścią. Dawnośmy się zgodzili przecież,

że zawiść to cierpienie duszy i że śmiech to przyjemność, a przy takich sposobnościach powstaje jedno i drugie.

Protarchos: Prawda. [45]

Sokrates: Tok myśli wskazuje nam, że i w żalach, i w tragediach, B
i w komediach — nie tylko na scenie — ale w całej tragedii i komedii naszego życia cierpienia mieszają się z rozkoszami, a w nieprzebranych innych wypadkach również.

Protarchos: Nie sposób, Sokratesie, nie zgodzić się z tym, choćby się ktoś bardzo chciał spierać w obronie przeciwnego stanowiska.

Sokrates: Otóż zajęliśmy się gniewem i tęsknotą, i żalem, i obawą, XXX
i miłością, i zazdrością, i zawiścią, i tym podobnymi, i mówiliśmy, że się tam znajdą mieszaniny, o których teraz wciąż mowa. Czy tak? C

Protarchos: Tak.

Sokrates: Rozumiemy więc, że do żalu i zawiści, i gniewu odnosi się to wszystko, co się teraz przeszło.

Protarchos: Jakżebyśmy nie rozumieli?

Sokrates: Nieprawdaż, wiele jeszcze materiału zostało.

Protarchos: I bardzo.

Sokrates: A czemu właściwie, przypuszczasz, ja ci pokazałem tę mieszaninę w komedii? Czy nie po to, żebyś uwierzył, że i w obawach, i w pragnieniach, i w innych łatwo pokazać taką mieszaninę? Kiedy D
sobie to przyswoisz, to mnie zwolnisz od obowiązku, żebym się i do tamtych rzeczy brał, i nad nimi rozwodził, tylko po prostu przyswoisz sobie to, że i ciało niezależnie od duszy, i dusza niezależnie od ciała, i jedno z drugim naraz w momentach wzruszeń pełne są rozkoszy,

---

[45] Przeżycie komizmu uważa Platon za pewien objaw zawiści. Zawiść to gotowość do cierpień na widok powodzenia drugich i do cieszenia się tym, co u bliźnich jest złem, co jest jego nieszczęściem pewnym. Kto przeżywa wewnętrznie komizm jakiegoś człowieka, ten się po prostu cieszy z jego niewiedzy na punkcie własnej mądrości, dzielności, piękności, zamożności. Przy czym postać objawiająca tę niemoc umysłową nie może być jakoby groźna, bo wtedy budziłaby nienawiść, pogardę i strach, zamiast śmiechu. Komiczny jest człowiek bliski i słaby, i przez to nieszkodliwy, jeżeli się uważa za mocniejszego, niż jest. Jest to bardzo trafna analiza pewnego typu przeżyć na tle komizmu. Nie jest to wyczerpujące ujęcie komizmu w ogóle. Ale nie o to szło. Szło tylko o wskazanie domieszki cierpienia nawet w przeżyciu śmieszności. Tej domieszki jakoś Sokrates nie pokazał wyraźnie w tym wypadku; powołał się tylko na to, że zawiść jest w ogóle cierpieniem pewnym, a skoro objawia się i w śmiechu z czegoś lub z kogoś, w takim razie także i w tym śmiechu musi być jakiś ślad cierpienia. Niebezpieczna dedukcja. Wystarczyło pokazać kogoś, kto wyśmiewa sam siebie, kto drwi przez łzy, szydzi zgrzytając zębami, śmieje się z czegoś i płacze nad tym równocześnie. Istnieją niewątpliwie przeżycia komizmu zmieszane z pewnej radości i z pewnego cierpienia. Ale na pewno nie wszystkie są tak zmieszane.

pomieszanej z cierpieniami. Więc teraz powiedz, czy mnie już puścisz, czy też będziesz ciągnął do północy. Myślę, że jeśli będę mówił krótko, uda mi się uzyskać od ciebie zwolnienie. Ja ci jutro spróbuję zdać
E sprawę z tego wszystkiego, a w tej chwili, na zakończenie, pragnąłbym się zająć tym sądem konkursowym, który Fileb zaleca.[46]

Protarchos: Ładnieś powiedział, Sokratesie. Tę resztę opowiedz nam tak, jak ci milej.

XXXI *Sokrates:* Zatem, naturalnym rzeczy porządkiem, a z pewnej konieczności, po tych zmieszanych rozkoszach przejdźmy z kolei do nie zmieszanych.

51 *Protarchos:* Bardzo pięknie mówisz.

Sokrates: Ja wam spróbuję dla odmiany znowu te pokazać. Bo tym, którzy mówią, że wszelkie rozkosze to są tylko momenty ulgi w cierpieniach, nie bardzo jakoś wierzę, ale jak powiedziałem, podaję świadków na to, że są pewne stany, które się rozkoszami wydają, a nie są nimi żadną miarą, i są inne, które się wydają wielkie i liczne, a są naprawdę pomieszane z cierpieniami i z ustawaniem mąk największych, a bez wyjścia dla ciała i dla duszy.

B *Protarchos:* A które by można, Sokratesie, słusznie uważać za prawdziwe?

Sokrates: Te związane z barwami, które się nazywają piękne, i z kształtami, i z woniami po większej części, i z dźwiękami. One się rodzą na tle potrzeb nieuświadomionych i bezbolesnych, których zaspokojenie dostrzegalne jest i przyjemne, a przynosi rozkosz czystą, nie zmieszaną z cierpieniem.

Protarchos: Jakże to my znowu tak mówimy, Sokratesie?

Sokrates: Tak jest. Nie od razu jasne jest to, co mówię, ale spróbuj-
C my to objaśnić. O piękności kształtów próbuję teraz mówić; nie tak, jak by to rozumieć mogli ci, których jest wielu, na przykład; o piękności istot żywych albo jakichś malowideł; chodzi mi o piękność prostej, mówi moja myśl, linii prostej i koła, i o to, co się z nich pod nożem rodzi na tokarni, o płaszczyzny i bryły, i to, co spod przykładnicy wychodzi i od kąta prostego, jeżeli mnie rozumiesz. Ja ci mówię, że to są rzeczy piękne nie ze względu na coś innego, jak te inne tam, tylko
D są piękne zawsze i same dla siebie, i dają rozkosze osobliwe i swoiste;

[46] Rekapitulacja ustępów ostatnich i powrót do zagadnienia głównego. Podane analizy psychologiczne miały służyć do tego, żeby pokazać plamy na słońcu rozkoszy. Pokazać, ile jest fałszu, ile pomyłek różnych w gwałtownych przeżyciach radosnych i jak wielka w nich jest domieszka cierpienia, chociażby jej ktoś nie dostrzegał na pierwszy rzut oka.

to nie to, co łechtania wszelkiego rodzaju. I barwy w tym rodzaju piękne i rozkoszne. Rozumiemy to, czy jak?

Protarchos: Ja się staram, Sokratesie. Ale próbuj i ty mówić jeszcze jaśniej.

Sokrates: Ja mówię o dźwiękach strun — łagodne są i jasne — każda śpiewa jedną pieśń, czystą; one nie są piękne ze względu na coś innego, tylko same w sobie, a z nimi zrosłe rozkosze idą w ślad za nimi.

Protarchos: No, jest i to.

Sokrates: A rozkosze związane z woniami to już rodzaj mniej boski. E
Ale i w nich nie ma koniecznej domieszki cierpienia, a gdziekolwiek i w czymkolwiek jej nie ma, ja to wszystko kładę obok tamtych rozkoszy. Więc jeżeli rozumiesz, to takie są dwie postaci rozkoszy; o nich mówimy.

Protarchos: Rozumiem.

Sokrates: A jeszcze do nich dołóżmy rozkosze związane z nauką. Czy 52
uważamy, że one nie powstają na tle głodu uczenia się, głód uczenia się nie sprawia męki z początku.

Protarchos: Tak mi się też zdaje.

Sokrates: No cóż — a jeśli człowiek, już pełen wiedzy, później ją tracić zaczyna przez niepamięć, czy widzisz, że się z tym łączą jakieś B
boleści?

Protarchos: No z natury rzeczy nie — ale czasem, jak człowiek myśli o tym swoim stanie, przykro mu, że traci to, czym się chce posługiwać.

Sokrates: Tak, tak; daj ci boże zdrowie, ale my teraz mówimy tylko o samych stanach naturalnych bez względu na myślenie o nich.

Protarchos: W takim razie prawdę mówisz, że zapominanie w dziedzinie wiedzy odbywa się bezboleśnie.

Sokrates: Zatem trzeba powiedzieć, ż rozkosze, związane z naukami, są nie pomieszane z cierpieniem, ale w żadnym razie nie są udziałem wielu ludzi, tylko bardzo nielicznych jednostek. [47]

---

[47] Są jednak, obok tamtych [mieszanych], rozkosze nie zmieszane z cierpieniem, a więc w tym znaczeniu czyste. To są uczucia estetyczne związane z barwami, z kształtami, z dźwiękami i z woniami. Nie posąg Afrodyty Knidyjskiej z jego łudzącym urokiem kobiety i tradycyjnym wyglądem bogini, tylko linie sylwetki tego posągu, tylko jego powierzchnie prawidłowe. Niekoniecznie zabawne sceny, malowane na wazach w czarnym tle, ich kontury i konstrukcje geometryczne, które się zgadzają na włos w sposób przewidziany. Przykładnica, cyrkiel i tokarnia to są narzędzia rozkoszy czystych, wolnych od przymieszki bólu. Błękit nieba nad Akropolem. Dźwięki poszczególnych strun gitary — nie pieśni przy nich śpiewane, bo te budzą tęsknoty daremne i żale za tym, czego się nie straciło, i pożądania nigdy nie nasycone i zawodne, i wzruszenia — skłamane — z jakiejś nieszczęsnej potrzeby wewnętrznej stwarzania fikcji w sobie i poza sobą.

Protarchos: No, jakże tego nie powiedzieć?

XXXII *Sokrates:* Nieprawdaż, kiedyśmy należycie odróżnili, z jednej stro-
C ny rozkosze czyste, a z drugiej te, które słusznie można nazwać nieczystymi, dodajmy w myśli jeszcze to, że gwałtowne rozkosze nie mają żadnej miary, a inne wprost przeciwnie: trzymają się miary. I te, którym przysługiwać może wielka moc i gwałtowność, i one się często lub rzadko takie robią, zaliczmy do owej dziedziny stanów nieokreślonych, w których owo „więcej" i „mniej" po ciele i duszy przebiega, a inne
D weźmy do grupy stanów utrzymywanych w mierze.

Protarchos: Zupełnie słusznie mówisz, Sokratesie.

Sokrates: Oprócz tego, trzeba na nich rozpatrzyć jeszcze jedno.

Protarchos: Co takiego?

Sokrates: Co trzeba uważać za bliższe prawdy? To, co czyste i nieskalane, czy to, co gwałtowne i liczne, i wielkie, i wystarczające?

Protarchos: Do czego zmierzasz tym pytaniem, Sokratesie?

Sokrates: Do tego, Protarchu, żeby rozsądzając rozkosz i wiedzę nie
E pominąć niczego — jeżeli jedno w nich jest czyste, a drugie nieczyste — aby jedna i druga czysta przyszła na sąd i przez to ułatwiła wyrok mnie i tobie, i tym wszystkim.

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Proszę cię więc, o wszystkich rodzajach, które nazywamy czystymi, tak sobie pomyślmy. Weźmy naprzód jeden z nich i rozpatrzmy.

53 *Protarchos:* Więc jaki weźmiemy naprzód?

Sokrates: Jeżeli chcesz, zobaczmy naprzód ten rodzaj: to, co białe.

Protarchos: Dobrze.

Sokrates: Jakże to i jaką czystość mamy w tym, co białe? Czy to, że ono jest największe i najobfitsze, czy też najmniej zmieszane i nie ma w nim żadnego śladu żadnej innej barwy?

Protarchos: Jasna rzecz, że najbardziej nieskalane.

Oto, jak się broni przeciw wzruszeniom serce, które zbyt gwałtownie biło i znalazło wiele męki — nawet w wielkich radościach życia. Oto, jak ucieka przed rozterką wewnętrzną człowiek, który z niepokonanej potrzeby wewnętrznej stwarzał fikcje pełne uroku, a równocześnie prawdę kochał nade wszystko.

Jak bardzo potrzebował prawdy, nie wiedział sam z początku, pokąd się nie zbliżył do Sokratesa. Nie dokuczał mu wtedy głód uczenia się, a przyszły do niego same — nie wołane — radości związane z poznawaniem i z nauką. Na starość zapomina się niejedno, ale i to przychodzi bez bólu. „Tylko czasem, jak człowiek myśli o tym swoim stanie, przykro mu, że traci to, czym by się chciał posługiwać". Te smutne, żywe słowa włożył Platon w usta młodego Protarcha, aby kto nie myślał, że to może Sokrates sam o sobie teraz mówi albo ktoś inny jeszcze z bardzo nielicznych jednostek.

Sokrates: Słusznie. Czyż nie to uznamy za najprawdziwsze, Protarchu, a zarazem za najpiękniejsze ze wszystkich rzeczy białych — a nie to najobfitsze i największe? B

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Zatem, jeżeli powiemy, że mała plama czystej bieli jest piękniejsza i prawdziwsza od wielkiej plamy bieli zmieszanej, to w każdym razie słusznie powiemy.

Protarchos: Najzupełniej.

Sokrates: No cóż — nie będziemy chyba potrzebowali wielu przykładów tego rodzaju do naszych rozważań o rozkoszy; wystarczy nam już i stąd dojrzeć, że każda rozkosz mała i nieczęsta, ale czysta, bo C wolna od cierpienia, milsza jest i prawdziwsza, i piękniejsza od wielkiej i częstej. [48]

Protarchos: O wiele przecież. Ten przykład wystarczy.

Sokrates: A cóż, na przykład, to? Czy nie słyszeliście o rozkoszy, że to zawsze jest pewien proces tworzenia się, a nie ma w ogóle stałej istoty rozkoszy? Pewni dowcipni ludzie usiłują nam znowu to pokazać. Trzeba im podziękować.

Protarchos: Za co, niby?

Sokrates: Ja to z tobą przerobię, Protarchu miły, pytaniami. D

Protarchos: Mów, a pytaj tylko.

Sokrates: Niech więc będą takie jakieś dwa pierwiastki: jeden sam XXXIII dla siebie, a drugi zawsze się czegoś czepia.

Protarchos: Jakże to, takie dwa i które to, myślisz?

Sokrates: Jeden zawsze wspaniały, a drugi lichszy od tamtego.

Protarchos: Mów jeszcze jaśniej.

Sokrates: Widzieliśmy, prawda, znakomitych chłopców i dzielnych ludzi, którzy się w nich kochają.

Protarchos: Bardzo mocno.

Sokrates: Znajdźże inną parę, podobną do tych dwóch ludzi — w dziedzinie wszystkiego, co, jak mówimy, istnieje.

Protarchos: Czy mam wymienić coś trzeciego? Powiedz jaśniej, E Sokratesie, co masz na myśli?

---

[48] Rozkosze wolne od domieszki bólu wydają się Sokratesowi podobne do prawdy, bliskie jej i spokrewnione jakoś z prawdą. Podobnie jak barwy nie zmieszane z innymi barwami. Dlatego zapewne, że twierdzenia prawdziwe muszą być wolne od sprzeczności. Ta myśl nie wypada tu dość wyraźnie. Przyjemności nie zmieszane, choćby drobne, nazywają się tu nie tylko prawdziwsze, ale i milsze, i piękniejsze od wielkich i częstych, a zmieszanych z bólem. Szło widać o nagromadzenie pochwał.

Sokrates: Nic tak osobliwego Protarchu. To ta myśl tak sobie z nami żartuje i mówi, że spośród bytów jedne zawsze są tylko ze względu na coś innego, a drugie to te, ze względu na które tamte powstają.

Protarchos: Z trudnością chwytam; tam się coś ciągle powtarza.

Sokrates: Poczekaj, chłopcze, może to za chwilę lepiej zrozumiemy
54 w dalszym ciągu rozmowy.

Protarchos: No, czemu by nie.

Sokrates: Weźmy inną taką parę.

Protarchos: Jaką?

Sokrates: Jedno to powstawanie wszystkiego, a druga jedność to istnienie, istota.

Protarchos: Przyjmę od ciebie te dwie sprawy: istotę i powstawanie.

Sokrates: Zupełnie słusznie. Któraż z nich, powiemy, ma na celu drugą? Powstawanie ma na celu istotę, czy też istota powstawanie?

Protarchos: Ty się teraz pytasz, czy to, co się nazywa istotą, jest tym, czym jest, ze względu na powstawanie czegoś?

Sokrates: Widać, że o to.

B *Protarchos:* Na bogów, czy ty mnie pytasz znowu o coś w tym rodzaju: powiedz mi, Protarchu, czy uważasz, że warsztat okrętowy jest dla okrętów, czy też okręt dla warsztatu i inne wszystkie tego rodzaju rzeczy?

Sokrates: Ja właśnie to myślę, Protarchu.

Protarchos: Więc czemuś sobie sam nie odpowiedział, Sokratesie?

Sokrates: Mniejsza o to, czemu. Ale trzymaj się razem ze mną tej myśli.

Protarchos: Owszem.

C *Sokrates:* Więc ja powiadam, że powstawania mają na celu lekarstwa i wszelkie narzędzia, i materiały do wszystkiego, ale każde powstawanie ma za każdym razem na celu jakąś istotę.

Protarchos: To bardzo jasne.

Sokrates: Nieprawdaż, jeśli rozkosz to pewne powstawanie, to musi się chyba odbywać ze względu na jakieś istnienie i musi je mieć na celu.

Protarchos: No, cóż?

Sokrates: A ten cel, ze względu na który coś innego powstaje, to musi być coś w rodzaju dobra. A to, co powstaje dla pewnego celu, to trzeba, przyjacielu, zaliczyć do innego rodzaju.

D *Protarchos:* Koniecznie i bezwzględnie.

Sokrates: Więc, jeżeli rozkosz jest powstawaniem, to zaliczając ją do innego rodzaju, a nie do dobra, czy słusznie ją pomieścimy?

Protarchos: Ależ najsłuszniej.

Sokrates: Nieprawdaż, jak na początku tej myśli mówiłem, temu, który wskazał, że rozkosz jest powstawaniem, a istnienia nie ma w niej

za grosz, trzeba pięknie podziękować. Bo jasna rzecz, że on się wyśmiewa z tych, którzy mówią, że rozkosz to dobro.

Protarchos: Bardzo mocno.

Sokrates: Tak jest. I tenże sam będzie się za każdym razem wyśmiewał z tych, którzy kończą na powstawaniach. E

Protarchos: Jakże to i o kim mówisz?

Sokrates: O tych, którzy zaspokoiwszy głód albo pragnienie, albo coś w tym rodzaju — na te rzeczy powstawanie pomaga — cieszą się tym powstawaniem, jako że to jest rozkosz, i mówią, że żyć by się im nie chciało bez pragnienia i bez głodu, i bez innych dalszych stanów tego rodzaju.

Protarchos: Zdaje się, że tak mówią. 55

Sokrates: Nieprawdaż, wszyscy możemy przyznać, że przeciwieństwem powstawania jest rozpadanie się?

Protarchos: Koniecznie.

Sokrates: Zatem rozpadanie się i powstawanie wybrałby ten, który by to wybierał, a nie tamten żywot, ten, w którym ani radości nie ma, ani bólu, a myślenie było w nim możliwie jak najczystsze.

Protarchos: To, zdaje się, wielkie głupstwo będzie, Sokratesie, jeżeliby ktoś przyjmował rozkosz jako dobro.

Sokrates: Wielkie, bo jeszcze i tak powiedzmy.

Protarchos: Jak?

Sokrates: Jakże to nie ma być głupstwem, żeby nie było żadnego B
dobra ani piękna, ani w ciele, ani w wielu innych rzeczach, tylko w duszy, i tu nawet jedynie tylko rozkosz? A odwaga albo panowanie nad sobą, albo umysł, albo któraś z innych wartości, jakie duszy przypadły w udziale, to nie mają być żadne dobra? A oprócz tego jeszcze i to, że o człowieku, który się nie cieszy, tylko cierpi, trzeba by mówić, że nie jest dobry wtedy, gdy cierpi, choćby był najlepszy ze wszystkich, a o tym, który się cieszy i jak długo się cieszy — mówić, że się tym więcej dzielnością odznacza, im więcej ma radości. [49] C

[49] Jeszcze jeden atak przeciwko rozkoszy. Rozkosz to pewien proces, a więc należy do dziedziny tworzenia się, powstawania, a nie do dziedziny bytu stałego. Każdy proces, każde powstawanie ma jakoby na celu jakieś trwałe istnienie, istotę. Rozkosz także. Ona więc jest czymś, co do pewnych celów zmierza, a sama nie jest celem ostatecznym, czyli dobrem. Jeżeli to jest myśl Platona w tym ustępie, to nie wydaje się mocna. Dlatego, po pierwsze, że o celach można mówić tylko wtedy, gdy mówimy o narzędziach, o środkach, o działaniach jakiejś żywej istoty. Znamy zaś niezmiernie wiele procesów, które nie są działaniami żadnej żywej istoty. Dlatego niepodobna się zgodzić, że każdy proces, każde powstawanie ma jakiś cel. To raz. Następnie: gdyby nawet przyznać, że pewne zjawisko jest czyimś środkiem do pewnego celu — nie wyniknie stąd żadną miarą,

Protarchos: Wszystko to, Sokratesie, jest tak głupie, że niepodobna bardziej.

XXXIV *Sokrates:* Więc już nie obracajmy tak tej rozkoszy na wszystkie strony, aby się nie pokazało, że zbytnio oszczędzamy umysł i wiedzę. Śmiało je opukajmy naokoło, czy tam w nich nie ma jakiego próchna. Tak, żeby to, co w nich jest z natury najczystsze, zobaczyć i oprzeć się na tym przy ocenie — niech i one, podobnie jak rozkosz, pokażą swoje cząstki najprawdziwsze.

Protarchos: Słusznie.

D *Sokrates:* Nieprawdaż, w teorii wiedzy wyróżnia się nauki techniczne i związane z kulturą, i z wychowaniem. Czy jak?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: A w naukach technicznych zastanówmy się naprzód, czy pewne ich części nie mają ściślejszego związku z wiedzą, a inne mniej ścisły. Trzeba te pierwsze uważać za najczystsze, a drugie za mniej czyste.

Protarchos: Nieprawdaż, potrzeba.

Sokrates: Trzeba też wyróżnić spośród nich i z osobna postawić każdą z tych, które zajmują stanowisko naczelne.

Protarchos: Jakież to i w jakim sposobie?

E *Sokrates:* Tak na przykład, gdyby ktoś wszystkim umiejętnościom odebrał i oddzielił od nich naukowe stosowanie liczby, miary i wagi, to z każdej z nich zostałoby, po prostu powiedziawszy, śmiecie.

Protarchos: No tak, śmiecie.[50]

żeby to samo zjawisko nie mogło być równocześnie celem jakiejś innej albo i tej samej istoty. Rozumowanie tego rozdziału wygląda na proces myślowy dokonany na wyrazach — bez myśli o faktach, których by te wyrazy dotyczyły. Platon nieraz tak robi. W końcu parę zdań poświęconych uwadze, że rozkosz nie powinna uchodzić za jedyne dobro.

[50] Teraz bardzo nowoczesne myśli o nauce. Platon stara się pośród nauk rozróżnić również nauki czyste i mniej czyste, podobnie jak to zrobił z rozkoszami. Warunkiem naukowego charakteru jakichkolwiek badań jest naukowe stosowanie liczby, miary i wagi. Co poza tym — to śmiecie. Niestety. Są nauki, w których liczba, miara i waga znikome tylko znajdują zastosowanie. Żeby wymienić tylko psychologię, historię i oparte na nich liczne nauki humanistyczne. W tym rozdziale mówi Platon jak pozytywista. Wyróżnia nauki ścisłe i mniej ścisłe. Coś jak *sciences* i *lettres*. I to stanowisko trudno podzielać bez zastrzeżeń. Nie ma nauk nieścisłych. Każde usiłowanie, które ma pretensję do naukowości, musi być ścisłe. Tylko ścisłość w różnych naukach musi być różnego stopnia. Nie można od zoologii wymagać tej ścisłości, której się ma prawo wymagać od nauk matematycznych. Na to zwrócił uwagę już Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*. Ale od każdej nauki wymagać należy terminów ustalonych, branych w jednym znaczeniu, i rozumowań poprawnych. Rozróżnienie matematyki czystej i stosowanej przetrwało do dziś.

Sokrates: Cóż by potem zostało? Nic, tylko trzeba by domyślić się przez analogię i wyuczać się na pamięć poszczególnych spostrzeżeń, gromadząc sobie doświadczenie i wprawę, i posługiwać się różnymi zdolnościami do zgadywań, którym wielu nadaje nazwę sztuk — one 56
też wyrabiają siłę, jeżeli ktoś jest pilny i pracowity.

Protarchos: Oczywiste rzeczy mówisz.

Sokrates: Nieprawdaż, pełno tego w muzyce przede wszystkim. Tam się harmonie zestraja nie według miary, tylko trzeba mieć wprawę i zgadywać. Albo ta w niej cała teoria gry na flecie, albo to polowanie na właściwą długość każdej struny, podczas gdy każda ucieka. Tak, że tam jest ogromna domieszka niejasności, a pewnego — mało co.

Protarchos: To święta prawda.

Sokrates: A w umiejętności lekarskiej i w agronomii, i w sternictwie B
podobne stosunki znajdziemy.

Protarchos: I bardzo.

Sokrates: Ciesielstwo, mam wrażenie, najwięcej miar i narzędzi stosuje. Stąd w nim jest duża ścisłość i jasność, toteż ma bardziej naukowy charakter niż wiele innych gałęzi wiedzy.

Protarchos: W czym niby?

Sokrates: No, w budowie okrętów, w stawianiu domów i w wielu innych dziedzinach obróbki drzewa. Przecież oni się tam posługują linią i cyrklem, i libellą, i farbowanym sznurem, i jakąś wymyślną śrubą do C
prostowania.

Protarchos: Bardzo to słusznie mówisz, Sokratesie.

Sokrates: Więc podzielmy tak zwane umiejętności na dwa działy. Jedne z nich zbliżone raczej do muzyki, jest mało ścisłości w ich robocie, a inne zbliżone raczej do ciesielstwa.

Protarchos: Niech to leży.

Sokrates: A spośród nich najściślejsze są te umiejętności, któreśmy przed chwilą na pierwszym miejscu wymienili.

Protarchos: Widzę, że mówisz o arytmetyce i o tych umiejętnościach, któreś zaraz po niej wymienił.

Sokrates: Tak jest. Tylko, Protarchu, czy one się też nie dzielą na D
dwa działy? Czy jak trzeba powiedzieć?

Protarchos: Na jakie dwa, myślisz?

Sokrates: Czyż nie trzeba powiedzieć, że inną arytmetykę uprawiają szerokie koła, a inną filozofowie?

Protarchos: Ale gdzie można pociągnąć granicę, żeby wyróżnić te dwie różne arytmetyki?

Sokrates: To niemała granica, Protarchu. Bo jedni z tych od liczb
E zliczają jedności nierówne, jak na przykład dwa obozy i dwa woły, i dwie rzeczy najmniejsze, i dwie największe ze wszystkich. A drudzy za nic w świecie z nimi by nie poszli, jeżeliby ktoś nie przyjął jednostek nie różniących się niczym od siebie nawzajem, choćby ich była ilość nieprzebrana.

Protarchos: Bardzo dobrze mówisz, że to niemała różnica między tymi, co te liczby klepią. Tak, że to ma sens, że one są dwie.

Sokrates: No cóż — a rachunki i miernictwo w zastosowaniu do architektury i do handlu oraz geometria i rachunki, traktowane filo-
57 zoficznie, czy to będzie jakby jeden dział, jedno i drugie, czy też przyjmiemy dwa?

Protarchos: Idąc tak jak przedtem, ja bym przyjął, że to dwa; jedno i drugie. Taki byłby mój głos.

Sokrates: Słusznie. A czy ty rozumiesz, po cośmy to wystawili na środek?

Protarchos: Może być. Ale ja bym wolał, żebyś ty sam odpowiedział na to pytanie.

Sokrates: Otóż mam wrażenie, że ta część naszej rozmowy nie mniej
B niż jej początek szukała odpowiednika rozkoszy i dlatego te zagadnienia wysunęła, żeby się przyjrzeć, czy jedna nauka też jest czystsza od drugiej, tak jak rozkosz od rozkoszy.

Protarchos: Tak; to bardzo jasne, że się to podejmowało w tym celu.

XXXV *Sokrates:* Więc cóż? Czy myśl nie doszła teraz do tego, że różnych przedmiotów dotyczą różne umiejętności i jedne z nich są jaśniejsze, a inne mniej jasne?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Pośród nich nasza myśl pewnej umiejętności nadała nazwę jakby dwuznaczną i przedstawiła ją jako jedną, a potem się z niej zrobiły
C dwie; wtedy się zaczęła nasza myśl wypytywać o jasność i czystość każdej z nich; chodziło o to, która ściślejsza: ta, którą uprawiają filozofowie, czy ta druga.

Protarchos: Tak. Nasza myśl o to pytała.

Sokrates: A co my jej odpowiemy, Protarchu?

Protarchos: Sokratesie, myśmy doszli do tego, że między naukami przedziwnie wielka zachodzi różnica ze względu na jasność.

Sokrates: Nieprawdaż, to odpowiemy łatwo?

Protarchos: No cóż. Trzeba powiedzieć, że te umiejętności związane z liczbą i miarą przewyższają inne, a nad nimi jeszcze niesłychanie
D górują usiłowania prawdziwych filozofów; górują ścisłością i prawdą w sprawie miar i liczb.

Sokrates: Niech ci tam będzie. To twoje zdanie. Polegając na nim, z otuchą odpowiadamy tym, którzy są mistrzami w naciąganiu myśli.

Protarchos: Co odpowiadamy?

Sokrates: Że są dwie arytmetyki i dwa miernictwa, a obok nich wielka ilość innych takich bliźniaczek, noszących wspólne nazwy.

Protarchos: To dajmy taką odpowiedź, Sokratesie, tym, których E nazywasz mistrzami, i szczęść nam boże!

Sokrates: Więc powiemy, że te nauki są najściślejsze?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Ale wiesz, Protarchu, że wyrzekłaby się nas sztuka dyskutowania, gdybyśmy którąś inną wyżej od niej postawili.

Protarchos: A cóż to znowu za jedna ma być? 58

Sokrates: Jasna rzecz, że każdy ją poznać potrafi. Każdy, kto ma choć odrobinę rozumu, przyzna, że to jest bez żadnego porównania najprawdziwsza wiedza, a dotyczy bytu, i bytu rzeczywistego, i tego, co jest wiecznie takie samo. A ty co? Jak ty to, Protarchu, oceniasz?[51]

Protarchos: Ja, wiesz, Sokratesie, słyszałem od Gorgiasza nieraz, że sztuka nakłaniania o wiele przewyższa wszystkie inne sztuki. Ona przecież każdego i wszystko do niewoli wziąć potrafi, i to nie gwałtem, ale po dobremu; zatem bez żadnego porównania góruje nad B wszystkimi innymi umiejętnościami. Więc teraz nie chciałbym przyjmować czegoś przeciwnego ani jemu, ani tobie.

Sokrates: Mam wrażenie, że masz ochotę złożyć broń, tylko się wstydzisz to powiedzieć.

Protarchos: Niechże ci i tak będzie, jak uważasz.

Sokrates: A może to i moja wina, żeś nie zrozumiał.

Protarchos: Czego?

Sokrates: Kochany Protarchu, ja nie tego szukałem, która umiejętność C albo która wiedza nad wszystkimi góruje tym, że jest największa i najpotężniejsza, i najwięcej nam pożytku przynosi, tylko tego, która najwięcej zważa na jasność i ścisłość, i prawdę, choćby była mała i mały pożytek przynosiła. To jest to, czego w tej chwili szukamy. Więc zobacz. Gorgiasz się wcale na ciebie nie pogniewa. Przyznasz mu, że jego sztuka góruje ze względu na pożytek dla ludzi, a ta robota, którą ja wymieniam, to tak, jak owa plama bieli, o której mówiłem wtedy, że choćby była mała,

---

[51] Sztuka dyskutowania, o której teraz mowa, to dialektyka. Tak nazywał Platon badanie rzeczywistości z pomocą definicji, opisów, analiz i syntez, przechodzące od ciaśniejszych uogólnień do obszerniejszych, poznawanie tego, co w rzeczach zmieniających się jest stałe, niezmienne, wieczne.

to jeśli będzie czysta, przewyższy wielką, ale nie tak czystą. Będzie
D górowała właśnie tym samym, będzie najprawdziwsza. [52] Tak i teraz zastanówmy się uważnie i zrachujmy sobie wszystko należycie, ani na żadne pożytki z nauk nie patrząc, ani na ich opinie, i jeżeli w naszej duszy mieszka zdolność do tego, żeby prawdę kochać i wszystko dla niej robić, to znajdując w tej umiejętności czyste pierwiastki myśli i rozumu, powiedzmy, czy pragnęlibyśmy ją posiąść raczej niż wszystkie inne, czy też
E wypadnie się nam rozejrzeć za jakąś inną — godniejszą.

Protarchos: Ja się zastanawiam i mam wrażenie, że trudno byłoby się zgodzić, że jakaś inna wiedza lub umiejętność ściślej się prawdy trzyma niż ta właśnie.

Sokrates: Czyś ty to powiedział, zważywszy, że liczne umiejętności
59 i ci, co się nimi trudzą, przede wszystkim podmiotowymi mniemaniami się posługują i nieustannie a pilnie szukają tego, co się z mniemaniami wiąże? Choćby się któremu zdawało, że jego badania dotyczą przyrody, to wiesz, że taki całe życie szuka tego, co się na tym świecie dzieje, jak co powstaje, jak co czego doznaje i jak działa. Możemy powiedzieć, że tak, czy jak inaczej?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Nieprawdaż, trudy takiego człowieka nie dotyczą tego, co istnieje wiecznie, tylko tego, co się staje i co się ma stać kiedyś, i co się już stało?

Protarchos: Święta prawda.

Sokrates: Czy może z tego wyjść coś jasnego w świetle najściślejszej
B prawdy, skoro żadna z tych rzeczy ani nie miała nigdy żadnego rysu niezmiennego, ani go nie będzie miała, ani go teraz nie posiada?

Protarchos: Ależ jakim sposobem?

Sokrates: Więc o przedmiotach, które nie posiadają stałości za grosz, jak można kiedykolwiek coś pewnego wiedzieć — choć cokolwiek?

Protarchos: Myślę, że na żaden sposób.

Sokrates: Zatem ani umysł żaden, ani jakakolwiek wiedza o tych rzeczach całkowitej prawdy nie posiada.

Protarchos: Chyba nie. [53]

---

[52] Platon robi tu ustępstwo dla Gorgiasza przyznając, że retoryka, czyli sztuka sugerowania mas przynosić może większy pożytek w praktyce, może dawać większą moc życiową, ale ze względu na ścisłość, jasność, bliskość prawdy stawia najwyżej nauki filozoficzne.

[53] Badanie przyrody wydaje mu się w ogóle beznadziejne. Tu go przeczucia omyliły. Blisko żył z matematykami, a na rozkwit nauk przyrodniczych czas był jeszcze nie nadszedł.

Sokrates: To już dajmy święty pokój tobie i mnie, i Gorgiaszowi, XXXV
i Filebowi, a takie naszej myśli wydajmy świadectwo. C

Protarchos: Jakie?

Sokrates: Że albo tam gdzieś istnieje to, co mocne i pewne, i czyste, i prawdziwe i, jak mówimy, nieskalane; tam, w świecie rzeczy wiecznie takich samych i wolnych od śladów jakichkolwiek domieszek, albo też ono jest z tym światem w najściślejszym pokrewieństwie. A wszystko inne to już drugi rząd i niższy.

Protarchos: Najzupełniejszą prawdę mówisz.

Sokrates: A jeżeli idzie o nazwy dla tych rzeczy, to najsprawiedliwiej to, co najpiękniejsze, nazywać najpiękniej.

Protarchos: Wypada.

Sokrates: Nieprawdaż, umysł i rozum to będą nazwy może najczci- D
godniejsze?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Można przez nie rozumieć rozważania bytu rzeczywistego; będą miały właściwe zastosowanie. [54]

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Kiedy przedtem mówiłem o sądzie konkursowym, użyłem właśnie tych terminów.

Protarchos: No tak, Sokratesie.

Sokrates: Więc dobrze. Jeżeli idzie o rozum i rozkosz, i o mieszanie E
ich ze sobą, to gdyby ktoś powiedział, że to są dla nas jakby materiały, a my — niby rzemieślnicy, mamy z nich albo w nich coś wykonać, to porównanie byłoby piękne?

Protarchos: I bardzo.

Sokrates: A druga rzecz, to czybyśmy już nie zaczęli mieszać?

Protarchos: No, czemu?

Sokrates: Ale może lepiej by było jeszcze coś przedtem powiedzieć i coś sobie przypomnieć?

Protarchos: Co takiego?

Sokrates: To, cośmy sobie i poprzednio przypominali. Zdaje się, że dobrze mówi przysłowie: Trzeba sobie nie raz i nie dwa powtarzać to, 60
co słuszne.

Protarchos: No, cóż?

Sokrates: Więc proszę cię — na Zeusa — mam wrażenie, że to jakoś tak było powiedziane.

Protarchos: Jak?

---

[54] Rozum i umysł określa się mniej więcej jako zdolność do nauk filozoficznych. Ale nie tylko w tym jednym znaczeniu występuje ten wyraz w toku rozmowy.

Sokrates: Filebos powiada, że rozkosz jest słusznym celem wszystkich żywych istot i wszystkie powinny do niej zmierzać, i ona jest dobrem dla wszystkich. Dwie nazwy: dobro i rozkosz przysługują słusznie jednej i tej samej rzeczy, jednej i tej samej naturze. Sokrates
B zaś powiada, że to nie jest jedno i to samo, tylko dwie nazwy różne i dwie rzeczy różne; coś innego dobro, a coś innego rozkosz. One mają różną naturę. Znacznie więcej dobra ma w sobie rozum niż rozkosz. Czy nie to jest i była treść tamtych słów, Protarchu?

Protarchos: Ależ i bardzo.

Sokrates: Nieprawdaż, a na to też zgodziliśmy się chyba i wtedy, i teraz.

Protarchos: Na co?

Sokrates: Że natura dobra tym się różni od innych.

C *Protarchos:* Czym?

Sokrates: Którejkolwiek istocie żywej dobro przysługuje aż do końca, ze wszech miar i pod każdym względem, ta już niczego więcej nie potrzebuje, ma wszystko, czego jej potrzeba. Czy nie tak?

Protarchos: Tak.

Sokrates: Próbowaliśmy w myśli jedno i drugie z osobna włączyć do życia; rozkosz nie zmieszaną z rozumem i tak samo rozum bez jakiejkolwiek, choćby najmniejszej, domieszki rozkoszy.

Protarchos: Było tak.

D *Sokrates:* A czy się wam wydawało, że takie życie — jedno albo drugie — komukolwiek wystarczy?

Protarchos: Ale skąd?

XXXVII *Sokrates:* A jeżeliśmy może przedtem popełnili gdzieś jakąś pomyłkę, to niech teraz którykolwiek z nas wróci i powie słuszniej. Niech założy, że pamięć i rozum, i wiedza, i prawdziwy sąd podpadają pod tę samą ideę, i niech się zastanowi, czy ktokolwiek zgodziłby się bez nich mieć lub otrzymać wszystko jedno co — już nie mówiąc o rozkoszy, chociażby największej, chociażby najmocniejszej — bo nie mógłby ani słusznie sobie z niej zdać sprawy, aniby w ogóle nie wiedział
E jakiego stanu doznaje, aniby pamięci o tym stanie nie zachował na czas nawet najkrótszy. A to samo trzeba powiedzieć i o rozumie. Czy wolałby ktoś mieć rozum bez żadnej rozkoszy — choćby najkrótszej — czy też w połączeniu z pewnymi rozkoszami, czy może wszelkie rozkosze bez rozumu raczej, czy też w połączeniu z pewnym rozumem?

Protarchos: Nie sposób, Sokratesie, i nie ma powodu tak często znowu o to samo pytać.[55]

---

[55] Krótkie powtórzenie zagadnienia i głównych kroków dialogu.

Sokrates: Nieprawdaż, doskonałe i dla wszystkich godne wyboru 61
i ze wszech miar dobre nie będzie chyba ani jedno życie, ani drugie?

Protarchos: Jakżeby miało być?

Sokrates: Więc to dobre albo jasno określmy, albo przynajmniej jego pewien typ uchwyćmy, abyśmy, jak się mówiło, mogli któremuś przyznać drugą nagrodę.

Protarchos: Zupełnie słusznie mówisz.

Sokrates: Nieprawdaż, na drogę pewną w kierunku dobra natrafiliśmy?

Protarchos: Jaką?

Sokrates: Tak, jakby ktoś pewnego człowieka szukał i naprzód by się dowiedział, w którym domu on mieszka, to już by miał wielką B
pomoc w odnalezieniu tego, którego by szukał.

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Tak i teraz nam pewna myśl pokazała, jak i na samym początku, żeby dobra nie szukać w życiu nie zmieszanym tylko w tym mieszanym.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Większa nadzieja, że się w życiu pięknie zmieszanym raczej, niż w każdym innym, objawi to, czego szukamy?

Protarchos: O wiele większa.

Sokrates: Więc pomódlmy się do bogów, Protarchu, i mieszajmy — czy tam Dionizos, czy Hefajstos, czy który inny bóg zechce błogosła- C
wić mieszaniu.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: My tak jak ci, co wino mieszają po uczcie, a obok nas dwa źródła. Z jednej strony sam miód płynie — to rozkosz — mógłby ją ktoś tak przyrównać, a z drugiej rozum trzeźwy i bez wina, taka zimna, świeża jakaś i zdrowa woda. Trzeba ją jak najpiękniej wmieszać.

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Więc, proszę cię, naprzód, czy jeśli wszelką rozkosz pomie- D
szamy z wszystkim rozumem, wtedy się nam najlepiej uda i powiedzie?

Protarchos: A może.

Sokrates: Ej, to niepewne. A jak by to najbezpieczniej można pomieszać? Ja mam wrażenie, że mam co do tego pewien pomysł i mógłbym go wyjawić.

Protarchos: No, mów jaki?

Sokrates: Przekonaliśmy się, uważamy, że jedna rozkosz jest prawdziwsza niż inna i że jedna umiejętność jest ściślejsza niż druga?

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: I jedna wiedza różni się od drugiej. Jedna patrzy na to, co się staje i ginie, a druga spogląda na to, co ani się nie staje, ani nie ginie

E i zawsze jest to samo i jest takie samo. W świetle prawdy ta druga wydaje się nam bliższa prawdy od tamtej.

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Nieprawdaż, gdybyśmy tak przede wszystkim zmieszali co najprawdziwsze wycinki jednej i drugiej, i zobaczyli, czy to będzie wystarczająca mieszanina i czy nie potrafi nam stworzyć najmilszego życia, czy też nam będzie potrzeba jeszcze czegoś w innym rodzaju?

62 *Protarchos:* Ja myślę, że tak trzeba zrobić.

XXXVIII *Sokrates:* Przyjmijmy, że jest pewien człowiek mądry i wie, co to jest sprawiedliwość sama; patrzy na nią i, co za tym idzie, myśli należycie. I wszystkie inne byty podobnie myślą ogląda.

Protarchos: Niechże będzie taki ktoś.

Sokrates: Czyż więc on będzie miał wiedzę dostateczną, jeżeli potrafi pojąć koło i kulę samą — tę boską — a nie będzie się znał na kołach tych tutaj i na tej kuli ludzkiej; chociaż musi przy budowie domu

B i gdzie indziej używać przykładnic i kół?

Protarchos: To śmieszna postawa, Sokratesie; interesować się wyłącznie tylko boskimi naukami.

Sokrates: Jak mówisz? Więc umiejętność, posługującą się fałszywą prostą i fałszywym kołem, tę niepewną i nieczystą też wlać do wspólnego garnka i zamieszać?

Protarchos: Koniecznie przecież; jeżeli ktokolwiek z nas ma choćby tylko znaleźć drogę do własnego domu.

C *Sokrates:* A może i muzykę też, o której śmy przed chwilą mówili, że pełno w niej zgadywania i naśladowania, a czystości jej brak?

Protarchos: Mnie się zdaje, że się bez niej nie obejdzie, jeżeli nasze życie ma być choć trochę życiem. [56]

Sokrates: To ty chcesz, żebym ja, jak ten portier, którego tłum popycha i przemaga, poddał się, szeroko drzwi otworzył i wpuścił wszystkie umiejętności, niech wpadają do środka i niech się mieszają, czy tam która czysta, czy nie bardzo?

D *Protarchos:* Ja bo nie wiem, Sokratesie, co by to komu mogło zaszkodzić, gdyby ktoś sięgał po inne gałęzie wiedzy, mając już te pierwsze.

---

[56] Próbują, czy najlepszą postawą życiową nie wydałoby się im, w myśl wywodów poprzedzających, połączenie zainteresowania dla samych tylko nauk ścisłych z samymi tylko rozkoszami czystymi.

Poprzestać na tym nie chcą, bo to by znaczyło odwrócić się od świata rzeczy konkretnych, który nas otacza. Bez umiejętności, wcale nie ścisłych, ale doniosłych praktycznie i życiowo nie chcą się obchodzić. Do programu życia włączają muzykę, mimo nieścisłości teorii muzycznych.

Sokrates: Więc mam wszystkie wpuścić — niech wpływają w ten zbiornik, który Homer poetycznie nazywa kotliną pośród gór?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Wpuszcza się je. A teraz trzeba znowu pójść do źródła XXXIX rozkoszy. Zamierzaliśmy zrazu wpuszczać najpierw cząstki prawdziwe, ale to się nam nie udało. Kochamy wszelką wiedzę, więceśmy wszystkie jej gałęzie puścili naraz; i to jeszcze przed rozkoszami. E

Protarchos: Najzupełniejszą prawdę mówisz.

Sokrates: Czas się nam naradzić i nad rozkoszami, czy je też wszystkie naraz wpuścić bez wyboru, czy i spośród nich wpuścić naprzód tylko prawdziwe.

Protarchos: To jest wielka różnica; jeżeli idzie o bezpieczeństwo; lepiej naprzód dopuszczać prawdziwe.

Sokrates: Więc niech wejdą. A co potem? Może, jeśli które niezbędne, tak jak tam było, to domieszać i tych?

Protarchos: Czemu by nie? Tych niezbędnych, oczywiście.

Sokrates: Jeżeli to tak jak z umiejętnościami, że to nic nie szkodziło 63 w życiu, tylko przynosiło pożytek: znać je wszystkie, to teraz powiedzmy to samo o rozkoszach. I jeżeli to wszystkim nam przyniesie pożytek, a nikomu szkody nie wyrządzi wszystkimi rozkoszami cieszyć się całe życie, to wmieszajmy i wszystkie. [57]

Protarchos: Więc co mamy o tych tutaj powiedzieć i jak to zrobić?

Sokrates: Nie nas, Protarchu, przepytywać trzeba, tylko się u samych rozkoszy i u rozumów rozpytać, jak to tam one o sobie nawzajem. B

Protarchos: Jak je zapytać?

Sokrates: „Przyjaciółki — czy tam was rozkoszami trzeba nazywać, czy jakimkolwiek innym imieniem — czy wolałybyście mieszkać wspólnie z rozumem wszelkim, czy bez rozumu?" Mam wrażenie, że one niewątpliwie musiałyby tak odpowiedzieć.

Protarchos: Jak?

Sokrates: Że, jak to się przedtem mówiło, „żeby jeden, jedyny rodzaj samotny w niepokalaniu trwał, to ani bardzo możliwe, ani pożyteczne. A spośród wszystkich rodzajów intelektu, kiedy je tak porów- C nywamy jeden z drugim, najlepiej by nam było mieszkać z jednym; z tym, który zna wszystkie inne, a każdą z nas znałby też doskonale, jak tylko można".

Protarchos: To pięknieście odpowiedziały w tej chwili — powiemy.

---

[57] I na rozkoszach czystych nie poprzestają. Program życiowy nie jest zbyt rygorystyczny w tej części rozmowy.

Sokrates: Słusznie. Więc potem trzeba znowu zapytać myśli i rozumu: „Czy wy potrzebujecie nieco rozkoszy w mieszaninie?" powiedzielibyśmy, wypytując myśl i rozum. „Ale jakich rozkoszy?" odpowiedziałyby zapewne.

Protarchos: Prawdopodobnie.

D *Sokrates:* A my mówimy dalej tak: „Oprócz tych prawdziwych rozkoszy, powiemy, czy jeszcze wam potrzeba tych największych, żeby z wami mieszkały, i tych najgwałtowniejszych?"

„Ależ jakim sposobem, Sokratesie", odpowiedziałyby z pewnością. „Przecież one nam nieprzebrane przeszkody pod nogi rzucają, one dusze, w których mieszkamy, zaprzątają szaleństwami rozkoszy, nam samym
E nawet powstawać nie dają od początku, a nasze dzieci, jak to nieraz bywa, doprowadzają do zupełnej zagłady, bo przez niedbalstwo zaszczepiają niepamięć. Natomiast tamte rozkosze, któreś nazwał prawdziwymi i czystymi, te uważaj prawie że za nasze krewne, a oprócz nich te, które się łączą ze zdrowiem i z panowaniem nad sobą i za wszelką dzielnością idą jak za bogiem — tych dolewaj! A te, które zawsze za głupotą idą i za innym złem, byłoby bardzo niemądrze mieszać je z intelektem, jeżeli ktoś
64 chce widzieć najpiękniejszą mieszaninę i najbardziej zwarty stop. I starałby się na nim nauczyć, co właściwie jest dobre w człowieku i w świecie, i odgadnąć przeczuciem, jaka jest ta idea". Cóż powiemy, czy rozsądnie i rozumnie ten rozum odpowiedział tymi słowy za siebie samego oraz w imieniu pamięci i sądu słusznego?

Protarchos: Ależ ze wszech miar.[58]

Sokrates: Jednak jeszcze i tego potrzeba. Bez tego nic się nie zrobi.

B *Protarchos:* Co to takiego?

Sokrates: Do czego nie domieszamy prawdy, to nigdy nie może prawdziwie powstawać ani istnieć.

Protarchos: Bo jakżeby?

XL *Sokrates:* W żaden sposób. Więc jeżeli jeszcze czegoś do tego stopu potrzeba, to mówcie wy, ty i Fileb. Bo ja mam wrażenie, że ta rozmowa stworzyła jakby jakiś świat bezcielesny; on powinien pięknie rządzić ciałem, w którym dusza mieszka.

Protarchos: Otóż powiedz, Sokratesie, że i mnie się to tak przedstawia.

---

[58] Pełna humoru indagacja rozumu i rozkoszy na temat ich wzajemnego stosunku. W niej powtarza się w krótkiej, obrazowej formie to, co zostało przeprowadzone i podane w toku rozmowy. Wychodzi na to, że w życiu człowieka myślącego nie powinno braknąć i nie ma powodu wykluczać z niego żadnych przyjemności, które nie szkodzą zdrowiu, nie marnują energii człowieka w sposób niemądry. Filozof nie musi umierać dla świata i nie musi udręczać swego ciała. Powinien tylko żyć rozumnie.

Sokrates: A gdybyśmy powiedzieli, że w tej chwili stoimy już C
w przedsionku dobra, już na progu domu, w którym ono mieszka, to może byśmy w pewnym sposobie i słusznie powiedzieli?

Protarchos: Mnie się przynajmniej tak wydaje.

Sokrates: Cóż się nam tedy w tej mieszaninie może wydawać najcenniejszym i dzięki czemu wszystkim się nam ta postawa podobała? Kiedy to dostrzeżemy, zastanowimy się potem, czy ono jest podobniejsze i bardziej pokrewne rozkoszy czy rozumowi we wszechświecie.

Protarchos: Słusznie. To się nam bardzo przyda do rozstrzygnięcia D
konkursu.

Sokrates: Otóż w każdej mieszaninie nietrudno dojrzeć to, dzięki czemu każda albo jest coś warta, albo nic.

Protarchos: Jak mówisz?

Sokrates: Przecież to wszyscy wiedzą.

Protarchos: Ale co?

Sokrates: Że jakakolwiek, choćby i największa mieszanina, w której nie ma miary i proporcji, zatraca swoje składniki, a przede wszystkim zatraca siebie. Bo to już nie mieszanina, tylko jakaś bezładna kupa — E
i prawdziwe nieszczęście, kto ją sobie kupi.[59]

Protarchos: Święta prawda.

Sokrates: Teraz nam uciekła natura dobra i schowała się w naturze piękna. Przecież utrzymanie się w mierze i proporcjonalność to wszędzie jest to samo, co piękność i dzielność.

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: A mówiliśmy, że i prawda wchodzi do tej mieszaniny?

Protarchos: Tak jest.

Sokrates: Nieprawdaż, jeżeli jedną postacią nie potrafimy dobra schwycić, to weźmy je w trzy: piękność, proporcjonalność i prawdę; 65
powiedzmy, że to jest niby jedność i raczej ona niż składniki mieszaniny sprawia to, że ta mieszanina jest dobra.

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Więc teraz już, Protarchu, chyba każdy gotów u nas mieć XLI
dostateczne kwalifikacje do tego, żeby rozsądzić sprawę rozkoszy i rozumu, i powiedzieć, które z tych dwojga jest bliżej spokrewnione z tym, co najlepsze, i które większej czci godne u ludzi i u bogów. B

Protarchos: Jasna rzecz, ale zawsze lepiej to rozwinąć w słowach.

---

[59] Najważniejszą rzeczą w układzie życia jest zachowanie miary i proporcji między jego czynnikami. Unikanie przesady w każdym sposobie. Podobną myśl rozwinie później Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* i stworzy ideał człowieka w typie, powiedzielibyśmy dziś, zachodnim.

Sokrates: Zatem po kolei każdą z trzech wartości przysądzajmy rozkoszy i rozumowi. Trzeba zobaczyć, któremu z nich dwojga przyznamy każdą jako bardziej pokrewną.

Protarchos: Ty mówisz o piękności, prawdzie i utrzymaniu w mierze?

Sokrates: Tak. Więc najpierw weź prawdę, Protarchu. A wziąwszy,
C popatrz na tę trójkę: rozum, prawda i rozkosz. Zatrzymaj się czas dłuższy i odpowiedz sobie samemu, czy rozkosz jest bliżej spokrewniona z prawdą, czy rozum?

Protarchos: A po co ten dłuższy czas? Uważam, że to ogromna różnica. Przecież nie ma większego blagiera niż rozkosz. Pomyśleć tylko, że jeśli idzie o rozkosze w służbie Afrodyty, to tam nawet bogowie krzywoprzysięstwo wybaczają, bo rozkosze są jak małe dzie-
D ci i rozumu nie mają za grosz. A rozum to albo jest to samo, co prawda, albo też jest ze wszystkiego w świecie do prawdy najpodobniejszy i najbliższy.

Sokrates: Nieprawdaż, a potem tak samo nad utrzymaniem się w mierze zastanów i powiedz, czy rozkosz ma tego więcej niż rozum, czy rozum więcej niż rozkosz.

Protarchos: Łatwo się i nad tym zastanowić — zadanie wcale nietrudne. Myślę, że w całym świecie nie znajdzie się nic, co by się mniej trzymało miary niż rozkosz i radość, ani też nic bardziej umiarkowanego niż rozum i wiedza.

E *Sokrates:* Pięknieś to powiedział. A jednak mów jeszcze o tym trzecim. Rozum dostał więcej piękności w udziale, czy też tamten rodzaj: rozkosz? Tak, że piękniejszy jest rozum od rozkoszy, czy na odwrót?

Protarchos: Ależ, Sokratesie, rozumu i umysłu brzydkiego nikt nigdy ani we śnie, ani na jawie nie widział, ani nie wymyślał nigdzie i na żaden sposób. Ani żeby taki powstał, ani żeby był albo miał być kiedyś.

Sokrates: Słusznie.

Protarchos: Natomiast, kiedy patrzymy, że się ktoś cieszy rozkoszami, i to prawie że największymi, widzimy, że za nimi idzie albo śmiesz-
66 ność, albo wstyd największy ze wszystkich. Wstydzimy się sami i zasłaniamy te rzeczy jak tylko można. Nocy oddajemy to wszystko, aby tego światło nie oglądało. [60]

---

[60] Na zakończenie rozmawiający rozstrzygają zawody o pierwszeństwo między rozkoszą a rozumem. Rozumowi słusznie przyznają bliższe pokrewieństwa z prawdą. Jeżeli kilkakrotnie w toku rozmowy i teraz też odsądzają rozkosz od prawdy — to niewątpliwie idzie o to, że łatwo przeżywamy złudzenia na tle silnych afektów i gwałtownych dyspozycji uczuciowych; idzie im też o stany uczuciowe nieszczere, które w samym przeżyciu mają fałszywy dźwięk.

Sokrates: Rozgłoś więc powszędy, Protarchu, każ to rozbębnić, a obecnym sam to powiedz, że rozkosz nie jest pierwszą wartością ani nawet drugą. Pierwsza rzecz to miara i umiarkowanie, trafienie w moment odpowiedni, i cokolwiek trzeba za coś w tym rodzaju uważać, to wszystko przybrało i ma naturę rzeczy wiecznych.

Protarchos: Okazuje się, według tego, co teraz mówimy.

Sokrates: Druga rzecz to proporcjonalność i piękność, i doskonałość, B
i żeby było w sam raz i wszystko, co należy znowu do tej rodziny.

Protarchos: Zdaje się.

Sokrates: Jako trzecie zaś, według mojej wyroczni, jeśli przyjmiesz umysł i rozum, nie bardzo odbiegniesz od prawdy.

Protarchos: Może być.

Sokrates: A czy na czwartym miejscu nie będzie stało to, cośmy duszy samej przypisali, a więc wszelkie rodzaje wiedzy i umiejętności, i sądy prawdziwe? To będzie czwarty rząd obok tamtych trzech, skoro te C
rzeczy spokrewnione są z dobrem ściślej niż rozkosze.

Protarchos: Gotowo być.

Sokrates: W piątym szeregu rozkosze, któreśmy określili jako wolne od cierpień i nazwaliśmy je czystymi i czysto duchowymi. Jedne z nich wiążą się z różnymi rodzajami wiedzy, inne ze spostrzeżeniami.

Protarchos: Może być.

Sokrates: „Gdy przyjdzie szóste pokolenie, powiada Orfeusz, zakończcie już ten piękny śpiew". Bodaj że i nasza rozmowa zakończy się na szóstym wyroku. Potem nie zostaje nam już nic, jak tylko jak gdyby głowę nasadzić na to, co się mówiło.[61] D

Protarchos: Nieprawdaż, potrzeba.

Rozumowi przyznają też trzymanie się miary, a odmawiają tego rozkoszy. Tych zdań nie można brać dosłownie, ale niezbyt trudno je przetłumaczyć na zdania zrozumiałe i słuszne.

W końcu przypisują rozumowi piękność, nieodłączną od jego istoty, czego o rozkoszy powiedzieć nie można. Ponieważ zaś dobro określili w tym ustępie jako prawdę, miarę i piękno, więc wynika im z tego, że rozkosz nie jest dobrem najwyższym ani nawet drugim z rzędu.

[61] W hierarchii wartości kładą teraz na pierwszym miejscu umiar, na drugim proporcjonalność i piękność, na trzecim rozum, na czwartym wiedzę, a dopiero na piątym rozkosze wolne od domieszki bólu. Nie mówią, co kładą na szóstym miejscu. Przychodzi kolej na owe rozkosze zmieszane, o których mówili w osłonkach. W ciągu całej rozmowy nie pytali o to, czy rozum i myślenie miałoby jakąkolwiek wartość, gdyby z nich nie wynikały żadne przyjemności i gdyby pod ich wpływem nie ustawały żadne przykrości. Kto się chce rozprawić z hedonizmem, dobrze zrobi, jeżeli się nad tym zastanowi.

XLII *Sokrates:* Więc proszę cię — jak trzeci kielich piją na cześć Zeusa Zbawiciela — tak my trzeci raz przyświadczymy tej samej myśli.

Protarchos: Jakiej?

Sokrates: Fileb przyjmował, że dobro to jest rozkosz — wszelka i wszelkiego rodzaju.

Protarchos: Ten trzeci kielich, Sokratesie, toś powiedział dlatego, żebyśmy na nowo podjęli temat początkowy?

E *Sokrates:* Tak jest. Ale posłuchajmy, co dalej. Otóż ja, mając na oku to, com przed chwilą rozwinął, i podrażniony stanowiskiem Fileba, i nie tylko Fileba, ale i innych, a spotyka się ich często i bez liku, powiedziałem, że od rozkoszy bez porównania wyżej stoi rozum — i jest większą wartością w życiu człowieka. [62]

Protarchos: Było tak.

Sokrates: A podejrzewając, że jest też i wiele innych wartości, powiedziałem, że jeśliby się która okazała lepsza od tych obu, to bym pomagał rozumowi w walce przeciw rozkoszy o drugą nagrodę i rozkosz nie dostałaby nawet drugiej.

67 *Protarchos:* Powiedziałeś tak.

Sokrates: I potem się pokazało w sposób nie budzący żadnych zastrzeżeń, że ani jedno, ani drugie nie wystarcza samo dla siebie.

Protarchos: Najzupełniejsza prawda.

Sokrates: Nieprawdaż, w ciągu tej rozmowy całkowitą odprawę dostał i rozum, i rozkosz. Pokazało się, że dobrem nie jest żadne z nich, bo żadne z nich samo sobie nie wystarcza, nie jest dostateczne ani doskonałe.

Protarchos: Zupełnie słusznie.

Sokrates: Kiedy się zjawiło coś trzeciego i to się okazało lepszym od tych obojga, to znowu rozum wydał się o całe niebo ściślej niż rozkosz spokrewniony z postacią zwycięzcy.

Protarchos: Jakżeby nie?

Sokrates: Nieprawdaż. Piąte miejsce, według naszego wyroku, na podstawie tej rozmowy, zajmie chyba potęga rozkoszy.

Protarchos: Zdaje się.

B *Sokrates:* Pierwszego nie dostanie, nawet gdyby wszystkie byki i konie, i wszystkie inne zwierzęta za tym głosowały, przez to, że za przyjemnościami gonią ci, których jest wielu, wierzą im tak, jak wieszcz-

---

62 Sokrates mówi, że go drażnił hedonizm Fileba. Willamowitz-Moellendorff mówi, że Platona miał drażnić hedonizm Eudoksosa, który czas jakiś był w Akademii, a później uprawiał astronomię, geografię i etykę, i głosił pogląd, który tutaj reprezentuje Fileb i Protarch, że rozkosz jest dobrem najwyższym. Po jego śmierci miał Platon napisać *Fileba*, żeby się z tym stanowiskiem rozprawić.

kowie wierzą ptakom, i sądzą, że rozkosze stanowią w naszym życiu wartość największą; więcej u nich waży świadectwo pociągów zwierzęcych niżeli pragnień, które muza, kochanka rozumu, rozpala i zwraca do świata przeczuć i myśli.

Protarchos: Najzupełniejszą prawdę powiedziałeś, Sokratesie. Teraz wszyscy ci to przyznamy.

Sokrates: Nieprawdaż, i puścicie mnie już?

Protarchos: Jeszcze coś tam zostało, Sokratesie. Przecież ty się nie zmęczysz prędzej niźli my. Ja ci będę przypominał tę resztę. [63]

[63] Krótkie streszczenie toku i wyników rozmowy kończy dialog.

Rozmowa, mimo licznych miejsc niejasnych, niezbyt kryształowo sformułowanych, godna rozważenia i dziś. Zawiera wiele materiału do charakterystyki autora, zawiera mnóstwo myśli świetnych, trafnych, zdumiewająco wczesnych i zapładniających, i musi pobudzić do myślenia każdego, kogo by interesowały zagadnienia wartości życiowych i programu życiowego. Tylko nie należy jej czytać, jak się czyta gazetę, ale wracać do niej trzeba i wsłuchiwać się w to, co właściwie mówi i jak mówi ten człowiek osobliwy; mówi... jakby nie umarł.

PLATON

EPIGRAMATY

(red. A. H., 2018)

I - IX

Diogenes Laertios

Żywoty i Poglądy Sławnych Filozofów

(przekł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, 1982)

X - XXV

Antologia Palatyńska (V - VII, IX, XVI)

(przekł. Z. Kubiak, 1992)

XXVI

Plutarch

Moralia (LXX)

(przekł. frag. A. H., 2018)

XXVII

Flawiusz Filostrat

Żywot Apolloniosa z Tyany (I: 24)

(przekł. M. Szarmach, 2000)

XXVIII

Olimpiodor

Życie Platona

(przekł. A. H., 2018)

I.

Arystyp w czwartej księdze pisma *O rozpuście w dawniejszych czasach* podaje, że Platon zakochał się w pewnym młodzieńcu imieniem Aster, który zajmował się razem z nim astronomią, a także w wyżej wspomnianym Dionie oraz, według niektórych, również w Fajdrosie. Dowodem jego miłości mają być następujące epigramaty, które jakoby dla nich napisał:

W gwiazdy wpatrujesz się, mój Astrze!
Obym niebem się stał i tysiącem oczu
mógł spoglądać na ciebie!

II.

Pierwej jutrzenką żywy nam jaśniałeś, Astrze!
Dziś zmarły świecisz z dala jak wieczorna gwiazda.

III.

Dionowi zaś poświęcił taki wiersz:

Hekubie i trojańskim niewiastom łzy
od urodzenia Mojry losem wyznaczyły;
przed tobą zaś, Dionie, za piękny wyczyn zwycięstw
nadzieję pełną powodzeń bóstwa już rozsiały.
W radosnej leżysz ojczyźnie, czczony przez swój kraj,
w serce zaś moje, Dionie, miłości wlałeś żar!

Podają, że ten właśnie wiersz miał być wyryty na grobie Diona w Syrakuzach.

IV.

Ponadto, kochając się w Aleksisie i w Fajdrosie, poświęcić im miał takie wiersze:

Choć powiedziałem tylko, że Aleksis piękny,
już każdy ku niemu oczy swe obrócił.
Czemuś, me serce, kości psom wskazało?
Czy później tego nie pożałujemy?
Czyśmy w ten sposób nie stracili Fajdrosa?

V.

Miał też ponoć kochankę Archeanassę, dla której napisał te słowa:

Kochankę mam Archeanassę z Kolofonu,
u której w zmarszczkach jeszcze ogień płonie.

O nieszczęśnicy,
którzyście w młodości pierwszą ją pokochali!
Przez jakie przeszliście męki!

VI.

Oto jeszcze wiersz dla Agatona:

Całując Agatona, na wargach duszę miałem:
przybyła tam cierpiąca, jakby odejść chciała.

VII.

Jabłkiem ja jestem: rzuca mną ten, kto kocha cię!
Zgódź się, Ksantypo, bo i tak uroda nasza przeminie.

VIII.

Mówią, że ułożył wiersz dla wziętych do niewoli Eretrejczyków.

My, Eretrejczycy z Eubei, pod Suzą leżymy!
Ach! Od ziemi naszej tak bardzo daleko!

IX.

Złoto znalazłszy porzucił ktoś stryczek,
a inny, nie znalazłszy złota,
na znalezionym powiesił się stryczku.

X.

Rzucam ku tobie jabłko. Jeśli naprawdę mnie kochasz,
weź je, miła, i w zamian daj mi swoje dziewictwo.

A jeśli - co oby nie było! - myślisz nie tak,
też je przyjmij i popatrz, jakie jest piękne, i pomyśl:
ta piękność przeminie.

XI.

Cypryda do Muz: „Uczcijcie Afrodytę, dziewczęta!
Nie chcecie? Zaraz Erosa przeciwko wam uzbroję."

Muzy do Cyprydy: „Dla Aresa te groźby!
Do naszych wyżyn nie doleci psotny chłopaczek."

XII.

Platon umieścił taką inskrypcje na lustrze poświęconym przez Lais:

Ja, Lais, która szydziłam z Hellady tak wyniośle,
u której drzwi się tłoczył miłośników tłum,
poświęcam Cyprydzie zwierciadło.
Takiej, jaką jestem, nie chcę widzieć.
Jaką byłam, nie ujrzę już.

XIII.

Jam jest mogiła rozbitka.
A na przeciw jest grób rolnika.
Na morzu czy na ziemi, jednako czai się śmierć.

XIV.

Żeglarze, obyście byli bezpieczni na morzu i ziemi!
Wiedzcie o tym, że właśnie mijacie grób rozbitka.

XV.

Dziewięć jest Muz, powiadają niektórzy. Jakże się mylą!
Oto przed wami Safo z Lesbos, Muza dziesiąta.

XVI.

Poprzez fale Cypryda z Pafos przyszła na Knidos,
pragnąc widzieć rzeźbiony wizerunek własny.

Obejrzawszy go dobrze w otwartej zewsząd świątyni,
krzyknęła: „Praksyteles gdzież mnie zobaczył nagą?”

XVII.

Na co nie godzi się patrzeć, Praksyteles nie patrzał,
lecz dłuto wykuło ją taką, za jaką tęskniłby Ares.

XVIII.

Ani cię Praksyteles, ni dłuto nie wyrzeźbiło,

Lecz tu stanęłaś taka, jak niegdyś na sąd Parysa.

XIX.

Czas płynąc wszystko przynosi.
Długie lata zdołają przemienić imię
i kształty, i naturę, i dolę.

XX.

Uśpił satyra Diodor, nie w kruszcu go wyrzeźbił.
Dotknij go, a wnet się ocknie. To srebro śpi.

XXI.

Służebnicę nimf, miłośniczkę deszczu, śpiewaczkę,
ociekającą kroplami, rozkochaną w płytkich zdrojach
żabę zrobił tu z miedzi jakiś wędrowiec
i złożył w ofierze, gdy ukoił okropne
w upalnym dniu pragnienie.

Bo kiedy się błąkał bezradny, żaba mu wodę wskazała,
w porę wychyliwszy ziemnowodny pyszczek z topieli.

Zaśpiewała, a wędrowiec za głosem tej przewodniczki
znalazł zdrój i taką, jakiej pragnął, ochłodę.

XXII.

Ręka mistrza mnie, satyra z orszaku Bakchosa,
wykuła, kamień życiem nasycając cudownie.

Teraz nimfom towarzyszę w zabawie.
Nie wino purpurowe, lecz wodę rozlewam rzeźwiącą.

Cichutko przechodź tędy, abyś nie przebudził chłopaczka,
który, widzisz, w miękkim śnie się utulił.

XXIII.

**Przy drodze mnie zasadzili, drzewo orzechowe,
chyba dla chłopców, żeby mieli co kamieniami tłuc.**

**Wszystkie moje gałązki, wszystkie piękne pędy połamane:
Rzęsisty spada pocisków deszcz.**

**Owocność niedobra dla drzew,
przynajmniej smutna dla mnie:
Na własną zgubę wydaję taki dorodny plon.**

XXIV.

**Kiedyśmy weszli w cień głęboki gaju,
widzimy podobnego szkarłatnym jabłkom syna Cyprydy.
Nie miał przy sobie kołczanu ze strzałami ni łuku:
Na gałęziach wisiały, w bujnej gęstwinie liści,
on zaś spośród rozkwitłych róż, spętany drzemotą,
spał i przez sen się uśmiechał, a płowe pszczoły
ku jego ust miodowej słodyczy zewsząd się zlatywały.**

XXV.

**Niech umilnie lesisty stok, gdzie żyją Dryjady,
zdroje bijące ze skały, beczenie płodnych stad,
bo oto sam zaczął Pan na swojej dźwięcznej grać fletni,
przytknąwszy wilgotne wargi do dwóch spojonych trzcin,
a dokoła niego już tańczą żwawymi stopami
nimfy znad strumieni i te, których domem jest bór.**

XXVI.

**Ten mąż zadowalał obcych i drogi był rodakom — Pindar,
służący melodyjnych Muz.**

XXVII.

O Eretrejczykach poległych w Ekbatanie:

**My, co przez głębokie Morza Egejskiego płynęliśmy odmęty,
spoczywamy w dalekich równinach Ektabany.
Żegnaj sławna ojczyzno Eretrio, żegnajcie Ateny,
żegnajcie sąsiedzi z Eubei, żegnaj morze ukochane.**

XXVIII.

**Gracje, gdy znaleźć chciały kaplicę,
która dałaby schronienie po czasu kres,
znalazły duszę Arystofanesa.**