

# Państwo





Ta lektura, podobnie jak tysiące innych, jest dostępna on-line na stronie wolnelektury.pl.

Utwór opracowany został w ramach projektu Wolne Lektury przez fundację Wolne Lektury.

---

PLATON

# *Państwo*

TLUM. WŁADYSŁAW WITWICKI

# WSTĘP OD TŁUMACZA

Platon nie był systematykiem ani człowiekiem zrównoważonym i spokojnym. Treści jego pism niepodobna związać w układ wolny od sprzeczności, porządną, zamkniętą. W poszczególnych dialogach nie zawsze łatwo znaleźć temat główny i położyć pod tytułem dopisek, który by mówił, o co właściwie chodzi w danej rozmowie. W toku dialogów, jeśli zważać na styl, na zabarwienie uczuciowe ustępów, na ich siłę sugestywną — nie zawsze łatwo odgadnąć, po której stronie grają sympatie autora, który z dwóch przeciwników wypowiada to, co autor sam uważa za słuszne, a który zajmuje stanowisko autorowi obce i antypatyczne. Akcenty wiary i uczucia padają często po obu stronach, które prowadzą w dialogu walkę. To wygląda na ślad walk wewnętrznych w duszy samego autora. To tylko widać zawsze, że ten człowiek nie pisał nigdy na zimno, że jego myśli mają gorący, żywy podkład uczuciowy, że go osobiście mocno obchodziło to, co pisał. Uczucie ponosi go, psuje mu dyspozycję, powoduje dygresje i burzy proporcję w rozmiarze ustępów.

Podobnie jest i w *Politei*, czyli w *Państwie*. To główne dzieło Platona porusza bardzo wiele bardzo różnych zagadnień i robi to niekoniecznie po porządku. Myśli bieżą tu w miarę, jak się która nasunie — autor ma wolny czas i nie chce się krępować w mówieniu. Wędruje sobie niewyznaczonymi z góry ścieżkami, jak Ariosto<sup>1</sup>, jak Byron<sup>2</sup>, jak Słowacki w *Beniowskim*<sup>3</sup>. Jakby ktoś może i w ciągu wielu lat spisywał sobie myśli, które go niepokoiły, i pisał je nie dopiero wtedy, gdy były już gotowe i wyraźne, ale notował je już w chwili, gdy się dopiero tworzyły i wyłaniały z mgły. Myśli czasem chwieją się jeszcze i dopiero się precyzują. Dla czytelnika duża w tym pobudka do własnego myślenia. Platon nie wykląda z katedry i bardzo rzadko podaje gotowy zbiór twierdzeń, przeważnie myśli głośno i próbuje, wprowadzając czytelnika do swojego warsztatu pracy myślowej, pokazuje mu roboty dopiero zaczęte i pracuje przy nim jawnie. To bardzo pociąga, zbliża i to może działać lepiej niż systematyczny wykład.

A o co mu tutaj chodzi przede wszystkim? Chodzi mu przede wszystkim o to, jaki powinien być człowiek lepszy, człowiek pierwszej klasy i jak powinien wyglądać porządną ustrój państwowy. Chodzi o to, co właściwie byłoby słuszne, sprawiedliwe, wskazane, czcigodne, dobre w postawie duchowej człowieka i w ustroju państwa tak samo. I czy warto, czy nie warto być takim, jak się należy, a więc: czy sprawiedliwość opłaca się jakoś, czy nie opłaca się w ogóle.

I tu pewna trudność w czytaniu, a większa jeszcze w przekładaniu Platońskiego *Państwa*. Bo wyraz „sprawiedliwość” i „człowiek sprawiedliwy” w językach nowoczesnych albo zaniknął, albo co najmniej zwęził swoje znaczenie w porównaniu do tego, którym się posługiwał Platon. Dziś o nikim się nie mówi, że jest człowiekiem sprawiedliwym, nikogo się tymi wyrazami nie chwali ani nie gani, chyba że chodzi o sędziego w sprawach karnych lub cywilnych, o recenzenta, o krytykę, o miarę lub wagę, o pomiar, o ocenę. Kto niczego nie ocenia, ten nie ma żadnego pola do tego, żeby się okazać sprawiedliwym lub niesprawiedliwym.

Starożytny „człowiek sprawiedliwy” to tyle, co dzisiejszy człowiek „porządną”, przyzwoity, jak się należy, jak być powinien, dobry charakter, „człowiek wzorowy”. „Sprawiedliwość” wyjdzie na tyle co: „stan poprawny”, należyty, porządek, ład wewnętrzny.

Trzeba o tym pamiętać, ile razy spotykamy w tekście „sprawiedliwość” i „człowieka sprawiedliwego”.

<sup>1</sup>Ariosto, Lodovico (1474–1533) — włoski poeta renesansowy, autor poematu rycerskiego *Orland szalony*, najdłuższego eposu europejskiego, w którym główny temat przeplata się z wieloma dygresjami i wątkami pobocznymi. [przypis edytorski]

<sup>2</sup>Byron, George Gordon (1788–1824) — angielski poeta i dramaturg okresu wczesnego romantyzmu; większość utworów Byrona posiada powikłaną i nie do końca jasną fabułę, dla której charakterystyczne są gwałtowne zwroty akcji i niedomówienia. [przypis edytorski]

<sup>3</sup>Beniowski — poemat dygresyjny Juliusza Słowackiego. [przypis edytorski]

Od czasu śmierci Sokratesa<sup>4</sup> zagadnienie sprawiedliwości i niesprawiedliwości musiało Platona nurtować. Przecież w tym było coś rozdzierającego, że właśnie ten człowiek — taki dobry, cichy, czysty, opanowany i rozumny, wolny od wszelkiej chciwości, żądy wpływów i odznaczeń, człowiek naprawdę sprawiedliwy, wzorowy — musiał zginąć w więzieniu z wyroku sądu państwowego, z piętnem człowieka niesprawiedliwego na wysokim czole. Sprawiedliwymi czuli się ci, którzy go skazali. Tak wyglądał „akt sprawiedliwości” w roku 399.

Stąd rozumiały bunt w duszy młodego Platona i potrzeba przemyślenia do gruntu zagadnienia sprawiedliwości i niesprawiedliwości. Skoro dziś najlepsza jednostka państwa musi ginąć z wyroku państwa, to jakże to jest? Kto tu właściwie jest niesprawiedliwy? Sokrates czy państwo? Rzecz jasna i niewątpliwa, że obecne państwo. Ustrój demokratyczny, który na czele stawia jednostki i grupy „nieurodzone” i nieprzygotowane do rządzenia. Tak się Platonowi wydawało.

Ci ludzie powinni patrzeć każdy swego kopyta, a nie bawić się w sędziów, wodzów i rządców państwa. Dopiero to byłaby sprawiedliwość. To byłby stan należyty. I równowaga, i spokój. Podobnie jak poszczególny człowiek jest sprawiedliwy, jest jak się należy wtedy dopiero, gdy każda z trzech części jego duszy robi swoje. A więc, gdy rozum rządzi i decyduje, temperament rozumowi pomaga, a pożądaniam słuchają rozumu. Pomiedzy duszą ludzką a państwem Platon widzi istotne podobieństwo w budowie i w warunkach zdrowia i szczęścia jednego i drugiego z nich obojga.

Platon już z arystokratycznego domu wyniósł pogardę dla typu ateńskiego demokracji, którego znamy choćby z komedii Arystofanesa<sup>5</sup>. Tragedia mistrza musiała zaostrzyć skrajnie jego pogardę i niechęć do istniejącego ustroju i do panującego typu psychicznego. Właśnie tu, w tekście *Politei*, Platon rozgląda się w różnych formach ustrojów i próbuje pokazać, jak to różne typy ustroju państwa mają swoje odpowiedniki w różnych typach charakterów ludzkich. Próbuje w myśli stworzyć państwo idealne i określić idealny typ duszy ludzkiej, który by takie państwo potrafił założyć i utrzymać. Wielka ucieczka od bolesnej, obrzydłej rzeczywistości w świat marzeń.

A jeżeliby państwo miało być jak się należy, to jak i czego by należało uczyć młodzież i jak ją chować? Młodzież uczyła się w Grecji na tradycją przekazanych dziełach poetów. Więc wypadało się rozprawić z poezją i zapytać, czy w poezji ojczystej wszystko jest mądre i piękne, i dobre, czy nie wszystko. Nie tylko z tego powodu. Przecież Platon sam był poetą, ale od Sokratesa przejął poczucie odpowiedzialności za prawdę mówionych słów. Aby się na włos nie mijać z prawdą.

Platon nadzwyczajnie zawsze skupiał uwagę na słowach i wylawiał ich najgłębiej ukryte barwy i znaczenia. Wcale nie tak, jak to robi ktoś, kto je tylko śpiewa, słucha ich powierzchownie albo je odmawia i powtarza, nie sięgając w głąb. Mieszkało w nim przynajmniej dwóch ludzi. Jeden lubił się upajać słowami i wyglądem tego, co mu się w szacie słów zjawiało, a kochał język tak, jak można kochać instrument muzyczny. Umiał pisać tak, jakby grał. A z tą nieodpartą skłonnością poetycką walczył w nim samą człowiek sumiennie i ostrożnie poszukujący prawdy; unikający jak ognia pięknej złudy, aby tylko wiernie opisać rzeczywistość. Typ badacza. Tych obu ludzi dopuścił Platon w *Politei* do głosu. Jego łamanie się tutaj z wpływem poezji na dusze ludzkie — to łamanie się z samym sobą. Od tego się dialog zaczyna i na tym się kończy.

Podobnie jak walka trzeźwych, bezwstydnych poglądów na egoistyczne pobudki rządzenia w państwach z poglądami na psychologiczne tło rządów, które byłyby idealne — to jest też wewnętrzna walka samego Platona — rozłożona na głosy uczestników dialogu. Ale to nie jedyny motyw w tej pracy.

Platon widział, jak się ząb czasu nie chwyta wielkich dzieł duszy ludzkiej, wykonanych w kamieniu lub odnotowanych na papirusach i wraźonych w żywe dusze ludzkie. Musiał

<sup>4</sup>Sokrates (469–399 p.n.e.) — filozof grecki, nauczyciel Platona. Stosował metodę żywego dialogu, dysputy jako sposób dochodzenia do prawdy. Sokratesowi wytoczono proces o niewyznawanie bogów uznawanych przez państwo i demoralizację młodzieży. Został skazany na śmierć przez wypicie trucizny. Nie pozostawił żadnych pism, zaś jego poglądy są znane z dzieł autorów, którzy go znali: Platona, Ksenofonta i Arystofanesa. W kulturze utrwalił się wizerunek Sokratesa stworzony przez Platona w jego dialogach. [przypis edytorski]

<sup>5</sup>Arystofanes (ok. 445–ok. 385 p.n.e.) — grecki komediopisarz, najwybitniejszy z twórców komedii starożytnej. [przypis edytorski]

mieć to poczucie, że i jego myśli nieprędko zgasną, że jakoś będzie żył i działał także i po śmierci, a może się i cały odrodzi w jakimś nowym późniejszym człowieku. Znalazła się więc w treści rozmowy i sprawa życia zagrobowego. Ona stanowi nawet ramę dialogu — jego wstęp i jego zakończenie. Musiała być dla autora osobliwie<sup>6</sup> ważna.

Platon kochał się w konkretnych widowiskach zmysłowych i znał się na rysunku perspektywicznym, ludzającym, a wiedział, że obraz żaden nigdy nie oddaje rzeczywistości samej, tylko odtwarza chwilowy i znikomy wygląd jakiejś jednej strony rzeczywistego przedmiotu. Rzeczywiste przedmioty to nie są ich widoki zmysłowe. Rzeczywiste przedmioty kryją się dopiero poza nazwami ogólnymi. I najściślej je ujmujemy w myśleniu nieobrazowym. I ten pogląd musiał tu Platon rozwinąć, mówiąc o kształceniu arystokracji takiej, jaka by, jego zdaniem, być powinna. On sądzi, że to powinna być elita intelektualna o najwyższym wykształceniu. Jego teoria poznania wykwitła z walki wewnętrznej między malarzem, którym Platon był, i matematykiem, którym chciał być.

A jeżeli idzie o sprawy serca, to Platon nie reagował na uroki dziewcząt i nie kochał żadnej kobiety. I to się też odbiło w jego myślach o tym, jak urządzić w przyszłym społeczeństwie stosunki kobiet i mężczyzn. Myśli oschłe i pedantyczne. Homoseksualista w roli organizatora małżeństw i romansów. Interesowali go zawsze chłopcy najzdolniejsi i ludzie najbardziej wybitni a dobrze wychowani. We wszystkich innych widział tylko żywy materiał, z którego przy pomocy żelaznej ręki można i należy formować porządną dom lub porządne państwo; nie pytając ich o to, czy tego chcą, czy nie i czy im w tym dobrze, czy źle.

Instytucje — uważał — nie są dla przyjemności wszystkich jednostek. Jednostki ludzkie są dla instytucji. Chodzi o porządne instytucje, a nie o szczęście każdej jednostki z osobna. Stąd jego państwo idealne przypomina jakiś wielki klasztor, kryminal, obóz koncentracyjny albo państwo totalistyczne. Stąd projekty surowej, ścisłej cenzury, stosowania kłamstwa w polityce i przymusów bezwzględnych nawet w życiu najbardziej prywatnym, choćby się w tych więzach miały dławić jednostki.

Pomiędzy te sprawy wplótł Platon refleksje o formie i treści prozy wzorowej, o egoizmie, o gimnastyce i o szanowaniu zdrowia, o próbowaniu charakterów i o kwalifikacjach sędziów i lekarzy, o kształceniu i gimnastyce dziewcząt, o przysposobieniu wojskowym kobiet i dzieci, o pensjach za udział w rządzie, o prawdzie i o fałszu, o przeznaczeniu i o wolnej woli, o władzach duszy ludzkiej i o równowadze wewnętrznej, o zaletach ludzkich, o braku równowagi i o bardzo wielu innych sprawach. To jest książka o treści niezmiernie bogatej. Mieni się w oczach i treścią, i formą.

Bo ma raz postać scenicznego skeczu z jaskrawą charakterystyką osób występujących na scenie, raz ma wygląd gawędy, raz proroczej wizji. Raz dialog płynie jak pieśń, a na innym miejscu jest siekany jak rozmowa na scenie w komedii. Uczestnicy dialogu raz się przeciwstawiają Sokratesowi poważnie i z sensem, a w innych miejscach przytakują tylko niepotrzebnie, aby jakoś z pomocą tych łatek przerobić długi monolog Sokratesa na pozorny dialog. I nastrój raz jest w rozmowie pogodny, raz ponury, to znowu podniosły, często humorystyczny; jest tam ironia i są kpiny, skargi i marzenia, tęsknoty i sny, ataki, walki, dowcipy, maskowanie się i otwieranie serca, i mówienie rzeczy z dna duszy добыtych w postaci żartów, jakby nigdy nic, i udawanie Pytii<sup>7</sup> dla żartu, i mówienie rzeczy z pozoru opacznych, nad którymi tylko pomyśleć trzeba, a zaczynają świecić. Platon się przeważnie bawi, pisząc. Uśmiecha się. O tym nigdy nie należy zapominać, czytając.

#### Uczestnicy rozmowy

Najwięcej mówią z Sokratesem dwaj młodzi ludzie: Glaukon i Adejmantos, synowie Aristona. To rodzeni bracia Platona. Odznaczyli się w bitwie pod Megarą<sup>8</sup>. Obaj wykształceni i przyjaźnią się z Sokratesem. Inteligentnie pobudzają go, żeby głośno myślał, i dostają od niego wymowne pochwały. Żywszy temperament objawia może Glaukon. Czytamy w dialogu, że jest muzykalny i kochliwy, jesteście świadkami jego wymowy.

<sup>6</sup>osobliwie (daw.) — szczególnie. [przypis edytorski]

<sup>7</sup>Pytia — kapłanka świątyni Apollina w Delfach w starożytnej Grecji, słynąca z niejasnych przepowiedni, które wygłaszała wśród dymów i oparów wydobywających się ze skalnej pieczary. [przypis edytorski]

<sup>8</sup>bitwa pod Megarą (409 p.n.e.) — stoczona podczas wojny peloponeskiej pomiędzy siłami ateńskimi a wojskami Megary, miasta na Przesmyku Korynckim, wspieranymi przez oddziały z Sycylii i kontyngent Spartan; zakończona zwycięstwem Ateńczyków. [przypis edytorski]

Towarzyszył Sokratesowi w przechadzce do Pireusu<sup>9</sup> i razem z nim odwiedza dom Polemarcha.

O Polemarchu czytaliśmy już w *Fajdrosie*. Wiemy, że to rodzony brat mówcy Lizjasza, a syn staruszka Kefalosa. Ale twarzy jego i postaci nie widzimy w żadnym sposobie. Kefalos jeszcze za czasów Peryklesa<sup>10</sup>, około r. 440, przeniósł się był<sup>11</sup> z Syrakuz<sup>12</sup> do Pireusu, powodziło mu się dobrze, synów wyprowadził na ludzi, do pieniędzy się nie przywiązywał, dobre towarzystwo cenił, bywał u najwybitniejszych ludzi współczesnych i zapewne oni u niego. Człowiek inteligentny, lepszy, choć nie filozof. Widać i na nim wpływ oświecenia i krytycyzmu współczesnego, chociaż i on siłą nawyku tkwi w dawnych wierzeniach i obyczajach religijnych. Nie chce lub nie umie bawić się w myślenie samodzielne, dysputy zostawia młodszemu, ale im nie przeszkadza i nie narzuca młodemu swojego stanowiska.

Wydaje się Platonowi bliski i sympatyczny, choć nieco prostoduszny. Staruszek przeczuwa jakoś, że szczęście doczesne i pośmiertne musi iść w parze z dobrym charakterem człowieka. Zna wartości wyższe niż gromadzenie majątku. Platon w tekście dialogu usiłuje rozwinąć i uzasadnić to właśnie, co pocziwy Kefalos, zgodnie z tradycją, przeczuwa — w postaci mitycznej. Staruszek trochę się wstydi, że mity o życiu zagrobowym bierze serio w obecności wolnomyślnych młodzieży. Platon sam skończy dialog własnym mitem o życiu zagrobowym, kiedy się ostro i wolnomyślnie rozprawi z tradycyjnymi mitami w księdze drugiej i trzeciej. Rozmowa z Kefalosem jest uwerturą<sup>13</sup> dialogu i zawiera motyw przewodni całego dzieła.

Ostro atakuje Sokratesa sofista<sup>14</sup> Trzymachos z Chalkedonu. Czytaliśmy i o nim w *Fajdrosie*. Jego podręcznik sztuki retorycznej zagał. W naszym dialogu dał mu Platon rysy zabawne, jaskrawe, ale kazał mu mówić rzeczy zgoła nie tak opaczne i niemądre, jak się czytającemu może wydawać na pierwszy rzut oka. Trzymach, podobnie jak Kalikles w *Gorgiaszu*, wypowiada się zbyt przekonywająco jak na to, żeby wszystko, co z jego ust usłyszymy, chciał Platon podawać na śmiech.

#### Czas rozmowy

Niepodobna wskazać daty ani roku, w którym ma się odbywać nasza rozmowa. Komentarze odsyłają nas pomiędzy rok 451 a 408 przed Chr. Komentarz Apelta z r. 1916 uważa ostatnią datę za najbliższą prawdy. Jowett i Cambell podają 411 przed Chr. Apelt słusznie zwraca uwagę na to, że nasz dialog nie ma być protokołem z rozmowy rzeczywistej i nie ma powodu trudzić się nad wyznaczeniem czasu rozmowy zmyślonej.

Tym bardziej że rozmowa tej długości jest w ogóle nieprawdopodobna. I to rozmowa z jednej nocy. To miała być noc po święcie trackiej<sup>15</sup> bogini Bendis<sup>16</sup>. W którym roku wprowadzono do Pireusu kult tej bogini, nie wiadomo. Jej święto, Bendideje, obchodzono szóstego lub siódmego czerwca. Więc jakaś pogodna noc letnia.

Wiemy z *Charmidesa*, z jakim uśmiechem mówi tam Platon o „trackich” modlitewkach i zaklęciach. „Tracki” znaczy w jego języku: dziwaczny, niezwykły, niezrozumiały, dziwny, śmieszny, a kryjący w sobie siłę niepospolitą. Coś świętego, ale nie według obyczaju ojców. Skarga Meletosa i towarzyszków zarzucała Sokratesowi, że wprowadza „inne bóstwa — nowe”. Mógł o niej pamiętać Platon, kiedy swoje myśli o idealnym człowieku

<sup>9</sup>Pireus — główny port starożytnych Aten, położony ok. 10 km na pld.-zach. od centrum miasta. [przypis edytorski]

<sup>10</sup>Perykles (ok. 495–429 p.n.e.) — polityk i mówca ateński w okresie politycznej hegemonii Aten, ich rozkwitu gospodarczego i kulturalnego. [przypis edytorski]

<sup>11</sup>przeniósł się był — przykład użycia czasu zaprzeczonego, wyrażającego czynność wcześniejszą niż opisana czasem przeszłym lub niezrealizowaną możliwość; dziś: przeniósł się. [przypis edytorski]

<sup>12</sup>Syrakuzy — miasto we wsch. Sycylii, założone w 733 p.n.e. przez kolonistów greckich. [przypis edytorski]

<sup>13</sup>uwertura (muz.) — utwór orkiestrowy będący wstępem do opery, kantaty, oratorium itp. [przypis edytorski]

<sup>14</sup>sofista — w staroż. Grecji: nauczyciel przygotowujący obywateli do życia publicznego poprzez naukę retoryki, polityki, etyki i filozofii. [przypis edytorski]

<sup>15</sup>tracka — pochodząca z Tracji, staroż. krainy na pograniczu dzisiejszej Bułgarii, Grecji i Turcji. [przypis edytorski]

<sup>16</sup>Bendis (mit. tracka) — bogini łowów i księżycy, opiekunka dziewcząt; przez Greków utożsamiana z Artemidą. [przypis edytorski]

i o państwie idealnym kazał swojemu Sokratesowi rozwijać w tę właśnie noc, kiedy to Ateńczycy sami wprowadzili do Pireusu „inne bóstwo — nowe” — tracką Bendis.

Ale posłuchajmy, jak zaczyna swoje opowiadanie o niedawnych odwiedzinach w Pireusie ten, co to miał nie uznawać bogów, których państwo uznaje.

\*

Opracowując niniejszy przekład, opierałem się na tekście greckim w wydaniu B. Jowetta<sup>17</sup>.

Do porównania służył mi tekst grecki i komentarz J. Adama<sup>18</sup>.

Niektóre dane rzeczowe, potrzebne do objaśnień, zaczerpnąłem z komentarza Apelta<sup>19</sup>.

Własne objaśnienia natury psychologicznej, filozoficznej i estetycznej oparte są przede wszystkim na treści i formie tekstu greckiego, oddanej tu, ile możliwości, w przekładzie polskim.

---

<sup>17</sup>*Platos Republic*. Edited with notes and essays by the late B. Jowett. M. A. ... and Campbell M. A. LL. D. in three volumes. Oxford. At the Clarendon Press 1894. [przypis tłumacza]

<sup>18</sup>*The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. M. A. Volume I, Books I-V, Volume II. Books VI-X and Indexes. Cambridge: At the University Press 1902. [przypis tłumacza]

<sup>19</sup>*Platons Staat*. In vierter Ausflage, neu überstzt und erläutert sowie mit griechisch-deutschem und deutsch-griechischem Wörterverzeichnis versehen von Oto Apelt. Der Philosophischen Bibliothek Band 80, Felix Meiner, Leipzig 1916. [przypis tłumacza]

# PAŃSTWO

OSOBY DIALOGU:

SOKRATES

GLAUKON

POLEMARCH

TRAZYMACH

ADEJMANTOS

KEFALOS

KLEJTOFON

## KSIĘGA PIERWSZA

Sokrates: Chodziłem wczoraj na dół, do Pireusu<sup>20</sup>, 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<sup>21</sup> 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<sup>22</sup>, żeby pobiegł i poprosił nas, abyśmy na niego poczekali. Otóż mnie z tyłu chłopak chwytając 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 poczekaście”.

— No, więc poczekałmy — 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.

— Nieżle się domyślasz — powiedziałem.

— A ty widzisz — powiada — ilu nas jest?

— Jakżeby nie?

— No, to musicie — powiada — albo tych tutaj pokonać, albo zostanieie 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.

<sup>20</sup> *Pireus* — główny port starożytnych Aten, położony ok. 10 km na płd.-zach. od centrum miasta. [przypis edytorski]

<sup>21</sup> *Trakowie* — mieszkańcy Tracji, starożytnej krainy leżącej na pograniczu dzisiejszej Bułgarii, Grecji i Turcji. [przypis edytorski]

<sup>22</sup> *chłopak* — tu: służący. [przypis edytorski]

II. Więc poszliśmy do domu, do Polemarcha, i Lizjaszaliśmy 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<sup>23</sup> w podwórzu. Więc usiedliśmy sobie koło niego. Bo tam jakieś krzesła stały naokoło.

Starość

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, cieleśne, 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 progę”, czy to jest ciężki okres, czy jak ty się wypowiesz o tym, co u ciebie za sceną.

III. — O, na Zeusa<sup>24</sup> — 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 dopiero 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<sup>25</sup> 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<sup>26</sup> raz byłem, u tego poety, jak go ktoś zapytał: „A jak tam u ciebie, Sofoklesie, ze służbą u Afrodyty<sup>27</sup>? 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”.

Starość, Pożądanie

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 opadać, 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.

Starość

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 łatwiej pod niejednym względem.

Starość, Bogactwo

<sup>23</sup>był złożył ofiarę — przykład użycia czasu zaprzeczonego, wyrażającego czynność wcześniejszą niż opisana czasem przeszłym lub niezrealizowaną możliwość; dziś: złożył ofiarę. [przypis edytorski]

<sup>24</sup>Zeus (mit. gr.) — najważniejszy spośród bogów olimpijskich; bóg nieba i ziemi, władał piorunami. [przypis edytorski]

<sup>25</sup>winować (daw., gw.) — obwiniać, obarczać winą. [przypis edytorski]

<sup>26</sup>Sofokles (496–406 p.n.e.) — jeden z trzech największych tragiczków greckich. [przypis edytorski]

<sup>27</sup>Afrodyta (mit. gr.) — bogini miłości. [przypis edytorski]

— Masz rację — powiada. — Nie zgadzają się. I mówią coś tam, choć nie to, co myślą, tylko tyle, że Temistokles<sup>28</sup> dobrze raz powiedział, kiedy mu jakiś ktoś z Seryfu<sup>29</sup> 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.

Starość, Bieda, Bogactwo,  
Cnota

A ja powiadam: — Kefalosię, w porównaniu do tego, co masz, toś odziedziczył coś więcej, czyś się dopiero dorobił?

Bogactwo

— 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<sup>30</sup>, jeżeli tym chłopcom zostawię majątek nie mniejszy, tylko o jakąś tam odrobinę większy, niż dostałem.

— A wiesz, dlaczego się o to pytał? — powiadam. — To dlatego, żeś mi nie wyglądał na bardzo przywiązane 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<sup>31</sup>, 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<sup>32</sup> powiada. On to ładnie powiedział, Sokratesie, że kto sprawiedliwie i zbożnie<sup>33</sup> życie przeszedł:

Starość, Śmierć, Krzywda,  
Strach

z tym zawsze słodka nadzieja mieszka  
i jego stare serce karmi.  
Ta, co rozchwytanym 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

Bogactwo, Wina

<sup>28</sup> *Temistokles* (ok. 524–459 p.n.e.) — polityk i wódz ateński, twórca potęgi morskiej Aten, główny autor zwycięstwa Greków nad Persami pod Salaminą. [przypis edytorski]

<sup>29</sup> *Seryfj*, właśc. *Serifos* — niewielka wyspa grecka na M. Egejskim, należąca do archipelagu Cyklad. Według Herodota Serifijczycy byli z pochodzenia Jonami, jak Ateńczyki, i podczas inwazji perskiej wystawili do wspólnej floty greckiej, zgromadzonej pod Salaminą, 50-wiosłowy okręt wojenny; brali również udział w bitwie pod Platejami. [przypis edytorski]

<sup>30</sup> *kontent* (daw.) — zadowolony. [przypis edytorski]

<sup>31</sup> *Hades* (mit. gr.) — podziemna kraina umarłych, rządzona przez boga o tym samym imieniu. [przypis edytorski]

<sup>32</sup> *Pindar* (ok. 520–ok. 438 p.n.e.) — wybitny poeta grecki, twórca liryki chóralnej, znany gł. z utworów na cześć zwycięzców igrzysk w Olimpii. [przypis edytorski]

<sup>33</sup> *zbożnie* (daw.) — bogobojnie; uczciwie, cnotliwie. [przypis edytorski]

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, Kefalosi — 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.

— Ależ owszem, Sokratesie — powiedział, podchwytyjąc, Polemarch — jeżeli wypada wierzyć trochę Simonidesowi<sup>34</sup>.

— 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 *dlug* 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 przyjaciom powinni świadczyć 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 byłiby przyjaciółmi — ten, co odbiera, i ten, co oddaje. Czy nie tak mówi Simonides twoim zdaniem?

— Owszem, tak.

— Więc cóż? To tylko nieprzyjaciom 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

Sprawiedliwość

Sprawiedliwość

<sup>34</sup>Simonides z Keos (ok. 556–468 p.n.e.) — poeta grecki, twórca liryki chóralnej; znany z epigramów, m.in. napisu na obelisku upamiętniającym Spartan poległych pod Termopilami („Przechodniu, powiedz Sparcie...”). [przypis edytorski]

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, gotówes powiedzieć, że jest do jakiego użytku albo do osiągnięcia *czego* podczas pokoju?

— Do interesów, Sokratesie.

— A interesami nazywasz spółki czy coś innego?

— Spółki, oczywiście.

— Czy więc *człowiek sprawiedliwy* będzie dobrym i pożytecznym spółnikiem<sup>35</sup> przy kładzeniu warcab<sup>36</sup>, czy też dobry szachista?

— Szachista.

— Ale jak chodzi o kładzenie cegieł i kamieni, to sprawiedliwy więcej się przyda i będzie lepszym spółnikiem niż murarz?

— Na żaden sposób.

<sup>35</sup>spólnik (daw.) — współnik. [przypis edytorski]

<sup>36</sup>warcaba a. warcab (daw.) — pionek używany w grze w warcaby. [przypis edytorski]

— Więc do jakiejże spółki sprawiedliwy będzie lepszym spółnikiem niż kitarzysta<sup>37</sup>, tak jak kitarzysta to lepszy spółnik 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 spółnikom, 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<sup>38</sup> 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 jakiegokolwiek 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 wykraść i wyszpiegować inne ich zabiegi.

— Tak jest.

— Więc od czego ktoś jest dobry stróż, od tego i złodziej tęgi<sup>39</sup>.

— 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<sup>40</sup> ze strony matki, Autolykosa, i powiada, że on wszystkich ludzi przewyższał — tak umiał kraść i przysięgać<sup>41</sup>. 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.

<sup>37</sup>kitarzysta — człowiek grający na kitarze, staroż. greckim instrumentem muzycznym będącym odmianą liry. [przypis edytorski]

<sup>38</sup>gotowo (daw. forma r.n.) — gotowe. [przypis edytorski]

<sup>39</sup>tęgi — mocny, dzielny, dobry w swojej dziedzinie. [przypis edytorski]

<sup>40</sup>Odyseusz (mit. gr.) — ulubieniec bogów, awanturnik, mążny, a przede wszystkim sprytny wojownik. Król Itaki, mąż Penelopy. Bohater *Odysei*, która opisuje jego dziesięcioletnią podróż powrotną spod Troi. [przypis edytorski]

<sup>41</sup>z Homera. *On przecież kocha (...) Autolykosa, i powiada, że (...) tak umiał kraść i przysięgać* — zob. *Odyseja* XIX 395. [przypis edytorski]

— 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.

— Jakaśmy 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, jakaśmy 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 ciepłą — 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.

Sprawiedliwość, Krzywda

— 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 nieprzyjaciółom 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.

— Zgadza się — powiedział.  
 — Więc będziemy walczyli wspólnie — dodałem — ja i ty, czy tam ktoś powie, że to Simonides powiedział czy Bias<sup>42</sup>, czy Pittakos<sup>43</sup>, czy jakiś tam inny mędrzec świętej pamięci.

— Ja jestem gotów — powiada — stać 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<sup>44</sup> powiedział albo Perdikkas<sup>45</sup>, albo Kserkses<sup>46</sup>, albo Ismenias<sup>47</sup> 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?

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 zwierzę 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?

<sup>42</sup>Bias z Prieny (VI w. p.n.e.) — mędrzec grecki, w tradycji klasycznej zaliczany do tzw. siedmiu mędrców, żyjących w VII i VI w. p.n.e. [przypis edytorski]

<sup>43</sup>Pittakos z Mitylenu (ok. 640–ok. 570 p.n.e.) — mędrzec grecki, władca miasta Mitylenu na wyspie Lesbos, w tradycji klasycznej zaliczany do tzw. siedmiu mędrców. [przypis edytorski]

<sup>44</sup>Periander (zm. 585 p.n.e.) — drugi tyran Koryntu (od 627 p.n.e.), w niektórych źródłach zaliczany do siedmiu mędrców starożytnej Grecji. [przypis edytorski]

<sup>45</sup>Perdikkas II Macedoński (zm. 413 p.n.e.) — król Macedonii (od ok. 450 p.n.e.), podczas wojny peloponeskiej lawirował pomiędzy Atenami a Spartą, kilkakrotnie zmieniając sojusze. [przypis edytorski]

<sup>46</sup>Kserkses (ok. 518–465 p.n.e.) — król perski, w 480 roku p.n.e. wyruszył z ogromną, wielonarodową armią na podbój Grecji. [przypis edytorski]

<sup>47</sup>Ismenias (IV w. p.n.e.) — polityk tebański, doszedł do władzy po wojnie peloponeskiej, prowadził politykę antyspartańską; w *Menonie* Platona wymieniony jako przykład człowieka, który w krótkim czasie dorobił się wielkich pieniędzy. [przypis edytorski]

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<sup>48</sup>. Ale teraz, kiedy go coraz większa wściekłość zaczęła ponosić od mówienia, spojrzałem na niego pierwszy, tak że się stał zdolny dawać odpowiedzi, i powiedziałem, drżąc z lekka: — Trzymachu, 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, Trzymachu — 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: „Trzymachu, 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 zakazemy, czy nie?

— A to nic innego, tylko ty chcesz tak zrobić. Chcesz dać jedną z tych odpowiedzi, których ja zabroniłem?

— Ja bym się nie dziwił — 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, Trzymachu, 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

<sup>48</sup>patrzyłem na niego ze strachem (...) gdybym go nie był zobaczył prędzej niż on mnie, byłbym oniemiał — w starożytnej Grecji powiadano, że jeśli ktoś prędzej zobaczy wilka niż wilk jego, to zdoła się uratować. [przypis edytorski]

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, abys 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 Trzymach 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, Trzymachu, ale jak mówisz, że 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 zrozumieć — powiedziałem. — Bo teraz jeszcze nie wiem. A to jak ty właściwie rozumiesz, Trzymachu? Przecież to chyba nie coś w tym rodzaju: jeżeli Pulidamas<sup>49</sup> 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 rządzone, 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, Trzymachu, jest też mowa o tym, co leży w czymś 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 czymś 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.

<sup>49</sup>Pulydamas a. Polydamas ze Skotussy — starożytny grecki atleta z Tesalii, zwycięzca w pankrationie (połączenie boks i zapasów) na igrzyskach olimpijskich w 408 roku p.n.e., słynny ze swojej ogromnej siły. [przypis edytorski]

— 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 myślą 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 myślą.

— To są twoje finty<sup>50</sup> w dyskusjach, Sokratesie — mówi on na to — bo czy ty nazywałeś lekarzem kogoś, kto się mylił 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,

Błądzenie

<sup>50</sup>finta — w szermierce: zwód, ruch wykonany dla zmylenia przeciwnika. [przypis edytorski]

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 najściślej 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 najściślej 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, że oszalał i gotówem<sup>51</sup> 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 ciała 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

<sup>51</sup>gotówem — skrót od: gotów jestem. [przypis edytorski]

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, *rzządzają* 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 *rządzający* 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 patrzył 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 *rządzającym*, 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 zasmarował, 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 *rządzają* w państwach, którzy naprawdę *rządzają*, 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 *rządzającego* — interes, a dla *rządzonego* i poddanego — szkoda. Niesprawiedliwość: wprost przeciwnie. Ona panuje nad naiwnymi naprawdę

Władza

Sprawiedliwość, Korzyść,  
Władza

„pocziwcami” 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, krzywdą 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, taką tu mowę rzucił pomiędzy nas i zamierzasz odejść, zanim nas nie nauczysz należyście 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 wyświadcysz — nas przecież *tylu* jest.

Ja ci mówię od siebie, że nie jestem przekonany i nie sędzę, 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, Trzymachu, 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?

Władza

— Na Zeusa — powiada — ja nie tylko myślę, ja to dobrze wiem.

XVIII. — No cóż? — mówię — Trzymachu, 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 rządeni. 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, jeśliś 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, jeśli by ktoś był zdrow, 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<sup>52</sup> *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

<sup>52</sup> *pospołu* (daw.) — wspólnie, razem. [przypis edytorski]

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, jakśmy od dawna mówili, o pożytek rządzonego dba i zarządzania 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 zarządzania 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.

Władza, Dobro

XIX. — Jak ty to myślisz, Sokratesie? — odezwał się Glaukon. — Bo te dwa rodzaje zapłaty rozumiem, ale o jakiej ty *karze* mówisz i jakęś 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?

Władza

— 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, jeśli by 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 walczone 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 patrzeć, 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.

Władza, Interes

Ale to sobie jeszcze i później rozpatrzmy. 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?

— Jakżebyśmy 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 rozsądzi. 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, Trzymachu — zacząłem — odpowiadaj nam od początku. Ty mówisz, że doskonała niesprawiedliwość przynosi większy pożytek niż sprawiedliwość, która by była doskonała?

- Tak jest — mówi — i twierdzą 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, Trzymachu, 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 mieszkis<sup>53</sup> 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, Trzymachu, 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 pocziwy.
- 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.

<sup>53</sup>mieszek — sakiewka na pieniądze. [przypis edytorski]

— 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.

— Doskonałeś 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, Trzymachu; a znawcą muzyki ty nazywasz kogoś, a drugiego niemuzycznym?

— Owszem.

— Którego z nich mądrym, a którego głupim?

— Znawcę przecież mądrym, a niemuzycznego 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 muzyczny albo uważa, że powinien mieć więcej?

— Nie wydaje mi się.

— No cóż? A czy więcej niż niemuzyczny?

— Koniecznie — powiada.

— A cóż lekarz? W jedzeniu i picciu 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 łącznie 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?

— Zgadza 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 jedno 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, Trzymachu, 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 zagnieżdży 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 znenawidzili.

— 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 szczerem 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, jak ty z początku twierdził. A czy sprawiedliwi także lepiej żyją od niesprawiedliwych i czy są szczęśliwsi, cośmy następnie postanowili rozpatrzeć, to rozpatrujemy. 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 robotą 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<sup>54</sup>.

— 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. Oczywiście, 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 ślepcie, 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.

Sprawiedliwość, Szczęście

<sup>54</sup>wykonywa — dziś częstsza forma 3 os. lp. cz.ter.: wykonuje. [przypis edytorski]

— 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, Trzymachu błogosławiony, nie jest bardziej pożyteczna niesprawiedliwość od sprawiedliwości.  
 — Zjedz to, Sokratesie, na kolację. Mamy Bendideje<sup>55</sup>.  
 — To przecież ty — powiedziałem — to tyś mi traktament<sup>56</sup> 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 użytek 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.

## KSIĘGA DRUGA

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 Trzymach 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 — wołałbym 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<sup>57</sup> byśmy posiadali nie dlatego, że zmierny 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 użytek 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.

<sup>55</sup>*Bendideje* — obchodzone w staroż. Atenach święto trackiej bogini Bendis. [przypis edytorski]

<sup>56</sup>*traktament* (daw.) — poczęstunek; sposób potraktowania kogoś. [przypis edytorski]

<sup>57</sup>*rad* (daw.) — zadowolony; chętny, przychylny; *radzi byśmy posiadali*: chętnie byśmy posiadali. [przypis edytorski]

— 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 pochwała. 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 kłopotcie, bo pełne mam uszy Trazymacha i tysiąca innych, a nigdy 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 potrafia krzywd wyrządzać, to może najlepiej potrafimy dojrzeć, jeżeli coś takiego potrafimy zrobić w myśli: dajmy 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 łączy zaprowadzi. Wtedy byśmy ich na gorącym uczynku schwytali, bo na jedno i to samo wychodziłyby 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 posiadał taką moc, jaką miał kiedyś Gygesa<sup>58</sup> przodek Lidyjczyka<sup>59</sup>. 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,

<sup>58</sup> Gygesa przodek Lidyjczyka — tj. przodek Gygesa Lidyjczyka (szyk przestawny); tak w manuskryptach; jednak później (księga X) Platon pisze o „pierścieniu Gygesa”, zaś Herodot (*Dzieje* I 8–12) przypisuje zamordowanie króla i przejęcie władzy samemu Gygesowi (bez wątku o pierścieniu), nie zaś jego przodkowi. [przypis edytorski]

<sup>59</sup> Lidyjczyk — mieszkaniec Lidii, staroż. krainy w zach. części Azji Mniejszej (ob. Turcji). [przypis edytorski]

o których bajki opowiadają, a między innymi i konia z brązu, pustego wewnątrz, który miał drzewiczki. Kiedy nachylił się przez nie do środka, zobaczył wewnątrz trupa, który się wydawał nadludzkiego wzrostu. Nie miał na sobie nic, tylko złoty pierścień na rękę. 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 przykładą, a drugiego nie tyka. A jeszcze, gdyby mu się tam gdzieś noga przypadkiem powinęła, on potrafi to naprawić. Tak i niesprawiedliwy, kiedy się będzie należyście krzywdą ludzką bawił, wtedy niech nikt o tym nie wie, jeżeli on ma być mocno niesprawiedliwy. Jeżeli się ktoś pozwala przychwycić, to błażen, 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<sup>60</sup>, 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.

<sup>60</sup>Ajschylos (525–456 p.n.e.) — dramaturg grecki, uważany za twórcę tragedii jako gatunku literackiego. [przypis edytorski]

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 chwala, 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 kielkują cały rok.<sup>61</sup>

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 przyjaciółom będzie świadczył dobrodziejstwa, a nieprzyjaciółom szkodził, a bogom ofiary i wota<sup>62</sup> 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 miłszy powinien być niż człowiek sprawiedliwy. Tak powiadają, Sokratesie, że i bogowie, i ludzie stwarzają niesprawiedliwemu życie lepsze niż sprawiedliwemu.

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?<sup>63</sup> — 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 chwala, a niesprawiedliwość gania, 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

<sup>61</sup> *W przepastnych głębiach duszy piękny ogród ma...* — Ajschylos, *Siedmiu przeciw Tebom* 592–594. [przypis edytorski]

<sup>62</sup> *wotum* (z łac.) — przedmiot składany w świątyni jako dar, wyrażający wdzięczność dla bóstwa. [przypis edytorski]

<sup>63</sup> *albo co?* — dziś: a bo co? [przypis edytorski]

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 poczywiu Hezjod<sup>64</sup> i Homer opowiadają. Jeden mówi, że ludziom sprawiedliwym bogowie to dają, że drzewa:

Kryją w koronach żółędzie, a pień pszczołami rozbrzmiewa,  
Długowelniste zaś owce obfite runo dźwigają.<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup>

Muzajos<sup>67</sup> 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<sup>68</sup>.

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. Oplacają się lepiej postęпки 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 dołą 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 jakiemś 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:

<sup>64</sup>Hezjod (VIII–VII p.n.e.) — poeta grecki, twórca poematów epickich porównywany z Homerem; autor m.in. dzieł: *Teogonia* (o powstaniu bogów i początkach świata) oraz *Prace i dni* (poemat dydaktyczny o rolnictwie). [przypis edytorski]

<sup>65</sup>Kryją w koronach żółędzie, a pień pszczołami rozbrzmiewa... — Hezjod, *Prace i dni* 232–233. [przypis edytorski]

<sup>66</sup>...albo i króla dobrego; on bogobojny w sprawiedliwości trwa... — *Odyseja* XIX 109–113. [przypis edytorski]

<sup>67</sup>Muzajos (mit. gr.) — legendarny śpiewak i wieszcz grecki z Attyki, któremu przypisywano wyroczenie i mistyczne pieśni religijne; uważany za syna lub ucznia Orfeusza; jego syn: Eumolpos, uważany za syna Muzajosa (wg innej tradycji był synem Posejdona i Chione), muzyk i śpiewak, miał zapoczątkować misteria eleuzyńskie w Attyce i być pierwszym kapłanem Demeter i Dionizosa. [przypis edytorski]

<sup>68</sup>każą im sitem wodę nosić — taką karę pośmiertną miały ponosić córki Danaosa, Danaidy, które zmuszone do zawarcia małżeństwa, w noc poślubną zamordowały swoich mężów. [przypis edytorski]

Zła szukać nie trzeba, można w nie wpaść i gromadą  
Łatwo, bo droga wygodna, drogą prowadzi tuż obok.  
Za to na progu dzielności bogowie trud położyli<sup>69</sup>

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.<sup>70</sup>

A ksiąg całe stopy podają Muzajosa i Orfeusza<sup>71</sup>, którzy mieli pochodzić od Księżycy i od Muz<sup>72</sup>. 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 komedijek 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 mędrzy 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<sup>73</sup> 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, wejźmy 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 gwałtem 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, potrafiemy jakoś bogów ubłagać i ująć 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

Wiara, Bóg, Wina, Ofiara

<sup>69</sup>Zła szukać nie trzeba, można w nie wpaść... — Hezjod, *Prace i dni* 287–289. [przypis edytorski]

<sup>70</sup>Wpływać nawet na bogów można; są na to ofiary i modły... — *Iliada* IX 497–501. [przypis edytorski]

<sup>71</sup>Orfeusz (mit. gr.) — niezrównany tracki śpiewak i poeta, swoim śpiewem uspokajał dzikie bestie i poruszał nawet rzeczy nieożywione; w starożytności różne poematy rozpowszechniano jako rzekomo jego dzieła. [przypis edytorski]

<sup>72</sup>Muzy (mit. gr.) — boginie opiekunki sztuk pięknych i nauki. [przypis edytorski]

<sup>73</sup>Archiloch (ok. 680–ok. 645 p.n.e.) — wybitny grecki poeta liryczny; wpłynął swymi wierszami na klasyków, m.in. Alkajosa, Anakreonta, Kallimacha, Horacego. [przypis edytorski]

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? Też, 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 posiadzie<sup>74</sup>, 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 przyłgnęło największe zło: niesprawiedliwość.

Tyle, Sokratesie, a może i więcej jeszcze mógłby Trzymach, 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 Trzymachem, 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 pochwalie sprawiedliwości; to, co w niej samej tkwi i pożytek przynosi uczciwemu, a czym nieuczciwość szkodzi. A zapłaty i opinie zostaw, niech je inni chwala. 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 jeśli 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

<sup>74</sup>posiędzie (daw.) — dziś: posiadzie. [przypis edytorski]

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<sup>75</sup> podziwiał przyrodzone zdolności Glaukona i Adejmanta i teraz bardzo się ucieszył i powiedziałem: — Nieźle do was — chłopcy tamtego człowieka — zaadresował początek elegii<sup>76</sup> ten zakochany w Glaukonie, kiedyście się odznaczyli w bitwie pod Megarą<sup>77</sup>. 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: kiedyś do Trzymacha 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<sup>78</sup> 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 rozpatrzemy 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

Państwo

<sup>75</sup>*zawszem podziwiał* — inaczej: zawsze podziwiałem (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

<sup>76</sup>*elegia* — utwór liryczny o poważnej, refleksyjnej treści. [przypis edytorski]

<sup>77</sup>*bitwa pod Megarą* (409 p.n.e.) — stoczona podczas wojny peloponeskiej pomiędzy siłami ateńskimi a wojskami Megary, miasta na Przesmyku Korynckim, wspieranymi przez oddziały z Sycylii i kontyngent Spartan; zakończona zwycięstwem Ateńczyków. [przypis edytorski]

<sup>78</sup>*takeśmy przeprowadzali* — inaczej: tak przeprowadzaliśmy (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

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 budujemy 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 podola, żeby tyle tych rzeczy wytwarzać? Nieprawdaż, jeden jest rolnikiem, drugi budowniczym, inny któryś tkaczem? A może i szewca tam dołożymy 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 dzielić 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 którychśmy<sup>79</sup> 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.

<sup>79</sup>o którychśmy mówili — inaczej: o których mówiliśmy (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

- 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 pastery bydła i owiec i innych pastuchów, aby rolnicy mieli woły do orania, a budowniczo wie 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<sup>80</sup>, 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.

<sup>80</sup>mieniać (daw.) — zamieniać, wymieniać. [przypis edytorski]

— Zatem nam już, Adejmancie, miasto urosło tak, że jest skończone i doskonałe?

— Może być.

— Gdzieżby tedy<sup>81</sup> była w nim sprawiedliwość i niesprawiedliwość? I w kim by tkwiła z przyrodzenia, spośród tych, którzycheśmy 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<sup>82</sup>, 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<sup>83</sup>, 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 żółędzie 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 swiń miasto budował, to jaki byś ty im inny wikt<sup>84</sup> 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 gnąć 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 kadzidla, 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<sup>85</sup>, aktorzy, tancerze, chórzyci, przedsiębiorcy teatralni, wykonawcy najróżniejszych sprzętów — bardzo różnych — między innymi i kobiecych przyborów do kosmetyki. Będziemy naprawdę potrzebowali większej liczby funkcjonariuszy. Cóż myślisz? Trzeba będzie służyć do odprowadzania dzieci do szkoły, mamek, nianiek, garderobianych,

Państwo, Bogactwo, Wojna

<sup>81</sup>tedy (daw.) — więc, zatem. [przypis edytorski]

<sup>82</sup>krupy — ziarna kaszy. [przypis edytorski]

<sup>83</sup>mirt — wiecznie zielony krzew śródziemnomorski o wonnych liściach oraz jadalnych jagodach, używanych gł. jako przyprawa. [przypis edytorski]

<sup>84</sup>wikt (daw.) — wyżywienie. [przypis edytorski]

<sup>85</sup>rapsod — wędrowny śpiewak w staroż. Grecji, recytujący poematy epickie, własne lub cudze, głównie epeje Homera. [przypis edytorski]

fryzjerów, a także pasztecjarzy 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 naciągającymi 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. Zgadamy 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.

— Przecieżśmy 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?

Żołnierz

— Więc byliby, zdaje się, naszym zadaniem, jeśli tylko potrafimy, wybrać i wskazać, które i jakie natury nadają się do straży około<sup>86</sup> 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 dostrzeżę, 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 jakiegokolwiek zwierzę? Czy nie zauważyłeś, jaki niezwalczony i niewyciężony 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 urządzają.

— 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 kłopotcie zacząłem się zastanawiać nad tym, co się poprzednio mówiło, i powiadam: słusznie my, mój kochany, jesteśmy w kłopotcie; 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 niezajomych 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.

<sup>86</sup>okolo (daw.) — przyimek wiążący wykonywaną czynność z jej przedmiotem: wokół, dokoła, nad. [przypis edytorski]

— To także — mówię — u psów zobaczysz. To nawet podziwu godne u tego zwierzęcia.

— Co takiego?

— Jak zobaczy kogoś nieznanego, 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 nieznan. 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 ciała gimnastyka, a dla duszy służba Muzom.

— A jest.

— A czy nie zacniemy 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, fałszywe, 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 pierwszej niż do gimnastyki.

— Słusznie — powiada.

— I ty, prawda, wiesz, że w każdej sprawie początek to rzecz najważniejsza. Zwłaszcza jeżeli chodzi o jakiegokolwiek istoty młode i wrażliwe? Przecież wtedy się najwięcej formuje i przenika w głębię 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 nianki 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 — zobaczmy 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 nieładnie.

— Cóż takiego?

— Kiedy ktoś obrazowo a źle mówi o bogach i bohaterach — podobnie jak malarz, który by zatracił 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. Nieładnie nakłamał ten, co ją opowiedział, jak to sobie Uranos<sup>87</sup> poczynał, jak o nim powiada Hezjod<sup>88</sup>, i jak się znowu Kronos<sup>89</sup> na nim pomścił. A znowu czyny Kronosa i to, co mu syn zrobił<sup>90</sup> — 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

<sup>87</sup>Uranos (mit. gr.) — bóg uosabiający niebo, syn i mąż Gai (Ziemi), z którą zrodził tytanów, cyklopów i sturękich olbrzymów. Obawiając się potęgi sturękich i cyklopów, uwięził ich w łonie Ziemi, w Tartarze. Gaja, nie chcąc dopuścić do tego, by to samo stało się z tytanami, wraz z najmłodszym z ich, Kronosem, zorganizowała spisek przeciwko Uranosowi, który został okaleczony i pozbawiony władzy. [przypis edytorski]

<sup>88</sup>jak to sobie Uranos poczynał, jak o nim powiada Hezjod, i jak się znowu Kronos na nim pomścił — zob. Hezjod, *Teogonia* 132–210. [przypis edytorski]

<sup>89</sup>Kronos (mit. gr.) — syn Uranosa (Nieba) i Gai (Ziemi); za namową matki stanął na czele buntu tytanów, pokolenia bogów istniejącego przed bogami olimpijskimi, wykastrował swego ojca i przejął po nim władzę; ojciec Zeusa, Posejдона, Hadesa, Hery, Demeter i Hestii; zjadał własne dzieci w obawie przed przepowiednią, która mówiła, że zostanie pozbawiony władzy przez swojego potomka; przepowiednia sprawdziła się, ponieważ Rea, jego żona, ukryła Zeusa, dzięki czemu mógł go pokonać, gdy dorósł; pokonany Kronos wraz ze wspierającymi go tytanami został uwięziony w Tartarze, najgłębszej i najciemniejszej części krainy podziemia. [przypis edytorski]

<sup>90</sup>to, co mu syn zrobił — syn Kronosa, Zeus, obalili i uwięził ojca; zob. Hezjod, *Teogonia* 453 i nast. [przypis edytorski]

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<sup>91</sup> opowiadać i wyszywać to kolorami<sup>92</sup> 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<sup>93</sup> skrepował<sup>94</sup> i jak ojciec rzucił Hefajstosem<sup>95</sup>, kiedy ten matka chciał bronić<sup>96</sup>, bo ją ojciec bił, i te walki bogów, które Homer opiewał<sup>97</sup>, 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: — Adejmacie, 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 eposie, 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? Pozyteczne jest to, co dobre?

— Tak.

— Więc jest przyczyną szczęścia i powodzenia?

<sup>91</sup>*mity o walkach z olbrzymami* — mowa o Gigantach, synach Gai-Ziemi, poczętych z krwi Uranosa, spokrewnionym z bogami szczeniem dzikich olbrzymów, który przegrał walkę o władzę nad światem z bogami olimpijskimi. [przypis edytorski]

<sup>92</sup>*wyszywać to kolorami* — na wspanialej szacie ofiarowywanej bogini Atenie podczas jej głównego święta w Atenach. [przypis edytorski]

<sup>93</sup>*Hera* (mit. gr.) — bogini niebios i macierzyństwa, żona i siostra Zeusa. [przypis edytorski]

<sup>94</sup>*jak syn Herę skrepował* — wg jednej z opowieści bogini Hera nie chciała ujawnić swojemu synowi, Hefajstosowi, jego pochodzenia, według innej szukał zemsty, gdyż porzuciła go, gdy był mały. Uciekł się do podstępstwa, konstruując złoty tron-pulapkę, który jej podarował. Kiedy Hera na nim zasiadła, oploty ją łańcuchy i nikt poza nią nie potrafił jej uwolnić. [przypis edytorski]

<sup>95</sup>*Hefajstos* (mit. gr.) — bóg ognia i kowalstwa, opiekun rzemiosł metalurgicznych; kulawy syn Zeusa i Hery, mąż Afrodyty. [przypis edytorski]

<sup>96</sup>*jak ojciec rzucił Hefajstosem, kiedy ten matka chciał bronić* — por. *Iliada* I 586–594. [przypis edytorski]

<sup>97</sup>*te walki bogów, które Homer opiewał* — zob. *Iliada* XX 1–74, XXI 385–513. [przypis edytorski]

— 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.<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup>

A jak komu da niepomieszane — tylko z jednej beczki:

Temu głód szarpie bebechy — po bożym świecie przegania.<sup>100</sup>

Ani to, że dla nas Zeus

i zła, i dobra szafarzem.<sup>101</sup>

XIX. Albo łamanie przysiąg i umów, jak to Pandaros<sup>102</sup> uczynił, gdyby ktoś powiedział, że to się stało za przyczyną Ateny<sup>103</sup> i Zeusa, nie pochwalimy go. Ani kłótni bogiń, ani jej rozstrzygnięcia za sprawą Temidy i Zeusa<sup>104</sup>, ani kiedy Ajschylos mówi, nie powinni młodzi słuchać, że:

Zaszczepia ludziom winę bóg,

Gdy jakiś dom wygubić chce.<sup>105</sup>

Więc jeżeliby ktoś opracowywał wierszem tematy, z których i te jamby<sup>106</sup> są wyjęte, jak cierpienia Nioby<sup>107</sup> albo Pelopidów<sup>108</sup>, albo coś z wojny trojańskiej, albo coś innego

<sup>98</sup>leżą na progu u Zeusa pełne losów człowieka... — *Iliada* XXIV 527–528. [przypis edytorski]

<sup>99</sup>Tego i bieda przyciska, i los mu się czasem uśmiecha — *Iliada* XXIV 530. [przypis edytorski]

<sup>100</sup>Temu głód szarpie bebechy... — *Iliada* XXIV 532. [przypis edytorski]

<sup>101</sup>i zła, i dobra szafarzem — połówka wersu nieznanego pochodzenia. [przypis edytorski]

<sup>102</sup>Pandáros (mit. gr.) — uczestnik wojny trojańskiej walczący po stronie Trojan, znakomity łucznik, wódz wojsk z Zelei; nakłoniony przez działającą na rozkaz Zeusa Atenę, która przybrała postać jednego z wojowników, strzałem z łuku zranił Menelaosa, zrywając rozejm, który mógł doprowadzić do pokojowego powrotu Heleny (*Iliada* IV 69 i nast.). [przypis edytorski]

<sup>103</sup>Atena (mit. gr.) — córka Zeusa, bogini mądrości i sprawiedliwej wojny. [przypis edytorski]

<sup>104</sup>kłótni bogiń, ani jej rozstrzygnięcia za sprawą Temidy i Zeusa — na wesele Tetydy i Peleusa nie zaproszono bogini niezgody Eris, która urażona, przysłała na nie i rzuciła pomiędzy gości złote jabłko z napisem „dla najpiękniejszej”. Wywołało to spór o pierwszeństwo między Herą, Ateną i Afrodytą, rozstrzygnięty z rozkazu Zeusa sądem Parysa. W zamian za przychylny werdykt Parys otrzymał od Afrodyty obiecaną rękę Heleny, żony króla Sparty, Menelaosa, co stało się przyczyną wojny trojańskiej. Mniej jednoznaczne sformułowania oryginału sugerują, że w tym fragmencie chodzi raczej o walkę bogów podczas wojny trojańskiej, zaczęta od kłótni podczas zebrania zwołanego przez Tetydę na rozkaz Zeusa (*Iliada* XX 1–74). [przypis edytorski]

<sup>105</sup>Zaszczepia ludziom winę bóg... — Ajschylos, *Niobe* (niezachowany dramat). [przypis edytorski]

<sup>106</sup>jamb — w metryce iloczasowej: stopa (sekwencja sylab) złożona z dwóch sylab: krótkiej i długiej (w wierszach polskich odpowiednikami sylaby długiej jest sylaba akcentowana, zaś krótkiej nieakcentowana); *jamby*: tu: wersy złożone z jambów. [przypis edytorski]

<sup>107</sup>Niobe (mit. gr.) — żona króla Teb Amfiona, matka licznego potomstwa, szczyliła się, że ma więcej dzieci niż bogini Latona, która miała tylko Apollina i Artemidę. Apollo i Artemida z zemsty zabili z luków dzieci Niobe na jej oczach. Rozpaczając Niobe na koniec Zeus zamienił w skałę, co czasem interpretuje się jako skamienienie z bólu i rozpacz. [przypis edytorski]

<sup>108</sup>Pelopidzi (mit. gr.) — potomkowie Pelopsa, syna Tantalą, ród obłożony klątwą. Pelops jako dziecko został zabity przez ojca i podany na ucztę bogów, a następnie, na polecenie Zeusa, wskrzeszony przez Hermesa.

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 zadowolające — 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<sup>109</sup>, 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.

Pelops zakochał się w Hippodamii, córce króla Ojnomasa, który wymagał od ubiegających się o rękę dziewczyny, by wygrali z nim w wyścigu rydwanów, zaś w razie przegranej obcinał im głowy. Uczciwa wygrana była niemożliwa, gdyż rydwan Onomajosa ciągnęły nadzwyczajne rumaki podarowane mu przez Aresa. Pelops przekupił królewskiego woźnicę Myrtilosa obietnicą odstąpienia mu nocy poślubnej. Wygrawszy jednak wyścig i zdobywszy Hippodamię, zepchnął Myrtilosa do morza, by nie dać mu obiecanej nagrody. Tuż przed śmiercią Myrtilos przeklął cały ród Pelopsa. Kłątwa stała się przyczyną wielu zbrodni w rodzie. Wnukiem Pelopsa był Agamemnon, naczelną wódz greckiej wyprawy pod Troję, po powrocie z wojny zamordowany przez żonę i jej kochankę, pomszczony przez swego syna Orestesa i córkę Elektrę (zob. *Oresteja* Ajschylosa). [przypis edytorski]

<sup>109</sup>suknia (daw.) — ubranie, strój (także męski). [przypis edytorski]

— 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.<sup>110</sup>

I niech nikt nie szerzy kłamstw o Proteuszu<sup>111</sup> i o Tetydzie<sup>112</sup>, i niech w tragediach ani w innych poematach nie wprowadza Hery zmienionej w kapłankę i zbierającej dla:

życie dających synów Inacha<sup>113</sup>, co Argos<sup>114</sup> opływa.<sup>115</sup>

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 nieładne, 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 najśluszniej może, o czym przed chwilą wspomniałem, prawdziwym fałszem mogłaby się nazywać zawarta w duszy niewiedza człowieka, który jest w błędzie. Bo fałsz

<sup>110</sup>*bogowie do obcych podobni wygląd swój odmieniają, zwiedzając miasta śmiertelnych* — *Odyseja* XVII 485–486. [przypis edytorski]

<sup>111</sup>*Proteusz* a. *Proteus* (mit. gr.) — bóstwo morskie, syn Posejdona i Tetydy, pasterz fok, potrafił przepowiadać przyszłość i przybierać różne postaci. [przypis edytorski]

<sup>112</sup>*Tetyda* (mit. gr.) — boginka morska, matka Achillesa. [przypis edytorski]

<sup>113</sup>*Inachos* (mit. gr.) — syn Okeanosa i Tetydy, bóg rzeki o tej samej nazwie, płynącej w Argolidzie, najstarszy król miasta Argos. [przypis edytorski]

<sup>114</sup>*Argos* — miasto na Półwyspie Peloponeskim, ośrodek kultu Hery. [przypis edytorski]

<sup>115</sup>*życie dających synów Inacha, co Argos opływa* — Ajschylos, *Ksantriai* (niezachowany dramat). [przypis edytorski]

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 możliwości, 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 zamierchłej 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<sup>116</sup>. Ani kiedy u Ajschylosa Tetyda robi Apollinowi<sup>117</sup> wyrzuty o syna i wspomina 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<sup>118</sup> 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<sup>119</sup> — On!

<sup>116</sup>Agamemnon (mit. gr.) — król Myken, naczelny wódz greckiej wyprawy przeciw Troi, brat Menelaosa; u Homera (...) Zeus zsyła sen na Agamemnona — celowo oszukując w nim Agamemnona, że z woli boga jeśli ruszy do walki, to jeszcze tego samego dnia zdobędzie Troję, zob. *Iliada* II 1–34. [przypis edytorski]

<sup>117</sup>Apollo (mit. gr.) — bóg słońca, sztuki, wróżbiarstwa i gwałtownej śmierci, przewodnik dziewięciu muz. [przypis edytorski]

<sup>118</sup>Fojbos (gr.: promienny; mit. gr.) — przydomek Apolla, bardziej znany w zlatynizowanej formie „Feb”. [przypis edytorski]

<sup>119</sup>sam zamordował go. Chłopaka mego — syn Tetydy, Achilles, zginął podczas wojny trojańskiej ugodzony strzałą z łuku wystrzeloną przez Parysa. Według niektórych wersji strzałą kierował Apollo, według innych strzelał sam Apollo, przybrawszy postać Parysa. [przypis edytorski]

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 wyrósć 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.<sup>120</sup>

I to:

Dom ten ludzi i bogów przeraża. Taki jest straszny.  
Pleśnią cuchnie wilgotną. Bogowie tego nie znoszą.<sup>121</sup>

I:

Strach pomyśleć, że jakaś nawet i w domu Hadesa  
Siedzi dusza i widmo, a serca nie ma w środku.<sup>122</sup>

I to:

Być przytomnym samemu, a tam się cienie miotają.<sup>123</sup>

I:

Dusza zaś z ciała jak ptak wymknęła się w bramy Hadesa,  
Zgon oplakując co krok: tam męstwo zostało i młodość.<sup>124</sup>

<sup>120</sup>Wolałbym ja tam na ziemi być; służyć u kogoś... — *Odyseja* XI 489–491, dusza Achillesa w podziemnej krainie zmarłych w rozmowie z Odyseuszem. [przypis edytorski]

<sup>121</sup>Dom ten ludzi i bogów przeraża... — *Iliada* XX 62–63. [przypis edytorski]

<sup>122</sup>Strach pomyśleć, że jakaś nawet i w domu Hadesa siedzi dusza... — *Iliada* XXIII 103–104, Achilles mówi o śnie, w którym zobaczył widmo poległego Patroklosa. [przypis edytorski]

<sup>123</sup>Być przytomnym samemu, a tam się cienie miotają — *Odyseja* X 495, o wieszczku Terezjaszu, któremu władczyni zmarłych Persefona jako jedynemu pozostawiła rozum, świadomość po śmierci. [przypis edytorski]

<sup>124</sup>Dusza zaś z ciała jak ptak wymknęła się w bramy Hadesa... — *Iliada* XXII 362–363, śmierć Hektora. [przypis edytorski]

I to:

Dusza jak marny dym pod ziemię poszła,  
Tam zniknęła i piszczy.<sup>125</sup>

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.<sup>126</sup>

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<sup>127</sup> — rzeka skarg i lamentów, i Styks<sup>128</sup> — 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 stawiali 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 płacliwe 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.

Poezja, Strach, Śmierć

Śmierć, Żaloba

<sup>125</sup> *Dusza jak marny dym pod ziemię poszła...* — *Iliada* XXIII 100–101, widmo Patroklosa. [przypis edytorski]

<sup>126</sup> *Jak nietoperze pod sklepem w niesamowitej jaskini...* — *Odyseja* XXIV 6–9, dusze zabitych przez Odysuseusza zalotników, zwoływane przez Hermesa do krainy zmarłych. [przypis edytorski]

<sup>127</sup> *Kokytos* (mit. gr.) — jedna z rzek w Hadesie, podziemnej krainie zmarłych. [przypis edytorski]

<sup>128</sup> *Styks* (mit. gr.) — rzeka w Hadesie, podziemnej krainie umarłych. [przypis edytorski]

— Więc znowu poprosimy Homera i innych poetów, żeby nie pisali o Achillesie<sup>129</sup>, synu bogini, jak to on:

Tutaj upadał na bok, a tam gdzie znowu  
Leżał na wznak i padał na twarz,  
A potem stawał na nogi  
I jak się płątał wzburzony nad brzegiem morza pustego,<sup>130</sup>

ani jak w obie garście chwycił kurz popielaty i sypał go sobie na głowę, ani jak tam inaczej i płakał, i jęczał, i co w ogóle wyrabiał. Ani o Priamie<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup>

A jeszcze bardziej niż to wyprosimy sobie u poetów, żeby bogowie nie jęczeli i nie mówili:

Oo, moja doło nieszczęsna — po com ja syna zrodziła?!<sup>133</sup>

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 rozplywa.<sup>134</sup>

Albo:

Oj, co za los! To przecież najmiłszy mi z ludzi Sarpedon<sup>135</sup>  
I tego właśnie Patroklos<sup>136</sup> Menojtijosowicz<sup>137</sup> zabija.<sup>138</sup>

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

Poezja, Bóg, Rozpacz

Poezja, Śmiech

<sup>129</sup>*Achilles* (mit. gr.) — syn Peleusa, króla Ftyi, i Tetydy, boginki morskiej, najdzielniejszy z Greków walczących w wojnie trojańskiej. [przypis edytorski]

<sup>130</sup>*Tutaj upadał na bok, a tam gdzie znowu leżał na wznak...* — *Iliada* XXIV 10–12, żal Achillesa po śmierci jego przyjaciela Patroklosa. [przypis edytorski]

<sup>131</sup>*Priam* (mit. gr.) — władca Troi, ojciec Hektora, jej najdzielniejszego obrońcy, i Parysa, który porwaniem Heleny doprowadził do wybuchu wojny trojańskiej. [przypis edytorski]

<sup>132</sup>*w prochu się tarzał po ziemi...* — *Iliada* XXII 414–415, żal Priama po śmierci Hektora i zbezczeszczeniu jego ciała przez Achillesa. [przypis edytorski]

<sup>133</sup>*Oo, moja doło nieszczęsna — po com ja syna zrodziła?! — Iliada* XVII 54, lament Tetydy, która przewiduje, że jej syn, Achilles, zginie w walce. [przypis edytorski]

<sup>134</sup>*Aj, co to jest? Mego druha ktoś goni mi tu wkoło miasta...* — *Iliada* XXI 168, obawy Zeusa na widok Hektora ściganego przez Achillesa. [przypis edytorski]

<sup>135</sup>*Sarpedon* (mit. gr.) — wódz Licyjczyków w wojnie trojańskiej; zginął z rąk Patroklosa. [przypis edytorski]

<sup>136</sup>*Patroklos* a. *Patrokles* (mit. gr.) — wojownik grecki, najlepszy przyjaciel Achillesa, zginął z ręki Hektora podczas ataku na Troję. [przypis edytorski]

<sup>137</sup>*Menoitijosowicz* — rusycyzm oznaczający: syn Menoitiosa; ob. używa się formy zapożyczonej z greki: Menoitijada. [przypis edytorski]

<sup>138</sup>*Oj, co za los! To przecież najmiłszy mi z ludzi Sarpedon...* — *Iliada* XVI 433, Zeus do Hery na widok Patroklosa ścierającego się z Sarpedonem. [przypis edytorski]

gwałtownym śmiechem, to również prowadzi do gwałtownych przemian wewnętrznych.

— Zdaje mi się — powiada.

— Zatem także, jeśli by 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 przyimiemy, kiedy on o bogach mówi:

Śmiech tedy niezgaszony szczęśliwych bogów ogarnął,  
Kiedy widzieli Hefajsta, jak chodzi, jak sapie po domu.<sup>139</sup>

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 towarzyszków podróży.

— Najzupełniejszą prawdę mówisz — powiada.

— Więc jeżeli rządzący schwyta kogoś z obywateli na kłamstwie

...więc rzemieślnika jakiegoś,  
wieszczka albo lekarza nicponia, albo też cieślę,<sup>140</sup>

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 rozagę 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.<sup>141</sup>

I tym podobne ustępy, jak:

...szli, gniewem dysząc, Achaje<sup>142,143</sup>  
Cicho, bo każdy się bał dowódcy.<sup>144</sup>

<sup>139</sup>Śmiech tedy niezgaszony szczęśliwych bogów ogarnął... — *Iliada* I 599–600. [przypis edytorski]

<sup>140</sup>więc rzemieślnika jakiegoś, wieszczka... — *Odyseja* XVII 383–384. [przypis edytorski]

<sup>141</sup>Tylko siedź cicho, kochanie, i słuchaj tego, co mówię — *Iliada* IV 412, Diomedes do Stenelosa, swojego woźnicy i towarzysza. [przypis edytorski]

<sup>142</sup>Achaje a. Achajowie — dawna epicka nazwa Greków. [przypis edytorski]

<sup>143</sup>...szli, gniewem dysząc, Achaje — *Iliada* III 8. [przypis edytorski]

<sup>144</sup>Cicho, bo każdy się bał dowódcy — *Iliada* IV 431. [przypis edytorski]

I inne w tym rodzaju.

— Pięknie.

— No cóż, a takie:

Och, ty pijaku z psim pyskiem, a za to z sercem jelenia.<sup>145</sup>

I tam dalej po kolei, czy to ładne i jakie tam inne impertyncje<sup>146</sup> powiedział kiedyś prozą albo wierszem człowiek prywatny rządzącym?

— To nieładnie.

— Nie sędzę, żeby się to nadawało do słuchania dla młodych ludzi, jeżeli idzie o ich rozważę. 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<sup>147</sup> i już je w kielichy nalewa.<sup>148</sup>

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.<sup>149</sup>

Albo jak Zeus, kiedy inni bogowie i ludzie śpią, sam jeden czuwa i snuje pewne plany<sup>150</sup>, 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<sup>151</sup> bardziej, niż kiedy pierwszy raz chodzili do siebie — w sekrecie przed ojcem i matką<sup>152</sup>. Albo jak Hefajstos Aresa<sup>153</sup> i Afrodytę krępuje<sup>154</sup> 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; podlejsze<sup>155</sup> losy znosiło”.<sup>156</sup>

<sup>145</sup> Och, ty pijaku z psim pyskiem, a za to z sercem jelenia — *Iliada* I 225, Achilles do Agamemnona, wodza naczelnego wyprawy greckiej pod Troję. [przypis edytorski]

<sup>146</sup> impertyncja — aroganckie, obraźliwe zachowanie. [przypis edytorski]

<sup>147</sup> podczaszy — urzędnik dworski podający wina. [przypis edytorski]

<sup>148</sup> ...stoły się uginają, tyle tam chleba i mięsa... — *Odyseja* IX 8–10, uczta u Alkinoosa. [przypis edytorski]

<sup>149</sup> Umrzeć z głodu to los okropny... — *Odyseja* XII 342, Euryloch, żeglarz z załogi Odyseusza, nakłaniając towarzyszy do zabicia świętych krów boga Heliosa. [przypis edytorski]

<sup>150</sup> Zeus, kiedy inni bogowie i ludzie śpią, sam jeden czuwa i snuje pewne plany — zob. *Iliada* II 1–4. [przypis edytorski]

<sup>151</sup> sparła (daw.) — przyparła, wywołała popęd seksualny. [przypis edytorski]

<sup>152</sup> zobaczył Herę i takie to na nim zrobiło wrażenie... — zob. *Iliada* XIV 294 i nast. [przypis edytorski]

<sup>153</sup> Ares (mit. gr.) — bóg wojny i bitewnego szalu. [przypis edytorski]

<sup>154</sup> jak Hefajstos Aresa i Afrodytę krępuje — bóg wojny Ares miał romans z piękną boginią miłości Afrodytą, żoną kulawego boga-kowala, Hefajstosa. Zdradzany mąż przygotował cienką, niewidoczną metalową sieć, schwytał w nią śpiących w łóżu kochanków i wystawił na pośmiewisko przed bogami olimpijskimi; zob. *Odyseja* VIII 266 i nast. [przypis edytorski]

<sup>155</sup> podlejsze losy znosiło [o, serce] — inaczej: podlejsze losy znosiło (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika, tu w rodzaju nijakim). [przypis edytorski]

<sup>156</sup> W pierś się uderzył i serce poskramiał słowy twardymi... — *Odyseja* XX 17–18, Odyseusz do siebie, nie mogąc zasnąć i rozmyślając o walce z zalotnikami. [przypis edytorski]

- 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.<sup>157</sup>

I nie chwalić nauczyciela Achillesowego, Fojniksa<sup>158</sup>, że w sam raz mówił, radząc mu, aby naprzód wziął dary od Achajów, a potem im dopiero pomagał, a pokąd<sup>159</sup> darów nie przyniosą, żeby się gniewał dalej<sup>160</sup>. 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<sup>161</sup>.

— 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 Apollina odezwał:

Tyś mnie oszukał, Łuczniku! Ze wszystkich bogów najgorszy!  
Już bym się pomścił na tobie, gdyby mi sił starczyło!<sup>162</sup>

I że z rzeką, która była bogiem, gotów był walczyć i słuchać jej nie chciał<sup>163</sup>. I że swoje włosy poświęcone komu innemu, rzecze, Sperchejosowi<sup>164</sup>:

„chętnie bym dał, niech je nosi bohater Patroklos”, powiada.<sup>165</sup>

A ten już trup. I żeby on to zrobił, niepodobna uwierzyć. I to wleczenie Hektora<sup>166</sup> około mogiły Patrokla<sup>167</sup>, i to zarzynanie jeńców koło stosu<sup>168</sup> — wszystko, to powiemy, nieprawda i nie pozwolimy naszym chłopcom wierzyć, że Achilles, będąc synem bogini i Peleusa<sup>169</sup>, bardzo rozważnego męża i wnuka Zeusa, i będąc wychowankiem arcymądrego Chejrona<sup>170</sup>, 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.

<sup>157</sup>*Dary na bogów działają, działają na królów czcigodnych* — wers nieznanego pochodzenia; Księga Suda z X w. odnotowuje, że niektórzy przypisywali go Hezjodowi. [przypis edytorski]

<sup>158</sup>*Fojniks* (mit. gr.) — syn Amyntora, król Dopolów, opiekun i doradca Achillesa. [przypis edytorski]

<sup>159</sup>*pokąd* (daw.) — póki, dopóki. [przypis edytorski]

<sup>160</sup>*nauczyciela Achillesowego, Fojniksa (...) mówił, radząc mu, aby naprzód wziął dary od Achajów...* — zob. *Iliada* IX 515 i nast., zwłaszcza 600–605. [przypis edytorski]

<sup>161</sup>*[Achilles] za trupa przyjął okup, i dopiero wydał zwłoki, a inaczej nie chciał* — okup za przekazanie Priamowi zwłok zabitego Hektora; mowa o nim w *Iliadzie* XXIV 502, 555, 594; jednak w w. 560 Achilles mówi Priamowi, że sam rozważa oddanie mu ciała syna, a nie wspomina przy tym o okupie. [przypis edytorski]

<sup>162</sup>*Tyś mnie oszukał, Łuczniku! Ze wszystkich bogów najgorszy!...* — *Iliada* XXII 15–20, Achilles do Apolla, który przybrał postać Agenora, jednego z dowódców trojańskich, żeby uciekając, odciągnąć go od Trojan, którzy umykali za mury miejskie. [przypis edytorski]

<sup>163</sup>*z rzeką, która była bogiem, gotów był walczyć...* — ze Skamandrem, bóstwem rzeki o tej samej nazwie; zob. *Iliada* XXI 200 i nast. [przypis edytorski]

<sup>164</sup>*Sperchejos* (gr.) a. *Spercheus* (łac.) — rzeka we Ftiotydzie w Tesalii, w starożytności czczona jako bóstwo. [przypis edytorski]

<sup>165</sup>*„chętnie bym dał, niech je nosi bohater Patroklos”, powiada* — *Iliada* XXI 151. [przypis edytorski]

<sup>166</sup>*Hektor* (mit. gr.) — bohater *Iliady*, najdzielniejszy wojownik trojański, wcielenie cnót rycerskich. Zginął z rąk Achillesa, który pomścił w ten sposób śmierć swojego przyjaciela Patroklosa. [przypis edytorski]

<sup>167</sup>*wleczenie Hektora około mogiły Patrokla* — zob. *Iliada* XXIV 14 i nast. [przypis edytorski]

<sup>168</sup>*zarzynanie jeńców koło stosu* — zob. *Iliada* XXIII 175–176. [przypis edytorski]

<sup>169</sup>*Peleus* (mit. gr.) — władca Ftyi, mąż nimfy morskiej Tetydy, ojciec Achillesa. [przypis edytorski]

<sup>170</sup>*Chejron* a. *Chiron* (mit. gr.) — znany z mądrości centaur (tj. pół człowiek a pół koń), wychowawca wielu herosów, m.in. Achillesa. [przypis edytorski]

V. — Zatem i temu nie uwierzymy i nie pozwolimy mówić, że Tezeusz<sup>171</sup>, syn Posej-  
dona<sup>172</sup>, i Pejritoos<sup>173</sup>, syn Zeusa, wybrali się na te straszne porwania, ani że jakkolwiek  
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 przypisy-  
wali, 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 błyszczą im we mgle.

W ich żyłach dotąd boska płynie krew.<sup>174</sup>

Dlatego dać pokój<sup>175</sup> 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 rozporzą-  
dzić.

— Jak to?

— Bo przypuszczam, powiemy, prawda, że i poeci, i powieściopisarze źle mówią o lu-  
dziach, jeżeli chodzi o sprawy najważniejsze — że wielu jest niesprawiedliwych, a niejed-  
nemu 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 oplaca 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.

<sup>171</sup>Tezeusz (mit. gr.) — bohater ateński, zabójca Minotaura. [przypis edytorski]

<sup>172</sup>Posejdon (mit. gr.) — bóg morza, żeglarzy, trzęsien ziemi, brat Zeusa; przedstawiany z trójzębem. [przypis edytorski]

<sup>173</sup>Pejritoos (mit. gr.) — przyjaciel herosa ateńskiego Tezeusza. Przysięgli sobie, że zdobędą córkę Zeusa za żony. Po porwaniu młodej Heleny, córki Zeusa i Ledy, Tezeusz towarzyszył Pejritoosowi w drodze przez Podziemia, by pomóc mu uprowadzić Persefonę, córkę Zeusa i żonę Hadesa. Kiedy zmęczeni wędrówką po krainie zmarłych usiedli na głazach, nie mogli powstać ani się ruszyć. Tezeusz został po dłuższym czasie uwolniony przez Heraklesa, kiedy ten przybył, by porwać psa Cerbera. Próba uwolnienia Pejritoosa się nie udała. [przypis edytorski]

<sup>174</sup>...ci, bogom bliscy krwią. Synowie Zeusa... — Ajschylos, *Niobe* (niezachowany dramat). [przypis edytorski]

<sup>175</sup>dać pokój — dziś: dać spokój. [przypis edytorski]

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<sup>176</sup> prosił Agamemnona, żeby mu uwolnił córkę, i ten się gniewa, a tamten, kiedy nie uzyskał, czego chciał, prosi Apollina o pomstę nad Achajami.

— Tak jest.

— Więc wiesz, że aż do tych słów:

...i błagał wszystkich Achajów,

Dwóch zaś Atrydów najbardziej, co wojskiem całym rządzieli.<sup>177</sup>

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 możliwości, 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<sup>178</sup> i na Itace<sup>179</sup>, 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 możliwości, 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, wzięwszy 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

Poezja, Sztuka

<sup>176</sup>Chryzes (mit. gr.) — kapłan świątyni Apolla w Chryzie, w pobliżu Troi; jego córkę, Chryzeidę, wódz Agamemnon wziął jako brankę i kochankę, do czasu, kiedy rozgniewany bóg zesłał na wojska Achajów zarazę, zmuszając ich do uwolnienia dziewczyny i odesłania do ojca. [przypis edytorski]

<sup>177</sup>...i błagał wszystkich Achajów, dwóch zaś Atrydów najbardziej... — *Iliada* I 15–16. [przypis edytorski]

<sup>178</sup>Ilion — Troja. [przypis edytorski]

<sup>179</sup>Itaka — wysępka na Morzu Jońskim; jej legendarnym władcą był Odyseusz, który w *Odysei* wracał do niej z wojny trojańskiej przez 10 lat. [przypis edytorski]

uwolni, ona się, powiada, zestarzeje w Argos<sup>180</sup>, przy jego boku. Kazał mu odejść i nie irtować go, aby cały do domu wrócił. Starzec to usłyszał, przestraszył się i odszedł po cichu, a minawszy obóz, zaczął się bardzo modlić do Apollina, 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.

— Doskonałeś 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<sup>181</sup> — 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 naśladowującej, czy też w jednych utworach niechby było naśladowanie, a w innych nie, i jakie mają być jedno 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 chwytalby 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<sup>182</sup> 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.

<sup>180</sup>Argos — miasto w Grecji, w pln.-wsch. części Płw. Peloponeskiego; jeden z najważniejszych ośrodków Argolidy, krainy hist. w czasach wojny trojańskiej rządzonej przez Agamemnona, naczelnego wodza wyprawy przeciw Troi. [przypis edytorski]

<sup>181</sup>dytyrambach (lit.) — rozwinięta w kulturze greckiej pieśń pochwalna, utrzymana w patetycznym tonie. [przypis edytorski]

<sup>182</sup>rapsod — wędrowny śpiewak w staroż. Grecji, recytujący poematy epickie, własne lub cudze, głównie epeje Homera. [przypis edytorski]

— Bo wiesz, Adejmancie, ja mam wrażenie, że natura ludzka jest rozmiękana 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 naśladowują 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 wyrosli na dzielnych ludzi, mieli naśladować kobiety, będąc mężczyznami<sup>183</sup>; 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 płojących 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<sup>184</sup> 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,

<sup>183</sup>naśladować kobiety, będąc mężczyznami — w staroż. teatrze greckim wszystkie role odgrywali mężczyźni, także kobiecie. [przypis edytorski]

<sup>184</sup>trójrzędowiec — staroż. statek z trzema rzędami wiosł na każdej z burt. [przypis edytorski]

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 epepei 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<sup>185</sup> posłusznych, i głosy wszystkich instrumentów, a jeszcze psów i owiec do tego, i śpiew ptaków. W jego mowie pełno będzie naśladowania głosów i wyglądown, 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 niezmiyszanych, czy też typ mieszany?

— Jeżeli — powiada — moje zdanie ma decydować, to wpuścić tego, który naśladuje rzeczy przyzwoite, ten typ niezmiyszany.

— 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

<sup>185</sup>pozytywka (daw.) — „instrument muzyczny na kształt małych organów” (słownik Lindego 1858), dziś: rodzaj małej katarynki, samogrającej po nakręceniu; w oryginale *σῦριγξ*, syringa, czyli fletnia Pana, instrument muzyczny złożony z rzędu trzciniowych lub drewnianych piszczałek. [przypis edytorski]

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 potrafilby 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<sup>186</sup> się znaleźć poza tymi „wszystkimi”. W tej chwili nie jestem w stanie wywnioskować, co właściwie powinniśmy mówić, tylko się domyślam po trochu.

— Ale to w każdym razie jesteś w stanie powiedzieć, że pieśń składa się z trzech rzeczy: z treści słów, z harmonii<sup>187</sup> 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<sup>188</sup> — powiada — i syntonolidyjska<sup>189</sup>, 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<sup>190</sup> — powiada — i lidyjska<sup>191</sup>; te się też nazywają obniżone.

— Więc te, mój kochany, przydadzą ci się na coś w zastosowaniu do ludzi wojskowych?

Muzyka, Śpiew

<sup>186</sup>gotówem — skrócone: gotów jestem. [przypis edytorski]

<sup>187</sup>harmonia — tu: skala muzyczna, określająca tonację utworu. [przypis edytorski]

<sup>188</sup>miksolidyjska skala a. hyperdorycka (muz.) — siedmiostopniowa skala muzyczna używana w staroż. Grecji, wypracowana przez kulturę jońską; zbudowana w kierunku opadającym, zaczynająca się o tercję wyżej niż skala podstawowa, dorycka; współcześnie rzadko używana. [przypis edytorski]

<sup>189</sup>syntonolidyjska skala, zwana także: eolska a. hypodorycka (muz.) — siedmiostopniowa skala muzyczna używana w staroż. Grecji, wypracowana przez kulturę jońską; zbudowana w kierunku opadającym, zaczynająca się o kwartę niżej niż skala podstawowa, dorycka; współcześnie nieużywana. [przypis edytorski]

<sup>190</sup>jońska skala a. hypofrygijska (muz.) — siedmiostopniowa skala muzyczna używana w staroż. Grecji, wypracowana przez kulturę jońską; zbudowana w kierunku opadającym, zaczynająca się dolnej kwinty skali podstawowej, frygijskiej; współcześnie używana w muzyce jazzowej. [przypis edytorski]

<sup>191</sup>lidyjska skala (muz.) — jedna z trzech bazowych siedmiostopniowych skal muzycznych używanych w staroż. Grecji; jej nazwa pochodzi od Lidii, krainy w Azji Mniejszej; zbudowana w kierunku opadającym, zaczynająca się od dźwięku C. [przypis edytorski]

— Nigdy — powiada. — Więc gotowe ci zostać tylko dorycka<sup>192</sup> i frygijska<sup>193</sup>.

— Ja się nie znam na harmoniach — powiedziałem. — Ale zostaw tę tonację, która by przyzwoicie naśladowała głos i akcenty człowieka męznego 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 rozważą 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 rozważi i męstwa pozostaw, a będzie bardzo pięknie.

— W takim razie — powiada — chcesz, żebym zostawił nie inne, tylko te, którym 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<sup>194</sup> i pektidy<sup>195</sup>, i wszystkie instrumenty wielostrunne i panharmoniczne<sup>196</sup>?

— 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 gitara<sup>197</sup>, 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 Apollinowi i muzycznym narzędziom Apollina przed Marsjaszem<sup>198</sup> 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 rozważa z naszej strony — powiada.

XI. — W takim razie — dodałem — czyścimy i tę resztę. Po harmoniach nasuwa się nam sprawa rytmów, żeby się nie starać o ich różnorodność i nie gonić za bogactwem stóp<sup>199</sup> 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.

<sup>192</sup>dorycka skala (muz.) — jedna z trzech bazowych skal muzycznych używanych w starożytnej Grecji; jej nazwa pochodzi od plemienia Dorów; zbudowana w kierunku opadającym, zaczynająca się od dźwięku E. [przypis edytorski]

<sup>193</sup>frygijska skala (muz.) — jedna z trzech bazowych skal muzycznych używanych w starożytnej Grecji; jej nazwa pochodzi od spokrewnionego z Grekami ludu Frygijczyków (Frygów), osiadłego w Azji Mniejszej; zbudowana w kierunku opadającym, zaczynająca się od dźwięku D. [przypis edytorski]

<sup>194</sup>trójkąt — tu: określenie wielostrunowego instrumentu muzycznego, zapewne od kształtu pudła rezonansowego. [przypis edytorski]

<sup>195</sup>pektida — gr. *pektis* (πέκτις), w oryg. D. Im: *pektidon* (πέκτιδον); staroż. wielostrunowy instrument muzyczny szarpany, wzmiankowany w różnych źródłach, najprawdopodobniej rodzaj harfy. [przypis edytorski]

<sup>196</sup>panharmoniczny (z gr.) — wszechharmoniczny; tu: umożliwiający granie we wszystkich tonacjach. [przypis edytorski]

<sup>197</sup>gitara — staroż. grecki instrument muzyczny, odmiana liry. [przypis edytorski]

<sup>198</sup>Marsjasz (mit. gr.) — satyr z Frygii, mistrz gry na aulosie (rodzaj podwójnego fletu, instrument muz. złożony z dwu długich piszczałek); wyzwiał na pojedynek muzyczny Apolla, grającego na lirze, a po przegranej został przez niego żywcem obdarty ze skóry. [przypis edytorski]

<sup>199</sup>stopa — najmniejsza jednostka miary rytmicznej wiersza, w wersyfikacji antycznej: określony układ sylab długich i krótkich. [przypis edytorski]

— 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, przyjrawszy się. Ale które z nich jakie życie naśladują, powiedzieć nie umiem.

— No, te rzeczy — powiedziałem — to my sobie jeszcze i z Damonem<sup>200</sup> rozważymy, które właściwie stopy wierszowe odpowiadają pospolitym, gminnym rysom charakteru, które znamionują butę i szal, i inne wady, a które rytmy zostawić dla cech przeciwnych. Mam wrażenie, że m słyszał, ale niewyraźnie, jak on wymieniał jakieś tam enopliosy<sup>201</sup> złożone i daktyle<sup>202</sup>, 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<sup>203</sup>, a jakąś inną stopę nazywał trochejem<sup>204</sup> 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 przecięz 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<sup>205</sup> 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

<sup>200</sup>Damon z Aten (V w. p.n.e.) — grecki teoretyk muzyki, doradca Peryklesa. [przypis edytorski]

<sup>201</sup>enoplios — staroż. grecka stopa wierszowa, nazwana „złożoną”, gdyż łączy stopę o stosunku 1:2 lub 2:1 ze stopą 2:2; dokładne znaczenie tego terminu jest sporne. [przypis edytorski]

<sup>202</sup>daktyl — w metryce iloczynowej stopa metryczna składająca się z trzech sylab: jednej długiej i dwóch krótkich, tak jak w greckim wyrazie *dáktylos*. [przypis edytorski]

<sup>203</sup>jamb — w metryce iloczynowej stopa złożona z dwóch sylab: krótkiej i długiej. [przypis edytorski]

<sup>204</sup>trochej — w metryce iloczynowej stopa złożona z dwóch sylab: długiej i krótkiej. [przypis edytorski]

<sup>205</sup>konstytucja — tu: zespół indywidualnych cech budowy duszy, jej konstrukcja. [przypis edytorski]

Dusza

Poeta, Państwo, Cnota

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 najwłaśniejszym<sup>206</sup> 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 nieładnie 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 rozważi 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.

<sup>206</sup>walny — mający decydujące znaczenie. [przypis edytorski]

- A cóż? A z butą i z rozpustą?  
— Przede wszystkim.  
— A umiesz wymienić rozkosz większą i ostrzejszą niżli 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 wносить nic z obłąkania ani nic podobnego do rozpusty?  
— Nie wносить.  
— Zatem nie wносить 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 wносить, na Zeusa, Sokratesie, nie wносить!  
— 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<sup>207</sup>? 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 wylamie 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, którą przed chwilą przechodzili?  
— Jak to myślisz?  
— Jakaś gimnastyka prosta i przyzwoita, i jak najściślej związana z wojną.

<sup>207</sup>wikt (daw.) — wyżywienie. [przypis edytorski]

— W jakimże sposobie?

— Już i od Homera — powiedziałem — można by się takich rzeczy nauczyć.

Wiesz przecie, że na wyprawie, kiedy bohaterowie uczują, on ich ani rybami nie karmi, chociaż oni są nad morzem, koło Hellespontu<sup>208</sup>, ani gotowanym mięsem, tylko pieczonym, o które żołnierzowi najłatwiej. Przecież wszędzie, żeby tak powiedzieć, łatwiej mu ogień rozpałić, 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, powstrzymać się musi od wszelkich takich rzeczy.

— O, dobrze to wiedzą — powiada — i powstrzymują się.

— Zatem ty, przyjacielu, nie chwalisz, zdaje się, syrakuzńskiej 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<sup>209</sup> u ludzi, którzy chcą być w dobrej formie?

— Ze wszech miar przecież.

— Więc i ciastka attyckie<sup>210</sup>, 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

Prawo, Sąd, Choroba

Choroba, Lekarz

<sup>208</sup> *Hellespont* — cieśnina między Półwyspem Bałkańskim a Azją Mniejszą, łącząca Morze Egejskie z morzem Marmara, ob. Dardanele. [przypis edytorski]

<sup>209</sup> *Korynt* — miasto na przesmyku łączącym Peloponez z pln. Grecją; jedno z największych i najważniejszych miast staroż. Grecji, ośrodek handlu i rozrywki (sportowe igrzyska istmijskie); znajdowała się tam m.in. świątynia bogini miłości i płodności Afrodyty, znana jako ośrodek sakralnej prostytucji, stąd eufemizm „dziewczeta z Koryntu” na określenie prostytutek. [przypis edytorski]

<sup>210</sup> *attyckie* — z Attyki, krainy hist. we wsch. części Grecji, zjednoczonej przez Ateny w miasto-państwo. [przypis edytorski]

dowcipnych<sup>211</sup> synów Asklepiosa<sup>212</sup>, 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<sup>213</sup> dawała pić wino pramnijskie<sup>214</sup> obficie zasypane mąką jęczmienną z tartym serem w dodatku, co zresztą ma powodować zapalenia, i nie ganili Patroklosa za to leczenie<sup>215</sup>.

— 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<sup>216</sup>. Herodikos był nauczycielem gimnastyki, a że był chorowity, więc połączył gimnastykę z medycyną i zaczął zadrećcać 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 umiętność.

— 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 zdrow 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 jeśli się nie oddawał, nie opłaciliby 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.

<sup>211</sup>dowcipny (daw.) — inteligentny, sprytny, rozumny. [przypis edytorski]

<sup>212</sup>Asklepios (mit. gr.) — heros i bóg sztuki lekarskiej; synowie Asklepiosa a. Asklepiadzi: określenie lekarzy w staroż. Grecji, ponieważ tworząc stowarzyszenia przy świątyniach, zobowiązywali się uznawać swojego mistrza za rodzzonego ojca, a siebie wzajemnie za braci. [przypis edytorski]

<sup>213</sup>Eurypylos (mit. gr.) — syn Euajmona, wódz Tessalczyków, walczący w wojnie trojańskiej po stronie greckiej, zraniony strzałą przez Parysa; zob. *Iliada* XI 575–572. [przypis edytorski]

<sup>214</sup>pramnijskie wino — określenie użyte przez Homera, na temat pochodzenia tego wina w czasach klasycznych wysuwano różne spekulacje. [przypis edytorski]

<sup>215</sup>jego [Asklepiosa] synowie pod Troją nie gniewali się na służącą, kiedy zranionemu Eurypylosowi dawała pić wino pramnijskie obficie zasypane (...) i nie ganili Patroklosa za to leczenie — pomieszczone dwa różne wydarzenia: wino takie przygotowała Hekamede, branka Nestora, podając jako posilny napój wojownikom, którzy wrócili z pola walki: Nestorowi oraz ranionemu przez Parysa w bark Machaonowi, synowi Asklepiosa, którego jako lekarza dla bezpieczeństwa zwieziono z bitwy (*Iliada* XI 621 i nast.); u Homera nie ma w tej scenie wzmianki o leczeniu ani o Eurypylosie; Patroklos jest gościem w namiocie Nestora, zaś wracającego z pola bitwy rannego Eurypylosa napotyka później i sam go leczy, w jego namiocie (XI 806–XII 1, XV 390–394). [przypis edytorski]

<sup>216</sup>Herodikos (V w. p.n.e.) — grecki medyk, który jako pierwszy stosował ćwiczenia fizyczne jako metodę terapeutyczną, zalecał masaż i dietę; uważany za jednego z nauczycieli Hippokratesa. [przypis edytorski]

— Bo ty, widać, nie słuchasz Fokylidesa<sup>217</sup>, 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 umożliwiał 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<sup>218</sup> spisywali i praktykowali medycynę tak, jak ja mówię? Czy nie pamiętasz, że i Menelaosowi, jak go Pandaros skaleczył, z tej rany:

krew wysnali, a potem łagodnym lekarstwem smarują.<sup>219</sup>

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 porządną tryb życia. Nie zaszkodziło im nawet to, że im kazano pić w danej chwili ową miksturę, zwaną kykeonem<sup>220</sup>. A człowiek chorowity z natury i żyjący nieporządnie — temu się, uważali, życie nie oplaca — 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<sup>221</sup>.

— To bardzo dowcipni — powiada — są ci synowie Asklepiosa, według twego zdania.

XVI. — Tak powinno być — odpowiedziałem. — Chociaż nie wierzą nam tragiccy i Pindar i mówią, że Asklepios był wprawdzie synem Apollina, 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.

<sup>217</sup>Fokylides z Miletu (VI w. p.n.e.) — poeta grecki, autor dystychów elegijnych i heksametrów ze związłymi wskazówkami moralnymi. [przypis edytorski]

<sup>218</sup>jego [Asklepiosa] synowie na wojnie pod Troją — wg *Iliady*: Machaon i Podalejrios, rodzeni synowie Asklepiosa, wodzowie Tessalczyków. [przypis edytorski]

<sup>219</sup>krew wysnali, a potem łagodnym lekarstwem smarują — *Iliada* IV 218; cytat niedokładny: ranę Menelaosa opatrywał tylko Machaos. [przypis edytorski]

<sup>220</sup>kykeon — starogrecka polewka z wina, tartego sera i jęczmienia, często także miodu i ziół. [przypis edytorski]

<sup>221</sup>Midas (mit. gr.) — król Frygii; wszystko, czego się dotknął, zamieniało się w złoto. [przypis edytorski]

— 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 — najteżsi<sup>222</sup> byłiby 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.

Sędzia

— 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.

Sędzia

— 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 porządnym, 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.

<sup>222</sup>tegi — mocny, dzielny, dobry w swojej dziedzinie. [przypis edytorski]

— 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 rozwine 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 twarde, 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<sup>223</sup> 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

Muzyka, Gniew

<sup>223</sup>kopijnik — żołnierz ciężkiej jazdy uzbrojonej w kopie i miecze. [przypis edytorski]

i wyrabia sobie temperament porywisty i pod wpływem drobiazgów od razu się drażni i zaraz znowu gaśnie. Pasjonaci<sup>224</sup> 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 zamięłowania 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 nieokrzesianiu, 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 najszlachetniej 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 rządzili?

— 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.

Ciało, Sztuka, Wiedza

Państwo, Władza

<sup>224</sup>pasjonat — tu: człowiek łatwo wpadający w pasję, wybuchający gniewem. [przypis edytorski]

— 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 wyglądać 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 nie-dobrowolnym 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 żrebaki wyprowadza między hałasy i zgiełk, aby zobaczyć, czy nie są płochliwe, tak i młodych ludzi trzeba wprowadzać w jakieś sytuacje straszne i znowu ich przetrzącać w przyjemne, badając ich uważniej, niż

Strach, Dzieciństwo,  
Żołnierz, Państwo

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 najstuszniejszą 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<sup>225</sup> 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 wskazywanych, 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?

— Jakież 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, że 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 wstydział 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 jeśliby 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 oceniają i podnoszą jednych do straży, a drugich do hufców pomocniczych; bo wyroczenia powiedziała, że państwo upadnie wtedy, gdy go będzie strzegł strażnik żelazny albo strażnik z brązu. Zeby oni w ten mit uwierzyli, czy masz na to jakiś sposób?

Państwo, Kondycja ludzka

<sup>225</sup>czeladź (daw.) — służba. [przypis edytorski]

— 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 nadszedł 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 niezbędną konieczność. Po drugie, domu i śpichrza<sup>226</sup> 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<sup>227</sup>. 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 płamić 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 byłiby ocaleni sami i ocalone byłoby miasto.

<sup>226</sup>śpichrz — spichlerz; budynek a. pomieszczenie przeznaczone do przechowywania ziarna zbóż. [przypis edytorski]

<sup>227</sup>taksa — stawka, urzędowo ustalona stawka, opłata za usługę. [przypis edytorski]

Jeżeli oni posiadą<sup>228</sup> 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 co byś 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 polizają, jak to inni, co to sobie dobra ziemskie kupują i stawiają pałace, piękne i wielkie, i odpowiednie do nich sobie sprawiają urzędnia, 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 przyjacielce 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<sup>229</sup> szczęśliwa, tylko żeby szczęśliwe było, ile możliwości, całe państwo. Bośmy sądzili, że w takim państwie najłatwiej znajdziemy sprawiedliwość, a w najgorzej zorganizowanym — niesprawiedliwość, i dopiero jak się takim państwem przyjrzymy, potrafiemy 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 sądz, 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 płaszczki, 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.

Państwo, Szczęście

<sup>228</sup>posiadać (daw.) — dziś: posiadać. [przypis edytorski]

<sup>229</sup>osobliwie (daw.) — szczególnie. [przypis edytorski]

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 latek 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 upadła 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.

Bieda, Bogactwo

Państwo, Wojna, Bogactwo

— 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, wołałby 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 jakiegokolwiek 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<sup>230</sup>, 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 którymśmy 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.

<sup>230</sup>Hellen — Grek. [przypis edytorski]

— 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 możliwości 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 rozplód — 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

Muzyka, Państwo

...najwięcej się ludziom podoba,

Którą pośród śpiewaków najnowsza moda przynosi.<sup>231</sup>

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 więc 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 podpywa 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 wyrosli 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?

Prawo

<sup>231</sup>...najwięcej się ludziom podoba, którą pośród śpiewaków najnowsza moda przynosi — *Odyseja* I 351–352. [przekład edytorski]

— 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 ustalenie prawem którejs 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 jesteś wielbicielem takich ludzi.

— Zgoła nie, na Zeusa.

V. — I gdyby całe państwo, jakieś 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<sup>232</sup> 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 wciąż otaczali?

— Mnie się — powiada — też wydaje, że oni właśnie to robią, i nie chwałę 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 chwałę 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<sup>233</sup> wzrostu, to czy on może myśleć inaczej o sobie samym?

— No, i tak też nie — powiada. — Jeżeli o to chodzi.

<sup>232</sup>konstytucja — tu: ustrój państwa, regulowany prawami. [przypis edytorski]

<sup>233</sup>łokieć — daw. miara długości, równa ok. 60 cm. [przypis edytorski]

— 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<sup>234</sup> 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 zaprzętać, 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 Apollinowi Delfickiemu<sup>235</sup> 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<sup>236</sup>, 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 rozważli, 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.

<sup>234</sup>hydra (mit. gr.) — potwór z wieloma głowami, odrastającymi po ścięciu, zabity przez Heraklesa. [przypis edytorski]

<sup>235</sup>Apollon Delficki (mit. gr.) — bóg wieszczbiarstwa Apollo jako opiekun świątyni w Delfach, ze słynną rocznią. [przypis edytorski]

<sup>236</sup>na środku ziemi siedzi, na samym jej pępku — w ośrodku kultowym Apolla w Delfach znajdował się kamień zwany *omfalos* (pępek), uważany za środek ziemi. [przypis edytorski]

— 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 ja-  
kosz 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 jakkolwiek — 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 męznym — ciągnąłem dalej — to na jaką by inną część patrzył, jak nie na tę, która walczy i na wyprawę ciągnie w jego obronie?

— Nikt by na nic innego nie patrzył — powiada.

— Bo mam wrażenie — dodałem — że gdyby jacyś inni ludzie w państwie byli tchórzliwi lub męzni, toby wcale nie mogło wpłynąć na to, żeby państwo było takie lub owakie.

— No nie.

Mądrość, Państwo

Wiedza, Mądrość

— Zatem i mężnym państwo jest dzięki pewnej swojej części. 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 niemalym zachodem zaprawiają materiał, aby przyjął białość ile możliwości 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 pełnie 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 zmiierzali, 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 zajmimy rozwagą. Więc jeżeli chcesz mi zrobić przyjemność, to zajmij się nią najpierw, a tamtą później.

— Owszem — mówię — ja mam ochotę, jeżeli tylko mam słusność.

— Więc rozpatruj — powiada.

— Trzeba rozpatrzeć — 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 częśćka 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 rozpuścić 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 częśćka 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 — powiedziałabyś — 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 części i już jedno czyni państwo mądrym, a drugie męznym. A rozwaga nie tak robi, tylko się na całe państwo rozpościera i sprawia, że się we wszystkim zgadzają najslabsi 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 najsluszniej 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.

Państwo

— Jasna.

— Więc prawda, Glaukonie, że my teraz musimy, jakoby jacyś myśliwi, obstarwić krzaki naokoło i dobrze uważać, aby nam sprawiedliwość którądyś 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 płącze, już od samego początku, a myśmy go nie widzieli i byliśmy bardzo śmieszni. Jak ten, który coś w rękę 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 niejedną 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 przepisane 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 rozważa, i męstwo, a z drugiej zdolność do tego, żeby każdy w nim, będąc jedną jednostką, robił swoje.

— I bardzo wielka — powiada.

Państwo

— 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<sup>237</sup>, 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 groszorb 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 najszuszniej 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 zajmimy 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 możliwości 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

<sup>237</sup> *pomieniać* (daw.) — zamieniać, wymieniać. [przypis edytorski]

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 mądre, 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<sup>238</sup> i w krajach Skytów<sup>239</sup>, 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.

<sup>238</sup>Tracja — staroż. kraina leżąca na pograniczu dzisiejszej Bułgarii, Grecji i Turcji. [przypis edytorski]

<sup>239</sup>Skytowie (z gr.), dziś: Scytowie — koczownicze ludy irańskie zamieszkujące w starożytności stepy środkowej Eurazji, od wybrzeży Morza Czarnego po Morze Aralskie, Syr-darię i Amu-darię. [przypis edytorski]

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 jakiegokolwiek 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 odchyła, 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, założmy, że to jest tak, i pójdźmy naprzód, zgodziwszy się, że jeśli by 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, wyciągnięcie 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 biernie, 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 osiąść, 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 zniecka 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 rozumiał, 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 ze 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 — pożądlivością; 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 — pożądlivość.

— Jednakże — odpowiedziałem — ja raz słyszałem coś i ja w to wierzę. Że mianowicie Leontios, syn Aglajona, szedł raz z Pireusu na górę pod zewnętrzną stronę muru północnego<sup>240</sup> 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,

<sup>240</sup>szedł raz z Pireusu na górę pod zewnętrzną stronę muru północnego — port w Pireusie był połączony z Ate-  
nami linią zbudowanych w połowie V w. p.n.e. tzw. Długich Murów, chroniących zaopatrzenie miasta drogą  
morską w razie oblężenia. Zostały zburzone przez Spartan po klęsce Aten w wojnie peloponeskiej (404 p.n.e.).  
[przypis edytorski]

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 marzył, 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 pożądlivość, a teraz mówimy, że daleko do tego; on w chwili rozterki wewnętrznej staje się bronią w rękę 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 pożądlivość. 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 pożądlivość.

— 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 — dobrze 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.<sup>241</sup>

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.

<sup>241</sup> W pierś się uderzył i serce poskramiał słowy mocnymi — *Odyseja* XX 17, Odyseusz, nie mogąc zasnąć i rozmyślając o walce z zalotnikami. [przypis edytorski]

— Koniecznie.

— I sprawiedliwym też, Glaukonie, tak sędzę, 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? Intelktowi 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 władły 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 części, 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 współbrzmiały, 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 wyrządzenie 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, jakżeśmy 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 szli 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.

Sprawiedliwość, Zdrowie,  
Piękno, Dusza

— 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.

## KSIEGA 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? — pyta.

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 czegoż 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, zanimś to należycie roztrząsał<sup>242</sup>, postanowiliśmy to, coś usłyszał: że cię nie puścimy, zanim tego wszystkiego nie przejdiesz 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, że ją przebrnął cała, i byłbym zadowolony, gdyby ktoś był tamto przepuścił<sup>243</sup> 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<sup>244</sup> 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 uro-

<sup>242</sup>zanimś to należycie roztrząsał — inaczej: zanim to należycie roztrząsałeś (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

<sup>243</sup>gdyby ktoś był tamto przepuścił — przykład użycia czasu zaprzeczonego, wyrażającego czynność wcześniejszą niż opisana czasem przeszłym lub niezrealizowaną możliwość, jak w tym przypadku; dziś: gdyby ktoś tamto przepuścił. [przypis edytorski]

<sup>244</sup>więcem przeszedł — inaczej: więcem przeszedłem (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

dzenia 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 ciągnął, a na tym polu najmniej wolno sobie pozwalać na fałszywe kroki. Więc kląniam się Adrastei<sup>245</sup>, 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 mówić 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, jakieśmy 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 wyznaczmy 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<sup>246</sup> — powiada — tylko liczymy 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.

Sprawiedliwość

Kobieta, Mężczyzna

<sup>245</sup>Adrastea a. Adrasteja (mit. gr.) — bogini nieuchronnej sprawiedliwości (jej imię tłumaczy się jako „Nieunikniona”, „Ta, której nic nie umknie”), utożsamiana z Nemezis. [przypis edytorski]

<sup>246</sup>pospołu (daw.) — wspólnie, razem. [przypis edytorski]

— 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, niejedni 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 niejedni 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 Helenom wydawało rzeczą nieprzyzwoitą i śmieszna to, co i dziś wielu barbarzyńców gorszy i śmieszy: widok nagich mężczyzn. Kiedy ćwiczenia gimnastyczne w zakładach rozpoczęli najpierw Kreteńczycy, a potem Lakedajmonowie<sup>247</sup>, wtedy mogli ówczesni dowcipnisie robić takie same żarty. Czy nie uważasz?

— Owszem, tak.

— A kiedy się w praktyce pokazało, że lepiej jest zrzucić 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?

<sup>247</sup> Lakedajmonowie — mieszkańcy Lakedajmonu (gr., dziś raczej: Lacedemonu), tj. Sparty; Spartanie. [przebieg edytorski]

— Prawda? Zatem i pracę inną trzeba każdej płci nakazać; zgodnie z naturą każdej?

— No, cóż?

— Więc jakże to? Czy wy teraz nie błędzicie 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 zniecka — powiada — to nie bardzo łatwo. Ale ja ciebie będę prosił i proszę, żebyś i w naszej obronie słówko powiedział jako tłumacz, jakiegokolwiek by ono tam było.

— Widzisz, Glaukonie — dodałem — to jest właśnie to i wiele innych podobnych zarzutów też; ja to od dawna przewidywałem i dlatego się bałem 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<sup>248</sup>, a może jakieś inne wybawienie przyjdzie, o które nie jest łatwo.

— Tak to wygląda — mówi.

— Więc proszę cię — dodałem — może gdzieś znajdziemy jakieś wyjście. Zgadza 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<sup>249</sup> 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?

<sup>248</sup>może się nam jaki delfin trafi pod wierzch — zapewne aluzja do opowieści o pieśniarzu Arionie, zmuszonym przez marynarzy do wyskoczenia za burtę statku, oraz delfinie, który wziął go na grzbiet i dowiózł do lądu; zob. Herodot, *Dzieje* I 24. [przypis edytorski]

<sup>249</sup>po megarejsku — tu: na sposób sofistów z Megary, używając niejednoznaczności potocznego języka do tworzenia paradoksów, pozornie sprzecznych wniosków. [przypis edytorski]

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 dowiedzieć, 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 przeciwia<sup>250</sup>? 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 niemuzyczna 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.

Kobieta, Mężczyzna,  
Państwo, Żołnierz

Kobieta, Mężczyzna

<sup>250</sup>przeciwiać się (daw.) — sprzeciwiać się. [przypis edytorski]

— Więc bywa i kobieta z talentem do straży, a inna nie. Czyżemy 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, jakieśmy 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 pleć 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”

Kobieta, Żołnierz

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. — Niemalęj faliś<sup>251</sup> 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 uczytym 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 przepatrzeć, 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 naśladowując 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 możliwości 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.

<sup>251</sup>Niemalęj faliś uniknął — inaczej: niemalęj fali uniknąłś (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

VIII. — Nawet i bardzo — dodałem. — Ale potem, Glaukonie, bez porządku obcować z sobą czy co tam innego robić to ani zbożne<sup>252</sup> 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 możliwości, 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 rozplodu, 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<sup>253</sup> 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 poci 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 możliwości, nie robiło ani wielkie, ani małe.

— Słusznie — powiada.

<sup>252</sup>zbożny (daw.) — pobożny, uczciwy, szlachetny. [przypis edytorski]

<sup>253</sup>rokosz — bunt. [przypis edytorski]

— I losowania jakieś — uważam — trzeba będzie chytrze urządzić. Tak, żeby ten gorszy mężczyzna o każdy swój związek obwiniał los, a nie rządzących.

— Bardzo chytrze — powiada.

IX. — A młodym ludziom, którzy się odznaczają 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 zanosily do ochronki<sup>254</sup>, 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 robi 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 rozplodu, 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 załagał, a gdyby jednak na świat przyszedł jakoś wbrew usiłowaniom, to położyć to gdzieś tak, żeby nie było pożywienia dla takiego.

Kobieta, Mężczyzna,  
Dziecko, Państwo

Kobieta, Mężczyzna,  
Dziecko, Państwo

<sup>254</sup>ochronka (daw.) — zakład opiekuńczy dla dzieci, sierociniec a. przedszkole. [przypis edytorski]

— 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, jakieś przed chwilą mówili, nie dojdzie między nimi do zakazanych stosunków. A braciom i siostram 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 możliwości, wszyscy obywatele przy okazji powstawania i zraty 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 — zejść 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<sup>255</sup> 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 słusznieśmy mówili.

— Nieprawdaż? Nasi obywatele będą mieli najwięcej wspólnego z sobą i będą to nazywali „moim”? A dzięki tej wspólności 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 słusznieśmy się — powiada — zgodzili.

<sup>255</sup>familiarnie — poufale, tak jak w rodzinie (z łac.: familia). [przypis edytorski]

— 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 możliwości, 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 przeciw 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 wahać się nawet i mówić, bo to nie wypada. Ale od tych z pewnością też będą wolni. Od schlebiana bogatym, jak to ubodzy, od kłopotów i przykrości, jakie nieuchronnie za sobą dziś pociąga kształcenie dzieci i staranie o pieniądze na dom. Tu się pożyczają, tam się nie oddają, 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<sup>256</sup> 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?

<sup>256</sup>poziomy (daw.) — przyziemny, pospolity. [przypis edytorski]

— Bo ci się nazywają szczęśliwi dlatego, że posiadają tylko małą cząstkę tego, co mają tamci. Tamtych zwycięstwo jest piękniejsze i utrzymanie z funduszków 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”<sup>257</sup>.

— 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 możliwości, 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 przyjrzeni, 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.

Kobieta, Mężczyzna,  
Państwo

Dzieciństwo, Żołnierz,  
Wojna

<sup>257</sup>więcej daje połowa niż całość — Hezjod, *Prace i dnie* 40. [przypis edytorski]

— 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 nieprzyjaciółom 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 towarzyszków 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 podniętę do zdobycia tej odznaki.

Żołnierz

— 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 największej 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<sup>258</sup> odznaczył na wojnie, to dostał w nagrodę długi kawał polędwicy<sup>259</sup>, 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”,<sup>260</sup>

aby i cześć oddać dzielnym mężczyznom i kobietom, i siły ich wzmacniać.

— Bardzo pięknie mówisz — powiada.

— No, dobrze. A spośród tych, co na wyprawie polegli, jeśli który poległ 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?<sup>261</sup>

— 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 wciąż 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 odznaczyli.

— 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 możliwości, 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

Pogrzeb, Żołnierz

Wojna

Mizoginia

<sup>258</sup>Ajas zw. *Wielkim* (mit. gr.) — syn Telamona, króla Salaminy, uczestnik wojny trojańskiej, najdzielniejszy po Achillesie wojownik achajski. [przypis edytorski]

<sup>259</sup>jak się Ajas odznaczył na wojnie, to dostał w nagrodę długi kawał polędwicy — podczas uczty został wyróżniony przez Agamemnona, wodza naczelnego, szczególnie pięknym kawałem mięsa; zob. *Iliada* VII 321–322. [przypis edytorski]

<sup>260</sup>damy fotele zaszczytne, i mięso, i pełne puchary — *Iliada* VIII 162; cytat zmieniony: Hektor woła za uciekającym Nestorem, że dotychczas Grecy czcili go w ten sposób, ale teraz przestaną. [przypis edytorski]

<sup>261</sup>Duchy się robią z nich czyste i potem chodzą po ziemi... — Hezjod, *Prace i dni* 121. [przypis edytorski]

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 rzucił, nie tykają?

— Niemalę 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, zanościć 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 śmiałyby 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 niewołą, ani zagładą; to będzie karcenie, a nie wojna.

— No, tak — powiada.

Państwo, Wojna

— 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 niewiele — 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 pleć żeńska wybrała razem na wojnę i albo w tym samym szyku stała, albo i na tyły była odkomenderowana, aby napędzać strachu nieprzyjaciółom, i jako rezerwa, gdyby gdzieś było trzeba pomóc, to wiem, że dzięki temu wszystkiemu byłiby 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<sup>262</sup> 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, że z wielkim trudem dwóch bałwanów uniknął, a oto ty na mnie teraz największy i najprzykrejszy ze wszystkich trzech napędzasz. Jak go zobaczysz i usłyszysz, to mi wybaczysz i powiesz, że się słusznie wahał i obawiał wypowiedzieć zdanie tak paradoksalne, i próbował rozważyć 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 dółę najpodobniejszą do ich doli. Nie na tośmy to robili, żeby dowieść możliwości istnienia takich ludzi.

— To — powiada — to prawda, co mówisz.

<sup>262</sup>Znienackaś ty wyskoczył — inaczej: znienacka ty wyskoczyłeś (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

— 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 oddać, ale nie potrafili by 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 ścisła ma kontakt z prawdą niż teoria? Chociaż niejedni myślą inaczej. Ale ty, czy ty zgadzasz się na to, czy nie?

— Zgadzam się — powiedział.

— Więc do tego mnie nie zmuszaj, żebym to wszystko, cośmy myśla 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 zadowolili.

— 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 — takiś słowo i taką 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.

Mądrość, Władza, Państwo,  
Filozof

— Trzeba spróbować — mówię — skoro i ty tak wielkie posiłki przysyłasz. Więc wydaje mi się rzeczą konieczną, jeżeli mamy którądyś 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, wywieziemy.

— 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 — wypadło powiedzieć to, co mówisz, Glaukonie. A takiemu specjalście 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 chwala 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 pieśzotliwych 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 widzisz; 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.

Filozof, Mądrość

Filozof, Mądrość, Nauka,  
Wiedza

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<sup>^</sup>, 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, którzycheś 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 Pięknemu 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 zdrow?

— 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 znaleźć 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? Zastanów 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 najsluszniej powinno nazywać.

— Tak jest.

— A więc my z tym, co nie istnieje, z konieczności zwiążemy 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 wiedzę, ani niewiedzę 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 mniemanem.

— Pokazuje się.

XXII. — Więc jeszcze jedno zostało, zdaje się, i to wypadaloby 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 półkami 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<sup>263</sup>, który rzucał na nietoperza, a trzeba zgadnąć, czym rzucał i na czym, i kto, i na kogo. Rzeczy też tak się chwiją 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 chwytą 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 mniemanie.

— 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, jakśmy 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, jeźlibyśmy tak mówili?

— Nie — powiada — jeźliby 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.

<sup>263</sup> *eunuch* — kastrat. [przypis edytorski]

— 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 pozostających, 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 miałyby sensu — powiada — wybierać innych, gdyby ci poza tym nie zostawali w tyle. Bo może być, że z tego właśnie względu, a to względ 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 płącze skutkiem powstawania i zatury.

— No, zgódźmy się.

— I na to też — dodałem — że oni ją wszystką kochają, i nie są skłonni odrzucać jej żadnej cząstki ani malej, 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.

Filozof

- 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 oddziela 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 ukończył naleyście 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<sup>264</sup> wiedzy?
- No jakże nie?
- A jak by się tak trudził bez pożytku, to czy nie uważasz, że w końcu będzie musiał zniechęcić samego siebie i zniechęcić taką robotę.
- Jakżeby nie?
- Więc duszy, która zapomina, nigdy nie liczymy do tych, co się nadają do filozofii; ale szukajmy duszy koniecznie mającej dobrą pamięć.
- Ze wszech miar.

<sup>264</sup>próžen (daw.) — próżny, pozbawiony. [przypis edytorski]

— 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 należywym i doskonałym kontakcie z tym, co istnieje?

— To są przecież rysy najzupełniej konieczne — powiada.

— Więc czy potrafisz z jakiegokolwiek punktu ganić takie zajęcia, 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<sup>265</sup> 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 nabiera, 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 zajęcia, 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 usłyszałybyś, że moim zdaniem, oni chyba mówią prawdę.

— Więc jak to można mówić — powiada — że nie prędeż 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, abys jeszcze lepiej widział, jak ja się nie mogę obejść bez obrazowych porównań. Bo stosunek najprzyzwoitszych filozofów do państw jest taki zawily i trudny, że nawet nie ma żadnej innej poszczególniej 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.

<sup>265</sup>Momos (mit. gr.) — bóg będący uosobieniem krytyki, satyry i szyderstwa; z powodu ciągłego krytykowania i wyśmiewania innych bogów wygnany z Olimpu. [przypis edytorski]

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 zbalamuca albo gwałtem zmogą kapitana. Każdego innego oni ganią i mówią, że jest do niczego, a o prawdziwym sterniku nie mają bladego pojęcia, nie przeczują 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 najprzywoitsi spośród oddanych filozofii. Ale o tę nieużyteczność, powiedz, żeby obwinił tych, którzy filozofów nie używają, a nie tych przywoitych 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 którychśmy 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 najprzywoitszych nawet nie ma pożytku. I ja się zgodziłem, że prawdę mówisz. Czy nie?

— Tak jest.

V. — Nieprawdaż? Czemu się ci przywoici nie przydają, to jużśmy 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, jakieśmy 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.

— Nieprawdą? 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 przódzie, to myślę, przyznamy, że chyba nigdy za nią zły chór iść nie będzie.

— Jakimże sposobem?

— Tylko zdrowy i sprawiedliwy charakter, za którym i rozważa 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 częśćka 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, wzięwszy się do zajęcia, do którego nie dorosły i ono ich siły przerasta, chybają 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, rozważę 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 rodzinne 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 uchwycić tę całość należy — 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<sup>266</sup> złe. Czy ty myślisz, że wielkie zbrodnie i charaktery czarne bez domieszki wyrastają z natur lichych, a nie z urodziwych, które złe pożywienie popsulo? Natura słaba nigdy się nie zdobędzie ani na wielkie dobro, ani na wielkie zło?

— No nie — powiada — to już tak jest.

— Więc taka natura Ignąca 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 sofisci<sup>267</sup> psują młodzież, i ci gorszyściele to mają być pewni sofisci 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 pospółstwa, i w hałasie wielkim jedno chwala, a drugie gania 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 mędracy dokładają pobudki czynne, jeżeli ich wpływ słowny nie odnosi skutku. Czy nie wiesz, że kto ich nie słucha, na tego spadają wyroki pozabawiające 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 wpływowi 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

<sup>266</sup>osobliwie (daw.) — szczególnie. [przypis edytorski]

<sup>267</sup>sofisci — greccy filozofowie i wędrowni nauczyciele, którzy za opłatą przygotowywali do życia publicznego i kariery politycznej, uczyli sztuki przemawiania i przekonywania, głosili względność prawdy. [przypis edytorski]

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 tłumy, 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 żądy, 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 podnieć robi się najbardziej łaskawe, i jakie głosy ono kiedy zwykło wydawać, i pod wpływem jakich głosów cudzych łagodnieje albo wpada we wściekłość, i wyuczysz się tego wszystkiego przez długie współżycie z nim i wprawę, którą czas przynosi, nazywałby to mądrością, i zestawivszy to sobie niby umiejętność, zabrałby się do nauczania tych rzeczy i naprawdę nie wiedziałby nic o tych przedmiotach nauczania i o tych požądaniach; 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 pojmovać. 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 diomedejska konieczność<sup>268</sup> 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 wzięwszy 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.

<sup>268</sup>diomedejska konieczność — wynikająca z przymusu; greckie wyrażenie odnoszące się do epizodu z *Malej Iliady*, obecnie zaginionego eposu, w którym Diomedes związał Odyseusza i prowadził przed sobą, popychając mieczem, do obozu, gdyż tamten próbował go zabić, żeby zagarnąć skradziony przez nich wspólnie z Troi święty posążek Ateny (palladion). [przypis edytorski]

— 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 zaczęłyby 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 rozpoczynały prywatnych intryg i nie wplącały 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 kryminalów<sup>269</sup> uciekają do świątyni; 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

<sup>269</sup>kryminal — tu: areszt, więzienie. [przypis edytorski]

połamane, i rozmiennie 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<sup>270</sup> 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 mniemanie? Czy to nie będą pomysły zasługujące naprawdę na złą opinię sofizmatów<sup>271</sup>, a nie myśli pochodzenia prawego, godne i bliskie rozumowi prawdziwego?

— Ze wszech miar przecież — powiedział.

X. — Więc, mój Adejmancie — dodałem — zostaje jakaś niezmiernie drobna garstka tych, którzy godnie obcuja 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<sup>272</sup> 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 ustroj państwowy. Na tle odpowiedniego ustroju i sam bardziej by urósł i ocalając dobro własne, pomnażałby dobro pospolite.

XI. Więc skąd pochodzą te potwarze<sup>273</sup> 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

<sup>270</sup>bękart — dziecko pozamałżeńskie. [przypis edytorski]

<sup>271</sup>sofizmat — pozornie poprawne rozumowanie rozmyślnie dowodzące nieprawdziwej tezy, w rzeczywistości opierające się na zatajonym błędzie. [przypis edytorski]

<sup>272</sup>ostać się (daw.) — przetrwać. [przypis edytorski]

<sup>273</sup>potwarz — oszczerstwo; nieprawdziwy zarzut, kłamliwe oskarżenie. [przypis edytorski]

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 chodźć 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<sup>274</sup>, 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 męźnieje, aby i ono mogło później służyć filozofii. A z wiekiem, w miarę jak dusza dojrzewać zaczyna, coraz pilniej chodźć 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 zapalem jeszcze większym, i nie uwierzą ci ani trochę — od Trzymacha począwszy.

— Tylko nie próbuj mnie — odpowiedziałem — poróżnić z Trzymachem, 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

<sup>274</sup>Heraklit z Efezu (ok. 540–ok. 480 p.n.e.) — filozof grecki, zaliczany do jońskiej szkoły filozofii przyrody; za zasadę pierwotną (*arché*) wszechświata uważał ogień, za cechę bytu zaś zmienność, nieustanne zanikanie i stawanie się (co wyraził w sławnym zdaniu „wszystko płynie”); *gasną o wiele bardziej niż słońce u Heraklita, bo nie zapalają się na nowo*: według Heraklita słońce codziennie się odnawia. [przypis edytorski]

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 zrzędzenia 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 zamięłowanie 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 napęlnia i do boga zbliża, o ile to człowiek potrafi. A potwarz nie omija nikogo.

Kłamstwo

— 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 lichi twórca rozważli 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, albowy 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 arcyłudzki, pamiętając, że i Homer mówił o tym, co w ludziach mieszka, że to jest boskie i do bogów podobne<sup>275</sup>.

— Słusznie — powiada.

— I jedno by musieli — sądzę — wymazywać, a drugie na nowo wkreślać, ażeby 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 nawalem, 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 wykluczyl?

— 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?

<sup>275</sup>Homer mówił o tym, co w ludziach mieszka, że to jest boskie i do bogów podobne — używał określenia „do bogów podobny”, zob. *Iliada* I 131, *Odyseja* III 416. [przypis edytorski]

— 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, jakieśmy 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 zesłała 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 doskonale, 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 pomijając ich w postaci doskonale wykończonych. 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 słyzałeś; 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 słyzał, 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 posiadli cokolwiek, a Dobra by w tym nie było. Czy ty uważasz, że warto posiadać wszystko, co tylko posiadać 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?

— Nieprawdą, 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 niejedni 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, przeczując, 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 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, jakieś omawiał sprawiedliwość i rozagę. I te tam inne.

— Mnie też, przyjacielu, to zupełnie wystarczy — odpowiedziałem. — Ale gotówem<sup>276</sup> 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 postaci znowu (idee) poznajemy myślą, a nie widzimy ich.

— Ze wszech miar.

— A jaką częścią 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<sup>277</sup>, że potrzebują czegoś takiego?

— Jakim sposobem?

<sup>276</sup>gotówem — skrócone: gotów jestem. [przypis edytorski]

<sup>277</sup>miarkować (daw.) — dostrzegać, orientować się, rozumieć. [przypis edytorski]

— 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 znaczniejszy 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<sup>278</sup>.

— 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 mającą 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 chwytta 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.

Dobro, Prawda, Wiedza,  
Piękno

<sup>278</sup> *Helios* (mit. gr.) — bóg i personifikacja słońca. [przypis edytorski]

— Ty nieogarnioną piękność opowiadasz — mówi — jeżeli to daje wiedzę i prawdę, a samo jeszcze je pięknnością 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: — Apollinie! — 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 etymologii<sup>279</sup>. 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 pojdziesz, 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

<sup>279</sup>abyś nie myślał, że się bawię w etymologii — chodzi o dwa wyrazy: *horatós* i *uranós*. [przypis tłumacza]

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<sup>280</sup>, 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<sup>281</sup> 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 rządowi 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

Kondycja ludzka

<sup>280</sup>*dialektyka* — sztuka dyskusowania, zwłaszcza umiejętności rozumowego dochodzenia do prawdy przez ujawnianie i przewyżczanie sprzeczności w rozumowaniu przeciwnika. [przypis edytorski]

<sup>281</sup>*trafnieś to pojął* — inaczej: trafnie to pojąłeś (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany równoległe 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 byłiby 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 kłopotcie 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 patrzył 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 wywlócił 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 dojrzieć 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 księżycą, 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 dojrzieć 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 towarzyszków pochwały i zaszczyty, i dary, jeżeli najbystrzej umiał dojrzeć to, co mijają 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 wołał „być na ziemi i służyć gdzieś u jakiegoś biedaka”<sup>282</sup> i nie wiadomo jaką dółę znosić raczej, niż wrócić do poprzednich poglądów i do życia takiego jak tam?

— Ja tak myślę — powiada — że wołałby 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 wykladać 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 dążyć. 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 dwojaki 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

<sup>282</sup>być na ziemi i służyć gdzieś u jakiegoś biedaka — *Odyseja* XI 489. [przypis edytorski]

się głupio, tylko by się zastanowił, czy ona wraca z życia w większej jasności i teraz ulega zamię, bo nie jest przyzwyczajona, czy też z większej ciemnoty weszła w większą jasność i zbyt ni blask ją olśnieniem napęlnia; 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 rzeczywistość 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 wcześniej 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<sup>283</sup>.

— 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 pozwalają im na to, na co się im dziś pozwala.

— Na co takiego?

<sup>283</sup> *Wyspy Szczęśliwych* a. *Wyspy Szczęśliwe* (mit. gr.) — wyspy na zachodnim krańcu ziemi, gdzie w nagrodę za dobre życie przebywają po śmierci sławni bohaterowie. [przypis edytorski]

— 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, którądy 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 przyzwyczajacie, to będziecie widzieli o całe niebo lepiej niż ci tam, i potrafcie 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 rządili 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 przeciwnie.

— 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, wyndzisz 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 jakiegokolwiek 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.

— Jakżeby nie chciał? — powiada.

— A to by było nie tyle, co skorupkę odwrócić<sup>284</sup>, 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 zaszczebiała im pewną równowagę wewnętrzną, a nie zaszczebiała 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, jakież 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?

<sup>284</sup>tyle, co skorupkę odwrócić — odniesienie do zabawy dziecięcej, w której podrzucano muszlę lub skorupkę glinianą, z jednej strony czarną, z drugiej białą, i sprawdzano, jak upadnie. [przypis edytorski]

— Koniecznie musi — powiedział.

— Przecież Palamedes<sup>285</sup> — 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 przyjmujemy — 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

<sup>285</sup> *Palamedes* (mit. gr.) — heros, syn Naupliosa, króla Eubei; odkrył podstęp Odyseusza broniącego się przed udziałem w wyprawie na Troję i udającego obłąkanego; w zemście za to Odyseusz podrzucił w jego namiocie sfalszowany list Priama, a następnie oskarżył o zdradę; Palamedesa uznano za winnego, zginął ukamienowany przez Odyseusza i Diomedesa; wg innej wersji zabili go podczas polowu ryb; miał być wynalazcą liter, miar i wag, umiejętności obliczania, astronomii, praw pisanych itd.; choć nie występuje w eposach Homera, był tytułowym bohaterem zaginionych tragedii Sofoklesa, Eurypidesa i Ajschylosa. [przypis edytorski]

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 kłopotcie 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, jakśmy 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 kłopotcie 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 — patrzeć 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 w 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.

— Zgadza 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 częśćka 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 najszcześniejszy, 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 rozplomienia się na nowo, jeżeli marnieć zaczął i ślepnąć pod wpływem innych zajęć, a lepiej, żeby się ten jeden organ ostał<sup>286</sup> 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.

<sup>286</sup>ostać się (daw.) — przetrwać. [przypis edytorski]

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. A żeby się taki skądś 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 — wzięłeś zaraz po niej astronomię, a następnie<sup>287</sup> 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<sup>288</sup> 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 chwale w sposób niesmaczny, teraz już chwale ją po twojemu. Bo myślę, to przecież każdemu jasne, że ona doprawdy skłania duszę, żeby patrzyła 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

<sup>287</sup>następnie się cofnął — inaczej: następnie się cofnąłeś (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

<sup>288</sup>więcem je przeskoczył — inaczej: więc je przeskoczyłem (konstrukcja z ruchomą końcówką czasownika). [przypis edytorski]

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, albowy 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<sup>289</sup> 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, rozwijając 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 jakiś 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 wymieniwać. 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<sup>290</sup>, a my się z nimi zgadzamy, Glaukonie. Czy jak zrobimy?

<sup>289</sup> *Dedal* (mit. gr.) — zręczny rzemieślnik, wynalazca i architekt; wynalazł narzędzia ciesielskie, rzeźbił figury wyglądające jak żywe, zaprojektował m.in. labirynt dla Minotaura; ojciec Ikara. [przypis edytorski]

<sup>290</sup> *pitagorejczycy* — wyznawcy pitagoreizmu, ruchu filozoficzno-religijnego i naukowego rozwiniętego przez Pitagorasa i jego następców, powstałego pod znacznym wpływem matematyki i mistycyzmu; pitagoreizm wniósł wielki wkład do nauki starożytnej, zwłaszcza w zakresie matematyki, astronomii oraz teorii muzyki, wywarł również wpływ na filozofię Platona. [przypis edytorski]

— 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<sup>291</sup> 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

<sup>291</sup>porównywa — dziś częstsza forma 3 os. lp cz.ter.: porównuje. [przypis edytorski]

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 założmy, że jest tak, jak mówimy, i przejdźmy do tej melodii samej, a przejdźmy ją tak, jakieś 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 chwycić, czym każda rzecz jest. A wszystkie inne umiejętności albo zaspokajają mniemania ludzkie i pragnienia, albo jakąś produkcję i jakieś syntezę 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 chwytą 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 przeciwnie 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 jakies 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 rządili 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; jakichśmy 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 możliwości, 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 odstraszą 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.

— Przed 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.

— Najsluszniejszą 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 niepomernie, 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 nieprawdę 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 urząd, 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<sup>292</sup>, 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<sup>293</sup>, 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 ciała 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.

— Pamiętaj, 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?

— Pamiętaj — powiada.

<sup>292</sup>Solon (ok. 640–ok. 560 p.n.e.) — ateński polityk, reformator i poeta; wprowadzone przez niego zmiany położyły fundamenty pod rozwój ustroju demokratycznego; w tradycji klasycznej zaliczany do tzw. siedmiu mędrców. [przypis edytorski]

<sup>293</sup>propedeutyka — wprowadzenie do jakiejś dziedziny wiedzy. [przypis edytorski]

— 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 męczyznę, 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 podzucili? I to w okresie, w którym by nie wiedział o swoim podzuceniu, 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. Wyrósłiśmy 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 cziłą 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 czić 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 sprzeciwić, i naśladować 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<sup>294</sup>?

— 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, połów pięć. A po tym czasie będziesz ich musiał sprowadzić z powrotem na dół, do tamtej jaskini, i zmusić ich, żeby objęli kierownictwo spraw wojskowych

<sup>294</sup>ukwalifikowany (daw.) — wykwalifikowany. [przypis edytorski]

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 wzniesli 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<sup>295</sup> 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 urządzić swoje państwo.

— Ale jak? — powiedział.

— Którzy tylko — dodałem — będą w państwie mieli więcej niż lat dziesięć, tych wszystkich wyprawia 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, dobrze 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

— 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

<sup>295</sup>Pytia — kapłanka objawiająca wyrocznie w świątyni Apollina w Delfach. [przypis edytorski]

przedtem powiedziało: w żadnym nie będzie żadnej własności prywatnej — mieszkania będą dla wszystkich wspólne. A oprócz takich mieszkań, także i mienie, jeżeli pamiętasz, uzgodniłiśmy 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 kiedyś 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 przypomniat — 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 chwałą — to ten kreteński i lakoński<sup>296</sup>. Drugi z rzędu, i stawiany na drugim miejscu, nazywa się oligarchią<sup>297</sup> — 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.

— Słyszysz 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 przechyłą, 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 klótlivego i ambitnego, odpowiadający ustrojowi lakońskiemu, i znowu typ oligarchy i demokracji, i dyktatora, aby zobaczywszy typ najniesprawiedliwszy, przeciwstawić go najsprawiedliwsze-

<sup>296</sup>lakoński — właściwy Lakonii, krainie, która stanowiła główną część państwa spartańskiego; spartański. [przypis edytorski]

<sup>297</sup>oligarchia — forma rządów polegająca na sprawowaniu władzy przez niewielką grupę ludzi, najczęściej wywodzących się z arystokracji lub warstwy bogatych; także: grupa osób sprawująca rządy w państwie o takim ustroju. [przypis edytorski]

mu i zobaczyć doskonale, jak się niezmiészana sprawiedliwość przedstawia w stosunku do niezmiészanej niesprawiedliwości, jeżeli chodzi o szczęście i o nieszczęście człowieka, który się jedną lub drugą odznacza, abyśmy bądź to posłuchali Trzymacha 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 rozpatrzeć ustroj oparty na ambicji — nie mam dla niego wyrazu, który by był w użyciu — trzeba by go nazwać timokracją<sup>298</sup> albo timarchią. I do tego rozpatrzmy odpowiedni typ ludzki. Potem weźmiemy oligarchię i typ oligarchiczny, a później obrócimy oczy na demokrację i będziemy oglądali typ demokracji, 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<sup>299</sup> sędziami tego, cośmy sobie wzięli za przedmiot rozważania?

— Tak — powiada — w ten sposób miałyby 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 rękę, kiedy się w nim zaczynają 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<sup>300</sup>, 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 przeciwnie. A czasu dobrej i złej płodności rodu waszego, chociaż tacy mądrzy ci, którzycheście 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 liczbą doskonałą, 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 wspólniarnych wzajemnie. Z których cztery przez trzy mnożone przez pięć dają 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 sześciarnów 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

<sup>298</sup>timokracja — z greckiego *timé*: wartość, honor, oraz *krátos*: władza; określenie ustroju państwa mające różne znaczenia w źródłach starożytnych. [przypis edytorski]

<sup>299</sup>ukwalifikowany (daw.) — wykwalifikowany. [przypis edytorski]

<sup>300</sup>tak jak Homer, pomódlmy się do Muz... — w *Iliadzie* (XVI 112–113) autor zwraca się bezpośrednio do Muz, by powiedziały, jak to w pierw ogień ogarnął okręty Achajów; być może jednak jest to nawiązanie do tego, że *Iliada* rozpoczyna się od zwrotu do Muzy (dosł.: bogini), po którym następuje opis klęsk, jakie spadły na walczących pod Troją Greków, oraz wyjaśnienie przyczyn sporu pomiędzy Achillem a Agamemnonem. [przypis edytorski]

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<sup>301</sup>. 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, ciągnąc 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 strażeniem 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? Czią 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 pieniądzu — powiedziałem — podobnie jak ci w oligarchiach, po ciemku i po cichu będą żywili zupełnie dziki kult dla złota i srebra, będą mieli schowki i skarbcie po domach, gdzieby je mogli składać i chować, i jeszcze mury naokoło domów, po prostu gniazda własne, w których by mogli zbyt kownie 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.

<sup>301</sup>rodzaje ludzi z Hezjoda, które i u was będą: złoty, srebrny, brązowy i żelazny — Hezjod *Pracach i dniach* (w. 109–201) podzielił dzieje ludzkie na epoki, nazwane od metali, w których żyły różne rodzaje ludzi. [przypis edytorski]

— 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: kłótność 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, szczególnie 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. — Pieniędźmi 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 zgola 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 pożądlivość 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<sup>302</sup>, 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<sup>303</sup> 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 pieniądzech, 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 ściśła, tam niższą i wzbraniają dostępu do rządów każdemu, którego majątek nie sięga przepisanej wysokości. I to przeprowadzają albo gwałtem, z bronią w rękę, albo z góry szerzą strach i w ten sposób ustanawiają taki ustrój. Czy nie tak?

— Tak jest przecież.

<sup>302</sup>będziemy z Ajschylosem mówili o innym człowieku, który do państwa innego należy — w oryginale w drugiej części zdania użyte wyrażenie z dramatu Ajschylosa *Siedmiu przeciw Tebom* (w. 451): „powiedz o innym [atakującym], co do innej bramy przypisany” (Eteokles do zwiadowcy). [przypis edytorski]

<sup>303</sup>cenzus — podział obywateli na grupy społeczne mające różne prawa i obowiązki w państwie, w szczególności prawa wyborcze lub prawa w sprawowaniu w urzędów, zwykle ze względu na majątek, pochodzenie, płeć, wykształcenie, wyznanie. [przypis edytorski]

— 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 jakiegokolwiek rządu?

— 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 tkwilby 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 nieładnie.

— 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 części, ani właścicielem majątku, ani rzemieślnikiem, ani kawalerzystą, ani ciężko zbrojnym piechurą, 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 wylągl się w domu i został trutniem, chorobą państwa?

— Tak jest, Sokratesie — powiada.

— Prawda, Adejmancie, skrzydlate trutnie bóg stworzył bez żadeł, a z tych dwunogich jednym też nie dał żądla, ale inni mają żądla straszne. Ci bez żadeł w nędzy umierają na starość, a z tych, co mają żądla, 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 rzeźmieszkci, 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 garnać 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 pożądlivosti i chciwości i zrobi z niego w sobie wielkiego króla<sup>304</sup> 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?

<sup>304</sup>wielkiego króla z tiarą na głowie... — tj. władcę imperium perskiego, który posługiwał się tytułem Wielkiego Króla i nosił tiarę, stożkowate nakrycie głowy, będące symbolem jego władzy. [przypis edytorski]

— 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 naszymu.

— 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 żądla 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 posiadli, 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 rozporządzenie 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 którymśmy 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 ciało 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 bogaczy pozabijają, drugich wygnają z kraju, a pozostałych dopuszczają 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 znajdują 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 — miałyby demokracja i inne rysy tym pokrewne też; to byłby, zdaje się, ustrój przyjemny i nierządny, i różnobarwny, i taki, co to pewną równość rozda je 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 rozpatrzeć, 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 pożądanía (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 pożądanía 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, jakśmy 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 wzmacniać 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 błagierskie 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<sup>305</sup> obcować z nimi jawnie i gdyby z domu przysłała jakaś pomoc dla pierwiastka oszczędnego w jego duszy, wtedy te myśli błagierskie 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<sup>306</sup> 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 udziela, 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<sup>307</sup>, 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.

<sup>305</sup>Lotofagowie (mit. gr.) — lud żywiący się lotosami, żyjący na płn. wybrzeżu Afryki; członkowie załogi Odyseusza po spożyciu lotosu popadli w apatyczną błogość i chcieli na zawsze pozostać w kraju Lotofagów, zapominając o ojczyźnie. [przypis edytorski]

<sup>306</sup>wyświecać (daw.) — wypędzać kogoś skądś; w średniowieczu: wypędzić poza miasto przy świetle pochodni. [przypis edytorski]

<sup>307</sup>pieszczotliwymi słowy (daw. forma) — dziś: pieszczotliwymi słowami. [przypis edytorski]

— 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<sup>308</sup> się zbyt, a postarzeje się też i ten wielki gwałt mu przejdzie, wtedy zaczyna wpuszczać do siebie i przyjmować częściowo te pożądania, które były poszły<sup>309</sup> 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<sup>310</sup> 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 ujarzmić. 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<sup>311</sup> 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 zobaczę 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?

<sup>308</sup>lampartować się (daw.) — prowadzić rozpustne życie. [przypis edytorski]

<sup>309</sup>były poszły — przykład użycia czasu zaprzeszłego, wyrażającego czynność wcześniejszą niż opisana czasem przeszłym lub niezrealizowaną możliwość; dziś: poszły. [przypis edytorski]

<sup>310</sup>pokąd (daw.) — póki, dopóki. [przypis edytorski]

<sup>311</sup>obchudzać się (rzad.) — odchudzać się. [przypis edytorski]

— 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 podczasznych<sup>312</sup>, zatem się, więcej niż potrzeba, upija wolnością nierozcieńczoną<sup>313</sup>, a rządzących, jeżeli nie będą bardzo łagodni i nie będą mu dawali dużo wolności, karami ściga, zarzucając im, że to lotry i oligarchowie.

— Oni tak robią — powiada.

— A tych, którzy rządu słuchają, depce jako dobrowolnych niewolników i zupełnie 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 — przyjacieli, i do domów prywatnych i w końcu zwierzętom nawet zaszczepiać pierwiastek anarchii.

— Jakże my to — powiada — mówimy coś takiego?

— No, na przykład — ciągnąłem — ojciec przyzwyczajają 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<sup>314</sup> 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 —

<sup>312</sup>podczaszny — urzędnik dworski opiekujący się królewską piwnicą i podający wina. [przypis edytorski]

<sup>313</sup>upija [się] wolnością nierozcieńczoną — w starożytnej Grecji wino pito zwykle rozcieńczone. [przypis edytorski]

<sup>314</sup>osadnik — w oryginale: *metoikos*, słowo oznaczające cudzoziemca osiedlającego się w Atenach, niemającego pełni praw obywatelskich. [przypis edytorski]

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 młodzianaskowaty, a z tego się robi dyktatura; tak mi się zdaje.

— Młodzianaskowaty 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 żądlami i bez żadeł.

— I słusznie — powiada.

— Te dwa rodzaje ludzi — dodałem — szerzą nieporządek w każdym ustroju, gdzie się tylko znajdują. Tak jak w ciele flegma i żółć. Dobry lekarz i prawodawca państwa powinien się mieć przed nimi z daleka na baczości; nie mniej niż mądry pszczelarz; przede wszystkim, żeby się to nie zamnożyło, a jeżeli się już zamnoży, 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 prawdę. 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 rewolucyjnymi, 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 szczególnie 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 znikąd, 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<sup>315</sup> koło świątyni Zeusa Lykejskiego<sup>316</sup>?

— 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 wała 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 jeśliby 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.

<sup>315</sup>Arkadia — kraina hist. w środkowej części Płw. Peloponeskiego. [przypis edytorski]

<sup>316</sup>Zeus Lykejski (gr. *Lykajos* a. *Likaos*: pochodzący od wilczycy, wilczy) — przydomek Zeusa czczonego w pobliżu góry Lyjakos w Arkadii; wg niektórych opowieści było to miejsce urodzenia Zeusa, wg innych kult tego boga zapoczątkował w Arkadii bezbożny Likaon, który złożył mu w ofierze chłopca, za co został zamieniony w wilka; w jeszcze innej wersji synowie Likaona poczęstowali przebranego za wędrowca Zeusa zupą, w której wymieszali wnętrzności swego brata z wnętrznościami owiec i krów, za co spotkała ich taka sama kara. [przypis edytorski]

— 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 majątny, na którym z tego powodu ciąży zarzut, że jest wrogiem ludu, wtedy on, przyjacielu, w myśl owej wyroczni, którą Krezus<sup>317</sup> otrzymał,

nad zwirowiska Hermosa

Zmyka czym prędzej i wcale nie wstydzi się swego tchórzostwa.<sup>318</sup>

— Zapewne — powiada — bo nie miałby już możliwości 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<sup>319</sup>, 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 najbliższymi, 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 jeśli by, 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 nieprzyjaciółom. 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 warcy?

— 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.

<sup>317</sup>Krezus — słynący z bogactwa ostatni król Lidii, pokonany przez Cyrusa Wielkiego w 546 p.n.e. [przypis edytorski]

<sup>318</sup>nad zwirowiska Hermosa zmyka czym prędzej... — Herodot, *Dzieje* I 55; cytat nieznacznie zmieniony, w oryginale jest zaleceniem wydanym Krezusowi przez Pytię. [przypis edytorski]

<sup>319</sup>w całej swojej wielkości wielce rozciągnięty na ziemi — por. *Iliada* XVI 776, o zwłokach powalonego z rydwanu Kebriona, o które rozgorzała walka Trojan i Greków. [przypis edytorski]

— 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 — złączą 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 pozabija!

— 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<sup>320</sup> za jej gwiazdę.

— Cóż znowu?

— Bo takie mądre słowo powiedział: „mądrzej dyktatorzy, z ludźmi obcując mądrymi”. Myślał, oczywiście, że to właśnie są ci mędrzy, 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 ustroj 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 błędnie 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?

<sup>320</sup>Eurypides (ok. 480–406 p.n.e.) — dramaturg grecki, autor tragedii, uznawany za reformatora gatunku. [przypis edytorski]

— Jasna rzecz — powiada — że jeśli by byli 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 zacnie 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 rozżłości 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 bogaczy 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 robi, jaka wtedy jest?

— Zupełnie tak, jak trzeba — powiedział.

## KSIĘGA DZIEWIĄTA

— Więc tylko on sam pozostaje — ciągnąłem — ten typ dyktatorski; rozpatrzeć, 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 požądania 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, płami

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 pożądlivej 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 spostrzeżga 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 cenil tylko pożądania dochodowe, a nie cenil 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 szelmstwa 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 nielegalnie; 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 szelmstwa — ono się w języku tych, którzy go ciągną, nazywa niezależnością wszelkiego rodzaju — tym pożądaniami pośrednim pomaga ojciec i cały dom, a tamci dają pomoc tamtym innym pożądaniami. 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 zaszczyć jakąś miłość, niech w nim Eros<sup>321</sup> 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 kadzidel i wienców, i perfum, i win, i tych żądz, które się na takich schadzkach zwykle 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 rozważań, a nie napełni go obłąkaniem, które przyszło z zewnątrz.

<sup>321</sup>Eros (mit. gr.) — bóg miłości, przedstawiany jako pulchne dziecko z łukiem i strzałami; jego rzym. odpowiednik to Amor. [przypis edytorski]

— 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 kielkują, 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 zagnieżdżyły i są gwałtowne, i wtedy ci ludzie, jakby ich dźgały żądla 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 pożądanía w nim samym, które przyszły później, przemogły pożądanía 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 zacnie 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 starszka, 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 najbliższą 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 żądź, czy on wtedy naprzód nie naruszy muru jakiegoś domu albo nie ściągnie z kogoś płaszcz, 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 zgrają 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 lotrostw.

— Ty o jakich myślisz?

— No, na przykład kradną, włamania robią, urzynają mieszki, kradną suknie<sup>322</sup> 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 biął i poniewierał matkę i ojca, tak teraz będzie traktował ojczyznę, jeżeli tylko potrafi; sprowadzi sobie nowych przyjaciół i starą miłą matczyną, 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?

<sup>322</sup>suknia (daw.) — strój, ubranie. [przypis edytorski]

— 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, jakieśmy 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 najniebezpieczniejszy, najniešťeśliwszy? 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, jakieśmy 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<sup>323</sup>, 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.

Tłum

<sup>323</sup>koturny — obuwie o podwyższonej podeszwie; koturny w staroż. Grecji noszone były przez aktorów podczas przedstawień. [przypis edytorski]

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 najprzypoitsza 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 przepelniać niewola na wielu punktach i brak swobody? I czy nie te jego cząstki są w niewoli, które były najprzypoitsze, 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 szalu doprowadzają pożądania i amory?

— Jakżeby tam? — powiedział.

— Więc jeżeli, myślę sobie, wszystko to i inne takie rzeczy wzięwszy pod uwagę, osądziłeś, że to państwo jest najniezszczęśliwsze 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 niezszczęśliwszy 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 niezszczęśliwy od tamtego.

— Jaki?

— Ten — ciągnąłem — który by, naturę mając despotyczną, nie spędził życia w zaciszu prywatnym, tylko by miał to niezszczęście 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 czegoż by się mieli lękać?

— Niczego — mówię. — Ale czy rozumiesz przyczynę?

— No tak. To dlatego, że całe państwo stoi w obronie każdej poszczególniej jednostki.

— Pięknie mówisz — powiedziałem. — No, cóż? A gdyby tak jakiś bóg człowieka jednego, który ma niewolników pięćdziesięciu albo i więcej, zabrał z pośrodku 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 opasć 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 wyzwać 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 ląknął, 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<sup>324</sup> — 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 wewnątrz, 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 włączyć drugimi zupełnie, tak jakby ktoś, ciało mając chore i nie władając 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

<sup>324</sup>siedzi schowany przeważnie w pałacu, jak kobieta — w okresie klasycznym Atenki były całkowicie podległe władzy ojców lub mężów i niemal całe dni spędzały w domu, w pokojach kobiecych. [przypis edytorski]

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 dołożmy 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 ocen 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.

— Jakież to?

— 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 niezłe?

— 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<sup>325</sup>?

— 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 przeciwia<sup>326</sup> 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* spojrzj. 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 którychśmy 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 słodczy 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.

<sup>325</sup>lary fary (daw. pot.) — niedorzeczności, bzdury. [przypis edytorski]

<sup>326</sup>przeciwiać się (daw.) — sprzeciwiać się. [przypis edytorski]

— 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 męźny, 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 zganiał 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<sup>327</sup> i Zeusa Olimpijskiego; 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, że to słyszałem od kogoś z mędrców. Toż ci to by była największa i najglówniejsza 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?

<sup>327</sup>trzeci raz po olimpijsku, na cześć Zeusa Zbawiciela — podczas uczy trzeci kielich wina poświęcano Zeusowi Zbawcy (Zeus Soter). [przypis edytorski]

— 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 przykreść, 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 przykreść?

— 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 cierpienia, aby cię tymczasem nie nachodziło przekonanie, że przyjemność to ustanie przykrości, a przykreść 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 sądzmy, że czysta przyjemność to jest pozbycie się przykrości, ani że przykreść 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 spojrzął 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 sędzę, 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 znalazłby 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 ludźmi, 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 niezmiennie 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 niezmiennie, 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 sobie 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 płaczą 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 stolom, 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 wściekle żądze do nich skierowane, i ci potem walczą o nie, tak jak Stezichor<sup>328</sup> powiada, że pod Troją walczone 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 chwycić przyjemności możliwie najprawdziwsze — o ile tylko takie żądze mogą w ogóle chwycić przyjemności prawdziwe — bo za prawdą szły i potrafią znajdować 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 możliwości, co najprawdziwsze.
- Całkowicie przecież.

<sup>328</sup>Stesichor (ok. 630–554 p.n.e.) — gr. poeta liryczny; wg staroż. tradycji dotknięty ślepotą po ułożeniu strof obrażających Helenę trojańską, odzyskał wzrok, gdy napisał strofy pochlebne. [przypis edytorski]

— 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, ucieklszy 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 rządu. Bo między nimi jest typ demokratyczny.

— Tak.

— Nieprawdaż? Zatem chyba i z trzecim z rządu 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 rządu, jeżeli liczyć od królewskiego, a królewski i arystokratyczny przyjmujemy 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 zważyłeś 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 pięknnością i dzielnością?

— Wyobrazić sobie trudno, na Zeusa — powiedział.

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 oplaca 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<sup>329</sup>, i Scylla<sup>330</sup>, i Cerber<sup>331</sup>, a o jakichś innych też opowiadają, w których się wiele postaci zrosło w jedno.

— 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 spojrzeć 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 oplaci się człowiekowi być niesprawiedliwym, a postępowanie sprawiedliwe pożytku nie przynosi. Przecież on nic innego nie twierdził, jak to, że oplaci 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 nabral 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, wzięwszy 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 chwalcę niesprawiedliwości byłby w błędzie. Bo jeśli brać pod uwagę przyjemność i opinię, i po-

<sup>329</sup>Chimera (mit. gr.) — ziejący ogniem potwór z głową lwa, ciałem kozy i ogonem węża; zob. *Iliada* VI 179–182 oraz Hezjod, *Teogonia* 319–324. [przypis edytorski]

<sup>330</sup>Scylla (z łac.), gr. *Skylła* (mit. gr.) — wg *Odysei* jeden z dwóch potworów morskich (drugim była Charybda) czyhających na żeglarzy po obu stronach cieśniny, później utożsamianej z Cieśniną Mesyńską; wg Homera żyła w pieczarze, miała 12 łap i 6 głów na długich szyjach (*Odyseja* XII 85 i nast.), na późniejszych wizerunkach ma postać kobiety z długim, krętym ogonem potwora morskiego oraz z psimi głowami wyrastającymi z tułowia. [przypis edytorski]

<sup>331</sup>Cerber (mit. gr.) — wielogłowy pies, pilnujący wejścia do krainy zmarłych; zob. Hezjod, *Teogonia* 311–312. [przypis edytorski]

żytek, zawsze chwalcą 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 przeciwnijmy 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 części najgorszej? Czy też, jeśliby wzięwszy 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 wzięłby te pieniądze niż Erifylę<sup>332</sup>, 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 wyzwała 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 zniewieścianość 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 Trzymach 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 możliwości 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.

<sup>332</sup>Erifylę (mit. gr.) — żona Amfiraosa, przekupiona przez Polynejkesa naszyjnikiem Harmonii orzekła, że jej mąż ma wziąć udział w wyprawie siedmiu przeciw Tebom, mimo że jako wróżbita wiedział, że poniesie tam śmierć; wspomniana w *Odyssei* XI 326. [przypis edytorski]

— Świadczy i prawo — powiedział.

— Zatem w jakim sposobie powiemy, Glaukonie, i wedle jakiego sensownego toku myśli oplaca 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 oplaca 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 wewnątrz; 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 tłumy, 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 patrzył, jedno 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 którymśmy 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, urządzić 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

— No tak — powiedziałem — myślę o tym państwie i to, i owo; że chyba jednak słusznieśmy 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 słuchaczy, 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 bardzo od dziecka nawykł lubić Homera i czcici. 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<sup>333</sup> 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 tegi 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 wygląd, ale przecież nie te rzeczy istniejące naprawdę.

Prawda

Artysta, Sztuka

<sup>333</sup>wykonywa — dziś częstsza forma 3 os. lp. cz.ter.: wykonuje. [przypis edytorski]

— 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? Czyżes 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?

— Mówilem 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 trzech 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 postaci 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 naśladowująca 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 rękodzielach 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 wzięłby 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,

Sztuka

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<sup>334</sup> poprawił za staraniem Likurga<sup>335</sup>, 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<sup>336</sup> czci za to Italia i Sycylia, a my Solona<sup>337</sup>. A ciebie kto? Potrafisz kogoś wymienić?

— Ja myślę, że nie — powiedział Glaukon. — Przecież nie mówią tego nawet sami Homerydzi<sup>338</sup>.

— 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<sup>339</sup>, a miał je też robić Scyta<sup>340</sup> Anacharsis<sup>341</sup>?

— 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<sup>342</sup> 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 byłiby

Sztuka, Artysta, Cnota,  
Mądrość, Nauka

<sup>334</sup>Lacedemon — Sparta. [przypis edytorski]

<sup>335</sup>Likurg (IX a. VIII wiek p.n.e.) — na polity legendarny prawodawca i twórca ustroju Sparty. [przypis edytorski]

<sup>336</sup>Charondas (VI w. p.n.e.) — gr. filozof i prawodawca ojczystego miasta Katana na Sycylii; jego prawa przyjęły również inne kolonie greckie na Sycylii i w płd. części Płw. Apenińskiego. [przypis edytorski]

<sup>337</sup>Solon (ok. 640–ok. 560 p.n.e.) — ateński polityk, reformator i poeta; wprowadzone przez niego zmiany położyły fundamenty pod rozwój ustroju demokratycznego. [przypis edytorski]

<sup>338</sup>Homerydzi — ród śpiewaków z wyspy Chios, wywodzących się rzekomo od Homera i wygłaszających publicznie jego utwory; później nazwa wszystkich śpiewaków wykonujących poezje Homera i rozwijających ich wątki. [przypis edytorski]

<sup>339</sup>Tales z Miletu (VII/VI w. p.n.e.) — filozof i matematyk grecki, przedstawiciel jońskiej filozofii przyrody, pionier racjonalnego podejścia do badań przyrodniczych, uznawany za inicjatora nauki greckiej; zaliczany do siedmiu mędrców starożytnej Grecji; przypisywano mu m.in. zmianę biegu rzeki Halys (ob. Kizilirmak), w celu jej sforsowania przez armię Krezusa, pomiar wysokości piramid na podstawie długości ich cienia; żeby udowodnić krytykom, że swoją inteligencję mógłby wykorzystać także do zdobycia bogactwa, w przewidywaniu wyjątkowego urodzaju oliwek wyprzedzająco wynajął wszystkie miejscowe prasy do wyciskania oliwy, po czym wiele zarobił na ich odnajmowaniu. [przypis edytorski]

<sup>340</sup>Scyta — członek ludu Scytów, koczowniców pochodzenia irańskiego, zamieszkujących w starożytności ziemie położone na północ i wschód od Morza Czarnego. [przypis edytorski]

<sup>341</sup>Anacharsis (VI w. p.n.e.) — scytyjski filozof, przez niektórych autorów starożytnych zaliczany do siedmiu mędrców; pochodził z królewskiego rodu, przybył ze Scytii do Aten w czasie, gdy Solon zajmował się reformowaniem państwa; według niektórych miał być wynalazcą kotwicy oraz koła garncarskiego (zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy sławnych filozofów* I 105). [przypis edytorski]

<sup>342</sup>Pitagoras (ok. 570–495 p.n.e.) — gr. matematyk, filozof i domniemany założyciel ruchu filozoficzno-religijnego i naukowego zwanego pitagoreizmem, powstałego pod znacznym wpływem matematyki i mistycyzmu; pitagoreizm wniósł wielki wkład do nauki staroż., zwłaszcza w zakresie matematyki, astronomii oraz teorii muzyki (akustyki). [przypis edytorski]

go czcili i kochali? Przecież Protagoras z Abdery<sup>343</sup> i Prodikos z Keos<sup>344</sup>, 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<sup>345</sup>? Czy nie byliby<sup>346</sup> 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, jakieśmy teraz mówili: malarz robi ci szewca, który będzie wyglądał na rzeczywiście, 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 związanej<sup>347</sup>, 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 obedrzyć 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 zostawiamy tej myśli wypowiedzianej do połowy, tylko przyjrzyjmy się jej należycie.

— Mów — powiada.

— Malarz, przyznamy, wymaluje lejce i uzdę?

— Tak.

— A robi je rymarz<sup>348</sup> i brązownik<sup>349</sup>?

— 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?

<sup>343</sup>Protagoras z Abdery (ok. 480–ok. 410 p.n.e.) — filozof grecki zaliczany do pierwszych sofistów; tytułowy bohater jednego z dialogów Platona, w którym rozmawia z Sokratesem o cnocie. Przypisuje mu się relatywizm poznawczy, brak możliwości ustalenia obiektywnej prawdy, a stąd stwierdzenie, że wszelkie racje są względne, co można wykorzystywać do przekonywania innych w życiu publicznym. [przypis edytorski]

<sup>344</sup>Prodikos z Keos (ok. 465–ok. 395 p.n.e.) — filozof grecki, jeden z czołowych sofistów pierwszego pokolenia, autor popularnej przypowieści o Heraklesie na rozstaju dróg, w której bohater musi wybrać pomiędzy Cnotą i Nieprawością. Prawdopodobnie był uczniem Protagorasa. Przywiązywał szczególne znaczenie do potrzeby używania właściwych słów w analizach filozoficznych i odróżniania znaczeń wyrazów o pokrewnym znaczeniu (synonimika). [przypis edytorski]

<sup>345</sup>rapsod — tu: podniosły utwór epicki. [przypis edytorski]

<sup>346</sup>Czy nie byliby o nich dbali — przykład użycia czasu zaprzeczonego, wyrażającego czynność wcześniejszą niż opisana czasem przeszłym lub niezrealizowaną możliwość, jak w tym przypadku; dziś: czy nie dbaliby o nich. [przypis edytorski]

<sup>347</sup>mowa związana — wypowiedź w formie wiersza, przeciwieństwo prozy. [przypis edytorski]

<sup>348</sup>rymarz — rzemieślnik wyrabiający uprzęż, siodła i inne akcesoria jeździeckie (przede wszystkim ze skóry). [przypis edytorski]

<sup>349</sup>brązownik — rzemieślnik wyrabiający przedmioty z brązu lub pokrywający je brązem. [przypis edytorski]

- 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 fletcista 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<sup>350</sup>, 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

<sup>350</sup>w *jambach* i *heksametrach* — *jamb*: w metryce iloczynowej: stopa (sekwencja sylab) złożona z dwóch sylab: krótkiej i długiej; *heksametr*: miara antycznego wiersza bohaterskiego, składająca się z sześciu stóp; heksametrem są napisane eposy Homera. [przypis edytorski]

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 najmiłą 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 polegamy 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 wołał, 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 cierpienia — 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 kazalo.

— 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 przyzwyczajając duszę, aby się jak najprędzej leczyć zaczęła, i na nogi stawiać to, co upadło, więc zaczęło chorować i zabiegami leczniczymi pieśń bólu uciszać.

— Najsluszniej by było — powiada — gdyby się człowiek w ten sposób do zrzędzeń 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 nasyć 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 naśladowają 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.

Cierpienie

Tłum, Sztuka, Gniew,  
Rozpacz

— 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 popatrył.

— 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 wstydział 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 mieszka-

Poeta, Rozum

Poeta, Poezja, Rozpacz

Kobieta, Mężczyzna,  
Rozpacz

Rozpacz, Rozum, Poezja

Śmiech, Teatr

Poezja, Szczęście, Dobro

ją, 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 zaczną 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 słusznieśmy 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, szczególnie, 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 ciążyących, 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.

— 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.

Państwo, Poezja

Poezja, Miłość

Sława, Pieniądz, Władza,  
Poezja, Sprawiedliwość,  
Cnota

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 wszystkich?

— Myślę sobie. Ale co ty masz tutaj na myśli?

— Czy nie zauważyłeś — dodałem — że nieśmiertelna jest dusza i nie ginie nigdy?

A on spojrział 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<sup>351</sup>, a próchno dla drewna, 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 zatury 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 zatury 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, roztopia 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.

Dusza, Nieśmiertelność

Zło, Dobro

Dobro, Zło

<sup>351</sup>dla pszenicy rdza — rdza żdźbłowa, grzybowa choroba zbóż, objawiająca się jako rdzawobrunatne, podłużne plamki. [przypis edytorski]

— 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 więdnienie 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 ciała 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, dowiedzimy, 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.

— Tę — 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.

Ciało, Choroba

Sprawiedliwość, Zło,  
Śmierć

Zło, Dusza,  
Nieśmiertelność

Dusza

— 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 rozpatrzeć 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<sup>352</sup>; 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 powinniśmy uznać — niech ona otrzyma tę nagrodę zwyczajną, którą z ręki opinii bierze i przynosi tym,

Bóg, Cnota, Kondycja  
ludzka

<sup>352</sup>Glaukos (mit. gr.) — rybak z Beocji, który po zjedzeniu magicznego zioła zyskał nieśmiertelność, jednak jego ciało stało się na wół rybnie, przemienił się w bóstwo morskie. [przypis edytorski]

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 posiadli.

— 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 znieawidzony, jakeśmy się na to i na początku zgodzali.

— 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 ciąży<sup>353</sup> 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, smągają 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<sup>354</sup>, tylko o dzielnym

Cnota, Bóg, Kondycja  
ludzka

Cnota

Zaświaty

<sup>353</sup>ciężyc — dziś: ciężyc. [przepis edytorski]

żołnierzu<sup>355</sup>. Nazywał się Er, był synem Armeniosa, a rodem był z Pamfilii<sup>356</sup>. Zginął kiedyś na wojnie, a gdy po dziesięciu dniach zbierano trupy, już zepsute, zabrano go w stanie świeżym, zanesiono 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 przepaści, 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 odplacił. 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 Ardajos, ten wielki. A ten Ardajos był dyktatorem w jednym mieście w Pamfilii; kiedyś, jeszcze na tysiąc lat przed tym czasem. Ojca starszka 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 zamýślali 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, Ardajosowi zaś i innym związali ręce, nogi i głowę, przewrócili ich, zbili, powlekli na bok, z drogi, zaczęli ich

Dusza, Zaświaty

Zaświaty, Kara

<sup>354</sup>*Alkinoos* (mit. gr.) — król Feaków mieszkających na wyspie Scherii, ojciec Nauzykai; przyjął w gościnę powracającego spod Troi Odyszeusza i wyprawił go na Itakę; na jego dworze Odyszeusz opowiadał dzieje swojego powrotu spod Troi, co zajmuje księgi IX–XII *Odyssei*. [przypis edytorski]

<sup>355</sup>*Ale ja ci nie opowiem (...) historii o Alkinoosie, tylko o dzielnym żołnierzu* — w oryginale gra słów: imię *Alkinoos* oznacza „dzielny umysł”. [przypis edytorski]

<sup>356</sup>*Pamfilia* — staroż. kraina w pld. części Azji Mniejszej, pomiędzy Licją i Cylicją, kolonizowana przez Greków od końca II tysiąclecia p.n.e. [przypis edytorski]

czesać cierniami i dawać znaki przechodzącym, za co to, i pokazywali, że ich prowadzą na wrzucenie do Tartaru<sup>357</sup>.

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 czerwona, 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<sup>358</sup>, 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 przyspiesza jego ruch obrotowy, tak samo znowu Atropos lewą ręką popycha kręgi wewnętrzne. A Lachesis jedną i drugą ręką dotyka chwilami to jednego, to drugiego.

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. Dzielnosc 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.

<sup>357</sup>Tartar (mit. gr.) — najciemniejsza i najstraszniejsza część krainy zmarłych. [przypis edytorski]

<sup>358</sup>Mojry (mit. gr.) — boginie przeznaczenia, pilnujące odwiecznego porządku świata. [przypis edytorski]

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 ludzie 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 skądś 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 domieszaają 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 możliwości, 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 obwinił 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 napatrzili 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 wędrowkę stąd tam i z powrotem będzie miał nie po ziemi i ciężką, tylko lekką i po niebie.

Cnota, Dusza

Filozof, Życie jako wędrowka, Los, Szczęście, Kondycja ludzka

To widowisko, powiada, warto było zobaczyć, jak to dusza swoje życie wybierała. Można było widzieć i taką, co budziła litość, i widzieć śmieszna i podziwu godną. Bo po większej części dokonywały wyboru zgodnie z nawykiem z poprzedniego życia.

Powiada więc, że widział duszę niegdyś Orfeusza<sup>359</sup>, 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<sup>360</sup>, 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<sup>361</sup>, syna Telamona. Nie chciała się stawać człowiekiem; pamiętała ten sąd, który rozstrzygał o zbroi. A po niej dusza Agamemnona<sup>362</sup>. Ona też z odrazy do rodzaju ludzkiego i przez przebyte cierpienia wołała się w orła przemienić. Gdzieś pośrodku losowała dusza Atalanty<sup>363</sup>. Zobaczyła zaszczytne odznaki atlety i nie umiała przejść mimo — wzięła swój los. A potem widział duszę Epejosa<sup>364</sup>, syna Panopeusa, jak weszła w naturę kobiety o zdolnościach do techniki. A dalej, pośród ostatnich, zobaczył duszę tego błazna Tersytesa<sup>365</sup>, 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 nic 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<sup>366</sup> — 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.

Zaświaty

<sup>359</sup>Orfeusz (mit. gr.) — poeta tracki, który potrafił poruszyć za pomocą swej muzyki nawet rzeczy nieożywione. Kiedy zmarła jego żona Euridyka, udał się do podziemi i tak oczarował Hadesa, że uwolnił on Euridykę pod warunkiem, że Orfeusz nie odwróci się, dopóki nie wyjdą na ziemię. Kiedy już mieli postawić swe stopy na ziemi, Orfeusz odwrócił się i Euridyka natychmiast zniknęła. Odtąd wyrzekł się kobiet i zrozpaczony tułał się po świecie. Żal Orfeusza tak rozwścieczył trackie kobiety, że w czasie jednej z orgii z okazji bachanaliów rozerwały go na strzępy. [przypis edytorski]

<sup>360</sup>Tamyras a. Tamyris (mit. gr.) — tracki śpiewak, który przechwalał się, że wygrałby konkurs nawet z samymi Muzami; rozgniewane Muzy odebrały mu wzrok oraz umiejętności śpiewania i grania; zob. *Iliada* II 594 i nast. [przypis edytorski]

<sup>361</sup>Ajas a. Ajaks, zw. *Wielkim* (mit. gr.) — syn Telamona, króla Salaminy, uczestnik wojny trojańskiej, najdzielniejszy po Achillesie wojownik achajski. Rywalizował z Odyseuszem o zbroję po poległym Achillesie. Kiedy zbroję przyznano Odyseuszowi, oszalał z gniewu i wyrzwał stado baranów, sądząc, że morduje wodzów achajskich. Oprzytomniawszy, ze wstydu popełnił samobójstwo. [przypis edytorski]

<sup>362</sup>Agamemnon (mit. gr.) — król Myken, naczelnny wódz greckiej wyprawy przeciw Troi; gdy Grecy z powodu ciszy morskiej nie mogli wyruszyć na wojnę, złożył w ofierze bogini Artemidzie swą córkę, Ifigenię; został za to po powrocie spod Troi podstępnie zamordowany przez swą żonę Klitajmestrę i jej kochanka Ajgistososa. [przypis edytorski]

<sup>363</sup>Atalanta (mit. gr.) — królewna, sławna łowczyni i biegaczka; niechętna małżeństwu, kandydatom na męża stawiała warunek, by zwyciężyli ją w biegach, zaś przegrywających zabijała; pokonał ją dopiero Hippomenes, ponieważ Atalanta dała mu się wyprzedzić, zbierając rzucane przez niego złote jabłka. [przypis edytorski]

<sup>364</sup>Epejos (mit. gr.) — syn Panopeusa, budowniczy konia trojańskiego. [przypis edytorski]

<sup>365</sup>Tersytes (mit. gr.) — uczestnik wojny trojańskiej, najbrzydszy z Achajów, kłótlivy, choć tchórzliwy kaleka, podlegający do buntu; zob. *Iliada* II 212 i nast. [przypis edytorski]

<sup>366</sup>Rzeka Beztroski — rzeka w podziemnej krainie zmarłych, zwana zwykle Rzeką Zapomnienia, Lete. [przypis edytorski]

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 którądy 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 wwyż 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.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI PIERWSZEJ

Zaczyna dialog uroczy szkic z natury. Sokrates gawędzi w sposób bardzo naturalny i prosty, a pamięta znakomicie szczegóły. Przytacza figlarne, pełne serdeczności zaproszenie Polemarcha. Zapowiedzianych wyścigów z pochodniami nie zobaczymy wcale, za to uczestnicy rozmowy będą sobie myśleć o człowieku sprawiedliwym i o sprawiedliwości podawali z ust do ust w pierwszej części dialogu; w drugiej Sokrates urządzi nocne nabożeństwo i zgodnie z treścią ostatniego zdania tego rozdziału Platon będzie czytelników zachęcał, żeby postępowanie dostosowali do tego, co im się wyda słuszne w rozważaniach, choćby zrazu byli chcieli inaczej.

II. Charmantides i Klejtofon to nieznanymi bliżej uczniowie Trzymacha. Nie biorą prawie udziału w dialogu. Na gadatliwe serdeczne przywitanie Kefalosa Sokrates reaguje przyjaźnie. Jego prostota wydaje się wedle dzisiejszych poczuc trochę twarda. Nie przypominamy ludziom starym bliskiej śmierci, raczej podtrzymujemy w nich złudzenie, że śmierć wcale się do nich nie zbliża. Sokrates otwarcie wspomina wobec Kefalosa o „progu starości” za 486 wierszem XXIV księgi *Iliady*:

Wspomnij ojca własnego, do bogów podobny Achillu.  
On już tak, jak i ja, dochodzi progu starości.

Oczywiście nie jest to próg, od którego się starość zaczyna, tylko próg, na którym się starość kończy.

Syn Kefalosa, Lizjasz, może mieć w chwili naszej rozmowy około pięćdziesiątki, bo urodził się w 458 r. prz. Chr. Dla Kefalosa jego synowie są zawsze młodsi. Wątpliwe jest spostrzeżenie starszaka dotyczące wzmożenia się jego dyspozycji intelektualnych w związku z zanikiem pożądań i przyjemności „cielesnych”. Nie ma powodu przypuszczać, że Kefalos udaje zgrzybiałego fizycznie. Jego wycofanie się z dyskusji pod pretekstem obowiązków rytualnych mówi o tym, że rozkosze związane z inteligentną rozmową straciły w jego oczach równie wiele uroku, jak i wszystkie inne. Złudzenie sprawności intelektualnej można zachować znacznie dłużej niż złudzenie sprawności fizycznej, kryteria są nie tak uchwytnie, a młodzi ludzie bywają cierpliwi i uprzejmi, więc pozwalają starym tkwić w złudzeniach.

III. Stare przysłowie greckie, które Kefalos przypomina, mówi, że „Rówieśnicy najlepiej się bawią; starszerek lubi starszka”. Ci starsi panowie, z którymi się Kefalos widuje, reprezentują powszechne poglądy na szczęście i wartości życia. Oni uważają, że szczęście to przede wszystkim jadło, napój, kobieta, spokój w domu i szacunek ze strony otoczenia. To szczęście kończy się z reguły, kiedy nadejdzie starość. Inaczej sądzi Kefalos. Gonienie za tamtymi dobrami niszczy spokój człowieka i oddaje go w niewolę ślepych namiętności. Dopiero starość przynosi wyzwolenie i dopuszcza intelekt do głosu. O szczęściu człowieka decyduje nie wiek, tylko charakter. Człowiek porządny, opanowany jest szczęśliwy, człowiek rozbitny wewnętrznie, oddany w niewolę niskich żądz jest nieszczęśliwy bez względu na to, czy jest młody, czy stary. Te myśli rozwinie Platon w dialogu; w tej

chwili podaje to Kefalos jako owoc swego własnego doświadczenia życiowego. Cytowane zdanie Sofoklesa każe się domyślać, że poeta wiele kiedyś cierpiał pod tyranią Erosa, dlatego niemoc płciowa wydaje mu się tak urocza.

IV. Czemu Kefalos ma takie piękne poglądy? „Bo to nie jest dorobkiewicz”, powiada Platon. Widać, z jaką pogardą patrzył na ludzi oddanych robieniu pieniędzy i za jaką przeszkodę na drodze rozwoju duchowego uważał chciwość. Choć sam nie gardził majątkiem i pewien dostatek uważał za potrzebny do szczęścia. Więc najlepiej: dostatek odziedziczony. Widać, jak niewiele jednostek umiał otaczać szczerym szacunkiem i sympatią, a szerokie koła chciwych obywateli, pomnażających tylko majątek własny i przez to publiczny, były mu nieznośne. Arystokrata. Intelektualista. I osobliwy reformator społeczny. Osobliwy, bo nie cenił dóbr materialnych tak, jak je cenią ci, którym próbował życie społeczne urządzać. Reformatorzy na ogół dbają o to, żeby jak najwięcej ich zwolenników było nakarmionych i napojonych, i pocieszonych, i żeby posiadli ziemię. Bo tego najwięcej ludzi pragnie i przed reformą. Platon gardzi tymi pragnieniami. Zobaczmy, co z tego wyniknie dla reform.

V. Majątek, powiada Kefalos, najwięcej się przydaje w starości do tego, żeby móc naprawić wyrządzone krzywdy i regulować zobowiązania niedotrzymane, aby uniknąć kary wiecznej w Hadesie. A więc pieniądze mają tylko wartość pośrednią. Stanowią środek do zachowania sprawiedliwości. Sprawiedliwość zdaje się mieć też dla Kefalosa tylko wartość pośrednią. Ona służy do uniknięcia mitycznych mąk pośmiertnych.

Ale wiara w mity nie jest niezachwiana. Nawet sam Kefalos śmiał się dotąd z opowiadań o Iksjonie, o Tantalu, o Danaidach albo o Syzyfie<sup>367</sup>. Dopiero bliska śmierć przydaje nieco wiarygodności tym gadkom. Kefalos nie wie, czy jego niepokoje o żywot zagrobowy są u niego objawem zniechęcenia — tak zapewne myślą młodzi intelektualiści obok — czy objawem pewnego jasnowidzenia — tej myśli wydaje się bliższy sam. W każdym razie to poczucie, że nie ma krzywdy ludzkiej na sumieniu, daje mu spokój wewnętrzny i roznieca w nim niejaką nadzieję na szczęście po śmierci.

W tym miejscu pada pierwszy przytyk pod adresem poetów. Kefalos chwali i cytuje Pindara, a równocześnie dziwi się, że zdanie wyjęte z poety ma aż taki dobry sens. Widocznie nawykł do tego, że poeci piszą pięknie, ale raczej od rzeczy. Tę myśl Platon też rozwinie szeroko.

Spotykamy tutaj u Kefalosa pojęcie nam raczej obce. On mówi o winie nieświadomej, o wyrządzaniu krzywd mimo woli, które też ma czynić ujmę sprawiedliwości człowieka. My dziś wiemy, że do zbrodni potrzeba złego zamiaru i nie jest kłamcą ten, kto kogoś mimo woli w błąd wprowadził, ani krzywdzicielem ten, kto czyjeś prawo złamał mimo woli. Dla nas i Edyp<sup>368</sup> nie jest winien zbrodni ojcobójstwa ani kazirodztwa, bo nie chciał ani jednego, ani drugiego, i mógł był sobie śmiało z tego powodu oczu nie wybierać. Grecy byli nawykli do pojęcia grzechu niezamierzonego, a nawet grzechu, który można dziedziczyć po rodzicach, jak nasz grzech pierworodny. Tak i Kefalos tutaj mówi o mimowolnym oszukiwaniu, zamiast o mimowolnym narażaniu kogoś na straty, za co się w Hadesie nie powinno ponosić kary, gdyby tam panowała sprawiedliwość bardziej nowoczesna. Chęć wynagrodzenia szkód wyrządzonych, także mimo woli, dobrze świadczy o postawie moralnej Kefalosa.

<sup>367</sup>*Iksjon, Tantal, Danaidy, Syzyf* (mit. gr.) — osoby, które za popełnione za życia zbrodnie ponosiły męczarnie w Tartarze, najmroczniejszej części podziemnej krainy zmarłych; *Iksjon*: pierwszy człowiek, który zabił swojego krewnego, został za karę przykuty do wiecznie obracającego się, płonącego koła; *Tantal*: który zabił swego syna i jego ciało podał bogom na ucztę, by wypróbować ich wszechwiedzę, za karę stał zanurzony w wodzie, z owocami nad głową, nie mógł jednak dosięgnąć jednego ani drugiego, zaspokoić pragnienia ani głodu, zaś nad jego głową chwiały się głazy, grożąc zmiażdżeniem; *Danaidy*: córki króla Danaosa, za zamordowanie w noc poślubną swoich mężów zostały skazane na napelnianie beczki bez dna wodą, noszoną w sitach; *Syzyf*: przebiegły założyciel i król Koryntu, który zdradził sekret Zeusa, a następnie podstępnie uwięził posłanego po niego Tanatosa (Śmierć), za co został skazany na wtaczanie na górę kamienia, który zawsze stacza się na dół tuż przed osiągnięciem szczytu. [przypis edytorski]

<sup>368</sup>*Edyp* (mit. gr.) — król Teb, z powodu przepowiedni jako niemowlę porzucony przez rodziców na śmierć; uratowany przez pasterza, wychowywał się jako syn króla Koryntu. Kiedy dowiedział się od wyroczni, że zabije ojca i poślubi matkę, porzucił Korynt. Podczas wędrówki zabił w kłótni nieznanego starca, który w rzeczywistości był jego ojcem. Kiedy rozwiązał zagadkę Sfinksa i uratował Teby przed potworem, w nagrodę został obwołany królem i poślubił wdowę po swoim poprzedniku (swoją prawdziwą matkę). Kiedy dowiedział się, że nieświadomie wypełnił przepowiednię, oślepił się i udał się na wygnanie. [przypis edytorski]

Kiedy sprawiedliwość okazuje się tak doniosłą wartością w życiu, że bez niej po prostu strach żyć myślącemu, dobremu człowiekowi, Sokrates musi koniecznie wiedzieć, co to jest sprawiedliwość, jak ją określić, na czym ona właściwie polega, a czym ona nie jest. Po co mu to? Aby jasno myśleć i przy okazji nie mieć wątpliwości, czy pewien czyn jest, czy nie jest sprawiedliwy. Sokrates bierze naprzód pod uwagę określenie sprawiedliwości, którym się posługiwał Kefalos, nie wiedząc nawet o tym, że to robi, i to określenie okazuje się za obszerne. Ono by tak brzmiało: „Sprawiedliwy jest ten i tylko ten człowiek, który zawsze mówi prawdę i zawsze oddaje cudzą rzecz jej właścicielowi”. Sokrates zupełnie słusznie domaga się w tym określeniu usunięcia słowa „zawsze” w obu miejscach, ze względu na ludzi obłąkanych i nieodpowiedzialnych. Nie wszyscy, uważa, mają prawo do prawdy z naszych ust i nie wszyscy mają prawo do odebrania z powrotem tego, cośmy od nich otrzymali, tylko niektórzy. Na prawdę z naszych ust i na zwrot własności trzeba dopiero w pewien sposób zasługiwać.

Polemarch nie słucha wcale tych słusznych uwag, a powołuje się na powagę Simonidesa z Keos (559–469 przed Chrystusem), poety sławnego ze swych epigramów pełnych popularnej mądrości życiowej. Kefalos przyznał rację Sokratesowi, a nie chciałby jej odmówić i Polemarchowi, a że rozstrzygnięcie wymagałoby wysiłku umysłowego, wycofuje się uprzejmie z dyskusji, żeby więcej do niej nie wrócić. Spełnił swoje zadanie. Pokazało się dzięki niemu, że zagadnienie sprawiedliwości jest doniosłe i warto się nim zajmować. Ustalenie granic tego pojęcia jest już rzeczą młodych.

VI. Dyskusja podana w najbliższych rozdziałach ma wykazać i wykazuje naprawdę wielką mętność pojęcia sprawiedliwości. Chociaż każdy się tym wyrazem posługuje, nikt dobrze nie wie, kiedy go stosować, a kiedy nie, jakie są jego granice, co to właściwie jest i na czym polega ta zasadnicza zaleta człowieka. A że młodzież uczyła się w Helladzie, jak i u nas dzisiaj, na poezji ojczystej, więc z natury rzeczy naprzód idzie pod skalpel rozważań określenie Simonidesa: „Sprawiedliwość polega na oddawaniu zawsze i każdemu tego, co mu się winno”, *suum cuique tribuere*. To upada, z uwagi na ludzi anormalnych. Wobec tego Polemarch zmienia pojęcie długu, zawarte w wyrazie „winno”, na pojęcie *powinności*, objaśnione jako obowiązek pomagania dobrem, a szkodzenia wrogom. Jedno i drugie powinien robić człowiek sprawiedliwy.

VII. Rozmawiający zaczynają teraz traktować sprawiedliwość jako pewną umiejętność, jako sztukę pewną, fach, wiedzę praktyczną. Człowiek sprawiedliwy, jeżeliby go traktować jako specjalistę, który by coś potrafił robić, bo znałby się na pewnej robocie, okazuje się fachowcem bez fachu właściwie. Bo sprawiedliwość nie wytwarza żadnych dóbr, pomaga tylko zachowywać w całości dobra powierzone komuś, a na razie nieużywane. Byłaby to więc umiejętność mało poważna w stosunku do umiejętności produktywnych, twórczych, choć miałyby i ona swoje pole do działania w dziedzinie spółek pieniężnych. Sokratesa widocznie bawi ten człowiek sprawiedliwy potrzebny jako zawodowiec, i to potrzebny do rzeczy niepotrzebnych.

VIII. Jeżeliby sprawiedliwość pojmować jako umiejętność pewną i polegającą na niej zdolność do działania, to zgodnie z założeniem, które Platon często powtarza, że jedna i ta sama umiejętność czyni człowieka zdolnym do zachowań się wprost sobie przeciwnych, wynikałoby słusznie, że człowiek sprawiedliwy umiałby być zdolny także do czynów najgorszych. Kto nie chce przyjąć tego ustępstwa, nie powinien uważać, że sprawiedliwość jest pewną umiejętnością, choćby nawet obliczoną na dobro przyjaciół i na szkodę wrogów. Nie należy więc uważać sprawiedliwości za żadną umiejętność.

Polemarch obstaje już tylko przy tym, że sprawiedliwość dobrze czyni przyjaciołom, a szkodzi wrogom. Tutaj trudność sprawia pojęcie przyjaciela w związku ze znaną omylnością ludzką. W razie pomyłki co do wartości człowieka, a te są nieuniknione, sprawiedliwym nazywałby się taki, który by szkody wyrządzał ludziom dobrym. Przed tym się Polemarch cofa. Jego „sprawiedliwy” ma zatem szkodzić zawsze tylko złym i zawsze ma pomagać dobrym.

IX. I to określenie nie może się ostać. Sprawiedliwy nie może być zły dla nikogo, a szkodzić — znaczy być złym. Zatem i złym ludziom sprawiedliwy nie może wyrządzać szkód. Sprawiedliwość jest pewnym dobrem, jest częścią dobra, zatem nie może wyrządzać nikomu zła, a więc i szkody, jeżeli szkoda jest złem.

Tu łatwo może każdy zapytać, jakże to będzie ze sprawą kary. Przecież sprawiedliwość powinna wymierzać kary w pewnych wypadkach, a kara wydaje się pewnym złem, pewną szkodą dla tego, kto ją ponosi. Platon odpowiedziałby tak jak w *Gorgiaszu*, że sprawiedliwa kara nie jest żadnym złem naprawdę, tylko jest pewnym dobrem, bo leczy duszę od zła. I tutaj to powie w księdze dziewiątej. Ten ustęp przypomina ustępy *Nowego Testamentu*, np. Mat. 5, 44, w których jest mowa o miłości do nieprzyjaciół. Tylko że Platon nie zaleca aż miłości do nich, ograniczy się do nie wyrządzania im szkód. Oczywiście, że i on musiałby odstąpić od swojej zasady, gdyby pomyślał o nieuniknionej wojnie i o działaniach wojennych, albo by się wysiłał, żeby zabić wroga i spalenie jego domu i dobytku nazywać nie szkodą ani złem, tylko czymś dobrym, jakimś środkiem poprawczym. Nie obeszłoby się i u niego bez wykrętów. I one przyjdą. Bias z Prieny i Pittakos z Mytileny należeli do siedmiu mędrców; to były powagi przekazane tradycją. Periander był dyktatorem w Koryncie, Perdikkas, ojciec Archelaosa, monarchą macedońskim (umarł w 414 r. przed Chrystusem), a Ismenias Tebańczyk to polityk, który się nagle dorobił wielkich pieniędzy, ale źle skończył, bo w 382 roku skazali go Spartanie na śmierć za to, że brał od Persów pieniądze, aby Ateny podburzyć przeciw Sparcie.

A zdawało się tylko tym wszystkim bogaczom i mocarzom, że wiele mogą, bo zdaniem Platona nie ma żadnej mocy ten, kto nie może postępować dobrze, być dobrym, a więc robić tego, czego w głębi duszy chce — wbrew własnym złym zachciankom (*Gorgiasz* 466).

Wynik dyskusji aż do tego miejsca jest taki: pojęcie sprawiedliwości, tak jak się nim posługują poeci, nauczyciele Hellady, jest mętne i prowadzi do twierdzeń, których przyjąć nie można. Zawiera rysy przykre (szkodzenie wrogom) i sprzeczne z cechą dobrą, istotną dla sprawiedliwości. Myśli poetów nie są żadną podstawą moralną dla młodzieży, bo są mętne i prowadzą do nonsensów, gdy je próbować przemyśleć do końca.

Ale są jeszcze inne poglądy na sprawiedliwość. Ich źródłem nie jest tradycja; wychodzą z krytycyzmu sofistów. U nich się też uczy młodzież, uczy się drwić z tego, co wyniosła z domu. W tej chwili się odezwie reprezentant intelektualizmu współczesnego, Trazymach.

X. Karykaturalnie opisany „mistrz sztuki besztania” rzuca się na Sokratesa i Polemarcha, bo gniewa go i niecierpliwi metoda pytań zamiast wykładu. A jeżeli idzie o rzecz samą, to nie chce zastępować jednego wyrazu drugim, tylko jakoś *inaczej* chciałby objaśnić istotę sprawiedliwości. Przy tym odrzuca z góry wszystkie cechy sprawiedliwości, które jej niewątpliwie przysługują w powszechnym rozumieniu, choć nie wystarczają do jej ścisłego określenia. Więc to jego żądanie może być słuszne. Żadna z tych cech, które Trazymach wymienia, nie wystarczy do określenia sprawiedliwości, ale każda z nich będzie do jej określenia niezbędna.

Mówiono w Grecji o wilku, że kto go zobaczy prędzej niż wilk jego, ten potrafi go zabić i ująć cało. Kogo wilk pierwszy zobaczył, ten przepadł. Trazymach dostaje więc w tym miejscu rysy drapieżne domalowane z humorem. Sokrates dla kontrastu usprawiedliwia się z miną baranka, który jednak umie czynić aluzje do chciwości sofisty, kiedy wspomina o szukaniu złotych monet. Ten baranek jest chytry i umie być zjadliwy.

XI. Poznał się na ironii Trazymach. Sokrates ironizuje dalej. Będzie musiał użyć w określeniu sprawiedliwości którejsz z cech „zakazanych”, albo nawet użyje ich wszystkich, bo takie jest jego przekonanie. Następują przekomarzania się Sokratesa z Trazymachem — widocznie przyjazne i nie pomyślane zbyt serio.

Trazymach podaje swoje własne ujęcie sprawiedliwości. W pierwszej chwili, oczywiście, zbyt obszerne. Na to mu figlarnie Sokrates zwraca uwagę i teraz Trazymach określa, o jakiego to *mocniejszego* mu chodzi w określeniu. Jego myśl tak wygląda mniej więcej. Sprawiedliwość jest wyrazem umownym, narzuconym w życiu społecznym przez tych, którzy w państwie rządzą, bo mają siłę. Oni nazywają i każą nazywać sprawiedliwością słuchanie praw, które sami ustanowili dowolnie, kierując się względami na własny interes. Sprawiedliwość to jest gotowość do działania w myśl interesów mocniejszego, który ma rządzić w rękę i sam wyznacza, co leży w jego interesie. Sprawiedliwość jest cechą względną i raz się musi objawiać w takim działaniu, a raz we wprost przeciwnym. Zależnie od formy rządów. Sprawa czysto umowna.

XIII. Sokrates słusznie zwraca uwagę na to, że interes mocniejszego musi ktoś nieomylnie wyznaczać, jeżeli postępowanie zgodne z nim ma być jednoznacznie określone. Mocniejszy może się przecież mylić co do własnego interesu. Tego, co mocniejszemu służy i co mu szkodzi, nie można wyznaczać dowolnie. To jest sprawa rzeczowa, a nie umowna; możliwe są co do tego pomyłki. W razie pomyłki postępowanie korzystne dla mocniejszych może być właśnie przez nich zakazane. Więc nie należy mieszać tych dwóch różnych rzeczy: tego, co mocniejszy, rządzący *nakazuje*, i tego, co mocniejszemu, rządzącemu *naprawdę służy*. Klejtofon interpretuje swego mistrza w tym duchu, że sprawiedliwość wymaga słuchania rządzących i działania w myśl tego, jak *oni sami* swój interes rozumieją — choćby się mieli mylić — a nie w myśl *własnej* interpretacji ich interesów, choćby i najtrafniejszej.

XIV. Trazymach sam idzie dalej w konwencjonalizmie<sup>369</sup>. Rządzący nie myli się, zdaniem Trazymacha, nigdy, kiedy, jako rządzący, wyznacza to, co leży w jego interesie. Nieomylność co do własnego interesu należy do istoty rządzącego tak, jak np. w nowszych czasach nieomylność w rzeczach wiary i obyczajów jest związana z urzędem papieskim, jak zresztą nieomylny jest w sprawach spornych każdy przewodniczący sądu rozjemczego, któremu ustawa pozwala rozstrzygać pewne spory bezapelacyjnie. Stanowisko Trazymacha wisi jednak tutaj w powietrzu. Można nieomylnie określać przedmiot czyjejs wiary i kierunek czyjegoś postępowania, można i spory rozstrzygać bezapelacyjnie, ale nie można, będąc człowiekiem, nie mylić się nigdy, wyznaczając swój interes i szkodę. Choćby się miało rządy w rękę. Już niejeden rząd wychował sobie z pomocą własnych ustaw rewolucję, która go sprzątnęła. Mylnie oceniał własny interes. A gdybyśmy chcieli z Trazymachem twierdzić, że wtedy, gdy się mylił, nie był już rządem właściwie, nie wiedzielibyśmy nigdy dobrze, kto właściwie jeszcze jest u władzy, a kto już nie jest.

W każdym razie Trazymach zaczął mówić o istocie rządzenia i wydawało mu się, że rządzący, jako taki, wyznacza swój interes, dba o niego i nakazuje go pilnować poddanym. Wtedy oni się nazywają sprawiedliwi.

XV. Sokrates zwraca słusznie uwagę, że dbanie o swój interes nie leży w istocie rządzenia. Kto rządzi naprawdę, ten dba o interesy rządzonych, a więc słabszych. Zatem sprawiedliwy, jeśli słucha rządzących naprawdę, dba o interes rządzonych, słabszych.

XVI. Gdy Platon pisał o tych „rządzących naprawdę”, musiało mu przyjść na myśl smutno uśmiechnięte pytanie, gdzie też właściwie są ci „rządzący naprawdę”, ci, co to rządząc, nie patrzą interesu własnego, a dbają tylko o dobro rządzonych. Nie widział ich w Atenach i nie mógł ich widzieć w Sparcie; było o nich na pewno równie trudno jak o lekarzy, którzy by byli tylko lekarzami naprawdę, a nie tymi, co się dorabiają majątku leczeniem. Więc kiedy pomyślał o rządzących konkretnych, przyszło mu na myśl: „pastuchy”. A gdy o rządzonych — pomyślał sobie „bydło”. Już w *Teajecie* tak pisał i wydało mu się, że jego myśli o rządzącym, który by całą duszą dbał o dobro rządzonych, a nie o siebie, musiały by się wydać dziecinne człowiekowi stojącemu z boku, który by stosunki istniejące znał równie dobrze, jak je znał Platon sam. Takiemu Trazymachowi na przykład. Więc grube drwiny włożył w tej chwili w usta mistrzowi „sztuki besztania”, drwiny z własnych marzeń o władcy idealnym, którego, wiedział dobrze, nie ma na świecie, il kazał mu sypaną kazanie siarczyste, pełne ognia i barw realnych, obserwowanych trzeźwo, przytomnie i rzuconych na papier bez ceremonii, bez ogródek i bez osłonek. Oto jak jest dzisiaj, w obecnym ustroju ateńskim. Sprawiedliwość uchodzi niby to za zalecę, a kto się nią odznacza, ten traci na każdym kroku — tylko złodzieje i oszuści wychodzą na wierzch.

Po krzywdzie ludzkiej dochodzi się do majątku i po krzywdzie ludzkiej do władzy dyktatorskiej — niezależnej. I do uznania powszechnego. Zbrodnia jest objawem siły i w życiu prywatnym, i w publicznym, a sprawiedliwość jest kagańcem, który silniejsi, zwycięscy zbrodniarze nakładają ludziom słabszym — z myślą o swoim własnym interesie. Tak jest, choć tak nie powinno być. Tak wygląda dzisiaj sprawa sprawiedliwości. To przecież nie są myśli autentycznego Trazymacha. To są własne, gorzkie spostrzeżenia

<sup>369</sup>konwencjonalizm — kierunek filozoficzny, zgodnie z którym wszystkie twierdzenia i teorie o charakterze naukowym są konwencjami (tzn. mają charakter umowny); niekiedy w szerokim znaczeniu: pogląd, zgodnie z którym umownie przyjmuje się określone sądy za prawdziwe bądź nieprawdziwe oraz określone rzeczy za dobre lub piękne bądź złe lub brzydkie. [przypis edytorski]

samego Platona, włożone Trzymachowi w usta. Platon właśnie dlatego próbuje reformować społeczeństwo i budować je na nowo, bo wie i widzi, co się dzieje dzisiaj w rzeczywistości. Wie, jakim pustym liczmanem<sup>370</sup> jest dziś sprawiedliwość, kiedy o powodzeniu rozstrzyga tylko siła i bezwzględność. O powodzeniu i o szacunku ludzkim. Trzymach mówi rzeczy zbyt dobrze znane we wszystkich czasach i wielu krajach i zbyt prawdziwie jak na to, żeby tylko Platon sam tego nie wiedział i myślał inaczej. Trzymach jest tubą Platona. Mówi rzeczy, które Platona boją i brzydzą, ale są oparte na jego własnych spostrzeżeniach. Właśnie dlatego, że tak jest dziś, wypada na nowo od gruntu przemyśleć zagadnienie sprawiedliwości i pojąć ją inaczej. I od fundamentów przebudować ustrój społeczny, aby w nim nie decydowała bezwzględna walka o byt i nie wyносиła na czoło zbrodniarzy.

XVII. Sokrates zapewnia, że wierzy w pożytek płynący ze sprawiedliwości. Ale to nie jest pożytek materialny. On sądzi przecie, że ubóstwo i śmierć nie jest właściwie żadnym nieszczęściem dla człowieka dobrego. Mówił w *Obronie*, pod koniec, że dla człowieka dobrego nie ma w ogóle nieszczęścia; ani za życia, ani po śmierci. Ktokolwiek uniknął krzywdy ludzkiej ten już tym samym wygrał, skorzystał, wyszedł lepiej niż zbrodniarz, który uniknął kary. Znamy to i z *Gorgiasza*. Na razie Sokrates wraca do myśli o rządzie idealnym, kiedy mówi, że ci „naprawdę rządzący” nie dbają o nic więcej, jak tylko o dobro poddanych. To ci z innego świata.

I tu gra słów i nieporozumienie między Sokratesem a Trzymachem. Kiedy Sokrates mówi o „rządzących naprawdę”, ma na myśli takich rządzących, jacy być *powinni*, choćby ich nie było w świecie konkretnym. Trzymach myśli wtedy o rządzących konkretnych, żywych, spotykanych na mieście. Stąd na sugestywne pytanie o to, czy „rządzący naprawdę” chętnie rządy sprawują, Trzymach, mając na oku stosunki konkretne, faktyczne, odpowiada bez wahania, że oni to robią bardzo chętnie i to jest rzecz doskonale wiadoma.

Ze z dobrych rządów mają i rządzi pewien pożytek, to rzecz niesporna, ale dowodzić tego na tej podstawie, że urzędy publiczne są płatne, to droga bardzo okólna, a dowód nie bardzo oczywisty.

XVIII. Sokrates gotów przyznać, że konkretni członkowie rządów robią na rządzeniu interesy, ale powiada, że oni to robią jako spekulanci, a nie jako rządzący. Ścisłe biorąc, mówi, rządzi jest pracą dla dobra rządzonych, a nie dla własnej kieszeni. Innymi słowy, gdyby rządzący byli tacy, jak być powinni, gdyby całkowicie odpowiadali swojej nazwie, a więc gdyby byli idealni, to myśleliby o dobru rządzonych, a nie o własnym pożytku. I takich należałoby opłacać, aby nie ginęli z głodu i z poświęcenia się całkowitego pracy publicznej.

XIX. Ludzie piastujący dziś urzędy publiczne robią to dla pieniędzy, dla zaszczytów, dla brudnych zysków, to są ludzie źli, ambitni, próżni, złodzieje. Ludzie dobrzy, myślący, jacy być powinni, braliby się do rządów i poczucia obowiązku i z obawy, żeby się nie dostać pod rządy ludzi gorszych. Tak powinno być, chociaż dziś tak nie jest. Sokrates ma teraz ochotę dowieść, że życie sprawiedliwe opłaca się lepiej niż niesprawiedliwe, że jest godniejsze wyboru, lepsze, bardziej pożyteczne. Kto uznaje dobra moralne, jak spokój sumienia, tego nie trzeba o tym długo przekonywać; kto ich nie ceni, tego trudno będzie przekonać. Rozstrzygnięcie zalety od postawy moralnej, od tego, czyby się kto wstydział egoizmu i zbrodni, czyby się nie wstydział.

XX. Pokazuje się, że Trzymach nie obawia się wygórowanej ambicji na punkcie zasad moralnych i nie ma zasadniczej odrazy do krzywdy ludzkiej. Ceni tylko rozum i siłę, a nie bawi się w skrupuły moralne. W sprawiedliwości widzi tylko objaw niemocy życiowej, a w niesprawiedliwości uwieńczonej powodzeniem nie widzi żadnej ujemy, wady, skazy, hańby. Dlatego nie będzie można go przekonać, bo zabraknie wspólnego gruntu — postawy moralnej.

Mimo to Sokrates próbuje jakoś porównać dwa typy ludzkie o różnym poziomie moralnym. Człowiek lepszy ma się tym różnić od gorszego, że nie zazdrości ludziom dobrym, a tylko złych pragnie przewyższać dobrocią. Zły zazdrości i złym, i dobrym.

<sup>370</sup>liczman — krążek miedziany lub mosiężny zastępujący monetę, służący do rozliczania się w grze; przenośnię: rzecz fałszywa podawana za prawdziwą. [przypis edytorski]

XXI. Na tym ma polegać podobieństwo człowieka sprawiedliwego do znawców, do mistrzów wszelkiego rodzaju, a więc do ludzi mądrych i dobrych, że i on, i oni mają być wolni od zazdrości w stosunku do równych sobie, a niesprawiedliwy jest zachłanny, zawistny i zazdrości całemu światu. Tego nie robi nikt mądry. Zatem sprawiedliwy jest mądry i dobry, a niesprawiedliwy głupi i zły.

XXII. Nie można się dziwić Trazymachowi, że się ociągał i pocił nad tym dowodzeniem. Widać tylko, że Platonowi dowód nie szedł łatwo. Widać na nim krople potu. Musiał je Platon sam dostrzegać, skoro jego Trazymach tak się tutaj ociąga, a Sokratesowi nikt z obecnych nie pomaga i nie przyświadcza, żeby był przekonany. W szczególności trudno dojść, gdzie Platon znalazł tych uczonych wolnych od zachłanności, zazdrości, zawści, współzawodnictwa. Trazymach mówi teraz jak człowiek, który się już nudzi i ma dość, ale dobywa resztek cierpliwości, a nawet przyjaźni dla Sokratesa. Widocznie Platon czuł tutaj, że nawet życzliwie usposobiony czytelnik nie musi być tym ustępem przekonany. Słusznie.

XXIII. Niesprawiedliwość, gdy się zjawia w grupie ludzkiej, rodzi poczucie krzywdy i prowadzi do rozłamów, a przez to obniża sprawność grupy w działaniu, jej moc. To jasne i proste. Natomiast nie widać wcale, żeby niesprawiedliwość cechująca jakąś poszczególną jednostkę miała w niej zaszczerpać rozterkę wewnętrzną i obniżyć jej sprawność w działaniu. Nie każdy niegodziwiec jest Hamletem<sup>371</sup>. To pewne. W tym miejscu Sokrates nie opisuje tego, co spostrzegł w życiu, tylko wnioskuje tak jakoś, jakby niesprawiedliwość była zawsze jednym i tym samym złym zwierzęciem albo chorobą, która te same skutki wywołuje w grupach ludzkich i w jednostkach. Zawsze mu się zdawało, że gdzie tylko jest jeden i ten sam wyraz, tam się za nim kryje jedna i ta sama istota. A bywają wyrazy dwuznaczne. Tak i tu. Inna sprawa, jeżeli w grupie ludzkiej krzywdzi jeden drugiego — wtedy się grupa łatwo rozpada — a inna rzecz, gdy jeden człowiek chętnie krzywdzi drugich. Wtedy nie ma żadnego powodu, żeby się i on sam rozpadał przez to, że kogoś drugiego krzywdzi. Platon widocznie już w tej chwili rozumie po cichu przez sprawiedliwość jednostki ludzkiej pewien ład wewnętrzny pod rozkazami rozumu, choć na razie jeszcze tego nie powiedział, i stąd mowa o tej osobliwej rozterce i o niemocy człowieka niesprawiedliwego. Nie dziwimy się, że Trazymach, który nic o tym nie może wiedzieć, z pobłażliwym humorem przyjmuje wnioski, które go zupełnie nie przekonują. I Sokrates nie bierze mu tego za złe. Znaczy to, że i Platon sam nie uważa, żeby już teraz był przekonujący i jasny dla czytelnika. Więc pisał w tym miejscu raczej do siebie samego. Nie tylko w tym.

XXIV. Na zakończenie stara się Sokrates dowieść, że człowiek niesprawiedliwy musi być nieszczęśliwy, a szczęściem cieszyć się może tylko człowiek sprawiedliwy. Dlaczego? Dlatego, że sprawiedliwość jest swoistą zaletą duszy, bez której dusza nie działa, a źle działając, musi być nieszczęśliwa i nędzna. Dobrze wiedzieć, że po grecku „dobrze działałam” znaczyło tyle, co „jestem szczęśliwy”, a „źle działać” znaczyło „być nieszczęśliwym”. Taki był zwyczaj językowy.

Sokrates zapomina jednak, że Trazymach w rozdziale XX wcale nie uważał sprawiedliwości za zaletę duszy, tylko za „bardzo szlachetną naiwność”. Więc to „zgodzimy się” nie jest protokolarnie ściśle, tylko przemycone. Cały dowód sprowadza się właściwie do tego, że kto uważa sprawiedliwość za zaletę, a niesprawiedliwość za wadę, ten będzie chwalił i szanował ludzi sprawiedliwych, a będzie gardził niesprawiedliwymi. Z pewnością. Ten dowód przekona tylko przekonanych, nie nawróci nikogo. Trazymach też pobłażliwym figlem w tonie przyjacielskim zamyka dyskusję. Wszystko, co mówił Sokrates, tylko on sam chyba potrafi strawić w święto trackiej bogini. I Sokrates słusznie mu przyznaje, że „jego kolacja nie była dobra” — czyli że Platonowi samemu nie smakowały wywody Sokratesa po mowie Trazymacha. Dlatego niby to powiada, że nie zdefiniował sprawiedliwości, a dużo o niej mówił, nie wiedząc jeszcze, o czym mówi właściwie. Sokrates jest w tym miejscu pięknym wzorem samokrytycyzmu. Sokrates Platoński.

To, cośmy przeczytali, to nie jest polemika Platona z sofistami; to jest jego rozmowa z samym sobą. To naprzód stwierdzenie zamętu, jaki panuje w pojęciach o sprawiedliwości

<sup>371</sup> *Hamlet* — dramat Williama Shakespeare’a (1564–1616) oraz imię jego głównego bohatera. Hamlet jest tu uosobieniem rozterek wewnętrznych i zaniechań. [przypis edytorski]

pochozących od poetów — oni sprawiedliwość chwala. Potem rozwinięcie poglądów pesymistycznych, które wieją od intelektualistów współczesnych — ci sprawiedliwość gania; a w końcu usiłowania, żeby się jakoś samemu dogrzebać pochwały sprawiedliwości, opierając się na tym nieodpartym poczuciu, że jednak sprawiedliwość to jest coś dobrego i pięknego, to jest pewna zaleta człowieka, która się musi opłacać moralnie. Usiłowania jeszcze bardzo niejasne. Wstępne.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI DRUGIEJ

Szczególny zabieg pisarski rozpoczyna tę księgę. Sokrates, postać sceniczna, sam rozprasza umowne złudzenie literackie i oświadcza, że to, cośmy czytali, nie jest żadnym protokołem czy sprawozdaniem z rzeczywistej rozmowy, tylko jest scenicznym wstępem do dalszych rozważań. Podobnie jak w *Pajacach* Leoncavalla<sup>372</sup> aktor wychodzący w kostiumie przed kurtynę oświadcza „Jestem prologiem. Dziś celem roli mej, by myśl poety wam tu wyjaśnić i wytłumaczyć”. To jest odsłonięcie własnego warsztatu autorskiego.

Jest i drugie. Oto Glaukon bardzo po męsku, a więc odważnie i otwarcie oświadcza, że cała Sokratesowa obrona sprawiedliwości, zawarta w księdze poprzedniej, nie była przekonująca. To mówi rodzony brat Platona, narysowany bardzo sympatycznie. Wolno wierzyć, że wszyscy trzej bracia zgadzali się na tym punkcie.

Platon chce więc jeszcze raz rozwinąć obszernie to, co na temat sprawiedliwości młodzi ludzie słyszą w domu i co czytają u poetów, chce się przyjrzeć i pokazać, jak wyglądają ich postawy moralne i jakie na tym tle młodzi ludzie myślący i czujący muszą przeżywać zmagania i momenty bankructwa etycznego. Wszystko razem wygląda na spowiedź samego Platona włożoną w usta rodzonych braci. On odebrał przecież to samo wychowanie, co i oni, i on też był zdolny i pod każdym względem znakomicie wyposażony życiowo, przed nim się też otwierała kariera państwową. Akcenty szczerości Glaukona i Adejmanta nie są podrobione, płyną z własnej piersi Platona. On tu robi wielką rewizję wpływów wychowawczych, które go samego formowały, i robi z nimi wielki obrachunek. Od poetów zacząwszy, a na wierzeniach religijnych skończywszy. Uważał, że musi, choć nieco inaczej niż Wincenty Pol<sup>373</sup>, „niejedno mile zburzyć, a inaczej odbudować”<sup>374</sup>.

Przez usta Glaukona Platon podaje swojemu Sokratesowi plan obrony sprawiedliwości. Dzieli dobra życiowe na a) pożądane same przez się, b) pożądane tylko ze względu na swoje następstwa i c) pożądane zarówno dla siebie samych, jak i ze względu na swoje następstwa. Glaukon stwierdza, że szerokie koła cenią sprawiedliwość jedynie tylko ze względu na jej mile jakoby następstwa, sądzą, że ona jest właściwie dolegliwym ciężarem, który się jednak ma jakoś opłacać. Glaukon pragnąłby się dowiedzieć czegoś o jej wartości bezpośredniej, o tym, co ona sama jest warta, bez względu na wszelkie jej następstwa.

II. Aby Sokrates wiedział, jak ma mówić, postanawia Glaukon dać mu wzór formalny i dla przykładu sam jeszcze raz rozwinie naturalistyczny pogląd Trzymacha na genezę i istotę sprawiedliwości i wypowie swoją pochwałę niesprawiedliwości wcale nie z przekonania, tylko na wzór. Innymi słowy: zobacz, jakie poglądy wyniosłem od mistrzów, którzy mnie chowali, i z domu. Noszę je w sobie, choć mi nie odpowiadają. Rozejrzyj się, czy je potrafisz jakoś zrównoważyć i zwalczyć? Co potrafisz temu przeciwstawić? Glaukon i po nim Adejmant mówią płynnie, stylem dalekim od potocznej, żywej mowy; wyglądają pięknie opracowany referat Platoński.

Więc jeżeli idzie o treść, to słyszymy znowu, że z natury dobre jest wyrządzenie krzywd. I to jest stan pierwotny ludzkości: wszyscy krzywdzą wszystkich, gdzie tylko kto może. Podczas tej walki wszystkich ze wszystkimi mocniejsi wychodzą dobrze, a słabsi, żeby się uchronić jakoś, wymyślają prawa, rezygnują ze smutkiem z krzywdzenia drugich, na które ich i tak nie stać, choć i oni to lubią. I umawiają się szanować te ustanowione prawa. Zbrodnia jest faktem naturalnym, a prawo wytworem umownym ludzi słabych, przeciwnym ich własnej naturze. Poszanowanie praw to sprawiedliwość.

<sup>372</sup>Leoncavallo, *Ruggero* (1857–1919) — włoski kompozytor operowy i librecista, twórca popularnej opery *Pajace* (*I Pagliacci*, 1892). [przypis edytorski]

<sup>373</sup>Pol, *Wincenty* (1807–1872) — poeta, geograf i etnograf, uczestnik powstania listopadowego. [przypis edytorski]

<sup>374</sup>niejedno mile zburzyć, a inaczej odbudować — Wincenty Pol, *Pieśni o ziemi naszej*. [przypis edytorski]

III. Że każdy człowiek, nawet i słaby, i sprawiedliwy, ma w sobie skłonności zbrodnicze, o tym ma świadczyć pewien eksperyment myślowy. Wystarczy w myśli wyposażyć najporządniejszego człowieka w pierścień Gygesa, który by mu zapewniał bezkarność, a zobaczy się w nim z pewnością skłonności tak samo występne jak w najgorszym zbrodniarzu.

Ten argument nie ma żadnej siły. Wynik eksperymentu myślowego zależy od pesymizmu lub optymizmu eksperymentatora i nie dowodzi niczego o naturze ludzkiej, mówi tylko o tym, czy ktoś patrzy na ludzi czarno, czy biało. Glaukon najwidoczniej widzi ich czarno. Niesłusznie. Każdy zna ludzi uczciwych — nie z obawy przed policją. Nie w każdym towarzystwie giną zegarki i łyżeczki, jeżeli światło zgaśnie na kwadrans.

IV. Chcąc rozstrzygnąć, czy sprawiedliwość się opłaca w życiu, czy nie, rysuje Glaukon skończonego łotra, który się cieszy najlepszą opinią, i człowieka czystego, który ma opinię najgorszą. Trudno przy tym drugim nie myśleć o postaci Sokratesa.

V. Łatwo przewidzieć zły los człowieka czystego o złej opinii i powodzenie łotra, który sobie zyskał opinię pochlebną. Ustęp z Ajschylosa, który Glaukon cytuje, wyjęty jest z *Siedmiu przeciw Tebom* (w. 592) i odnosi się tam do Amfiaraosa. Ustęp tutaj pełen goryczy. Refleksje o bogach, którzy zdają się też sprzyjać łotrom, podane jeszcze z pewną rezerwą. Brat Glaukona, Adejmant, będzie śmielszy. Najśmielej myślał o moralnym poziomie współczesnych wierzeń religijnych trzeci brat, Platon. Zobaczmy za chwilę.

VI. Sokrates nie żartuje, gdy wyznaje, że ani on, ani Platon nie potrafią obronić tezy z księgi pierwszej, że sprawiedliwość przynosi zawsze pożytek materialny sprawiedliwemu. Sokrates wie, że sprawiedliwość z reguły nie przynosi korzyści materialnych, i wie, że te korzyści przynosi tylko dobra opinia. Wie z własnego doświadczenia i wie to od Platona. Adejmant jest sarkastyczny. Z gorzkim humorem cytuje ustęp z Hezjoda, który mu się wydaje naiwny, i ustęp z XIX księgi *Odysei* (w. 109 i nast.), w którym Homer, też jak dziecko, wiąże urodzaj z bogobojnością gospodarza. Najwięcej bawią go orficy: Muzajos i Eumolpos — budzą w nim uśmiech pogardliwy. Pochodzące od poetów pochwały sprawiedliwości i motywy mające do niej nakłaniać wydają mu się naiwne i niskie.

VII. Wierzenia i obyczaje religijne też nie zachęcają do sprawiedliwości. A więc może do niej zniechęcać i to wierzenie, że bogowie nieraz na ludzi sprawiedliwych zyskują nieszczęścia, a błogosławią niesprawiedliwym. Szczególnie zniechęcają do sprawiedliwości praktyki religijnych oczyszczeń, z pomocą których można bez trudu zmasz grzechu usuwać i wpływać na zrządzania bogów.

Hezjod w przytoczonym ustępie wcale do sprawiedliwości nie pobudza, ani Homer, kiedy w dziewiątej księdze *Iliady* (w. 497–500) uzależnia wyroki i rządy bogów od zabiegów magicznych. Łatwość oczyszczenia się z plamy grzechu zabiegami rytualnymi wydaje się Adejmantowi niemoralna i gorsząca; wydaje mu się naiwnym ułatwieniem życia dla zbrodniarzy. Żeby coś takiego zauważyć, trzeba było być wolnomyślicielem w głębi duszy.

VIII. Teraz w dwóch rozdziałach mamy świetnie napisany monolog Platona, jego spowiedź, która tętni krwią i ma niewątpliwie znamiona zupełnej szczerości. To nie jest wypracowanie na temat, to są słowa wyznania z głębi piersi, pisane prędko i bez poprawek, w chwili rozpamiętywania własnych ciężkich rozdroży. Platon osłonił się tutaj tylko liczbą mnogą, nie mówi „ja”, tylko mówi „my”. I mówi o sobie „młodzi ludzie”, i mówi o tym „zdolnym, dorodnym chłopaku, który leci na wszystko, co się mówi, i wnioskuje z tego, co słyszy”.

O tym, który myśli cytatami z poetów, a własnymi przenośniami sypie jak z rogu. Który czuje w sobie siły do roli społecznej, ma do niej warunki duchowe, majątkowe, fizyczne i rodzinne. Nie może być zagadką, o kogo tu chodzi.

Stał kiedyś na rozdrożu: czy zawsze iść prostą drogą, posługiwać się tylko uczciwymi środkami, zmierzając do kariery politycznej, czy też dbać tylko o pozory sprawiedliwości? Pindar mówił mu, że pierwsza droga trudniejsza, Simonides mówił, że pozór i prawdę przemaga, Archiloch w bajkach malował chytrą lisę. Drogi kręte, zamaskowane obłądą, wydawały się łatwiejsze, krótsze, nauka pobierana u sofistów otwierała drogę do kariery. Hamulcem był zrazu skrupuł religijny, wzgląd na bogów, którzy patrzą i karzą. Ale istnienie bogów i stosunek ich do spraw ludzkich zaczął być wątpliwy; przyszło myślenie krytyczne. A zresztą w samych wierzeniach religijnych znalazł się sposób na bogów, na odwrócenie ich surowej sprawiedliwości — obrzędy oczyszczające i rozgrze-

szające. Przecież Hekate<sup>375</sup>, Demeter<sup>376</sup>, Dionizos<sup>377</sup> i Zeus Meilichios<sup>378</sup> przynosili rozgrzeszenia. Więc nie było widać czynnika, który by człowieka wiązał wewnętrznie i mógł go utrzymać na trudnej drodze prawnej. Stojąc na gruncie poglądów panujących, można było być w życiu nieuczciwym faktycznie, zachowując tylko pozory, i być równocześnie pobożnym i spokojnym o swoje życie przyszłe, jeżeli się pewien procent z nieuczciwych zysków odkładało na cele religijne i pamiętało o rozgrzeszeniach w swoim czasie. Tak było.

IX. Zatem te poglądy powszechne nie stanowią żadnego w ogóle gruntu moralnego dla człowieka, który myśli. Uczciwość pojmuję się po cichu jako zbytek, bez którego można się właściwie obejść, a który więcej kosztuje, niż jest wart. Uczciwość uchodzi właściwie za zaletę nędzarzy, których nie stać na zbrodnię. To jest pewna umowna poza i komedia, którą ludzie zdolni odgrywiają, aby zarabiać na dobrej opinii. Ale ten zysk można mieć i bez uczciwości, jeżeli ktoś ma *siłę*, jeżeli potrafi. Ani więc wzgląd na opinię ludzką — ona zresztą zwykła się chylić przed zbrodniarzami mocnymi, ani wzgląd na powodzenie życiowe — ono wcale nie musi iść za uczciwością, ani wzgląd na bogów i życie przyszłe — to sobie można kupić praktykami religijnymi, żaden z tych motywów nie może zachęcić do sprawiedliwości. Innych i dziś nie podają.

A jednak czuje się w niej jakąś wartość wysoką. Ona się nieodparcie wydaje pewnym dobrem. Więc jakim właściwie? Co w niej jest takiego, co pociąga? To nie są jej następstwa, bo te są marne, jeżeli je mierzyć miarą doczesną. Coś musi być dobrego w niej samej bez względu na następstwa i na opinie. To ma dopiero Sokrates pokazać; o to go teraz prosi Adejmant. I Platoński Sokrates musi być teraz w kłopotcie. Dlatego że Platoński Glaukon i Adejmant mówili to, co Platon sam myślał, bo to przeżył głęboko. Sokrates widzi, że na gruncie dzisiejszych pojęć i stosunków mają słuszność i Trazymach, i Glaukon, i Adejmant. Dziś nie ma jak nakłaniać młodego, bystrego człowieka do sprawiedliwości. Żeby go można jakoś do niej nakłaniać racjonalnie i jakoś dla niej pole otworzyć, potrzeba by przeprowadzić naprzód krytykę poezji, która młodzież uczy, krytykę pojęć religijnych, które dziś stawiają bogów, te personifikacje najwyższego dobra, w świetle zgoła fałszywym i ujemnym, i trzeba by inaczej urządzić państwo i chować młodych ludzi inaczej. Dopiero wtedy można by zacząć serio mówić o sprawiedliwości. A dziś szkoda każdego słowa. I trzeba by rozpatrzyć i zrozumieć naturę duszy ludzkiej. Dopiero wtedy znalazłoby się w niej miejsce dla tej równowagi wewnętrznej, dla porządnego ustroju duchowego, który zdaniem Platona stanowi istotę i wartość sprawiedliwości, a który w niej jakoś może przeczuwali niejasno Glaukon i Adejmant.

Tu więc kończy się pierwsza część *Państwa*. Jest to rozwinięcie istniejących poglądów na istotę i genezę sprawiedliwości, wykazana nikłość pobudek moralnych, jakie można w tych poglądach znaleźć, ciężka rozterka duchowa na tym tle w duszach młodych ludzi myślących a uczciwych z natury. Potrzeba głębokiej rewizji pojęć etycznych będących w obiegu.

X. Na początku rozdziału dziesiątego znajduje się zwrot zagadkowy, który znamy już z tekstu *Fileba*. Sokrates mówi tutaj do Glaukona i Adejmanty: „Chłopcy — albo synowie, albo dzieci — nie moi chłopcy, powiada, tylko *tamtego* człowieka!”. I tu się narzuca pytanie, kto to ma być *tamtym* człowiekiem. Z komentatorów Stallbaum twierdzi, że to Trazymach, ponieważ oni „odziedziczyli” po nim głos i to samo reprezentowali stanowisko. Przyświadcza mu James Adam w r. 1902, mimo że śmiał się z tej interpretacji B. Jowett i L. Campbell już w r. 1894. Z zabawną interpretacją Stallbauma zgadza się mimo to i O. Apelt w r. 1916. Jowett utrzymuje, że chodzi tutaj po prostu o Aristona, który jest naprawdę ojcem obu młodych ludzi i *będzie* o nim mowa o parę wierszy niżej: „To Aristona synowie, ród boski, sławnego człowieka”.

To z pewnością podobniejsze do prawdy niż Trazymach, o którym zbyt dawno była mowa, ale trudność ta, że o kimś, kto w ogóle dotąd jeszcze nie występował w żadnym

<sup>375</sup>Hekate (mit. gr.) — bogini ciemności, strzegąca bram Hadesu. [przypis edytorski]

<sup>376</sup>Demeter (mit. gr.) — bogini urodzaju, rolnictwa i płodności, matka Persefony, żony Hadesa. [przypis edytorski]

<sup>377</sup>Dionizos (mit. gr.) — bóg wina i odradzającej się przyrody. [przypis edytorski]

<sup>378</sup>Zeus Meilichios (mit. gr.) — przydomek Zeusa, władcy bogów olimpijskich, jako bóstwa udzielającego oczyszczenia z win. [przypis edytorski]

sposobie, nie można mówić „tamten”, „ów”. Ani po grecku, ani w żadnym innym języku. A zatem Platon wskazuje tutaj kogoś, kogo już mamy świeżo w pamięci, słyszeliśmy go i poznali, byliśmy świadkami jego rozterek wewnętrznych. To będzie zatem jeden z tych zdolnych ludzi, co to mają warunki znakomite i stoją na rozdrożu moralnym, ten znany nam z przemówienia Adejmanta, po prostu Platon sam. On przecież jest autorem scenicznych postaci Glaukona i Adejmanta i to są naprawdę jego chłopcy. Ten sam figiel literacki mieliśmy i w *Filebie*. Tam także Platon użył tego zwrotu, gdy szło o Protarcha, i tam także najprawdopodobniej siebie samego miał na myśli. Tym figlem tym wyraźniej Platon podkreśla, że rozdział ósmy i dziewiąty tej książki był jego osobistym wyznaniem. Jako autor ma pełne prawo powiedzieć, że stworzone tutaj postacie Glaukona i Adejmanta są jego dziećmi.

Sokrates chwali braci Platona nie za to, że umieją mówić wbrew przekonaniu, tylko za to, że w głębi duszy cenią sprawiedliwość dalej, chociaż wiedzą, że ona materialnych zysków nie przynosi i uchodzi w szerokich kołach za zaletę słabych. Podobnie czuje i Sokrates i wie, że na gruncie pojęć będących w obiegu nie można zbudować jakiegś obrony sprawiedliwości. To nie jest u niego dla żartu udana niemoc, tylko zupełnie szczerze przyznanie się do niemocy; ono tylko *wygląda* na żart.

To założenie, że sprawiedliwość rośnie ze wzrostem tego, komu przysługuje, jest naprawdę żartem. Platon dobrze wiedział, że sprawiedliwość olbrzyma nie musi być większa niż sprawiedliwość dziecka lub karzelka, i my też wiemy, że sprawiedliwość w dużych organizacjach nie jest większa niż w małych, i że wyraz sprawiedliwość coś innego oznacza, gdy mowa o jednym człowieku, a coś innego, gdy mowa o ustroju grupy ludzkiej. Więc ten figiel o małych literach i o *tych samych* wielkich wypadnie nam wziąć tylko za nawiązanie rozmowy o naturze państwa, o tym, jakie ono powinno być, a jakie być nie powinno, a nie za myśl, na którą by się powinni już teraz zgodzić bez zdziwienia Glaukon i Adejmant.

Oni przecież nie wiedzą, że Platon już w tej chwili przez wyraz „sprawiedliwość” rozumie coś zupełnie innego, niż oni przeczuwali dotąd, coś osobliwego, co ma tylko pośredni związek z postępowaniem człowieka w stosunku do praw i do drugich ludzi, i mały związek z jego dobrym sercem, z życzliwością dla bliźnich. Platon gotów jest przypisywać sprawiedliwość każdej złożonej całości, czy nią będzie jednostka ludzka, czy grupa jednostek, jeżeli każda część tej całości spełnia swoje właściwe zadanie. A więc Platon gotów by nawet i wóz nazwać niesprawiedliwym, gdyby się w nim dyszel obracał, a konia przywiązywałoby się do kół, i stół byłby w jego rozumieniu niesprawiedliwy, gdyby go ktoś oparł blatem na ziemi, a pisał na stołowych nogach. Nie wiadomo, jak by się przedstawiała sprawiedliwość pingwina, który pływa z pomocą skrzydeł, kangura, który skacze na ogonie, albo tej ryby, która lata płetwami, zamiast żeby nimi tylko pływała. Mniejsza o to; ale biorąc to pod uwagę, łatwiej zrozumieć, dlaczego tu teraz mowa o *tych samych* literach, które się tylko formatem różnią (i kształtem), kiedy mowa o sprawiedliwości w jednostce ludzkiej i w państwie. My to wiemy dopiero z dalszego ciągu *Państwa*, Glaukon i Adejmant przyjęli to od Sokratesa zbyt prędko. Platon, widać, liczył w tym miejscu na życzliwość czytelnika, który się na razie zadowoli żartem, a rozumie go może dopiero później.

XI. W formie uroczej rozmówki z małymi dziećmi zaczyna się teraz marzenie o powstaniu państw. Pierwszego momentu powstania organizacji państwowej Sokrates nie opisuje i nie interesuje się tym, jak ludzie żyli przedtem, nim utworzyli państwa. To chyba nie byli ci zbrodniarze z urodzenia, o naturze wilków, którzy się wciąż krzywdzili nawzajem, bo tutaj są jak baranki i jak święci na obrazach Fra Angelico<sup>379</sup>. Nikt ich do niczego nie zmusza i nikt nimi nie rządzi. Gawęda zaczyna się od opisu jakiegoś już gotowego, małego, najprostszego państewka. To raczej małe towarzystwo na wakacjach niż państwo, bo nikt tam nie panuje w ogóle. Istnieją w nim już specjaliści przemysłowcy<sup>380</sup>, istnieje podział pracy i służy do lepszego zaspokajania najprostszych potrzeb fizycznych. Od początku też istnieje w tym państwie ścisła specjalizacja, przy której nikt się nie bawi w nie swoje rzeczy, tak jak się to dzieje w Atenach: każdy pilnuje tylko swojej roboty,

<sup>379</sup> Fra Angelico a. Jan z Fiesole, właśc. Guido di Pietro da Mugello (1387–1455) — wczesnorenesansowy wł. malarz religijny, dominikanin. [przypis edytorski]

<sup>380</sup> przemysłowcy — tu: wytwórcy. [przypis edytorski]

a ta jest początkiem i najistotniejszym rysem sprawiedliwości, w rozumieniu Platona. Sokrates chowa tę informację na później. Zwierzęta domowe w tym prymitywnym państwie służą tylko do pracy i dostarczają skór i wełny. Co się robi z ich mięsem, o tym nie słyszymy. Nie wynika stąd, żeby Platon był wegetarianinem, jak się niektórzy w tym miejscu domyślają. Oprócz rzemieślników muszą być w państwie kupcy i marynarze.

XII. Niezbędny okazuje się też pieniądz, jako powszechny środek wymiany dóbr, potrzebny jest stan kramarzy i kupców wędrownych oraz najemników do ciężkich robót. Najprostsze państwo jest już gotowe w myśli Sokratesa, ale sprawiedliwości jeszcze się w nim Adejmant nie umie dopatrzeć. I Sokrates mu jej nie pokazuje. Gdyby to zrobił, Adejmant byłby bardzo zdziwiony, że to się teraz nazywa sprawiedliwością, a nie porządkiem i specjalizacją. Sokrates maluje sielankowe życie tych prostych, poczciwych ludzi, przypominające złoty wiek ludzkości albo koniec tygodnia na świeżym powietrzu. Ci prostaczkowie są jednak przewidujący i roztropni; regulują u siebie ilość potomstwa, aby nie rozdrabniać majątków i nie powodować przeludnienia, które prowadzi do wojen.

XIII. I byliby szczęśliwi na wieki, gdyby się chcieli zawsze zadowalać tym, co mają pod ręką w przyrodzie. Niestety, odezwać się w nich musi potrzeba zbytku, która się podczas rozmowy odzywa w Glaukonie, a ta prowadzi do choroby u jednostek i podkopuje zdrowie państw. Państwo się zaludniać zaczyna tłumem ludzi „niepotrzebnych”, jak łowcy, artyści, kosmetycy, kucharze, świniarze lub lekarze.

Trochę to uwielbienie dla prymitywu przypomina Rousseau<sup>381</sup>, a trochę idee głoszone w pewnych zakładach przyrodoleczniczych. Osobliwy spis zawodów niepotrzebnych. To łowcy, bo bez kwiczołów<sup>382</sup>, bażantów i sarniny można się doskonale objeść. Artyści naśladowujący piękno przyrody też niepotrzebni, bo wystarczy człowiekowi piękno przyrody samej. Tu jakby Platon zapomniał, że piękno przyrody jest nietrwałe. Mija, a chciałoby się je utrwalić jakoś i wskrzeszać je dowolnie często, i dzielić się nim z drugimi, więc zawód „udawaczy” nie wydaje się nam niepotrzebny dla ludzi zdrowych. I jedzenie wieprzowiny nie wydaje się dziś zbytkiem, a już najmniej zbytkowny gotów być zawód lekarski, bo też i nie wszystkie choroby powstają na tle przejedzenia. Ten ustęp jest pisany z widocznym humorem i nie należy go brać zbyt ściśle.

XIV. Żądza zbytku rodzi wszystko złe dla państwa. Budzi chciwość na ziemi cudze i staje się przyczyną wojen. Stąd niezbędny okazuje się stan wojskowy, zjawia się potrzeba żołnierzy zawodowych, którzy się niczym innym nie zajmują już od dziecka, tylko służbą wojskową.

Dziwnie tu wygląda ustęp, który stara się uzasadnić konieczność poświęcenia całego życia studiom i ćwiczeniom wojskowym, bo tego wymaga jakoby trudny sprzęt wojenny. A więc hełm z kitą, pancerz, tarcza, nagolenice<sup>383</sup>, miecz i dzida. Karabiny maszynowe i działa przeciwlotnicze są na pewno trudniejsze w użyciu, a jednak w państwach dzisiejszych posługiwać się nimi potrafi sprawnie każdy „rolnik i szewc, i pracujący w dowolnej innej umiejętności”, jeżeli tylko przejdzie roczne lub dwuletnie wykszolenie. W razie wojny jeszcze krótsze. Jeżeli więc Platon tak przecenia trudności związane z wprawą żołnierską przy ówczesnym stanie uzbrojenia, to wolno się domyślać, że stan zawodowych wojowników wydaje mu się w państwie potrzebny z innych powodów, na przykład jako zbrojne ramię rządu panującego nad bezbronną ludnością. Każdy wódz gromady musi mieć przecież jakąś dźwignię w rękę jako środek przymusu, czy nią będzie miecz, szabla, berło, pastorał<sup>384</sup>, czy zwyczajna laska. Nie mógłby rządzić ktoś, kto by niczym nie mógł grozić.

XV. Kwalifikacje żołnierzy, czyli strażników państwa. Przed wszystkim temperament żywy. Platon ma przy tym wyrazie (*thymos*) na myśli to, co my nazywamy inaczej zapalczywością, szlachetnym zapałem, pasją, nawet skłonnością do gniewu, czasem energią. Z temperamentem żywym, gwałtownym musi żołnierz łączyć łagodność w stosunku do

<sup>381</sup>Rousseau, Jean Jacques (1712–1778) — francuskojęzyczny pisarz i myśliciel pochodzący ze Szwajcarii; postulował powrót do natury, odrzucał zdobycze cywilizacji, w tym pojęcie własności prywatnej; swój model człowieka idealnego, dobrego, wychowywanego w naturze przedstawił w dziele z 1762: *Emil, czyli o wychowaniu*. [przypis edytorski]

<sup>382</sup>kwiczol — leśny ptak łowny. [przypis edytorski]

<sup>383</sup>nagolenica a. nagolennik — część zbroi zakrywająca nogę wojownika od kolana w dół, ochraniająca goleń. [przypis edytorski]

<sup>384</sup>pastorał — długa laska, symbol władzy biskupiej. [przypis edytorski]

innych żołnierzy i do obywateli własnego państwa. Tak, jak to widać u dobrego psa, który pilnuje domu i trzody.

XVI. Zamiłowanie do wiedzy, do mądrości powinno także cechować wojskowego. Ten postulat, piękny zresztą, uzasadnia Platon pewnym żartem. Pies niby to dlatego ucieka i rzuca się na obcych, a wita ogonem znajomych, że nienawidzi niewiedzy, a kocha wiedzę. Kto kocha wiedzę, jest filozofem, zatem i pies jest trochę filozof i dlatego nadaje się na stróża. Otóż czymś innym jest nienawiść braku wiedzy, a czymś innym z nienawiścią patrzeć na przedmioty nieznanne. Pies objawia tylko swój stosunek do przedmiotów, a nie objawia żadnego stosunku do wiedzy i niewiedzy. Gdyby kochał wiedzę, starałby się poznać każdego nieznanego, a nie ujadać na niego. Nienawiść do obcych i do wszystkiego, co obce, jest krańcowo przeciwna kulturze intelektu i nie ma nic wspólnego z umiłowaniem mądrości.

Teraz Sokrates ma ochotę mówić o wychowaniu i o kształceniu żołnierzy w idealnym państwie, aby się rozprawić z wychowaniem w Atenach współczesnych. Jakim sposobem Adejmant dojrzał związek tej sprawy ze sprawiedliwością i z niesprawiedliwością, trudno dojść; sam Sokrates zapowiada ją jako dygresję.

XVII. Wychowanie religijne zaczynało się w Grecji od najwcześniejszych lat. Z mlekiem matki wysysał Grek mitologię i z ust nianiek słuchał pierwszych opowiadań o bogach i o półbogach. Wszystko to są na ogół fałsze, powiada śmiało Platon. Nie trzeba ich wszystkich usuwać, ale trzeba je obłożyć cenzurą i zakazać niankom opowiadania mitów niecenzuralnych. Widać w tym marzyciela nie z tego świata. Trudno sobie wyobrazić egzekutywę<sup>385</sup> takiej cenzury i ściganie przestępstw tego rodzaju w praktyce, w wychowaniu domowym. Mimo to mamy dziś cenzurę elementarzysty i jakoś spełniamy postulat Platona. Łatwiej o to w wychowaniu publicznym, państwowym.

Najbardziej rażą Platona opowiadania mityczne o bogach, w których bóstwa zachowują się tak, jak się ludzie nigdy zachowywać nie powinni. Gorszący wpływ mitów pokazywał już w *Eutyfronie*. Tam wieszczek prześladowany własnego ojca uważa, że nie postępuje z nim gorzej, niż Zeus postępował z Kronosem. Zeus przecież swojego ojca zamknął na wieki w podziemiu.

Ofiarę z wieprza składali uczestnicy misterii eleuzyńskich<sup>386</sup>. A walki bogów olimpijskich z olbrzymami haftowano w kolorach na płaszczu Ateny, który się jej zawoziło w procesji do Erechtejonu<sup>387</sup> w święta Panatenajów<sup>388</sup>. Krytyczne stanowisko Platona ma w sobie wiele słuszności. Szło przecież o mity greckie. Stanowisko dziwnie nieprzebrzmiałe w ciągu tysięcy lat. Pocieszać się trzeba tym, że ludzie, a nade wszystko dzieci, zazwyczaj zgola nie zgłębiają tego, co czytają, słyszą lub śpiewają. Można im opowiadać rzeczy, od których komuś myślącemu musiałyby włosy stawać na głowie. Jeżeli opowiadanie pochodzi od osoby kochanej, czcigodnej i jest podane w tonie budującym, wydaje się miłe i budujące i może nie zostawiać ujemnych śladów na duszy. Przecież mało kto myśli nad tym, co czyta i słyszy. Dzieciom się opowiada to, co każe zwyczaj i władza, a to przecież i tak przeważnie spływa po wierzchu i dorosły mało już z tego pamięta.

XVIII. Pojęcia o bogach — Platon mówi po prostu: o Bogu — trzeba zreformować tak, żeby w nich nie było sprzeczności wewnętrznych i mimowolnej obrazy boskiej. Bóg jest dobry, a więc nie może być przyczyną żadnego zła. A że zła jest dużo, przeto Bóg nie może być przyczyną wszystkiego, tylko jest przyczyną nielicznych rzeczy dobrych.

To rugowanie sprzeczności z wierzeń religijnych nie wydaje się ani takie potrzebne, ani pożyteczne. Bo po pierwsze, mało kto je spostrzega. Ludzie ich na ogół nie czują, nie wiedzą o nich i one im nie przeszkadzają. A po drugie, przekonania i supozycje<sup>389</sup> sprzeczne dodają wiele uroku snom, baśniom, poematom, wytworom fantazji, wierze-

<sup>385</sup> *egzekutywa* — tu: egzekwowanie, stosowanie środków wymuszających przestrzeganie prawa. [przypis edytorski]

<sup>386</sup> *Eleusis* — miasto w Attyce, 20 km od Aten; ośrodek kultu bogini Demeter i jej córki Persefony, znany z odbywających się corocznie misterii eleuzyjskich. [przypis edytorski]

<sup>387</sup> *Erechtejon* — świątynia na Akropolu ateńskim, miejsce kultu związanego z legendarnymi początkami Aten, poświęcona Atenie, Posejdonowi i Erechteuszowi, mitycznemu królowi-herosowi. [przypis edytorski]

<sup>388</sup> *Panatenaje* — najstarsze i najważniejsze święto w staroż. Atenach, upamiętniające narodziny bogini Ateny, patronki miasta. Głównym punktem uroczystości była procesja na Akropol, gdzie ofiarowywano Atenie wspaniałą szatę (*peplos*). [przypis edytorski]

<sup>389</sup> *supozycja* (z łac.) — przypuszczenie, domysł. [przypis edytorski]

niom. Co by zostało z poezji, gdyby ją oczyścić z przenośni, z paradoksów, z nieprawdopodobieństw i sprzeczności? Proza mało interesująca. Co by zostało ze snów, które nieraz krzepią i cieszą, gdyby je zastąpić trzeźwym, wolnym od sprzeczności myśleniem na jawie?

Trzeźwy umysł, który sprzeczności nie znosi, ma na to naukę. Ale sercom ludzkim i fantazji nie wystarczy nauka. Chcą snów. Ma do nich prawo nawet człowiek uczony. Cóż dopiero człowiek prymitywny! Tę samą trudność, która tu zajmuje Platona, rozwiązuje i teologia chrześcijańska, przypisując zło skażonej woli ludzkiej: Bóg je tylko *dopuszcza*, ale go nie chce. Platon składa odpowiedzialność za zło również na człowieka, a mianowicie na głupotę i pożądlivość ludzką.

W ustępach cytowanych tutaj z Homera, według *Iliady* (ks. XXIV, w. 527–532), zła i dobra dola człowieka zależy, nie wiadomo, od humoru Zeusa czy od przypadku. W każdym razie nie pochwaliliby nikt człowieka, gdyby postępował ze swoimi dziećmi tak, jak tutaj postępuje ojciec bogów i ludzi. To jednak nie ujmowało czci Zeusowi. Im wyżej ktoś postawiony, tym więcej mu ludzie umieją wybaczać, jeżeli ma ustaloną opinię.

XIX. Platon wytyka ustępy z Homera i z Ajschylosa (*Niobe*) i zaleca w razie potrzeby wymyślać motywy i okoliczności, które by mogły jakoś usprawiedliwiać brzydkie postępkę bóstw, opisane w mitach ojczystych. To niewątpliwie kompromis z umiłowaniem prawdy na rzecz tradycji. W każdym razie o bogach wolno mówić tylko rzeczy dodatnie, a żadnych ujemnych nie wolno. Po drugie, nie wolno mówić o żadnych przemianach bóstw i o tym, że bogowie przybierają postać ludzką lub zwierzęcą, ponieważ Bóg jest niezmienny w ogóle i każda zmiana i każda maska byłaby dla niego ujmą. Widać, jak niewiele gotowo by zostać z treści mitologii ojczystej. I czy nie szkoda tych barw? I to widać, jak się w paręset lat później musiały oświeconym Grekom przedstawiać wieści dochodzące od ubogich Żydów o Bogu, który przez trzydzieści lat w Palestynie wyglądał na ubogiego człowieka i umarł skazany przez jednych, a uznany za boga przez drugich, chociaż chciał unikać rozgłosu.

XX. Bogowie, jako istoty najdoskonalsze, nie mogą się zmieniać i przybierać złudnych postaci ani ze względu na siebie samych, bo nie pozwoliłaby im na to ich ambicja ani ich natura niezmienna, ani też ze względu na ludzi, ponieważ brzydzą się fałszem i nikogo w błąd wprowadzać nie mogą. Sąd fałszywy, czyli pomyłka, to zło, którym się w zasadzie brzydzą wszyscy ludzie i wszyscy bogowie. Fałszywe powiedzenia są raczej znośne i dopuszczalne, bo są tylko widziadłami fałszywych przekonań. Ten zwrot pięknie wygląda. Powiedzenia można nazwać widziadłami sądów, ale całe zło powiedzeń fałszywych tkwi w tym, że one dla odbiorców bywają widziadłami sądów *prawdziwych*. Platon bierze powiedzenia fałszywe od strony człowieka, który sam kłamie, a nie myli się. I powiada: „To niewielkie nieszczęście tylko *mówić* nieprawdę; byłoby prawdziwym nieszczęściem mylić się, *wierzyć* w jakąś nieprawdę”. Zapewne. Ale inaczej musi rzecz oceniać ten, którego okłamują. Ten powie: „Okropne jest właśnie to, że mi ten człowiek mówi nieprawdę. Gdyby się tylko mylił sam, mógłbym z nim współczuć, a nie czułbym się pokrzywdzony. Teraz, kiedy on się sam nie myli, tylko mnie w błąd wprowadza, nienawidzę go i mam przed nim obawę”. Tak myśli naprawdę każdy, kto ma słuszną lub niesłuszną pretensję do prawdy z czyichś ust, a dojrzy, że go okłamują.

XXI. Zupełnie racjonalnie Platon dopuszcza kłamstwo w stosunku do wrogów i w stosunku do przyjaciół, którzy nie dorośli lub nie zasłużyli na informacje prawdziwe. Zgodnie z tą zasadą postępują i dziś ludzie rozsądni, szczególnie jeśli głoszą, że nie kłamią nigdy. Ta zasada, która dopuszcza kłamstwo jak lekarstwo, może usprawiedliwić wiele mitów i poezji. Bóg jednak ani się sam mylić, ani nikogo w błąd wprowadzać nie może. Kto czytał *Katechizm rzymski dla dorosłych*<sup>390</sup> (ks. Gasparri), znajdzie tę samą formułę, powtórzoną dzisiaj w definicji wiary. Ustęp z Ajschylosa, skarga Tetydy, ma pochodzić z tragedii pt. *Komu przyznać zbroję?*, ale to nie jest pewne. Widać, jak się ten świetny ustęp Platonowi podobał, choć go wyklina.

Mało jest w literaturze tak śmiałych krytyk w odniesieniu do ojczystych wierzeń religijnych. Że Platon nie był wierzącym naiwnie, nie może być żadnej wątpliwości. To jest

<sup>390</sup>*Katechizm rzymski (...)* ks. Gasparriego — krótka, popularna książka napisana przez kardynała Pietro Gasparriego z pytaniami i odpowiedziami na podstawowe zagadnienia wiary katolickiej, wydana w 1908 przez papieża Piusa X (stąd zwana *Katechizmem św. Piusa X*). [przypis edytorski]

racjonalista w typie wieku XVIII. Jego humor nie jest daleki od Lukiana z Samosaty<sup>391</sup>. A równocześnie to jest człowiek religijny, bo wierzy w jakąś dobrą moc, która wszystkim rządzi, i on się odnosi do niej z wdzięcznością, z zaufaniem i z czcią. Nazywa ją Bogiem i nazywa ją Dobrem. I jeszcze inaczej. Jest zbyt głęboko i poważnie religijny jak na to, żeby umiał być szczerze narodowo pobożny.

Ale ofiary i wyrocznie, i procesje, i święta szanował, uważał je za bardzo pożyteczne instytucje dla życia w państwie. Zapewne lekarstwa — wskazane.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI TRZECIEJ

Na początku tej księgi zwraca uwagę to, że rozmawiający mówią jakoś rytmicznie, chociaż mówią prozą. I zaraz widać, czemu to. Platon zaczyna cenzurować Homera. Z pamięci cytuje miejsca, które uważa za gorszące dla młodzieży. Że z pamięci, to widać po drobnych pomyłkach w tekście cytat. Ale skoro z pamięci umie zestawiać miejsca dotyczące życia zagrobowego, widać, że umie Homera na wrywki. Z pewnością nie dlatego, żeby się nim gorszył. A wybiera miejsca świetne. Widocznie to są miejsca miłe nie tylko szerokim kołom, ale miłe i Platonowi samemu.

On się poezją przejmując do głębi, jego własne osoby zaczynają mówić rytmicznie w chwili, gdy myśli o heksametrach Homera. W pierwszym z przytoczonych ustępów słyszymy, jak się Achilles w XI księdze *Odysei* (w. 489–491) skarży Odyseuszowi na nudy życia zagrobowego. Drugi wyjęty jest z XX księgi *Iliady* (w. 62 i następne). Tam bóg Hades zeskakuje z tronu, bojąc się, żeby mu ziemi na głowę nie zwałił brat Posejdon, co ziemię potrząsa. Trzeci ustęp mówi Achilles, zbudziwszy się ze snu, w którym mu się ukazał upiór Patrokla. To XXIII księga *Iliady* (w. 103–104). Czwarty dotyczy Terezjasza; jemu tylko jednemu bogini Persefona zostawiła po śmierci rozum, przytomność. To z *Odysei*, z księgi X (w. 495). Piąty pochodzi z XXII księgi *Iliady* (w. 362 i nast.), szósty — z XXIII księgi *Iliady* (w. 100–101), a siódmy — z XXIV księgi *Odysei* (w. 6–9).

Platon boi się, że obmierzłe obrazy życia pośmiertnego mogą odebrać odwagę przysłzłym żołnierzom, choć wie, że nie zmniejszyły odwagi Leonidasów<sup>392</sup> ani Miltiadesów<sup>393</sup>. Widać, jak serio brał sam te rzeczy, przynajmniej w dziecięcych latach, i jak się wtedy bał, że po śmierci tak będzie naprawdę. Zwyczajni ludzie biorą te rzeczy inaczej. Przeżywają je nie w przekonaniach, tylko w supozycjach, w „przekonaniach na niby”. Wiedzą, że „nie wszystko prawda, co na weselu śpiewają”.

II. Na pewno nie każdy Grek dostawał dreszczów, kiedy mówił o Styksie. Życie wydawało się im ładniejsze niż śmierć, to niewątpliwe. Pewna obawa przed żywotem zagrobowym wydaje się powszechna. Platon zostawiłby ją u Kefalosa, wołałby jej nie widzieć u przyszłego żołnierza. Ten niech będzie twardy. Drugi rodzaj ustępów, które skreśla i chce ich zakazać, to skargi i lamenty pośmiertne postaci, które powinny być czcigodne. Z kilku powodów te ustępy wyrzuca. Naprzód dlatego, że człowiek jak się należy nie uważa śmierci dobrego człowieka za coś złego. Zgodnie z ostatnimi ustępami *Obrony Sokratesa*. Po drugie dlatego, że im człowiek jest lepszej klasy, tym mniej potrzebuje do szczęścia drugich ludzi, tym bardziej sam sobie wystarcza.

To argument bardzo wątpliwy. Platon wiedział, jak bardzo jemu samemu był do szczęścia potrzebny Sokrates. W tym argumente odezwało się tylko schizotypiczne<sup>394</sup> usposobienie Platona. Usposobienie, które zbyt łatwo cierpi w kontakcie z drugimi, z trudnością znajduje echo i jeszcze trudniej je dostrzega, jeśli je znajduje. Dlatego taki typ unika ludzi na ogół, ale bardzo nielicznych jednostek, które bólu nie sprawiają, a potrafią go zrozumieć, potrzebuje głęboko.

<sup>391</sup>Lukian z Samosaty (ok. 120–ok. 190) — rzymski sofista, retor i satyryk, piszący po grecku. [przypis edytorski]

<sup>392</sup>Leonidas (zm. 480 p.n.e.) — król i wódz Sparty, jego stracénca walka przeciw znacznie przeważającym siłom perskim w wąwozie Termopile uratowała grecką flotę i pozwoliła Grekom pokonać najeźdźcę w bitwach pod Salaminą i pod Platejami. [przypis edytorski]

<sup>393</sup>Miltiades (ok. 554–488 p.n.e.) — polityk i wódz ateński, dzięki któremu wojska ateńskie pokonały pod Maratonem ekspedycyjną armię perską. [przypis edytorski]

<sup>394</sup>schizotypiczny typ — w typologii niem. psychiatry Ernsta Kretschmera z r. 1921: jeden z dwóch głównych typów osobowości, charakteryzujący się zamknięciem w sobie, drażliwością, nieufnością. [przypis edytorski]

Trzeci wzgląd to pewien wstyd i ambicja, i poszanowanie siebie samego, które dyktują opanowywanie wszystkich gwałtownych objawów życia wewnętrznego, a przede wszystkim objawów cierpienia — przed ludźmi.

W przytoczonych ustępach Achilles cierpi tak nieprzyzwoicie w XXIV księdze *Iliady* (w. 10–12), a Priam w XXII (w. 414–415). Tetyda lamentuje w *Iliadzie*, w księdze XVIII (w. 54). A Zeus niepokoi się o los gonionego Hektora w XXII księdze *Iliady* (w. 168) i współczuje z Sarpedonem w XVI księdze *Iliady* (w. 433).

III. Platon widzi komizm przytoczonych ustępów i boi się w nim zgorzenia. I gwałtownego śmiechu bogom olimpijskim też zabrania, przytaczając ustęp z *Iliady* (księga I, w. 599). Wraca sprawa kłamstwa. Bogowie w utworach literackich nigdy kłamać nie powinni, a z ludzi to ci, którzy rządzą, mają prawo kłamać wobec wrogów i wobec własnych obywateli — dla dobra państwa. Rządzeni mają obowiązek, jak zawsze, mówić prawdę rządzącym. Kto sam nie był członkiem rządu, ten nie może wiedzieć na pewno, w jakiej mierze rządy stosują tę zasadę Platońską.

Platon zaleca ustępy, które uczą panowania nad sobą, czyli rozważę, jak na przykład ta dewiza rządów autorytatywnych padająca z ust Diomedesa, której nie znajdujemy w naszych tekstach Homera<sup>395</sup>, albo fragment następny, podobno zlepiony z dwóch różnych miejsc *Iliady*. Wytyka zaś aroganckie, nieopanowane odezwanie się Achillesa do Agamemnona z księgi I *Iliady* (w. 225).

IV. Rozpędził się, bo w *Odysei*, w księdze IX (w. 8–10), skreśla wzmiankę o zastawionej uczcie, a zapomina, że tam jest mowa naprzód o śpiewaku, którego do uczty potrzeba. Jeżeli ten ustęp ma być gorszący, to co byśmy musieli zrobić z bigosem w *Panu Tadeuszu* i z kawą?! Wzmianka o śmierci głodowej wygląda na prawdziwą, a pochodzi z *Odysei* (księga XII, w. 342). Rysy temperamentu Zeusa wzięte z *Iliady* z księgi II (w. 1–4) oraz z księgi XIV (w. 294–296 i nast.). Hefajstos nakrywa siecią Aresa i Afrodytę w *Odysei* (księga VIII, w. 266 i nast.). Dużo by trzeba liści figowych, żeby literaturę, choćby tylko grecką, przystosować w myśl Platona dla młodzieży. Ale to się robi w wydaniach szkolnych.

Wzorowy ustęp o harcie ducha pochodzi z *Odysei* (XX księga, w. 17–18). O wrażliwości bogów i królów na dary śpiewał w *Pracach i dniach* Hezjod. Wymuszenie doradza Achillesowi Fojniks w *Iliadzie* (księga IX, w. 432 i 515). Sprawa z okupem za zwłoki Hektora rozgrywa się w *Iliadzie* w księdze XIX (w. 278). Zabawnie grozi Achilles Apollinowi w *Iliadzie* w XXII księdze (w. 15–20). I o włosach Achillesa mowa jest w *Iliadzie* (księga XXIII, w. 140). A trupa Hektora wleczę Achilles też w *Iliadzie* (księga XXII w. 398–405 i księga XXIV w. 14). I tak został tekst Homera pokreślony bez miłosierdzia. Czy zyskałby na tym? Platon sam uważa, że zyskałby tylko na moralności, a czyby go kto miał ochotę czytać po dokładnym „oczyszczeniu” w tym sposobie, to inna sprawa.

V. Przychodzi kolej na zaginioną epopeję o Tezeuszu, gdzie ten bohater razem z Pejritoosem porwali Helenę i próbowali wykraść Persefonę z domu Hadesa. Ustęp z *Nioby* Ajschylosa nie zawiera żadnych herezji, ale że rytmicznie mówi o synach Tantala, więc go Platon przytoczył, bo już miał rytmy w uchu.

O ludziach też nie będzie wolno pisać byle czego. Będzie musiał bohater dobry być szczęśliwy, a czarnemu charakterowi będzie się musiało źle powodzić. Zawsze cnota będzie górą, a zbrodnię zawsze spotka zasłużona kara. Wiemy, że utwory oparte na tym schemacie rzadko uchodzą za zajmujące. Gdyby się wszystkie trzymały tego wzoru, ludzie przestaliby w ogóle czytać. Utwór pisany według urzędowego wzorca nie może interesować. Czytamy tylko to, w czym się swobodnie i szczerze wypowiada autor — cenzuralny lub nie, ale otwarty i niewymuszony.

VI. Sokrates szeroko tłumaczy Adejmantowi różnicę między *oratio recta*<sup>396</sup> i *oratio obliqua*<sup>397</sup> i objaśnia ją na referacie podług *Iliady*, księgi I. W tej formie *Iliada* wiele traci.

<sup>395</sup>dewiza rządów autorytatywnych padająca z ust Diomedesa, której nie znajdujemy w naszych tekstach Homera — przeoczenie tłumacza: w tym miejscu Platon cytuję wers 412 z IV księgi *Iliady*. [przypis edytorski]

<sup>396</sup>*oratio recta* (łac.) — mowa niezależna, dosłowne przytoczenie cudzej wypowiedzi. [przypis edytorski]

<sup>397</sup>*oratio obliqua* (łac.) — mowa zależna, przytoczenie czyjejś wypowiedzi nie w formie dosłownej, ale w formie zdania podrzędnego dopełnieniowego. [przypis edytorski]

VII. Sokrates zdaje się jednak zalecać opowiadania w postaci mowy zależnej i nie wierzy w to, żeby jeden człowiek mógł czytać dobrze lub grać dwie role wprost sobie przeciwne. To tak, jak napisać tragedii nie potrafi komediopisarz ani na odwrót.

Pamiętamy, że pod sam koniec *Uczty* Sokrates dowodził zaspanym towarzyszom czegoś wprost przeciwnego, że kto umie tragedię napisać, ten się i na komedię zdobędzie. Stale powtarzał, że jedna i ta sama umiejętność czyni człowieka zdolnym do działań wprost sobie przeciwnych. Sam przecież jest najlepszym przykładem tej zasady. Nawet tu, w tym dialogu naśladował arogancję Trzymacha i skromność Sokratesa. Widać, jak go w tej chwili opanowała pasja specjalizacji i gotów twierdzić rzeczy zgoła nieoczywiste, byleby leżały gdzieś na tej linii, która go w tej chwili pociąga.

VIII. Bardzo trafna uwaga psychologiczna: supozycje powtarzane łatwo przechodzą w przekonania, a zachowania się, udawane stale, rodzą skłonności szczerze, bo stwarzają nawyki. Na tej zasadzie opiera się kształcenie pożądanego dyspozycji u młodzieży za pomocą teatru, poezji, lektury beletrystycznej, deklamacji, występów scenicznych. Stąd wysuwa Platon dla młodych żołnierzy surowy zakaz odgrywania ról kobiecych, które by przypominały bohaterki Eurypidesa, oraz wszelkich ról ciemnych, groteskowych, wszelkich typów ujemnych, podławych. Trzeba jednak przypuścić, że Platon pozwoliłby chyba młodemu żołnierzowi czytać głośno swego *Hippiasza*, *Gorgiasza* i przemówienia Trzymacha w *Państwie*, chociaż tam są nie tylko same wzory do naśladowania. Pozwoliłby, bo to są żarty, zabawa. Surowo potępia Platon imitowanie głosów przyrody w deklamacji, na scenie i za sceną i wszelkie efekty, którymi kiedyś Polskie Radio „ubarwiało” jego dialogi<sup>398</sup>.

IX. Żądanie formy zdań zależnych w opowiadaniu i zakaz, choć nie bezwzględny, formy bezpośredniej, scenicznej musi dziwić w dialogu, który od początku do końca jest napisany scenicznie. Ogólne uwagi dotyczące właściwej recytacji należy niewątpliwie stosować przy czytaniu głośnym dialogów Platonskich. Niezbyt jaskrawo, niezbyt kolorowo i nie w różnych tonacjach. Raczej wygląd akwaforty<sup>399</sup> niż kolorowej widokówki świątecznej. Zakończenie rozdziału nie dopuszcza właściwie do idealnego państwa dramatu ani komedii, ani zbyt barwnej recytacji. Niech nic nie mąci nastroju koszar i klasztoru i nie podkopuje równowagi wewnętrznej strażników.

X. Liryka grecka była w tych czasach zawsze pisana pod muzykę i do śpiewu. Niestety, dziś tej muzyki nie umiemy odtworzyć w sposób niewątpliwy, więc trudno wyrobić sobie jakiś konkretny obraz o tym wszystkim, co tu czytamy. Platon bardzo wymownie charakteryzuje dwie tonacje, które dopuszcza, ale pokąd nie usłyszymy tego na kitarze<sup>400</sup>, co on mógł usłyszeć, kiedy swoich nazw używał, nie będziemy nigdy pewni, czy go rozumiemy należycie. Grecy rozróżniali podobno siedem różnych tonacji, a mianowicie:

1. C D E F G A H C' — Lidyjska (C-dur). Platon mówi, że brzmi pijacko.
2. D E F G A H C' D' — Frygijska. Ta ma być prosząca, perswadująca.
3. E F G A H C' D' E' — Dorycka. Męska, energiczna.
4. F G A H C' D' E' F' — Hypolidyjska. „Obniżona” u Platona.
5. G A H C' D' E' F' G' — Jońska. „Obniżona” i „pijacka” u Platona.
6. H C' D' E' F' G' A' H' — Miksolidyjska. Ta ma być płacziwa, jak i następna.
7. A H C' D' E' F' G' A' — Eolska. Syntonolidyjska u Platona.

Oprócz tych miały być jakieś jeszcze rodzaje gamy uboczne (zob. O. Apelt, *Platons Staat*, Leipzig 1916. Meiner, str. 455).

Wykłęte zostają gamy: miksolidyjska, przypisywana Safonie<sup>401</sup>, i syntonolidyjska, bo są płacziwe. Podobnie jońska i lidyjska, bo są pijackie. Zostaje tylko dorycka i frygijska. Pierwsza ma charakter męski, energiczny — czytaliśmy o niej w *Lachesie*, druga proszący,

<sup>398</sup>kiedyś Polskie Radio „ubarwiało” jego [Platona] dialogi — dokonany przez W. Witwickiego przekład *Obrony Sokratesa* stał się z inicjatywy i pod kierunkiem prof. Stefana Srebrnego podstawą adaptacji radiowej, wyemitowanej w grudniu 1929; realizacja ta wzbudziła żywy protest tłumacza; podobnie krytycznie odniósł się do *Trylogii Sokratesa*, trzyczęściowego słuchowiska z udziałem czołowych polskich aktorów na podstawie *Eutyfrona*, *Obrony* i *Kritona*, nadawanego w roku 1933. [przypis edytorski]

<sup>399</sup>akwaforta — technika graficzna, polegająca na odbijaniu kopii z płytki wytrawionej kwasem; także: odbitka uzyskana tą techniką. [przypis edytorski]

<sup>400</sup>kitara — staroż. grecki instrument muzyczny, odmiana liry. [przypis edytorski]

<sup>401</sup>Safona (VII/VI p.n.e.) — grecka poetka tworząca pieśni weselne, miłosne oraz hymny. [przypis edytorski]

łagodny. A o tę drugą, o frygijską, ma do Platona pretensję Arystoteles<sup>402</sup>, że ją Platon zachował, mimo że flety odrzucił. Bo powiada Arystoteles, że tonacja frygijska jest tym między tonami, czym flet między instrumentami: podnieca i budzi nastroje do orgii, do ekstaz dionizyjskich. (Arystoteles, *Polityka* VIII 7, par. 9–11). Bardzo trudno się wmyślić w ten charakter fletu, który mu Grecy przypisywali, kiedy sobie człowiek przypomina fletową arię z *Orfeusza* Glucka<sup>403</sup>, cichą, pełną tęsknoty i możliwie daleką od wszelkiej orgii. Widać, że jut starożytni nie zgadzali się co do charakteru uczuciowego różnych tonacji, skoro co do frygijskiej tak krańcowo się różni Platon z własnym uczniem, Arystotelesem. Oprócz tego grecki flet był podobny do naszego klarnetu. Miał ustnik, a w nim „wargę” i był używany podwójnie: dęło się w dwa naraz. Jak to mogło brzmieć, nie wiadomo. Barwa dźwięku dużo znaczy.

Te trójkąty i pektidy miały być obcymi instrumentami o wielu strunach i wysokim brzmieniu. Grało się na nich palcami, bez pomocy pałeczki. Lira była pospolitym, domowym instrumentem strunowym. Na kitarze — ta była większa — grywali zawodowi kitarzyści. Pozytywka<sup>404</sup> to szereg piszczałek spojonych płasko, coraz to krótszych. Często gra na niej Pan<sup>405</sup> albo satyrowie<sup>406</sup> rzeźbieni. Tak jak Marsjasz, wynalazca fletu i pozytywki, który przed sądem Muz przegrał spór o wyższość fletu nad kitarą, instrumentem Apollina.

XI. Zasadę możliwej prostoty i unikania różnorodności stosuje Platon do rytmów tak samo jak do harmonii. Współczesne poczucia na tym punkcie nie są tak ustalone, jak poczucia starożytnych. Żeby przypomnieć tylko te skoczne rytmy, którymi Słowacki i Krasiński politykowali w związku z *Psalmami przyszłości*<sup>407</sup>. Czy nadają się do polityki, trudno powiedzieć. Tak samo, jak trudno odgadnąć, które by to mogły być rytmy życia porządnego, a nacechowanego męstwem. Nie dziwimy się Adejmantowi, że też nie wiedział. Te trzy formy, z których się stopy wierszowe wywodzą, to mają być trzy stosunki czasowe: 3/2, 2/2, 2/1. Damon to sławny muzyk i teoretyk muzyki, o którym była mowa w *Lachesie*. Enopliosem albo kretykiem nazywa się stopa wierszowa złożona z trocheja i długiej zgłoski w dodatku (— ~ —). Można ją pojąć jako podwójny trochej z urwaną ostatnią krótką, czyli trochej katalektyczny. Bohaterską stopą nazywa się zwykle daktyl. Skoro jednak tu jest wymieniona stopa bohaterska obok daktyla, to chyba oznacza to spondej (— —), który może zastępować miejsce daktyla (— ~ ~), gdy w nim dwie krótkie zastąpić jedną długą. Platon w dalszym ciągu rozdziału zdaje się używać wyrazu „rytm” przenośnie i ma na myśli już nie poezję, tylko raczej porządek i styl ruchów codziennych i zwyczajnej mowy, w którym się też może odbijać usposobienie, opanowane lub nie, i pewna kultura wewnętrzna.

Że brzydota, dysproporcja i dysharmonia dzieł sztuki, od architektury począwszy, a na sprzętarstwie skończywszy, wiele mówi o charakterze i o kulturze twórców i odbiorców, o tym wiedzieliśmy w Europie po pierwszej wielkiej wojnie światowej więcej niż kiedykolwiek.

XII. Świetne uwagi o doniosłości wychowawczej estetycznego środowiska i o kształceniu się gustu, zanim się sąd estetyczny wyrobi. Pochwała typu człowieka o pięknym charakterze, który by się wymownie wypowiadał, i o pięknym ciele. Taki musiałby budzić

<sup>402</sup>Arystoteles (384–322 p.n.e.) — gr. filozof i przyrodnik, zajmujący się również teorią państwa i prawa, ekonomiką i logiką formalną; najwszechstronniejszy z uczonych staroż., osobisty nauczyciel Aleksandra Wielkiego; jego dorobek i system filozoficzny wywarły wielki wpływ na rozwój nauki i filozofii europejskiej, zwłaszcza w średniowieczu. [przypis edytorski]

<sup>403</sup>Gluck, Christoph Willibald (1714–1787) — niemiecki kompozytor okresu klasycyzmu, autor m.in. opery *Orfeusz i Eurydyka* (1762). [przypis edytorski]

<sup>404</sup>pozytywka (daw.) — „instrument muzyczny na kształt małych organów” (słownik Lindego 1858), dziś: rodzaj małej katarynki, samogrającej po nakręceniu; w oryginale u Platona: *σύνγυξ*, syringa, czyli fletnia Pana, instrument muzyczny złożony z rzędu trzciniowych lub drewnianych piszczałek. [przypis edytorski]

<sup>405</sup>Pan (mit. gr.) — bóg opiekuńczy pól i lasów, a także pasterzy i ich stad, przedstawiany z kozłimi nogami i rogami. [przypis edytorski]

<sup>406</sup>satyr (mit. gr.) — jedna z istot wchodzących w skład orszaku Dionizosa, boga wina i dzikiej natury; satyrowie byli przedstawiani jako ludzie z kozłimi nogami i uszami, kojarzono ich z pożądaniem i lubieżnością. [przypis edytorski]

<sup>407</sup>*Psalm przyszłości* — utwory poetyckie napisane przez Zygmunta Krasińskiego; pierwsze trzy zostały wydane w 1845 i skrytykowane przez Juliusza Słowackiego w poemacie *Odpowiedź na „Psalm przyszłości”*, opublikowanym w 1848; w pierwszym psalmie z kolejnej grupy Krasiński odpowiedział na krytykę Słowackiego. [przypis edytorski]

miłość, przy czym zalety ciała byłyby mniej ważne. Miłość — a chodzi tu niewątpliwie o miłość między mężczyznami — powinna być wolna od pierwiastka seksualnego. Gdy przychodzi do rozwinięcia tej zasady, Platon pozwala na pieszczoty ojcowskie i zaleca taką dyskrecję w obcowaniu przy ludziach, żeby to nie budziło podejrzeń. To sprawa taktu i dobrego smaku. Są to ramy, jak widać, bardzo obszerne.

XIII. Platon wyraźnie zaprzecza popularnej, a jawnie mylnej dewizie Sokółów<sup>408</sup> „w zdrowym ciele zdrowy duch” i słusznie każe dbać przede wszystkim o duszę, która sobie ciało już uformuje tak dobrze, jak tylko potrafi. Stanowczo zakazuje pijaństwa, a wikt doradza prosty i łatwy do przyrządzenia: bez przysmaków i przypraw, aby nie otwierać pola do pracy lekarzom.

XIV. Dobrze wychowany człowiek nie procesuje się i nie potrzebuje lekarzy, powiada Platon w tych rozdziałach, które tryskają humorem i życiem.

XV. Nic gorszego, jak nadmierna troska o zdrowie. Nie leczyć się, tylko żyć higienicznie i myśleć o pracy, a nie pieścić się ze „słabym zdrowiem”.

XVI. Satyra na lekarzy ukryta w opowiadaniu o Asklepiosie. Dobry lekarz powinien sam na sobie wiele chorób przejść i obcować jak najbliżej z wieloma chorymi. Dobry sędzia przeciwnie. Ten nie powinien znać zbrodni z własnego doświadczenia, tylko wiedzieć o niej z zewnątrz.

XVII. Nie leczyć zbyt wielu ludzi chorowitych, a niepoprawnych zbrodniarzy powinno się zabijać. Gimnastykę uprawiać nie dla rozwoju samego ciała, tylko żeby w sobie rozbudzić temperament. Gimnastyka sama, bez kultury literackiej i artystycznej, prowadzi do nieokrzesań i brutalności, a sama kultura duchowa bez gimnastyki rodzi brak energii i hartu. Trzeba więc jedno łączyć z drugim: gimnastykę ze służbą Muzom.

XVIII. Kształcić trzeba i temperament, i umiłowanie mądrości, i tak każde z nich potęgować, względnie opanowywać, żeby dobrze razem współbrzmiały. Dopiero te harmonijne typy będą się nadawały do rządów w państwie idealnym.

XIX. Rządzić w państwie powinna elita, wybrana spośród wojska, ludzie najbardziej przywiązani do państwa, we własnym interesie. Tak już trzeba powiązać interes państwa z interesami rządzących, żeby dbając o państwo, dbali tym samym o własną sprawę. Tu przypominają się żywo myśli Trazymacha z księgi pierwszej. I znowu widać, że nie wszystko, co mówił Trazymach, chciał Platon podać na pośmiewisko.

Państwowotwórcza postawa elity musi być niewzruszona, ich przekonania muszą być nieodparte, niezłomne. I tu bardzo interesująca refleksja o rodzajach zmiany przekonań ludzkich. Chętnie dobrowolnie pozbywamy się przekonań, jeśli je zaczynamy uważać za mylne. Wtedy odpadają same, gasną automatycznie. Niechętnie, wbrew woli, pozbywamy się przekonań uważanych dalej za prawdziwe. Właściwie ten wypadek nie jest możliwy w ogóle i Platon też nie sądzi, żeby ktokolwiek potrafił pozbyć się przekonania jakiegoś wbrew woli, a uważał je dalej za prawdziwe, tylko nie za własne. On mówi tylko o takich wypadkach, w których pozbywamy się jakiegoś przekonania prawdziwego, wcale o nim nie myśląc albo uważając je niesłusznie od pewnego czasu za mylne. To się dzieje pod wpływem zapomnienia, sugestii albo czynników uczuciowych: pragnień dodatnich lub ujemnych<sup>409</sup>. Tak się dzieje naprawdę. Warto też zwrócić uwagę, że ten ustęp zawiera ważną i dziś definicję prawdziwości sądów.

XX. Do elity rządzącej dostawać się powinni młodzi wojskowi, zależnie od wyniku egzaminów i testów praktycznych, które by wystawiały na próbę ich postawę państwowotwórczą. Rządzący nazywać się powinni *strażnikami doskonałymi*, ponieważ obowiązkiem ich byłoby mieć oko na wrogów i pilnować własnych obywateli. Reszta wojskowych to *potomnicy* rządu, zbrojne ramię władzy.

XXI. W bajce o synach ziemi stara się Platon nakłonić obywateli swojego państwa do wzajemnej przyjaźni i do obrony kraju, ponieważ ziemia, w której mieszkają, jest ich wspólną matką i karmicielką. Zatem próbuje oprzeć uczucia społeczne na uczuciach rodzinnych. Sposób najczęściej używany. Jednakże słuchający powinni by w tej chwili zapomnieć, że synami ziemi są nie tylko oni sami, ale ci nachodzący ich nieprzyjaciele

<sup>408</sup> „Sokół” — organizacja gimnastyczna o programie patriotycznym, funkcjonująca w Polsce od końca XIX w., wzorowana na czeskiej organizacji noszącej tę samą nazwę. [przypis edytorski]

<sup>409</sup> *pragnień dodatnich lub ujemnych* — Pragnienie dodatnie = pragnę, żeby się coś stało. Pragnienie ujemne = pragnę, żeby się coś nie stało. [przypis tłumacza]

tak samo. To są też ich bracia i między braćmi bywają stosunki trudne do zniesienia. Najgorzej być bratem młodszym i słabszym, bo z racji braterstwa trzeba ustępować braciom starszym, silniejszym, uprzywilejowanym. Oni nawet zwykle na to liczą z góry i nieraz w imię braterstwa żądają ustępstw od braci słabszych.

W państwie Platońskim też mają być bracia starsi, uprzywilejowani, lepszego gatunku, i bracia gorszego gatunku. Rządzący to czyste złoto, wojsko to srebro, a rolnicy i rzemieślnicy to brąz i żelazo. Zatem trzy lub cztery kasty różniące się godnością. Rząd rzemieślniczo-chłopski byłby zgubą dla państwa. Rządzić powinien egzaminowany zespół ludzi o najwyższym, specjalnym wykształceniu. Więc to ma być państwo urzędnicze. Awans z kasty niższej do wyższej jest możliwy, podobnie jak degradacja z wyższej do niższej.

XXII. Kasta wojskowych wydaje się niebezpieczna dla pomyślanego ustroju. Wojskowi mają broń w ręku, mogą się narzucić na władców i przepędzić rząd egzaminowany. Żeby tego nie zrobili, trzeba ich wychować odpowiednio, to raz, a po drugie dać im mały żołd na utrzymanie przyzwoite, choć skromne, a nie dopuścić ich do żadnego kontaktu ze złotem, aby na nie apetytu nie nabrali. Trzeba w nich wmówić, że pieniądze to coś poniżej ich godności. A że nie każdy gotów w to uwierzyć, więc udostępnić im mieszkania kontroli publicznej, aby po cichu nie gromadzili skarbów, co zaostrzać zwykło chciwość ludzką. Wspólny stół im urządzić i wspólne koszary, jak w Sparcie. Żadnych resztówek, żadnych kolonii, żadnych działek. Aby myśleli tylko o służbie, a nie o powiększaniu majątków.

Platon nie ma zbyt wielkiego zaufania do natury ludzkiej i wie, że ludzie sami z własnej ochoty nie urządzią państwa, które by mu się podobało. Więc chciałby na nich działać wymową, a wymowie pomagać przymusem i ścisłą kontrolą. Technika bardzo współczesna — w zasadzie.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI CZWARTEJ

Urzednicy i żołnierze, zaprojektowani w poprzedniej księdze, mają stanowić, jakęśmy widzieli, rodzaj zakonu. Życ właściwie w ubóstwie, rzec się życia seksualnego albo je ograniczyć, słuchać i pilnować praw, a o własnych interesach nie myśleć. Takie życie traci urok w oczach Adejmanta i nie podoba mu się ta rezygnacja ze szczęścia osobistego na stanowisku, które pozwoliłoby i pozwala dziś na dobrobyt — ten się wydaje Adejmantowi szczęściem. Sokrates, słysząc o dobrobycie, robi się zgryźliwy i sarkastyczny. Przedrzeźnia Adejmanta, zgłasza niby to pretensje jeszcze dalej idące: a może by tak wyjazd za granicę, a może utrzymanki i inne trwonienie pieniędzy? I dodaje dwie uwagi na obronę swego stanowiska: 1. dobrobyt nie stanowi szczęścia, więc kasty naczelne nie będą go potrzebowały i 2. organizacja państwowa nie powinna być obliczona na szczęście jednej klasy społecznej, tylko na to, żeby szczęśliwa była całość państwa. Dopiero w szczęśliwym państwie znajdzie się sprawiedliwość.

Tutaj poetycka personifikacja państwa wywołuje złudzenie, jakoby szczęśliwym mógł być ktokolwiek inny niż jednostka ludzka. Przecież szczęśliwa para ludzi to tylko ta, w której obie jednostki są szczęśliwe. I nie wiadomo, co by właściwie mogło znaczyć szczęście grupy ludzkiej, w której jedna klasa ludzi byłaby nieszczęśliwa. Ci, którzy pragną szczęścia całości, rezygnując ze szczęścia klas i jednostek ludzkich, to są doktrynerzy, którym szczęście i nieszczęście ludzkie jest dość obojętne w gruncie rzeczy, a zależy im na zrealizowaniu pewnej wymarzonej organizacji, choćby z niej nikt żywy nie miał być zadowolony. Widzieliśmy, że Platon nie bardzo się wzruszał losem chorych i przestępców, i tych, którzy tracą osoby bliskie; zobaczymy, że i los dzieci nieprawych i nie całkiem zdrowych mało go bolał; on się nie chciał bawić w sentymenty ani folgować potrzebom i zachciankom ludzkiego serca — chciał, w myśli przynajmniej, stworzyć państwo porządne, bliższe Sparty niż znienawidzonej demokracji ateńskiej lub dyktatury syrakuzkańskiej, więc je organizował w myśli surowo, nie bardzo pytając o to, czy wszyscy będą z tego zadowoleni. Wielcy organizatorzy państw nowoczesnych też nie liczyli się z potrzebami wszystkich jednostek i wszystkich klas, kiedy uszczęśliwiali swych poddanych na swój sposób, a niekiedy wbrew ich woli.

Platon śmieje się z takiego ustroju, w którym każda klasa używałaby darów życia w pełni. To uważa za możliwe, ale to nie byłoby państwo, tylko festyn ludowy. W szczególności warstwa wojskowa i klasa najwyższych urzędników ma zbyt ciężkie i poważne obowiązki w państwie jak na to, żeby jej życie można było urządzić w postaci trwałego urlopu. I te dwie klasy, i wszystkie inne muszą się zadowolić tylko częścią zadowolenia w ogóle dostępnego i znajdować szczęście w swojej pracy zawodowej. Przede wszystkim trzeba dbać o to, żeby każdy robił swoje — na tym polega sprawiedliwość — a jakieś szczęście już za tym przyjdzie samo. Uszczęśliwiacze ogółu bywają bardzo niebezpieczni dla szczęścia poszczególnych jednostek i klas.

II. Jeżeli idealny ustrój ma trwać, muszą strażnicy uważać, żeby w nim obywatele nie popadali w nędzę, i baczyć, żeby się nie wzbogacili zanadto, ponieważ i bogactwo, i nędza prowadzą łatwo do rewolucji, przy czym bogactwo rozleniwia, a nędza rodzi zbrodnie. Można się więc i w Platońskim państwie spodziewać podatków ciężkich a progresywnych. Owce będą strzyżone przy samej skórze. Nie do kieszeni rządzących, ale zapewne do skarbu państwa.

I nie z myślą o przyszłej wojnie. Wojny będzie wygrywało państwo idealne dzięki swojej przewadze militarno-sportowej, dzięki dobrej strategii, intrydze politycznej i dyplomacji, która potrafi wyzyskiwać antagonizmy społeczne państw nieprzyjaznych. Że wystarczy państwu choćby tylko tysiąc obrońców, to mówi Platon z uwagi na Spartę, w której w czasach Arystotelesa i tyłu nawet nie było Spartiatów o pełnych prawach.

III. Państwo Platońskie nie ma być imperialistyczne i nie będzie wymagało nieskończonej przestrzeni do życia. Granice zbyt obszerne groziłyby rozpadem. Zatem ramy przestrzenne zostają nieokreślone właściwie. Rozszerzać je tak długo, jak długo uda się zachować jedność państwa. To granice dość obszerne jednak. Tę zasadę akcentuje Platon jako doniosłą, nazywając ją jednocześnie drobiazgiem, podobnie jak zasadę ścisłej specjalizacji, tę podwalinę jedności i „sprawiedliwości”.

Trzecia rzecz arcyważna to wychowanie duchowe i fizyczne młodzieży, warunek trwałości i doskonalenia się ustroju. Od niechcenia w tej chwili jest dotknięta po raz pierwszy sprawa wspólności kobiet i dzieci, jakby nieistotna. Przyjdzie czas na jej rozważenie szczegółowe później, w księdze V. Na razie Platon nie chce zrażać czytelnika rozwijaniem drażliwego tematu już teraz.

Przestrzega, jak tylko może, przed nowymi prądami w muzyce, bo one przynoszą ze sobą przewroty polityczne. Ten konserwatyzm może dziwić na pierwszy rzut oka, ale wystarczy sobie przypomnieć, jak troskliwie przestrzega na przykład Kościół swojego stylu w muzyce w ciągu wieków w podobnej myśli; albo zważyć, jak znamienita była dla atmosfery powojennej fala jazzbandu<sup>410</sup>, albo przypomnieć muzykę atonalną<sup>411</sup> razem z wierszami dadaistycznymi<sup>412</sup> i z futuryzmem<sup>413</sup> w malarstwie, żeby się nie tak dziwił Platonowi.

IV. Platon rozwija sprawę wpływu sztuki na postawę duchową i obyczaje ludzi, a przez to na stosunki polityczne. My znowu wiemy, jakie znaczenie dziejowe miał dla nas Ma-

<sup>410</sup>jazzband — z ang. jazz band: zespół wykonujący muzykę jazzową; tu w znaczeniu używanym dawniej: jazz. [przypis edytorski]

<sup>411</sup>atonalna muzyka — muzyka rezygnująca z centrum tonalnego, w której nie występują zależności pomiędzy poszczególnymi dźwiękami. [przypis edytorski]

<sup>412</sup>dadaizm — awangardowy ruch artystyczno-literacki rozwijający się od ok. 1915 r. do początku lat 20. XX w.; rozwijał się pod hasłami swobody wyrazu artystycznego, zerwania z tradycją, negacji wszelkich kano-nów wartości, zasad estetyki, a także gramatyki; środkiem wyrazu dadaistów był absurd, dowcip, żonglerka znaczeniami, łączenie technik i tworzenie nowych. [przypis edytorski]

<sup>413</sup>futuryzm — awangardowy ruch w sztuce i literaturze początku XX w., zafascynowany nowoczesnością, głoszący slogany w rodzaju „miasto-masa-maszyna” i programowo odrzucający tradycję. [przypis edytorski]

tejko<sup>414</sup>, Grottger<sup>415</sup>, Sienkiewicz<sup>416</sup> — muzycy chyba mniej, może Nikorowicz<sup>417</sup> i Moniuszko<sup>418</sup>, i bezimienne pieśni narodowe. To się wydaje niewątpliwe, że łamanie rozumnej formy w sztuce ma swoje odpowiedniki w obyczaju i w stylu życia. Platon zaleca skrajny konserwatyzm i nie znosi wszelkiej cyganerii<sup>419</sup>. Co prawda, konserwatyzm dopiero od jutra, bo własnym programem ustroju zmierza do przewrotu skrajnego, od fundamentów. Drobiażgów życia kulturalnego nie chce ujmować w ustawy, ani drobiażgów życia gospodarczego, jak to robią daremnie współczesne mu Ateny.

V. Jadowite strzały w stronę współczesnych państw, które pod karą śmierci konserwują swój z gruntu zły ustrój, a dopuszczają do wpływów politycznych tylko jednostki ambitne, ale małe. Sprawę kultu religijnego zostawia Platon kapłanom Apollina w Delfach. Czemu? Bo szanuje tradycję ojczystą na tym punkcie, a mało go to kosztuje, ponieważ i tak wiedza żadna nie informuje o tym, jak właściwie najlepiej wpływać na bogów — pamiętajmy, co o tym Platon myślał w księdze II i III — ani jak najlepiej grzebać trupy i jak czcić bogów i bohaterów. A że Apollo Delficki cieszy się czcą w całej Grecji i poza Grecją, więc zostać przy tradycji i radzić się Apollina, zwyczajem ojców. Niepodobna uwierzyć, żeby Platon bez uśmiechu pisał o tym pępku matki ziemi, na którym Apollo w Delfach siedzi i stamtąd rady daje. W Delfach pokazywano stożkowaty kawał białego marmuru i mówiono, że oznacza środek ziemi. Ale Platon nie musiał tego brać dosłownie i w tej chwili na pewno przymrużył jedno oko.

VI. Pierwsze słowa tego rozdziału mówi Sokrates do Adejmanta, a równocześnie mówi te same słowa Platon sam do siebie. Czuć pewien humor w pisaniu, jakby autor dobiegał do mety; teraz nareszcie pokaże sprawiedliwość w idealnym państwie, kiedy je naszkicował w zarysie. Ale drogę obiera jakąś pośrednią. Zamiast wskazać po prostu, co ma na myśli, on to dopiero odszuka, wywnioskuje to metodą reszty. A mianowicie, państwo dobre musi być mądre, mężne, opanowane i sprawiedliwe. To będą jego wszystkie zalety. To trzeba też założyć, jeżeli rachunek ma się tu na coś przydać. Otóż, jeśli państwo nie ma więcej zalet, jak tylko cztery, i jeśli się uda w nim wyróżnić i wskazać, na czym polegają trzy spośród nich, a mianowicie mądrość, męstwo i opanowanie, to zaleta pozostała będzie sprawiedliwością. Droga dość sztuczna i na sztucznych założeniach oparta. Państwo jest tutaj pojęte z góry jakby jednostka ludzka i ma posiadać te same zalety, co poszczególny człowiek. I tak jak w poszczególnych częściach ciała ludzkiego mają tkwić poszczególne dyspozycje psychiczne człowieka, tak i zalety państwa idealnego mają mieszkać w poszczególnych klasach jego obywateli.

A zatem mądrość, czyli zdolność do radzenia sobie w polityce, oparta na wiedzy, tkwi w strażnikach doskonałych, czyli w rządzie. Państwo nazywa się jako całość mądre, jeśli ma mądry rząd.

VII. Druga zaleca państwa, męstwo, mieszka, oczywiście, w wojskowych, a polega na trwałym, nieodpartym i niezachwianym przekonaniu, że straszne jest tylko to, co prawo nazywa strasznym, i nic poza tym. My dziś męstwo widzimy raczej w zdolności do działania w warunkach, które by mogły budzić strach, a nie w trwałości przekonania narzuconych czy podanych w szkole. Bo zdarza się, że ktoś jest głęboko przekonany, że nietoperze, padalce lub zaskrońce nie są zwierzętami strasznymi, że niczym człowiekowi

<sup>414</sup>Matejko, Jan (1838–1893) — malarz, autor obrazów o tematyce historycznej, dyrektor i wykładowca Szkoły Sztuk Pięknych w Krakowie. [przypis edytorski]

<sup>415</sup>Grottger, Artur (1837–1867) — malarz okresu romantyzmu, znany z cyklu rysunków na temat powstania styczniowego. [przypis edytorski]

<sup>416</sup>Sienkiewicz, Henryk (1846–1916) — powieściopisarz, nowelista, publicysta, działacz społeczny, laureat Nagrody Nobla za całokształt twórczości (1905); twórca obrazów niedoli chłopca, niedoli powstańczej, nostalgii, zajmował się tematyką zarówno współczesną, jak i historyczną (właśnie powieści historyczne zyskały mu szczególną popularność wśród polskich czytelników). [przypis edytorski]

<sup>417</sup>Nikorowicz, Józef (1827–1890) — polski kompozytor utworów fortepianowych i pieśni, m.in. kompozycji *Chorał* (1846), do której jego przyjaciel Kornel Ujejski dopisał słowa *Z dymem pożarów* (1847); pieśń ta w 2. poł. XIX wieku pełniła rolę polskiego hymnu narodowego. [przypis edytorski]

<sup>418</sup>Moniuszko, Stanisław (1819–1872) — polski kompozytor, dyrygent, organista i pedagog muzyczny; twórca polskiej opery narodowej; tworzył muzykę nacechowaną narodowo, wplatając w swoje kompozycje wyraziste elementy folkloru polskiego (melodie i tańce ludowe) oraz wykorzystując utwory polskich poetów. [przypis edytorski]

<sup>419</sup>cyganeria a. bohema — środowisko artystyczne, którego członkowie spędzają czas na wspólnych zabawach i tworzeniu, demonstrując pogardę dla konwenansów, norm społecznych i materializmu; charakterystyczny element życia artystycznego w XIX wieku. [przypis edytorski]

nie zagrażają, a jednak boi się ich i nic na to nie umie poradzić. To samo dotyczy wielu innych nieracjonalnych fobii.

Temat męstwa obiecuje Platon poruszyć osobno. Zupełnie jakby zapowiadał opracowanie i wydanie swego *Lachesa*.

VIII. Trzecia zaleta, rozważa, czyli panowanie nad sobą, polega na poddaniu pożądań rozumowi; cząstki człowieka gorszej jego cząstce lepszej. To samo będzie zaletą idealnego państwa, w którym część ludności, wytwarzająca i pracująca przy wymianie dóbr wytworzonych — cząstka zdaniem Platona gorsza — będzie poddana inteligencji rządzącej, która stanowi w państwie cząstkę najlepszą.

IX. Tak pojęta rozważa, czyli opanowanie wewnętrzne, już nie będzie tkwiła w jednej tylko klasie społecznej, ale we wzajemnym stosunku klasy panującej i klas zależnych. Dlatego rozważa jest podobna do harmonii. Platon objawia pewien skrupuł, czy w ogóle można mówić o panowaniu nad sobą, gdy się opisuje nie jednostkę ludzką, ale państwo. Skrupuł wydaje się słuszny. A harmonia, o której mowa, polega po prostu na tym, że w państwie chcą jedni rozkazywać drugim i rozkazują, a drudzy chcą ich słuchać i słuchają. O rozważce mówi więcej dialog Platoński *Charmides*.

Kiedy w ten sposób wskazano trzy zalety idealnego państwa, rozpoczyna się pełne humoru polowanie za zaletą czwartą, za sprawiedliwością. Ten humor jednak jest nieco wymuszony, skoro Sokrates wyznaje, że to miejsce jest trudne, drogi wcale nie widać i sprawa jest zupełnie ciemna. Adeptom się już niecierpliwi, a Sokrates przypomina sobie, niby to w tej chwili, że o sprawiedliwości w jego rozumieniu mówiło się już od dawna, tylko nikt nie mógł zgadnąć, że to właśnie będzie się nazywało sprawiedliwością.

X. Teraz mówi Sokrates otwarcie, że sprawiedliwość to nic innego, jak tylko ścisła i nieprzekraczalna specjalizacja, kastowość, zgodna z wrodzonymi zdolnościami jednostek. Niech każdy robi swoje i nie miesza się do nie swoich rzeczy — oto formuła sprawiedliwości w państwie. Znaczy to, że zarobnik ani żołnierz nie powinien rządzić państwem, a rządzący nie powinni być ani żołnierzami, ani zarobnikami. niesprawiedliwość — ta grozi zgonem państwu — zaczyna się w chwili, gdy zarobnicy lub żołnierze sięgają po władzę naczelną, gdy się zarobnicy chcą bawić w wojsko albo wojskowi w rząd. Wymienione trzy zawody nie powinny się nigdy łączyć w jednej klasie społecznej ani w ręku jednego człowieka, to byłaby niesprawiedliwość.

Platon czuje, że nadał wyrazowi „sprawiedliwość” znaczenie dość nieoczekiwane i niezwykłe. Żeby czytelnika z tym pogodzić, przypomina, że w sądach, tam już niewątpliwie chodzi o sprawiedliwość, rozstrzyga się właśnie to, czy ktoś wziął swoje czy nie swoje, czy posiada swoje, czy robi na swoim. Więc i to, czy ktoś robi swoje, to też sprawa sprawiedliwości. Chodzi o swoje i nie swoje.

To jest jednak sztuczka, która nie usuwa dwuznaczności słowa „swoje”. Raz idzie o własność, a więc o prawo do wolnego rozporządzania dobrami pewnymi, a raz o brak prawa do zmiany wyznaczonego zajęcia. Różnica dość doniosła.

XI. Kiedy się znalazło to osobliwe znaczenie wyrazu „sprawiedliwość” w ustroju państwa, nie będzie trudno znaleźć coś podobnego w organizacji duchowej człowieka i nazwać to też sprawiedliwością. W duszy ludzkiej odróżnia Platon również trzy pierwiastki, podobnie jak w państwie trzy klasy społeczne, a mianowicie: rozum, temperament i pożądlivość albo chciwość.

I tu mu się pytanie nasuwa, czy należy odróżniać takie trzy różne pierwiastki albo władze duszy, czy też mówić tylko o trzech rodzajach zjawisk psychicznych jednej i tej samej i zawsze całej duszy. Chcąc na to pytanie odpowiedzieć, zakłada Platon coś w rodzaju zasady sprzeczności: jedno i to samo nie może równocześnie ani wywoływać, ani doznawać sumów przeciwnych z tego samego względu i w stosunku do tego samego przedmiotu. Na kilku przykładach pokazuje, jak złudne bywają czasem pozory równoczesnych cech sprzecznych, jeśli chodzi na przykład o ruch i o spoczynek. Być może miał w tym miejscu na myśli jakichś wyznawców Heraklita, którzy wierzyli w możliwość współistnienia cech sprzecznych. Cechy równoczesne, a przeciwne sobie pod tym samym względem i w stosunku do tego samego przedmiotu, to cechy sprzeczne.

XII. Tu piękne i trafne rozróżnienie pragnień i postanowień. W pragnieniach dusza tylko ręce wyciąga do tego, czego pożąda, a w postanowieniach robi głową ruch potwierdzający. To dlatego, że postanowienia są pewnymi sądami, co Platon widocznie

jakoś wyczuwał, dając ten opis przenośny. W tej chwili jednak interesują go pragnienia. Przypomina mu się nagle jego własna zasada, wedle której każdy człowiek zawsze chce tego, co dobre; więc bywa zły przez pomyłkę, przez brak wiedzy. Wedle tej zasady każde pragnienie byłoby pragnieniem przedmiotu dobrego, a więc właściwie pragnieniem pewnego dobra. Teraz mu się to nie podoba. Woli inaczej opisywać to, co wie o duszy ludzkiej. Pragnienie, powiada teraz, zwraca się po prostu do jakiegoś przedmiotu, nieokreślonego wcale jako dobry ani jako zły, tylko jako upragniony. Pragnienia dobre zwracają się do przedmiotów dobrych, a złe do złych. To prawda. Ale żeby się z pragnienia po prostu zrobiło pragnienie dobre, musi do tego pragnienia dołączyć się trafna ocena wartości przedmiotu, a tę ocenę wydaje nie pożądlivość, tylko rozum.

Platon odgania własne skrupuły zwrotem: „Niech nas nikt nie próbuje zaskoczyć uwagą, że itd.”. Ten ktoś to on sam.

XIV. Po prostu tkwi w człowieku ślepa zdolność do pragnień skierowanych do najrozmaitszych przedmiotów bez różnicy ich wartości. Toteż jeżeli człowiek potrafi nieraz nie słuchać swoich pragnień, a więc cofać ręce od tego, do czego mu się one same wyciągają, to nie robi tego jeden i ten sam człowiek, ani jeden i ten sam pierwiastek w nim, bo na to nie pozwala jakoby zasada sprzeczności, tylko to się dzieje skutkiem walki dwóch różnych pierwiastków: pożądlivości, która pragnie, i rozumu, który nakazuje ręce cofnąć i trzymać je przy sobie.

W podobny sposób na przykładzie Leontiosa wprowadza Platon jeszcze trzeci pierwiastek: gniew, czyli temperament, który nie jest tym samym, co pożądlivość, bo czasem się człowiek gniewa na własne pożądlivości.

Ten cały wywód roi się od personifikacji i wychodzi na to, że człowiek składa się właściwie z trzech ludzi. Jeden z nich pragnie byle czego, drugi gniewa się o byle co, a trzeci myśli i choć sam niczego nie pragnie i nie gniewa się o nic, to jednak nakazuje, zakazuje, powstrzymuje, kieruje, prowadzi. Chyba znowu dlatego, że tego chce? I tak dalej, bez końca. To bardzo obrazowe, ale niepotrzebnie zawile. Prawo sprzeczności wcale nie prowadzi do takich hipotez. Przecież każda walka między przeciwnymi sobie pragnieniami da się opisać prościej: wtedy *jeden i ten sam* człowiek pragnie pewnego przedmiotu z jednego względu, a cofa się przed nim z innych względów. To nie koliduje w żadnym sposobie z zasadą sprzeczności, bo chodzi o różne względy. Ten sam Leontios pragnął oglądać trupy, kiedy był z daleka, bo to była nowość, a nie pragnął ich oglądać, kiedy był z bliska i już je był zobaczył, bo to była obrzydliwość. I ten sam gniewał się na siebie samego za to, że mu się zachciało czegoś, co mu w rezultacie przyniosło wstręt. Cały czas był jednym i tym samym Leontiosesem i on sam pragnął zrazu, i on sam się brzydził później, i on sam się gniewał. I on sam się nie mógł paść brzydkim widokiem, a tylko mówił do swoich oczu, zamiast do siebie samego.

To tylko jest prawdą, że człowiek gotów w sobie samym zmyślać innych ludzi ukrytych i zrzucać na nich odpowiedzialność za pragnienia, do których się sam przyznać nie chce.

XV. Znowu poetycka personifikacja gniewu, który się sprzymierza z intelektem, a nigdy jakoby nie sprzymierza się z żądzami przeciw intelektowi. Adeptant jest jeszcze bardzo niedoświadczony, jeżeli nie zauważył tych momentów, w których się człowiek bardzo spragniony gniewa na własny rozum, że mu nieodpartych pragnień odradza. Przychodzą nowe argumenty za tym, że temperament (gniew) jest czymś innym niż pożądlivość i rozum.

XVI. Rozwijanie analogii między budową ustroju państwowego a strukturą duszy ludzkiej. Poszczególne zalety państwa i zalety jednostki ludzkiej odpowiadają sobie i jest ich tyle samo. Sprawiedliwy człowiek to ten, w którym rozum bez trudu panuje nad żywym temperamentem i silnymi, licznymi pożądlivościami. Jeszcze raz Platon spostrzega, jakie to nieoczekiwane pojęcie sprawiedliwości, więc uspokaja i siebie, i czytelnika powołaniem się na zwyczaj mowy potocznej. Przecież tak scharakteryzowany człowiek to właśnie ten sprawiedliwy z mowy potocznej. Bo przecież nie oszuka nikogo, nie okradnie, nie okłamie, nie zdradzi, nie opuści. To więcej niż wątpliwe, bo znamy wysoce inteligentnych przestępców, których temperament nie ponosi, i oni umieją swoje zachcianki chwilowe poddawać rozumnej rozwadze, kiedy tygodniami całymi robią podkopy pod skarbcę bankowe albo latami całymi gromadzą środki potrzebne do zbrodni. To nie dlatego, że są ograniczeni. Mają serce niedobre i w tym ich niesprawiedliwość. Nie w rozterce we-

wewnętrznej. Platon powiedziałby o nich, że są głupi, mimo wszystko mylą się w ocenie wartości życia. Znamy też wypadek człowieka sprawiedliwego, któremu rozum mówił: uciekaj z więzienia, czego będziesz tu czekał, przecież droga otwarta, ale na przeszkodzie mu stanęły uczucia wstydu, ambicji i pewne pragnienie — trudno wiedzieć, czy rozumne — pragnienie śmierci. Ta rozterka wewnętrzna, tak żywo opisana w *Kritonie* i w *Fedonie*, nie ujęła mu nic ze sprawiedliwości. Więc chyba nie każda rozterka wewnętrzna będzie objawem niesprawiedliwości. Trzeba Platonowi zostawić jego intelektualizm etyczny odziedziczony po Sokratesie.

XVII. Ścisła specjalizacja zawodowa była tylko obrazem, widziadłem, objawem sprawiedliwości. Sprawiedliwość sama polega w człowieku na zgodzie rozumu z temperamentem i z żądzami. Jak czytamy w tym miejscu, człowiek sam musi te wszystkie trzy czynniki w sobie samym regulować i uzgodnić, inaczej będzie niesprawiedliwy.

Sprawiedliwość pojmuje Platon jako pewien ideał egocentryczny, nie społeczny. „Bądź sprawiedliwy!” nie znaczy u niego: szanuj interesy drugich ludzi. Znaczą: szanuj własną równowagę wewnętrzną. „Bądź sprawiedliwy!” znaczy: dbaj o siebie samego, o własny porządek wewnętrzny, o piękno własnej duszy. Zapewne, że nie powinienes nikogo krzywdzić, ale dlaczego właściwie? Dlatego, że to ciebie samego szpeci: pożądać cudzego dobra wbrew rozumowi. Szanuj się!

Przebija się w tym znowu usposobienie schizotypiczne, bliskie autyzmu. Introwersja. Kult własnej duszy, wzgląd na drugich na drugim miejscu, jako środek, a nie jako cel. To samo spotykamy później u stoików<sup>420</sup>, u epikurejczyków<sup>421</sup>, u cyników<sup>422</sup>, wszędzie, gdzie tylko sięgnął wielki cień postaci Sokratesa z dialogów Platónskich. I to samo mamy w chrześcijaństwie: ideałem etycznym — spełnianie woli bożej i szukanie własnego zbawienia na tej drodze. Służba ludziom tylko środkiem do tego celu. Bliźniego kocha chrześcijanin — jeżeli go kocha — tylko dlatego, że mu to Bóg nakazał, a nie dla niego samego, i czyni dobrze bliźnim, bo szuka własnego zbawienia. Jeżeli chce być doskonałym, porzuca ojca i matkę, i wszystkich bliźnich, a służy Bogu, pracując tylko nad własną duszą w odosobnieniu klasztornym. A oto, gdzie biją spisane źródła tej postawy wewnętrznej. Tutaj i u pitagorejczyków.

XVIII. Jasna rzecz, że niesprawiedliwość wypada teraz jako przeciwieństwo sprawiedliwości. To jest nieporządek, dezorganizacja wewnętrzna. Podobnie jak choroba w ciele. Platon nadzwyczajnie odgadł psychopatyczne tło skłonności przestępczych, co zdają się potwierdzać współczesne badania kryminologiczne.

XIX. Tym samym odpowiedź na pytanie Adejmanta z księgi II dobiega końca. Sokrates pokazał, czym jest w jego rozumieniu sprawiedliwość w państwie i w poszczególnym człowieku, a skoro się pokazało, że to jest zdrowie i piękność duszy, i jej stan właściwy, to nie trzeba się szeroko rozwodzić nad tym, czy ona się oplaca, czy nie. Wiadomo, że się oplaca sama przez się każdemu, komu zależy na zdrowiu i piękności własnej duszy — bez względu na nagrody z zewnątrz, na opinie i pochwały od ludzi.

Więc tu mogłoby się *Państwo* skończyć, bo zamierzony program został wyczerpany właściwie. Jednakże Sokrates ma ochotę mówić jeszcze o złych rodzajach charakterów i ustrojów państwowych, skoro dobry ustrój duszy i państwa już opisał. Ten dobry ustrój państwa nazywa królestwem lub arystokracją. Złych ustrojów jest niezmiernie wiele, z tych cztery postanawia Sokrates omówić szczegółowo.

<sup>420</sup>stoik — osoba podzielająca poglądy staroż. kierunku filozoficznego zalecającego sumiennosc w obowiązkach, zachowanie umiaru i spokoju wewnętrznego niezależnie od okoliczności zewnętrznych, zapoczątkowanego w III w. p.n.e. w Atenach przez Zenona z Kiton. [przypis edytorski]

<sup>421</sup>epikurejczyk — zwolennik filozofii Epikura (IV w. p.n.e.), dla którego najważniejsze jest szczęście upatrywane w dążeniu do przyjemności, korzystaniu z życia. [przypis edytorski]

<sup>422</sup>cynik — w starożytności: osoba podzielająca poglądy szkoły filozoficznej powstałej w V w. p.n.e., reprezentowanej przez Antystenesa, Diogenesa z Synopy i in., propagującej odrzucenie powszechnych norm i wartości, w tym dążenia do sławy i zamożności, w celu osiągnięcia indywidualnej cnoty; dziś: osoba nieuznająca norm i wartości obowiązujących w społeczności, w której żyje, zaprzeczająca istnieniu „wyższych wartości”. [przypis edytorski]

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI PIĄTEJ

Zaczyna się jakby drugi tom *Państwa*. W nim naprzód rozwinięcie bardzo drażliwego tematu — to sprawa kobiet i dzieci, i sprawa równie drażliwa — oddanie rządów w ręce miłośników mądrości, filozofów. I zapowiedziany, a urwany przy końcu księgi IV przegląd złych form ustroju. Wypadało przy tym powiedzieć obszernie, kto jest filozofem, a kto nie jest, i co to filozofia, i rozwinąć teorię poznania, i jeszcze raz wrócić do rozprawy z poezją, i zamknąć całość — dość, że się z tego zrobiło sześć nowych ksiąg.

Drugą część swej pracy nawiązuje Platon zabawnym, plastycznym obrazem. Zaczynamy przez chwilę znowu widzieć żywych młodych ludzi, którycheśmy spotkali na początku księgi I, bo już bardzo długo mieliśmy same tylko słowa przed oczami, a ludzi nie było widać. Teraz młodzież upomina się o rozwinięcie projektów dotyczących współżycia dwóch płci.

II. Platon zwierza się, że ma tremę przed wzbudzeniem sensacji i czuje, że jego pomysły na tym punkcie wydadzą się niemożliwe do zrealizowania i spotkają się z naganą. Przede wszystkim ze strony ludzi głupich, uprzedzonych i nieżyczliwych. Sam nie jest całkowicie pewny swego stanowiska w szczegółach. Ma pewne pomysły do dyskusji, gotów tu i ówdzie ustąpić, a boi się, żeby nie posiał zgorzenia. Więc kłania się Adrastei, zanim mówić zacznie. Adrasteja to było zrazu uosobienie Konieczności, utożsamiano ją z boginią odpłaty, Nemezis, karzącą ludzi dumnych za słowa zbyt zarozumiałe. Sokrates z góry ją przeprosza za ewentualne zgorzenie, które gotów wywołać. W ostatnich wierszach rozdziału Platon czyni może aluzję do skeczów scenicznych Sofrona<sup>423</sup>, które się dzieliły na męskie i żeńskie, i zazwyczaj męski wyprzedzał na scenie żeński.

III. Racjonalista Platon zajmuje stanowisko przyrodnicze i nie ogląda się na tradycję i zwyczaj. Chce przecież zreformować zwyczaje i stworzyć nową tradycję. Obywateli rządzonych pojmował jako stado baranów, już kiedy mówił przez usta Trazymacha w księdze I, a podobnie w *Teajęcie*, a strażników przyrównywał do psów pilnujących trzody już w księdze II i III. Teraz idzie dalej tym samym śladem. Jak zwierzęta różnej płci nadają się do jednakich prac i zadań, choć w różnym stopniu, tak i kobiety nie powinny być odsunięte od prac publicznych, które potrafią spełniać na równi z mężczyznami, byleby dostały podobne wykształcenie z pomocą muzyki w najszerszym znaczeniu i gimnastyki.

Ta myśl o zrównaniu kobiet z mężczyznami w zajęciach publicznych, chociaż modna już w czasach Platona, doczekała się urzeczywistnienia częściowego dopiero w dwadzieścia kilka wieków później, bo aż w wieku XX. Przedtem cały czas była zabawna i nieprzyzwoita. Zwyczaj oparty na tradycji zamykał kobietę helleńską w pokojach dla kobiet i w kuchni. Przedmiotem jednej z komedii Arystofanesa, *Ekklesiadzusaj*<sup>424</sup>, jest republika, w której kobiety rządzą i panuje w niej komunizm uderzająco podobny do stosunków w idealnym państwie Platona. Stąd ogromna literatura filologiczna i spory nieskończone o to, czy w V księdze *Państwa* Platon polemizuje z Arystofanem, czy nie. Zagadnienie interesujące, ale tekst jest i bez tego zrozumiały. I nie stracił dziś nic z aktualności.

IV. Czy natura kobiety nie różni się zbyt zasadniczo od natury mężczyzny jak na to, żeby obu płciom dawać te same studia i zadania? Zapewne, że różnica tu zachodzi, ale nie musi zachodzić pod wszystkimi względami. Sztukę sprzecznych twierdzeń uprawiali w czasach Platona liczni sofisci; słyęła z niej szkoła megarejska. Z niej wyszły znane paradoksy o kłamcy, który mówił, że kłamie, o Elektrze, która nie zna brata<sup>425</sup>, i inne. W tym rozdziale po raz pierwszy poczuł się Platon tak, jak ten, co płynąć musi, nie czując dna pod nogami, a wciąż nowe fale grożą mu zalaniem. To porównanie przeprowadzi przez całą księgę. Fale — to są przewidywane grożące mu reakcje czytelników.

<sup>423</sup>Sofron (ok. 470–ok. 400 p.n.e.) — grecki mimograf, czyli autor mimów, scenek z życia codziennego, z udziałem zarówno postaci męskich, jak i kobiecych, z krótkimi dialogami, wspieranymi mimiką i gestykulacją. [przypis edytorski]

<sup>424</sup>*Ekklesiadzusaj* — komedia Arystofanesa z 392 p.n.e., znana pod polskim tytułem *Sejm kobiet*, w której kobiety przejmują władzę nad Atenami. [przypis edytorski]

<sup>425</sup>paradoksy o kłamcy, który mówił, że kłamie, o Elektrze, która nie zna brata — dwa z paradoksów megarejskich, przypisywanych Eubulidesowi z Miletu (IV w. p.n.e.); paradoks kłamcy: jeśli kłamca mówi, że kłamie, to znaczy, że równocześnie kłamie i mówi prawdę; paradoks o Elektrze: kiedy przed Elektrą postawiono jej brata, Orestesa, z głową zasłoniętą płachtą i zapytano, czy zna tego człowieka, odpowiedziała, że nie zna, a zatem Elektra nie zna tego, kogo zna. [przypis edytorski]

V. Sama różnica płci nie ma żadnego znaczenia, jeżeli chodzi o pracę publiczną. Mężczyźni na ogół okazują się sprawniejsi od kobiet nawet w zawodach ściśle kobiecych, ale często i kobiety przewyższają mężczyzn zdolnościami. Na ogół kobiety są słabsze, ale w jakości pracy nie wszystkie ustępują wszystkim mężczyznom.

VI. Kobiety odpowiednio uzdolnione należy wybrać do służby państwowej i dać im wykształcenie takie, jak wybranym do niej mężczyznom. Będzie to zgodne z naturą i zupełnie możliwe i będzie korzystne dla państwa. Nawet służba wojskowa kobiet nie powinna być śmieszna w oczach ludzi rozumnych. Jakżeby się cieszył Platon, widząc w wieku XX uczennice Akademii Wychowania Fizycznego i Wojskowe Przystosowanie Kobiet. Człowiek projektujący rzeczy rozumne musi nieraz mieć odwagę być śmiesznym.

VII. Zrównanie kobiet z mężczyznami w służbie państwowej to pierwsza myśl, która groziła Platonowi tym, że go bałwan opinii zaleje. Ale jakoś to poszło, powiada. Druga myśl to wspólność kobiet i dzieci, zniesienie instytucji małżeństwa i praw rodzicielskich. Zniesienie rodziny. Socjalizacja kobiet i dzieci.

Platon przewiduje, że się ten pomysł wyda niemożliwy do przeprowadzenia i nielato wyda się pożyteczny. Mimo to spróbuje go rozwinąć. Że jemu samemu wydawało się to możliwe, to się w znacznej mierze tłumaczy tym, że to pisze homoseksualista, który nigdy kobiety nie kochał i dzieci nie miał, chociaż wdzięk dziecięcy rozumiał i umiał go opisywać, na przykład w *Lizysie*. On najwidoczniej nie rozumie, jak można się nieodparcie przywiązać do *jednej* kobiety, skoro ich jest tyle, a wszystkie są dla niego osobiście pozbawione wszelkiego uroku. Wie, że młodzi ludzie łatwo zmieniają adresy swoich westchnień, więc ma wrażenie, że ich utrakuje<sup>426</sup> po prostu, otwierając przed nimi wybór wielki, choć nie dowolny, tylko kierowany z cicha, z ramienia władzy. Dostęp do kobiet za biletami i losowanie. I nie widzi zupełnie, jakie psie stosunki, jakie powierzchowne, puste, płytkie, marne, smutne, dorywcze zbliżenia otwiera przed młodymi ludźmi. On wie o pociągu erotycznym między dwiema płciami, ale mówi o nim z lekceważącym humorem, O tych koniecznościach natury nie geometrycznej, tylko erotycznej. I traktuje ludzi rzeczywiście jak barany, które można do woli wiązać w pary i odstawić. Żadnego szacunku i żadnego liczenia się z tą stroną duszy ludzkiej nie objawia. I wyobraża sobie, że ludzie daliby sobie narzucić taką formę ustroju, która by zniosła życie osobiste i rodzinne.

Nie można jednak wiedzieć, co ludzie pozwolą, a czego nie pozwolą sobie narzucić ze strony państw zmierzających do wszechmocy. Pozwalali się im przecież i sterylizować, i przesiedlać, i poniewierać, i głodzić, i ogłupiać. Więc Platon może nie przeceniał potulności ludzkiej. Objawiał tylko schizotypiczną oschłość i zupełne lekceważenie dla tych wzruszeń serca ludzkiego, które my umiemy szanować, i umiał je szanować Sofokles, Eurypides i Safona, i nawet figlarz Anakreon<sup>427</sup>. Ci rozumieli urok i moc kobiety.

VIII. Platon jest najdalej od myśli o jakiegokolwiek rozpuszczeniu i swobodzie życia płciowego. Przeciwnie. Te stosunki muszą być ściśle uporządkowane i prowadzone książkowo, według liczby i daty. Co więcej, muszą być uświęcone, *bo to się przyda*, mówi Platon o dwa wiersze wyżej, przed systemem kojarzenia psów myśliwskich, koni, ptaków szlachetnych, który ma być wzorem dla hodowli ludzi. Więc trzeźwe przyrodnicze stanowisko. To całe „uświęcanie” ma być tylko jednym z kłamstw pożytecznych, dekoracją, paradą państwową, urządzoną na zimno i chytrze ze względu na zakorzenione przesady, a nie szczerym wyrazem jakiegś wiary w świętość tego rodzaju związków. Programowa obłuda dla podniesienia rasy. Podrobione losy mają pomagać doborowi płciowemu. Władze powinny przy tym kłamać zęcznie, aby się ich kłamstwo nie wykryło, bo wtedy grożą bunt i rozłamy. Bardzo naiwni będą musieli być ci strażnicy doskonali.

IX. Zamiast orderów bilety do pań dla typów rozplodowych. Dzieci lepsze do ochronki, do urzędu mamek, a noworodki gorsze podrzucać albo zabijać. Żadna matka nie powinna wiedzieć, które dziecko jej, a które nie jej. Trzeba im ułatwiać obowiązki macierzyńskie. Rodzić będzie trzeba i będzie wolno tylko między dwudziestym a czterdziestym rokiem życia, zapładniać dla państwa od dwudziestu pięciu do pięćdziesięciu pięciu. Nie są przewidziane wyjątki jednostkowe. Stosunki płciowe dopuszczalne i poza tym wiekiem, byle tylko z nich nie było dzieci, i nie w rodzinie najbliższej. Gdyby z takich stosun-

<sup>426</sup>utraktować (daw.) — uraczyć, ugościć. [przypis edytorski]

<sup>427</sup>Anakreon z Teos, gr. *Anakreon* (570–ok. 485 p.n.e.) — poeta grecki, znany z krótkich, pogodnych utworów miłosnych i biesiadnych, sławiących uroki życia. [przypis edytorski]

ków przyszło jednak dziecko na świat, zabije się je z urzędu pod pozorem, że nie dostało błogosławieństwa bożego. Ale może się obejść i przerwaniem ciąży.

Datę urodzenia będzie chyba każdy nosił na widocznym miejscu, aby każdy wiedział, kogo ma nazywać swoim ojcem, synem, wnukiem, babką, bratem. Można też dopuszczać stosunki między rodzeństwem, jeżeli kapłani w Delfach wezmą to na swoją odpowiedzialność.

X. Ta socjalizacja rodziny będzie najlepszym sposobem na zapewnienie spoistości państwa. A to jest cel godny największych ofiar. Państwo złożone z wielu rodzin osobnych nie jest dość spoiste. Każdy ma wtedy osobnego ojca dla siebie i osobne dzieci. A jak wszyscy będą, zależnie od daty urodzenia, nazywali wszystkich ojcami i synami, państwo zmieni się w jedną wielką rodzinę. Platon wyobraża sobie znowu, że za samym wyrazem „mój, moja, moje” pójdą automatycznie szczere uczucia rodzinne. Wiadomo jednak, że nie każdy, kto na targu mówi do chłopca: „Słuchajcie, ojciec, po czemu jaja?”, kocha go tym samym jak ojca. W klasztorach obowiązuje powszechnie tytułatura rodzinna, tam są bracia, siostry, ojcowie i matki na niby, ale i tam co innego tytuł, a co innego uczucie. Zamiana państwa w jeden organizm przez pogwałcenie instynktów osobistych i rodzinnych i wprowadzenie tytułatury rodzinnej według metryki jest grubym złudzeniem psychologicznym u Platona. Ono się tłumaczy swoistymi rysami jego charakteru: po pierwsze oschłością schizotypika, która mu utrudnia wżycie się w uczucia innych ludzi, po drugie brakiem szacunku dla nie swoich postaw uczuciowych; on dusze ludzkie traktuje z góry; gotów im narzucać postawę, którą uważa za słuszną, i nie liczy się zgoła z tym, czy to będzie bolało, czy nie. A w końcu organicznym niezrozumieniem zwykłego pełnego stosunku dwóch płci i normalnych uczuć rodzinnych.

XI. Znowu urocze nadzieje na uczucia lojalności państwowej i solidarności skutkiem przyjęcia pewnej tytułatury nakazanej. W tym miejscu przychodzi Platonowi skrupuł, czy się nie skończy na słowach i czy ze słowami pójdą uczucia. Uspokaja go w sobie bez trudności, sądząc, że nakazane zachowania się starczą za uczucia, a będzie je można wywoływać z pomocą sugestii religijnej i nakazanych zwyczajów językowych. Wielkie nieporozumienie. Przecież tą drogą można szczepić tylko uczucia nieszczerze, udane, wymuszone, zdawkowe. A jednak widzieliśmy, jak państwa totalne wprowadzały za przykładem Kościoła umowne formuły powitań patriotycznych słowem i gestem, i jakoś im to wystarczało. W życiu zbiorowym, ponieważ nikt i tak nie widzi, co się dzieje w duszy drugiego człowieka, formy nawet zupełnie puste, udane — mają wielką doniosłość. Sugerują nieświadomych rzeczy, maskują różnice jednostkowe, szerzą pewien terror — mało kto chce się z nich wyłamywać — i robią złudne wrażenie jednolitości ludzkiej.

XII. Komunizm zupełny ma panować, zdaje się, tylko między strażnikami; robotnikom zostawia Platon własność prywatną i życie rodzinne, bo nic o tym nie mówi. Te warstwy najmniej go zresztą interesują. Chce więc założyć niejako zakon rycerski i jemu oddać obronę państwa na zewnątrz i na wewnątrz. Wszelkie spory między strażnikami odpadną, uważa. Familijne, majątkowe, honorowe. Bo rodziny prywatnej i majątku nie będzie w ogóle, a honorowe sprawy będą się załatwiały prywatnie na miejscu.

XIII. Zatem będą mieli święte życie, wolne od trosk i zadrążeń. Będą szczęśliwi naprawdę, byleby się któremu nie zachciało szczęścia osobistego na własny rachunek i na własny sposób. Jeżeli nie, to będą mieli raj na ziemi.

XIV. Platon marzy o skautingu<sup>428</sup> i przysposobieniu wojskowym chłopców w wieku szkolnym. Za brak odwagi w polu przewiduje zdegradowanie do klasy rzemieślników albo rolników i nie chce powrotu jeńców wojennych. Jako nagrodę honorową przewiduje między innymi prawo całowania każdego z kolegów albo z koleżanek z pułku według woli oraz, omówione już wyżej, bilety do towarzystwa dam poniżej czterdziestki. Zakłada, że nikt się nie będzie wzdrygał wewnątrz przed pocałunkami dobrego żołnierza, który się wykaże kwitem z komendy.

XV. Z humorem mówi Platon o poprawie wiktów w nagrodę za dzielność żołnierską. Poległych gotów nagradzać czią według tradycji ojczystej i szerzyć o nich mniemania,

<sup>428</sup>skauting — system wychowania chłopców i dziewcząt oraz ruch młodzieżowy zapoczątkowany na pocz. XX w. w Wielkiej Brytanii przez generała R. Baden-Powella, zainspirowanego popularnością wśród chłopców swojego podręcznika do szkolenia zwiadowców (ang. *scouts*); polską odmianą skautingu jest harcerstwo. [przypis edytorski]

które sam, jeśli sędzić według księgi II i III, uważa za pożyteczne bajki; szczegóły kultu zmarłych zostawia kapłanom z Delf, mało go to interesuje i nie zna się na tym, jak wyznawał w księdze poprzedniej.

Jeńców helleńskich wziętych w polu radzi nigdy nie zamieniać w niewolników. Wszystkim Hellenom zarówno zagrażał z północy Macedończyk, a ze wschodu Pers. Niepotrzebnie się wyniszczali wzajemnie w wojnie peloponeskiej.

Z poległych nieprzyjaciół wystarczy zdzierać pancierz i broń; resztę na zwłokach zostawiać, bo odzieranie nieboszczyków rzecz to bardzo brzydka. To raz, a oprócz tego wielka z tym mitręga i łatwo może wtedy nieprzyjaciel zaskoczyć rabujących. To są dwa względy bardzo różnej natury, a każdy z osobna mógłby i sam wystarczyć. Kiedy mamy dwa naraz, nie wiadomo, który wydaje się autorowi ważniejszy.

Pod koniec interesująca uwaga o ślepej zjadłości niektórych kobiet i dowcipne przeciwstawienie ciała i duszy. Tylko że ci, którzy nieprzyjaźnie się odnoszą do ciał osób wrogich, wcale nie muszą w tych ciałach widzieć nieprzyjaciół samych, tylko ulegają znanemu procesowi irradiacji<sup>429</sup> uczuć.

XVI. W świątyniach nie wieszac w charakterze wotów dziękczynnych zbroi złupionych na innych Hellenach i nie pustoszyć do naga ziemi helleńskiej podczas wojen między Hellenami. Miał Platon w oczach nieszczęsną wojnę peloponeską<sup>430</sup> i pojmwował ją jako rozterkę wewnętrzną w łonie Hellady, a nie jako wojnę między wrogami naturalnymi, jak na przykład Grecy i Persowie. Widać u niego żywe poczucie narodowe panhelleńskie<sup>431</sup>. Widać, jak przygotowana była w duszach helleńskich droga dla Filipa i Aleksandra<sup>432</sup>, choć to byli Makedonowie<sup>433</sup>. Dokonali zjednoczenia Hellady i raz na zawsze położyli kres fatalnym rozterkom między Atenami, Spartą i Tebami.

XVII. Czy państwo zupełnie tak zorganizowane, jakieśmy to z ust Sokratesa słyszeli, jest możliwe w praktyce, tego Platon nie jest pewny. Powiada, że naszkicował pewien ideał, a zadowolony się, jeżeli państwo rzeczywiste będzie tylko w pewnym przybliżeniu do tego ideału podobne. To mu wystarczy. Podobnie, jeżeli chodzi o sprawiedliwość, czyli o dobry charakter jednostki. Być może nawet, że w rzeczywistości nie byłby możliwy człowiek tak doskonale zrównoważony, ale mogą być ludzie zbliżeni do tego ideału. Platon wyznacza tylko kierunek wskazany, a nie przywiązuje wagi do szczegółów realizacji w praktyce.

XVIII. Przychodzi punki najważniejszy i najbardziej paradoksalny. Z determinacją wypowiada Platon ten postulat: Nie będzie dobrze w żadnym państwie ani na świecie, pokąd władzy królewskiej nie obejmą filozofowie, albo ci, którzy panują dzisiaj, nie złączą się należycie oddawać filozofii. Platon boi się najcięższych ataków na ten właśnie punkt swojego programu. Widać, jak głębokie nieporozumienie musiało zachodzić między nim a współczesnymi co do wyrazu „filozofia”, „filozof”. Dla szerokich kół był ten wyraz synonimem czegoś, co krańcowo dyskwalifikowało człowieka, jeśli szło o władzę; dla Platona wprost przeciwnie. Stąd potrzeba jasnego określenia, o co chodzi właściwie, kto jest filozofem, a kto nie jest, na czym polega umiłowanie mądrości, o którym się mówi, a raczej na czym ono polegać powinno.

XIX. Pierwszy rys wszelkiego umiłowania: kocha się w przedmiocie ukochanym wszystko, bez wyjątku. I to prawda. To się dzieje z dwóch powodów. Po pierwsze, miłość zaślepiła, wpływa tak na nasze sądy, że nie pozwala dojrzeć wad i braków przedmiotu

<sup>429</sup>*irradiacja (promieniowanie) uczuć* (psych.) — przenoszenie uczuć na inne przedmioty, same w sobie uczuciowo obojętne, ale wiążące się przez podobieństwo, przestrzennie lub czasowo z zasadniczym uczuciem. [przypis edytorski]

<sup>430</sup>*wojna peloponeska* (431–404 p.n.e.) — wielka wojna pomiędzy największymi ówczesnymi potęgami greckimi: Związkiem Morskim pod przewodnictwem Aten a Związkiem Peloponeskim pod przewodnictwem Sparty (Lacedemonu), toczona o hegemonię nad całą Grecją; wywołała ogromne zniszczenia, zakończyła się klęską i kapitulacją Aten. [przypis edytorski]

<sup>431</sup>*panhelleński* (z gr.) — wszechhelleński, dotyczący wszystkich Hellenów (Greków). [przypis edytorski]

<sup>432</sup>*Filip i Aleksander* — Filip II Macedoński (382–336 p.n.e.), król Macedonii, reformator armii, twórca imperium macedońskiego; w bitwie pod Cheroneą (338) pokonał sprzymierzone armie Ateńczyków i Tebańczyków, w 337 utworzył Związek Koryncki, zrzeszający większość państw Grecji kontynentalnej; przygotowywał wielką, ogólnogrecką wyprawę przeciwko Persji; podjął ją jego syn, Aleksander III Macedoński (356–323 p.n.e), zw. Wielkim, uczeń Arystotelesa; w 331 ostatecznie pokonał pod Gaugamelą ostatniego króla Persji; jego podboje zapoczątkowały epokę hellenistyczną. [przypis edytorski]

<sup>433</sup>*Makedon* (gr.) — Macedończyk; także imię mitycznego herosa, pierwszego króla Macedonii. [przypis edytorski]

ukochanego. Podobnie jak żaden przedmiot, który pała i świeci, nie mógłby dojrzeć cieni na przedmiotach, które sam oświeca.

Do tego się dołącza proces irradacji uczuć, który zabarwia dodatnio wszystko, co się jakoś wiąże z przedmiotem umiłowanym. I tak: kochamy człowieka razem z jego brzydota, która gdzieś nam znika w ogóle albo przestaje razić, albo się nawet zaczyna podobać, choćby się o niej wiedziało, że jest. I tak się gdzieś podziewa wszelka możliwa odraza i wszelkie skrzywienie wewnętrzne, i żal, i wyrzut, i poczucie krzywdy, choćby się wiedziało, że jakies tam powody może były i nieraz wypadało cierpieć.

Podobnie działają inne namiętności. I to jeszcze robi miłość, że przedmiot ukochany staje się potrzebny i drogi w każdej postaci: jako obecny fizycznie z bliska, i jako pomysłany, choć daleki, i dany tylko pośrednio przez jakies znaki lub osoby trzecie, i dany bezpośrednio zmysłem, i zajęty pracą, i oddany zabawie, i śpiący, i czuwający, i ubrany tak lub inaczej, i każdy w ogóle.

Otóż tak samo ci, którzy kochają mądrość, pragną jej w każdej postaci. To nie są ciasni specjaliści, tylko ludzie o szerokich horyzontach, interesujący się każdym zagadnieniem naukowym i każdą teorią.

Łatwiej było znaleźć takich przed dwoma tysiącami lat, kiedy cała wiedza ówczesna dała się streścić w jednej niedużej książce, ale i dawniej, i dziś można rozróżnić ludzi ciasnych i ograniczonych, chociaż pracują naukowo, i ludzi, którzy przeglądają czasopiśma spoza swojej specjalności i prywatnie, w rozmowach albo przy głośniku radiowym, interesują się postępem wiedzy także i poza swoją gałęzią. Więc takich intelektualistów ma Platon na myśli, którzy mają oczy, uszy i głowy otwarte. Ta myśl, żeby panujący był człowiekiem oświeconym i interesował się naukami, nie jest w naszych czasach wcale taką opaczną, jak się nią mogła wydawać w czasach oponentów Platona. A jeźeliby szło o ministrów, tym mniej.

Nie chodzi Platonowi o powierzchowną ruchliwość intelektualną, o płytką ciekawość na nowości i o jakies amatorskie majsterki. To może być bardzo uroczy, czarujący rys towarzyski, ale to jeszcze nie jest umiłowanie mądrości; to jest coś podobnego, ale to nie jest to!

XX. Zatem gdzie się zaczyna filozofia prawdziwa? To nie jest umiłowanie licznych jednostkowych przedmiotów konkretnych, które nam zmysły pokazują co moment, i to nie jest tylko nałogowe czynienie jednostkowych spostrzeżeń. To robią i zwierzęta, które mają zmysły czynne. Choćby i spostrzeżeń prawdziwych. Filozofia to szukanie prawdy, a prawda w języku Platona to nie jest cecha każdego spostrzeżenia bez pomyłki. Prawda to u niego właściwie tyle, co rzeczywistość, a potoczne spostrzeżenia zmysłowe nie dotyczą rzeczywistości samej, tylko chwytają jakies chwilowe wyglądy, pozory rzeczywistości. Rzeczywiste przedmioty kryją się dopiero za nazwami ogólnymi, jak piękno, brzydota, sprawiedliwość, dobro, zło, człowiek, zwierzę, roślina, państwo itd. Otóż są ludzie, którzy lubią i potrafią wiedzieć, czym jest każdy z przedmiotów ukrytych pod takimi nazwami, i wiedzą, że dopiero to są przedmioty rzeczywiste, a nie ich widoki tylko, pozory, przykłady, obrazy konkretne. Jeźeliby na przykład szło o przedmioty piękne, to obcować z nimi i cieszyć się nimi może każdy człowiek, ale ten dopiero jest miłośnikiem mądrości, kto wie, że one wszystkie są tylko okazami piękna, a on pragnie wiedzieć i potrafi to dojrzeć, czym właściwie jest albo na czym polega piękno samo, w każdym z przedmiotów pięknych jakoś odbite, zaznaczone, mieszkając w nim w pewnym sposobie. Ono jest czymś rzeczywistym i dopiero ono. A poszczególne piękne sprawy i piękne przedmioty konkretne mają w tobie coś z niego, każdy, jakby na nie padał odbłask tej rzeczywistości i zabarwiał je, i upodabniał do piękna samego to, co jest tylko pozorem, a nie prawdą, czyli rzeczywistością samą.

To, co tu Platon mówi, może się wydawać zrazu bardzo ciężko filozoficznym wwracaniem głowy dla specjalistów, a jednak to samo brzmi w najpospolitszej codziennej rozmowie. Na przykład: „Tobie się zdaje tylko, że ty znasz chłopca. Dlatego, żeś go widział dwa razy na targu tutaj i raz na wycieczce. A gdybyś z nim życie spędził, a przynajmniej dwadzieścia lat, jak ja, dopiero byś wiedział, co to znaczy *chłop*”. Albo „Co ty możesz wiedzieć o *kobięcie*? Za krótko żyjesz na to”. Albo „Czy ty wiesz, co to jest *szuźba*?”. Albo: „*Grzeczność* nie jest rzeczą łatwą ani małą itd.; ona polega na tym i na tym”. Przecież ci wszyscy ludzie odróżniają rzeczywistość pewną, ukrytą poza wyrazami ogólnymi: chłop,

kobieta, służba, grzeczność, oraz poznanie tej rzeczywistości, dające się wyrazić w porządnym definicjach, od pozorów rzeczywistości, danych w niedostatecznym doświadczeniu razem z pozorami poznania, z mniemaniami pewnymi. To są rzeczy zwykłe i zrozumiałe.

Zatem przedmiotów samych, doskonale rzeczywistych, dotyczy poznanie ludzkie, a przedmiotem mniemania jest zawsze coś, co niby to jest, a niby to go nie ma. Na przykład ktoś mniema, że pewien pomnik nie jest dość monumentalny albo pewien styl jest zbyt popularny, przy czym nikt dobrze nie wie, co to właściwie jest monumentalność ani na czym ma polegać popularność stylu. I to, co się jednemu wydaje niepopularne, to drugi widzi jako po prostu mętne i bliżerskie, a to, co jeden nazywa popularnym, to drugi uważa za jasne i proste. I jeden w tym widzi zaletę, a drugi wadę, bo nikt dokładnie nie wie, co to ma być właściwie i o co chodzi na dobrą sprawę. Wtedy Platon powiada, że ta cała popularność stylu, o której mowa, wisi gdzieś pomiędzy bytem a niebytem i nie wiadomo, czy istnieje, czy nie istnieje. I ona jest tylko przedmiotem mniemania, a nie jest przedmiotem wiedzy. To samo, kiedy się ludzie spierają, czy w pewnym obrazie mamy do czynienia z „deformacją twórczą”, czy tylko ze złym rysunkiem, kiedy rozważają zagadnienie, czy Adam Mickiewicz był, czy nie był „wielkim poetą”, a nikt jasno nie wie, co to „deformacja twórcza” i na czym właściwie polega „wielkość poety”, to znowu mamy do czynienia z mniemaniami, a nie z wiedzą, bo chodzi o cechy mętne, niedostatecznie określone, a więc nie wiadomo, czy rzeczywiste, czy pozorne, wiszące niejako w powietrzu, na mgłach. To przecież są rzeczy proste i zrozumiałe.

XXI. Wiedza to zbiór sądów prawdziwych i zarazem zdolność do wydawania sądów prawdziwych, a mniemanie to zbiór sądów mętnych i zdolność do wydawania sądów mętnych, które dopiero po wyjaśnieniu mogą się okazać mylne albo prawdziwe. Zatem czymś innym jest wiedza, a czymś innym mniemanie. Ono jest może nieco jaśniejsze niż niewiedza zupełna, ale jest mniej jasne niż wiedza. I tak mamy dwa odpowiadające sobie szeregi, z trzech elementów każdy: z jednej strony 1. byt, czyli to, co istnieje naprawdę, 2. rzeczy mętne, o których nie wiadomo, czy istnieją, czy nie, i 3. rzeczy nieistniejące na pewno. Tych nie ma w ogóle. A z drugiej strony 1. wiedza, 2. mniemanie, opinie i 3. niewiedza, głupota, ciemnota. To też wygląda jasno.

XXII. Mówią, że teraz Platon pije do Antystenesa<sup>434</sup>, który miał powiedzieć: „Ja tam konia widzę, ale istoty konia, tej koniowości, nie widzę”. Mniejsza o to, do kogo pije. Jest więcej takich „sympatycznych panów”, którzy nie uznają przedmiotów odpowiadających nazwom ogólnym, a uznają tylko przedmioty nazw i zwrotów jednostkowych. Platon zwraca im uwagę, że poszczególne piękne przedmioty zmysłowe jakby się mieniły w oczach ludzkich, bo każdy prawie z nich raz się podoba, a raz nie, i jednemu człowiekowi wydaje się piękny, a drugiemu brzydki. Tylko Piękno samo, jasno ujęte, nie mieni się w oczach, jest zawsze i z każdego względu piękne, nie dla kogoś tam, tylko samo dla siebie.

Podobnie ma się rzecz z takimi cechami, jak wielki, mały, ciężki, lekki, młody, miły itp. To są cechy nieokreślone, więc to, co się jednemu wydaje duże, to dla drugiego małe itd. Dopiero kiedy je pookreślać, zastosowawszy miarę, wtedy dopiero wiadomo, czy która z tych cech przysługuje jakiemuś przedmiotowi naprawdę, czy nie. I wtedy się z mniemania robi wiedza. Myślenie z pomocą wyrazów nieokreślonych przypomina Platonowi dzieciinną zagadkę z tamtych czasów. W niej szło o takiego męża-nie męża, który ptaka-nie ptaka zobaczył-nie zobaczył na drzewie-nie drzewie, i kamieniem-nie kamieniem w niego strzelił-nie ustrzelił. Trzeba było zgadnąć, że to eunuch krótkowzroczny niedokładnie zobaczył nietoperza na krzaku i rzucił w niego pumeksem, ale go nie trafił.

Jak długo myślimy mętnie z pomocą wyrazów nieokreślonych, nasze myślenie przypomina zbitki z marzeń sennych i nie ujmuje rzeczywistości, tylko jej pozory mgliste. Rzeczywistość ujmuje dopiero myślenie jasne, z pomocą wyrazów określonych. Dopiero ono umożliwia nam jakiegokolwiek poznanie.

Otóż tych ludzi, którzy lubią, starają się i umieją myśleć jasno z pomocą wyrazów ogólnych, ściśle określonych, i uważają, że dopiero w ten sposób można poznawać rzeczywistość, nazywa Platon miłośnikami mądrości, filozofami, a tych, którym wystarcza

<sup>434</sup>Antystenes z Aten (ok. 436–ok. 365 p.n.e.) — filozof grecki, założyciel filoz. szkoły cyników, uczeń Gorgiasza i Sokratesa. [przypis edytorski]

myślenie mętne, bez ścisłych określeń, i sądzą, że cała rzeczywistość to tylko poszczególne przedmioty konkretne, zmysłowe, tych nazywa miłośnikami mniemania ludzkiego. Robi to nie bez pewnej aluzji do próżności tych ludzi. Że pragną *uchodzić* za mądrych, podczas gdy tamci chcą *być* mądrzy.

Wszystko to nie są żadne, górnolotne, nieprzystępne pomysły, oderwane od życia, tylko bardzo słuszne i trzeźwe, i zrozumiałe uwagi o istocie nauki. Nauka zaczyna się tam, gdzie się kończy beletrystyka. Nauka wymaga myślenia jasnego, ścisłego, wymaga wyrazów określonych definicjami i tylko nauka opisuje rzeczywistość taką, jaką ona jest, a nie jaką się ona wydaje na oko pewnemu człowiekowi, w pewnej chwili. Przecież i dziś nie myślimy inaczej. Ci filozofowie Platona to są po prostu ludzie zdolni i zamiłowani w porządnej pracy naukowej. Platon wolałby raczej takie głowy widzieć u steru państw niż literatów, dziennikarzy lub amatorów z niedokończonym wykształceniem i z mętną głową. To nie są horrenda<sup>435</sup>.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI SZÓSTEJ

Platon charakteryzuje idealnego naukowca i stara się wykazać, że taki idealny typ o głowie jasnej, otwartej, ścisłej, który on nazywa filozofem, miałby zarazem doskonałe warunki do kierowania państwem. Dlatego, że umiałby ustanawiać prawa dobre i piękne, bo wiedziałby jasno, jakie one mają być, i musiałby z tego samego powodu prawa ustanowione ściśle zachowywać. Nie brakłoby mu z pewnością także innych zalet charakteru.

II. A więc odznaczałoby się na pewno ci ludzie miłością prawdy i nienawidziliby fałszu. Tego, oczywiście, trzeba się po naukowcach spodziewać. Czyby jednak nie stosowali kłamstwa jako lekarstwa? Zapewne tak, bo Platon to rządzącym zaleca. Oddani nauce nie tonęliby w rozpuszczeniu i nie gonili za pieniędzmi, i nie walałoby się skąpstwem, a odznaczałoby się odwagą i łagodnością. Pierwszym warunkiem takiego charakteru są wielkie zdolności intelektualne, wrodzone opanowanie i wdzięk. Te zalety rozwinąć musiałoby właściwe wychowanie. To byłoby władcy idealni.

III. Adejmant zgadzał się cały czas, aż się ocknął w tej chwili i zobaczył w myśli tych, których na mieście nazywano filozofami. Typy wychudłe, obdarte, oderwane od życia i jego spraw, psychopatyczne, narwane, zdziwaczale. Wspomniał może *Chmury* Arystofanesa<sup>436</sup> i po doskonałej apostrofie<sup>437</sup> na temat metody Sokratesa oświadcza, że filozofowie, tacy, jakich zna, są zgoła nieużyteczni dla państwa; więc jak można takim typom powierzać rządy? I Sokrates zgadza się. On rysował typ idealny; rzeczywistość wygląda inaczej. On to wie.

IV. Dlaczego dziś filozofowie mają taką złą opinię, jeżeli chodzi o zdolność do pracy dla państwa? To naturalne, mówi Sokrates. To dlatego, że o wszystkich sprawach państwa decyduje lud na zgromadzeniach. Lud, który się na niczym nie zna i nie daje się pouczyć. On jest jak ten przygłuchy i niedowidzący kapitan okrętu. A ci marynarze, którzy się o ster kłócą, to mówcy-politycy, zwalczający się wzajem przed forum zgromadzeń ludowych; nieprzygotowani wcale do rządzenia, ambitni, chciwi, rozpustni, zazdrośni. Usuwają chytrze co najlepszych współzawodników, a lud bałamuca mowami, aby tylko zostać u władzy. Czerpią z niej zyski i dlatego schlebiają ludowi. Zwalczają każdego, kto im nie schlebia i nie służy, a najbardziej takiego, kto by głosił, że polityka jest umiejętnością, której się trzeba i można wyuczyć. Prawdziwy filozof musi zajmować to stanowisko i dlatego nie może być popularny w dzisiejszym państwie i nikt go o rządy nie prosi. To miejsce tekstu może mieć ślad osobistej goryczy. Odtąd nuta osobista zaczyna brzmieć coraz głośniejsz. Że się mędrcy kręcą koło drzwi bogaczy, to miał powiedzieć Simonides i to zdanie boli Platona. Filozof prawdziwy jest zbyt dumny na to, żeby się uciekał do protekcji jednostek możnych; on czeka, żeby go proszono o rządy. Tak być powinno.

V. Jeszcze raz w natchnionych słowach charakteryzuje Platon filozofa idealnego i jego pracę, posługując się przenośniami zaczerpniętymi z życia płciowego i z teatru.

<sup>435</sup>*horrendum* (łac.; lm: *horrenda*) — okropność, coś przerażającego. [przypis edytorski]

<sup>436</sup>„*Chmury*” Arystofanesa — komedia z 423 p.n.e., w której Arystofanes skrytykował „nowomodne” wychowanie młodzieży, reprezentowane przez Sokratesa i jego uczniów, przedstawionych jako sofiści. [przypis edytorski]

<sup>437</sup>*apostrofa* (z gr.) — tu: przemówienie do kogoś lub przeciw komuś. [przypis edytorski]

VI. Dzisiejsza zła opinia o filozofii pochodzi także stąd, że biorą się do niej ludzie bez talentu i rzucają cień na wszystkich. A ci młodzi i zdolni, i znakomicie wyposażeni od natury, zbyt łatwo ulegają zepsuciu; właśnie dlatego, że posiadają przedmiotowe warunki do kariery politycznej, a nie natrafiają na warunki polityczne, które by ich mogły wyrobić. Obecne stosunki w państwie demokratycznym najgorzej wpływają na młodzieńców najlepszych. Tym gorszym czynnikiem jest atmosfera zgromadzeń ludowych, która pobudza ambicję młodych ludzi i asymiluje ich szybko do tych złych stosunków, które w państwie panują. Kto widział dziś jeszcze pionowy złom szarej skały na Pnyksie<sup>438</sup>, naprzeciw Akropolii<sup>439</sup>, który wtedy echo mów i oklasków odbijał, ten zwróci uwagę na plastykę Platónskiego opisu w tym miejscu i dosłyszysz gwałtowny akcent uczuciowy, który tę plastykę rodzi. To niewątpliwie własne, osobiste wspomnienie samego Platóna — pełne gorczy i gniewu.

VII. Akcenty uczuciowe rosną. Filozofom grozi w Atenach niesława i śmierć. Nic dziwnego, że taki na przykład Alkibiades<sup>440</sup> nie chciał pójść śladami Sokratesa. Widział, dokąd prowadzą. Jeśli się w Atenach filozof prawdziwy uchowa, to musi w nim być coś boskiego — doprawdy. Sofiści uczą tylko schlebiana tłumowi i oportunistów, obznajmianą młodzież z opiniami panującymi, zamiast te opinie pogłębiać krytycznie. W ten sposób ludzie najzdolniejsi wychodzą nie na władców, ale na niewolników tłumy i jego mętnych opinii.

Diomedajska konieczność to tyle, co: nieuchronna. Podobno Trak Diomedes miał córki prostytutki i gwałtem zmuszał obcych, żeby z nimi obcowali, chcąc czy nie chcąc. Obcowali na pewno tylko ci, którzy w końcu chcieli. Tak jak ci młodzieńcy, którzy się zaasymilowali do demokracji ateńskiej, choćby ich zrazu była brzydząca.

VIII. Tu już chyba niewątpliwie wyznanie osobiste Platóna. Krótko naszkicowana jego postawa duchowa z lat pierwszej młodości, spotkanie i wpływ Sokratesa, i nieprzyjemności z tym związane, i zawody. Uratowało go to, że miał w sobie pierwiastek boski, który Sokrates dojrzał i w jego braciach w księdze II.

IX. Więc ludzie wybitni ulegają zgorzeniu w sposób zrozumiały, a do filozofii garną się wybiórki i odpadki ludzkie. Platón ma tu ostre pióro satyryka, a pisze żółcią i krwią. Czuć gniew wielkiego pana, który wypadł z równowagi.

X. Ale już się w nim serce ucisza i już go dławia polykane łyżki. Dlatego się uśmiecha w tym ustępie niezrównanym, którego czas nie tknął, i oto zdania w nim świecą niesamowicie. Tylko trudno uwierzyć, żeby jakkolwiek ustrój — choćby najbardziej idealny — mógł cokolwiek poradzić na zdziwienie serc ludzkich. Takie rzeczy się leczą powoli i nie drogą przewrotów politycznych. Więc rzeczywiście: robić swoje, a nie tracić nadziei.

XI. Jakie wzmożone samopoczucie żywi Platón jako filozof, o tym świadczy to, że już nie nad tym się zaczyna zastanawiać, jaki filozof przydałby się państwu najlepiej — to już powiedział — tylko nad tym, jaki ustrój państwa przydałby się najlepiej jako grunt do rozwoju filozofa. Otóż żaden z obecnych ustrojów. Na to potrzeba ustroju nowego, idealnego. W każdym razie stosunek państwa do filozofii powinien być inny, niż jest dziś, i inny powinien być tok wykształcenia filozoficznego. Niezbyt wczesny kurs logiki, a potem nic, tylko naprzód wychowanie fizyczne, potem praca dla państwa, a na starość dopiero filozofia. Platón wróci do tego tematu i rozwinie go szerzej.

XII. Tu bijący w oczy dowód, że to, co mówił Trzymach w I księdze, i cała jego postać nie jest straszakiem ani błaznem, wystawionym tam na pośmiewisko czytelników,

<sup>438</sup>Pnyks — wzgórze w pobliżu Akropolu, miejsce zgromadzeń ludowych w staroż. Atenach. [przypis edytorski]

<sup>439</sup>Akropola (z gr. rzecz. r.ż. *akrópolis*) — dziś popr. w r.m.: Akropol. [przypis edytorski]

<sup>440</sup>Alkibiades (450–404 p.n.e.) — wódz i polityk ateński, w młodości uczeń Sokratesa; przystojny, bardzo uzdolniony i ambitny, prowadził wystawny tryb życia; zwolennik agresywnej polityki zagranicznej, odegrał kluczową rolę w drugiej połowie wojny peloponeskiej: w 415 nakłonił Ateńczyków do podjęcia fatalnej w skutkach wyprawy na Sycylię; oskarżony o świętokradztwo, zbiegł z wysłanego po niego statku i przeszedł na stronę Sparty, która dzięki jego radom odniosła znaczne sukcesy w walce przeciw Atenom; utracił przychyłość króla spartańskiego i w 412 udał się do Persji, gdzie został doradcą satrapy Tissafarnesa, przekonując go, żeby zaniechał dotychczasowego popierania Sparty i wsparł Ateńczyków, dzięki czemu Persowie skorzystają na osłabieniu obu stron konfliktu; uzyskał przebaczenie w ojczyźnie i powrócił do Aten, gdzie powierzono mu dowództwo nad flotą, po czym ponownie popadł w niełaskę po zakończonej klęską bitwie pod Notion; po ostatecznym zwycięstwie Sparty uciekł do Persji, gdzie został zamordowany. [przypis edytorski]

ani smokiem, którego Sokrates-Perseusz<sup>441</sup> miał tam zabić efektownie. Przeciwnie. Platon oświadcza tu wyraźnie, że Sokrates i Trazymach nie byli i nie są wrogami. Myśmy też to widzieli już w I księdze, ale to nie wszyscy widzą. Tak się Platon lubi z czytelnikiem bawić w chowanego. Ale oto mu na myśl przyszło coś, w czym jest pewien uśmiech pocieszenia. Może być, powiada, że nie przekonam was wszystkich dzisiaj, ale zrozumiecie mnie i posłuchacie kiedyś, może po tysiącach lat, kiedy będziecie żyli drugi raz. Ci sami, co dziś. Bo czasy się zmieniają, a ludzie tacy sami zostają — mówi przysłowie. Nie tylko „tacy sami”, mówi Platon, ale po prostu „ci sami”. Tu pierwszy raz w ciągu tego dialogu pada pomysł powrotu dusz ludzkich na ziemię, przy czym ludzie w następnych żywotach korzystaliby jakoś z tego, czego się nauczyli i czego doświadczyli w poprzednich. Będzie o tym mowa przy samym końcu księgi dziesiątej. Ten dziwny pomysł mniej dziwi u Platona, niżby dziwił u kogoś innego. Przecież człowiek z pewnego momentu, na przykład pozujący do portretu pewnego dnia i godziny, jest dla Platona tylko znikomym, chwilowym widziadłem tegoż człowieka rzeczywistego, który sam w całości w ogóle nie jest widzialny w żadnym momencie, bo on jest jeden i ten sam — zarówno wtedy, gdy ssię pierś matki jako niemowlę, jak i wtedy, gdy wzruszony pierwszy raz słucha mitów z ust nianki, i gdy Homera skanduje na stolku u nauczyciela, i gdy się zapala do kariery politycznej, i gdy zrażony rezygnuje z niej, i już długą brodą sięga stołu, spisując refleksje o życiu, które było i minęło, i dalej mija; ale ten sam człowiek — niewidzialny — może jeszcze i nowe wyglądy przybierać: naprzód zgrzybiałego starca, a potem mu się ciało w ogóle rozpadnie, ale nic nie przeszkadza, żeby się ten sam człowiek nie miał znowu zjawić kiedyś w wyglądzie niemowlęcia i tam dalej, jak poprzednio. Niewątpliwie, powtarzają się w odstępach wieków ludzie *tacy sami*, właściwie — może to są właśnie *ci sami*? A czas jest długi — końca mu nie widać.

W obliczu wieczności Platon zdobywa się na pobłażanie i przebaczenie dla tych, do których nie trafia na razie. Tylko dlatego, że jego pomysł jakiejś naukowej organizacji państwa jest zbyt oryginalny, a współcześni zbyt nieprzygotowani do takich rzeczy i do takich myśli, na które nie stać mądrych dowcipnisiów ze sławnej szkoły megarejskiej. Ale stanowczo przecież nie wydaje mu się wykluczone, żeby się znalazł kiedyś w ciągu dziejów na tronie człowiek z kulturą filozoficzną. Ten zracjonalizuje ustrój państwa z pewnością, choć to nie będzie łatwe. Platon się trochę zawiódł. Bo ani Marek Aureli<sup>442</sup>, ani cesarz Julian<sup>443</sup> zasadniczych reform nie przynieśli, a na nowych filozofów na tronie trzeba było czekać aż osiemnaście wieków po Chrystusie<sup>444</sup>. Zracjonalizowanie zaś hodowli i eksploatacji ludzi w państwach zaczęto uprawiać na wielką skalę dopiero w wieku dwudziestym, ale to nie wyszło od typów, które by Platon do filozofów zaliczał. To zaczęli robić dyktatorzy po spaleniu lub zamknięciu parlamentów. O dyktatorach opowie Platon, co myśli — bardzo szeroko i wymownie, ale później. W tej chwili wierzy, że łagodnie i spokojnie przekonać potrafi nawet szerokie koła.

XIII. Znowu idealny obraz zrównoważonej i spokojnej duszy uczonego i jakby uszlachetniającego wpływ obiektywizmu, który musi cechować badaczy. To by tak powinno być i to by było bardzo pięknie, ale czy to naprawdę zawsze tak jest, o to by trzeba zapytać Trazymacha. Ten usnął na razie, a Sokrates marzy łagodnie, jak to pięknie kiedyś ci ludzie

<sup>441</sup>*Perseusz* (mit. gr.) — syn Zeusa i Danae, córki króla Argos, heros, zabójca straszliwej Meduzy, która spojrzaniem obracała ludzi w kamienie; uratował księżniczkę Andromedę, przykutą do skały jako ofiara dla nasłanego przez boga mórz, Posejdona, morskiego potwora, pustoszącego kraj, którego zabił po ciężkiej walce. [przypis edytorski]

<sup>442</sup>*Marek Aureliusz* (121–180) — cesarz rzymski, filozof, zwolennik stoicyzmu; autor napisanego po grecku zbioru prywatnych notatek *Do siebie samego*, znanych pod tradycyjnym tytułem *Rozmyślenia*, w których dawał wyraz poczuciu odpowiedzialności związanej ze sprawowaniem władzy, pojmowanej jako służba społeczeństwu. [przypis edytorski]

<sup>443</sup>*cesarz Julian* — właśc. *Flavius Claudius Iulianus* (331–363), cesarz rzymski (od 361), filozof i autor pisać po grecku, znany pod nadanym mu przez chrześcijan przydomkiem *Apostata*, tzn. Odstępca, gdyż wychowany w religii chrześcijańskiej, pod wpływem filozofii neoplatońskiej odstąpił od niej. Był ostatnim cesarzem wynajającym religię dawnych Rzymian, podjął próbę jej zreformowania, dążąc do przywrócenia jej statusu religii państwowej; aktami prawnymi starał się osłabić chrześcijaństwo. [przypis edytorski]

<sup>444</sup>*na nowych filozofów na tronie trzeba było czekać aż osiemnaście wieków po Chrystusie* — mowa o panujących w XVIII wieku władcach europejskich kierujących się ideami oświecenia (absolutyzm oświecony), zwłaszcza o królu Prus Fryderyku II Wielkim (1712–1786), przejawiającym szerokie zainteresowania intelektualne, artystyczne, społeczne, literackie i filozoficzne, autorze wielu pism i utworów, m.in. filozoficznych. [przypis edytorski]

idealni, nawykli do kontaktu z rzeczywistością samą, a nie z jej pozorami zmysłowymi, przystąpią do stwarzania państwa idealnego, jak malarze przystępują do tworzenia obrazu. I tu jest moment trochę straszny w swojej oschłości, a wygląda niewinnie. Oni, powiada, naprzód oczyszczą podłoże. A cóż tu będzie podłożem? Żywi ludzie dotychczasowi. Dziś znamy zbyt dobrze to oczyszczanie podłoża i wiemy, że reformatorzy ustrojów nie używają do tego celu pumeksu, tylko gilotyny lub jeszcze bardziej nowoczesnych mechanizmów. To wymazywanie pewnych rysów i wkreślanie w charaktery ludzkie innych, które się reformatorom wydawały idealne — też nie odbywało się tylko z pomocą szkół, gazet i radia. Pomagały bardzo więzienia i obozy koncentracyjne, i odludne wyspy; terrorem maluje się takie obrazy najszybciej, choć nie zawsze najtrwalej. Widzieliśmy, jak się sam Platon chce obchodzić z arcyłudzkiymi rysami serca ludzkiego: z miłością i współzyciem mężczyzny i kobiety, i z uczuciami rodzinnymi, aby matkom macierzyństwo ułatwić, a państwu zapewnić najlepszą piechotę i konnicę.

Te właśnie niewinne, piękne porównania z dziedziny techniki malarskiej, to traktowanie żywych, czujących ludzi jako materiału martwego, kiedy się mówi o reformach od fundamentów, które oczywiście wymagają gwałtu i nie dadzą się inaczej pomyśleć, świadczy znowu o schizotypicznej oschłości reformatora tam, gdzie w grze jest życie psychiczne cudze, które mu się wydaje nie takie, jakie być powinno.

W liście VII, 331 C i nast. pisze wprawdzie Platon<sup>445</sup>, że „ojca zaś i matki nie godzi się, zdaniem moim, przymuszać do czegokolwiek, chyba że nie są przy zdrowych zmysłach. Tą samą zasadą powinien się i wobec państwa kierować w życiu człowiek rozumny” (zob. M. Maykowska, *Listy Platona*, wyd. Kasa Mianowskiego, 1938, str. 90). Ale nasz tekst tutaj każe bardzo krytycznie brać te słowa.

Platon wierzy jednak, że jeżeli się szerokim kołom wyjaśni, co to jest filozof, to nie będą się wahały uznać filozofów za najlepiej ukwalifikowanych<sup>446</sup> do rządzenia w państwie. Wierzy, bo jest w nastroju pojednawczym, łaskawym po tym naszkicowaniu państwa w zarysie.

XIV. Prawie że proroczo brzmi ten ustęp, dotyczący przyszłych organizatorów państw: „jeżeli przyjdzie jeden taki jak się należy, a będzie miał państwo uległe, to przeprowadzi wszystko, w co się dzisiaj ludziom wierzyć nie chce”. To jest wielka prawda: jeśli państwo jest uległe, a można wiele państw do tego doprowadzić, to niewiarygodne reformy może przeprowadzić organizator. Słowem: Platon nie traci wiary w możliwość realizacji swojego ustroju albo jakiegoś zbliżonego.

XV. Wraca dalszy ciąg zagadnienia przerwane poprzednio: jak kształcić strażników doskonałych, którymi mają być filozofowie. Przede wszystkim wybrać za pomocą odpowiednich testów jednostki najlepsze pod względem intelektu i charakteru. Pierwszy postulat próbują dziś spełniać z pomocą skali Bineta i Termana<sup>447</sup>; testów na charakter szuka się dalej z bardzo średnim powodzeniem. Interesujące uwagi typologiczne: twardy charakter częściej idzie w parze z mierną inteligencją — na typach bardzo sprytnych nie tak pewnie można polegać. To już tak jest. Jednostka krytyczna łatwiej znajduje drogę do obejścia przepisów narzuconych a nieznośnych, łatwiej zrywa wewnętrznie z przepisem nieracjonalnym, ma pokusy do chodzenia własnymi drogami — to odpada, gdy intelekt ograniczony nie wskazuje żadnych innych dróg poza jedną, wyznaczoną z góry. Tu widać, z jakim humorem Platon rysuje plastycznie młodzieńca ograniczonego o dobrym charakterze. Taki miałby wielki kłopot, gdyby miał czytać dalszy ciąg tej księgi. A ten inteligentniejszy miałby też trudności.

XVI. Bo przychodzą ustępy natchnione, przenośne, pisane tu i ówdzie raczej dla siebie samego niż dla czytelnika, webrane uczuciem, a krępowane i dociągane gwałtem do jaśniejszego wyglądu, jakby ktoś koniecznie chciał sonatę patetyczną wypowiedzieć za pomocą rozdziału z geometrii. Zrazu potoczny styl, tu i ówdzie żart, polemika, ale przez to

<sup>445</sup>W liście VII (...) pisze (...) Platon — siódmy z listów, których autorstwo tradycyjnie przypisuje się Platonowi, zawierający autobiograficzny zapis jego działalności na Sycylii oraz wywód na temat możliwości tworzenia prawdziwie filozoficznych prac i elementy teorii idei; jego autentyczność bywa kwestionowana. [przypis edytorski]

<sup>446</sup>ukwalifikowany (daw.) — wykwalifikowany. [przypis edytorski]

<sup>447</sup>Bineta-Termana skala — przeznaczona do indywidualnych badań sprawności intelektualnej, dostarcza punktację zwaną wiekiem umysłowym oraz iloraz inteligencji (IQ). Obecnie nazywana stanfordzką skalą Bineta, od nazwy Uniwersytetu Stanforda, uczelni, na której pracował Terman. [przypis edytorski]

wszystko przebija coraz wyraźniejszy rytm, aż w dziewiętnastym i dwudziestym rozdziale przyjdzie coś, jak uroczysta pieśń, zjawi się Bóg Ojciec i Bóg Syn: *Dobro samo* i słońce.

Platon przypomina naprzód to, co się mówiło o dobrych stronach człowieka i państwa. Taką dobrą stroną była mądrość, męstwo, rozważa i sprawiedliwość. To są cztery przedmioty określone, cztery postacie, których może dotyczyć poznanie i nauka. Każdy z tych przedmiotów jest pewnym dobrem, w każdym z nich jest coś z Dobra, Dobro przebija się też we wszystkich rzeczach cennych, we wszystkich myślach z sensem. Dobro jest postacią najwyższą — a może być też przedmiotem poznania i nauki. Co by to była za nauka, trudno powiedzieć na pewno. Ponieważ jednak Dobro u Platona wychodzi na to samo, co byt i rzeczywistość, więc mogłaby to być jakaś ontologia<sup>448</sup>, metafizyka<sup>449</sup> opisowa, może i logika w pewien sposób ujęta.

XVII. Dobro to nie jest to samo, co rozkosz, bo są też rozkosze niedobre, ani to samo, co poznanie — ono jest *przedmiotem* poznania. Musi ten przedmiot znać strażnik doskonały, jeżeli ma w państwie zachować jego objawy.

XVIII. Ale czym właściwie jest *Dobro samo*? Jak je określić? Tu Sokrates milknie. Coś mu się wydaje na ten temat, powiada. Ale dajmy temu pokój — dodaje — nie potrafi tego ująć w żadne słowa. Widać, że ten wyraz nie ma w tej chwili u niego wyraźnego znaczenia, tylko budzi gwałtowne uczucia, które się o przenośnie proszą. Jakaś wielka pochwała, uwielbienie, cześć, wdzięczność, miłość, woń uczuciowa zebrana z wszystkich dobrych momentów w życiu i związana z tym jednym wyrazem: Dobro. Uczucia, które w dziecięcych latach próbował odnosić do Zeusa, ojca bogów i ludzi, i do Ateny Panny<sup>450</sup>, dziś odnosi Platon do tej istoty, która się nazywa Dobro. I nazywa się Prawda, i nazywa się Byt, Rzeczywistość. To jest dla niego prawdziwy Bóg. On widzi jego blask i jego twórcę we wszystkim, co piękne i chwalebne.

A że się Platon patosu wstydy, więc swoje rozmodlenie dziecięce okrywa żartami i mówi, że Dobro to Ojciec i o Nim samym mówić trudno, ale On ma dziecko, całkiem do Niego podobne — o tym Synu mówić łatwiej. Synem bożym jest słońce. „A światło w ciemnościach świeci i ciemności go nie chwytają. Światło, które oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat”<sup>451</sup> — tak będzie pisał w jakichś niecałych pięć wieków później święty Jan na początku swojej Dobrej Wieści<sup>452</sup> o tym, którego nazywa Pomazanym<sup>453</sup> i nazywa go Synem Bożym. Ale to są bardzo dalekie echa VI księgi *Państwa*.

Platon streszcza teraz krótko swoją naukę o postaciach, czyli ideach. Idee to nie są pojęcia ani myśli jakiegokolwiek, ani słowa, tylko to są przedmioty pewne, którym odpowiadają nazwy ogólne, tak jak przedmioty zmysłowe chwilowe, konkretne, odpowiadają imionom własnym, nazwom jednostkowym. Postacie rzeczy, czyli idee można poznawać tylko myślą, a nigdy zmysłami. Tak, jak na przykład nikt nie może zmysłami zobaczyć dobroci lub sprawiedliwości ludzkiej — może tylko zobaczyć w pewnym momencie pewnego człowieka dobrego lub sprawiedliwego, a sprawiedliwość *może* ująć, ale tylko myślą.

Otóż warunkiem niezbędnym widzenia oczami rzeczy konkretnych jest światło. Ono wiąże zdolność widzenia przysługującą oczom z widzialnością, która przysługuje przedmiotom konkretnym. Bez światła nie ma żadnych wyglądków rzeczy i nie ma żadnego widzenia.

XIX. Światło to jest, według wierzeń ludowych, też moc boża, moc Heliosa, słońca. Moc naszego oka, czyli zdolność widzenia przedmiotów, i samo widzenie zawdzięczamy słońcu. Ono jest jego przyczyną. Tak samo, jak jest przyczyną tych jasnych, barwnych,

<sup>448</sup> *ontologia* — dział filozofii, nauka o bycie, istnieniu i jego sposobach. [przypis edytorski]

<sup>449</sup> *metafizyka* — dyscyplina filozoficzna zajmująca się ogólną teorią bytu, także rozważania o tym, co pozaodświadczałne. [przypis edytorski]

<sup>450</sup> *Atena Panna* — Partenos (Dziewica) to przydomek bogini Ateny jako dziewiczej wojowniczkii. [przypis edytorski]

<sup>451</sup> *A światło w ciemnościach świeci i ciemności go nie chwytają. Światło, które oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat* — J 1,5 i 9. [przypis edytorski]

<sup>452</sup> *Dobra Wieść* — dosłowne znaczenie greckiego słowa *euangelion*, od którego pochodzi polskie słowo „ewangelia”. [przypis edytorski]

<sup>453</sup> *Pomazany* — pomazaniec, namaszczonej (olejem na władcę, kapłana lub proroka) to dosłowne znaczenie hebrajskiego słowa „mesjasz”, którego tłumaczeniem jest greckie słowo „Chrystus”. [przypis edytorski]

chwilowych widoków i wyglądom, a więc tylko widziadła rzeczy materialnych, w których nam się te rzeczy zjawiają dopiero, gdy te widziadła słońce wywoła z ciemności.

Taka sama jest rola *Dobra* (czyli Bytu, Rzeczywistości, Prawdy), jeżeli chodzi o przedmioty myśli, o postaci rzeczy, które się tylko myślami ujmuje. Tylko wtedy, gdy taka pomyślana postać rzeczy ma w sobie choć trochę Rzeczywistości, Bytu, Dobra, tylko wtedy myśl, która ją ujmuje, staje się poznaniem, wiedzą, a nie bałamuctwem, fikcją, urojeniem, i jej przedmiot jest wtedy prawdziwy, a nie jest fałszem, złudą. Prawda naszych pomysłów to jest jakby kolor i blask Rzeczywistości, leżący w przedmiotach naszych myśli, a poznanie nasze jest jak widzenie rzeczy materialnych. Oto dlaczego Dobro, czyli Byt, jest jakby ojcem słońca i ma z nim podobieństwo rodzinne w naturze swej i w działaniu. To wszystko nie jest żadna mistyka, tylko z pomocą obrazowych zwrotów powiedziane rzeczy dość proste i słuszne, i zrozumiałe. To przecież prosta rzecz, że nie każdy pomysł, nie każda myśl ujęta wyrazami oderwanymi jest prawdziwa i zasługuje na nazwę poznania. Tylko wtedy nasze pomysły tego rodzaju są prawdziwe, gdy im odpowiada coś rzeczywistego, gdy tak jest, jak to sobie myślimy. Poza tym są męty i ciemności w głowie, i majaczenia. Wiedza nasza i prawda to są piękne rzeczy i dobre, i wielkie, ale dobro, czyli rzeczywistość, to jest coś jeszcze większego. Do niej się przecież nasza wiedza musi stosować i od niej zależeć. I to dopiero jest piękna rzecz.

I jak dzięki słońcu rośliny i zwierzęta powstają i rosną, i zmieniają się w oczach, tak dzięki swojemu związkowi z rzeczywistością przedmioty myśli są naprawdę tym, za co je bierzemy, i tak trwają — niezmiennie, a nie są majakami zmiennymi. Tak na przykład sprawiedliwość w ujęciu Simonidesa w pierwszej księdze okazała się jakimś cieniem zmiennym i mglistym; nie było wiadomo, jak ją uchwycić właściwie, żeby można było przy tym zostać. To dlatego, że tak ujęta zaleta człowieka nie istnieje w ogóle i mieni się w oczach. A mówiąc przenośnie: nie padał na nią blask Rzeczywistości, Dobra. A sprawiedliwość ujęta jako porządek wewnętrzny w człowieku i w państwie jest postacią istotną, ma określoną, realną treść — zawsze będzie wiadomo, co to jest. A czemu? Bo w rzeczywistości zachodzi taki porządek w wielu ludziach. Na tę postać więc, na tę ideę pada blask Rzeczywistości. To jest dobra idea. Tak by powiedział Platon w rozmowie i można by zrozumieć, o co mu chodzi. Więc i tu mówi Platon rzeczy dość proste, ale go uczucia ponoszą i rodzą przenośnie za przenośniami. Z nich robi się pewna mgła, za tą chmurą Pan Bóg — na kształt słońca.

XX. Więc jak zawsze, kiedy go patos ponosić zaczyna, lubi go Platon pokrywać jakimi żartem, tak i tu Glaukonowi w usta włożył wyraz, którym się autor sam z siebie śmieje, uprzedzając uśmiech czytelnika. Glaukon mówi: „Apollinie! Oto Duch go porwał i pod chmury go unosi”. I mówi równocześnie: „To twoje Dobro przewyższa wszystko, co ludzkie, jakby duch najwyższy”. Obie myśli naraz wypowiedział w trzech krótkich słowach: *Apollon! dajmonijas hyperbolés!* To można tak — po grecku — w związku z tekstem, a oddać to po polsku — daremny trud. To gaśnie pod piórem.

Platon wyznaje, że mu się teraz nawał myśli i słów na usta ciśnię, tak mu serce wezbrało. Ale widzi, że te słowa musiałyby być mętne nawet dla niego samego, niezrozumiałe dla drugich, może śmieszne; on to sam wie — przecież najczęściej się milczy, kiedy się ma zbyt dużo do powiedzenia rzeczy idących z głębi — więc sobie nałożył cugle i już tak krótko, jak tylko potrafi, próbuje na geometrycznym, suchym schemacie streścić jakoś i podzielić cały świat przedmiotów zmysłowych i aktów poznania. Odcinek linii prostej każe przeciąć na dwie części nierówne. Niech część krótsza przedstawia świat przedmiotów myśli (*genos noetón*), a część dłuższa — świat widzialny (*genos horatón*). Dlatego taki stosunek, że każdemu przedmiotowi myśli zwykle odpowiadać dużo przedmiotów widzialnych, każdą z tych części trzeba podzielić w tym samym stosunku, w którym dzieliliśmy całość. Więc naprzód odcinek dłuższy odpowiadający temu wszystkiemu, co widzialne, rozpadł się teraz na dwa kawałki. Kawałek większy niech nam przedstawia wszelkiego rodzaju odwzorowania (*ejkones*) przedmiotów widzialnych — same też widzialne — jak odbicia, obrazy, cienie rzucone, może nawet i wyglądy chwilowe. Kawałek krótszy niech przedstawia same przedmioty poprzednio odwzorowywane, a więc istoty żywe i wytwory ręki ludzkiej. Na pewno rzeczy martwe a naturalne również, jak góry, skały, morza itd.

Obie grupy przedmiotów widzialnych, a więc rzeczy widzialne oraz ich odwzorowania, różnią się od siebie ze względu na prawdę i fałsz. Rzeczy są przecież prawdziwsze niż ich odwzorowania. Te są pewnymi fałszami, złudami, rzeczami na niby.

Świat myśli dzieli się podobnie na dwa kawałki. Jeden z nich to konkretne widzialne symbole przedmiotów niezmysłowych (*geometriká* itp.), na przykład figury geometryczne rysowane lub wycinane, które jednak przedstawiają figury oderwane: trójkąt sam, kwadrat idealny, koło doskonałe itd. To są przedmioty idealne na niby, to są odwzorowania postaci rzeczy w świecie zmysłowym.

XXI. Ten krótszy odcinek świata myślowego — to będą w końcu postaci same, czyli idee (*ta éjdee*), przedmioty najbardziej rzeczywiste i prawdziwe, poznawalne jednak tylko myślą, a nie zmysłami. Więc tu będzie gdzieś i Trójkąt sam — można tylko wiedzieć, co to jest, a zobaczyć oczami można tylko jego odwzorowanie w drzewie lub tekturze, w papierze, na piasku itd. I Sprawiedliwość tu będzie, i Męstwo, i Dusza ludzka, i inne.

Dialektyka to tyle, co sztuka mądrej rozmowy. Takiej, w której się ważne wyrazy określa jasno i przez to ujmuje się postać doskonałą każdej grupy rzeczy i każdego rodzaju spraw, o których mowa. Ujęte postaci rzeczy porządkuje się przy tym jakoś w myśli, aby dojść, która się w której mieści i która którą obejmuje, która podporządkowana, a która wyższa, aż do postaci i wyrazów najogólniejszych. To są szczyty. A jednostkowe przykłady i spostrzeżenia na materiale konkretnym są tylko założeniami pewnymi (*hypothésis*), od których się wychodzi w rozmowie, aby dojść do uogólnień prawdziwych — ale już nie obrazowych, nie zmysłowych, tylko czysto słownych.

Platon zdolność do jasnego, rzeczowego, prawdziwego myślenia z pomocą przedstawiń nieobrazowych i nazw ogólnych, ściśle określonych, nazywa *rozumem* (*núus*).

Zdolność do jasnego, prawdziwego myślenia z pomocą konkretnych symbolów odpowiadających postaciom rzeczy, a więc na materiale konkretnym, nazywa się *rozsądkiem* (*dianoija*). Zdolność do trafnego oceniania przedmiotów konkretnych bez żadnego wnikania w ich istotę, w rzeczywistą postać rzeczy nazywa *wiarą*, mniemaniem (*pístis, dóksa*). W końcu: myślenie z pomocą porównań, przenośni, analogij, obrazów, mitów, bajek i snów może też mieć w sobie coś z pewnego poznania i może pewne prawdy przybliżać. To nazywa *myśleniem obrazami* (*ejkakstja*).

Te cztery postawy duszy ludzkiej są coraz to mniej jasne, jeżeli iść od rozumu poprzez rozsądek i wiarę do myślenia obrazami. Odpowiadają im coraz mniej prawdziwe rodzaje przedmiotów, które zostały uporządkowane na czterech kawałkach odcinka. Cały schemat podany w ostatnich rozdziałach tej księgi można by tak ująć:

1. Rzeczywistość sama świat, w którym króluje Dobro (*Agathón*)

a) postaci rzeczy, czyli idee (*ta éjdee*)  
Rozum (*núus*)

b) symbole geometryczne itp. (*geometriká*)  
Rozsądek (*diánoija*)

2. Świat zmysłowy, w którym króluje Słońce (*Helios*)

a) rzeczy widzialne (*horatá*)  
Wiara, mniemanie, spostrzeżenie (*pístis, dóksa, ajthesis*)

b) odwzorowania rzeczy widzialnych (*ejkónes*)  
Myślenie przenośniami (*ejkastja*)

Bardzo ściśle te rzeczy nie wychodzą i nasuwają niejedno zapytanie — jakoś tekst wypadł właśnie w tym miejscu zbyt zwięzłe. Ale zbyt wiele byłoby o tym do mówienia. O co chodzi mniej więcej, wiadomo.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI SIÓDMEJ

Przy końcu księgi szóstej pracował Platon rozsądkiem. Tak by się to u niego nazywało. Dzielił przecież odcinek prostej na cztery części, ale nie szło o ten odcinek — on był tylko geometrycznym symbolem świata myśli i świata rzeczy. Ale jego Sokrates wyznał

niedawno w rozmowie z Adejmantem, że przepada za porównaniami, że pasjami myśli z pomocą obrazów. To wtedy, gdy mówił o marynarzach, którzy się kłócą na pokładzie nawy<sup>454</sup> państwowej i upijają głuchego kapitana okrętu.

Teraz też jego pasja wzrokowa musi przejść do głosu i Platon maluje słowami obraz plastyczny i barwny, który mógł w załączku upolować gdzieś pod Neapolem o zachodzie słońca, albo gdzieś w kamieniołomach syrakuzzańskich nad wieczorem. Mógł przecież łatwo bawić się kiedyś własnym zielonawym cieniem, rzuconym na pionową, gładką, wapienną ścianę urwiska, które pałało blaskiem słońca zapadającego czerwono za jego plecami. I łatwo mógł z jakiejś wysokości oglądać w tych warunkach spoza kamiennego płotu oświetlone plecy jeńców pracujących w kopalniach — ich cienie rysowały się ostro przed każdym, a dołączał się do nich cień widza, rzucony z góry i z daleka. Nawiasem mówiąc, cień widza tak bardzo oddalonego od ściany, na której się cienie rysowały, musiałby być w tych warunkach bardzo nieostry i blady. Cień rzucony od pochodni albo od ognia za plecami widza byłby powiększony i ruchliwy. W tym widoku przemijającym dojrzał Platon symbol spraw, o których mówił przed chwilą przy pomocy podziału odcinka. To nieraz tak typom wzrokowym natura sama pokazuje żywe przenośnie w przypadkowych konkretach — innym razem te natury stwarzają takie konkrety o znaczeniu przenośnym w treści marzeń sennych, w słowach i zwrotach obrazowych albo w obrazach samych, które można słowami interpretować. Przecież *Szał* Podkowińskiego<sup>455</sup> nie jest obrazem konkretnej przygody pewnej damy — która próbowała jeździć konno. Konkretna grupa jeńców w jaskini jest u Platona symbolem poznania ludzkiego. Schematycznie, w przekroju, scena którą widzimy, przedstawiałaby się tak mniej więcej:

Światło słoneczne nie dochodzi w ogóle do jaskini. Chcąc wyjść na światło słońca, trzeba się z trudnością wdzierać bardzo wysoko. Murowane ogrodzenie i ścieżka musi być wyżej niż szereg jeńców, a ogień świecący jeszcze wyżej, bo inaczej cienie rzucone przez obnoszone posągi i naczynia znalazłyby się przed oczyma więźniów. Ci ludzie są na bardzo niskim poziomie. Kim mają być ci więźniowie? To młodzi i starzy ludzie, kształcący się u sofistów i na dziełach poetów współczesnych i dawnych, i ludzie niekształcący się w ogóle, a tworzący sobie pogląd na świat pod wpływem mętnych opinii będących w obiegu. Ci ludzie obnoszący posągi i sprzęty to nauczyciele publiczności, a więc poeci, sofiści lub mówcy na zgromadzeniach. Popisują się i bałamucają ludzi jak kuglarze. Opinia stawia ich wysoko. To, co oni obnoszą, to nie są rzeczy same, a więc to nie jest na przykład Sprawiedliwość sama, Piękno samo. To, co pożyteczne naprawdę, ani To, co zdrowe, ani Człowiek doskonały, wzorowy, tylko to są wytwory ich mniemań, które mogą nawet przypominać rzeczywistość, ale nie stanowią rzeczywistości samej.

Oprócz tego te rzeczy obnoszone mają jeszcze drugie znaczenie: to są przedmioty jednostkowe, zmysłowe, *materialne*, jak na przykład zwierzęta, rośliny, dzieła ręki ludzkiej, przedmioty spostrzeżeń poszczególnych i przedmioty wiary i mniemania ludzkiego. W jednostkowych spostrzeżeniach nie mamy nawet samych przedmiotów materialnych w świadomości. Mamy tylko ich widoki chwilowe, znikome, zmienne, jak cienie rzucone, które by ktoś niesłusznie brał za przedmioty cień rzucające. Ale nie może być inaczej — *musimy* spostrzegać rzeczy zmysłami, a zmysły dają nam tylko pozory rzeczy, a nie rzeczy same. Jesteśmy jakby przykuci do naszych oczu i uszu i skazani na przeżywanie widziadeł zmysłowych od urodzenia aż do śmierci. Kto się ogranicza do spostrzeżeń zmysłowych i opartych na nich mniemań, jest jak więzień w jaskini, który by nigdy nie mógł głowy odwrócić i patrzeć, jeśli nie na rzeczy same, to przynajmniej na ich odwzorowania same, a nie na cienie tych odwzorowań. Człowiek ujęty w dobrej definicji człowieka jest czymś rzeczywistym. Człowiek konkretny, pewien człowiek w ciele i kościach, jest tylko pewnym odwzorowaniem owego człowieka rzeczywistego. A widok konkretnego człowieka w pewnym momencie jest tylko cieniem zwiewnym tego odwzorowania.

Ten „cień” wytwarza dla oczu słońce. Natomiast tych cieni, które przez całe życie biorą ludzie współcześni za rzeczywistość, kiedy za przykładem poetów myślą o sprawiedliwości,

<sup>454</sup>nawa (daw.) — statek, okręt. [przypis edytorski]

<sup>455</sup>Podkowiński, Władysław (1866–1895) — malarz i ilustrator, prekursor impresjonizmu polskiego, następnie symbolista. Najbardziej znany jego obraz, *Szał uniesień*, przedstawia nagą kobietę na stającym dęba koniu; pierwszemu wystawieniu *Szału*, w warszawskiej „Zachęcie” (1894), towarzyszyła atmosfera skandalu i publicznego oburzenia. [przypis edytorski]

o tym, co dobre, o państwie, o człowieku dzielnym, tych cieni nie wytwarza ani słońce, ani Dobro, Rzeczywistość sama. One padają od ognia sztucznego: od retoryki, dramaturgii, epiki, od liryki. Chyba tak trzeba rozumieć w naszym obrazie blask bijący nie od słońca, tylko od ognia. I te, powiększone chyba, ruchliwe cienie rzucone.

Wyzwolenie i odwrócenie oczu w stronę przedmiotów samych — to zerwanie z opiniami obiegowymi i szukanie istoty każdej rzeczy. Innymi słowy: szukanie ścisłych niesprzecznych określeń dla nazw ogólnych, którym by odpowiadało coś rzeczywistego. Konieczny warunek myślenia jasnego, naukowego. Ale dla nowicjusza rzecz jest trudna i niełatwo mu zrazu uwierzyć, że właśnie w ten sposób, z pomocą ściśle określonych przedstawień nieobrazowych ujmuje rzeczywistość, a z pomocą wyobrażeń wcale tego nie robi i zostaje ciemny, jak był.

Najtrudniejsze wydają się zrazu i najmniej jasne wyrazy takie, jak Dobro, Byt, Rzeczywistość, Prawda. Nowicjusz nic jasnego nie umie sobie przy nich pomyśleć — zupełnie, jakby miał patrzeć w słońce, które go ośniewa.

II. Przyuczanie się do operowania wyrazami ściśle określonymi, zapoznavanie się przy nauce ze światem niewidzialnych a rzeczywistych przedmiotów myśli — robi wielkie trudności ludziom nienawykłym i wydaje im się torturą. Najłatwiej uczą się zrazu na bajkach, mitach, przykładach konkretnych, powieściach i schematach geometrycznych zmysłowych. Na końcu dopiero zaczynają rozumieć znaczenie słońca dla świata zmysłowego i znaczenie Rzeczywistości dla świata myśli. Wtedy z politowaniem muszą patrzeć na poprzednią swoją i cudzą kulturę czysto literacką, na myślenie mętne, potoczne, nawet na umiejętności czysto empiryczne. Człowiek, który zakosztował myślenia jasnego, czuje, patrząc na myślących mętnie, że on jeden, jak Tereźjasz, jest przytomny, a tam się cienie przewijają; obcowanie z majakami, z ułudami, z mętnymi pomysłami, z frazesami, które na coś wyglądają, a nic jasnego nie znaczą, wydaje mu się czymś tak marnym i smutnym jak życie w Hadesie z cieniami ludzi żywych i przedmiotów uchodzących za rzeczywiste.

Kto nawykł do operowania jasnymi pojęciami, ten się łatwo gubi w dyskusjach mętnych i nie rozumie wielu zwrotów, które się potocznie mówi bez wahania, łatwo wygląda na pozbawionego polotu i kultury umysłowej, naraża się na śmiech i niechęć. Nawet na śmierć, jak Sokrates.

III. Miłośnicy myślenia jasnego nie lubią bałamutnych dyskusyj literackich ani mów obliczonych na sugerowanie ludzi niekrytycznych; nie umieją tego robić i stąd bywają śmieszni w oczach tłumu. Bardziej i słuszniej śmieszni są ludzie niezdolni do myślenia jasnego, ściśłego, chociaż się w pozorach rzeczywistości łatwo orientują.

IV. Zdolność do myślenia jasnego ma w załączku każdy człowiek. Tylko trzeba ją kształcić od najmłodszych lat, wpływając na całą duszę. Nie tylko na intelekt, ale na charakter tak samo. Ludzie zamiłowani w pracy naukowej łatwo oddzielają się od życia, od spraw państwa, bo ich nauka pochłania. Nie należy im na to pozwalać. Trzeba ich będzie zmuszać, żeby obejmowali stanowiska kierownicze w państwie.

V. Będzie to w myśl ogólnej zasady: wszystko dla państwa i dla jego spójności. Rządzenie będzie dla nich obowiązkiem, ponieważ otrzymają potrzebne kwalifikacje podczas wychowania. Kwalifikacją będzie wysoki poziom intelektu. On będzie i gwarancją, że na stanowiskach kierowniczych nie będą objawiali chciwości, jak ci, co rządzą dzisiaj; uczeni łakną wiedzy, a nie grosza i zaszczytów. Stąd i rywalizacja o władzę będzie pośród nich niemożliwa. Dlatego będzie się ich zmuszało do rządzenia. I znowu widać nierealny, marzycielski charakter wywodów Platona i widać jego bezwzględność w stosunku do jednostki ludzkiej. Przecież najwyższy poziom intelektu nie musi iść w parze ze zdolnościami do administracji. Zbyt łatwo sobie wyobrazić rządy sekretarzy i asystentów w razie, gdyby przymus rządzenia spadł jako obowiązek uczonego, który by w sobie nie czuł i nie miał naprawdę żadnego powołania do władzy. Przymus panowania, reprezentowania władzy na jakimś tronie królewskim czy republikańskim da się pomyśleć i to się spotyka — przymus rządzenia wbrew chęci nie prowadziłby do niczego dobrego. Rządy stałyby się od razu fikcyjne.

Warto zauważyć, jak Platon czerpie pierwowzory swego państwa ze świata zwierzęcego. Dotychczas państwo to była racjonalna trzoda i obora zarodowa, teraz to ma być ul.

VI. Przemiana człowieka myślącego mętnie wyrazami obiegowymi na typ idealnego naukowca jest rzeczą trudną. Wymaga odwrócenia się całej duszy w inną stronę. Tu przypomina się Platonowi zabawa chłopców ateńskich. Rzucano się przy niej w górę skorupkę, z jednej strony białą, z drugiej czarną. Czarna strona nazywała się nocą, biała — dniem. Wygrywał ten, któremu skorupka padła. „dnem” do góry. (Odwrócenie się duszy od ciemnego świata panujących opinii do jasnego poznania rzeczywistości nie jest tak łatwe. Ono wymaga oprócz gimnastyki i muzyki, które wcale nie budziły rozumu, nauki rachunków, która jest też niezbędna dla żołnierza ze względów praktycznych).

VII. Rachunki pobudzają rozum do działania. A spośród spostrzeżeń zmysłowych robią to tylko te, w których zdają się być zawarte jakieś cechy sprzeczne. Zatem tylko niektóre spostrzeżenia wzrokowe (na przykład dotyczące wielkości przedmiotów albo spostrzeżenia dotykowo-mięśniowe). Sprzeczne i złudne dane wzrokowe i dotykowe skłaniają do myślenia i zmuszają do ustalenia pewnych cech, jak np. wielkości, z pomocą przyjętych miar. Przedmiot widzialny wydaje się w różnych momentach i warunkach i z różnych punktów widzenia zarazem wielki i mały. Ten sam przedmiot, ujęty rozumną myślą, posiada stale i zawsze oznaczoną ilość jednostek mierniczych i jest wolny od pozorów cech sprzecznych. To niewątpliwie prawda. Trzeba tylko pamiętać, że Platon wyraża się obrazowo i personifikuje tutaj nasze oczy i uszy, i palce. W naszych spostrzeżeniach z reguły dokonywamy od razu korektury danych zmysłowych i organizujemy je automatycznie w wolny od sprzeczności obraz myślowy przedmiotu spostrzeganego, a nie wołamy dopiero później rozumu na pomoc. Chyba żeby szło np. o sięganie do miarki celem ustalenia wielkości rzeczywistej przedmiotu, ocenianego poprzednio na oko.

VIII. Rachunki praktyczne, o których tu Platon mówi z pogardą, to są działania liczbami mianowanymi, a te wyższe, filozoficzne — to działania na liczbach niemianowanych. Jednostkę przedstawiali Grecy przy nauce rachunków jako odcinek niepodzielony. Jego wielkość była dowolna. Ten odcinek reprezentował jednostkę — przedmiot myślowy, a nie zmysłowy. Platon jest wielkim optymistą, kiedy sądzi, że ludzie zdolni do rachunków są zdolni do wszystkich innych przedmiotów nauki. My dziś znamy bardzo dobrze typy cudownych dzieci i fenomenalnych rachmistrzów, niezwykle ograniczonych w każdym innym kierunku. Nie udało się też stwierdzić w żaden sposób tego formalnego wpływu nauki rachunków na całą umysłowość ludzi tępych z natury. A mimo to wymaga się i dziś przy egzaminach matematyki więcej, niż jej kiedykolwiek większość egzaminowanych będzie potrzebowała. Chodzi o jakieś utrudnienie egzaminów, a że się je utrudnia właśnie z pomocą logarytmów, wzoru Newtona i formuł trygonometrycznych — to już sprawa tradycji poczynającej się w naszym dialogu.

IX. Geometria również wymaga myślenia ścisłego, wolnego od sprzeczności, o kształtach tylko pomyślanych, bo takie są kształty rzeczywiste, chociaż się je uzmysławia i uprzyśpina przy nauczaniu na materiale zmysłowym pewnych wykresów i modeli. Terminy stosowane w geometrii wyglądają na nazwy operacji czysto mechanicznych, jak np. budowanie kwadratu na pewnym odcinku, ale te wyrazy oznaczają czynności czysto myślowe, dokonywane na przedmiotach rzeczywistych — a więc niewidzialnych. Stąd geometria jest doskonałym szczeblem do filozofii. Na gmachu Akademii<sup>456</sup> Platońskiej miał być napis: „Niech tu nie wchodzi nikt nieobeznany z geometrią” (*Medeis ageometretos eisito*).

X. Teraz się Platonowi nasuwa astronomia jako trzeci z kolei przedmiot kształcący w operowaniu abstraktami, a niepozbowiony, podobnie jak i geometria, znaczenia praktycznego, które zresztą leży dla niego na drugim planie. Już zaczął o nim pisać i oto głośno rozmawia sam z sobą pod pozorem rozmowy z Adejmantem. „Do których ty ludzi mówisz? — pyta sam siebie — do praktyków czy do filozofów? A może tylko dla siebie samego?” Te słowa: „Ja wolę tak: ze względu na siebie samego przede wszystkim i mówić, i pytać, i dawać odpowiedzi”, są ważne nie tylko w tym jednym miejscu *Państwa*. Widzieliśmy już szereg miejsc o charakterze pamiętnika i monologu. Dopiero Marek Aureli zatytułował swoją rzecz słowami: *Do siebie samego*. Platon mógł być równie dobrze położyć te słowa pod tytułem swojego *Państwa*.

<sup>456</sup>*Akademia* — szkoła w Atenach założona ok. 387 p.n.e. przez Platona w gaju poświęconym herosowi ateńskiemu Akademosowi (stąd nazwa); w 529 r. n.e. zlikwidowana przez cesarza bizantyjskiego Justyniana. [przypis edytorski]

Po geometrii płaskiej z natury rzeczy przychodzi stereometria<sup>457</sup>, która w czasach Platona stała bardzo nisko. Stąd przychodzi mu na myśl projekt organizacji badań stereometrycznych z ramienia państwa. I to nie ze względu na potrzeby wojenne czy inne potrzeby praktyczne. Wiemy, jak późno spełniły się te marzenia i powstały państwowe akademie nauk, instytuty nauk teoretycznych, fundusze publiczne dla popierania nauk niepraktycznych.

Astronomia podnosi umysł nie dlatego, że gwiazdy widać nad głowami. Kto się bawi wyglądem konstelacji, ten jeszcze nie uprawia astronomii. Analiza ruchów po torach krzywych zamkniętych i tym podobne zagadnienia teoretyczne, oto właściwy przedmiot astronomii.

XI. Widzialna nocami mapa nieba to tylko konkretna zmysłowa ilustracja, symbol, przykład pewnych prawidłowości teoretycznych, które się myślami ujmuje, a nie wzrokiem.

Platon nie mógł wiedzieć, jak niesłychanie posunęły naprzód astronomię obserwacje czynione nad ciałami niebieskimi: nie przeczuwał jeszcze teleskopów.

XII. Oprócz astronomii bardzo kształcąca wydaje się Platonowi teoria muzyki. Pitagorejczykom roił się jakiś związek między ruchami i odległościami ciał niebieskich a stosunkami strun na kitarze, opowiadali o harmonii kul niebieskich<sup>458</sup>. Platon ma pewne zaufanie do pitagorejczyków, jeżeli chodzi o muzykę, i objawia wyraźną awersję do empirycznych badań ówczesnych w akustyce i w teorii muzyki. Po prostu wyśmiewa tych, którzy w jego czasach próbowali uchem wylawiać ćwierćtony i ustalać doświadczalnie jakies zasady harmonii. Platon wołałby, żeby to robić jakoś bez pomocy ucha, z pomocą myślowej analizy samych liczb.

Oczywiście, że mały byłby wynik takich usiłowań. I trzeba by wiele dobrych chęci, żeby w tym miejscu przypisać Platonowi przeczucie równań dzisiejszej akustyki teoretycznej! Badania nad harmonią dźwięków bez eksperymentów słuchowych są w ogóle nie do pomyślenia.

XIII. Największą nauką jest dialektyka, czyli sztuka mądrej rozmowy. Jest to dążenie do ujmowania rzeczywistości w określenia ściśle nazw ogólnych i ustalanie stosunków między nazwami ściśle określonymi. Tak, jak to Platon robi albo stara się robić w dialogach, np. o pobożności, o męstwie, o rozwadze, o tym, co miłe, o fałszu umyślnym i mimowolnym. Platon kładzie przy tym nacisk na myślenie nieobrazowe. Wydaje mu się, że jak długo jeszcze jakąś treść obrazową mamy na myśli, to nie ujmujemy jeszcze rzeczywistości samej, tylko jej widziadła, odbicia: znikome cienie.

To niesłuszne stanowisko. Można myśleć nieobrazowo i bałamutnie i można myśleć ściśle i jasno, nie tracąc z oczu obrazów rzeczy, o których się myśli. I nic łatwiejszego, jak stracić z oczu materiał faktów, materiał spostrzeżeń zmysłowych, i mieć wrażenie, że się weszło na szczyty świata myśli, podczas gdy naprawdę obraca się tylko wyrazy w ustach albo je kreśli po papierze, a straciło się kontakt z rzeczywistością, zamiast go teraz dopiero osiągnąć. Na czymś takim polega znany w pedagogice upiór werbalizmu. Na tym i frazeologia filozoficzna uprawiana w niektórych szkołach dawniej i dziś.

W tym miejscu Platon uprawia walkę z samym sobą i robi sobie na przekór. Zdaje mu się, że wtedy dopiero staje się jasny i rzeczowy, kiedy przestaje być konkretny. A było na odwrót. Kiedy zaczyna pisać bez przykładów, wygląda, jakby sam dobrze nie wiedział, o co mu chodzi właściwie. I tak jest u każdego innego autora. Ramy słów bez ilustracji są najczęściej ogólnikowe i mgliste. Szczęściem ma Platon zdrowy instynkt, który mu każe od przykładów konkretnych wychodzić i przykłady konkretne przytaczać, gdzie tylko potrafi. Dopiero te konkrety pozwalają go zrozumieć i pomagają mu do ścisłości.

Założenia, o których tu czytamy, że je dialektyka odnosi do samego początku — to właśnie są spostrzeżenia i wypadki jednostkowe, które podpadają pod uogólnienia szukane podczas mądrej rozmowy. A ten początek i szczyt to Dobro, Rzeczywistość, Byt realny.

XIV. Nauką w ścisłym znaczeniu pragnąłby Platon nazwać to, co się inaczej nazywa metafizyką. Naukę o cechach formalnych każdego przedmiotu. Logika w ujęciu ontolo-

<sup>457</sup>stereometria — geometria przestrzeni trójwymiarowej, zajmująca się własnościami brył i przekształceniami przestrzeni. [przypis edytorski]

<sup>458</sup>opowiadali o harmonii kul niebieskich — ściślej: o harmonii sfer, do których miały być przytwierdzone ciała niebieskie; sfera to powierzchnia kuli. [przypis edytorski]

gicznym też by tu należała. Natomiast arytmetyka, geometria, astronomia — to są tylko rozsądne rozważania. Nauki przyrodnicze apelują do wiary, a literatura piękna poucza za pomocą przenośni, jeżeli poucza w ogóle.

Logika i matematyka wraz z jej zastosowaniami wymagają rozumu i dają poznanie — nauki przyrodnicze i literatura dają tylko mniemania. Tylko praca rozumu dotyczy bytu: mniemania dotyczą nie tego, co istnieje, tylko tego, co powstaje i ginie, i zmienia się ustawicznie, i jest względne.

Trzeba pamiętać, że w jego czasach nauki przyrodnicze właściwie nie istniały i nie było widać wielkiej różnicy między romansem a reportażami przyrodniczymi przypadkowych obserwatorów, podróżników. Logika pojęta ontologicznie i metafizyka, pod nazwą dialektyki, stanowi koronę wykształcenia niezbędną dla strażników doskonałych.

XV. Do tych studiów wypadnie wybierać jednostki najlepsze pod względem cielesnym i psychicznym, ochoce do ćwiczeń fizycznych i do nauki zarówno.

XVI. Tu znakomite zasady pedagogiczne, żywe i dziś — o tym, jak to nauka musi być dla dzieci zarazem zabawą, a nigdy narzuconym przymusem. Między siedemnastym a dwudziestym rokiem życia chłopcy pokończą swoje obowiązkowe ćwiczenia gimnastyczne. Podczas tych ćwiczeń trudno się czegoś uczyć. Wybranych na przyszłych członków kasty rządzącej już w latach chłopięcych wciąga się teraz na listę i oddaje się ich na dziesięć lat na studia wyższe. Tam otrzymują systematyczne wykształcenie, jakąś porównawczą encyklopedię nauk.

Po trzydziestym roku życia wybiera się spośród nich do nowej, jeszcze bardziej zaszczytnej listy tych, którzy objawią największe zdolności, potrafią najlepiej myśleć nieobrazowo a samodzielnie. Samodzielność myślenia i rozbudzony krytycyzm mogą jednak łatwo prowadzić do bankructwa moralnego, kiedy się tradycyjne zasady okażą wewnętrznie sprzeczne, nieracjonalne i tracą swą dawną powagę, a nowych nie uda się sformułować i uzasadnić. Łatwo wtedy młody człowiek traci wszelki moralny grunt pod nogami, oddaje się rozpuście i co najwyżej stara się żyć tak, żeby się podobał tym, którzy o jego karierze decydują — wszystko jedno: źle czy dobrze. To jest to schlebianie, o którym wiele czytamy w *Gorgiaszu*.

XVII. Żeby uniknąć tego możliwego zgorzenia, trzeba chłopców oddzielić od wpływów wolnej myśli, aby sobie jeden z drugim nie zaczął kpić ze wszystkiego. Choć oni to robią w oślich latach nie zawsze z przekonania, ale żeby błaznować i wprowadzać drugich w zakłopotanie. To jednak gorszy drugich i naraża opinię filozofów w kołach konserwatywnych.

Tu dotknął Platon punktu trudnego i nie wiadomo, jak by z niego wybrnął, gdyby go chciał rozwinąć. Przecież na początku trzeciego rozdziału księgi trzeciej sam chciał, żeby chłopcy z uśmiechem pogardy umieli czytać tradycyjnego Homera, kiedy on o bogach mówi rzeczy przekazane tradycją. Skreślił te miejsca, ale jednak chciał widzieć w chłopcach wybranych związku myśli niezależnej od tradycji. Więc nie wiadomo, czy chciałby teraz chłopców uchronić od czytania drugiej i trzeciej księgi własnego dialogu. Tam przecież są ustępy niesłychanie wolnomyślne, krytyczne, nawet sarkastyczne w stosunku do poglądów przekazanych tradycją.

To w ogóle będzie sprawa niesłychanie trudna i pytanie, czy w ogóle możliwa do przeprowadzenia: budzić w młodzieży krytycyzm, wyczulać młodych ludzi na sprzeczności i niegodziwości ukryte w tekstach czytanych i mówionych, a równocześnie zachować u nich do trzydziestu lat naiwny stosunek do poglądów tradycyjnych i uchronić ich od myślenia i mówienia o nich w sposób niezależny, obiektywny. A przecież wszelki obiektywizm w stosunku do niedorzeczności i niegodziwości otoczonych wciąż jest bluźnierstwem, budzi zgorzenie i wygląda na atak, na burzycielstwo i budzi odruchy nienawiści w szerokich kołach. A Platonowi w tej chwili tak zależy na pozyskaniu w tych szerokich kołach przychyłnej opinii dla filozofii. Zatem sprawa będzie bardzo trudna. Wypadnie trzydziestoletnich zobowiązać, żeby nigdy nie rozmawiali szczerze i otwarcie z dwudziestopięcioletnimi i żeby konsekwentnie udawali naiwnych na zewnątrz, a myśleli i mówili szczerze tylko pomiędzy sobą, w kołach ściśle zamkniętych. I wypadnie oczekiwać, że się sprytni chłopcy nie poznają na obłudzie starszych i nie zaczną też udawać tylko na zewnątrz postawy zachowawczej, a kpić z niej po cichu między sobą. Nie byłby to jedyny

falsz obowiązujący w tym idealnym państwie, ale byłby może trudniejszy od innych, tak nas przynajmniej uczy doświadczenie.

Dość, że od trzydziestego do trzydziestego piątego roku życia młodzieńcy wybrani do rządów mają przechodzić krytyczny rozbiór poglądów obowiązujących — to byłaby może w języku dzisiejszym jakaś etyka naukowa, jakaś filozofia prawa, jakies dysputatorium<sup>459</sup> czy konwersatorium<sup>460</sup> z tych przedmiotów — i na tym kończyłoby się na razie wykształcenie urzędników.

Teraz, między trzydziestym piątym a pięćdziesiątym rokiem życia, pełniliby służbę państwową na stanowiskach kierowniczych pod ustawiczną i ścisłą kontrolą swej prawomysłności.

Dopiero w pięćdziesiątym roku życia czekałby ich kurs logiki i metafizyki opisowej; to byłoby to przymusowe oglądanie idei Dobra — w tym wieku. W razie potrzeby musieliby wstępować do służby państwowej jeszcze i teraz. Szczególnie do służby nauczycielskiej. Po śmierci będą odbierali cześć należną ludziom zasłużonym, a nawet boską, jeżeli się temu nie sprzeciwią kapłani w Delfach. Dotyczy to wszystko zarówno mężczyzn, jak i kobiet, tak samo przygotowanych i wybranych, jak wybrani mężczyźni.

I tak się w tej chwili po raz drugi kończy opis państwa idealnego — już raz zakończony przy końcu księgi czwartej. Obraz został rozwinięty w szczegółach, jeżeli idzie o przygotowanie elity rządzącej i o charakterystykę filozofów i filozofii.

Realizacja tego ideału nie wydaje się Platonowi możliwa pośród ludzi dojrzałych, obarczonych tradycjami i nawykami dotychczasowymi. Wobec tego znajduje wyjście, które mu się przedstawia najprościej: starych wyprawić gdzieś na wieś, a zabrać im dzieci poniżej lat dziesięciu i te chować odpowiednio, i dopiero z nich zorganizować ustrój idealny. To jest zabieg dość radykalny i jasna rzecz, że nie dałby się przeprowadzić po dobru! Ale nie byłby ko jedyny gwałt na uczuciach ludzkich, jakiego by państwo idealne wymagało. Byłby tylko pierwszy.

Platon nazywa to państwo szczęśliwym, choć zastrzegal się nieraz, że nie wszystkie jednostki i nie wszystkie klasy będą się w nim czuły zadowolone tak, jak by powinny. Wcale mu o to nie chodzi. Jaki pożytek mogłaby taka organizacja przynieść ludowi, pośród którego by powstała — izolowana — nie bardzo widać. Adejmant wierzy w to bez zastrzeżeń; rozwinięcie tej myśli albo się Platonowi wydawało za trudne, albo raczej niepotrzebne.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI ÓSMEJ

Księga ósma dialogu jest księgą humoru Platona. Jedno pasmo fantastycznych karykatur z zacięciem realistycznym, szereg satyr, obrazków rodzajowych, na których się wzorował Teofrast<sup>461</sup> i wielu satyryków po nim.

Adejmant przypomina, że przy końcu księgi czwartej zapowiadał Sokrates przegląd złych ustrojów państwowych i już go nawet był rozpoczął, ale rozważanie się przerwało przez długą dygresję o kobietach i dzieciach i o wykształceniu prawdziwego filozofa, zatem wypadło mu ten przegląd rozwinąć dopiero teraz.

Sokrates wymienia jako ustrój najlepszy spośród złych — ustrój lakoński i kreteński, który nazwie timokracją, na drugim miejscu stawia oligarchię majątkową, na trzecim demokrację, a na ostatnim dyktaturę; ta mu się przedstawia najczarniej.

II. Twierdzenie, że musi istnieć tyle typów charakterów ludzkich, ile jest rodzajów państw, nie jest oczywiste. To prawda, że organizatorzy państw narzucają ustrojom państwowym pewne odbicia swego charakteru, ale na pewno nie każdy obywatel państwa demokratycznego jest typowym demokratą, ani znoszący rządy dyktatora jest sam typem dyktatorskim. Tego ostatniego zdania nie podziela nawet Platon. Więc raczej opi-

<sup>459</sup> *dysputatorium* (daw.) — rodzaj zajęć dla grupy studentów polegający na dysputowaniu problemów naukowych. [przypis edytorski]

<sup>460</sup> *konwersatorium* — rodzaj ćwiczeń w szkole wyższej polegający na prowadzeniu przez wykładowcę rozmowy ze słuchaczami na temat zagadnień przekazanych podczas wykładu. [przypis edytorski]

<sup>461</sup> *Teofrast z Eresos* (ok. 370–287 p.n.e.) — uczoney i filozof grecki, uczeń Arystotelesa, potem jego następcą w szkole perypatetyków; prowadził rozważania etyczne i charakterologiczne (w *Charakterach* przedstawił 30 portretów literackich przedstawiających typowe wady ludzkie); uznawany za „ojca” botaniki, zajmował się systematyką, morfologią, fizjologią i geografią roślin. [przypis edytorski]

suje pewne typy, które mu się wydają *podobne* do pewnych ustrojów, takie, na których pewien ustrój wycisnął swoje ślady albo one wpłynęły na taką, a nie inną postać ustroju. Wszystkie są wytworami fantazji Platona i są rysowane tendencyjnie, aby pokazać, że im bardziej się jakiś ustrój oddala od państwa idealnego — które już znamy — a zbliża się do dyktatury, tym straszniejsze w nim panują stosunki, a człowiek poszczególny im jest dalszy od filozofa, a bliższy typu dyktatora, tym jest mniej szczęśliwy i bardziej pogardy godny. Są to więc karykatury dydaktyczne.

III. Platon wierzy, że ustroje państwowe wyradzają się jedne z drugich — coraz to gorsze z lepszych — jakby przez proces schorzenia i degeneracji, przez rozpad pewnego rodzaju. Zatem jakże się potrafi rozpaść ta „idealna” arystokracja, którą nam wymalował tak dokładnie? Oczywiście przez rozterki w łonie rządu. Platon jest w tej chwili tak humorystycznie usposobiony, myśląc już naprzód o licznych obrazach głupoty i złości ludzkiej, które zamierza narysować, że już tutaj zabawnie traktuje nawet ten temat, który mu się powinien przecież przedstawiać choćby trochę tragicznie. Tymczasem ten tragizm parska śmiechem. Sokrates pyta o koniec swego państwa Muz, wspominając Homera *Iliadę* (księga XVI w. 112): „Powiedzcie mi, Muzy, jak to tam po raz pierwszy wpadł ogień w okręty Achajów”. I Muzy odpowiadają mu tragicznie. To znaczy tonem tajemniczym i strasznym, *bo z nim żartują* jak z dzieckiem i figle sobie stroją. Dlatego mówią tonem komicznie poważnym i sztucznie podniosłym. Trzeba o tym pamiętać koniecznie, że Platon sam to mówi tutaj, i nie łamać sobie głowy nad tym, ile jednostek może wynosić groteskowa liczba, którą tu Muzy Sokratesowi podają w słowach zagadkowych, mętnych, bałamutnych i nie mających mieć żadnego sensu poważnego. Przecież Muzy wyraźnie uprzedziły, że to będą żarty. Tymczasem istnieje wielka literatura dotycząca obliczenia tej właśnie liczby. Nie winien jej Platon. On tu był dość wyraźny.

Nikt właściwie nie będzie winien degeneracji państwa idealnego. Rządzący dopuszczają do zapładniania i poczynania dzieci w niewłaściwym czasie — i stąd przyjdzie całe nieszczęście: nadmiar wyrodków. Ale trudno, żeby filozofowie umieli zgadnąć czy wyrachować potrzebną do obliczeń eugenicznych<sup>462</sup> liczbę, której nawet same Muzy nie umieją scharakteryzować dość jasno. Dość, że jakaś niewiedza i jakaś niewstrzymaność i stosunki z kobietami popsuc mogą wszystko.

Objawem upadku państwa będzie przede wszystkim upadek kultury duchowej, zaniedbanie nauk i sztuk ze strony państwa. Później dopiero upadek fizyczny obywateli. Wmieszają się do arystokracji jednostki niskiego pochodzenia. Te wniosą do niej swoją przyrodzoną chciwość, przez co powoli upadnie wspólność dóbr materialnych, a przyjdzie własność prywatna i niewola klas niższych pod rządami ambitnych wojskowych.

IV. Będzie to też w swoim rodzaju — względna — arystokracja wojskowa. Coś na wzór ówczesnej Sparty, która ma tutaj rysy zabawne. Jak na przykład ta „obawa”, żeby ludzi mądrych nie dopuszczać do rządów, albo chciwość trzymana w sekrecie, albo zaniedbanie kultury duchowej na rzecz wychowania fizycznego.

Podczas gdy w państwie idealnym dominował rozum i jego przedstawiciele: naukowcy, w timokracji dominować będzie ambicja, objaw temperamentu. Stąd nawet nazwa tego ustroju, od greckiego wyrazu *timé* — cześć, zaszczyt.

V. Z charakterystyki typu timokratycznego, który Adejmant figlarnie zestawia z Glaukonem, można się domyślić, jak Platon charakteryzuje Glaukona, którego już w księdze drugiej określił jako wzorowego młodzieńca. A zatem wypada, że Glaukon jest ambitny i nieustępliwy, a równocześnie raczej krytyczny w stosunku do siebie samego i daleki od zadowolenia z siebie; oddany studiom i sztukom i lubiący mówić pięknie. W stosunku do służby uprzejmy, chociaż w głębi duszy gardzi niewolnikami, jak każdy wówczas dobrze wychowany młodzieniec stanu szlacheckiego. W stosunku do ludzi wolnych łagodny, a w stosunku do rządzących daleki od uniżoności; nie goni za karierą rządową za każdą cenę, choć uważa, że dar wymowy daje mu potrzebną kwalifikację. Pieniędźmi gardzi — a najwyższej ceni rozum i kulturę literacką i artystyczną. Wolno przypuszczać, że

<sup>462</sup>*eugeniczny* — odnoszący się do eugeniki; *eugenika* (z gr. *eugenes*: dobrze urodzony): idea ulepszania gatunku poprzez tworzenie warunków pozwalających na rozwój dodatnich cech dziedzicznych i ograniczenie cech ujemnych, w szczególności przez odpowiednie dobieranie przyszłych rodziców o odpowiednich cechach. Pojęcie wykorzystywane w ideologii nazistowskiej, po drugiej wojnie światowej stało się niepopularne. [przypis edytorski]

tej charakterystyki nie wyparłby się i Platon sam, gdyby szło nie o brata, tylko o niego samego również.

A że jego myśli są w tej chwili na torze rodzinnym, więc wolno się domyślać, że obraz stosunków domowych, obraz cichego, inteligentnego ojca i ambitnej, władczej a niezbyt subtelnej matki, stwarza Platon też na podstawie własnych wspomnień z dziecięcych lat i że do postaci fikcyjnych rodziców timokraty pozuje mu w myśli jego własny ojciec, Ariston, i matka, Periktione. A ten młody timokrata — ambitny o dobrym charakterze, stojący na rozdrożu między własnym temperamentem a rozumem — to będzie chyba też on sam, aż do poznania Sokratesa.

VI. Oligarchie majątkowe nie powstawały koniecznie z rządów arystokracji rodowej. Platon przyjmuje to zupełnie dowolnie, że tak być musi. Po raz pierwszy wprowadza przemoc i terror jako czynnik, który organizuje państwo. Chciwość zmienia timokrację w oligarchię tak samo, jak zmieniałaby arystokrację idealną w timokrację typu spartańskiego.

VII. Oligarchia majątkowa błądzi naprzód tym, że oddaje rządy bogatym, a nie przygotowanym jakoś do rządzenia. Ta uwaga wygląda słusznie, że majątek nie uczy nikogo rządzić państwem. Jednakże biorąc pod uwagę setki panujących w ciągu tylu wieków na tylu tronach — tak trudno wskazać tego, który by się gdzieś systematycznie uczył sztuki rządzenia. Nawet spośród tych, którzy niewątpliwie rządzili dobrze. A jeśli chodzi o wybitnych organizatorów, którzy przebudowali swoje państwa od gruntu, to jeden był redaktorem piśmka, drugi malarzem, inny teologiem<sup>463</sup>, żaden nie przeszedł porządnego kursu rządzenia państwem. Więc może to nie jest taka specjalność, która by wymagała kwalifikacji fachowych, jak rzemiosło, sztuka, praca naukowa. Rządzić państwem potrafi niejeden i bez przygotowania, jeżeli ma do tego ochotę, nie jest tępym i ślamazarnym, a ma szczęście. To nie to, co prowadzić pociąg albo sterować okrętem. To trzeba naprawdę umieć i trzeba się tego nauczyć. I pociągu nie można zbyt długo źle prowadzić, bo się wykolei; ani okrętu, bo się rozbije, zablądzi, zatonie; a państwem można bardzo długo rządzić źle, jeżeli tylko sąsiedzi pozwolą, a sami wytrzymają.

Druga słaba strona oligarchii to rozłam na klasę posiadających i nieposiadających. I kwestia socjalna, jak się to mówi. Możliwość rewolucji społecznej w razie wojny i niechęć do płacenia podatków, i narastanie proletariatu, obok nielicznych fortun magnackich — to wszystko nieuniknione przy dowolnym dysponowaniu własnością prywatną. Wyziedziczeni, wyzuci z majątków, giną w nędzy albo pomnażają coraz liczniejsze szeregi zbrodniarzy.

VIII. W duszy jednostki ludzkiej może się też dokonać przemiana analogiczna. Ambicja może w niej ustąpić dominującemu miejscu chciwości, jeżeli ustrój państwa daje pierwszeństwo ludziom bogatym. Obrazowo przedstawia chciwość w postaci króla perskiego. Rozum i temperament uosobione również i uzależnione od człowieka i nakłonione, żeby słuchały jego chciwości. Ta przenośnia ma dużą słabą stronę: zakłada u tego człowieka jeszcze jeden rozum i temperament, dzięki którym on wymienione władze swojej duszy organizuje. To samo wypadłoby prościej bez przenośni. Ale nie byłoby tak ładnie.

IX. Człowiek podobny do oligarchii jest przede wszystkim chciwy i pozbawiony kultury duchowej. A w głębi duszy skłonny do zbrodni, choć stara się nad swymi skłonnościami przestępczymi panować, aby zachować pozory przyzwoitości. Kradnie, gdzie może. Nie ekspensuje<sup>464</sup> się dla honorów, oszczędza i dusi grosz do grosza — mały, chciwy, nędzny dorobkiewicz.

X. Uwagi Platona o demokracji celują, oczywiście, w ojczyście Ateny. Demokrację, zdaniem Platona, również rodzi chciwość niepomierna jednych i rozpusta drugich przy dowolnym dysponowaniu pieniędzmi. Sprytniejsi obdłużają<sup>465</sup> umyślnie rozrzutników, żeby ich mienie zagarnąć po lichwiarsku za długi i w ten sposób pomnażają ilość nędzarzy dążących do przewrotu.

<sup>463</sup>jeden był redaktorem piśmka, drugi malarzem, inny teologiem — dziennikarzem, redaktorem gazety był Benito Mussolini, wódz włoskiego faszystów, dyktator Włoch; malarzem był Adolf Hitler, wódz niemieckiego narodowego socjalizmu (nazizmu), dyktator III Rzeszy; w seminarium duchownym studiował Józef Stalin, faktyczny dyktator Związku Radzieckiego. [przypis edytorski]

<sup>464</sup>ekspensować się (daw., z łac.) — robić znaczne wydatki. [przypis edytorski]

<sup>465</sup>obdłużać — obciążać długami, zadłużać. [przypis edytorski]

Pomogłoby na to wzięcie wszystkich pod kuratelę państwa albo powszechne moratorium<sup>466</sup> bez terminu, ale nikt nie stosuje tych radykalnych środków zaradczych. Platon wie, że jego pradziad, Solon, kiedyś już tak strząsnął ciężary długów z ramion biedaków, kiedy to wypłacone procenty kazał zliczyć jako zwrot pożyczonego kapitału, a długi zaciągnięte na hipoteki w ogóle anulował. On jednak też wprowadził dla rządzących cenzus majątkowy, a więc zasadę, którą Platon uważa za oligarchiczną, a nie racjonalną. Czy taka odmowa wszelkiej ochrony ze strony państwa dla pożyczek prywatnych, a tym samym wydanie wierzycieli na łup dłużników byłoby krokiem sprawiedliwym, nad tym się wcale nie zastanawia. Nie byłoby to z pewnością przyznawanie każdemu tego, co mu się należy, ani tego, co mu się winno. I nawet trudno powiedzieć, że wtedy każdy zjadałby swoje — nieuczciwi dłużnicy zjadaliby cudze.

Platon zarzuca też demokracji zbyt małą troskę o kulturę fizyczną i duchową młodzieży. Cielec złoty<sup>467</sup> rządzi Atenami. Były podminowane nienawiścią ubogich przeciwko klasie posiadaczy, a ci niewieścili w zbytkach. Demokracje powstają drogą rewolucji z państw oligarchicznych, kiedy silni nędzarze wyrzną i wymiotą z kraju zniewieściałych bogaczy.

XI. Bardzo sarkastycznie mówi Platon o wolności osobistej i o wolności słowa w państwie demokratycznym. Ironia zjadliwa i gryząca, kiedy mówi o jawnym nieposzanowaniu prawa i wyroków sądowych, o braku wszelkich kwalifikacji u czynników rządzących i o zrównywaniu naturalnych nierówności między ludźmi. Adejmant, czy też Glaukon, dają do zrozumienia, że mowa o Atenach współczesnych.

XII. Opis przemiany młodego chciwca i dusigrosza na rozpustnika, podobnego z charakteru do współczesnych Aten, przerywa Platon dygresją o przyjemnościach i potrzebach koniecznych i niekoniecznych. Koniecznymi nazywa te, których się wyrzec nie można żadną miarą, i te, których zaspokajanie przynosi nam pożytek. Niekoniecznymi te, bez których można się obejść, jeżeliby się o to starać od młodych lat, i które nie przynoszą pożytku, a kosztują. W bardzo obszernych granicach wiadomo, o co chodzi.

XIII. Złe towarzystwa psują dobre obyczaje. Powolna utrata równowagi wewnętrznej i panowania nad sobą, opisana przenośniami wziętymi z przewrotów politycznych, aby zaakcentować podobieństwo między strukturą jednostki a ustrojem i destrukcją państwa. To pięknie wypada stylowo, ale zmienność zainteresowań nie musi być zawsze objawem upadku moralnego.

XIV. Że dyktatury nieraz powstają drogą przewrotu w demokracjach, to niewątpliwe. Platon uważa, że przyczyną jest i tu niepomiarna chciwość, ale przedmiotem jej już nie są pieniądze, tylko wolność. Z uśmiechem nagany przedrzeźnia gorące pochwały wolności, które łatwo było słyszeć w Atenach. Satyrycznie maluje brak poczucia hierarchii, widoczny w stosunku różnych klas ludności, nawet w stosunku młodzieży i ludzi dojrzałych, i strzela zjadliwymi dowcipami, kiedy mówi o swobodzie obyczajów u pań ateńskich, zaczawszy ten ustęp na żart pompatycznym wierszem Ajschylosa. Dodaje figiel o demokratycznych nawykach nawet u koni i osłów. Dziwna rzecz, że Cyzero<sup>468</sup> wziął ten koncept zupełnie serio, kiedy tłumaczył ten ustęp (w swojej pracy *De Republica* I 43). Nie tylko w tym miejscu nie poznawano się na żartach Platona.

XV. Nadmierne umiłowanie wolności, niechęć do wszelkiego przymusu torują drogę dyktaturze. Próżniacy i rozrzutnicy, a więc ludzie bez majątków — tych jest w państwach demokratycznych najwięcej — wylaniają spośród siebie przywódców przewrotu, odznaczających się odwagą. To są przyszli dyktatorzy.

XVI. Obok proletariatu mnożą się w państwach demokratycznych posiadacze wielkich fortun, które budzą zawiść nędzarzy. O sprawach państwa decyduje lud na zgromadzeniach, gdzie większość stanowią biedni robotnicy. Ci zostają pod wpływem przywódców partyjnych. Przywódcy przeforsowują uchwały na szkodę ludzi majątnych, a na

<sup>466</sup>*moratorium* (z łac.) — odroczenie terminu płatności lub wstrzymanie, zawieszenie jakichś działań ze względu na szczególne okoliczności. [przypis edytorski]

<sup>467</sup>*złoty cielec* — w Biblii: wykonany ze złota kultowy posąg byczka (daw.: cielec) czczony przez Izraelitów jako wizerunek bóstwa podczas długiej nieobecności Mojżesza; przen.: symbol bogactwa, pieniądze. [przypis edytorski]

<sup>468</sup>*Cyzero*, właśc. *Marcus Tullius Cicero* (106–43 p.n.e.) — najwybitniejszy mówca rzymski, filozof, polityk, pisarz. [przypis edytorski]

pożytek własny i proletariatu. Za udział w zgromadzeniach lud dostaje wynagrodzenie<sup>469</sup>. Bogatsi zrzeszają się we własnej obronie i dążą do oligarchii po cichu i jawnie. Zaczynają się procesy, waśnie i rozterki, jakich widownią były naprawdę Ateny w czasie wojny peloponeskiej.

Na ich tle nabierają coraz większego wpływu na masy przywódcy warstw nieposiadających, obiecujący ludowi reformy rolne i umorzenie długów. Nie cofają się przed zabiegami skrajnymi, więc narażają się na zemstę posiadających. Dlatego starają się uzyskać zbrojną straż dla swojej osoby, a uzyskawszy ramię zbrojne, stają już nie na czele partii, ale na czele państwa, w roli dyktatorów.

XVII. Dyktator na początku swoich rządów stara się o popularność, jest ludzki, łagodny i obiecuje złote góry prywatnie i publicznie. W polityce zewnętrznej zmierza do aneksji i do wojen zaborczych, aby zyskać władzę nad wojskiem i być niezbędnym w roli wodza, a pozbyć się przeciwników przy sposobności. Na wewnątrz przykręca śrubę podatkową i tępi bezwzględnie wszelką opozycję z pomocą organów śledczych. Ofiarą padają ludzie co najbardziej ideowi, odważni, otwarci, a otaczają go coraz liczniej figury ciemne, płatne, do których musi się uciekać, choć i do nich nie może mieć zaufania.

XVIII. Tu gorzkie wyrzuty w stronę Eurypidesa i innych tragików. Eurypides miał odwiedzać dwór Archelaosa Macedońskiego<sup>470</sup>. Pindar i Simonides, a może i Ajschylos też, mieli być w przyjaźni z Hieronem Syrakuzzańskim<sup>471</sup>. Eurypides wyraża się naprawdę pochlebnie o samodziernach. Platon nienawidzi tutaj (por. dialog *Polityk*) dyktatury całą duszą. Na tym punkcie podziela powszechne pośród demokratów greckich poczucie i od niego pochodzi to straszne zabarwienie wyrazu *tyrannos*, które nosi i nasz wyraz „tyran”. Ten wyraz oznaczał jednak w jego czasach tylko dyktatora, wodza narodu, nieskrępowanego żadnym ciałem ustawodawczym naczelnika państwa.

XIX. Na utrzymanie wojska, które musi mu być osobiście oddane, zaczyna dyktator naprzód czerpać z dóbr duchownych, potem ze skarbu państwa, bez kontroli. Elita będzie musiała z czegoś żyć. W razie buntu gotów mordować własnych współobywateli, którzy go na kierujące stanowisko wynieśli. Ale za późno bywa na bunt, gdyż wszystka broń jest już w posiadaniu dyktatora.

Oto, jak czarno wypadł wizerunek samowładcy i państwa, w którym lud nie miałby żadnego głosu. Trochę to dziwne, że Platon nie dojrzał w takim państwie ani cienia sprawiedliwości w swoim rozumieniu. Bo przecież w państwie dyktatora niewątpliwie każdy robiłby swoje (z wyjątkiem organu naczelnego) i żaden rolnik ani rzemieślnik nie mieszałby się do rządzenia, i strażnicy pilnowaliby rządzonych — więc musiałby tam panować jakiś porządek i karność i autorytet władzy mógłby być pilnowany surowo, i cenzura bezwzględna, i żadnej wolności słowa, i obowiązujące legendy niewątpliwie — więc wiele rysów miałoby to państwo wspólnych z idealnym państwem Platona. Mimo to, a może właśnie dlatego, ani słowa sympatii, ani jej cienia bladego nie znajdujemy w charakterystyce dyktatury. Przeciwnie: wyrazy skrajnej pogardy i nienawiści żywiołowej. Platon miał ciężkie osobiste doświadczenia z dyktatorami<sup>472</sup>. Może tu trzeba szukać tła. A może się bał, żeby go kto nie posądził, że on sam chce zaprowadzić jakąś tyranję naukowców. On przecież tego nie chciał. W każdym razie nie byłby się do tego przyznał.

<sup>469</sup>Za udział w zgromadzeniach lud dostaje wynagrodzenie — w Atenach po przywróceniu demokracji po wojnie peloponeskiej, od 403 p.n.e., za uczestnictwo w obradach zgromadzenia ludowego placono obywatelom diety (*ekklesiastikon*), początkowo w skromnej kwocie jednego obola. [przypis edytorski]

<sup>470</sup>Archelaos I Macedoński (zm. 399 p.n.e.) — król Macedonii (od 413 p.n.e.) z rodu Argeadów, reformator administracji, armii i handlu, mecenas sztuki greckiej. [przypis edytorski]

<sup>471</sup>Hieron I Starszy (zm. 467 p.n.e.) — początkowo tyran miasta Gela, po śmierci swego brata Gelona objął po nim władzę także w Syrakuzach (478); rozszerzył wpływ Syrakuz na płd. Italię, zlikwidował rządy Etrusków w Kampanii, pobiwszy w 474 ich flotę pod Kyme (Cuma); protektor sztuki i nauki; za jego panowania Syrakuzy zdominowały życie polityczne i gospodarcze Sycylii, stały się jedną z największych ówczesnych metropolii i ważnym ośrodkiem kulturalnym. [przypis edytorski]

<sup>472</sup>Platon miał ciężkie osobiste doświadczenia z dyktatorami — podczas pierwszego pobytu w Syrakuzach z powodu utarczki słownej z tyranem Dionizjuszem I Starszym groziła mu śmierć, lecz ostatecznie został sprzedany w niewolę, z której wykupił go znajomy; po raz drugi Platon przybył do Syrakuz na zaproszenie swojego ucznia i przyjaciela, Diona, który był szwagrem i doradcą nowego władcy, Dionizjusza II Młodszego, i miał nadzieję, że Platon uczyni z niego idealnego króla-filozofa. Podejrzliwy władca wygnał Diona, zarzucając mu spisek, zaś Platona przetrzymywał jako więźnia. Celem trzeciej wizyty było pogodzenie Diona z Dionizjuszem II, co się nie powiodło. [przypis edytorski]

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI DZIEWIĄTEJ

Obrazy poprzednich typów ludzkich wypadły stosunkowo krótko w porównaniu do wizerunku dyktatora, który Platon zamierza wykończyć, nie żałując barw ciemnych. Ma ich bardzo dużo w zapasie. Przywiózł je chyba z Syrakuz.

Naprzód wyróżnia spośród pożądań niekoniecznych pożądania nielegalne, a więc zbrodnicze — dziś mówi się też kryminalne — i sądzi, że one się kryją jakoś nawet w duszach ludzi opanowanych i porządnym, a wychodzą na jaw podczas marzeń sennych. Sny kazirodczne, bluźniercze, zbrodnicze, wstrętne nie są przypadkami — to są objawy tych nielegalnych pożądań utajonych podczas życia na jawie skutkiem działania cenzury nawyków i pożądań lepszych, legalnych.

Ta teoria snów jest dziś powszechnie znana i reklamowana pod nazwiskiem Freuda<sup>473</sup>. Zdumiewające tylko to, że nikt z tylu freudystów nie wymienia dziewiątej księgi *Państwa* jako źródła tego pomysłu. Freud usiłował podeprzeć ten pomysł założeniem, że każde marzenie senne jest spełnieniem jakiegoś pragnienia. Ale to założenie jest nie tylko nieoczywiste, ale jawnie niezgodne z doświadczeniem, które uczy, że tylko niekiedy śni się nam to, czego pragniemy, a bardzo często śnią się nam rzeczy, których się boimy, brzydzymy, nienawidzimy ich i nie chcemy z głębi duszy i zupełnie szczerze, a nie tylko powierzchownie, wbrew głębszemu pociągowi. I u Platona, i u Freuda nie przemawia za tą hipotezą dotyczącą snów żaden fakt ani żadna zasada oczywista. Ta hipoteza jest tylko wyrazem pewnego pogardliwego, pesymistycznego spojrzenia na duszę ludzką.

II. Dyktator platoński jest synem albo wnukiem ubogich rodziców z niższej klasy społecznej i ma skąpego, ograniczonego ojca. Zaczyna się psuć pod wpływem rozpustnego towarzystwa złotej młodzieży. Ono zaszczerpia mu chytrze jakąś namiętność — może seksualną. W każdym razie nieopanowaną i niewłaściwą. Stąd folgowanie zachciankom. Dyktatora cechują rysy psychopatyczne, jak chorobliwie wzmożone poczucie mocy i potrzeba narzucania swej woli otoczeniu. Nierzadko alkoholizm i rozpusta.

Tu Platon przesadza. Znany dyktatorów abstynentów o rysach ascetycznych. Skłonności władcze muszą być — oczywiście, a rysy psychopatyczne zdają się wychodzić na jaw w wielu wypadkach, tylko rozpoznawać je przed czasem na miejscu nie jest dość bezpiecznie, a z daleka nie zawsze jest łatwo.

III. Gwałtowne a nieopanowane potrzeby niekoniecznie prowadzą — zdaniem Platona — do nieposzanowania cudzej własności, do krzywdzenia nawet własnych rodziców, bo hamulców wewnętrznych brak. Taki człowiek nie cofnie się przed rabunkiem i przed świętokradztwem, staje się zdolny do wszystkiego i gotów na wszystko. Z takich typów rekrutują się wojska zaciężne za granicą, a przestępcy wewnątrz państwa. Z tych sfer wychodzą dyktatorzy, aby zadawać gwałt własnej ojczyźnie. W życiu prywatnym cechuje ich obłuda, bezwzględność wobec zależnych, a płaszczenie się i schlebienie w stosunku do tych, których potrzebują. Niezdolni do przyjaźni, nieszczerzy, niewierni, niesprawiedliwi, urodzeni zbrodniarze, psuci do reszty i do dna brakiem wszelkiej odpowiedzialności na swoim stanowisku.

Platon widzi zupełne przeciwieństwo pomiędzy idealnym królestwem filozofów a państwem rządzonym absolutnie pod berłem dyktatora. Jedno jest najlepsze, a drugie najgorsze. Właściwie jednak różnica ogranicza się u Platona przede wszystkim do poziomu moralnego rządzących. Przecież absolutne rządy miały panować także w ustroju idealnym. Żadnego głosu w rządzie nie mieli mieć rządzani. Zarówno tam, jak i tu. Tyle tylko, że filozof był rozumny, opanowany i wykształcony, a każdy inny dyktator to koniecznie urodzony zbrodniarz i zepsuty, i dziki. To nie wydaje się takie oczywiste i konieczne. A brak wszelkiej kontroli ze strony rządzonych i brak wszelkiej odpowiedzialności przed nimi wydaje się niebezpieczny dla poziomu moralnego nawet najbardziej idealnych władców.

Teraz ma się o stosunkach panujących w państwie i w domu, i w duszy dyktatora wypowiedzieć ktoś, kto te rzeczy zna z własnego bezpośredniego doświadczenia. My wiemy, że w roku 388 przed Chrystusem Platon sam bawił po raz pierwszy na dworze

<sup>473</sup>Freud, Sigmund (1856–1939) — austriacki neurolog żydowskiego pochodzenia, twórca psychoanalizy. [przypis edytorski]

Dionizjosa Starszego w Syrakuzach, więc nie będziemy daleko szukali tego naocznego świadka, który ma teraz mówić przez usta Sokratesa.

V. Podobnie jak niewola panuje w ustroju absolutnym, tak i dusza, w której nie panuje rozum, tylko pożądania kryminalne, jest niewolnicą własnych niskich żądz, a że one bywają sobie przeciwne, więc taka dusza musi stale żyć w niepokoju wewnętrznym, w ciągłym żalu za czymś, i nie czuje nigdy dosytu. Taka natura wychodzi jeszcze najlepiej, jeżeli może wieść życie prywatne — na stanowisku dyktatora musi wciąż dławić się strachem przed nienawiścią mas rządzonych i mieć nieznośnie ograniczoną swobodę osobistą, ze względu na bezpieczeństwo swojej osoby. Czytamy i dziś o tych udrękach życia prywatnego dyktatorów — ich los nie wydaje się naprawdę godny zazdrości.

VI. Syn Aristona to znaczy po grecku mniej więcej: syn człowieka najlepszego — a wiemy, kto to jest — ogłasza, że najszcześniejszym typem ludzkim jest człowiek rozumny i opanowany, a największym nędzarzem jest typ poządlivy a nieopanowany, w szczególności, jeżeli się znajdzie na stanowisku dyktatora. Inne typy, omówione poprzednio, zajmują na skali szczęścia miejsce pośrednie. W tych ocenach nie chodzi o opinię ludzką, tylko o samą budowę wewnętrzną duszy ludzkiej. O ten punkt widzenia przy ocenie sprawiedliwości i niesprawiedliwości prosili Sokratesa Glaukon i Adejmant już w księdze drugiej. Dopiero teraz Sokrates spełnia ich prośbę.

VII. Chcąc jeszcze inaczej dowieść, że niesprawiedliwy typ jest najniezszcześniejszy, przypomina Sokrates omówione już poprzednio rozróznienie trzech pierwiastków duszy ludzkiej. Są to: rozum, czyli zamiłowanie do nauki, temperament, który tu wychodzi na to samo, co ambicja, i poządlivóść, która tu wychodzi na chciwóść. Ludzie dzielą się na trzy rodzaje zależnie od tego, która z tych trzech stron duszy w kimś dominuje. Każdy z tych typów ceni najwyżej życie sobie właściwe.

VIII. Jednakże prawo do rozstrzygania, który z tych trzech rodzajów przyjemności jest najwięcej wart, ma tylko filozof, bo on może znać wszystkie trzy rodzaje przyjemności z własnego doświadczenia, a rozkoszy, płynącej z pracy naukowej, nie zna ani człowiek goniący tylko za zaszczytami, ani ten, który nie zna wartości większej niż pieniądz. Oprócz tego, tylko filozof myśli obiektywnie — więc tylko on tu jest powołany do rozstrzygania.

Trochę są zabawne te argumenty, bo to tak wygląda, jakby każdy filozof był jednaki, a przecież i Platon to wiedział, i my wiemy, że nie każdy filozof ma sposobność doświadczać tej przyjemności, jaką chciwcom przynoszą duże pieniądze, a czy każdy myśli rzeczowo — to też pytanie nierozstrzygnięte, chociaż myśleć tak powinien każdy, a nie tylko filozof. Nie ma przecież sposobu na to, żeby stwierdzić obiektywnie, komu jest przyjemniej: chciwcowi, gdy zdobędzie duże pieniądze, ambitnemu, gdy na niego spadnie wielki zaszczyt, czy uczonemu, gdy wykryje doniosłą prawdę.

IX. Mimo to Platon spróbuje jeszcze dowieść, że przyjemności chciwców i łakomców są mniej rzeczywiste, mniej prawdziwe niż przyjemności naukowców, czerpane z poznania rzeczywistości.

W tym celu zakłada zupełnie słusznie pewną skalę uczuć. Na niej od punktu zerowego w środku biegną ku górze coraz to większe przyjemności, a ku dołowi przykrości coraz większe. Przejście od przykrości do punktu zerowego, a więc do stanu w rzeczywistości obojętnej, *wydaje się* tylko przyjemnością. Tak samo przejście do zera od przyjemności *wydaje się* przykrością, a też nie jest nią naprawdę.

X. Ludzie doznają naprawdę przyjemności, poruszając się na skali uczuć ku górze, a przykrości, gdy na niej opadają w dół, ale to są jednak przykrości i przyjemności złudne, pozorne, podobne do zjawisk kontrastu następczego w dziedzinie barw neutralnych. To zjawisko wymienia tu Platon po raz pierwszy w literaturze świata.

Oprócz tego przyjemność to jest zawsze uzupełnienie jakiegoś braku, jakieś napełnianie się. Prawdziwsze, bardziej rzeczywiste napełnianie się ma zachodzić wtedy, gdy się człowiek napełnia czymś bardziej rzeczywistym, bliższym prawdy. A że tylko przedmioty myśli, które rozum poznaje, są rzeczywiste, czyli prawdziwe, więc tylko napełnianie się nimi przy poznawaniu rozumowym jest przyjemnością prawdziwą. Wszelkie uzupełnianie innych braków wszelkimi innymi rodzajami przedmiotów daje tylko przyjemności pozorne. I pozorne, i prędko przemijające, ponieważ poządlivóść ludzka podobna jest do nieszczelnych naczyń. Czymkolwiek by je napełniać, przecieka wszystko i znowu brak. A tylko nauka otwiera źródła przyjemności trwałych, które nie więdną.

Ten piękny ustęp budzi dwa zastrzeżenia. Po pierwsze — żadna przyjemność, choćby wywołana złudzeniem, nie jest przyjemnością pozorną. Jest rzeczywistą, jeżeli się tylko zjawia. Kiedy miło mi patrzeć na luk tęczy na sinawych obłokach nad lasem, przeżywam przyjemność rzeczywistą, chociaż kto by wierzył w takiej chwili w to, że chmury także i widziane z bliska byłyby różnokolorowe, ulegały złudzeniu. Jego sąd byłby mylny, jego spostrzeżenie mogłoby być złudzeniem, ale jego przyjemność byłaby tak samo rzeczywista jak i moja. Nie byłaby złudna, ani fałszywa, ani pozorna.

Po drugie — napełnianie płuc powietrzem jest zupełnie tak samo napełnianiem, jak napełnianie żołądka grochem albo pustej kuli ołowiem. Za to uczenie się, poznawanie rzeczywistości — upragnione i rozkoszne — jest tylko podobne nieco do procesu napełniania się, i to nie bardzo, a napełnianiem się nie jest. To są tylko przenośnie — bardzo niedokładne. Nauka przecież nigdy myślącego człowieka nie napełni, nie nasyci — żądza wiedzy jest tak samo bez dna jak żądza pokarmu, napoju, narkotyku albo obcowania z ludźmi. I w tym jej wielka wartość. Wszeczwiedza osiągnięta musiałaby przynieść nudę bez nadziei i bez ratunku.

XI. Pewne ustępstwo robi teraz Platon dla ambicji i chciwości. One też mogą czasem dawać przyjemności bliskie prawdy, bliskie rzeczywistości. To wtedy, gdy ambicją i chciwością rządzi rozum. Wobec tego tylko filozof — rządzący się rozumem — ma dostępne przyjemności i prawdziwe, i bliskie prawdy, a typ oddany rozpuszcie bezrozumnej — typ despoty — może kosztować tylko przyjemności pozornych, złudnych, fałszywych.

I tu przychodzi na myśl Platonowi figiel: a może by tak spróbować ilościowo, geometrycznie ująć dla większej plastyki różnicę między filozofem a despota ze względu na rzeczywistość, prawdziwość przyjemności dla nich obu dostępnych?

Zatem ustawia w myśli w szereg typy, które omówił, i tworzy szereg następujący: 1. filozof-król, 2. timarcha, 3. oligarcha, 4. demokrata, 5. despota. Być może wyobraża ich sobie ustawionych wzdłuż linii prostej. Jak długie odstępy dzielą jednego od drugiego, tego nam nie mówi. A przydałoby się to założenie dla plastyki obrazu. Może będą to odstępy równe. Chociaż despota wygląda raczej na trzy razy tak dalekiego od filozofa, jak jest od niego odległy oligarcha. Przy każdym typie wyobraża sobie w postaci powierzchni płaskiej cień, pozór przyjemności prawdziwej, dostępnej dla filozofa-króla. I jakoś mu się wydaje, jakby te cienie rosły z oddaleniem każdego typu od filozofa. Rosną z kwadratem odległości. Oczywiście, pod warunkiem, że te cienie rzuca jakieś światło, ustawione za przyjemnością prawdziwą filozofa, a biegnące po liniach prostych. Zatem wolno sobie tak wyobrazić ten szereg typów ludzkich i odpowiadających im cieni szczęścia prawdziwego. Na początku poziomego odcinka prostej niech stoi po lewej stronie filozof-król. O półtora centymetra od niego w prawo timokrata, a o trzy centymetry od króla oligarcha. Zgodnie z brzmieniem tekstu trzeba despota ustawić o dziewięć centymetrów od filozofa na prawo. Pomiędzy oligarchą a despota znajdzie się gdzieś demokrata. Może być, że na szóstym centymetrze od króla. Ale nie o niego chodzi. Chodzi o stosunek ciemnego szczęścia oligarchy do wielkości tych mroków, w których jest pogrążony despota. Otóż jeśli cienie szczęścia rosą jak kwadraty ich odległości od stanowiska filozofa-króla — to cień szczęścia oligarchy odległego od króla o trzy centymetry będzie odpowiadał powierzchni dziewięciu centymetrów kwadratowych. A ogromny cień szczęścia despoty odległego o dziewięć centymetrów od króla będzie odpowiadał powierzchni aż osiemdziesięciu jeden centymetrów kwadratowych. Zważywszy zaś, że to szczęście można pojąć nie jako powierzchnię, ale jako imitację rzeczywistości, jako pozorną bryłę, sześcian — dostajemy 9 razy 81, czyli 729 centymetrów sześciennych, jako obraz tej złudy szczęścia i tych masywnych mroków, w których tonie despota.

Tym samym filozofowi jest siedemset dwadzieścia dziewięć razy przyjemniej i lepiej niż dyktatorowi. Słusznie Glaukon powiada, że to niesłychane obliczenie spadło tutaj z góry na głowy sprawiedliwych i niesprawiedliwych. Platon nie brał tego poważnie. Ani tych uwag uzupełniających o latach, dniach, nocach i miesiącach. Że niby to, jak zliczyć trzysta sześćdziesiąt cztery i pół dni i tyleż samo nocy, to wyjdzie w sam raz 729. A jakby każdy miesiąc liczyć po trzydzieści i jedna trzecia dnia dwudziestoczwierogodzinnego, a takich miesięcy w roku wziąć dwanaście — to wyjdzie trzysta sześćdziesiąt cztery dni dwudziestoczwierogodzinnych. A jeżeli 364 i pół pomnożyć przez dwa, wyjdzie też 729 dni dwunastogodzinnych. A znowu 729 miesięcy, to będzie sześćdziesiąt lat — przeciętny

okres życia człowieka. Apelt przytacza jeszcze za Plutarchem<sup>474</sup> i Hezjodem domysł, że nimfy i demony mają żyć po dziewięć tysięcy siedemset dwadzieścia dziewięć lat. Ale to są też informacje mniejszej wagi. Nie trzeba zbyt serio traktować rzeczy nie pomyślanych zbyt serio.

Ten ustęp jest tak napisany, że łatwiej dojść, o co w nim chodzi, jeżeli tylko myśleć liczbami, a nie próbować przedstawiać tego rysunkiem. Do wykonania rysunku brak jednoznacznych informacji. Może być, że i Platon nie rysował sobie tych cieni szczęścia, tylko myślał o nich z pomocą czystych liczb. Dlatego opis wyszedł nieco mętnie. Platon bawi się w matematyka, ale zdziwiło go rysowanie. Teraz zacznie modelować.

XII. Żeby plastycznie pokazać straszny stan duszy nierządnej, każe Sokrates Glaukonowi wyobrazić sobie twór, którego nie można wykonać w materiale plastycznym, a gdyby go kto w nim wykonać próbował, wyszłoby coś bardzo brzydkiego i bardzo niegreckiego w wyglądzie. Symbolem duszy ludzkiej ma być zlepek z trzech postaci: z wielogłowego i wielobarwnego potwora, który ma być obrazem pożądliwości, z dużego lwa, który symbolizuje temperament, i z postaci małego człowieka, która odpowiadać ma rozumowi. Cały ten zlepek ma być schowany we wnętrzu wielkiej postaci ludzkiej. Na tym modelu pomyślanym demonstrować Platon sprawiedliwość i niesprawiedliwość, przy czym niesprawiedliwość wychodzi istotnie bardzo brzydko.

Erifyle, o której tu mowa, przyjęła w prezencie złoty naszyjnik od Polynejkesa, aby wydać, że mąż jej, Amfiaraos, nie chce iść na wyprawę na Teby. On nie chciał iść, bo przeczuwał, że tam zginie i zginął naprawdę. Erifyle źle wyszła na swej chciwości i na prezencie, bo naszyjnik naszyjnikiem, a mąż na ogół więcej wart.

XIII. W świetle tego symbolu plastycznego pokazuje Platon teraz szereg wad i zalet jednostki ludzkiej. Rozpusta to puszczenie wolno straszego stworu pożądliwości. Egoizm i arogancja, nieuprzejmość — to wady temperamentu: zbyt i rażące napięcie tego lwa i węża, które mieszkają w piersi człowieka. Miętkość usposobienia to przeciwieństwo tamtych wad tego samego pierwiastka. Pochlebstwo i lokajstwo to wyraz przemiany lwa ambicji w śmieszność, zabawną, a pogardzaną małpę — pod wpływem chciwości. Rzemiosło, w przeciwstawieniu do sztuki, która wymaga rozumu twórczego, to oddanie słabego intelektu na służbę dla chleba i dla zaspokajania pożądali cudzych. Dlatego rzemieślnicy powinni słuchać intelektualistów — swojego rozumu nie mają dość, niech przynajmniej słuchają cudzego. Tu się może trochę zapędził, bo na własne potrzeby gotowo i rzemieślnikom rozumu wystarczy. Podobnie i dzieci nie powinny mieć żadnej samodzielności, pokąd się w nich nie wyrobi rozum, którym by się już same mogły kierować w życiu. Kara wymierzana za przestępstwa poskramia pożądliwość, a uczy rozumu — więc jest czynnikiem nad wyraz zbawiennym. Kara śmierci da się tak pojąć chyba dopiero w związku z życiem pośmiertnym.

Zajęcia naukowe i ćwiczenia gimnastyczne tylko o tyle są pożądane, o ile pomnażają władzę rozumu nad temperamentem i nad pożądliwościami.

Gromadzenie majątku bez miary jest niebezpieczne dla równowagi wewnętrznej — zatem i tym zabiegom winna przyświecać i regulować je troska o harmonię własnej duszy. To samo dotyczy zaszczytów. Jeżeli idzie o udział w życiu politycznym, to w realnych, obecnych warunkach w ojczyźnie nie ma tam czego szukać człowiek dbający o siebie, czyli człowiek sprawiedliwy. W państwie idealnym rządziłby chętnie i z pożytkiem, ale to idealne państwo dziś nie istnieje nigdzie na ziemi. Jest tylko przedmiotem myśli — pierwowzorem czcigodnym, na modłę którego można i należy urządzać przede wszystkim samego siebie.

Cóż pomoże człowiekowi, gdyby posiadał nawet i całą ziemię, a na duszy własnej szkodę poniósł? Tak sobie myśli Platon, formułując swój egocentryczny ideał życia i struktury wewnętrznej człowieka. Odwraca się od rzeczywistości konkretnej. Ta go mierzi. Próbuje stworzyć wzór lepszej. Z pewnością — też przede wszystkim dla samego siebie. Kiedy się przyglądać i przysłuchiwać tej pracy jego intelektu i fantazji, słychać czasem głos potężny, który ma w sobie coś królewskiego. Czasem słychać syk jadowity, a widać wciąż pazur lwi. Tak, jakby i jego intelekt szedł nieraz za temperamentem, za pasją władania, za potrzebą

<sup>474</sup>Plutarch z Cheroni (ok. 50–ok. 125) — gr. pisarz, historyk, filozof-moralista; autor *Żywotów równoległych*, biografii kilkudziesięciu znanych osobistości zestawianych parami Grek-Rzymianin. [przypis edytorski]

poczucia mocy, której życie nie umiało nasycić. Aparat intelektu ludzkiego nie pracuje nigdy, jeżeli go nie porusza motor uczucia.

## OBJAŚNIENIA DO KSIĘGI DZIESIĄTEJ

Platon spogląda wstecz na swoje dzieło i odzywa się w nim sumienie. Sztukę wyгнаł ze swego państwa — z wyjątkiem zamówionych utworów w duchu państwowym. I teraz mu trochę żal. Widzi przecież, jak wciąż sam myśli przenośniami, jak stwarza obrazy symboliczne, tworzy postacie i sytuacje zmyślone, daje w nich wyraz uczuciom, które go opanowują, wpada w rytmy, gra i opędnąć się nie umie przypomnieniom z Homera i z tragiczków. W pamięci ma długie ustępy z poetów, nad którymi płakał i śmiał się z nich, i żył się z nimi. Później myślał nad tym, zmagał się i w końcu rozgryzł to, co w nich ukochał. To wszystko jest na nic — powiada — to trzeba wyrzucić. A jednak mu żal. Więc jeszcze raz siebie samego chce przekonać, że postąpił słusznie.

Homer jest jego osobistym przyjacielem, ale prawdę należy cenić więcej niż człowieka. Tę samą zasadę — zupełnie słuszną — obrócił Arystoteles przeciw Platonowi i stąd później powstało używane do dziś powiedzenie łacińskie: *Amicus Plato, sed magis amica veritas*<sup>475</sup>.

Platon wychodzi z tego założenia, że każda sztuka stwarza jakąś niby to rzeczywistość. Myśli przy tym o dziełach sztuki, które mają swój przedmiot, dotyczą czego, opisują coś, jak obrazy perspektywiczne, rzeźby figuralne, utwory epickie i utwory sceniczne. Sztuka stwarza świat zmyślony, podobny do świata rzeczywistego. Zatem sztuka jest naśladownictwem. Ale czy jest naśladownictwem rzeczywistości? Żeby na to odpowiedzieć, streszcza znowu swoją teorię poznania. Każdej grupie przedmiotów konkretnych oznaczonych tą samą nazwą ogólną odpowiada *jeden* tylko przedmiot rzeczywisty zwany ideą albo postacią. Wykonawcy przedmiotów konkretnych nie wykonują przedmiotów rzeczywistych (idei), tylko je oglądają w myśli i jakoś je naśladowują w materiałach. Każdy konkretny przedmiot naturalny jest już pewnym naśladowaniem — idei, czyli rzeczywistości. Każdy przedmiot konkretny, stworzony przez artystę, jest podobny do odbicia przedmiotu konkretnego w lustrze albo do obrazu malowanego i jest naśladowaniem naśladowania.

II. Idea, istota, postać łóżka albo stołu jest tworem Boga. Istnieje każda tylko w jednym egzemplarzu — z natury rzeczy. Łóżko konkretne albo stół są dziełami stolarza i każdego z nich, zarówno stołu, jak i łóżka, może być i jest wiele egzemplarzy. Widok łóżka i stołu z pewnego punktu i w pewnym oświetleniu naśladowuje malarz. Jego twór jest trzecim z kolei w szeregu przedmiotów coraz to mniej prawdziwych, coraz to mniej rzeczywistych. Malarz nie musi znać istoty rzeczy, której chwilowy przemijający wygląd naśladowuje. A ten malarz jest tutaj tylko reprezentantem *każdego* artysty — czy by się on posługiwał pędzlem, czy słowem mówionym lub pisanym. Poeci uchodzą tylko w szerokich kołach za znawców wszystkiego, o czym piszą (por. dialog pt. *Ion*). To świadczy o naiwności przeciętnego czytelnika.

Widocznie niewiele się pod tym względem zmieniło od czasów Platona. Przecież i u nas szerokie koła uczą się o początkach chrześcijaństwa z *Quo vadis*, o czasach Ludwika XIV z Dumasa<sup>476</sup>, o wojnach kozackich z *Ogniem i mieczem*, o powstaniu listopadowym z Wyspiańskiego, o styczniowym z Grottera, o miłości i o tym, co dobre i złe, z powieści obyczajowych. Dziś, jak przed dwoma tysiącami lat, artyści spełniają rolę nieodpowiedzialnych i nieuczonych nauczycieli dla każdego, kto ich czyta lub ogląda, a do nauki nie sięga.

III. Artyści dlatego odwzorowują tylko rzeczywistość, że nie potrafią jej tworzyć, choćby chcieli. To na pewno nie będzie trafna uwaga, jeżeli ją wziąć dosłownie. Rem-

<sup>475</sup> *Amicus Plato, sed magis amica veritas* (łac.) — przyjacielem Platon, lecz większą przyjaciółką prawda; parafraza zdania Arystotelesa z *Etyki nikomachejskiej*. [przypis edytorski]

<sup>476</sup> *Dumas, Aleksander (ojciec)* (1802–1870) — powieściopisarz i dramaturg francuski, popularny twórca awanturnych powieści opartych na motywach historycznych; autor: *Trzech muszkieterów*, *Hrabiego Monte-Christo* i in. [przypis edytorski]

brandt<sup>477</sup> nie dlatego namalował wołu rozprutego, że wołów pruć nie umiał. Ale Platon, być może, dlatego napisał swój dialog i stworzył w nim widziadło państwa idealnego, że nie było mu dane założyć państwa rzeczywistego. A gdy próbował, źle się to skończyło. On by naprawdę wolał tworzyć w materiale ludzkim organizację realną, niż zapisywać łokcie<sup>478</sup> papirusu literkami i związać to na wałki<sup>479</sup>. Wiedział, że będzie sławny — wolałby być pożyteczny. Uragając tutaj Homerowi, urąga samemu sobie i wie o tym. Homer przecież żadnych praw nie układał i nie malował ideału człowieka i życia. Cóż go pytać o realizację tych fikcji?

IV. Tu równie dziwnie, jak w *Gorgiaszu*. Platon twierdzi, że niewdzięczność i brak uznania u współczesnych ujemnie świadczy o zdolnościach wychowawczych sławnych twórców. Przecież wiedział, że Sokrates też nie znalazł uznania i wdzięczności ze strony szerokich kół, i wiedział, jak mu się samemu nie udało wychować dyktatora Syrakuz. Cóż dopiero Lud Ateński! Za wzór zdolności wychowawczych podaje sławnych sofistów, a wiemy z innych dialogów, jak na nich patrzył naprawdę. I ustęp o sofistach jest tu bardzo przejrzyście ironiczny. Cała ich mądrość ma polegać tylko na sztuce *wmawiania* w drugich, że sofisci są niezbędni jako wychowawcy. Wobec tego cały ten ustęp to tylko wołanie o cześć i miłość, skierowane do współczesnych przede wszystkim, i wyrzut, że garną się do blichtru<sup>480</sup>, a nie doceniają wartości prawdziwych.

Poezja mało mówi i mało mówiła o szewstwie. To szewstwo jest tu użyte tylko jako symbol. Artysta jako taki nie może być nauczycielem, nie może należycie informować o rzeczywistości, bo musiałby ją naprzód sam poznać, a wiemy już z księgi szóstej i siódmej, że poznanie rzeczywistości wymaga myślenia ścisłego, nieobrazowego — takie myślenie jest przeciwieństwem pracy artystycznej. Ta musi być obrazowa i jest z konieczności mętna. Jeżeli świetny ustęp poetycki przetłumaczyć na ścisłą prozę, gaśnie jego cały urok i zostaje jako obrok<sup>481</sup> duchowy bardzo niewiele materiału, i to najczęściej bardzo wątpliwego. Można spróbować i dziś streścić w dwóch, trzech zdaniach *Stepy Akermanskie* albo trochę obszerniej *Odę do młodości* i skontrolować, czy to zdanie Platona już przebrzmiało, czy jeszcze nie.

Artysta — jako naśladowca tylko — nie potrzebuje wiedzy o rzeczywistości. Wiedza o rzeczach samych nie jest potrzebna nawet i wykonawcom. Wystarczy im wiara, mniemanie oparte na zaufaniu do znawców. Naśladowcom nawet i tego nie potrzeba. Pracują przecież tylko na wygląd dla szerokich kół, które się też na rzeczy nie znają. Sztuka jest rodzajem zabawy, jest tworzeniem na niby. *Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst*<sup>482</sup>. To są myśli psychologicznie trafne i nie są powierzchowne. Wypowiada je jeden z największych artystów świata, który był swojej pracy świadom, jak mało kto. Robi z sobą samym rachunek sumienia.

V. Sztuka stwarza złudy, które lubimy wbrew naszej miłości prawdy. Już upodobanie w obrazach malowanych łudząco jest pewną ofiarą z rozumu. Ten zadowolić by się powinien lepiej wykresami geometrycznymi, mapami, rzutami równoległymi, bo one lepiej informują o rzeczywistym kształcie przedmiotów. Oto, co mówi Platon — malarz, który chce być matematykiem. I to mówi tak niepotrzebnie, bo perspektywiczny rysunek stołu jest równie prawdziwym obrazem tego stołu, przy założeniu promieni zbieżnych w patrzącym oku, jak trzy rzuty równoległe, przy innych założeniach. Platon ma wrażenie, że malarstwo perspektywiczne apeluje do jakiegoś niższego pierwiastka jego duszy. Do takiego, który się lubi ludzić. To nie będzie rozum. Ten potrzebuje prawdy.

<sup>477</sup>Rembrandt, właśc. *Rembrandt Harmenszoon van Rijn* (1606–1669) — malarz holenderski okresu baroku, mistrz światłocienia; *Rembrandt (...) namalował wołu rozprutego*: mowa o obrazie *Rozpłatany uół*, przedstawiającym wiszącą na belce tuszę wołową w ciemnej rzeźni. [przypis edytorski]

<sup>478</sup>łokieć — dawna jednostka miary, nieco ponad pół metra. [przypis edytorski]

<sup>479</sup>zapisywać łokcie papirusu literkami i związać to na wałki — starożytne książki miały postać długich zwojów z papirusu, nawijanych na drewniany walek; czytano, rozwijając zwój i nawijając przeczytaną partię na drugi walek. [przypis edytorski]

<sup>480</sup>blitr — powierzchowna efektywność. [przypis edytorski]

<sup>481</sup>obrok — pasza dla koni; tu: w rozumieniu przenośnym. [przypis edytorski]

<sup>482</sup>*Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst* (niem.) — życie jest poważne, radosna jest sztuka; cyt. z prologu do trylogii *Wallenstein* Fryderyka Schillera. [przypis edytorski]

Podobnie i poezja, a w szczególności sztuka dramatyczna, apeluje do pierwiastka niższego, który objawów cierpienia i namiętności nie zwalcza i nie kryje, tylko je bezwstydnie lubi pokazywać przed ludźmi.

VI. Sztuka dramatyczna stawia na piedestale gwałtowne, nieopanowane afekty i pobudza do rozdmuchiwania ich w sobie, zamiast żeby je człowiek rozumnie zwalczał i miarkował. W szczególności afekty ujemne, żalu i gniewu, znajdują zbyt często wyraz na scenie, bo ich objawy są efektowne, a człowieka spokojnego, opanowanego na scenach nie pokazują, bo to nieefektywne. Zwłaszcza dla tłumów wypełniających teatry. Sztuka dramatyczna jest na ogół gorsząca, bo nie apeluje do rozumu i nie pobudza go, i nie zachwala, tylko pobudza i zachwala wybujałe, nieopanowane życie uczuciowe.

VII. Starożytny dramat, podobnie jak nasza opera, wzruszał mimo widocznej przesady w geście i w wyrazie; afektacja<sup>483</sup>, choć nieznośna w życiu, podobala się na scenie. I to mogło zarażać nawet ludzi opanowanych, o dobrym smaku i takcie. Podobnie komedia — potrafi nieraz zarażać błazeństwem nawet ludzi poważnych. W ogóle poezja zbyt dopuszcza serca ludzkie do głosu i oddaje im ster nad człowiekiem, który stale powinien być w rękach rozumu. Dlatego nie należy jej w państwie tolerować — z wyjątkiem pieśni pobożnych i pochwał na cześć ludzi wybitnych.

VIII. Zawstydził się Platon tej konsekwencji sam przed sobą. I nie był z niej zadowolony. Wybacza komediopisarzom ich dawne i stałe zaczepki pod adresem filozofów i gotów, wbrew wszystkiemu, co mówił, otworzyć dla poezji bramy państwa, tylko pragnąłby znaleźć jakieś racjonalne usprawiedliwienie dla jej istnienia i działania. Boi się jej i chciałby, żeby się ludzie bronili od wpływu poezji, powtarzając sobie stale, że to jest coś tylko na niby, a nie na serio.

To zupełnie słuszna rada dla każdego, komu się łatwo zacierają granice między supozycjami a przekonaniem, dla tych, którzy się poezją przejmują tak, że przestają odróżniać ją od nauki, i świat przedmiotów i przeżyć zmyślonych biorą łatwo za świat rzeczywisty. Taką naturą musiał być i Platon sam. Dlatego tak żywo polemizował z poetami już w księdze drugiej i w trzeciej. Że to nieprawda, co mówią. Bo on sam zrazu myślał, że to wszystko prawda i że się to wszystko śpiewa zupełnie serio.

I tu było zasadnicze nieporozumienie. Ludzie *potrzebują* poezji i już to samo stanowi jej dostateczną rację bytu w państwie. Potrzebują jej tak, jak potrzebują marzeń sennych i snów na jawie, zabaw i gier, i zachowań się obyczajem przekazanych — w ogóle potrzebują przeżyć na niby równie mocno, jak potrzebują przeżyć serio. Nie należy poezji brać za naukę, tu ma Platon pełną rację, ale nie ma powodu ani się jej samemu wyrzekać, ani bronić jej drugim. To tak, jakby chłopak nie chciał w ogóle nigdy spać, dlatego że czasem mu się śnią Cyganie<sup>484</sup> i potem się ich przez dzień boi. I można pozwolić ludziom na wiele niecenzuralnych przeżyć w obcowaniu ze sztuką. Na tej drodze niejedna żądza niecenzuralna znajduje swe fikcyjne zaspokojenie i przycicha, zamiast żeby się nasycenia domagała w życiu. Tak mówią przynajmniej. A na organizacje przeczulone i przejmujące się zbyt głęboko, i biorące serio słowa każdej pieśni i każdej śpiewki, trzeba uważać — niech nie śpią z otwartymi oczami.

IX. Odzegnał się Platon od wszelkiej poezji i oto sam nastroił gitarę. Zaczyna się wielki finał dialogu. Będzie śpiewał o nieśmiertelności duszy i poprowadzi nas za grób.

Zaczyna, jak zwykle, od żartów. Bo rzucił okiem w nieskończoność i oto Sokrates pyta w tej chwili Glaukona, jakby o jakiś drobiazg szło, czy nie zauważył czasem, że nieśmiertelna jest nasza dusza i nie ginie nigdy. Glaukon jest zdumiony, jak można coś takiego zauważyć, i rad by czegoś o tej „nietrudnej” sprawie posłuchał. Widocznie i Platon sam nie uważał tej sprawy za zbyt oczywistą i łatwą. On w to wierzy obrazowo, artystycznie, supozycjami, a będzie próbował zamienić tę wiarę na rodzaj wiedzy, ujętej w słowa oderwane, które by się jakoś dały powiązać.

Więc jako pierwszy argument podaje to, że nie może w ogóle zginąć coś, czego nie gubi zło jemu właściwe, swoiste. A że swoistym złem duszy jest niesprawiedliwość i ta duszy ludzkiej zguby nie przynosi — więc dusza w ogóle zginąć nie może. Zguba ciała

<sup>483</sup>afektacja — przesada w okazywaniu uczuć, egzaltacja. [przypis edytorski]

<sup>484</sup>Cyganie — częściowo wędrowny lud pochodzący pierwotnie z Indii, zamieszkujący całą Europę; *czasem mu się śnią Cyganie i potem się ich przez dzień boi*: dawniej straszono dzieci, że Cyganie porywają dzieci, żeby je wychować jako własne lub sprzedać. [przypis edytorski]

nie może jej dotykać wcale, bo ona nie jest ciałem; cóż ją obchodzi cudze zło, zło tkwiące w ciele?

Argument nie bardzo oczywisty, bo każde ciało żywe, jak wiadomo, ginie w ogniu albo w zbyt rzadkim powietrzu, chociaż żadne ciało żywe nie jest ogniem ani zbyt rzadkim powietrzem.

X. niesprawiedliwość pojęta jest tutaj jako jedyne i decydujące zło duszy. Jeżeli ono jej nie zabija — nie zabija jej nic w ogóle. Ale właśnie o to idzie, czy naprawdę niesprawiedliwość ma takie decydujące znaczenie dla duszy, że jeśli co, to ona tylko jedna mogłaby jej przynieść koniec. Bo ostatecznie zgniłość jest też swoistym złem jajek jadalnych i to swoiste zło żadnego jajka nie unicestwia. Zgniłe jajko może trwać bardzo długo. Mimo to nie jest nieśmiertelne i może się stłuc bardzo łatwo. Dopiero wtedy ginie, a z tym swoistym złem trwać mogło bardzo długo.

XI. Z założenia nieśmiertelności dusz ludzkich nie wynika wcale stała ilość dusz, jak myśli Platon w tym miejscu. Przecież nic o tym nie wiadomo, z czego się nieśmiertelne istoty mogą tworzyć, a z czego nie mogą, i ta myśl, że w końcu wszystkie mogłyby się stać nieśmiertelne, nie ma w sobie nic bardziej osobliwego niż przyjmowanie jednej takiej istoty albo kilku.

Platon nie chce się zbyt długo rozwodzić nad zagadnieniem nieśmiertelności duszy — poświęcił tej sprawie cały dialog: *Fedona*. Woli skorygować plastyczny symbol duszy ludzkiej, który mu tak brzydko wypadł w księdze poprzedniej. To wspólnota z ciałem tak duszę oszpeca powierzchownie. Ale dusza mądra a odwiązana od ciała jest z pewnością piękna i znacznie prostsza w wyglądzie. Łatwo sobie wyobrazić, że jeśli się w jej symbolu plastycznym usunie tę wielogłową hydrę na dole i lwa z wężem nieco wyżej, a zostanie z niej sam tylko rozum w postaci człowieka — dusza wyładnieje bardzo. Tylko cóż to za człowiek będzie: bez pożądań i bez temperamentu?!

XII. Tu przypomnienie księgi drugiej. Mówiło się tam o nagrodach, jakimi niebo i ziemia ludzi sprawiedliwych obdarzają. I wtedy się ta myśl o nagrodach doczesnych za dzielność wydawała naiwna. Teraz wraca zupełnie serio. W formie nadziei i wiary w opiekę boską nad człowiekiem sprawiedliwym. Przychodzą wyrazy otuchy, że i powodzenie chociaż pod koniec życia jakoś powinno nadejść w ślad za sprawiedliwością. I opinia ludzka też uszanuje w końcu człowieka dzielnego, a nieuczciwego pognębi. Optymistyczny nastrój przyświeca ostatnim rozdziałom tej księgi.

XIII. A teraz przychodzi mit końcowy: pierwowzór *Boskiej komedii*<sup>485</sup>. Nagrody i kary doczesne nie zawsze trafiają tak, jakby wypadało i jakby się chciało w to wierzyć. A serce ludzkie pragnie widzieć ludzi sprawiedliwych w szczęściu, a niejedno serce mniej dobre pragnie widzieć zbrodniarzy na mękach. Tych pragnień nie zaspokaja życie, ale potrafi je zaspokoić fantazja. W stanie snu zjawiają się też nieraz marzenia senne, których treść spełnia pragnienia niezaspokojone w dzień, a na jawie fantazja artystów potrafi stwarzać obrazy — odpowiedniki marzeń sennych; treść ich spełnia tę samą rolę: koi pragnienia, którym życie odmówiło spełnienia. To znaczenie ma i końcowy mit Platoński tutaj.

Pierwsze słowa przypominają *Odyseję*, ale zapowiadają inne widowisko niż tam, gdzie Odyseusz też zstępował pod ziemię, oglądać dusze zmarłych. Od początku opowiadania o Erze, synu Armeniosa, proza wpada w rytm. I słychać pomiędzy zdaniem jakby męskie akordy, uderzane na strunach. Trzeba to czytać powoli, a po prostu.

Tok, forma i treść opowiadania ma charakter marzenia sennego. Wielka plastyka szczegółów, ale nie można ich żadną miarą konsekwentnie powiązać w konkretny model przestrzenny i czasowy — nie zejdą się. Pole widzenia z jednego momentu nie da się związać z polem widzenia z momentu następnego. Postacie zjawiające się w treści opowiadania są nieraz figurami symbolicznymi — to uosobione abstrakcje — obok ludzi pozbawionych znaczenia oderwanego. Postacie znane tylko z literatury i z mitu płaczą się z osobami znanymi gdzieś z życia — akcja ma zabarwienie rozkoszne i straszne — na przemian i równocześnie — a kończy się nagłym wstrząsem jak przy obudzeniu się do jakiegoś huku albo blasku nagłego. W treści swobodna wędrówka pośród widowisk

<sup>485</sup> *Boska komedia* — średniowieczny poemat włoskiego poety Dantego Alighieri, opisujący podróż w zaświaty: poprzez kolejne kręgi piekła, czyścica i nieba. [przypis edytorski]

uroczych i okropnych, a tu i ówdzie jakieś natrętne, uparte wyliczenia i pomiary bardzo mętne.

Właśnie tak, jak to bywa w snach. Daremnie te pomiary kontrolować i objaśniać je, i sprawdzać na jawie. Nic z tego nie wychodzi i nie może wyjść, bo to jest właśnie charakterystyczne dla myślenia w snach. Ono nie zawsze się da powtórzyć i skontrolować na jawie, po przebudzeniu się.

Er, syn Armeniosa, to ten sam, który zaczyna u Słowackiego *Króla Ducha*<sup>486</sup>, tylko Słowacki nie znał go z oryginału Platonskiego, ale z francuskiego przekładu, i dlatego zrobił go przez pomyłkę Ormianinem, kiedy pisał:

Ja, Her Armenńczyk, leżałem na stosie itd.

Dwie rozpadliny w niebie naprzeciw dwóch przepaści w ziemi — to będą chyba dwie szczeliny świecące między chmurami, bo trudno to zobaczyć inaczej.

Pierwsza scena przypomina nieco *Sąd Ostateczny*<sup>487</sup> Michała Anioła. Dwa pionowe szeregi postaci ludzkich po lewej i po prawej i sędziowie pośrodku. Oczywiście, że Platon nie wziął tego z obrazu od Michała Anioła. Duchy mają tu formy cielesne, ubrań chyba nie mają, chodzą nogami po skałach i po chmurach. W niebie trzeba sobie też pomyśleć jakąś trwałą podstawę pod nogami dusz szczęśliwych, ale to nie jest w marnieniu sennym konieczne. Można we śnie chodzić i po powietrzu. Zbawieni mają na piersiach przewieszony wyrok sądu — prawdopodobnie dla orientacji władz niebieskich i dla rozpoznawania się nawzajem.

Potępieni noszą wyrok na plecach — jak dorożkarze warszawscy numer, ale to dla większej hańby. Bo odznakę przypiętą z przodu widzą tylko ci, których może widzieć i odznaczony — przypiętą z tyłu czytają ci, o których nie wie naznaczony. Jeżeli oznaka haniebna, hańba tym przykrzejsza.

Kary i nagrody zagrobowc powtarzają się co sto lat, aby w ciągu tysiącletniego żywota pośmiertnego mogły być dziesięciokrotne. O karach czytamy szczegóły — o nagrodach ogólniki.

Ci, co umarli niedługo po urodzeniu, sprawiają niejaką trudność w opowiadaniu, bo ani karać ich nie ma za co, ani nagradzać. Platon wie o tej trudności, ale ją pomija. Według wierzeń chrześcijańskich cieszą się takie dusze szczęściem naturalnym w tak zwanej Otchłani<sup>488</sup>.

Opowiadanie nabiera rysów osobliwie konkretnych, kiedy się „dusze zmarłe” zaczynają pytać o znajomych po imieniu i pada nazwisko Ardajosa.

XIV. Straszne widowisko, kiedy diabli cierniami czeszą dyktatora, a przepaść ryczy, kiedy z niej potępienci chcą wychodzić. Można się dorozumiewać, że obciążeni bardzo wielkimi grzechami idą na męki wieczne do Tartaru. A inni odbywają rodzaj czyśćca.

Po kilku dniach wędrówki odbytej gdzieś chyba po ziemi dochodzą dusze tam, skąd widać dobrze budowę wszechświata. Nasz świat ma stanowić olbrzymią wydrążoną kulę obwiązaną pasmem światła. Część górna tej kuli to będzie sklepienie niebieskie, a jej obwiązanie świetlne to zapewne Droga Mleczna. Tylko że to światło, opasujące świat, przebija kulę sklepienia niebieskiego w dwóch biegunach i wiąże oba bieguny nieba na wskroś poprzez wnętrze kuli niebieskiej i ziemi w postaci słupa świetlnego o barwach tęczyowych. I ten słup świetlny można widzieć z ziemi — wtedy się pokazuje, że on chyba nie sięga od jednego bieguna nieba do drugiego, tylko jakby miał końce wolne, zwrócone ku środkowi ziemi i świata. Na tych wolnych końcach, a może na jakimś sznurze, zwisa wrzeczono Konieczności, motor obrotu nieba. Wrzeczono ma kształt odwróconego grzyba o bardzo wąskim trzonie i półkulistym kapeluszu, złożonym z ośmiu grubszych i cieńszych czasz półkulistych, wpasowanych dokładnie jedna w drugą. Wszystko razem

<sup>486</sup>*Król Duch* — poemat historiozoficzny z okresu mistycznego Juliusza Słowackiego, który wydano po raz pierwszy w 1847 roku. [przypis edytorski]

<sup>487</sup>*Sąd Ostateczny* — ogromny fresk na ścianie ołtarzowej w Kaplicy Sykstyńskiej w Watykanie, przedstawiający Chrystusa sądzącego ludzi przy końcu świata, najsłynniejsze dzieło Michała Anioła, malarza, rzeźbiarza, poety i architekta włoskiego renesansu. [przypis edytorski]

<sup>488</sup>*Otchłani* a. *limbus* (łac.) — w teologii chrześcijańskiej: miejsce pobytu dusz ludzi, którzy zmarli bez chrztu, ale nie popełnili grzechów, które uzasadniałyby ich potępienie, nie mogą więc znaleźć się w niebie, ale też nie doświadczają męki piekielnej; jej częścią jest *limbus puerorum*, otchłani niemowląt. [przypis edytorski]

podobne do kołotuszki<sup>489</sup>, jaką u nas chłopci sprzedają na targach, do bączka albo do prawdziwego, starogreckiego wrzeciona<sup>490</sup>. Wydrążone półkule, z których się składa jego głowa, nazywa Platon kręgami. Przekroje tych kręgów widać na płaskiej powierzchni głowy wrzeciona naokoło osi, w postaci barwnych współśrodkowych pierścieni kolistych. Że je widać na wrzecionie prawdziwym, to jasne, ale gdzieby należało stanąć na ziemi, żeby przekrój głowy tego wrzeciona zobaczyć. gdyby istniało, nie jest łatwo zgadnąć. W każdym razie musiałby to być widok z góry, a nie widok nad głowami. I jakim sposobem stałoby hak wrzeciona powiesić można na świetle — to jest też tajemnica snu. A czemu się poszczególne kręgi kręcą w różnych kierunkach? To ma odpowiadać ruchom słońca, księżyca i planet. To, że poszczególne kręgi mają odpowiadać poszczególnym planetom i gwiazdom stałym, też nie precyzuje dostatecznie obrazu. Tekst brzmi tak, jakby powierzchnia kręgu ósmego była powierzchnią ziemi i jakby można było z jakiejś góry na niej dojrzeć pierścienie koliste na przekroju wielkiej głowy wrzeciona, zwisłej ku dołowi. Ale jak tę oś obrotu świata oprzeć na kolanach Konieczności — trudno dojść. I gdzie do tego celu tę Konieczność umieścić? Wewnątrz świata — niepodobna, raczej gdzieś poza nim. Informacje o barwach i szybkościach obrotu poszczególnych kręgów są tylko rodzajem zmory matematycznej, jaka się w marzeniach sennych trafia, choć wiążą je z ruchami, barwami i jasnością poszczególnych ciał niebieskich. Zwrot: „tam u góry, na każdym kręgu chodzi Syrena” jest sprzeczny z opisem dotychczasowym. Bo kręgi dotąd musiały być widziane z góry, na przekroju, jako płaskie, olbrzymie, poziome koła. A nie z dołu, jako krągły sufit nad ziemią. Było powiedziane, że kręgi ściśle pasują do siebie. W takim razie nie zmieści się pomiędzy ich wypukłości żadna Syrena i nie będzie miała którędy chodzić i śpiewać, względnie wydawać jednego tonu.

Widać, jak się głowa wrzeciona odwróciła jakoś i zdaje się tworzyć układ siedmiu współśrodkowych sklepień niebieskich nad głowami ludzi. I już są odstępki między tymi sklepieniami, aby Syreny miały którędy chodzić czy może pływać, bo chodzić na rybim ogniu jest trudno.

Tak samo nie ma tu wtedy miejsca dla trzech Mojż. Nie mogą siedzieć na ziemi. Taka Mojra utrzymana w proporcjach do ziemi, nie sięgnie wtedy kręgu zewnętrznego, a te, które mają obracać kręgi wewnętrzne, nie mogą same siedzieć na jednym z nich, to jest na ziemi, bo nie ruszyłyby ich z miejsca, gdyby same były na nich oparte. I jakie musiałyby mieć wymiary wszystkie trzy? Jak by wobec nich wyglądali sędziowie-mikroby i gdzie wtedy będą te szczeliny w niebie, przez które się sypie mrowie zbawionych? Darownie o to pytać. To są pytania możliwe na jawie. Treść snu może być i najczęściej bywa sprzeczna wewnątrz i to jest we śnie bardzo urocze i dla snu charakterystyczne; nie ma powodu łączyć sobie głowy nad wykonaniem modelu tego świata zgodnie z tekstem, który czytamy, ale czytamy w biały dzień i na jawie. To jest sen. I niech zostanie snem.

XV. Pokazuje się, że te Mojry nie są teraz znowu takie duże, skoro jakiś prorok, herold — ten się zjawiał też, jak we śnie, nie wiadomo skąd — może wziąć z kolan Lachesis losy i okazy życia ludzkiego, a prorok zdaje się mieć wymiary zwykłego człowieka. Taka Lachesis nie sięgnie od środka świata do jego obwodu, gdyby szło o sięganie na jawie. W treści snu sięgnie bez trudności.

Mównica jest zapewne wykuta z kamienia. Prorok daje duszom mającym wejść w ciała i zacząć nowy żywot ludzki na ziemi do wyboru losy i okazy życia ludzkiego. Nie Bóg zsyła los, bo los bywa czasem zły. Bóg nie może być winien żadnego zła — zatem Platon woli wierzyć, że każdy sam jest winien swego złego losu. Taki los każdy sam sobie wybrał kiedyś, zanim się urodził, i taki musi znosić. Jeżeli wybrał los zły, to sam sobie winien. Niech ma pretensję do własnej głupoty, a nie do woli bożej. Zresztą, jeżeli chodzi o los, to nawet i mądry człowiek nie może sobie wybrać za światem losu dowolnego, bo tam wiele znaczy przypadek. Przecież prorok rozrzuca losy na chybił trafił, a każdy podejmuje taki, jaki mu padnie u nóg. Trudno.

Za to wybierać można przed urodzeniem do woli styl i rodzaj własnego życia, charakter i główne zajęcia, to, czym ktoś będzie na ziemi.

<sup>489</sup>kołotuszka (reg. lwowski) — mątewka, drewniany przyrząd kuchenny do mieszania. [przypis edytorski]

<sup>490</sup>wrzeciono — przyrząd do przędzenia ręcznego w formie wałka zaostrego na obu końcach. [przypis edytorski]

XVI. Kto tam wybiera lekkomyślnie, bo ulega pokusom chciwości lub ambicji, musi potem cierpieć za życia. Ale powinien mieć żal tylko do samego siebie.

Co prawda, to można by się w administracji zaświatów spodziewać jakiejś opieki nad naiwnymi, jakiegos poradnika dla wybierających tam na miejscu, aby ludzie dobrzy, a tylko nie bardzo mądrzy, nie wpadali tak fatalnie jak ten pocziwiec, który z nieba wracał, a wpadł w samą dyktaturę i musiał potem własne dzieci zjadać, choć tego przedtem nie lubił. Ale tego Platon nie przewiduje i zostawia sferom niebian rys pewnego chłodnego podstępny i kuszenia naiwnych, po czym następują kary straszliwe w stosunku do przewinienia. Rys często przypisywany bóstwom — bez żadnej ujmy dla ich czci. Człowieka by taki rys nie ozdobił.

Przy wyborze przyszłego życia kierują się dusze doświadczeniami z żywotów poprzednich. Widocznie nie wszystko zapominają, co kiedyś przeżyły. I tak, śpiewak Orfeusz wybiera żywot łabędzia, bo zostało mu zamilowanie do śpiewu, a łabędź ma pięknie śpiewać przed śmiercią. I woli przyjść na świat z jaja ptasiego, niż mieć matkę kobietę, bo miały go niegdyś rozszarpać bachantki<sup>491</sup>, które swym głosem czarował.

Śpiewak Tamyras przegrał w sporze z Muzami własną twarz. W nowym życiu wołał zachować piękny śpiew, a powierzchownością nie zwracać uwagi. I Ajaks nie chce już być człowiekiem — obrażony, że mu zbroi Achillesa nie przyznano. I Agamemnon nie może zapomnieć Klitemnestry i Ajgistosa — woli być orłem niż człowiekiem. Atalanta biegła lepiej niż mężczyźni. Ambicja skierowała ją na bieżnię. Epejos, syn Panopeusa, zbudował konia trojańskiego, a Tersytes to złośliwy błazen znany z Homera.

Dusza mądrego Odyseusza pokazuje swoim wyborem, że dla mądrego człowieka więcej warte jest ciche życie prywatne, dające możliwość inteligentnej pracy, niż kariera polityczna. Tym obrazem musiał się i Platon sam pocieszać.

Ponieważ ludzie często bywają ze swego losu i z typu swego życia niezadowoleni, więc żeby żaden nie mógł zejść ze swego toru, musi sobie każdy wybrać za światem Anioła Stróża i ten go już potem przez całe życie pilnuje — nieuchronnie. Bieg życia raz obranego na tamtym świecie jest nieodwracalny i ujęty w stalowe ramy konieczności. Podobnie jak bieg wszechświata. Platon jest deterministą, jeżeli chodzi o ten świat i o to życie. Pewne pozory indeterminizmu przeniósł na okres przed urodzeniem się człowieka. Powtórzył to Kant<sup>492</sup> po paru tysiącach lat, ale znacznie nudniej.

Pewna miara bez troski i zapomnienia potrzebna jest i duszom bezcielesnym, i ludziom żyjącym w ciele. Bez troski nigdy człowiek nie ma dość, ale tylko głupi nie ma żadnych trosk i zapomina o wszystkim.

W ostatnim momencie duchy na głos grzmotu i trzęsienia ziemi rozpryskują się jak meteory i lecą wtedy w górę, ku narodzinom. Znaczyłoby to, żeśmy jednak byli z nimi pod ziemią, a nie na ziemi. A pamiętamy, że scena się rozpoczęła w okolicy pustej nad Rzeką Zapomnienia.

Ale i to zagadnienie nie jest ważne w treści snu. Takie rzeczy, jak pod ziemią czy nad ziemią, można w marzeniu sennym przeżywać równocześnie — bez skrupułu.

Państwo zmarłych było państwem Hadesa, a Hades mieszkał pod ziemią. Bo pod ziemią grzebano ciała umarłych, a choć je też palono na stosach — popioły wracały do ziemi. Tam, skąd przyszły. Nie ludzie.

Dzieło kończy krótkie, pogodne, pełne otuchy życzenie — w tonie modlitwy.

Czy Platon sam wrócił drugi raz na świat, jak sobie to kiedyś marzył — nie wiadomo. Ale że jego myśli i słowa po dwóch i pół tysiącach lat wędrówki wracają na nowo do obiegu, do życia i grają jak dawniej — to pewne.

<sup>491</sup>*bachantki* — czcicielki boga wina Dionizosa (Bachosa); ich inna nazwa: *menady*, oznacza „szalejące”, ponieważ misteria dionizyjskie cechowało nieokielzanie tańców i pieśni. [przypis edytorski]

<sup>492</sup>*Kant, Immanuel* (1724–1804) — niem. filozof oświeceniowy, twórca rewolucyjnej doktryny filozofii krytycznej, czołowa postać nowożytnego filozofii. [przypis edytorski]

---

Wszystkie zasoby Wolnych Lektur możesz swobodnie wykorzystywać, publikować i rozpowszechniać pod warunkiem zachowania warunków licencji i zgodnie z *Zasadami wykorzystania Wolnych Lektur*.

Ten utwór jest w domenie publicznej.

Wszystkie materiały dodatkowe (przypisy, motywy literackie) są udostępnione na *Licencji Wolnej Sztuki 1.3*. Fundacja Wolne Lektury zastrzega sobie prawa do wydania krytycznego zgodnie z art. Art.99(2) Ustawy o prawach autorskich i prawach pokrewnych. Wykorzystując zasoby z Wolnych Lektur, należy pamiętać o zapisach licencji oraz zasadach, które spisaliśmy w *Zasadach wykorzystania Wolnych Lektur*. Zapoznaj się z nimi, zanim udostępnisz dalej nasze książki.

E-book można pobrać ze strony: <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/platon-panstwo>

Tekst opracowany na podstawie: Platon, Państwo, Prawa (VII ksiąg), Wydawnictwo Antyk, Kęty 1997.

Wydawca: Fundacja Nowoczesna Polska

Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury (<http://wolnelektury.pl>). Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego. Za udostępnienie egzemplarza do zeskanowania dziękujemy Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie.

Opracowanie redakcyjne i przypisy: Aleksandra Kopec, Wojciech Kotwica.

ISBN 978-83-288-5760-5

*Wesprzyj Wolne Lektury!*

Wolne Lektury to projekt fundacji Wolne Lektury – organizacji pożytku publicznego działającej na rzecz wolności korzystania z dóbr kultury.

Co roku do domeny publicznej przechodzi twórczość kolejnych autorów. Dzięki Twojemu wsparciu będziemy je mogli udostępnić wszystkim bezpłatnie.

*Jak możesz pomóc?*

Przekaż 1,5% podatku na rozwój Wolnych Lektur: Fundacja Wolne Lektury, KRS 0000070056.

**Wspieraj Wolne Lektury** i pomóż nam rozwijać bibliotekę.

Przekaż darowiznę na konto: [szczegóły na stronie Fundacji](#).