

PLATONA PROTAGORAS

PRZEŁOŻYŁ:
WŁADYSŁAW WITWICKI



PLATONA PROTAGORAS

Przełożył, wstępem, objaśnieniami
i ilustracjami opatrzył

WŁADYSŁAW WITWICKI

WARSZAWA 1958

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE

PLATONA PROTAGORAS

UKAZUJE SIĘ JAKO SZÓSTY TOM

ZBIOROWEGO WYDANIA SPUŚCIZNY PIŚMIENNICZEJ
WŁADYSŁAWA WITWICKIEGO

K.50/75



75582

SŁOWO OD WYDAWCY

W liście z dnia 6. VIII. 1922 roku Władysław Witwicki pisze: „Nowy tom Platona teraz opracowałem — właśnie mam ilustracje robić”. Był to »Protagoras«. Pierwsze wydanie tego Platońskiego dialogu ukazało się w Książnicy Polskiej Tow. Naucz. Szkół Wyższych w 1923 roku w Warszawie.

K. J.

Warszawa, w czerwcu 1958 r.



WSTĘP

WALKA PRZYJACIOŁ

Jak wiele innych dialogów Platona, tak i *Protagoras* jest żywym obrazem scenicznym. Jesteśmy w nim świadkami walki na argumenty i na środki sugestywne o prawdę i o wpływ na dusze młodzieży pomiędzy Sokratesem z jednej a Protagorasem z drugiej strony. Walczący stoją na wspólnym gruncie, mają jednakie cele na oku, opierają się na wspólnym założeniu — różnią się typem psychicznym, pozycją społeczną i metodą pracy.

Celem pracy zarówno Protagorasa, jak i Sokratesa było przygotowanie młodzieży do życia obywatelskiego. Protagoras zorganizował i ujął w ramy zawodu swą działalność nauczycielską i pedagogiczną, Sokrates uprawiał ją przygodnie i jak by od niechcienia. Każdy z nich miał na oku to, żeby z młodzieńców, którzy z nimi obcowali, porobić dzielnych a tym samym szczęśliwych i pożytecznych ludzi. Wyrabianie dzielności jednako pojętej i pomoc w pracy nad sobą — to był wspólny cel Sokratesa i Protagorasa.

Obaj uważali, że do osiągnięcia tego celu nie wystarczy młodemu człowiekowi naiwnie słuchać obyczaju przodków i opinii szerokich kół; życie czynne powinno się, zdaniem ich obu, zaczynać od pracy

intelektualnej i moralnej, rozłożonej na lata. Dzielnym być potrafi tylko człowiek wykształcony, oświecony, inteligentny, wyćwiczony. To jest wspólne założenie Sokratesa i Protagorasa. Obaj też są przedstawicielami wieku oświecenia w Grecji. Zestawiano ten wiek nieraz z osiemnastym czasów nowych albo trafniej może z renesansem, który wcześniej do tamtego nawiązał. We wszystkich tych epokach jednostki, którym potomność postawiła pomniki, przeciwstawiały się uświęconej tradycją ciemnocie i budziły „zgorzenie“ w szerokich kołach. Sokratesa też zarówno jak i Protagorasa obśmiewała konserwatywna scena współczesna jako nowomodnych gorszycieli, którzy podkopują święte tradycje (ojczystej bezmyślności) i obu zarówno spotkał wyrok śmierci za ateizm. Protagorasa o kilkanaście lat wcześniej przed Sokratesem.

Tylko, że Protagoras wolał, zamiast pić cykutę w więzieniu, wsiąść na statek odchodzący do Sycylii. Inny typ. Umiał sobie sam dawać radę w życiu i drugim do praktycznego życia uzbrajał, nie myśląc się wcale szczycić szlachetną bezbronnością, która dopiero na tamtym świecie za tarczę stanie i za pancerz. Protagoras w analizie tradycyjnych wartości nie posuwał się tak daleko, jak Sokrates platoński i nie przeciwstawiał się tak istniejącemu ustrojowi. Umiał wymyślić szlachetny rodowód dla głupiego ustroju Aten, umiał przygotowywać do rzeczywistych triumfów na zgromadzeniu ludowym i dane mu było ułożyć statut dla rzeczywistej kolonii atyckiej. Sokrates platoński raczej na pustynię

cichej pracy nad sobą kierował swoich adeptów w *Gorgiaszu*, zraziwszy ich radykalnie do rzeczywistego życia; toteż Platonowi dane było tylko na papierze zbudować ustrój społeczny, który mu się doskonały wydawał.

TEMAT DIALOGU Tematem dialogu *Protagoras* wydaje się charakterystyka usiłowań wychowawczych uczonych współczesnych, grupujących się około Protagorasa, na tle i w świetle krytycznych uwag Sokratesa. Tendencja pogodnej satyry, która jednak oszczędza swe ofiary. Podczas gdy Hippiasza np. w obu dialogach noszących jego nazwisko traktuje Platon pogardliwymi kpinami, Protagorasa przedstawia tu poważniej nawet niż Gorgiasza w dialogu, który nosi jego imię. Humorystycznych rysów nie oszczędza nikomu — nawet Sokratesowi — nic dziwnego, że je nosi i Protagoras.

Dialog nasz jednak wcale nie wygląda na ściśle i konsekwentne rozwijanie jednego tematu. Ma się raczej wrażenie, że niejeden ustęp wyszedł spod pióra autora dlatego, że go wyobraźnia przyniosła w toku pisania, wyobraźnia, która się nie zawsze ogląda na założony plan.

CZAS AKCJI Dlatego też, na przykład, niepodobna dojść na pewno, w jakim czasie ma się rozgrywać akcja dialogu. Na scenie widzimy dwóch synów Peryklesa i o ojcu ich mówi się, jak o żywej osobie. A że oni wszyscy trzej pomarli podczas zarazy w roku 429, więc, akcję należałoby koniecznie wyobrażać sobie przed tym rokiem. Mówi się w tekście o Fidiaszu, jako o żyjącym jeszcze,

a on umarł w 432 roku w więzieniu; zaczem należy się z akcją cofnąć gdzieś na rok 432 lub 433. Z tą datą dobrze się godzi wiek Alkibiadesa, któremu się w naszym dialogu broda dopiero zasiewa. W roku 432 miał Alkibiades lat dziewiętnaście, bo urodził się w 451. Zgodzi się z nią wiek Agatona, gospodarza *Uczty platońskiej*, który w *Protagorasie* ma być chłopczykiem dopiero. W roku 433 miał Agaton lat piętnaście. W tym też czasie Protagoras miałby lat około pięćdziesiąt trzy, a Sokrates lat trzydzieści sześć. To nieco za mała różnica wieku wobec tego, że w dialogu Protagoras oświadcza wprost: „Nie ma tu chyba nikogo pomiędzy wami wszystkimi, którego bym z wieku ojcem być nie mógł“, ale mniejsza o to, bo przesunięcie daty spotkania nie wpływa na różnicę wieku dwóch osób. To gorsza, że ojciec gospodarza domu już nie żyje w tekście w chwili dialogu, podczas gdy on w rzeczywistości umarł dopiero w dziesięć lat potem, co nam dotąd ustalało datę rozmowy. Padł pod Delion dopiero w roku 424. Mówi się w dialogu o przedstawieniu komedii Ferekratesa pt. *Dzikusy*, że się odbyło zeszłego roku. Tymczasem komedia ta ukazała się na scenie dopiero w roku 420, kiedy już dawno nie żyli synowie Peryklesa, a Alkibiades strzygł brodę od dwunastu lat.

Wyjście z tego powikłania chyba takie, że Platon lokalizował naszą rozmowę w jakieś w ogóle dawne czasy, przed swoim urodzeniem i przed wojną, bo o tej nie ma żadnej wzmianki w dialogu, a więc gdzieś około 433 roku i zgubił się w chronologii, podobnie jak Mickiewicz w *Panu Tadeuszu*. Tyle można dojść z tekstu, kiedy chodzi o czas akcji.

MIEJSCE

Miejsce jest oznaczone wyraźniej. Sokrates spotyka kogoś z dobrych znajomych gdzieś w jakimś publicznym miejscu i opowiada mu cały dialog, opisując naprzód scenę rozegraną w jego własnym domu, a później przenosi akcję do wspaniałego pałacu Kaliasa pod kolumny otaczające jego dziedziniec. Ten sławny dom, znany nie tylko w Atenach, musiał Platon dobrze znać nie tylko ze sceny, z komedii Eupolisa, ale z własnego bywania. W nim się przez długie lata gromadził kwiat inteligencji ateńskiej, stale gościli tam przejezdni uczeni i mówcy, dodając blasku domowi i wypróżniając z wolna w czasach nad wyraz ciężkich spizarnię i kasę, zdawałoby się, że nieprzebraną.

HIPPONIKOS
I KALIAS

Nieboszczyk ojciec gospodarza domu, Hipponikos, miał olbrzymi majątek. W kopalniach swoich zatrudniał sześćset robotników, dziedziczył w swoim rodzie godność herolda misteriów eleuzyńskich i miał dziedziczne prawo nosić pochodnię podczas procesji w Eleuzis. Prócz tego, przekazał synowi jeszcze jeden zaszczyt. Kalias, podobnie jak jego ojciec, dziad i pradziad, był konsulem spartańskim w Atenach. Rzeczą jego było, w razie potrzeby, bronić przed sądami ateńskimi Spartan, którzy bawili w stolicy Grecji. W rodzie tym było wielu posłów do państw obcych, bo ta misja najczęściej spadała na ludzi zamożnych. Nieboszczyk Hipponikos dzielił z Nikiaszem w roku 426 godność naczelnego wodza, odniósł zwycięstwo pod Tanagrą w Beocji i zginął w dwa lata później na polu bitwy, przegranej pod Delion. Miał to być człowiek starej daty, prosty, oszczędny, choć nie skąpy,

skoro nie żałował pieniędzy na wzniesienie sobie pałacu w Atenach.

W pożyciu domowym mniej szczęśliwy. Żona jego, matka Kaliasa, rozwiodła się z nim i wyszła za mąż za Peryklesa. Stąd nie tylko nie było kwasów między domami, ale przeciwnie, stosunki bardzo dobre: synów Peryklesa widzimy w gościnie u Kaliasa i spotykamy tam jego siostrzeńca Alkibiadesa, który się niedługo ożeni z siostrą Kaliasa Hipparetą i weźmie za nią znaczny posag z dziedzictwa Hipponikowego. Dziedzictwo jednak stopnieje ze szczętem. Kalias jest gościnny, a przyjęcia kosztują coraz więcej. Drzwi się nie zamykają w domu, co dzień pełno uczonych i półuczonych, dom się zamienia na bezpłatny hotel, służba rady sobie dać nie może z tłumem pasożytów, których już na scenie Eupolis pokazuje, jak pochlebstwami upajają Kaliasa, a mienie jego przejadają.

Kalias uzyska jeszcze w roku 393 strategię, odbędzie w roku 371 poselstwo do Sparty i umrze w biedzie. Wspomni go przedtem Sokrates w *Obronie* jako tego, który „wydał na sofistów więcej niż wszyscy inni razem“, a synów dał na wychowanie Euenosowi z Paros za tanie pieniądze.

STATYŚCI I ROLE
POMNIEJSZE

Spotkamy w jego domu dwóch nieudanych synów Peryklesa: Ksantypa i Paralosa. Ksantippos miał żywić żal do ojca o to, że mu za mało dawał pieniędzy — poza tym niczym się nie zaznaczył jeden ani drugi. W dialogu są niemymi statystami.

Głośno natomiast ujmuje się w dyskusji za Sokra-

tesem ich brat cioteczny, siostrzeniec Peryklesa, Alkibiades. Żywy i niekrepujący się ani w stosunku do wielkiego Protagorasa, ani do swego przyszłego szwagra Kaliasa, a zakochany w Sokratesie w tym dialogu, podobnie jak w *Uczcie*.

Z *Uczty* platońskiej znamy też lekarza Eryksimacha, Pauzanasza i Fajdrosa, zapalonego do retoryki, i Agatona, późniejszego tragika, który tutaj milczy jeszcze, jako kilkunastoletni dopiero chłopak.

Prócz nich są i krewni Platona: stryjeczny brat jego matki, Kritias, nieprzejednany arystokrata i sympatyk Sparty, który miał splamić ręce krwią kolegi Teramenesa i niejednej ofiary swego zamachu oligarchicznego w jakich trzydzieści lat później. Towarzyszy mu wuj Platona, Charmides, młody, skromny, cichy człowiek, którego jednak stryjeczny brat Kritias miał później wciągnąć do zamachu i Charmides przypłacił to życiem w roku 403.

Adejmantos, syn Leukolofidesa, to przyszły zdrajca Aten w bitwie nad rzeką Kozią. Drugi Adejmantos to nieznana osobistość.

Hippiasza znamy dobrze z dwóch dialogów, które mu Platon poświęcił. Prodikos to postać wybitna. Pochodził z wyspy Keos, ojczyzny Simonidesa i Bakchylidesa. Bywał posłem od wyspy rodzinnej do Aten, a obok tego udzielał lekcji wymowy, miewał wykłady popisowe i prowadził ćwiczenia: tańsze dla szerszej publiczności, a droższe dla specjalistów. Zajmował się synonimami i zwrotami bliskoznacznymi, które bardzo skrupulatnie rozróżniał. Wsławił

się znaną i dziś przypowieścią o Heraklesie na rozstajnych drogach. Z Sokratesem żył na dobrej stopie. Platon odnosi się do niego z dobrotliwą ironią, Sokrates nabiera go po przyjacielsku.

POSTAĆ GŁÓWNA Główny bohater dialogu, Protagoras z Abdery na wybrzeżu trackim, urodził się około 481 lub 485 roku. Był zatem o kilkanaście lat starszy od Sokratesa. Platon zwiększa różnicę wieku między nimi. Wiadomo o nim tyle, że od trzydziestego roku życia aż do śmierci, przez lat czterdzieści, podróżował po miastach greckich w Helladzie, Italii i Sycylii, oddając się z wielkim powodzeniem działalności nauczycielskiej i cywilizatorskiej oraz pracy naukowej. Znaczną część życia spędził w stolicy ówczesnego świata cywilizowanego, w Atenach, gdzie żył w przyjaźni z Eurypidesem i Peryklosem. Pierwszy raz zjawił się tam w roku 444 i zaraz w roku następnym pojechał do zakładającej się na wybrzeżu włoskim kolonii Turioi, żeby dla niej ułożyć prawa. W Atenach spędził czas wielkiej zarazy i patrzył na śmierć synów Peryklesa, podziwiając u ich ojca spokój ducha w nieszczęściu. Pisma jego zaginęły. Zachowała się tylko główna jego teza. Owo znane powiedzenie: Miarą wszystkich rzeczy jest człowiek; czy coś istnieje, czy nie istnieje, to zależy od tego, jak się komu wydaje. Cokolwiek ja myślę, że istnieje, to też istnieje — dla mnie. A cokolwiek ty — to istnieje — dla ciebie. Człowiek, to równie dobrze ja, jak i ty.

Ten subiektywizm wyznawał Protagoras tylko w teorii poznania. W teorii działania przyjmował obiektywne różnice między złem a dobrem, ugrun-

towane w biologicznych dyspozycjach i interesach jednostek i społeczeństwa. Dobrze znaczyło u niego tyle, co: pożyteczne w walce o byt. Stąd, oczywiście, jedna i ta sama rzecz musiała w jego nauce być dobra i zła równocześnie, zależnie od tego, ze względu na czyj interes biologiczny zechcielibyśmy ją rozpatrywać. Tu więc nie subiektywizm, tylko relatywizm był jego hasłem. Najlepszym środkiem w walce o byt na rynku miasta, urządzonego demokratycznie, była sprawność retoryczna. Tej też nauczał Protagoras, a jak była jego nauka pożądana i ceniona, świadczą honoraria, jakie pobierał. Od osoby sto min srebrem za całkowity kurs. Życie jednak było nieprawdopodobnie tanie w owych czasach; za czym już ta suma stanowiła majątek poważny. On pierwszy uczył rozróżniać rodzaje, czasy i tryby gramatyczne, uczył wygłaszać i pisać wypracowania na dowolne tematy tak, aby wywody wyglądały przekonująco. Zupełnie tego samego i tak samo uczą się i dziś nasi chłopcy na tzw. nauce języka ojczystego w szkole średniej. I dziś tak samo każe się im mówić i pisać byle co, o byle czym w sposób przekonujący i porywający i to się im ogromnie przydaje na wiecach, odczytach, kazaniach, w felietonach, w miesięcznikach literackich, w sejmie. Demokratyczny ustrój i w Atenach polegał na tym, że byle kto decydował o byle czym. Musiał sobie tylko umieć zdobyć „zaufanie“ współobywateli, a zdobywało się je i w Atenach porywającymi przemówieniami. Prawda nie wszystkich porywa i nie wszystko, co porywające jest prawdziwe.

Ostrożny był Protagoras w wypowiedzaniu swego stanowiska, a jednak za mało. W kwestii religii wypowiedział się zbyt otwarcie: „O bogach? Nie mogę wiedzieć — powiada — czy są, czy ich nie ma. Wiele rzeczy utrudnia poznanie na tym punkcie: i rzecz sama niejasna i życie człowieka za krótkie“. To wystarczyło do wytoczenia procesu o ateizm. Skazano go na śmierć i gdyby Protagoras był czekał wykonania wyroku, byłby podzielił los Sokratesa o jakichś piętnaście lat wcześniej. Skończyło się jednak na publicznym spaleniu jego pism na placu w Atenach. Platon miał wtedy lat trzynaście. Już widział płomienie tego stosu i one mu się musiały przypominać, kiedy myślał o śmierci Sokratesa.

**PODSTAWA
WYCHOWANIA**

Podstawą wychowania w Atenach było studium języka i literatury ojczystej. Analiza i komentowanie utworów poetyckich. Tą drogą miały się uszlachetniać dusze i wysubtelniać intelekty, na tej pracy wyrabiał się styl i kształciła się pamięć młodzieży, tu był otwarty skarbiec pięknych zwrotów, które sobie przyswoić należało i umieć je bądź to rozwijać i uzasadniać, bądź też zwalczać, zależnie od potrzeby.

W dialogu naszym Protagoras sięga do tego skarbcza, chcąc wystawić na niebezpieczną próbę kulturę intelektualną Sokratesa i żąda od niego krytyki pewnej pieśni Simonidesa. Sokrates żartami, na których się jego towarzystwo nie pozna, skompromituje bezkrytyczne i nieodpowiedzialne, choć efektowne i popularne, zapędy podmiotowej krytyki literackiej.

osiemdziesiątki, wyjechał do Syrakuz na dwór hojnego tyrana Hierona, gdzie już i życia pełnego chwały dokonał, mając lat dziewięćdziesiąt i majątek pozostawiając znaczny.

PRÓBKA
DO ROZBIORU

Pieśń Simonidesa, którą Protagoras zadaje do oceny i rozbioru Sokratesowi, nie zachowała się poza tekstem naszego dialogu. Są to właściwie rytmizowane wykręty i uwagi o ludziach dzielnych. Poeta wypowiada swoje stanowisko, niezbyt wiele wymagając od człowieka. Po zebraniu z tekstu dialogu tych ułamek, które zdają się do pieśni należeć, uzyskuje się taką całość:

Dzielnym zostać naprawdę — to tylko jest ciężko i trudno
[nad wyraz:
Ręce i nogi mieć jak się należy i głowę nosić na karku bez
[przygany.

(Tu, podobno, brak pięciu wierszy)

Ani mi się ów zwrot nie podoba, choć to powiedzenie Pittaka:

Pittakos, mędrzec, powiada: Być dzielnym to ciężka robota.
Bóg jeden tylko posiada ten dar, a człowiek złym nie być nie
[może,

Kiedy go nieporadna zwali z nóg godzina.

Komu się dobrze powiedzie, ten dzielny,

A lichy ten, komu źle.

Wytrwać w dzielności i szczyt jej osiągnąć któż zdoła? Bogów
[kochanek!

Już to wystarcza mi,
By nie był całkiem zły,
Zbyt nie opuszczał rąk
I miał poczucie praw.
Tym ojców stoł gród

A słucha go, kto zdrów.
 Takiemu ja nie przyganię,
 Jam do nagany nie skory,
 A błaznów ród nie wygasa.
 Ja wszystko pięknem zwę,
 Czego nie plami brud.

Toteż ja nigdy nie szukam tego, co istnieć nie może.
 Żłudna nadzieja mnie uwieść nie zdoła; wszak życia mi
 [szkoda na mrzonki.

Wiem, że człowieka bez wady nie znajdę, choćbym świat ze-
 [szedł szeroki.

Jeśli go spotkam, obwieszczę.

A więc każdego chwałę rad i kocham też każdego,
 Z własnej woli i chęci,
 Kto rąk czynem haniebnym nie splamił.
 Konieczność rzecz inna; z nią walka daremna.
 Tej nawet sam bóg się nie oprze.

Wszystko to wygląda na początek pieśni, którą miał chór śpiewać z towarzyszeniem gitary przy uczcie u Skopasa. Drudzy mówią, że to początek pochwały tyrana po jego zwycięstwie, odniesionym czwórką na uroczystych wyścigach.

Starożytni związali z tym urywkiem legendę. Skopas miał u Simonidesa zamówić pochwalną pieśń pod swoim adresem za grube pieniądze. Nie spodziewał się jednak, że w niej znajdzie tyle zastrzeżeń na początku i to tak bardzo dwuznacznych dla solenizanta, którego się zaczyna chwalić po takim wstępie. Dalszy ciąg chóru miał zawierać pochwałę Dioskurów: Kastora i Polydeukesa, mitycznych dwóch młodych ludzi na koniach, których Zeus w nagrodę za miłość braterską był wziął do nieba. Dopiero na końcu przychodziła pochwała samego Skopasa.

Tyran, niezadowolony z wyniku, wypłacił pocie tylko połowę umówionego honorarium, dodając, że drugą połowę powinni mu dodać Dioskurowie, wdzięczni za to, że im połowę pieśni poświęcił.

Wymówił te słowa, widać, w złą godzinę, choć właśnie siedział z tłumem biesiadników przy stole. W tej chwili bowiem dano znać Simonidesowi, że oto dwóch młodych ludzi przyjechało do niego na koniach; czekają na podwórzu i koniecznie chcą z nim mówić natychmiast.

Wyszedł poeta za próg, ale nikogo nie spostrzegł. Za to gmach cały runął w tym momencie w gruzy i ruiny pogrzebały Skopasa wraz ze wszystkimi gośćmi. Ciała tak były zniekształcone katastrofą, że nikogo z nieboszczyków nie można było rozpoznać. Jeden tylko Simonides, dzięki swej niezwykłej pamięci lokalnej, umiał wskazać miejsce, gdzie siedział przed chwilą każdy z towarzystwa.

Niewątpliwie, autor tej ballady pragnął z jednej strony podnieść chwałę Dioskurów, a z drugiej ostrzec przed obrywaniem honorariów autorskich. Było więc i w niej coś z ducha Simonidesa.

Widać z tego, że Simonides, zawodowy poeta, który umiał na swoim talencie zrobić majątek i sławę sobie zaskarbić szeroką, miał w oczach Platona wiele wspólnego z Hippiaszem, Prodikosem, Gorgiaszem, Protagorasem i tyloma innymi zawodowymi mędrkami, którzy robili majątki na nauce. Platon od dziecięcych lat patrzył z góry na ludzi, którzy zawodowo pieniądze robili w jakimkolwiek fachu. Zwyczajna to ocena u ludzi wolnych i niezależnych. A już oso-

bliwie pogardliwym uśmiechem traktował tych, którzy do wynajęcia mają pozory wiedzy i objawy zapału, potęgę słowa i gestu. Zobaczymy ten uśmiech na twarzy Sokratesa i w naszym dialogu. Są i inne; każdy jego ustęp jest prześwietlony uśmiechem.

Kiedy właściwie Platon napisał *Protagorasa*, tego nikt nie wie i nikt nikogo rozumnie o tym nie przekona.

Tego rodzaju kwestie są dla wielu uczonych ulubionym i wdzięcznym polem do budowy niezachwianych hipotez. *Protagorasa* kładą przeważnie na młode lata Platona. Willamowitz-Moellendorff wie na pewno, że *Protagoras* powstał jeszcze za życia Sokratesa, ponieważ płynie z niego nauka: młodzieńcze, zamiast obcować z zawodowymi uczonymi, obcuj z Sokratesem raczej, a skorzystasz więcej i mniej cię to będzie kosztowało! Taki morał, powiada, byłby bezprzedmiotowy po śmierci Sokratesa. Argument to zgoła niepoważny. Został przecież po Sokratesie jego uczeń: Platon; został jego duch w gaju Akademosy. Z tymi zawsze można było obcować.

Można i dziś jeszcze, jeżeli ktoś, czytając żywe słowa dialogów platońskich, sam sobie zadaje napotkane w nich pytania i sam sobie odpowiadać próbuje; wszystko jedno, kiedy by je zadał Platon: za młodu czy na starość.

Ale być może, że to praca młodych lat. Sokrates mówi tutaj rzeczy wprost przeciwne tym, których dowodzi w *Gorgiaszu*. Nie widać wcale ascetycznych zapędów, widać za to wszędzie dużo humoru i widać miejscami rozwlekłość, czuć pewną niezręczność w dialogu. Być może, że to cechy młodości.

I bardzo być może, że młodziutki Hippokrates, przyjaciel Sokratesa, gorączka wielki i dobra dusza przy tym, to sam Platon z młodych lat. Trudno wiedzieć na pewno, ale warto już i samego Sokratesa posłuchać, jak mówi. Właśnie wraca z domu Kaliasa i natrafia na dobrego znajomego.

PROTAGORAS

OSOBY DIALOGU:

ZNAJOMY
SOKRATES
HIPPOKRATES
PROTAGORAS
ALKIBIADES

KALIAS
KRITIAS
PRODIKOS
HIPPIASZ

ZNAJOMY. Skąd się, Sokratesie zjawiasz? Albo — 309
tak, oczywiście: z polowania na wdzięki Alkibiadesa? I
O tak; ja go też i kiedyś tutaj widziałem i jeszcze mi
się ładnym chłopcem wydał, ale to już mężczyzna,
Sokratesie, i tak, tylko pomiędzy nami mówiąc: broda
już całkiem pełna!

SOKRATES. To i co z tego? A niby to ty nie jesteś
wielbicielem Homera, który powiada, że męska uro-
da najmiłsza wtedy, kiedy się broda puszcza; taka B
jak teraz Alkibiadesowi?

ZNAJOMY. Więc teraz co? Naprawdę od niego przy-
chodzisz? Jakże tam ten chłopak z tobą?

SOKRATES. Dobrze; zdawało mi się; a nienajgorzej
i dzisiaj; nawet i dużo mówił w mojej obronie; po-
magał mi; właśnie też od niego idę. Ale to, wiesz,
dziwna rzecz, co ci chcę powiedzieć: Byłem przy nim,
a nie zwracałem na niego uwagi, a nawet zapomina-
łem o nim chwilami.

ZNAJOMY. A cóż tam mogło takiego zajść pomiędzy C
nim a tobą? Toż, chyba, nie trafił ci się kto inny,
ładniejszy; przynajmniej nie tu u nas w mieście?

SOKRATES. Owszem; nawet i o wiele!

ZNAJOMY. Co ty mówisz? Tutejszy ktoś czy obcy?

SOKRATES. Obcy.

ZNAJOMY. Skąd?

SOKRATES. Z Abdery.

ZNAJOMY. I taki ci się ładny ten ktoś obcy wydał, że ci piękniej wygląda niż syn Kleiniasa?

SOKRATES. Jakże ma, mój kochany, szczyt mądrości nie wyglądać piękniej?

ZNAJOMY. A, to ze spotkania z mędrce jakims, Sokratesie, przychodzisz do nas?

D SOKRATES. Z największym przecież ze współczesnych, jeżeli uważasz, że największy mędrzec to Protagoras.

ZNAJOMY. Nie — co ty mówisz? Protagoras przyjechał?

SOKRATES. Nawet jest już trzeci dzień.

ZNAJOMY. I ty może w tej chwili od niego wracasz?

310 SOKRATES. Owszem, bardzo wilem z nim mówił i słyzałem wile od niego.

ZNAJOMY. A czyżbyś nam nie opowiedział tej rozmowy, jeżeli ci coś nie przeszkadza; siadajże tutaj o, a ten chłopak niech wstaje.

SOKRATES. I owszem; nawet będę wdzięczny, jeżeli posłuchacie.

ZNAJOMY. Ależ i my; i my tobie, jeżeli opowiesz.

SOKRATES. A, to byłaby wdzięczność obustronna.

A więc posłuchajcie.

II Zeszłej nocy, tej o, dziś, jeszcze o wczesnym świcie, Hippokrates, syn Appollodora a brat Fazona, wali B mi z całej siły laską do bramy, a kiedy mu ktoś otworzył, wpada w tej chwili do środka i na cały głos woła: Sokratesie, ty czuwasz czy ty śpisz? Ja jego głos poznałem i powiadam: O, to Hippokrates; a ty co znów nowego powiesz?

Nic, nic — powiada — Sokratesie; tylko same dobre rzeczy.



To dobre słowo — powiadam. — Ale co się stało?
I dlaczego o tej porze przychodzisz?

Protagoras przyjechał — powiada, stając koło
mnie.

Przedwczoraj — mówię mu; a tyś się w tej chwili
dowiedział?

Na bogów — powiada — dopiero wieczorem. c

Równocześnie namacał stołek, usiadł sobie u moich
nóg i powiada: No tak przecież; wieczorem, bardzo
późno wróciłem z Ojnoe; bo, wiesz, uciekł mi niewol-
nik: Satyros. Już dawno miałem ci powiedzieć, że
będę go ścigał, ale przez coś tam innego zapomnia-
łem. Więc kiedym wrócił i byliśmy już po kolacji
i mieliśmy się już kłaść, wtedy mi brat powiada, że
Protagoras przyjechał. Porwałem się zaraz, żeby
pójść do ciebie, ale potem mi się wydało, że już jest
zbyt późno w noc. Ale skoro mnie tylko sen po tym d

utrudzeniu opuścił, natychmiast wstałem i zaraz tu przyszedłem.

Ja, uważając, że on taki podniecony, taki niespokojny: No cóż ci to — powiadam — takiego? Chyba ci nic nie winien Protagoras? A ten się śmieje i powiada: Owszem, na bogów, Sokratesie; bo on sam jeden jest mądry, a mnie takim nie robi.

— Ależ, na Zeusa — powiadam mu — jeżeli mu dasz pieniądze i uprosisz go, zrobi i ciebie mądrym.

— O gdybyż to — powiada — Zeusie i wszyscy bogowie, tylko o to szło! To już bym ani swojego
E mienia nie poszczędził, ani przyjaciół. Właśnie też w tej samej sprawie i teraz przychodzę do ciebie, abyś w moim interesie pogadał z nim. Ja sam, to i trochę za młody jestem, a przy tym ani nie widziałem Protagorasa nigdy, anim go nie słyszał. Jeszcze dzieckiem byłem, kiedy on tu pierwszy raz przyjechał. A tu, Sokratesie, wszyscy tego męża chwalą i powiadają, że najmądrzejszy, najmądrzej mówi. Więc czemuż,
311 może byśmy poszli do niego, aby go w domu zastać; on mieszka, jak słyszałem, u Kaliasa, syna Hipponika. No, chodźmy!

A ja powiadam: Jeszcze czas, kochanie, tam iść. Jeszcze wcześniej. Tymczasem tutaj, ja wstanę, pójdziemy na podwórze, tam się będziemy przechadzali i porozmawiamy, aż się rozwidni. Potem pójdziemy. Tym bardziej że Protagoras jest przeważnie w domu; tak, że nie bój się, zastaniemy go na pewno.

III Potem wstaliśmy i przeszli na podwórze. I ja chcąc
B popróbować sił Hippokratesa, zacząłem go badać i zapytałem: — Powiedz mi, Hippokratesie; do Pro-

tagorasa teraz masz zamiar pójść i wypłacić mu pieniądze jako wynagrodzenie za swoją osobę, a niby jako do kogo pójdziesz do niego i jako ten, który *czym* ma zostać? Tak na przykład, gdybyś zamierzał pójść do swego imiennika, do Hippokratesa z Kos, tego z Asklepiadów i wypłacić mu pieniądze jako wynagrodzenie za swą osobę, a ktoś by cię zapytał: Powiedz mi, Hippokratesie, ty chcesz Hippokratesowi **C** wypłacić wynagrodzenie jako komu właściwie? Cóż byś odpowiedział?

Odpowiedziałbym — mówi — że jako lekarzowi.

— Jako ten, który ma *czym* zostać?

— Jako ten, który lekarzem — powiada.

— A gdybyś do Polyklejta z Argos albo do Fidiasza Ateńczyka miał zamiar pójść i wypłacić im wynagrodzenie za swoją osobę, a ktoś by cię zapytał: Ty te pieniądze wypłacić zamierzasz Polyklejtowi i Fidiaszowi jako komu właściwie?

— Odpowiedziałbym, że jako rzeźbiarzem.

— Jako że niby kim masz zostać?

— Jasna rzecz; rzeźbiarzem.

— No, dobrze — powiadam. — A teraz my oto do Protagorasa pójdziemy, ja i ty i będziemy gotowi **D** wypłacić mu pieniądze za ciebie, jeżeli tylko wystarczą nasze kapitały i jeśli nimi potrafimy na niego wpłynąć — a jeśli nie, to dołożymy jeszcze pieniędzy przyjaciół. Otóż, kiedy my się tak za tym rozbijamy, a ktoś by nas zapytał: Powiedz no mi, Sokratesie i Hippokratesie, wy macie zamiar płacić pieniądze Protagorasowi dlatego, że on kim jest? Co byśmy mu odpowiedzieli? Jakie też to inne miano słyszymy **E** o Protagorasie, jak o Fidiaszu mówią, że to rzeźbiarz,

a o Homerze, że to poeta? Cóż to takiego słychać o Protagorasie?

— No przecież — powiada — mędrcom nazywają tego męża, Sokratesie.

— Więc, niby, jako do mędrca pójdziemy mu pieniądze płacić?

— Tak jest.

— A gdyby cię jeszcze i o to ktoś zapytał: A ty 312 sam, to jako przyszedł ktoś idziesz do Protagorasa?

A on powiada, zaczerwieniwszy się — bo już trochę dnia zaczęło prześwitywać tak, że można go było dojrzeć: — Jeżeli jakoś tak, jak w tamtych wypadkach, to widać, że jako przyszedł mędrzec.

— A ty — mówię mu — na bogów, nie wstydzilibyś się przed Hellenami zostać zawodowym mędrcom, sofistą?

— Tak, na Zeusa, Sokratesie, jeżeli mam powiedzieć to, co myślę.

— Więc może, Hippokratesie, nie taką chyba myślisz od Protagorasa pobierać naukę, tylko taką, jak B swojego czasu od nauczyciela języka albo gry na kitarze, albo gimnastyka? Każdej z tych rzeczy uczyłeś się nie dla fachu, jako przyszedł zawodowiec, tylko dla wykształcenia ogólnego, jak wypada człowiekowi prywatnemu, niezależnemu.

— Otóż tak właśnie — powiada — raczej tak mi się przedstawia nauka u Protagorasa.

iv — Więc wiesz ty, co właściwie myślisz teraz zrobić, czy nie wiesz?

— Z czym, niby?

— Bo zamierzasz duszę własną oddać, aby koło c niej chodził człowiek, jak powiadasz: zawodowy



mędrzec. Ale co to jest zawodowy mędrzec, bardzo bym się dziwił, gdybyś wiedział. A jednak, jeżeli tego nie wiesz, to i tego nie wiesz, komu duszę powierzasz, ani też, czy na dobrą, czy na złą sprawę.

— Zdaje mi się — powiada — że wiem.

— To powiedzże; co to, jak myślisz, jest mędrzec?

— Ja — powiada — tak, jak nazwa mówi, myślę, że to taki, który się na mądrych rzeczach rozumie. D

— Nieprawdaż — mówię mu — to samo wolno powiedzieć i o malarzach i o cieślach, że to są ludzie, którzy się znają na mądrych rzeczach. Ale, gdyby nas ktoś pytał: A malarze rozumieją się na jakich mądrych rzeczach, odpowiedzielibyśmy mu może, że A na tym, co dotyczy wykonywania obrazów i tam dalej. A gdyby ktoś o tamto zapytał: A sofista jest mędrcelem na jakim polu? Co byśmy mu odpowiedzieli? Na jakiej on się rozumie robocie?

— No, cóż? powiedzielibyśmy, Sokratesie, że to taki, który się rozumie na tym, jak kogoś zrobić tęgim mówcą.

— Może być — mówię mu — że powiedzielibyśmy prawdę, ale na tym nie koniec przecież. Bo ta nasza odpowiedź pociąga za sobą pytanie: a o czym to sofista uczy doskonale mówić? Jak na przykład, nauczyciel gry na kitarze uczy przecież doskonale mówić o tym samym, na czym się i rozumie: o grze na kitarze. Czy nie?

— Tak.

— No dobrze; a tak, sofista uczy mówić doskonale o *czym*? Oczywiście, że o tym, na czym się i rozumie?

— Zapewne.

— No więc, cóż to takiego, na czym się sofista i sam rozumie i ucznia robi znawcą w tym zakresie?

— Na Zeusa — powiada — ja ci jeszcze nie potrafię tego powiedzieć.

³¹³ V Otóż ja powiedziałem potem: Więc jak to? A wiesz ty, na jakie niebezpieczeństwo idziesz wydać duszę? Czy też, jeśliby ci wypadało ciało komuś powierzyć a zachodziłaby obawa, że ono albo się tęgie stanie, albo liche, bardzo byś się rozglądał i namyślał, czy je komuś powierzyć, czy nie i na naradę przyjaciół byś wołał i krewnych i ci by długie dni na rozważaniach trawili; a kiedy chodzi o duszę, którą wyżej cenisz niżli ciało, i w której całe twoje przyszłe szczęście albo nieszczęście złożone, zależnie od tego, czy się tęga stanie, czy licha — jej sprawą nie podzieliłeś się ani z ojcem, ani z bratem, ani z kimkolwiek z nas znajomych: czy powierzać, czy nie powierzać duszy temu komuś, co przyjechał z obcych

stron, tylkoś wieczorem usłyszał, jak powiadasz, a rano przychodzisz i o tym wcale nie myślisz i nie radzisz się, ani słówkiem, czy należy mu siebie samego powierzyć, czy nie, i gotów jesteś wyłożyć kapitały własne i przyjaciół, jak gdybyś już doszedł, że ze wszech miar należy pójść do Protagorasa, którego ani nie znasz, jak mówisz, aniś z nim nie rozmawiał nigdy, tylko sofistą go nazywasz, a co to jest sofistą, tego, pokazuje się, nie wiesz, choć mu chcesz oddać siebie samego.

A ten wysłuchał i powiada: — Tak to wygląda, Sokratesie; wedle tego, co mówisz.

— A czy to, Hippokratesie, sofista nie jest czasem hurtownikiem albo kramarzem towarów, którymi się dusza żywi? Bo mnie on się przynajmniej kimś takim wydaje.

— A żywi się dusza czym, Sokratesie?

— Naukami przecież — powiedziałem. — I oby tylko, przyjacielu, sofista nas w pole nie wyprowadził, jak zacznie zachwalać swój towar; podobnie jak ci, co pokarmy dla ciała sprzedają hurtem i po kramikach. I ci też na towarach, które mają na składzie, ani się sami nie rozumieją, nie wiedzą, co się ciału przyda, a co zaszkodzi, a zachwalają wszystko przy sprzedaży, ani też tego nie wiedzą ci, co u nich kupują, chyba że który jest przypadkiem specjalistą gimnastykiem albo lekarzem. Tak samo i ci, którzy po miastach jeżdżą z naukami i sprzedają je hurtem i na małą skalę każdemu, kto tylko zechce, zachwalają wszystko, co tylko który ma na sprzedaż, a jednak może i między nimi ten czy ów nie zna się na tym, co sprzedaje, i nie wie, co się duszy przyda,

- a co jej zaszkodzi. A tak samo i ci, co od nich kupują, chyba że ktoś przypadkiem będzie znowu higienistą od duszy. Więc jeżeli ty się właśnie rozumiesz na tym, co pomaga, a co szkodzi, to nie bój się, możesz kupować nauki i u Protagorasa, i u kogo bądź innego.
- 314 Ale, jeżeli nie, to patrzaj, pocziwa duszo, żebyś tego, co najdroższe, na kartę nie stawiał, bo to gra niebezpieczna. Toż przecie znacznie większe niebezpieczeństwo tam, gdzie się kupuje nauki, niż tam, gdzie środki spożywcze. Bo jeśli pokarmy czy napoje kupisz u kramikarza czy u hurtownika, to możesz je wziąć do jakichś innych naczyń i odnieść do domu, a zanim je do swego ciała wprowadzisz pijąc czy jedząc, możesz je u siebie w domu złożyć i poradzić się kogoś i wezwać takiego, który się zna na rzeczy i wie, co jeść i pić, a czego nie i w jakich porcjach, i kiedy. Tak, że przy tym kupnie niewielkie niebezpieczeństwo. Nauk natomiast niepodobna w innym
- B naczyniu odnieść, tylko złożysz zapłatę a naukę brać musisz do samej duszy i z tą nauką iść, czy to szkodę odnosząc, czy pożytek. Więc nad tym się zastanawiajmy, i to ze starszymi od nas. Bo myśmy jeszcze za młodzi na to, żeby tak doniosłe sprawy rozstrzygać. A teraz to, jakeśmy zaczęli, chodźmy i posłuchajmy tego męża a potem, jak posłuchamy, opowiemy to drugim. Przecież tam jest nie tylko jeden Protagoras, ale i Hippiasz z Elis — a mam
- C wrażenie, że i Prodikos z Kos — i wielu innych mądrych ludzi.
- VI Zgodziwszy się na to, poszliśmy. A kiedyśmy się znaleźli w przedsionku, zatrzymaliśmy się, rozmawiając o jakiejś kwestii, która nam się nasunęła po

drodze. A żeby nie urywać przed końcem, chcieliśmy dalej rozmawiać aż do samego wejścia i tak zatrzymaliśmy się w przedsionku i rozprawiali, póki by nie nastąpiła zgoda pomiędzy nami. Otóż mam wrażenie, że odźwierny, eunuch jakiś, podsłuchał nas, a zdaje się, że dla mnogości sofistów patrzył krzywo na wszystkich gości domu. Dość, że kiedyśmy zapukali do drzwi, otworzył, zobaczył nas i „Oho, powiada, sofiści jacyś; pan nie ma czasu!” A równocześnie oboma rękoma drzwi tak gorliwie, jak tylko mógł, zatrzaskał. Myśmy znowu zapukali. A ten na to spoza drzwi zamkniętych: „Ludzie, powiada, czyście nie słyszeli, że pan nie ma czasu?”

— Ależ kochanie — powiadam mu; — my ani do Kaliasa nie przychodzimy, ani sofistami nie jesteśmy; udobruchaj się! Nie bój się! Myśmy przyszli zobaczyć Protagorasa. Oznajmijże nas.

Za czym dopiero z ciężką biedą nam ten człowiek drzwi otworzył.

A skorośmy weszli do środka, właśnie Protagoras się w krużganku przechadzał, a szeregiem wraz z nim chodzili z jednej strony Kalias, syn Hipponika i brat jego przyrodni po matce, Paralos, syn Peryklesa i Charmides, syn Glaukona, a po drugiej drugi syn Peryklesa Ksantippos i Filippides, syn Filomelosa, i Antimojros z Mend, który się największą sławą cieszy spośród uczniów Protagorasa i zawodowo się uczy jako przyszły sofista. Ci zaś z towarzystwa, którzy za nim szli, po większej części wyglądali na obcych, jak to ich prowadzi za sobą Protagoras z każdego miasta, przez które przeszedł, czarem głosu uwodząc jak Orfeusz, a ci za głosem idą — oczarow-



wani. A było też i kilku z naszych, tutejszych, w tym chórze. Kiedym tak na ten chór patrzył, najwięcej mi się to podobało, jak oni się pięknie wystrzegali, żeby nigdy na drodze nie stanąć przed nosem Protagorasowi, tylko, skoro on sam zawracał i ci, co obok niego szli, wówczas się ci słuchacze jakoś tak ładnie i w porządku rozstępowali na tę i na tamtą stronę i w kółko zachodząc zawsze się za jego plecami ustawiali, bardzo pięknie.

vii Potem zaś zaraz poznałem, powiada Homer, Hipiasza z Elis; siedział w podcieniu naprzeciw na c wielkim fotelu.

A naokoło niego na ławkach Eryksimachos, syn Akumenosa, i Fajdros z Myrrinu i Andron, syn Androtiona, a z obcych, jego współobywatele i kilku innych. Widać, że o coś przyrodniczego i o jakieś zjawiska napowietrzne i astronomiczne sprawy roz-

pytywali Hippiasza, a on na wyniosłym fotelu siedząc, każdemu z nich sprawę rozstrzygał i kolejno przechodził ich pytania.

I kogo jeszcze widziałem; oto samego Tantalą, boć przyjechał przecież Prodikos z Kos; siedział w jakiejś D ubikacji, w której przedtem skarbiec miał Hipponikos, a teraz, z powodu nawału przyjezdnych, Kalias go wypróżnił i oddał gościom na mieszkanie. Otóż Prodikos jeszcze leżał, pozawijany w jakieś owcze skórki i kołdry bardzo liczne, jak się zdawało. Obok niego siedzieli blisko na kanapach Pauzanasz z Garncarskiego, a obok Pauzanasza młody jeszcze jakiś E chłopak, jak mi się wydaje, doskonałej urody i na wejrzeniu bardzo piękny. Zdawało mi się, że słyszałem jak go Agatonem nazywano i nie dziwiłoby mnie, gdyby był przypadkiem ulubieńcem Pauzanasza. Był tedy ten chłopak i obaj Adejmantowie, syn Kepisa i syn Leukolofidesa, i kilku innych było widać. Ale, o czym rozmawiali, nie mogłem, ja przynajmniej, wyrozumieć z zewnątrz, choć bardzo mi zależało na tym, żeby słyszeć Prodikosa — strasznie mi się mądry ten mąż wydaje i wygląda jak bóg — ale, że ma niski głos, więc jakiś pogłos robił się po domu 316 i zacierał wyrazistość słów.

Myśmy tedy dopiero weszli, a tuż za nami przyszli VIII jeszcze Alkibiades, ten piękny, jak powiadasz ty, a ja wierzę, i Kritias, syn Kallajschrosa.

Otóż, wszedłszy jeszcześmy chwilę tam zabawili, rozglądając się w tym wszystkim, a potem zbliżyliśmy się do Protagorasa i ja powiedziałem: B Protagorasie, oto do ciebie przychodzimy; ja i ten oto Hippokrates.

— Czy tylko ze mną samym — powiada — chcecie rozmawiać, czy też i w towarzystwie?

— Nam — powiadam — to nie robi żadnej różnicy. Usłyszysz, dlaczegośmy przyszli, tedy sam rozważ.

— A cóż to jest takiego — powiada — co was sprowadza?

— Hippokrates, ten oto, tutejszy jest, syn Apollodora z rodu wysokiego i bogatego; sam, zdaje się, dorównywa rówieśnikom zdolnościami; a chce, uważam, dobić się znacznego stanowiska w mieście. Sądzi zaś, że najłatwiej mu to przyjdzie, jeżeliby mógł z tobą obcować. Otóż to już ty rozważ, czy o takich rzeczach trzeba, sądzisz, rozmawiać w cztery oczy, czy też można i w towarzystwie.

— Trafna — powiada — twoja troska, Sokratesie, o moją osobę. Bo taki człowiek z obcych stron, który do miast wielkich zjeżdża i tam namawia co najlepszych spośród młodzieży, żeby porzucili towarzystwo innych, czy to swoich, czy obcych, czy starszych, czy młodszych, a obcowali z nim, bo się przez to obcowanie z nim rozwiną i udoskonalą, taki się musi mieć na baczności przy tej pracy. Bo niemałe na tym tle powstają zawiści i objawy niechęci, i napaści podstępne. Ja też powiadam, że sztuka mędrców jest prastara, ale ci, którzy ją uprawiali, starożytni mężowie, bojąc się tego, co w niej zraża ludzi, okrywali się fałszywymi pozorami i jedni chowali się za parawan poezji, jak Homer, i Hezjod, i Simonides, drudzy za tajemnice święte i wyrocznie; to ci z kół Orfeusza i Muzajosa, a niektórzy widziałem, że i za gimnastykę, jak Ikkos z Tarentu i dziś jeszcze żyjący,

wcale niezgorszy mędrzec Herodikos z Selymbrii, ^E a pierwotnie z Megary. Z muzyki parawan sobie zrobił wasz Agatokles, a to tęgi mędrzec, i Pytokleides z Ikkos, i innych wielu. Ci wszyscy, jak mówię, bojąc się zawiści ludzkiej, ze sztuk tych tarcze ochronne sobie porobili. Ale ja się z nimi wszystkimi na tym ³¹⁷ punkcie nie zgadzam. Zdaje mi się, że oni wcale nie uzyskali tego, o co im szło; bo przecież ludzie, którzy mają wpływy i znaczenie w miastach, doskonale widzą, dlaczego te pozory; bo przecież szerokie koła, żeby się tak wyrazić, nic nie widzą, tylko, jak im tamci poddadzą, tak ci pieją. Otóż jeśli ktoś ucieka i nie potrafi uciec, tylko się demaskuje publicznie, to bardzo niemądrze się wziął do rzeczy i jeszcze ^B więcej sobie musi ludzi narażać. Uważają przecież, że taki jest jeszcze szelmą, w dodatku: zdolnym do wszystkiego.

Otóż ja poszedłem drogą wprost przeciwną niż tamci i wyznaję *otwarcie*, że jestem mędrce*m* i wychowuję ludzi; sądzę, że ta moja ostrożność lepsza jest od tamtej; ta, żeby raczej otwarcie się przyznawać, niż się zapierać. Prócz tej, zachowuję i inne; tak, że bogu dzięki, żadnej nie zaznałem przykrości z tego powodu, że przyznaję się do zawodu mędrca. ^C A ja już długie lata pracuję w tym fachu, w ogóle już dużo lat mam za sobą. Nie ma tu chyba nikogo pomiędzy wami wszystkimi, którego bym z wieku ojcem być nie mógł. Więc mnie najprzyjemniej będzie, jeżelibyście zechcieli o tych wszystkich sprawach mówić otwarcie wobec wszystkich tutaj obecnych.

Otóż ja — bo przypuszczałem, że on się zechce po-

D pisać przed Prodikosem i Hippiaszem i pochwalić, że oto niby nas miłość do niego przywiodła — no cóż — powiadam — a może by tak i Prodikosa, i Hippiasza poprosić i tych koło niego, niechby i oni nas posłuchali.

— Bardzo dobrze — powiada Protagoras.

— Więc jeżeli chcecie — mówi Kalias — to urządzmy posiedzenie, żebyście siedzący rozmawiali.

Zgodzono się oczywiście. Zaczem my wszyscy, bardzo radzi usłyszeć ludzi mądrych, sami chwytamy za ławki i kanapy i ustawiamy je koło Hippiasza, bo tam już przedtem stały jakieś ławki. Na to nadeszli E Kalias i Alkibiades prowadząc Prodikosa, którego ściągnęli byli z łóżka, i jego najbliższe otoczenie.

IX Więc skorośmy wszyscy razem posiadali, Protagoras: „No więc, Sokratesie — mówi — skoro i ci tu są obecni, powiedz no to, coś mi przed chwilą nadmienił o tym tutaj młodzieńcu“. Więc ja powiadam, 318 że: „Tak samo muszę zacząć, Protagorasie, jak przed chwilą to, z czym przyszedłem. Hippokrates, ten oto, chce właśnie z tobą obcować. A co mu z tego przyjdzie, jeżeli będzie z tobą obcował, powiada, że bardzo by się rad dowiedzieć. Taka krótka jest nasza sprawa“.

Podchwycił to Protagoras i powiada: — Młody człowieku, oto przyszłość twoja: jeśli będziesz ze mną obcował, to którego dnia będziesz u mnie, odejdiesz do domu lepszy, niżes przyszedł, a na drugi dzień znowu to samo i każdego dnia będziesz postępował naprzód.

— Ja to usłyszałem i powiadam: Protagorasie, to B przecież wcale nie dziwne, co mówisz; to rzecz natu-

ralna. Przecież i ty, chociaż w tym wieku i taki mądry, to jednak, gdyby cię ktoś uczył czegoś, czego właśnie nie umiesz, postępowałbyś naprzód. Otóż nie tak, tylko tak, jak by na przykład ten tu Hippokrates zmienił zamiar i zapragnął obcować z tym młodzieńcem, który teraz niedawno przyjechał do nas, z Zeuksippem z Heraklei. Przyszłyby do niego jak teraz do ciebie i usłyszałyby od niego to samo, co od ciebie, że obcując z nim każdego dnia postąpi naprzód i skorzysta; gdyby go tedy znowu pytał: A w czym, powiadasz, postąpię naprzód, w *czym* skorzystam? Powiedziałby mu Zeuksippos, że w malarstwie. I gdyby do Ortagorasa Tebańczyka przyszedł i usłyszał od niego to samo, co od ciebie, i znowu go pytał, w czym postąpi każdego dnia, jeżeli z nim będzie obcował, odpowiedziałby mu tamten, że w grze na flecie. Otóż tak i ty powiedz temu młodzieniaszkowi i mnie, który cię o to pytam: Hippokrates ten oto, jeśli będzie obcował z Protagorasem, to którego tylko dnia przyjdzie do niego, odejdzie lepszy, niż przyszedł i każdego innego dnia tak samo będzie postępował naprzód i korzyść odniesie — w *czym* Protagorasie i pod jakim względem?

Protagoras, usłyszawszy to ode mnie, powiada: — Ty ładnie pytasz Sokratesie, a ja tym, którzy ładnie pytają, bardzo lubię odpowiadać. Otóż Hippokratesa, jeżeli do mnie przyjdzie, nie spotka to, co by go pewnie spotkało, gdyby poszedł do kogoś innego z mędrców. Inni haniebnie dręczą młodych ludzi. Ci przecież radzi, że uciekli od szkoły, a tu ich do nowej szkoły zaprzęgają i zasadzają gwałtem do rachunków i astronomii i geometrii, i muzyki im się uczyć każą

— tu z boku spojrział na Hippiasza — a do mnie jak przyjdzie, nie będzie się niczego innego uczył, tylko tego właśnie, po co przyszedł. Ta nauka to: jak sobie radzić w domu, aby jak najlepiej we własnym domu gospodarował i w sprawach publicznych znowu, aby jak najlepiej umiał w rzeczach dotyczących państwa i działać, i mówić.

— Nie wiem — powiadam — czy nadążam za twoją myślą. Zdaje mi się, że ty mówisz o umiejętności politycznej i obiecujesz porobić z ludzi dobrych obywateli?

— Właśnie to, właśnie to, Sokratesie — powiada — jest ogłoszenie, którym się ogłaszam.

- x — O, to naprawdę piękny fach — powiadam — piękną umiejętność posiadasz, jeżeli tylko posiadasz. Ja jednak innego słowa nie powiem, do ciebie przecież mówię, tylko to, co myślę. Otóż ja, Protagorasie,
- B nie myślałem, żeby tego można kogoś nauczyć. Ale, skoro ty tak mówisz, nie mogę ci nie wierzyć. A skąd doszedłem do tego, że tych rzeczy nikogo nauczyć nie można, ani tego człowiek człowiekowi nie wpoi, mam obowiązek powiedzieć. Otóż o Ateńczykach ja, podobnie jak inni Hellenowie, mówię, że to mądry naród. Widzę zaś, że kiedy się zbieramy na Zgromadzenie Ludowe i miasto ma czegoś dokonać z zakresu budownictwa, wtedy się posyła po architektów, aby radzili w sprawach budowlanych, a kiedy chodzi o budowę okrętów, po cieśli okrętowych. I w innych
- C sprawach tak samo, o których tylko sądzą, że się ich samemu nauczyć można i można ich nauczyć drugiego. Jeśli zaś ktoś inny próbuje im rad udzielać, którego oni nie uważają za fachowca, to choćby był

bardzo piękny i bogaty, i znakomitego rodu, mimo to go nie słuchają, tylko wyśmiewają i hałasują tak długo, póki albo sam nie ustąpi przed krzykami z mównicy, albo go służba stamtąd nie ściągnie i nie wyrzuci na rozkaz prytanów. Więc tak postępują w sprawach, które tylko uchodzą za przedmioty fachu. Natomiast, kiedy wypadają obrady nad czymś z gospodarki państwowej, wtedy wstaje i rad im D udziela w takich rzeczach równie dobrze cieśla jak kowal, szewc, kupiec, dowódca okrętu, bogaty, biedny, z dobrej rodziny, czy byle kto. I takiemu nikt tego nie gani, jak tym poprzednim, że nigdzie się nie uczył i nie ma żadnego nauczyciela, a jednak sam się ośmiela głos zabierać w radzie. To przecież jasna rzecz; bo nie sądzą, żeby się tego można było nauczyć.

I tak jest nie tylko z wielkimi sprawami całego państwa, ale nawet u siebie w domu najmądrzejsi i najlepsi z obywateli nie są w stanie dać z siebie E drugim tej dzielności, którą sami posiadają.

Toż przecie i Perykles, ojciec tych tutaj młodych ludzi, synów swoich w tym, co mogło przyjść od nauczyciela, wychował pięknie i dobrze; natomiast w tych rzeczach, w których sam jest mądry, ani sam 320 ich nie kształci, ani ich nikomu na naukę nie oddaje, tylko sobie wolno chodzą, niejako samopas, czy tam może gdzie który przypadkiem sam dzielności nie natrafi i nie nabędzie.. A jeśli chcesz, to ten sam mąż, Perykles, będąc opiekunem Kleiniasa, młodszego brata tego oto tu Alkibiadesa, bał się o niego, żeby go Alkibiades nie popsuł. Zabrał go więc od niego i oddał go na wychowanie do domu

Arifrona. Tymczasem nie minęło sześć miesięcy, a ten
B go odesłał, bo rady sobie z nim dać nie mógł. I innych
bez liku mógłbym ci wymienić takich, którzy sami
są dzielni ludzie, ale nikogo nigdy dzielniejszym nie
zrobili ani ze swoich, ani z obcych. Więc ja, Protago-
rasie, patrząc na te wypadki, nie sędzę, żeby dziel-
ności można kogokolwiek nauczyć. Skoro jednak sły-
szę, że ty tak mówisz, zaczynam się chwiać i myślę,
że ty jednak coś mówisz, a nie co bądź, bo uważam,
że ty masz doświadczenie w wielu sprawach i wiele
umiesz a niejedno też sam wynalazłeś. Jeśli tedy
C potrafisz jaśniej nam wykazać, że dzielności można
kogoś nauczyć, to nie żałuj nam światła, tylko wykaż.

— Tak, Sokratesie — powiada — nie będę żałował,
ale czy ja wam to, jako starszy młodszym opowiada-
niem przypowieści mam wykazać, czy ścisłym wy-
wodem?

Otóż wielu z siedzących obok wpadło mu w słowo
prosząc, żeby takim sposobem wykazywał, jaki mu
się więcej podoba. Zdaje mi się — powiada — że
przyjemniej będzie przypowieść wam powiedzieć.

XI Był tedy niegdyś czas, kiedy bogowie byli, a ro-
D dów śmiertelnych nie było. Kiedy więc i na te nad-
szedł czas przeznaczony powstania, rzeźbią je bogo-
wie we wnętrzu ziemi, z ziemi i z ognia mieszając,
a mieszaniny ognia i ziemi dodając. A kiedy je mieli
wywieść na światło, polecili Prometeuszowi i Epi-
meteuszowi wyporządzić je i przydać zdolności każ-
demu należyte. Prometeusza tedy prosi Epimeteusz:
„Ja sam podzielę. A gdy podzielę, powiada, ty przyjdź
i zobacz“.

E Tak go nakłonił i dzieli. A dzieląc, jednym dał siłę,

nie dając im szybkości, a stworzenia słabsze szybkością wyposażył. Jedne uzbroił a drugim bezbronną dawszy naturę, inną im jakąś obmyślił zdolność gwoli ocalenia. Bo, które z nich w drobną postać przydział, tym lotne pióra dał do ucieczki albo im mieszkania 321 podziemne wyznaczył. A które do znacznych rozmiarów powiększył, tym samym już je zabezpieczył. Wszystko inne tak samo, po równości każdemu, podzielił. A to obmyślił, mając się na bacności, żeby który ród nie wyginął.

Skoro im więc ochronę przed wzajemnym zjadaniem się zapewnił, obmyślił im też osłonę przed porami roku, które Zeus daje. Przydział je gęstym włosom i grubymi skórami, które od mrozu ochronić potrafią, a potrafią i od upałów, a gdy się na spoczynek kłaść będą, aby każdemu wystarczyła już ta sama kołdra, swoja własna i samorodna. A u nóg jednym dał kopyta, innym szpony i skóry tęgie i bez 321 krwi. Następnie postarał się dla każdego o inne pożywienie, więc jednym o ziele z ziemi, drugim owoce z drzew, innym korzonki. A są i takie, którym inne zwierzęta na żer przeznaczył. Tym małą dał liczbę potomstwa, a tym, które padają ich ofiarą, wielką; tak zapewnił zachowanie gatunków.

Ale, że nie bardzo mądry był Epimeteusz, więc nie zauważył, że już wszystkie zdolności porozdawał 321 istotom nierozumnym. Pozostał mu jeszcze niewyposażony dotychczas ród ludzki. On nie wiedział, co z nim począć. W tym kłopotcie, przychodzi do niego Prometeusz zobaczyć, jak wypadł przydział i widzi, że inne zwierzęta wszystkie zaopatrzone troskliwie, tylko człowiek goły i bosy, i nie okryty niczym,

i bezbronny. A oto już i był nadszedł przeznaczony dzień, w którym miał człowiek z ziemi wyjść na światło. Kłopotem tedy przyciśnięty Prometeusz, jakiego by też zbawienie człowiekowi wyszukać, wykrada Hefajstosowi i Atenie mądrość, sztuk rodzicielkę, wraz z ogniem — bo niepodobna było, żeby ją ktokolwiek mógł osiąść bez ognia albo mieć z niej jakikolwiek pożytek — i tak obdarował człowieka.

Zatem mądrość, potrzebną do życia, tym sposobem człowiek posiadał, ale mądrości politycznej nie miał. Ta była jeszcze u Zeusa. Prometeuszowi zaś na zamek, gdzie Zeus mieszkał, wchodzić nie było wolno. Tym bardziej że i strażę Zeusa były straszliwe. Więc do Ateny i Hefajstosa mieszkania wspólnego, w którym ulubione sztuki uprawiali, po cichu się zakrada, kradnie sztukę ogniową Hefajstosa oraz inne sztuki Ateny, i człowieka nimi obdarza. Odtąd życie człowiekowi łatwo płynie; Prometeusza zaś potem przez Epimeteusza, jak mówią, kara za kradzież spotkała.

Skoro człowiekowi jakaś część losu boskiego przypadła, naprzód więc dzięki pokrewieństwu z bogiem, on jeden spośród zwierząt zaczął w bogów wierzyć i zaczął im ołtarze stawiać i posągi. A potem, prędko, z pomocą sztuki, rozczłonkował głos swój i porobił słowa, i wynalazł mieszkania, i ubrania, i obuwie, i pościel, i pożywienie z ziemi. Tak tedy wyposażeni ludzie zrazu mieszkali z osobna, tu i tam rozrzuceni, a miast nie było wcale. I ginęli od dzikich zwierząt, bo ze wszech miar byli od nich słabsi, a umiejętność rozlicznych robót pomagała im wprawdzie i wystarczała do tego, żeby się wyżywić, ale żeby ze zwierzętami dzikimi wojować, nie wystar-

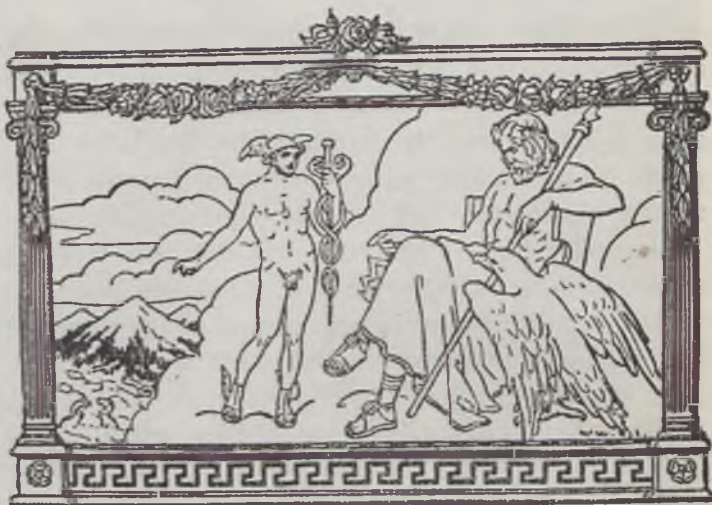
czała. Bo umiejętności politycznej jeszcze nie mieli, a częścią jej jest umiejętność wojenna. Starali się więc gromadzić i chronić od straty, zakładając państwa. A zawsze gdy się skupili, krzywdził jeden drugiego, bo nie mieli jeszcze umiejętności politycznej, zaczęli się rozsypywać na nowo i ginęli.

Zeus tedy, bojąc się o ród ludzki, żeby nie wyginął c ze szczętem, posyła Hermesa, aby ludziom przyprowadził Wstyd i Poczucie prawa; one miały stanowić ład i porządek państwowy, miały ludzi węzłami przyjaźni powiązać.

Pyta więc Hermes Zeusa, w jaki by sposób chciał dać ludziom wstyd i poczucie prawa. Czy tak, jak są umiejętności rozdane, tak i te mam podzielić? A rozdane są tak: jeden, który umiejętność lekarską posiada, wystarczy na wielu nielekarzy, a podobnie inni fachowcy. Więc i wstyd i poczucie prawa tak samo mam rozmieścić po ludziach, czy też je rozdzielić pomiędzy wszystkich?

— Pomiędzy wszystkich — powiada Zeus — i nie- D chaj to każdy ma w sobie. Bo nie powstałyby państwa, gdyby tylko nieliczni z nich tego dostąpili, podobnie jak innych sztuk. I prawo tam ustanów ode mnie, żeby takiego, który nie potrafi mieć w sobie wstydu i poczucia prawa, zabijano jak parszywą owcę w państwie.

Tak tedy, Sokratesie, i dlatego to i inni Ateńczycy, kiedy mowa o sprawności architektonicznej albo innej jakiejś rzemieślniczej, uważają, że niewielu ma wtedy głos i gdyby wówczas głos zabierał ktoś stojący poza E tymi nielicznymi, nie znoszą tego, jak powiadasz, a ja mówię, że słusznie robią. Kiedy zaś idą na narady, 113



w których polityczna dzielność w grze, a ta się przecież w zupełności winna opierać na rozsądku, którym panujemy nad sobą, i na sprawiedliwości, słusznie wówczas każdego obywatela dopuszczają do głosu, boć wypada, żeby każdy te właśnie cnoty miał w sobie, albowy państw nie było. Oto, Sokratesie, jaka jest tego przyczyna.

A żebyś nie myślał, że cię w błąd wprowadzam, jako iż istotnie wszyscy ludzie uważają, że każdy obywatel ma w sobie sprawiedliwość i inne dzielności polityczne, na to znów takie weź pod uwagę świadectwo. Jeżeli o inne zalety chodzi, jak ty sam powiadasz, to jeśliby ktoś twierdził, że jest dobrym flecistą albo inną jakąś zaletę posiada, której wcale nie ma, wówczas albo go wyśmiewają, albo się oburzają na niego i kto mu tylko bliski, ten przychodzi i robi mu gorzkie uwagi, że oszalał. Jeżeli zaś idzie o spra-

wiedliwość i jakąkolwiek inną dzielność polityczną, to, jeśli o kimś wiedzą, że jest nieuczciwy, jednak jeźliby on sam od siebie prawdę o tym mówił wobec wielu innych ludzi, wówczas to samo, co tam uważali za objaw roztropnego umiarkowania, a mianowicie mówienie prawdy, tutaj uważają za szaleństwo i powiadają, że każdy powinien twierdzić, że jest uczciwy, wszystko jedno, czyby był, czy nie; inaczej to jest człowiek chory na umyśle, taki, który nie udaje sprawiedliwości. Bo to niejako oczywiste, że nie ma takiego, który by — wszystko jedno jak — nie miał tego w sobie, albo niech nie należy do towarzystwa c ludzkiego.

Że więc słusznie każdego obywatela dopuszczają do xiii głosu na radach, gdzie chodzi o tę dzielność, uważając, że ona przysługuje wszystkim, to jest moje twierdzenie. A że jej nie uważają za coś naturalnego ani za coś, co się samo bierze z niczego, tylko za rzecz do nauki, rzecz, którą sobie przez pilność zdobywać musi każdy, kto ją chce posiadać, to ci teraz spróbuję wykazać.

O ile bowiem ludzie widzą u siebie nawzajem jakąś d wadę, którą się ma od natury albo skutkiem zrzędzenia losu, nikt się o taką rzecz nie gniewa ani o nią uwag nie robi, ani nie naucza, ani nie karze takiego, który ją posiada, aby się zmienił, tylko się nad nim litują. Jak na przykład nad ludźmi brzydkimi czy małymi, czy słabymi. Któż by był tak dalece z rozumu obrany, żeby się o te rzeczy gniewał czy na kogoś oburzał. Ludzie wiedzą, uważam, że te wady ludzkie od natury i od losu pochodzą, podobnie jak i cechy przeciwne. Jeśli jednak uważają, że jakieś

E zalety osiąga się pilnością i ćwiczeniem, i nauką, to jeśliby ktoś takich dóbr nie posiadał, tylko wady im przeciwne, na takich dopiero sypią się gniewy i kary, i nagany. Jedną z takich wad jest i niesprawiedliwość, i bezbożność, i w ogóle wszystko, co się przeciwstawia dzielności obywatelskiej.

324 Oto się każdy na każdego gniewa i gani; jasna rzecz, dlaczego; bo to można sobie zdobyć pilnością i nauką.

A jeśli się zechcesz, Sokratesie, zastanowić nad karaniem przestępców, jaka też jego moc, to cię pouczy, że ludzie *przecież* wierzą w możliwość zdobycia sobie dzielności.

Nikt *bowiem* nie karze przestępcy — oczywiście, człowiek myślący — za to, że *on* źle zrobił, chyba że **B** się ktoś mści bezrozumnie jak dzikie zwierzę. Ale kto rozumnie karę myśli wymierzać, ten się nie będzie mścił za występki miniony — *przecież* czynu już dokonanego wymazać z przeszłości nie potrafi — tylko ze względu na czyn przyszły, aby drugi raz występku nie popełnił, ani sam ten przestępca, ani ktoś inny, kto jego karę zobaczy. Kto tak rozumuje, ten rozumie, że dzielność z wychowania płynie. Zatem karę wymierza, by odstraszyć. Takie stanowisko zajmują **C** wszyscy, którzy kary wymierzają czy to w prywatnym życiu, czy w publicznym. Kary zaś wymierzają i poskramiają tych, których za przestępców uważają *wszyscy*, a nie w ostatnim rzędzie i Ateńczycy, twoi współobywatele. Tak, że wedle tego wywodu, i Ateńczycy *również* sądzą, że dzielność można sobie zdobyć i można jej kogoś nauczyć.

Że zatem słusznie dopuszczają do głosu twoi współ-

obywatele i kowala, i szewca podczas obrad politycznych i że dzielność uważają za coś do nabycia i do nauczania, to masz, Sokratesie, wykazane w sposób D wystarczający, jak się przynajmniej mnie wydaje.

Jest jeszcze jedna kwestia, która ci trudności na- XIV suwała, a mianowicie sprawa ludzi dzielnych; dlaczego to mężowie dzielni każą uczyć swoich synów wszystkiego innego, co tylko można wziąć od nauczyciela, i robią z nich mądrych ludzi, a w tej dzielności, która ich własną wartość stanowi, nie doskonałą ich zupełnie. O tym powiem ci, Sokratesie, już nie przypowieść, ale ścisły wywód. Tak sobie to rozważ. Czy istnieje jakaś rzecz jedna, czy też nie istnieje, którą koniecznie musi każdy obywatel mieć E w sobie, jeżeli w ogóle ma istnieć państwo? Bo, jeżeli gdzie, to tutaj właśnie tkwi rozwiązanie tej twojej trudności. Otóż, jeśli istnieje coś takiego, i tym czymś nie jest ani ciesielstwo, ani kowalstwo, ani garncar- 325 stwo, tylko sprawiedliwość i rozsądek, którym panujemy nad sobą, i zbożność, i w ogóle ten jeden jakiś pierwiastek, który nazywam dzielnością obywatelską, otóż jeżeli to jest właśnie pierwiastek, który wszyscy powinni posiadać i on się przejawiać winien u każdego obywatela, czegokolwiek by się chciał uczyć, czy cokolwiek działać, zawsze w imię jego działając, a bez niego nie, a kto by go nie miał w sobie, tego nauczać i karać potrzeba, czy to chłopak będzie, czy mężczyzna dojrzały, czy kobieta, ażeby ich kara poprawiła, a kto by kary i nauki nie usłuchał, tego jako nieuleczalnie chorego wyrzucić trzeba na wygnanie z państwa albo go uśmiercić; otóż, jeżeli B tak się rzeczy mają, jeżeli przy tym stanie rzeczy

obywatele dzielni uczą swoich synów wszystkiego innego, a tego właśnie nie, to zastanów się, jak dziwnie postępują ci ludzie dzielni. Bo, że uważają to za rzecz do nauczania i w życiu prywatnym i w publicznym, wykazaliśmy. A skoro tego wyuczyć można i można to w kimś wypracować, oni, mimo to, wszystkiego innego synów uczą, uczą ich rzeczy, których nieznamość wcale nie grozi karą śmierci, a tego, c za co ich synom grozi kara śmierci i wygnanie, gdyby się nie nauczyli i nie wypracowano w nich dzielności a, oprócz śmierci, grozi za to utrata majątku i, krótko a ogólnie mówiąc, ruina całego domu, tego oni nie uczą i nie dbają o to z całą troskliwością, na jaką ich stać? Trzeba jednak przypuszczać, Sokratesie, że dbają.

xv Od dziecka małego zaczawszy aż do końca życia i uczą, i uwagi robią. Skoro tylko ktoś zacznie rozumieć, co się do niego mówi, to już i niańka, i matka, d i guwerner, i sam ojciec o to wojuje, żeby chłopak był jak najdzielniejszy; przy każdym postępku i za każdym słowem uczą i wskazówki dają, że to sprawiedliwe, a to niesprawiedliwe, to piękne, a to haniebne i to zbożne, a tamto bezbożne i to rób, a tamtego nie rób. I on jeśli ma chęć, to słucha. A jeśli nie, wówczas go, jak drzewo spaczone i skrzycone, prostują z pomocą gróźb i kijów. Potem go do szkoły posyłają i znacznie więcej polecają dbać o dobre obyczaje chłopców niż o czytanie i o grę na kitarze. E A kiedy się chłopcy nauczą czytać i zaczynają rozumieć pisane, jak przedtem słowa mówione, dają im na ławie szkolnej do ręki dzieła wielkich poetów do czytania i każą się wyuczać ich na pamięć; a tam

są liczne uwagi przeciw, liczne opowiadania, opisy 326
i pochwały i panegiryki dawnych dzielnych mężów,
aby się w chłopcu ruszyła ambicja, żeby ich naśladował,
żeby się starał zostać takim samym jak oni.
A kitarzyści znowu to samo; o rozsądek, o panowanie
nad sobą dbają i aby chłopcy nie broili. Prócz tego,
kiedy się chłopcy nauczą grać na kitarze, znowu biorą
z nimi pieśni dobrych poetów: liryków. Podkładają B
je pod muzykę kitarę. Wtedy sobie dusza chłopca
musi przyswajając rytmy i harmonie, łagodnieć
nieco, a nabierając taktu i harmonii stawać się zdolniejszą
do słów i do czynów. Całe przecież życie
ludzkie pewnego wymaga taktu i należytej harmonii.

A potem jeszcze zapisują ich na gimnastykę, aby
ciało mając lepiej rozwinięte, słuchać mogli rozsądku
dobrze postawionego a nie musieli ustępować i zmykać
z pola skutkiem niedorozwoju ciał zarówno na wojnie,
jak i w innych czynach. Tak robią ci, którzy C
mogą najwięcej. A najwięcej mogą najbogatsi. Ich
synowie najwcześniej zaczynają uczęszczać do szkoły,
a najpóźniej ją opuszczają. A kiedy wyjdą ze szkół,
wtedy znowu państwo ich zmusza do nauki praw i do
życia zgodnego z prawem, wedle ustalonego wzoru,
aby nie postępował każdy, jak mu się podoba, na
chybił trafił, tylko po prostu tak, jak nauczyciele
chłopcom, którzy jeszcze nietęgo pisać umieją, zarysowują
naprzód rysikiem litery, tę tabliczkę dają dziecku
do rąk i ono musi pisać, uważając na zakreślone
linie, tak i państwo z góry prawa nakreśla, które D
dzielni, dawni prawodawcy wymyślili i tych się
trzymać muszą rządzący i rządzeni. A kto poza nie
wykroczy, tego państwo poskramia a nazywa się to



Ξ poskromienie i u was, i w wielu innych stronach, ponieważ kara prostuje, prostowaniem urzędowym. Więc kiedy taka troska otacza dzielność i w życiu prywatnym, i w publicznym, ty się dziwisz, Sokratesie, i ty nie wiesz, czy można kogoś nauczyć dzielności? Toż temu się wcale dziwić nie należy — znacznie więcej, gdyby jej nauczyć nie można.

XVI Dlaczego więc nieraz dzielni ojcowie mają lichych synów? Tego znowu się dowiedz. W tym nie ma przecież nic dziwnego, jeżeli to prawda, co mówiłem poprzednio, że tej rzeczy: dzielności — nikomu braknąć nie może, jeżeli ma państwo istnieć. Jeżeli bowiem naprawdę tak się rzeczy mają, jak mówię — a mają się właśnie akurat tak, jak mówię — to weź pod uwagę jakiegokolwiek inne zajęcie, czy naukę wybierz sobie, jaką chcesz. Gdyby nie mogło państwo istnieć, o ilebyśmy wszyscy nie byli flectami, każdy

tak, jak by tam umiał, to tego by i prywatnie, i publicznie każdy każdego uczył i ganiłby takiego, co nieładnie gra, i nie skąpiłby tego nikomu tak, jak dziś nikt nie żałuje drugiemu i nie chowa przed nikim zazdrośnie tego, co sprawiedliwość dyktuje i prawo, tylko chowa inne umiejętności — przecież nam wszystkim wzajemny pożytek przynosi sprawiedliwość i dzielność każdego. Dlatego każdy każdemu chętnie mówi i poucza go o tym, co sprawiedliwość dyktuje i prawo. Gdybyśmy więc tak również i w sprawie gry na flecie chętnie i hojnie gotowi byli pouczać jeden drugiego, wówczas — powiada — sądzisz, Sokratesie, że raczej by dobrymi flecistami byli synowie dobrych flecistów, czy też synowie lichych? Ja sądzę, że nie; tylko czyj by się syn trafił najzdolniejszy do gry na flecie, ten by też na sławnego wyrósł flecistę, a czyj bez talentu, ten i bez sławy. I nieraz by dobremu fleciście wypadł syn lichy, a nieraz i lichemu dobry. A jednak flecistami jakimiś przecież byłiby wszyscy, w stosunku do ludzi, którzy nie grają na niczym i nic się na flecie nie rozumieją.

Tak samo uważaj i teraz, że człowiek, który ci się wydaje najmniej sprawiedliwy ze wszystkich, jacy się wychowali pośród ludzi i na tle praw, jest jednak sprawiedliwy, jest nawet zawodowcem w tym fachu, jeśliby go trzeba oceniać w porównaniu z ludźmi, którzy ani wychowania nie mają, ani sądów, ani praw, ani konieczności nie znają żadnej, która by ich zmuszała przez całe życie dbać o dzielność; tylko takie dzikusy, jak to ich zeszłego roku poeta Ferekrates na scenie pokazał w Lenaje.

Doprawdy, że między takimi znalazłszy się ludź-

mi, podobnie jak te tam odludki pomiędzy chórem, cieszyłbyś się, gdybyś spotkał choćby Eurybata czy Frynondasa i wyć zacząłbyś z tęsknoty za tą niegodziwością ludzi tutejszych. Ty dziś jesteś popsuty zanadto, Sokratesie; przecież wszyscy są nauczycielami dzielności; uczą, ile kto może, a ty nie dostrzegasz ani jednego.

To podobnie, jakbyś szukał, kto właściwie jest nauczycielem greckiego, ani jednego byś nie znalazł, ani też, myślę, gdybyś dochodził, kto to może uczyć synów naszych rzemieślników tej ich sztuki, której się przecież od ojca nauczył, o ile tylko to było w mocy ojca i jego przyjaciół, uprawiających to samo rzemiosło; kto tych ludzi jeszcze mógł uczyć, myślę, Sokratesie, że tutaj nie łatwo wskazać nauczyciela; natomiast wskazać go u stojących z dala od wszelkiego zawodu łatwo. Tak samo z dzielnością i ze wszystkimi innymi rzeczami. A tymczasem, jeśli jest ktoś, kto choć trochę lepiej od nas podprowadzać potrafi na drodze dzielności, powinniśmy go cenić wysoko.

Jednym z takich, uważam, jestem ja sam i potrafię w porównaniu z innymi ludźmi osobliwie przydać się komuś na drodze do doskonałości. Zaczem godzien jestem wynagrodzenia, które pobieram, i jeszcze większego, co nawet sam uczeń później uznać musi. Toteż taki mam zwyczaj przy odbieraniu wynagrodzenia. Skoro ktoś u mnie ukończy naukę, jeśli chce, płaci tyle, ile ja stale biorę. Jeśli zaś nie, idzie do świątyni i przysięga, ile też jego zdaniem, warta była nauka, i tyle płaci.

Tyle jest, Sokratesie, słów mojej przypowieści

i wywodu ścisłego, że dzielności można uczyć i Ateń-
czycy są tego zdania i że nic w tym nie ma dziwnego,
jeżeli dzielni ojcowie miewają lichych synów, a nic
nie warci dzielnych, skoro i synowie Polikleta, ró-
wieśnicy tego tu Paralosa i Ksantypa są zerami
w porównaniu do ojca, a podobnie inni innych fa-
chowców. Ale tym tu jeszcze nie można czynić tego D
zarzutu. Jeszcze jest w nich nadzieja. Młodzi jeszcze.

Protagoras po takim długim wywodzie przestał mówić. A ja długi czas jeszcze pod urokiem zostając, XVII
patrzyłem w niego, może jeszcze co powie; chciałem
słuchać. Dopiero, gdym zauważył, że już naprawdę
musiał przestać, z trudem pozbierałem się niejako
i powiadam, patrząc na Hippokratesa: — Synu Apol-
lodora, jaki ja ci wdzięczny jestem, żeś mnie zachęcił,
aby tu przyjść. Wielką przywiązuję wagę do tego,
żem słyszał to, co usłyszałem od Protagorasa. Ja E
przecież przedtem myślałem, że to nie ludzkiej zapo-
biegliwości zasługa, że się ludzie dobrzy stają dobry-
mi. A teraz jestem przekonany.

Tylko mi drobiazg jakiś przeszkadza, który oczy-
wiście Protagoras z łatwością dodatkowo usunie,
skoro nas już tylu oto rzeczy nauczył.

Gdyby tak ktoś na ten sam temat rozprawiał
z którymkolwiek z mówców ludowych, pewnie by też 329
takie słowa słyszał — choćby z ust Peryklesa albo od
kogokolwiek innego z tych, co umieją mówić. Gdyby
jednak *potem* jeszcze zapytać takiego o cokolwiek,
wtedy ten będzie jak książka: nic nie potrafi ani
odpowiedzieć, ani sam zapytać, a jeśliby go kto
i o drobiazg jaki z tego przemówienia dodatkowo
zapytał, ten, jak kocioł miedziany, kiedy go uderzyć,

długo huczy i ciągnie, póki go kto nie chwyci; tak samo i mówcy, kiedy ich o drobiazg nawet zapytać, robią z rozmowy wyścig na daleką metę. Natomiast B nasz Protagoras potrafi i długie a piękne mowy wygłaszać, jak ot z tego teraz widać, ale umie też i na pytania odpowiadać pokrótce, a jak sam zapyta, poczekać i przyjąć odpowiedź, a ten dar *bardzo niewiele* posiada.

Więc teraz, Protagorasie, pewnego drobiazgu mi braknie a będę już miał wszystko, jeżelibyś mi tylko na to odpowiedział. Ty powiadasz, że dzielności można nauczyć, a ja, jeżelibym komukolwiek na świecie uwierzył, to przede wszystkim tobie. Otóż to, C co mnie w twoim przemówieniu niepokoiło, to mi teraz w mojej duszy uzupełnij. Mówiłeś bowiem, że Zeus sprawiedliwość i wstyd miał posłać ludziom, a znowu w wielu miejscach mówiłeś podczas wywodów, że sprawiedliwość i rozsądek, którym panujemy nad sobą, i pobożność, i wszystko to w ogóle jest czymś jednym, jest to dzielność. Otóż to właśnie jasno mi przedstaw, czy dzielność jest czymś jednym, a częstkami jej są sprawiedliwość i rozsądek, i pobożność, czy też te słowa, które w tej chwili powiedziałem, D są tylko nazwami jednej i tej samej rzeczy. Oto jest to, czego mi jeszcze brak.

XVIII — Ależ łatwo, Sokratesie — powiada — na to przynajmniej, odpowiedzieć, że dzielność jest czymś jednym, a to, o co pytasz, to są jej części.

— A czy te części to są tak, jak części twarzy: usta i nos, i oczy i uszy, czy też tak, jak części złota: niczym się nie różnią ani od siebie nawzajem, ani od całości, jak tylko wielkością i małością?

— Tamto mi się wydaje, Sokratesie; one tak, jak części twarzy, mają się do całej twarzy. E

— A czy i ludzie — powiadam — osiągną te części dzielności tak, że jeden osiąga tę, a inny tamtą, czy też koniecznie, jeżeliby ktoś jedną posiadał, musi wszystkie tym samym posiadać?

— Nigdy — powiada — przecież niejeden jest odważny, a nie jest sprawiedliwy, albo znowu sprawiedliwy jest, ale mądry nie jest.

— A więc to też są części dzielności — powiadam — mądrość i odwaga? 330

— Przecież przede wszystkim one — powiada. — A największą z tych części jest mądrość.

— A każda z nich — mówię — jest czymś innym niż druga?

— Tak.

— A czy i zdolność każda z nich ma sobie tylko właściwą, podobnie jak części twarzy? Bo oko to nie uszy, ani też zdolności ich nie są te same. Ani też z innych części twarzy żadna nie jest taka jak druga, ani pod względem zdolności, ani pod innymi. Otóż, czy tak samo i części dzielności: żadna nie jest taka jak inna; ani ona sama, ani jej zdolności? Oczywiście B przecież, że tak musi być, jeżeli przykład jest odpowiedni?

— Otóż, tak jest, Sokratesie — powiada.

Więc ja na to: — Zatem żadna inna część dzielności nie jest taka jak wiedza ani taka jak sprawiedliwość, ani jak odwaga, ani jak rozsądek, ani jak zbożność.

— Nie — powiada.

— Otóż, proszę cię, wspólnie rozpatrzmy, jaka

też jest każda z tych cząstek. Naprzód tak mniej
 c więcej: Sprawiedliwość — jest to coś, czy też to nic
 nie jest? Ja myślę, że tak. A ty jak?

— I ja też — powiada.

— Więc cóż? Gdyby tak ktoś zapytał mnie i ciebie:
 Protagorasie i Sokratesie, powiedzcie mi, proszę: ta
 sprawa, którąście wymienili w tej chwili, ta spra-
 wiedliwość, ona sama jest tym, co sprawiedliwe, czy
 też tym, co niesprawiedliwe? Ja bym mu odpowie-
 dział, że tym, co sprawiedliwe. A jaki byś ty głos
 oddał? Taki sam, jak ja, czy inny?

— Taki sam — powiada.

— Sprawiedliwość to może tyle, co być sprawie-
 dliwym? Ja bym odpowiedział na pytanie, że tak.
 D Nieprawdaż i ty także?

— Tak — powiada.

— Jeżeliby więc ktoś potem nas zapytał: Nie-
 prawdaż; mówicie też, że jest jakaś pobożność? Przy-
 znalibyśmy, jak sędzę.

— Tak — powiada Protagoras.

— Nieprawdaż; mówicie, że i to jest jakaś sprawa?
 Przyznalibyśmy. Czy też nie?

Zgodził się i na to.

— A czy ta sprawa, ona sama, zdaniem waszym,
 wychodzi na to, co być bezbożnym, czy być poboż-
 nym? Ja bym się, mówię, oburzył na takie pytanie
 i powiedziałbym: Nie obrażaj boga, człowiecze: toż
 przecie tym mniej cokolwiek innego może być po-
 E bożnym, jeżeli sama pobożność nie będzie tym, co
 pobożne. A co ty? Czy nie tak byś odpowiedział?

— Owszem, tak; — powiada.

XIX A gdyby ten ktoś potem powiedział pytając nas:

Zatem jakeście to przed chwilą mówili? Może ja was nie dosłyszałem dobrze? Zdawało mi się, że między częstkami dzielności taki stosunek wzajemny stwierdzacie, że żadna z nich nie jest taka jak druga. Otóż ja bym mu odpowiedział, że: tamtą resztę toś dobrze słyszał, ale jeżeli myślisz, że ja powiedziałem i to ostatnie, to ci się przesłyszało. To przecież była odpowiedź naszego Protagorasa, a ja tylko pytałem. 331
Więc gdyby powiedział: Czy on prawdę mówi, Protagorasiu? Ty mówisz, że spośród cząstek dzielności żadna nie jest taka jak druga. Czy to jest twoja myśl? Co byś mu odpowiedział?

— Oczywiście — powiada — Sokratesie, żebym przyznał.

— Zatem co mu odpowiemy, Protagorasiu, skorośmy się na to zgodzili, gdyby nas dalej znowu pytał: Otóż zbożność to nie jest to, co być sprawiedliwym, ani sprawiedliwość to nie jest to, co zbożne, tylko to, co bezbożne? A pobożność to nie coś takiego jak sprawiedliwość, tylko pewnie jak niesprawiedliwość, a to przecież znowu bezbożność? Co my mu odpowiemy? Ja sam, w moim własnym imieniu przynajmniej, powiedziałbym, że i sprawiedliwość jest zbożna i zbożność jest sprawiedliwa. I nawet za ciebie, gdybyś mi pozwolił, to samo bym odpowiedział. Że bądź to jednym i tym samym jest sprawiedliwość i zbożność, bądź też czymś możliwie najbardziej podobnym i że na każdy sposób sprawiedliwość jest taka jak zbożność, a zbożność taka jak sprawiedliwość. Więc zobacz, czy nie pozwolisz mi tak odpowiedzieć, czy też i tobie się tak wydaje.

— Niezupełnie — powiada — Sokratesie; nie wy- c

daje mi się ta rzecz taka prosta, żebym się mógł zgodzić, że sprawiedliwość to jest to, co zbożne, a zbożność to, co sprawiedliwe; wydaje mi się, że tutaj tkwi jakaś różnica. Ale, o cóż chodzi — powiada. — Toż, jeśli chcesz, niech nam i sprawiedliwość będzie tym, co zbożne i zbożność tym, co sprawiedliwe.

— Dla mnie nie — powiedziałem. — Ja nie chcę rozprawy z takim: „jeśli chcesz“ albo „jeżeli ci się tak wydaje“, tylko rozprawy pomiędzy mną a tobą. A to „pomiędzy mną a tobą“ tak rozumiem, że zdaniem moim, dyskusja najlepiej wypadnie, jeżeli się z niej zupełnie usunie to „jeśli“.

— Więc dobrze — powiada: — sprawiedliwość jest w czymś podobna do pobożności. Zresztą wszystko jest do wszystkiego pod jakimś tam względem podobne. Białe i czarne mają też względ, pod którym są podobne, a twarde i miękkie tak samo i wiele innych pozornych przeciwieństw. I to, o czym przed chwilą mówiliśmy, że różne zdolności posiada i że nie jest jedno jak drugie, te części twarzy pod jakimiś tam względami są jednak do siebie podobne i jedna jest przecież taka jak druga. Tak, że tym sposobem nawet i tego potrafiłbyś dowieść, jeżelibyś chciał, że wszystko w ogóle jest do wszystkiego podobne. Tymczasem nie godzi się nazywać podobnymi takich dwóch rzeczy, które tylko mają *cokolwiek* podobnego, ani też niepodobnymi takich, które mają *cokolwiek* niepodobnego, chociażby to podobieństwo było bardzo małe.

A ja, zdziwiony, powiadam do niego: — A więc u ciebie sprawiedliwość i pobożność tak się mają do

siebie, że podobieństwo pomiędzy nimi jest tylko bardzo małe?

— Niezupełnie tak — powiada: — ale też i nie 332
takie znowu, jak, zdaje mi się, ty przypuszczasz.

— No tak — powiadam — ponieważ ciebie to trochę drażni, jak uważam, więc zostawmy to a rozpatrzmy inny punkt z twojego przemówienia.

— Nierozsądkiem nazywasz coś? xx

Przyznał.

— A jego zupełnym przeciwieństwem czyż nie jest mądrość?

— Zdaje mi się — powiada.

— A czy, postępując słusznie i pożytecznie, ludzie, twoim zdaniem, objawiają rozsądek, czy też coś wprost przeciwnego?

— Rozsądek — powiada.

— Nieprawdaż, rozsądkiem są rozsądni? B

— Oczywiście.

— A prawda, że ci, co niesłusznie postępują, nierozsądnie postępują i nie objawiają rozsądku postępując w ten sposób?

— Tak się i mnie wydaje — powiada.

— Więc to może przeciwieństwa: postępować nierozsądnie i rozsądnie?

Przyznał.

— A prawda, że nierozsądne postęпки przez nierozsądek się dokonują, a rozsądne przez rozsądek?

Zgodził się.

— Nieprawdaż, jeżeli się coś dokonywa przez siłę, dokonywa się silnie, a jeśli przez słabość, słabo?

Uważał, że tak.



— I jeżeli się coś dzieje z szybkością, to szybko, a jeśli z powolnością, to powoli?

Przyznał.

c — I jeśli się coś dokonywa tak samo, dokonywa się przez to samo, a jeżeli coś wprost przeciwnie, to przez coś wprost przeciwnego?

Zgodził się.

— A proszę cię — powiedziałem — istnieje jakieś piękno?

Przytakiwał.

— A temu się przeciwstawia coś innego, czy też tylko brzydota?

— Nic innego.

— No cóż? A istnieje jakieś dobro?

— Istnieje.

— A jemu się przeciwstawia cokolwiek, czy też jedno tylko: zło?

— Nic innego.

— No cóż; a istnieje wysokość w zakresie głosów?
Przyznał.

— A tej się nie przeciwstawia nic innego, tylko niskość?

— Nic innego — powiada.

— Nieprawdaż więc — powiedziałem: — Każdemu z przeciwieństw przeciwstawia się jedno tylko jedyne przeciwieństwo a nie większa ich ilość?

Zgodził się ze mną.

— A zatem proszę cię — powiedziałem — zestawmy i porównajmy to, na cośmy się zgodzili. Zgodziliśmy się, że jedno tylko istnieje przeciwieństwo każdej rzeczy, a więcej ich nie ma?

— Zgodziliśmy się.

— A co się dokonywa wprost przeciwnie, dokonywa się przez przeciwieństwa?

Przyznał.

— I zgodziliśmy się, że to, co się dokonywa nierozsądnie, dokonywa się wprost przeciwnie temu, co się dokonywa rozsądnie?

Przytaknął.

— A co się dokonywa rozsądnie, dokonywa się przez rozsądek, a co nierozsądnie, to przez nierozsądek?

Zgodził się.

— Nieprawdaż; jeśli się dokonywa wprost przeciwnie, to może przez przeciwieństwo?

— Tak.

— A jedno się dokonywa przez rozsądek, a drugie przez nierozsądek?

— Tak.

— Wprost przeciwnie?

— Tak jest.

— Nieprawdaż; dlatego, że to przeciwieństwa?

— Tak.

— Zatem *nierozsądek* jest przeciwieństwem rozsądku?

— Okazuje się.

— A czy pamiętasz, jakeśmy się przedtem zgodzili, że *nierozsądek* jest przeciwieństwem *mądrości*? Zgodził się.

— A tylko jedno jedyne jest możliwe przeciwieństwo każdej rzeczy?

— Przyznaję.

— Więc od którego twierdzenia odstępimy, Protagorasie? Zmażemy to, że jedno jedyne tylko może istnieć przeciwieństwo, czy tamto, które mówiło, że czymś innym jest rozsądek, a czymś innym mądrość a jedno i drugie są to części dzielności. I nie tylko każda jest czymś innym niż druga, ale nawet nie są podobne do siebie; one same ani ich zdolności. Podobnie, jak części twarzy. Otóż, które z dwóch twierdzeń zmażemy? Bo te dwa zdania razem brzmią nie bardzo muzykalnie. Jakoś nie harmonizują ze sobą, nie pasuje jedno do drugiego. Bo i jakże mają harmonizować, skoro koniecznie jednej rzeczy musi się tylko jedna jedyna przeciwstawiać, a więcej nie, a tu nierozsądkowi, choć on jest jeden, przeciwstawia się i mądrość i znowu pokazuje się, że i rozsądek. No tak, Protagorasie, czy też inaczej jakoś?

Zgodził się, chociaż bardzo niechętnie.

— Nieprawdaż tedy: jednym i tym samym byłby i rozsądek, i mądrość? A przedtem nam się wydała

zbożność i sprawiedliwość prawie że jednym i tym samym. Więc proszę cię — powiadam — Protagorasie, nie ustępujmy, choć to męka, tylko rozpatrzmy i resztę. Czy wydaje ci się, że którykolwiek człowiek niesprawiedliwy postępuje rozsądnie, jeśli niesprawiedliwie?

— Wstydzilibym się — powiada — Sokratesie, zgodzić się na coś podobnego, jakkolwiek wielu ludzi tak utrzymuje.

— Więc, czy ja mam do nich zwracać swoje wody, czy do ciebie?

— Jeżeli chcesz, to może dyskutuj najpierw z tym stanowiskiem, które wyznaje wielu.

— Mnie to nie robi żadnej różnicy, bylebyś tylko ty odpowiadał; wszystko jedno, czy będziesz sam tego zdania czy nie. Ja przecież przede wszystkim pewne stanowisko chcę rozświetlić; tylko zupełnie przypadkowo może przy tym światło paść i na mnie, który pytania zadaje, i na tego który odpowiada.

Otóż zrazu drożył się Protagoras i skarżył się, że dyskusja jest nieznośna, ale później zgodził się odpowiadać.

— A zatem — powiedziałem — od początku mi odpowiadaj. Czy sądzisz, że niektórzy ludzie postępują rozsądnie, chociaż niesprawiedliwie?

— Niech będzie, że tak — powiada.

— A objawiać rozsądek, to znaczy *dobrze* sądzić? Przyznał.

— A czy *dobrze* sądzić, to i *dobrze* się decydować, choćby i niesprawiedliwie?

— Niech będzie — powiada.

— A czy to wówczas, gdy się dobrze powodzi niesprawiedliwemu, czy jeśli źle?

— Jeśli dobrze.

— A ty twierdzisz, że istnieją jakieś dobra?

— Twierdzę.

— A czy może te rzeczy — powiadam — są dobrami, które pożytek ludziom przynoszą?

— Ależ, na Zeusa — powiada; — choćby tam i ludziom nie przynosiły pożytku, ja przynajmniej niektóre rzeczy nazywam jednak dobrami.

Zdawało mi się, że Protagoras robi się już nieco szorstki, niepokoi się i przybiera postawę bojową przy odpowiedziach. Widząc go w tym stanie, uważałem na siebie i zadawałem pytania z cicha a łagodnie.

Powiedziałem więc: — czy ty mówisz, Protagorasie, o takich rzeczach, które nikomu z ludzi nie są pożyteczne, czy też myślisz o rzeczach, które w ogóle nie są pożyteczne i takie ty nazywasz dobrami?

— Nigdy — powiada. — Tylko, ja przynajmniej, znam wiele rzeczy, które dla ludzi są nieużyteczne: takie potrawy i napoje, i lekarstwa, i mnóstwo innych rzeczy; inne znowu pożyteczne. Inne znowu dla ludzi obojętne, a tylko dla koni. Inne znowu tylko dla wołów, inne dla psów, a inne ani dla tych, ani dla tamtych, tylko dla drzew, a inne znowu dla korzeni drzew dobre, ale dla liści najgorsze. Jak na przykład i gnój: dla korzeni wszystkich roślin dobry, jeżeli go podłożyć, ale jeżelibyś chciał obłożyć nim pędy i młode gałązki, przepadnie wszystko. Przecież i oliwa dla roślin wszystkich jest najgorsza ze wszystkiego i najwięcej szkodzi włosom wszystkich zwierząt, z wy-

jątkiem włosów ludzkich, a włosom ludzkim pomaga i służy całemu ciału poza tym. Dobro to jest coś, co się tak dalece mieni różnymi barwami, coś tak różnorakiego, że i to tutaj dla zewnętrznych części ciała ludzkiego jest dobre, a dla wewnętrznych bardzo c
szkodliwe. I dlatego wszyscy lekarze nakazują chorym, żeby nie używali oliwy wcale, albo tylko jak najmniej do potraw, byle tylko zgasić to przykre wrażenie, jakie zmysł powonienia odbiera od pokarmów i napojów.

Kiedy on to powiedział, obecni podnieśli szmer, że xxii
dobrze mówi. A ja powiadam: — Protagorasie, ja mam trochę krótką pamięć i jeżeli ktoś długo do mnie mówi, zapominam, o czym właściwie mowa. D
Więc tak, jakbym na przykład był przygłuchy, ty byś uważał za potrzebne, o ilebyś chciał ze mną rozmawiać, mówić do mnie głośniej niż do innych, tak i teraz, kiedyś natrafił na takiego, co zapomina, to poobcinaj dla mnie twoje odpowiedzi, poskracaj je trochę, jeżeli mam iść za tobą.

— Więc jak to mi każesz krótko odpowiadać? To mam ci odpowiadać krócej, niż potrzeba?

— Nigdy w świecie — powiedziałem. E

— Więc tak jak potrzeba?

— Tak jest — powiadam.

— Ale czy mam tak długo odpowiadać, jak *ja* uważam, że potrzeba, czy tak, jak *ty* uważasz?

— No, ja przecież słyszałem — powiadam — że ty potrafisz i sam, i drugich tego umiesz nauczyć, żeby o jednym i tym samym i długo mówić, jeżeli zechcesz; tak, żeby się mowa nigdzie nie urwała, i znowu krótko też; tak, że nikt krócej od ciebie nie 335

powie. Więc, jeżeli chcesz ze mną rozmawiać, to tego drugiego używaj na mnie sposobu: tej zwięzłości.

— Mój Sokratesie — powiada — ja już z wieloma ludźmi staczałem dysputy, ale gdybym był tak robił, jak ty chcesz, żeby mi przeciwnik dyktował, jak ja mam dyskutować i ja miałbym tego słuchać — nie byłbym nikogo zwyciężył i nie byłbym sobie wyrobił dzisiejszego nazwiska między Hellenami.

Otóż ja, zauważyłem bowiem, że on się sam sobie nie podobał w tych poprzednich odpowiedziach i że
B już chyba nie będzie chciał odpowiadając dyskutować — sądziłem, że to wcale nie jest moja robota bywać na wszystkich dyskusjach, więc powiadam: — widzisz, Protagorasie, ja również nie obstaję przy tym, żebyśmy posiedzenie odbywali wbrew twoim przekonaniom i chęciom, więc tylko, jeżelibyś zechciał dyskutować tak, żebym ja potrafił nadażyć, pod tym warunkiem będę z tobą dyskutował. Ty przecież — tak mówią o tobie, a sam to również twierdzisz — potrafisz na posiedzeniach stosować
C i rozwlekłość i zwięzłość. Ty przecież jesteś mędrzec, a ja tym długim wywodom nie podołam, choć bardzo bym był rad, gdybym mógł. Już jednak tobie wypadało nam ustąpić; tobie, który potrafisz jedno i drugie — aby się mogło odbyć posiedzenie. Tymczasem, skoro ty nie chcesz, a ja także nie mam dużo czasu i nie potrafiłbym odczekać, gdybyś zaczął ciągnąć długie wywody — bo ja mam gdzieś pójść teraz — więc idę. Już i tego zresztą bardzo mi było miło słuchać, co mówiłeś.

Powiedziawszy te słowa powstałem, żeby zaraz pójść. Tymczasem, kiedy wstawał, chyta mnie

Kalias prawą ręką za rękę, a lewą za ten mój wytarty płaszcz i powiada: — nie puścimy cię, Sokratesie, przecież jeżeli ty wyjdiesz, nasze rozmowy będą zupełnie nie takie. Więc proszę cię, zostań z nami. Toż ja nikogo z taką przyjemnością nie potrafiłbym słuchać, jak kiedy ty rozmawiasz z Protagorasem. Więc bądź łaskaw, zrób nam tę przyjemność — wszystkim.

A ja powiedziałem — a jużem był wstał, do wyjścia — Synu Hipponika, ja zawsze podziwiałem twój zapał do wiedzy i w tej chwili bardzo to u ciebie piękne i bardzo dla mnie miłe; tak, że ogromnie rad bym ci zrobić tę przyjemność, gdybyś żądał ode mnie rzeczy możliwych. Tymczasem teraz, to zupełnie tak, jakbyś mnie prosił, żebym biegł równo z Krisonem z Himery, z tym znakomitym biegaczem, albo doganiał kogoś, co biega na daleką metę, albo biega na dni. Ja ci powiem, że jeszcze bardziej niż ty, ja sam od siebie tego chcę, żebym umiał zgonić każdego z tych biegaczy, ale nie mogę. Więc jeżeli chcesz oglądać, jak to ja i Krison biegamy w jednej linii, to jego poproś, niech się do mojego poziomu zniży. Bo ja nie umiem szybko biegać, a on umie powoli. I jeżeli chcesz słuchać mnie i Protagorasa, to jego proś, żeby tak, jak przedtem mi odpowiadał pokrótce i tylko na same pytania, niech tak i teraz odpowiada. Bo jeżeli nie, to jakąż to będzie rozmowa? Ja przynajmniej byłem tego zdania, że coś innego jest dyskutować z drugimi na zebraniu, a coś innego przemawiać na zgromadzeniu.

— Ale widzisz, Sokratesie — powiada: — słusznie, zdaje się, mówi Protagoras; on uważa, że jemu wolno

rozprawiać tak, jak on chce, a tobie znowu tak, jak ty wolisz.

xxiii Tu podchwycił Alkibiades i: — Niesłusznie — po-
wiada — mówisz Kaliaszu. Bo nasz Sokrates przy-
znaje się, że długie mowy to nie jego specjalność
i ustępuje na tym punkcie Protagorasowi, ale chciał-
bym to zobaczyć, czy on komukolwiek z ludzi ustąpi
w sztuce dyskusowania, czy ktokolwiek lepiej od nie-
go potrafi argumentować i przyjmować argumenty.
Więc jeżeli i Protagoras zgadza się, że jest słabszy
w dyskusji od Sokratesa — to to Sokratesowi wy-
starczy. A jeżeli staje dalej do zawodu, to niech roz-
prawia pytając i odpowiadając, a nie, żeby na każde
pytanie długi wywód rozpoczynał, uniemożliwiał
D chwytmy myślowe, nie chciał dawać argumentów, tyl-
ko ciągnął i ciągnął, aż niejeden ze słuchaczy za-
pomni, o co szło w zapytaniu. Za Sokratesa ja ręczę,
że ten nie zapomni; inna rzecz, że on żartuje i po-
wiada, że ma krótką pamięć. Więc mnie się zdaje,
że raczej Sokrates ma słuszność. Zresztą, każdy po-
winien swoje zdanie w tej mierze wypowiedzieć
otwarcie.

Po Alkibiadesie zdaje mi się, że Kritias przema-
wiał: — Prodikosie i Hippiaszu! Mam wrażenie, że
E Kalias silnie trzyma stronę Protagorasa, a Alkibiades
zawsze się lubi spierać, do czego się tylko weźmie.
Ale my nie mamy powodu brać udziału w tym spo-
rze ani po stronie Sokratesa, ani po stronie Protago-
rasa, tylko wspólnie poprosić ich obu, żeby zebrania
337 nie przerywali w samym środku.

Kiedy on to powiedział, odezwał się Prodikos: —
Uważam, że dobrze mówisz, Kritiaszu. Bo obecni

przy tego rodzaju dyskusjach powinni obu dyskutujących słuchać wspólnie, ale nie obu zarówno. A to nie jest jedno i to samo. Bo wspólnie należy słuchać jednego i drugiego, ale nie równo każdemu poświęcać uwagi: mądrzejszemu więcej, a głupszemu mniej. Ja, z mojej strony, również uważam, Protagorasię i Sokratesie, że powinniście sobie ustąpić nawzajem i spierać się na dany temat, ale się nie sprzeczać. Bo B spierają się i po dobremu przyjaciel z przyjacielem, a sprzecząją się ludzie poróżnieni z sobą i nieprzyjaciele. W ten sposób nasze zebranie może mieć przebieg bardzo piękny. I wy, którzy macie głos, możecie w ten sposób zdobyć sobie u nas słuchających największe uznanie, acz nie pochwałę — bo uznanie rodzi się w duszach słuchaczy i wolne jest od fałszu, a pochwała mieści się w słowach, nieraz wbrew przekonaniu, bo ludzie kłamią. — My znowu, słuchacze, największe na tej drodze zyskać możemy uradowanie, acz nie: przyjemność. Bo uradowanie zyskujemy ucząc się czegoś i przejmując myśli pewne samym C tylko duchem, a przyjemność to, kiedy coś jemy lub jakiegokolwiek przyjemnej rzeczy doznajemy, samym tylko ciałem. Kiedy to powiedział Prodikos, bardzo wielu z obecnych przyjęło to z objawami uznania.

Po Prodikosie zaś Hippiasz mędrzec powiedział: — xxiv Obywatele, was tutaj obecnych uważam za krewnych, za swoich, za współobywateli wszystkich razem, wedle natury; nie wedle prawa. Bo to, co podobne, to sobie pokrewne z natury, a tylko prawo tyranizuje D ludzi i w wielu wypadkach gwałt zadaje naturze. Wstyd więc, żebyśmy my, którzy naturę rzeczy znamy i najmądrzejsi jesteśmy z Hellenów, którzyśmy

się w tym charakterze zeszedli teraz tu w samym centrum Hellady, w samym ratuszu jej mądrości, w tym najświetniejszym i najświetniejszym domu w mieście, nie okazali się wcale godnymi tej godności, tylko byśmy się poróżnić mieli, jak jakieś najlichsze osobniki ludzkie. Ja tedy proszę was i radzę, Sokratesie i Protagorasie: pogódźcie się; jakbyśmy my tu byli niejako rozjemcami, którzy wam pośrednią drogę znajdują; więc ani ty nie nastawaj na ten jasny i ścisły przebieg dialogu, na tę zbyt wielką zwięzłość, 338 jeśli jej nie lubi Protagoras, tylko pozwól sobie, puść wodze słowom, żeby się nam trochę wspanialsze, trochę świetniejsze wydały, a znowu Protagoras niech nie rozpina wszystkich żagli i z wielkim wiatrem na pełne morze słów niech nie ucieka, kędy się ziemię z oczu traci, tylko jakoś tak, środkiem niech płynie jeden i drugi. Najlepiej tak zrobicie i posłuchajcie mnie: wybierzcie sobie sędziego; ten niech nad wami stanie, niby z berłem, jako przewodniczący i będzie B pilnował średniej długości przemówień jednego i drugiego.

xxv To się podobało obecnym, zewsząd zaczęły się odzywać pochwały, Kalias mówił, że mnie nie wypuści i żądano wyboru przewodniczącego. Ja jednak powiedziałem, że to brzydko będzie wybierać sędziego dla dyskusji. Bo jeżeli wybrany będzie mniej wart od nas, to może niesłusznie, żeby ktoś lichszy miał pod sobą lepszych; jeżeli podobny, to i tak niedobrze. Bo podobny do nas, będzie podobnie jak my postępował; tak, że nie warto go daremnie obierać. A więc c lepszego od nas wybierzecie. Tymczasem nie potraficie wybrać kogoś naprawdę mądrzejszego, niż, oto,

Protagoras. A jeśli wybieriecie kogoś wcale nie lepszego, a tylko *powiecie*, że on lepszy, to znowu wstyd dla Protagorasa, żeby nad nim sędziego z wyboru stawiać, jak nad jakimś lichym osobnikiem. Bo jeżeli o mnie chodzi, to dla mnie to nie stanowi żadnej różnicy. Ja chcę tak zrobić, żebyśmy, tak jak chcecie, mogli nie przerywać zebrania i prowadzić dalej rozmowę. Jeżeli Protagoras nie chce odpowiadać, to D niech sam zadaje pytania, a ja będą odpowiadał; spróbuję mu pokazać, jak, moim zdaniem, należy dawać odpowiedzi, kiedy się odpowiada. A kiedy odpowiem na wszystkie pytania, jakie on mi zechce zadać, wtedy znowu niech tak samo on mnie odpowiada. A jeśliby się pokazało, że nie ma ochoty odpowiadać w sam raz na pytania, wtedy i ja, i wy razem ze mną będziemy go wspólnie prosili, tak jak wy mnie, żeby nie psuł zebrania. Wcale nie potrzeba na E to jednego przełożonego nad wszystkimi; wszyscy razem będziecie przełożeni.

Wszyscy się zgodzili, żeby tak postąpić. Protagoras zupełnie nie miał do tego ochoty, ale jednak go przymuszono i zgodził się zadawać pytania, a później znowu samemu odpowiadać w krótkich słowach. Zaczął tedy pytać tak jakoś:

— Sądzę — powiada — Sokratesie, że najważniejszy składnik kultury duchowej każdego człowieka to xxvi
jego orientacja w dziedzinie utworów poetyckich. 339
Ona polega na tym, żeby w tym, co poeci mówią, umieć ocenić, co jest dobrze powiedziane, a co nie, umieć dokonać rozbioru dzieła i odpowiadać na odnośne pytania. Otóż i teraz pytanie będzie dotyczyło tego samego tematu, o którym właśnie rozprawiamy,

ja i ty, a mianowicie dzielności; tylko, że przeniesiemy go na teren poezji. To będzie jedyna różnica. Otóż powiada gdzieś Simonides do Skopasa, syna Kreonta z Tesalii, że

- B Dzielnym zostać naprawdę: to tylko jest ciężko i trudno
[nad wyraz;
Ręce i nogi mieć jak się należy i głowę nosić na karku bez
[przygany.

Ty znasz tę pieśń, czy mam ci całą przepowiedzieć?

A ja powiadam, że nie potrzeba; ja ją znam i właśnie tę pieśnią bardzo się interesowałem.

— Dobrze mówisz — powiada. — A zatem czy wydaje ci się, że ta pieśń jest zrobiona pięknie i trafnie, czy nie?

— Bardzo — powiadam — pięknie i trafnie.

— A czy wydaje ci się, że to pięknie zrobione, jeżeli poeta zaprzecza sam sobie?

— Niepięknie — powiadam.

- C — Otóż, przypatrz się lepiej.

— Mój drogi; już ja się przyjrzałem dobrze.

— Więc wiesz — powiada — że w poprzednim ustępie pieśni mówi w jednym miejscu poeta:

Ani mi się ów zwrot nie podoba, choć to powiedzenie Pittaka: Pittakos mędrzec powiada: Być dzielnym, to ciężka robota.

Otóż uważasz, że on, jeden i ten sam, i to mówi, i tamto przedtem?

— Wiem — powiedziałem.

— A wydaje ci się, że to się z tamtym zgadza?

— Wydaje mi się. — Ale równocześnie strach

mnie zebrał, że może przecież coś jest w tym, co Protagoras mówił. Więc powiadam: — A tobie się tak nie wydaje?

— No, jakże mi się może wydawać wolnym od sprzeczności wewnętrznej ktoś, kto to jedno i to drugie mówi? Przecież sam najpierw przyjął, że to jest trudna rzecz: dzielnym człowiekiem zostać naprawdę, a posunąwszy się nieco naprzód w poemacie zapomniał o tym i kiedy Pittakos mówi to samo, co i on, że być dzielnym to ciężka robota, on go gani i nie chce u niego przyjąć swego własnego zdania. Toż jeżeli gani kogoś, kto mówi to samo, co on, to jasna rzecz, że gani i siebie samego tak, że albo przedtem, albo później mówi niesłusznie.

Kiedy to powiedział, odezwały się z wielu stron głośne pochwały obecnych. A mnie zrazu, jak by mnie dobry pięściarz uderzył, tak mnie zaćmiło i zawróciło mi się w głowie, kiedy ten to mówi, a oni chwalą z wielkim hałasem.

Więc — żeby ci prawdę powiedzieć — chcąc zyskać na czasie i zorientować się, co właściwie mówi poeta, zwracam się do Prodikosa i wołam go: — Prodikosie, — powiadam, — toż Simonides to twój rodak. Powinieneś stanąć w obronie tego człowieka. Ja cię chyba tak wezwę na pomoc, jak u Homera, Skamander, kiedy go Achilles gnębi, Simoenta woła na pomoc, mówiąc:

Bracie mój drogi; wspólnymi siłami tę przemoc człowieka
Wstrzymajmy!

Tak i ja ciebie wzywam, żeby nam Protagoras nie zdobył i nie zburzył Simonidesa. Tym bardziej że

B Simonidesa potrafi na nogi postawić jedynie tylko twoja muza, dzięki której rozróżniasz „chcieć“ i „pożądać“ i mówisz, że to nie jedno i to samo, i teraz dopiero co powiedziałeś tyle pięknych rzeczy. I teraz zobacz, czy ci się tak samo wydaje jak mnie: mnie się widzi, że Simonides nie zaprzecza sam sobie. Ale ty, Prodikosie, objaw naprzód swoje zdanie. Wydaje ci się jednym i tym samym „zostać“ i „być“, czy też czymś innym?

— Czymś innym, na Zeusa — powiada Prodikos.

A nieprawdaż — powiadam — że w pierwszym ustępie Simonides sam objawił swoje zdanie, że zostać mężem dzielnym naprawdę jest rzecz trudna?

C — Prawdę mówisz — powiada Prodikos.

— A Pittakosa — powiadam — gani nie, jak sądzi Protagoras, za to, że mówi to samo, co on, tylko za coś innego. Bo Pittakos nie powiedział tego, że ciężka robota zostać dzielnym, tak jak Simonides, tylko „być“. A to nie jest jedno i to samo, Protagorasie, jak twierdzi nasz Prodikos: być i stać się. Więc jeżeli to nie jest jedno i to samo: być i stać się, to Simonides nie sprzeciwia się samemu sobie. I może być, że Prodikos nasz i wielu innych zechce powiedzieć z Hezjodem, że stać się dzielnym to rzecz ciężka, bo na drodze do dzielności bogowie znój położyli. Ale skoroś jej szczyt raz osiągnął, potem już łatwo ci stąpać jej ścieżką, choć ciężko ją było zdobywać.

xxvii Otóż Prodikos, usłyszawszy to, pochwalił mnie. A Protagoras powiada: — W tej twojej poprawce, Sokratesie, jest większy błąd niż w tym, co poprawiasz.

A ja powiadam: — To, widać, nie udała mi się robota, Protagorasie, i śmieszny lekarz ze mnie: **E** lekarstwem pogarszam chorobę.

— Ale tak jest — powiada.

— Jakże to? — mówię.

— Bo to by wielka była głupota ze strony poety, jeżeli powiada, że posiadanie dzielności jest czymś tak łatwym, co przecież jest rzeczą najcięższą ze wszystkich, jak wszyscy ludzie uważają.

A ja powiedziałem: — Na Zeusa, jaki to szczęśliwy traf, że nasz Prodikos jest przy rozmowie. Kto wie, Protagorasie, czy mądrość Prodikosa też nie pochodzi gdzieś od bogów, z dawnych czasów i albo się od Simonidesa nie zaczęła, albo i jeszcze dawniej. **341** Ty wiele innych mądrości masz w małym palcu, a tej jak byś nie znał z doświadczenia; nie tak jak ja przez to, że jestem uczniem naszego Prodikosa. I teraz mam wrażenie, nie wiesz, że tę „ciężką rzecz“ Simonides bierze, być może, nie tak, jak ty przypuszczasz, tylko tak, jak to Prodikos mi zawsze uwagi robi o słowo „straszny“; kiedy ja chwalebę ciebie albo kogoś innego i mówię, że Protagoras to strasznie mądry człowiek, **B** on mnie pyta wtedy, czy ja się nie wstydzę nazywać tego, co dobre, strasznym. Bo to, co straszne, powiada — to złe. Toteż nikt nie mówi o strasznym bogactwie ani o strasznym spokoju, ani o strasznym zdrowiu, tylko się mówi: straszna choroba i straszna wojna, i straszna bieda, bo co straszne, to złe. Więc może i mieszkańcy wyspy Kos, a z nimi Simonides, mówiąc „ciężka rzecz“ mają na myśli coś złego albo coś innego, czego ty nie wiesz. Ano, zapytajmy Prodikosa. Przecież wypada o zwrot Simonidesa jego

właśnie pytać. Prodikosie, jak to Simonides rozumiał
C słowo: „ciężko“?

— Tyle co: źle — powiada.

— A, to może i dlatego — mówię — Prodikosie, dlatego on i gani Pittakosasa, kiedy ten powiada: „być dzielnym ciężka robota“, bo jemu to tak, jakby słyszał, że być dzielnym to zła robota?

— A cóż myślisz, Sokratesie, cóż innego mówi Simonides, jak nie to właśnie i łaje Pittakosa, że nie umiał dość subtelnie rozróżniać słów i dobierać, bo się urodził na Lesbos, a wychowywał się w niecywilizowanym dialekcie.

— Słyszysz, Protagorasie — powiadam — co nasz
D Prodikos mówi? Masz coś przeciw temu?

A Protagoras: Ależ nic podobnego, Prodikosie. Ja dobrze wiem, że Simonides rozumiał „to co ciężkie“ tak samo jak my wszyscy: wcale nie jako coś złego, tylko: coś, co nie jest łatwe, ale przychodzi dopiero po wielu trudach.

— Ja też myślę, Protagorasie, — powiedziałem, — że Simonides to ma na myśli i nasz Prodikos to wie; tylko żartuje sobie i ciebie bierze na spytki, czy też
E potrafisz przeprzeć swoje stanowisko. A że u Simonidesa ciężki nie znaczy wcale zły, o tym doskonale świadczy zaraz następny zwrot. Powiada bowiem:

Bóg jeden tylko posiada ten dar,

a więc oczywiście nie ma na myśli tego: być dzielnym to rzecz zła. Przecież potem mówi, że to jedynie tylko Bóg może posiadać i samemu tylko bogu ten dar przyznaje. Więc może Prodikos mówi o jakimś rozpustniku Simonidesie, a zgola nie o tym z wyspy Kos.

A co, moim zdaniem, ma na myśli Simonides w tej pieśni, mam ochotę ci powiedzieć, jeżeli chcesz się przekonać, jak się przedstawia moja, jak ty powiadasz, orientacja w dziedzinie utworów poetyckich. 342
Jeśli zaś wolisz, będę słuchał ciebie.

Protagoras, usłyszawszy te słowa, powiada: — owszem, mów, jeśli chcesz, Sokratesie. A Prodikos i Hippiasz nastawali bardzo, a inni również.

Więc ja spróbuję — tak zacząłem — przedstawić wam szerzej, jak się mnie przynajmniej ta pieśń wydaje. XXVIII

Otóż filozofia grecka najstarsza i najbardziej rozpowszechniona jest na Krecie i w Lacedemonie; i najwięcej na całym świecie sofistów jest tam właśnie. Tylko oni się tego zapierają i udają głupich, aby się nie pokazało, że przewyższają Hellenów mądrością, podobnie jak ci mędracy, o których Protagoras mówił: chcą, by się wydawało, że oni sztuką wojenną i odwagą nad innymi górują. Oni sobie myślą, że gdyby się to wydało, w czym leży ich przewaga, wszyscy by to zaczęli uprawiać. A tak, oni się z tym kryją i wywodzą w pole sympatyków Sparty po miastach. Ci sobie uszy rozbijają, naśladując ich zwyczaje, pięści sobie rzemieniami okręcają, gimnastykują się i noszą krótkie narzutki, jak gdyby w tym leżała przewaga Spartan nad Hellenami. A Sparta nie tymczasem, kiedy chcą bez żenady obcować ze swoimi sofistami, a mają już dość obcowania z nimi w sekrecie, urzędowo wypędzają wszystkich obcych i tych sympatyków swoich pomiędzy nimi i innych obcokrajowców, jeżeli tam który bawi, i chodzą do sofistów w tajemnicy przed obcymi i nikomu z mło- c
D



dzieży nie pozwalają na wyjazd za granicę, podobnie jak i Kreteńczycy, aby się tam młodzi ludzie nie oduczyl tego, czego ich oni sami uczą w domu. W tych dwóch państwach są nie tylko mężczyźni bardzo dumni ze swojej kultury, ale i kobiety.

Ze ja tu prawdę mówię i że kultura filozoficzna i kultura słowa stoi w Sparcie bardzo wysoko, możecie poznać po tym: Jeżeli się ktoś zechce spotkać z jakimś ostatnim nawet Lacedemończykiem, zauważy zwykle, że ten jakoś bardzo lichy mówi, ale potem, gdziekolwiek bądź w rozmowie, on wypali taki zwrot, że jest czego posłuchać: krótko i węzłowato, jakby tęgi chłop z łuku wystrzelił; uczestnik rozmowy wcale się przy nim lepiej nie wyda niżli małe dziecko.

Otóż to i dzisiejsi niektórzy zauważyli i dawni, że pierwiastek lakoński to przede wszystkim filozo-

fia, a nie filogimnastyka; wiedzą, że chcąc umieć takie zwroty rzucać, potrzeba stać u szczytu kultury. Do takich należał i Tales z Miletu, i Pittakos z Mytileny, i Bias z Prieny, i nasz Solon, i Kleobulos z Lindos, i Myson z Chen, a jako siódmego wyliczano pomiędzy nimi Lacedemończyka Chilona. Oni wszyscy byli zazdrosnymi miłośnikami i uczniami kultury lakońskiej, a że ich mądrość była właśnie tego rodzaju, przekona się każdy, kto pozna zwroty związane a pamiętne, które każdy z nich wypowiedział. Oni to kiedyś zesli się razem i z pierwocin swojej mądrości ofiarę złożyli Apollonowi, wypisując w świątyni delfickiej to, co przecież wszyscy śpiewają: „Poznaj siebie samego“ i „Niczego nad miarę“.

A czemu to mówię? Bo to był sposób filozofowania u dawnych: pewna zwięzłość lakońska. I tak też był w obiegu ów zwrot Pittakosa, który mądrzy ludzie chwalą: to: „Być dzielnym ciężka robota“.

Otóż Simonides, ambitny na punkcie swojej mądrości, poznał, że jeśli obali ten zwrot niby sławnego atletę i weźmie nad nim górę, wtedy sam sobie sławę zdobędzie pomiędzy współczesnymi. Więc to przez ten zwrot i dla niego, chcąc go podstępnie zbić i powalić, zrobił całą tę pieśń, jak mi się zdaje.

Zaczem rozpatrzmy ją wspólnie wszyscy, czy też ja mówię prawdę. Już zaraz sam początek pieśni musiałby się wydać bez sensu, gdyby poeta, chcąc powiedzieć, że każdemu stać się dzielnym jest trudno, wstawiał tam później wyraz „tylko“. Przecież ono tam najwidoczniej do żadnego słowa nie przyczepione, jeśli się nie przyjmie, że Simonides mówi to przeciwko zwrotowi Pittaka; niejako w tonie sporu.

Kiedy Pittakos powiada, że być dzielnym to ciężka robota, ten się spiera i powiada: wcale nie; tylko stać się dzielnym człowiekiem ciężko jest, Pittakosie, naprawdę. Nie: „dzielnym naprawdę“. Nie dlatego **E** mówi „naprawdę“, jakoby istnieli jacyś ludzie naprawdę dzielni i inni dzielni też, ale nie naprawdę. To by wyglądało na naiwność; nie na robotę Simonidesa. Akcent w tym miejscu spoczywa na słowie „naprawdę“: toteż należy je położyć na samym końcu zdania a dopowiedzieć sobie zwrot Pittakosa, jak gdybyśmy zakładali, że on mówi, a Simonides mu odpowiada od siebie. Ludzie; ciężka to robota być dzielnym człowiekiem! A ten odpowiada: Pittakosie; **244** mówisz nieprawdę; przecież nie: być, tylko stać się; to tylko: zostać dzielnym człowiekiem, ręce i nogi mieć jak się należy i głowę nosić na karku bez przygany — to ciężka robota; naprawdę.

W ten sposób widać, że i wyraz „tylko“ jest do rzeczy i to „naprawdę“ słusznie położone na końcu. Cały dalszy ciąg świadczy, że to jest tak pomyślane. Można by się szeroko rozwodzić nad pięknem każdego szczegółu tej pieśni. Jest bardzo miła i opracowana troskliwie, ale to by nas za daleko zaprowadziło; więc rozpatrzemy tylko jej ogólny zarys i tendencję, którą jest polemika z aforyzmem Pittaka, przebijająca się w każdym słowie tego poematu.

XXX Otóż po tym ustępie, mówi poeta o kilka wierszy dalej, jak gdyby prozą, że zostać dzielnym człowiekiem ciężko jest naprawdę, ale można jednak — na jakiś czas. Kiedy się zaś ten stan osiągnie, to pozostać w nim i być dzielnym człowiekiem tak, jak **C**

ty mówisz, Pittaku, to rzecz niemożliwa i ponad ludzkie siły; chyba tylko bóg sam jeden posiada ten dar:

Człowiek zaś nie może nie popadać w zło,
Kiedy go nieporadna zwali z nóg godzina.

A kogóż to nieporadna zwala z nóg godzina, gdy chodzi o kierowanie statkiem? Jasna rzecz, że nie tego, który pojęcia nie ma o rzeczy, bo taki w ogóle nigdy na nogach nie stoi. Więc tak, jak nie można powalić kogoś, kto leży, a można tego tylko powalić, kto stoi, i spowodować to, żeby leżał, a leżącemu tego zrobić nie można; podobnie i tego, który sobie radzić umie, może kiedyś nieporadna godzina powalić, a który sobie i tak nigdy rady dać nie potrafi — tego nie.

I na tęgiego sternika, kiedy wielki mróz nastanie, nieporadna może przyjść godzina i na dobrego rolnika, kiedy zła pogoda przyjdzie, nie poradzi rolnik pogodzie, a tak samo i lekarz. Bo tylko to, co szlachetne, może swoją wartość tracić, jak o tym i inny poeta świadczy, który powiedział:

Dzielny człek bywa szlachetny; a bywa i zły,
[jak wypadnie.

A kto jest zły, temu nie sposób dopiero stawać się złym; on już koniecznie i zawsze jest taki. Tak, że jeśli na człowieka inteligentnego, mądrego i dobrego, nieporadna godzina przyjdzie i z nóg go zwali, on nie może nie popaść w zło. Ty natomiast mówisz, Pittaku, że ciężko jest być szlachetnym, a to znaczy,

że zostać nim jest ciężko, choć to rzecz możliwa; tylko być nim stale, to rzecz niemożliwa.

Komu się dobrze powiedzie, ten dzielny,
A lichy ten, komu źle.

345 A na czymże polega powodzenie w zakresie pisania i jakie robi człowieka dobrym pisarzem? Jasna rzecz, że to wiedza dotycząca pisma. A jakie powodzenie stanowi o dzielności lekarza? Jasna rzecz, że wiedza o tym, jak chodzić koło chorych. A lichy ten — komu źle. A któż może stać się lichym lekarzem? Oczywiście, że ktoś, komu najpierw dane było w ogóle B być lekarzem, a potem dobrym lekarzem. Bo taki może zostać i złym. A my, którzy stoimy z dala od zawodu lekarskiego, nie możemy mieć niepowodzeń lekarskich tak samo jak architektonicznych, ciesielskich ani innych tego rodzaju. A kto by w ogóle nie mógł zostać lekarzem, tego żadne niepowodzenie nie zrobi złym lekarzem. Zatem jedynie tylko człowiek D dobry, dzielny może się niekiedy stawać i złym; czy to pod wpływem czasu, czy trudu, czy choroby, czy innej jakiej przypadłości. Bo to jest jedno jedyne niepowodzenie: utrata wiedzy.

A już zły człowiek nie może nigdy dopiero stać się złym. Jest zły zawsze. Jeśli się ma stać złym, musi C naprzód zostać dobrym. Zatem i to miejsce pieśni do tego zmierza, że być dzielnym człowiekiem nie można, i to być trwale dzielnym, ale stać się dzielnym można, a potem stać się złym również.

Wytrwać w dzielności i szczyt jej osiągnąć kto zdoła?
Bogów kochanek.

Otóż to wszystko jest powiedziane do Pittakosa, xxxi
a z dalszej części pieśni widać to tym wyraźniej.

Ona mówi:

Toteż ja nigdy nie szukam — tego, co istnieć nie może;
Złudna nadzieja mnie uwieść nie zdoła; wszak życia mi
[szkoda na mrzonki;

Wiem, że człowieka bez wady nie znajdę, choćbym świat ze-
[szedł szeroki.

Jeśli go spotkam, obwieszczę.

D

Tak mocno i tak przez całą pieśń atakuje ów zwrot
Pittakosa.

Każdego chwale rad i kocham też każdego
Z własnej woli i chęci,
Kto rąk czynem haniebnym nie splamił;
Konieczność rzecz inna — z nią walka daremna,
Jej nawet sam bóg się nie oprze.

To znowu odnosi się do tego samego zwrotu. Przeci-
cież taki niewykształcony nie był Simonides, żeby
miał na myśli pochwałę dla kogoś, kto z własnej
woli i chęci niczego złego nie zrobi. Jak gdyby
istnieli ludzie, którzy z własnej woli i chęci robią źle. E
Ja przynajmniej sędzę, że żaden mądry człowiek nie
wierzy, jakoby ktokolwiek grzeszył dobrowolnie albo
się haniebnych, podłych czynów dopuszczał umyślnie;
mądrzy doskonale wiedzą, że każdy, kto się hańbą
okrywa i zbrodnie popełnia, postępuje mimo własnej
woli. Toteż i Simonides nie mówi, że chwali tego,
który by zrobił źle umyślnie, tylko te słowa: „z wła-
snej woli i chęci“ odnosi do siebie samego. Wiedział,
że człowiek doskonały nieraz się zmuszać musi do
tego, żeby kogoś kochał albo chwalił — jak to się 346
nieraz komuś trafi matka albo ojciec niesamowity,

albo ojczyzna, albo coś innego w tym rodzaju. Liche jednostki, kiedy im się coś takiego zdarzy, widzą to prawie że chętnie, głośno ganią, obnoszą i gorszą się wadami rodziców, czy ojczyzny; udają, że ich to interesuje; inaczej by im ludzie za złe brali obojętność i przyganiiali, że ich to nic nie obchodzi. Zaczem ci się gorszą jeszcze więcej i do niechęci i tak nieuniknionej dodają drugą: dobrowolną. A poczciwi pokrywają takie rzeczy i zmuszają się, aby kochać to, co swoje, i chwalić. Nieraz, przypuszczam, musiał Simonides albo tyrana jakiegoś, czy kogoś innego z takich, chwalić i panegiryki dla nich układać nie z własnej woli i chęci, tylko z musu. Toteż Pittakowi powiada, że: „Ja Pittaku, nie dlatego cię ganię, żebym był do nagany skory“.

Już to wystarczy mi, by nie był całkiem zły,
Zbyt nie opuszczał rąk i miał poczucie praw.
Tym stoi ojców gród a słucha go, kto zdrow.
Takiego ja ganić nie będę;
Jam do nagany nieskory,
Wszak błaznów ród nie wygasa.

Tak, że jeśli ktoś lubi przyganiać, będzie miał pod dostatkiem tematów do nagany.

Wszak wszystko piękne jest, czego nie plami brud.

D To przecież nie znaczy, jak gdyby powiedział, że wszystko jest białe, co nie zawiera domieszki czarnego. To by przecież śmieszne było z wielu względów, tylko to powiada, że zadowolony się i przeciętną miarą i ganić jej nie będzie. Ja nie szukam, powiada, człowieka wolnego od wszelkich wad, bo go nie ma, jak świat długi i szeroki. Jeśli go znajdę, obwieszczę.



Toteż za to właśnie nikogo chwalić nie będę. Mnie wystarczy i człowiek pośredniej miary, byle nic złego nie robił. Toteż ja każdego kocham i każdego chwaleb rad — tu jest użyty zwrot lokalny; tak mówią w Mytilenie. Bo on do Pittakosa to mówi: Każdego chwaleb rad i kocham też każdego z własnej woli i chęci (tu trzeba w czytaniu zrobić przecinek po wyrazie *chęci*), kto nie splamił rąk żadnym haniebnym czynem, bo są i tacy, których ja i wbrew własnej woli i chęci chwaleb i kocham. Więc i ciebie, Pittakosie, ³⁴⁷ nigdy bym nie był ganił, gdybyś był mówił rzeczy przeciętnie słuszne i przeciętnie prawdziwe. Tymczasem, ty się bardzo grubo mylisz w kwestiach największej wagi, a masz niby to mówić prawdę; za to też ja ciebie ganię.

W tej myśli, Prodikosie i Protagorasie — powie- ^{xxxii} działem — sądzę, że w tej myśli Simonides napisał tę

pieśń. A Hippiasz powiada: — Dobrze, zdaje mi się, Sokratesie, dobrze i tyś ten utwór omówił. Właściwie i ja mam dobrze ułożoną mowę na temat tej pieśni, którą wam przedstawię, jeżeli zechcecie.

A na to Alkibiades: — Tak, powiada, Hippiaszu, na drugi raz — serio. A teraz należy się głos, wedle poprzedniej umowy, Protagorasowi i Sokratesowi. Jeżeli Protagoras chce jeszcze zadawać pytania, niech Sokrates odpowiada, a jeżeli raczej woli odpowiadać Sokratesowi, to niech on znowu zadaje pytania.

A ja powiedziałem: — Co do mnie, to zostawiam, to Protagorasowi; niech wybiera, co woli. Ale, jeżeli łaska, to tym pieśniom i wierszom dajmy pokój; natomiast tę kwestię, o którą naprzód Cię pytałem, Protagorasie, bardzo chętnie bym do końca z tobą rozpatrzył. Mam wrażenie, że dyskusje o utworach poetyckich to zupełnie jak zabawy przy kieliszku w gorszych towarzystwach mieszczańskich. Ci ludzie także nie umieją nic sobie nawzajem dać z siebie w towarzystwie, przy winie, ani mówić własnym głosem i własnymi myślami, bo im brak kultury; więc cenią i przepłacają flecistki, wynajmują sobie obcy głos, dźwięki fletów i tym dopiero głosem obcuja jedni z drugimi.

Ale tam, gdzie piją ludzie pełni, o wysokiej kulturze, tam nie zobaczysz flecistek ani tancerek, ani kitarzystek; ich stać na to, żeby *sami* z sobą obcowali; bez tych błazeństw i zabawek; wystarcza im własny głos: każdy sam potrafi raz mówić, raz słuchać drugiego — w porządku — choćby i bardzo dużo wina pili.

Tak samo i takie zebrania, jak nasze; jeśli się zbiorą ludzie, za jakich się wielu z nas uważa, tam nie potrzeba obcego głosu ani poetów, których nawet zapytać niepodobna, o czym mówią właściwie, a z tych, którzy się nieraz na nich powołują w przemówieniach, jedni mówią, że poeta to miał na myśli, drudzy, że co innego i rozmowa schodzi na teren, na którym niczego dowieść nie potrafią. Więc takie rozprawy chętnie zostawiają innym, a każdy sam od siebie obcuje z drugimi; każdy własnymi słowami doświadcza drugiego i siebie samego próbować pozwala.

Zdaje mi się, że takich ludzi raczej powinniśmy naśladować, ja i ty, a odłożyć na bok poetów; każdy sam od siebie niech do drugiego mówi, co myśli; warto spróbować doświadczeń nad prawdą i nad nami samymi.

Więc jeśli tylko chcesz jeszcze zadawać pytania, to proszę: gotów ci jestem służyć odpowiedziami. A jeśli wolisz mnie się oddać na próby, to pozwól: może doprowadzimy do końca tę kwestię, którąśmy w środku przerwali!

Otóż, kiedy ja te i tym podobne rzeczy mówię, Protagoras nie objawiał jasno swego zdania, co właściwie wolałby zrobić. Więc Alkibiades powiedział, spojrzawszy na Kaliasa: Kaliaszu, powiada, czy ty uważasz, że Protagoras i teraz ładnie postępuje, kiedy nie chce wyraźnie objawić swego zdania, czy będzie dawał odpowiedzi, czy nie? Bo ja wcale nie uważam. Przecież niech albo staje do rozmowy, albo niech powie, że nie chce rozmawiać, abyśmy to już o nim wiedzieli, a Sokrates może rozmawiać

podajesz się za nauczyciela kultury i dzielności i pierwszy uważasz za właściwe przyjmować za to honoraria. Więc jakże nie mam ciebie wzywać na pomoc do rozważania tych tematów, ciebie się pytać i radzić? Jakże nie?!

Otóż i teraz ja bym rad wrócić do tego, o co poprzednio cię pytałem w tej kwestii: jedno byś mi przypomniał, a drugie byśmy razem rozpatrzyli. A pytanie było, zdaje mi się, takie. Chodziło o mądrość, rozsądek, odwagę, sprawiedliwość i pobożność, o to, czy to jest pięć nazw, które dotyczą jednej i tej samej sprawy, czy też pod każdą z tych nazw kryje się jakaś swego rodzaju istota, jakaś sprawa wyposażona w swoistą zdolność w każdym z pięciu wypadków i żadna z nich nie jest taka jak druga. Otóż ty mówiłeś, że to nie są różne nazwy jednej i tej samej rzeczy, tylko każda z tych nazw ma pod sobą inną sprawę osobliwego rodzaju; są to mianowicie części dzielności; nie takie, jak części złota: podobne do siebie nawzajem i do całości, której są częściami, tylko takie, jak części twarzy: niepodobne ani do całości, ani do siebie nawzajem, a każda wyposażona w siebie tylko właściwą zdolność. Jeżeli ci się to jeszcze i teraz przedstawia tak samo, jak wtedy, powiedz, że tak; a jeżeli jakoś inaczej, określ to; ja ci nie będę tego liczył, jeżeli teraz powiesz jakkolwiek inaczej. Ja bym się nie dziwił, gdybyś to przedtem był mówił tylko tak, żeby mnie wypróbować.

— Ależ ja ci — powiada — mówię, Sokratesie, że to wszystko są części dzielności i cztery z nich są wcale bliskie sobie — tylko odwaga bardzo mocno się różni od nich wszystkich. A stąd poznasz, że

prawdę mówię. Spotkasz wielu ludzi najniesprawiedliwszych w świecie i najskrajniej bezbożnych i bez śladu rozsądnego panowania nad sobą, i bez krzty mądrości, a odznaczających się niebywałą odwagą.

E — Poczekajże — powiedziałem. — Toż ci wypada rozpatrzeć to, co mówisz. Czy ty przez odważnych rozumiesz tyle, co śmiałych, czy coś innego?

— Takich, co to gotowi pójść na to, na co się wielu innych boi iść.

— Pozwólże; dzielność, to powiadasz, coś pięknego i ty się poświęcasz nauczaniu jej jako czegoś pięknego?

— No, przecież to rzecz najpiękniejsza, jeżeli nie jestem z rozumu obrany.

— A czy — powiadam — coś w niej jest szpetnego i coś pięknego, czy też cała jest piękna?

— Całość przecież jest piękna; najbardziej, jak tylko być może.

350 — A wiesz, że niektórzy dają nurka w studnie bardzo śmiało?

— Wiem; nurkowie.

— Dlatego że znają się na tym, czy dlaczegось innego?

— Dlatego że się znają.

— A którzy to śmiało walczą z koni na wojnie? Kawalerzyści, czy też ci, co nie umieją jeździć?

— Kawalerzyści.

— A którzy z małymi tarczami? Ci z lekkiej piechoty czy inni?

— Z lekkiej piechoty. I w ogóle, wszędzie tak jest przecież, jeżeli do tego zmierzasz — powiada — że ci, którzy się znają na rzeczy, są śmielsi od nie znają-

cych się na rzeczy i od siebie samych, kiedy się czegoś nauczą, w porównaniu do siebie wtedy, kiedy się jeszcze nie byli nauczyli.

B

— A czy już kiedy widział takich, którzy się wcale nie znali na niczym z tych rzeczy, a śmiało się brali do każdej z nich?

— Widziałem; nawet i bardzo śmiało.

— Nieprawdaż więc; tacy śmiali są i odważni?

— W takim razie odwaga byłaby czymś brzydkim; bo to przecież ludzie niespełna rozumu.

— Więc co myślisz — powiadam — o tych odważnych. Czyż oni nie są śmiali?

— Owszem i teraz to myślę — powiada.

— Nieprawdaż jednak — powiedziałem — ci, którzy w ten sposób są śmiali, wyglądają nie na odważnych, tylko na obranych z rozumu? A przedtem tam znowu najmądrzejsi byli i najśmielsi, a przez to i najodważniejsi. Wedle tego toku myśli mądrość stanowiłaby odwagę.

C

— Niedobrze, Sokratesie, pamiętasz, com mówił, odpowiadając ci przedtem. Tyś mnie pytał, czy ludzie odważni są śmiali i ja się zgodziłem, że tak. Ale, czy i śmiali są odważni, o to nie byłem pytany. Gdybyś mnie był wtedy o to zapytał, byłbym odpowiedział, że nie wszyscy. A co do odważnych, że nie są śmiali, to ja się właśnie zgodziłem, że są, a tyś nigdzie nie wykazał, żebym się mylił.

D

Potem; ty uważasz, że ci, którzy się znają na rzeczy, są śmielsi od siebie samych w poprzednim okresie i od innych, nie znających się na rzeczy i stąd wnosisz, że odwaga i mądrość wychodzi na jedno i to samo. W ten sposób postępując mógłbyś myśleć, że

i siła to mądrość. Bo tą samą metodą gdybyś mnie naprzód był zapytał, czy ludzie silni są mocni, **E** wiedziałbym, że tak. Potem, czy znający się na walce na pięści są mocniejsi od nie znających tego sportu i od siebie samych, skoro się walki nauczą, w porównaniu do okresu, w którym się bić nie umieli, powiedziałbym, że tak. A gdybym to przyznał, wolno by ci było, powołując się na te same świadectwa, powiedzieć, że wedle mego przyznania, siła jest tym samym, co mądrość.

Tymczasem ja nigdy, ani teraz nawet nie zgodzę się na to, żeby wszyscy mocni byli silni, a wszyscy **351** silni mocni. Bo moc i siła to nie jest jedno i to samo, tylko moc może pochodzić i z wiedzy, i z szaleństwa, i z afektu, a siła od natury pochodzi i dobrego odżywienia ciała. Tak samo i tam nie na jedno wychodzi śmiałość i odwaga. Wypada więc, że odważni są śmiali, ale wcale nie wszyscy śmiali są odważni. **B** Bo śmiałość daje człowiekowi czasem i sztuką, i afekt, i szal, podobnie jak moc, a odwaga pochodzi od natury i od dobrego odżywienia dusz.

XXXV — A ty powiadasz, Protagorasie, że niektórzy ludzie dobrze żyją, a niektórzy źle?

Przyznał.

— A czy wydaje ci się, że człowiek żyłby dobrze, gdyby żył w zgryzocie i cierpieniu?

— Nie — powiada.

— Więc cóż? Gdyby przyjemnie życie przeżył i umarł, czy nie wydawałoby ci się, że żył dobrze?

— Owszem — powiada.

— Więc może przyjemnie żyć to dobrze, a nieprzyjemnie to źle.

— Pewnie, byle tylko to, co piękne, było człowiekowi w życiu przyjemne.

— Cóż, Protagorasie; a czy ty, podobnie jak wielu innych ludzi, nie nazywasz niektórych rzeczy przyjemnych złymi, a niektórych cierpień dobrymi? Bo ja powiadam, że, o ile coś jest przyjemne, to czyż przez to samo nie jest i dobre, byle tylko z niego nic innego nie wynikało? A z cierpieniami tak samo: o ile coś jest cierpieniem, czyż przez to samo nie jest czymś złym?

— Nie wiem, Sokratesie, czy mam odpowiedzieć tak po prostu, jak ty pytasz, że wszystko, co przyjemne, jest dobre, a każde cierpienie złe. Wydaje mi się, że bezpieczniej będzie, nie tylko na teraz, ale i na całe może życie, odpowiedzieć, że bywają przyjemności, które nie są dobre, i bywają z drugiej strony cierpienia, które nie są złe, choć są i takie, co są, a bywają i trzeciego rodzaju: ani złe, ani dobre.

— A przyjemnymi rzeczami nazywasz te, w których jest rozkosz, albo te, które dają rozkosz?

— Tak jest — powiada.

— Otóż ja tak mówię: o ile coś jest przyjemne, czyż nie jest dobre, bo chodzi mi o rozkosz samą, czy ona nie jest dobrem.

— Zobaczmyż to — powiada — tak jak ty zawsze mówisz, Sokratesie: przyjrzyjmy się i jeżeli to przyznanie się wypadnie po myśli i wyda się nam jednym i tym samym to, co przyjemne, i to, co dobre, zgodzimy się. A jeśli nie, wtedy się już będziemy spierali.

— Więc czy ty — powiadam — chcesz być prze-

wodnikiem przy tym przyglądaniu się, czy też ja mam prowadzić?

— Tyś powinien prowadzić — powiada. — Tyś zaczął tę kwestię.

352 — Więc może — powiedziałem — tym sposobem jakoś nam się to objawić zechce. To tak, jak by ktoś miał człowieka zbadać z wejrzenia, czyby to o zdrowie szło, czy o jakąkolwiek inną zdolność ciała, i widziałby tylko twarz i końce rąk, zaraz by powiedział: Proszę cię, odsłońże mi jeszcze i pierś, i plecy i pokaz, abym się mógł przyjrzeć lepiej. Czegoś w tym rodzaju pragnę i ja dla naszego rozważania. Kiedym zobaczył, że taki jest twój stosunek do dobra i do rozkoszy, jak powiadasz, mam ochotę powiedzieć tak mniej więcej: Proszę cię, Protagorasie, odsłońże B mi jeszcze i ten punkt swego intelektu: jaki jest twój stosunek do wiedzy? Czy i ona przedstawia ci się tak jak wielu ludziom, czy inaczej? A szerokie koła mają taki mniej więcej pogląd na wiedzę, że to nie jest w nas pierwiastek siły, to nie jest to, co nas prowadzi i co panuje i rządzi. Ludzie zupełnie tak nie myślą o niej, tylko, że wiedza nieraz bywa w człowieku, ale mimo to wiedza człowiekiem nie rządzi, tylko coś innego: raz afekt, raz rozkosz, raz ból, nieraz miłość, czasem strach, po prostu: uważają wiedzę za rodzaj niewolnika, którego wloką za sobą te wszystkie inne czynniki. C więc czy tobie ona się też jakoś tak przedstawia, czy też ci się wydaje czymś pięknym, czymś, co potrafi *władać* człowiekiem i byle tylko człowiek miał poznanie tego, co dobre i co złe, wówczas nie potrafi *ulec* niczemu ani robić nic innego, tylko to, co mu wiedza dyktuje,

bo rozum wystarczy człowiekowi zawsze do obrony w walce wewnętrznej?

— Wydaje mi się — powiada — tak jak ty mówisz, Sokratesie. Tym bardziej że jeśli komu, to mnie ^D wstyd i hańba nie uważać mądrości i wiedzy za największą potęgę w człowieku.

— Ładnie — powiadam — mówisz i prawdę szczerą. Wiesz jednak, że bardzo wielu ludzi nie podziela twojego i mojego zdania, tylko powiadają, że wielu wie, co jest najlepsze w danym wypadku, ale nie chcą tego robić, choćby mogli, tylko robią coś całkiem innego. A kogom się tylko pytał, jaka by też była tego przyczyna, każdy mówi, że to pokusom rozkoszy człowiek ulega albo bólowi, albo innemu kó- ^E remuś z tych czynników, jakiem dopiero co wymienił. Co bądź z tych rzeczy człowieka opanuje i dlatego człowiek robi to, co robi.

— Widzisz, Sokratesie, ja mam wrażenie, że ludzie mówią i wiele innych niesłusznych rzeczy.

— No to chodź; spróbuj razem ze mną ludzi nakłaniać i pouczać, co też to za stan u nich to tak zwane *uleganie* pokusom i nie robienie przez to tego, ³⁵³ co najlepsze, mimo że się je zna doskonale. Bo może być, że gdybyśmy tak powiedzieli: Ludzie, nie macie słuszności, jesteście w błędzie — zapytano by nas: Protagorasie i Sokratesie, jeżeli ten stan to nie jest *uleganie* pokusom, to co też to jest i co właściwie wy o nim powiecie? Tak by się do nas odezwali.

— Co tam, Sokratesie, mamy zważać na opinię szerokich kół; ci ludzie mówią, co im ślina na język ^B przyniesie.

— Ja mam wrażenie — powiadam — że nam coś

z tego przyjdzie; łatwiej dojdziemy, jak to jest z odwagą i z innymi częstkami dzielności. Więc jeżeli zostajesz przy naszym projekcie sprzed chwili, żebym ja prowadził rozważanie w kierunku, w którym, ja przynajmniej, najładniejszego spodziewam się światła, chodź za mną. Jeżeli nie chcesz, to mniejsza o to; jak wolisz.

— Nie, nie — powiada. — Dobrze mówisz. Jedź dalej, jakieś zaczął.

c xxxvi Więc znowu — powiadam — gdyby nas zapytali: Więc cóż wy mówicie o tym, co myśmy nazwali uleganiem pokusom rozkoszy, powiedziałbym im, ja przynajmniej, tak: Słuchajcież ludzie, bo ja i Protagoras spróbujemy wam pokazać, co to jest. Przyznajecie, że w takich razach nie dzieje się z wami nic innego niż gdy, jak to nieraz pokarm jakiś czy napój, czy Afrodyta kogoś opanuje (bo to przyjemne rzeczy są) i człowiek rozumie, że to rzeczy złe; a jednak to robi?

Zgodziliby się.

— Nieprawdaż, zapytalibyśmy ich, ja i ty, znowu: A wy mówicie, że to rzeczy złe? Czy dlatego, że każda z nich daje rozkosz: taką doraźną, w danej chwili, i każda jest przyjemna, czy też dlatego, że w przyszłości powoduje choroby i niedostatki i inne tym podobne skutki za sobą pociąga? Czy też, jeśli która z tych rzeczy niczym w przyszłości nie grozi, tylko raduje serce na razie, to jednak byłaby zła dlatego, że doznając jej cieszy się człowiek i byle czym i bez wyboru? Cóż myślisz, Protagorasie? Cóż by oni innego odpowiedzieli, jak nie to: że te rzeczy nie są złe dlatego, że wyrabiają rozkosz na razie, tylko dlate-

go, co po nich przychodzi, przez te choroby i tam E
dalej.

— Ja myślę — powiada Protagoras — że ludzie
by właśnie tak powiedzieli

— A nieprawdaż, że co choroby przynosi, to przy-
nosi cierpienie, a co niedostatki przynosi, przynosi
też cierpienie. Przyznaliby, jak sądzię.

Zgodził się Protagoras.

354

— A czy nie wydaje się wam, moi ludzie, że tak,
jakeśmy mówili, ja i Protagoras, przez nic innego te
rzeczy nie będą złe, tylko przez to, że prowadzą
w końcu do cierpienia i pozbawiają człowieka innych
rozkoszy? Zgodziliby się?

Tak się wydało nam obu.

— Nieprawdaż; potem znowu byśmy ich na od-
wrót zapytali: słuchajcie ludzie; wy, którzy mówicie,
że rzeczy dobre bywają nieznośne. Czy wy znowu nie
macie na myśli rzeczy tego rodzaju, jak szkoły gim-
nastyczne i wyprawy wojenne, i zabiegi lekarskie,
jak wypalanie i wycinanie, i lekarstwa i głodowe
diety. To niby są rzeczy dobre, ale nieznośne? Przy-
znaliby?

Wydało się, że tak; jednemu z nas i drugiemu.

— A czy wy to dlatego nazywacie dobrem, że na B
razie rzeczy te dają męki najokropniejsze i bóleści,
czy też dlatego, że w przyszłości zdrowie za nimi
przychodzi i dobry stan fizyczny, i ocalenie państwa,
i panowanie nad innymi, i bogactwo? Przyznaliby,
jak przypuszczam?

Zgoda była na to obopólna.

— Więc te rzeczy są dobre przez coś innego czy
przez to, że kończą się wreszcie rozkoszą i usunięciem

bólu i odwróceniem. Czy też możecie wskazać jakiś
C inny cel, ku któremu spoglądając nazywacie te rzeczy dobrymi? Inny niż rozkosz i ból? Myślę, żeby nie znaleźli.

— I ja myślę, że nie — powiada Protagoras.

— Nieprawdaż, do rozkoszy dążycie, bo to dobre, a bólu unikacie, bo to złe?

Zgodziliśmy się obaj.

— Zatem uważacie za zło: ból, a za dobro: rozkosz? Skoro nawet samo radowanie się wtedy nazywacie złem, kiedy nas większych rozkoszy pozbawia, niż je samo w sobie zawiera, albo większy ból przynosi niżli rozkosz, którą samo ma w sobie. Jeżeli z jakiegokolwiek innego względu radość nazywacie złem i jakiś inny cel macie na oku, to może byście to mogli
D i nam powiedzieć? Ale nie potraficie.

— Ja też myślę, że nie potrafią — powiada Protagoras.

— A czyż znowu i z cierpieniem samym nie taka sama sprawa? Wtedy nazywacie samo doznawanie bólu czymś dobrym, kiedy ono bądź to usuwa bóle większe od danych w nim samym, bądź też pociąga za sobą rozkosze większe od bólów? Jeśli inny jakiś
E wzgląd macie na oku, kiedy samo doznawanie bólu nazywacie dobrem, aniżeli ten, o którym ja mówię, to czy możecie go i nam wskazać? Nie potraficie.

— Prawdę mówisz — rzecze Protagoras.

— Kiedy tedy — powiedziałem — gdybyście mnie, ludzie, zapytali: Ale dlaczego ty właściwie tyle o tym mówisz i w takie rozmaite sposoby? Darujcie mi, powiedziałbym; ja przynajmniej. Naprzód bowiem nie jest łatwo pokazać, co to właściwie jest to, co wy

nazywacie „uleganiem rozkoszy“. A potem tu właśnie leży klucz całego powodzenia. Więc jeszcze i teraz wolno odwołać to czy owo, jeżeli może potraficie nazwać jakieś dobro inne niż rozkosz albo zło jakieś 355 inne niż ból. Czy też wystarczy wam przeżyć życie bez bólów? Jeśli wystarczy i nie umiecie wymienić żadnego innego dobra ani zła, które by w końcu na te dwa nie wychodziło, to posłuchajcie, co dalej. Bo jeżeli tak się rzeczy mają, to ja twierdzę, że wasze zdanie staje się śmieszne, ilekroć mówicie, że człowiek nieraz zna zło, wie, że coś jest złe, a jednak to złe robi, choćby go mógł nie robić; bo *ulega* ponętom rozkoszy i daje się zbić z tropu. I znowu mówicie, że B z drugiej strony nieraz człowiek wie co *dobrze* a robić go nie chce pod urokiem doraźnych rozkoszy, które go z tropu zbijają.

Że to jest śmieszne stanowisko, wyjaśni się zaraz, xxxvii jeżeli nie będziemy się posługiwali wieloma wyrazami: przyjemny i nieznośny, i dobry i zły, ale ponieważ tu się *dwa* czynniki znalazły, więc nazwiemy je też dwoma wyrazami; naprzód weźmiemy: dobro i zło. Potem dopiero rozkosz i ból. Założywszy to, powiedzmy, że: Człowiek, który zna zło i wie, że coś c jest złe, jednak je popełnia — jeżeliby ktoś nas zapytał: Dlaczego? odpowiemy: Dlatego, że *ulega*.

Czemu *ulega*? — zapyta nas ktoś.

Nam już nie wolno odpowiedzieć, że *ulega* rozkoszy. Bo dobro przybrało teraz inną nazwę zamiast rozkoszy, nazwę: *dobro*. Zatem temu, który pyta, odpowiemy, że człowiek *ulega*. Ale on zapyta: komu, czemu? Dobru *ulega*, odpowiemy. Na Zeusa! Jeżeli się ten pytający nas trafi szelma, gotów się śmiać i po-

wie: To wy naprawdę śmieszne rzeczy mówicie: że
D ktoś robi źle, choć wie, że to coś złego, i że tego robić
nie powinien, ale jednak robi, bo ulega dobru? A czyż
(tak on powie) dobro w nas nie jest zdolne przewy-
ciżyć zła, czy jest zdolne?

My odpowiemy: jasna rzecz, że nie jest zdolne. Bo
inaczej by przecież nie był upadł ten, o którym mó-
wiliśmy, że uległ pokusom rozkoszy.

No tak — powie może ten człowiek — ale dlaczego
to niekiedy dobro przewyciężyć nie może zła albo
zło dobra? Czy przez coś innego, czy też przez to, że
jedno bywa większe lub mniejsze niż drugie? Albo
jednego bywa więcej lub mniej niż drugiego? Nie
E potrafimy podać innego powodu — tylko ten.

Więc to jasna rzecz, on powie, że wy przez to ule-
ganie rozumiecie wybieranie większego zła zamiast
mniejszego dobra. No — więc to tak.

A znowu teraz zmienmy nazwy tych samych rze-
czy na przyjemność i ból i powiedzmy, że jakiś czło-
wiek robi — przedtem mówiliśmy: coś złego, a teraz
powiedzmy, że: coś bolesnego — wiedząc, że to bo-
lesne, ale ulegając temu, co przyjemne i co oczywista,
356 nie było zdolne zwyciężyć. Ale czymże innym może
rozkosz zwyciężać ból i na odwrót jak nie przewyż-
ką jednego w stosunku do drugiego lub niedomia-
rem? To znaczy tym, że jedno może być większe lub
mniejsze od drugiego i może go być więcej lub mniej,
i bardziej, i nie tak bardzo. A jeśliby ktoś mówił, że:
To przecież wielka różnica, Sokratesie, czy rozkosz
jest natychmiastowa, czy mająca dopiero później
przyjść a tak samo i ból, powiedziałbym, że i to jest
różnica o nic innego, tylko o jakiś ból i o jakąś roz-

kosz. Przecież nie może być, żeby o coś innego. Więc, jako człowiek, który umie ważyć, zestawisz strony rozkoszne i zestawisz strony bolesne i to, co bliskie, i to, co późniejsze, postawisz na wadze i powiedz, po której stronie więcej?! Jeżeli będziesz miał na obu szalach strony rozkoszne, należy zawsze wybrać większe i te, których jest więcej. Jeżeli zaś na obu bolesne, wtedy mniejsze i te, których mniej. Jeśli na jednej szali rozkosz, a na drugiej ból, wtedy czy to przyjemność przewyższy przykrość, czy też to, co ma przyjść, przeważy to, co bliskie, czy też to, co bliskie, przeważy przyszłość, taki czyn należy wykonać, w którym się znajdzie nadwyżka przyjemności. A jeśli by doza przykrości przewyższała przyjemność, czynu nie należy wykonywać.

Przecież tak się te rzeczy mają, a nie inaczej, nieprawdaż, moi ludzie? Wiem, że nie potrafiliby powiedzieć, że jest jakkolwiek inaczej.

Tak się i jemu zdawało.

— A skoro tak się rzeczy mają naprawdę — ja powiem — to odpowiedzcie mi na takie pytanie: Prawda, że waszemu wzrokowi jedna i ta sama wielkość z bliska wydaje się większa a z daleka mniejsza; czy też nie?

— Owszem — przyznają.

— A grubość i ilość tak samo? I głosy jednakie z bliska wydają się większe, a z daleka mniejsze?

Przyznaliby

Więc jeśli w tym leży nasze powodzenie i szczęście, żeby wielkie długości wybierać i w czyn wprowadzać, a małych unikać i wedle nich nie działać, to co stanowi nasze zbawienie w życiu? Umiejętność mierzenia

czy potęga pozoru? Czy też ta musiałaby nas uwodzić tędy i owędy i człowiek by wciąż zmieniać musiał kierunek i raz to, raz tamto i znowu to samo chwycić i żałować własnych czynów i tego, że wybrał to, co mniejsze, zamiast dobra większego? Natomiast umiejętność mierzenia potrafiłaby odjąć E wszelką moc tym pozorom, a objawiając to, co prawdziwe, zapewnić spokój duszy na łonie prawdy i przynieść ocalenie życiu? Cóż, zgodziliby się ludzie, że od tego by nas zbawiła umiejętność miernicza, czy też inna jakaś?

— Umiejętność miernicza — zgodził się Protagoras.

— No, cóż? A gdyby zbawienie naszego życia leżało w trafnym wyborze pomiędzy tym, co parzyste i nieparzyste i trzeba by wiedzieć, kiedy wybrać zbiór większy, a kiedy mniejszy, czy byłyby jednakie zbiory do wyboru, czy też różne, czy to bliższe czy dalsze — co by wtedy było dla nas zbawieniem w życiu? Czyż znowu niepewna wiedza? I może już nie miernicza, bo ta umiejętność dotyczy nadmiaru i niedomiaru? Ale, skoro teraz by szło o parzyste i nieparzyste, to czyż jakakolwiek inna, jeśli nie arytmetyka? Zgodziliby się ludzie z nami? Czy nie?

Zdawało się Protagorasowi, żeby się zgodzili.

— No, dobrze; moi ludzie! A skorośmy zbawienie życia zobaczyli w trafnym wyborze między rozkoszą i bólem, między tym, co większe, i tym, co mniejsze i tym, czego więcej, i tym, czego mniej, i tym, co dalsze, a tym, co bliższe, to czyż przede wszystkim to B rozpatrywanie i ocena nadmiaru i niedomiaru i równości wzajemnej nie wygląda na pewnego rodzaju

miernictwo? Koniecznie przecież. A jeśli miernictwo, to przecież to, oczywiście, umiejętność i wiedza.

Zgodzą się.

Jaka to jest ta umiejętność i wiedza, to na drugi raz rozpatrzmy, ale już i to teraz wystarczy jako dowód, że to jest wiedza a było tego dowodu potrzeba i mnie, i Protagorasowi w odpowiedzi na wasze pytanie.

Wyście pytali, jeżeli pamiętacie, kiedy myśmy się zgodzili, że nie ma większej potęgi niż wiedza i że ona wszędzie, gdzie się tylko zjawi, zwycięstwo odnosi i nad rozkoszą, i nad wszystkim innym, wyście wtedy powiedzieli, że rozkosz zwycięża nieraz nawet i takiego człowieka, który ma wiedzę, a gdy myśmy się nie zgadzali, wtedy wyście nam zadali pytanie: Protagorasie i Sokratesie; jeżeli nie na tym polega uleganie pokusom, to cóż to jest w takim razie i co wy o tym stanie powiecie? Takeście mówili. Otóż, gdybyśmy wam zaraz *wtedy* byli powiedzieli, że to jest brak wiedzy, głupota, bylibyście się z nas śmiali. A teraz, jeżelibyście się śmiali z nas, będziecie się śmiali z siebie samych. Bo i wyście się zgodzili, że przez brak wiedzy błędzą w wyborze rozkoszy i bólów ci, którzy błędzą. Rozkosz i ból, to dobro i zło. I nie tylko wiedzy, ale potem jeszcze zgodziliście się, że wiedzy mierniczej. A, że czyny, błędne przez brak wiedzy, dokonują się z głupoty, to przecież i wy sami wiecie. A więc co to jest uleganie pokusom: głupota największa w świecie. Nasz Protagoras powiada, że jest lekarzem, specjalistą od niej a tak samo Prodikos i Hippiasz.

Wam wydaje się, że to jest coś innego niż głupota

i dlatego ani sami nie idziecie, ani waszych synów nie posyłacie do ludzi, którzy jej oduczają, do sofistów, jakgdyby się tego oduczyć nie można; natomiast, troszcząc się o pieniądze a nie dając ich tym oto, wyrządzacie szkodę i sobie samym, i państwu.

xxxviii Taką byśmy dali szerokim kołom odpowiedź. Ale
 358 ja was pytam wraz z Protagorasem; was, Hippiaszu i Prodikosie — weźcie przecież i wy udział w rozmowie — czy wydaje się wam, że mówię prawdę, czy się mylę?

Nadzwyczajnie prawdziwe wydawało się wszystkim to, com powiedział.

Więc wy się zgadzacie — powiadam — że rozkosz jest dobrem, a ból złem? Tylko ja bardzo naszego Prodikosa proszę, niech zanadto nie rozróżnia wyrazów. Bo czy powiesz rozkosz, czy przyjemność, czy radość,
 B czy jak tam sobie zechcesz to nazwać, kochany Prodiku, odpowiedz mi tylko na to, o co mi chodzi. Rozesmiał się Prodikos i zgodził się ze mną a inni też. Więc proszę obywateli — powiadam; — weźmy coś takiego: wszystkie czyny, które do tego zmierzają, do tego, żeby bez bólów żyć i przyjemnie, czyż one nie piękne? A piękny czyn jest dobry i pożyteczny?
 Zgodzili się ze mną.

— Więc jeżeli — powiadam — to co przyjemne i to co dobre jest jednym i tym samym, to nikt, jeśli bądź to wie, bądź to myśli, że coś innego jest lepsze
 C niż to, co on robi i ono jest mu dostępne, nie będzie robił źle, mogąc robić to, co lepsze. Ulegać pokusom i nie móc opanować siebie, to przecież nic innego jak głupota, a panować nad sobą, to nic innego, tylko mądrość.

Zgodzili się ze mną wszyscy.

— Cóż więc dalej? Głupotą nazywacie może coś w tym rodzaju: żywić błędne mniemanie i mieć mylny sąd o rzeczach wielkiej wagi?

I na to się wszyscy zgodzili.

— Więc ja powiadam: — Na to, co złe, nikt z własnej woli i chęci nie pójdzie, ani na to, co uważa za złe. To, zdaje się, nawet nie leży w naturze człowieka, D żeby chciał iść w kierunku, który uważa za zły, zamiast w dobrym. A gdyby trzeba koniecznie z dwojga złego wybierać jedno, nikt chyba nie wybierze zła większego, jeśli mu wolno wybrać mniejsze?

Na to wszystko zgodziliśmy się wszyscy razem.

— Więc cóż? — powiadam — Wy nazywacie coś obawą, strachem? Ciekawym, czy to samo, co ja. Ja to do ciebie mówię, Prodikosie. Otóż dla mnie to jest pewne oczekiwanie zła, czy to strachem zechcecie nazwać, czy obawą.

Otóż Protagoras i Hippiasz uważali, że to jest i strach i obawa, a Prodikos, że to tylko obawa, ale E strach nie.

— No, mniejsza o to, Prodikosie. Chodzi o to, czy prawdą jest to przedtem; czy zechce ktokolwiek z ludzi pójść na to, czego się boi, mając iść w kierunku, skąd się niczego nie obawia. Czy też to niemożliwe wedle tego, na cośmy się zgodzili. Bo, czego się człowiek boi, to, zgodziliśmy się, uważa za złe. A co ktoś uważa za złe, na to nikt ani nie pójdzie, ani nie weźmie tego z własnej woli i chęci.

I to zdanie podzielali wszyscy.

359

Kiedy takie mamy założenia, Prodikosie i Hip- xxxix

piaszu, powiedziałem, to niech nam teraz Protagoras broni swojej dawnej odpowiedzi; niech pokaże, że miał słuszność. Nie chodzi o odpowiedź pierwszą w ogóle. W tej on utrzymywał, że z pięciu części dzielności żadna nie jest taka jak druga, ale każda ma zdolność sobie tylko właściwą. Ja nie o tej myślę; tylko o późniejszej. On później powiedział, że cztery części są dość podobne jedna do drugiej, a tylko jedna bardzo mocno się różni od innych: odwaga.

- B** I mówił, że ja to poznam po takim świadectwie: „Spotkasz, Sokratesie, powiedział wielu ludzi najniesprawiedliwszych w świecie i najskrajniej bezbożnych i bez śladu rozsądnego panowania nad sobą i bez krzty mądrości a odznaczających się niebywałą odwagą. Stąd poznasz, że bardzo się różni odwaga od innych części dzielności“. Ja się zaraz wtedy bardzo dziwiłem tej odpowiedzi a jeszcze więcej teraz, kiedy z wami przeszedłem to rozważanie. Pytałem
- C** go więc, czy on odważnych nazywa śmiałymi. A on powiada, że tak, bo gotowi iść na wiele strasznych rzeczy. Czy pamiętasz — powiadam — Protagorasie, żeś tak odpowiadał?

Przyznał.

— Więc, proszę cię — powiedziałem — powiedz nam, na co to gotowi się rzucać ludzie odważni? Czy na to samo, co i bojaźliwi?

— Nie — powiada.

— Nieprawdaż, więc na coś innego?

— Tak — powiada.

— A może bojaźliwi gotowi iść na coś, czego się nie ma co bać, a odważni na to, co straszne?

— No, tak przecież powiadają ludzie, Sokratesie.

— Słusznie, ale ja się nie o to pytam, tylko ty sam D
powiedz, na co to gotowi iść ludzie odważni? Czy na
to, co straszne; i to iść w mniemaniu, że to straszne,
czy też na to, co nie?

— Ależ to — powiada — zostało wykazane w two-
im wywodzie przed chwilą, że to niemożliwe.

— Masz i tu rację — powiedziałem. — Jeżeli to
zostało wykazane słusznie, to znaczy, że nikt się nie
rzuca na coś, co sam uważa za straszne.

Zgodził się.

— A prawda, że jedni i drudzy gotowi są iść na
to, czego się nie boją; i bojaźliwi i odważni. W tych
warunkach jedni i drudzy gotowi iść na to samo.

— Ale gdzież tam, Sokratesie — powiada. — Prze- E
cież to właśnie wprost przeciwne jedno drugiemu:
to, na co gotowi się rzucać odważni, i to, na co pójść
potrafią bojaźliwi. Ot, już na wojnę jedni chcą iść,
a drudzy nie chcą.

— A czy to rzecz piękna: iść na wojnę, czy
szpetna?

— Piękna — powiedział.

— Nieprawdaż; jeśli piękna, to i dobra, jakeśmy
się przedtem zgodzili?

— Prawdę mówisz, i mnie się też zawsze tak samo
wydaje.

— To słusznie — powiadam. — Ale którzy to, mó-
wisz, nie chcą iść na wojnę, choć to rzecz piękna 360
i dobra?

— Bojaźliwi — powiada.

— A przecież — powiedziałem — jeśli to piękne
i dobre, to i przyjemne?

— No, myśmy się tak zgodzili — powiada.

— Więc bojaźliwi świadomie, przy pełnej wiedzy, nie chcą iść w kierunku tego, co piękniejsze i lepsze i przyjemniejsze?

— Jeżeli się — powiada — na to zgodzimy, popuszczamy nasze poprzednie stanowisko.

— A cóż człowiek odważny? Czyż on się też nie zwraca do tego, co piękniejsze i lepsze, i przyjemniejsze?

— Trzeba się zgodzić — powiada.

B — W ogóle odważni nigdy nie żywią obaw haniebnych, ilekroć się boją, ani też ich otucha nie bywa haniebna?

— Tak jest — powiedział.

— A jeżeli nie haniebna, to może piękna?

Zgodził się.

— A jeśli piękna, to i dobra?

— Tak.

— A prawda, że znowu bojaźliwi i zuchwali, i szaleni wprost przeciwnie: żywią obawy haniebne i haniebna bywa ich otucha?

Zgodził się.

— A oni mają otuchę do tego, co haniebne i złe, przez coś innego, czy przez nieświadomość, brak wiedzy, głupotę?

— Tak jest — powiedział.

c — A to, przez co bojaźliwi są bojaźliwi, nazywasz tchórzostwem czy odwagą?

— Tchórzostwem — powiedział.

— A czy nie pokazało się, że ludzie bywają bojaźliwi przez to, że nie wiedzą, co jest naprawdę straszne?

— Tak jest — powiedział.

— I przez tę niewiedzę są bojaźliwi?

Zgodził się.

— A zgodziłeś się już, że to, przez co oni są bojaźliwi, to jest tchórzostwo?

Przytaknął.

— Zatem głupota, brak wiedzy o tym, co straszne i co niestraszne, to byłoby tchórzostwo?

Skinął głową.

— A ja powiadam: Odwaga jest przeciwieństwem tchórzostwa?

Przystał na to.

— A nieprawdaż, że wiedza o tym, co straszne i co niestraszne, to przeciwieństwo głupoty na tym punkcie?

I tu jeszcze kiwał głową.

— A głupota na tym punkcie, to tchórzostwo?

Z wielkim trudem zdobył się na kiwnięcie głową.

— A zatem mądrość dotycząca tego, co straszne i co niestraszne, to jest odwaga; zupełne przeciwieństwo głupoty na tym punkcie?

Tu już całkiem nie chciał kiwać głową, tylko milczał.

— Więc ja powiadam: Cóż to, Protagorasie? Ani nie przytakujesz temu, o co pytam, ani nie zaprzeczasz?

— Sam — powiada — jedź dalej.

— O jedno tylko jeszcze — powiedziałem — chciałbym cię zapytać: czy ci się jeszcze, tak jak zrazu, wydają niektórzy ludzie skrajnie głupi i skrajnie odważni zarazem?

— Ty się lubisz sprzeczać i upierać, Sokratesie — powiada — żebym koniecznie ja odpowiadał. Zrobię ci



- tę przyjemność i powiem, że, moim zdaniem, wobec tego, na cośmy się zgodzili jest to rzecz niemożliwa.
- XL — Stanowczo — powiedziałem — z żadnego innego powodu nie zadaję ci pytań o to wszystko, tylko pragnę się przyjrzeć, jak to właściwie jest z tą dzielnością i co to właściwie jest ta dzielność.
- 361 Wiem dobrze, że gdyby się nam to objawiło, to zupełnie byłoby jasne to, o czym każdy z nas taką długą mowę powiedział: ja, twierdząc, że dzielności nauczyć nie można a ty, że można. Ten koniec naszej rozmowy wygląda mi jak człowiek, który nam zarzuty robi i obśmiewa nas, a gdyby miał głos ludzki, powiedziałby: Dziwni wy jesteście, Sokratesie i Protagorasie. Tyś zrazu mówił, że dzielności nie można nauczyć, a teraz sprzeciwiasz się sam sobie, dowodząc na gwałt, że wszystko, co kto chce, to wiedza, bo i sprawiedliwość, i rozsądek, i odwaga, wobec

czego dzielność byłaby ze wszechmiar czymś, czego można uczyć. Gdyby dzielność była czymś innym niż wiedzą, jak usiłował twierdzić Protagoras, jasna rzecz, że wtedy uczyć by jej nie można. Teraz jednak, jeśli się pokaże, że ona jest wiedzą, tak ty dowodzisz, Sokratesie, to trudno pojąć, dlaczego by jej uczyć nie można.

Protagoras zaś przeciwnie: założywszy zrazu, że dzielności można uczyć, teraz jak by się do przeciwnego stanowiska przechylał; dzielność raczej mu się wszystkim innym wydaje niżli wiedzą. Jeżeli tak, to by znaczyło, że zgoła jej uczyć nie można. Więc ja, Protagorasiu, kiedy tak patrzę na to z góry i widzę, jak to się strasznie chwieje wszystko, ogromnie bym pragnął, żeby się to jednak wyjaśniło i chciałbym, żebyśmy potem przeszli do rozpatrzenia samej dzielności, co to właściwie jest, a dopiero wtedy wrócili do rozważań nad tym, czy jej można uczyć, czy nie można. Aby nas nieraz Epimeteusz ten, co to za późno myśli, w roztrząsaniach w błąd nie wprowadził i w pole nie wywiódł tak, jak nas zaniedbał przy podziale dóbr, jak ty twierdzisz.

Mnie już i w przypowieści więcej się podobał Prometeusz-Przedmysław od Epimeteusza-Pomysława.

Ja za nim idę i, *przed* życiem myśląc nad życiem moim całym, wszystkim tym się zajmuję. Gdybyś zechciał, to, jak i na początku mówiłem, najchętniej bym razem z tobą te rzeczy rozpatrywał.

A Protagoras na to: — Ja, powiada, bardzo pochwalam, Sokratesie, twoje dobre chęci i twój sposób prowadzenia rozważań. Zresztą mam wrażenie, że ty i poza tym nie jesteś zły człowiek, a już zazdrości to

nie masz w sobie za grosz. Ja o tobie już do niejednego mówiłem, że z tych, których spotykam spośród rówieśników twoich, ciebie lubię najwięcej. I powiadam wprost, że nie dziwiłbym się, gdybyś kiedyś został mężem sławnym z mądrości.

A o tych sprawach, to kiedyś innym razem pomówimy, jeżeli wola; teraz już pora zająć się i czymś innym.

362 — No tak — powiadam. — Trzeba tak zrobić, jak uważasz. Mnie też już dawno czas iść tam, dokąd mówiłem, a zostałem tylko dzięki uprzejmości naszego pięknego Kaliasa.

To powiedziawszy i usłyszawszy poszliśmy do domu.

OBJAŚNIENIA

FORMA DIALOGU Dialog nasz ma formę diegematycz- 1
ną, to znaczy, że rozmowę całą i akcję
z nią związaną poznajemy z ust osoby opowiadającej.
Stąd płynie niedogodne i może niekiedy męczące
użycie słówek: powiada, mówię, powiedział. Za to
łatwiej w tej formie o scenariusz i komentarz samego
opowiadającego.

Znajomy, zupełnie bliżej nieokreślony, służy tylko
do nawiązania dialogu i przestaje istnieć po pierw-
szym rozdziale. Ton znajomego lekko zaznacza pew-
ne rysy głównych figur. Zaraz poznać, że Protagoras
to osobistość popularna, ciesząca się nadzwyczajną
sławą i budząca zainteresowanie w szerszych kołach,
a Sokrates to człowiek skromny i nieco zabawny
zewnątrznie ze swoimi pozorami sylena, w które
się chętnie owija.

NOCNY NAPAD Sokrates opowiada z właściwą sobie 11
flegmą i humorem, naśladując styl,
a z pewnością i głos tych, o których mówi. Roztarg-
nione opowiadanie Hippokratesa i jego zachowanie
się całe charakteryzują młodzieńca i dają miarę roz-
głosu Protagorasa. Młody człowiek powinien się być
zaanonsować przez służącego, który mu drzwi otwo-
rzył — zapal nie dał mu zachować konwenansu.

Sokrates jest jeszcze nieżonaty, mieszka skromnie
i nie przywiązuje wagi do pory wizyt, jakkolwiek
i współczesny mu słuchacz widział w tym napadzie

nocnym rysy komiczne. Scena cała rozgrywa się w zupełnej ciemności. Hippokrates musiał dopiero „namacać“ stołek chcąc usiąść.

III

CO TO JEST
SOFISTA

Hippokrates oświadcza, że zna nazwę zawodu Protagorasa i sam chce się tej specjalności wyuczyć dla swego wykształcenia ogólnego. Chodzi o zawód mędrca lub, jakbyśmy dziś raczej powiedzieli, zawód uczonego, bo to znaczenie miał pierwotnie wyraz *Sofistes*. W czasach, które dla Sokratesa były starożytnością, nie przychodziło Grekom na myśl, żeby można sobie z pracy naukowej i nauczycielskiej zrobić płatny zawód. To właśnie było nowością w czasach Sokratesa. Tytuł i zawód mędrca został wtedy rozposzechniony, a oprócz tego zdyskredytowany. W wielkiej części przyczyniły się do tego pisma Platona. Od tego czasu przyzwyczajono się w Europie przez wyraz *sofista* rozumieć tyle co: blagier i krętacz, który nic nie umie, a świadomie drugich w błąd wprowadza pozornymi dowodami. Dla młodego Hippokratesa ten wyraz nie miał jeszcze tego znaczenia. On, jeśli się wstydzi zostać kiedyś zawodowym mędrcom, to prawdopodobnie dlatego, że wstydziłby się również zostać zawodowym kowalem, cieślą, szewcem czy jakimkolwiek zarobnikiem — praca zarobkowa nie uchodziła za zaszczyt w kołach towarzyskich, w których się wychował Platon i jego Hippokrates. Tym mniej uśmiechał mu się zawód coraz to więcej przypominający rolę wygadanego pasażera i na scenie, i w życiu.

Hippokrates z Kos to rówieśnik Sokratesa, sławny ze swej umiejętności lekarskiej i z pism (aforyzmów)

medycznych, które się częściowo przechowały do dziś dnia.

Polyklejtos z Sikyonu, ur. w 470, to wielki autor kanonu proporcji ciała ludzkiego. Pracował w Argos, tam stworzył szkołę i zostawił jej na wzór swego włócznika (*doryforos*), atletę z przepaską (*diadumenos*), amazonkę i inne. Jego Hera w Argos miała dorównywać Zeusowi olimpijskiemu Fidiasza. Szereg pytań zwróconych do Hippokratesa przypomina początkowy ustęp z *Gorgiasza*.

Pytania Sokratesowe zmierzają teraz, podobnie jak IV w *Gorgiaszu*, *Ionie* i w wielu innych do wykazania braku wiedzy rzeczowej u zawodowych mędrców współczesnych. Jednakże to nie wydaje się głównym celem autora w tym ustępie. Przede wszystkim chodzi o zawstydzenie młodego człowieka, który uległ urokowi nazwiska i tytułu mędrca, choć nie wiedział dobrze, czym się właściwie zachwyca i za czym goni.

PROGRAM
DIALOGU

Tu, zdaje się, znajdujemy program V dialogu. Sokrates porównywa uczonych współczesnych, utrzymujących się z przemysłu nauczycielskiego — bo to są sofisci, mówiąc po naszymu — do wielkich i małych handlarzy środków spożywczych. Jeżeli słowa Sokratesa rozebrać z alegorii, to usłyszymy od niego w tym rozdziale pogląd następujący: Nauka Protagorasa i innych sofistów zawiera bardzo wiele twierdzeń prawdziwych i teorii cennych obok bezwartościowych zabawek. Oni sami nie posiadają tyle krytycyzmu, żeby odróżnić mogli u siebie samych to, co podają cennego, od tego, co nie ma żadnej wartości. Kto od nich czerpie naukę, potrafi wiele skorzystać,

jeżeli się zdoła zdobyć na krytycyzm i odróżnić u nich ziarno od plewy. Inaczej naraża się intelektualnie i moralnie.

Zadaniem dialogu będzie tedy pokazać, że sofisci uprawiają bezkrytyczną autoreklamę, nie rozumieją się na tym, co podają cennego i słusznego, i podać z ich nauki próbki cenne i próbki liche. Przewodnikiem w tym przeglądzie krytycznym będzie Sokrates, który na żart udaje równego wiekiem i naiwnością Hippokratesowi.

Na tym kończy się część wstępna, programowa dialogu, a następuje wraz ze zmianą miejsca akcji część główna, zawierająca zapowiedziany przegląd.

VI

PRZYGODA POD
BRAMĄ

Komiczna scena rodzajowa z odzwiercynym rysuje doskonale rolę towarzyską zawodowych uczonych w owym czasie. Nie dziwimy się, że Hippokrates nie miał ochoty zostać takim w przyszłości. Rzecz naturalna, że podobna scena nie mogła spotkać osobiście tak szanowanej i świetnej, jak Protagoras albo Gorgiasz. Tu szło najwidoczniej o jakieś pokątne typy uczonych pasożytów. Sokrates ma przecież na sobie wytarty płaszcz i jest prawdopodobnie bosi, bo kiedy raz wdział buty na uroczyste przyjęcie do Agatona, fakt ten zwracał powszechną uwagę. Widać więc, że nie wszystkim uczonym powodziło się wówczas tak dobrze jak Protagorasowi.

Sokrates z mocno ironicznym uśmieszkiem podaje opis towarzystwa, wtrącając tu i ówdzie obojętne zresztą słówka z homeryckiego opisu podziemia, czyli z państwa cieni, widziadeł, pozorów, a nie ze świata rzeczywistego bytu i prawdy.

Towarzystwo — to kwiat arystokracji ateńskiej, VII otaczający nadzwyczajną, widać, czią uroczą i szanowną postać Protagorasa. Sokrates bawi się tym widokiem i ma wrażenie, że chór błaznów ogląda na scenie, w komedii. Dzieli się tym wrażeniem nadzwyczaj dyskretnie. Mniej dyskretnie robi plotki o stosunku między Pauzaniem a Agatonem. Zupewnie jakby czyjaś zazdrość przez niego mówiła.

Sokrates, widocznie, chodzi sobie VIII
 SKĄD RÓD SOFI-
 STÓW POCHODZI czas jakiś tędy i owędy, bo wszyst-
 kich grup, które opisuje, nie można
 widzieć z jednego punktu, a w końcu przedstawia Hippokratesa mistrzowi. Protagoras jest wdzięczny za gotowość do dyskretnego omówienia sprawy wpi-su i honorarium ze względu na zawiść, która ściagać zwykła zawodowych mędrców uprawiających dzia-łalność wychowawczą na wielką skalę.

Protagoras jak by przeczuwał swój los. Platon wie-dział, że i los Sokratesa nie był inny.

Protagoras wie, że wyraz *Sofistes*, mędrzec, uczony przysługiwał w dawnej greczyźnie naprawdę także i poetom wybitnym. Wnosi z tego, że były to wła-ściwie dusze bratnie Hippiaszów i tym podobnych. Chce swjemu fachowi dodać blasku przez rodowód starożytny a świetny, i siebie przedstawić jako lep-szego technika życiowego niż jego sławni po-przednicy.

Hezjod to poeta ósmego wieku przed Chrystusem, a więc bardzo starożytny dla Protagorasa, autor teogonii i poematów pouczających. Sławne były jego *Prace i dni*. Orfeusz to mityczny śpiewak tracki,

a Muzajos eleuzyński. Przypisywano im hymny święte, podczas misteriiów śpiewane.

Ikkos z Tarentu żył około 470 prz. Chr. Zwyciężył w pięcioboju w Olimpii i poświęcił się gimnastyce. Sformułował przepisy umiarkowanego sposobu życia dla osób oddających się ćwiczeniom cielesnym. Podobny przedmiot obok gimnastyki leczniczej opracował i Herodikos z Megary, pracujący później w Selymbrii.

Agatokles, dawny muzyk attycki, miał być mistrzem Damona, który pisał o uszlachetniającym działaniu muzyki i wraz z Pytoklejdesem kształcił Peryklesa w muzyce. Protagoras daje w tej chwili podmiotową, na niczym zresztą nie opartą, interpretację psychologiczną starożytnych. Wygląda to na pewną ostrzegawczą wskazówkę ze strony Platona. Inną, równie nieuzasadnioną interpretację psychiki Spartan poda w drugiej części Sokrates na zupełne ośmieszenie tej, nie tylko w owych czasach modnej, metody.

ix Po reklamowym przemówieniu Protagorasa, towarzystwo tak się śpieszy do dyskusji, że nie czekają na służbę, tylko sami zesuważą meble jak potrzeba.

Protagoras obiecuje swemu przyszłemu wychowankowi stały postęp na drodze do działalności obywatelskiej. Nie dostrzega poprawki w pierwszym dodatkowym pytaniu Sokratesa — przeciwnie: chwali go za sposób pytania, który mu niedługo obrzydnie całkowicie. Obietnica Protagorasa dana młodemu człowiekowi: zrobię z ciebie przez nauczanie dzielnego człowieka, a tym samym dobrego obywatela, opiera się na założeniu, że Hippokratesa można nau-

czyć dzielności, a to znowu na ogólniejszym twierdzeniu, że dzielności można uczyć. Twierdzenie to było wyrazem wspólnych przekonań Protagorasa i Sokratesa. Obaj uczyli dzielności.

Mimo to, Sokrates głośno wątpi x
CO MÓWI, A CO w jego słuszość. Spróbujmy jego
MYŚLI SOKRATES rozumowanie ująć w sylogizmy, bo może wtedy łatwiej dojdziemy, ile w nim szczerości, a ile figlów i satyry.

Sokrates niewątpliwie sądzi, że

1. Każdy mądry lud wymaga od swych prawodawców i rządców kwalifikacji, które, jego zdaniem, można sobie zdobyć nauką.

Głośno zaś oświadcza, że:

2. Ateńczycy to mądry lud.

Z czego wynika, że:

3. Ateńczycy również wymagają od swych prawodawców i rządców kwalifikacji, które, ich zdaniem, można sobie zdobyć nauką.

To rozumowanie wedle pierwszej figury, trybu Barbara. Sokrates dowolnie odwraca jego wniosek (3) i opiera na tym odwróceniu nowy sylogizm, tak mniej więcej: Camestres:

4. Wszystkie kwalifikacje, które, zdaniem Ateńczyków, można sobie zdobyć nauką, są wymagane od prawodawców i rządców w Atenach.

5. Dzielności obywatelskiej nie wymagają od prawodawców i rządców w Atenach.

Z czego wynika, że

6. Dzielność obywatelska nie jest kwalifikacją, którą by, zdaniem Ateńczyków, można sobie zdobyć nauką.

A że niby to:

7. Sokrates podziela wszystkie zdania ludzi, których uważa za mądrych, a wedle 2. Ateńczyków też uważa za mądrych, przeto podziela i to ich zdanie, zawarte we wniosku (6), i sądzi wraz z Ateńczykami, że:

8. Dzielności obywatelskiej nie można zdobyć nauką.

Q. E. D.

Zdaje się, że tak można i że tak potrzeba wiernie sformułować myśli Sokratesa, wypowiedziane w luźnej formie w pierwszej części rozdziału X. A jednak, kiedy się patrzy na ponumerowane tutaj twierdzenia i przypomina sobie to, co Sokrates platoński w tylu innych dialogach stale z silnym akcentem uczuciowym głosi i Ateńczykom przed oczy kładzie bezskutecznie, widzi się, że to, co tu mamy przed sobą, to nie są jego przekonania. Z wyjątkiem pierwszego.

Sokrates wie, że lud, który by zasługiwał na nazwę mądrego, *powinien* od swych prawodawców i rządców wymagać zawodowego przygotowania do tej pracy i to przygotowanie można sobie zdobyć nauką. Wie, że Ateńczycy tego nie wymagają — jak wszelkie demokracje — do dziś dnia — toteż on wcale Ateńczyków *nie* uważa za mądry lud ani ustroju Aten za taki, jaki być powinien. Nie raz i nie dwa wypowiadał to aż nazbyt głośno a Platon dopiero na Sycylii próbował urządzić państwo tak, jak uważał, że byłoby mądrze.

Wnioskowi z pierwszego sylogizmu odpowiada wobec tego w rzeczywistych przekonaniach Sokratesa to tylko, że: Ateńczycy *gdyby* byli mądrym ludem, wymagaliby od swych prawodawców i rządców kwa-

lifikacji zawodowych do tej roli i wiedzieliby, że można je sobie zdobyć nauką.

Sokrates wie o tym i nieraz na to wskazuje, że Ateńczycy są *niekonsekwentni*: głos w sprawach dotyczących najpospolitszych nawet umiejętności oddają tylko zawodowcom, wymagając bezwzględnie przygotowania fachowego od tych, którzy mają w sprawach tych decydować, lub choćby tylko o nich radzić — głos przy wyborach i uchwalaniu ustaw najdonioślejszych oddają byle komu, kto tylko pewnych lat doszedł, jak gdyby rządzenie państwem nie było trudną umiejętnością, do której również potrzeba przygotowania zawodowego. Tym samym Sokrates nie uznaje za prawdziwe twierdzenia czwartego.

SIDLA
DIALEKTYCZNE

Zdanie piąte jest jawną, gorzką satyrą. Wynik 6. wynika z poprzednich przesłanek. Ktokolwiek spróbuje mu zaprzeczyć i wykaże, że on jest mylny, dowiedzie tym samym, że mylna jest choćby jedna z przesłanek. Zgodzi się wtedy z tym, co Sokrates myśli w głębi duszy, obalając to, co wbrew przekonaniu głośno wypowiadał na próbę. Jest to więc z jego strony figiel, obliczony na schwycenie Protagorasa w sieć własnych przekonań Sokratesa.

Podobnie wygląda ukryta w jego rozumowaniu pokorna przesłanka 7., ożeniona z ironiczną 2., ażeby urodzić tezę, której pozornie Sokrates oprzeć się nie może: „Dzielności obywatelskiej nauczyć się nie można“. Sokrates zatem stawia to twierdzenie tylko na próbę.

Argument wzięty z życia prywatnego zdaje się wyglądać:

10. Czego ludzie uchodzący za najdzielniejszych nie mogą nauczyć własnych dzieci, tego w ogóle nikogo nauczyć nie można.

11. Obywatele uchodzący za najdzielniejszych nie mogą nieraz nauczyć *własnych synów* dzielności.

Widocznie więc

126. Dzielności nikogo w ogóle nauczyć nie można.

W tym rozumowaniu mylna przesłanka pierwsza i Sokrates chyba dobrze wie o tym, że dzielność i dobre chęci, i czas nauczyciela nie wystarczają do postępu ucznia. Przecież i ze strony odbiorcy potrzeba do tego celu zdolności i chęci, a najdzielniejszym ludziom trafiają się dzieci, którym tego braknie. Sokrates to dobrze wie, ale zależało widać Platonowi na tym, żeby niejedno z twierdzeń charakterystycznych dla Sokratesa wychodziło nie z jego ust w tym dialogu, tylko z ust Protagorasa. Tak jest i z tym twierdzeniem w dalszym ciągu, w rozdziale XVI.

xI Protagoras posługuje się teraz, podobnie jak to często robi Sokrates, mitem, który ma w formie alegorycznej przedstawić pewne stanowisko teoretyczne i poddać je słuchaczom. Ponieważ zaś Platon wie, że tzw. „nauczanie przez podobieństwo“ to nie jest żadne w ogóle nauczanie, tylko sugerowanie słuchacza wieloznacznymi wyrazami, które dzięki swej formie przenośnej i nieściślej stoją poniżej poziomu prawdy i fałszu, i ponieważ zdaje się o tym wiedzieć także i Protagoras, więc spróbuje po alegorii użyć jeszcze wywodu, który nazwie ścisłym.

PRZYPOWIEŚĆ NA
USPRAWIEDLIWIE-
NIE DEMOKRACJI,
ALE IDEALNEJ

Mit ma uzasadniać twierdzenie 6. z przesłanek Sokratesa. Ma dowodzić, że: *Słusznie* demokraci sądzą, że dzielność obywatelska nie jest taką kwalifikacją do decydowania o sprawach państwa, którą by sobie zdobywać można nauką.

Krótki sens rozdziału jedenastego, po usunięciu szaty alegorycznej, wychodzi na to: Rozum jest dla człowieka takim samym środkiem utrzymania się w walce o byt, jak wszelkie inne objawy przystosowania do warunków życia, nie wiadomo skąd pochodzące. On człowiekowi pozwolił opanować przyrodę martwą przy pomocy ognia.

Człowiek znalazł w samym sobie pierwowzór do stworzenia bogów na obraz i podobieństwo własne. xii
Nawiasem mówiąc, wiedział o tym już Ksenofanes. Pierwotny stan ludzkości to nie złoty wiek, odpowiadający rajowi z mitu żydowskiego, tylko stan dzikości, w której człowiek dla człowieka wilkiem. Ten stan zawiera w sobie warunki zagłady rodu ludzkiego w walce z dzikimi zwierzętami i w walce wzajemnej. Ratuje tu człowieka znowu naturalny instynkt samozachowawczy, który się objawia wstydem i poczuciem prawa w pożyciu gromadnym. To są naturalne warunki życia społecznego. Gdyby wszyscy ludzie nie posiadali tego instynktu społecznego, wrodzonej każdemu z osobna skłonności do tworzenia i pilnowania porządku społecznego, nie mogłyby powstać społeczeństwa. A skoro powstały i istnieją, widocznie wszyscy ludzie, bez osobnej nauki, mają wrodzone główne elementy dzielności oby-

watelskiej: wstyd i poczucie prawa. To usprawiedliwia demokrację. Do rządów i roli społecznej kwalifikuje nie nauka niektórych, tylko natura każdego.

Protagoras grzeszy szczerym lub udanym optymizmem w odniesieniu do rzeczywistych społeczeństw. Wydaje się bowiem, że gdyby istotnie *wszyscy* posiadali wrodzony wstyd i poczucie prawa, wrodzone zarodki dzielności obywatelskich, społeczeństwa byłyby idealne; nie istniełoby w nich ci, o których sam mówi przy końcu i w toku rozdziału: te parszywe owce, te nie wyrzucone wyrzutki społeczeństw oraz ludzie, którzy bądź to otwarcie się do braku instynktów społecznych przyznają, bądź też posiadanie ich tylko przed drugimi czy przed sobą udają.

Stąd w *idealnym* społeczeństwie, złożonym z *idealnych* ludzi, zasady demokracji ateńskiej byłyby słuszne — w rzeczywistym są niesłuszne. I to niewątpliwie ma na myśli Platon, kiedy Protagorasowi ten ciekawy mit w usta kładzie.

XIII Jeżeli Protagoras nie popełnia jaskrawej sprzeczności w tym momencie w porównaniu do rozdziału poprzedniego, to chyba powie, że wstyd i poczucie prawa uważał w poprzednim rozdziale nie za składniki, tylko za zarodki, pierwiastki, konieczne i najprostsze *warunki* dzielności obywatelskiej, które natura daje bez nauki każdemu — ale osiągnięcie na tej podstawie dzielności samej wymaga pracy i nauki. Tę myśl podzieliłby z Protagorasem i sam Platon z pewnym zastrzeżeniem.

JEDYNIENIE ROZUMNA
TEORIA KARY

Ze tak myślą szerokie koła, świad-
czy fakt nagan etycznych i kar, które
stosują powszechnie ludzie rozumni
wyłącznie tylko jako czynnik odstrasżający i po-
prawczy, a więc jako środek zmierzający do wyucze-
nia dzielności.

Znowu trudno się oprzeć wrażeniu, że się tu Platon
z Protagorasem zgadza, choć ta teoria kary, tak bar-
dzo nowoczesna i słuszna, jest wprost przeciwna eks-
piacyjnej teorii kary z *Gorgiasza*.

Dbanie o dzielność synów okazuje się naturalnym, xiv
oczywistym interesem każdego obywatela w społec-
zeństwie funkcjonującym należycie. W lichym od-
pada ta potrzeba, ale takie społeczeństwo zmierza do
zatrądy, wedle rozdziałów poprzednich.

WPLYWY KSZTAŁ-
CACE CHARAKTER

Klasyczny obraz wychowania ateń- xv
skiego, w którym Protagoras wymie-
nia środki zmierzające do wyrobienia
dzielności. Wśród nich lektura poetów i wyuczanie
się panegiryków celem rozbudzenia szlachetnej am-
bicii. To jest towar, zdaniem Sokratesa, podejrzaney
wartości. Ze modni uczeni nie znają się na tym to-
warze i operują nim bezkrytycznie, to pokaże Sokra-
tes w drugiej części dialogu. Poza tym zgadza się
z każdym słowem Protagorasa, bo to są przecież
szczerze słowa i myśli samego Platona. To jest ten
zdrowy pokarm dla dusz.

Dojście do dzielności wymaga danych wrodzonych. xvi
Ponieważ zaś te dane w różnym stopniu różnym
ludziom przysługują, zatem nie wszyscy się potrafią
wznieść na równie wysoki poziom etyczny — wszyscy
jednak, wychowani w atmosferze kultury obywatel-

skiej od dziecka, nawet Eurybatos i Frynondas, przysłowiowi złodzieje ostatniego rzędu, nabywają mimo woli skłonności moralnych, które ich stawiają wyżej od ludzi niecywilizowanych. Opinie wiszące w powietrzu, duch społeczeństwa, atmosfera moralna — to jest wielka szkoła dzielności obywatelskiej. To znowu wspólna myśl i Protagorasa, i Sokratesa. Sokrates, jak to widzimy choćby w *Gorgiaszu* i *Hippiaszach*, czerpie większe przesłanki dla swych wywodów etycznych i estetycznych z tego samego skarbcza: wiszących w powietrzu i przejawiających się w języku i jego zwrotach opinii, mniemań, poczuć, do którego stale apeluje także i Protagoras i jego szkoła. Tylko inne z nich wybiera do swoich celów.

Oprócz danych wrodzonych, atmosfery moralnej środowiska, oprócz zwykłej szkoły, powagi praw i wpływu egzekutywy sprawiedliwości publicznej, ważnym czynnikiem na drodze do zdobycia dzielności jest osobisty wpływ wybitnej jednostki, której się za to słusznie należy nagroda.

Kiedy się chce mieć obiektywny sąd o tym, co powiedział Protagoras, i co o tym myślał Platon, trzeba się wyzwolić od uprzedzenia, że to jest przemowa „sofisty“, a więc musi zawierać jakieś kruczki, jakieś pozory mądrości, coś tu musi być, jednym słowem, fałszywego, co dopiero Sokrates pokaże a zwykły śmiertelnik się w tym nie połapie. Nie jest tak źle. Protagoras, sprowokowany udanym stanowiskiem Sokratesa z rozdziału dziesiątego, powiedział wiele bardzo słusznych rzeczy, które i Sokrates uznaje za słuszne i dobre. Platon próbuje tylko pokazać, że się na tych dobrych rzeczach rozumie lepiej od

swoich towarzyszków w dyskusji, łatwiej się obraca w tych kwestiach, ale na treść wywodów Protagorasa zgadzają się wszyscy obecni w krąganku Kaliasa. I nie tylko oni przecież.

Komiczne miny Sokratesa i wielkie słowa pochwały zwrócone do Protagorasa, w których zwycięzajnie uprzedzony czytelnik gotów widzieć więcej ironii, niż jej tam jest naprawdę. Sokrates zawsze, kiedy chwali, wygląda, jak by kpił, ale tym razem nie ma do tego powodu. Jego figiel jest inny. On się cieszy, że od Protagorasa słyszy myśli, które sam wyznaje, a uzyskał je od swego przeciwnika bez walki, tylko przez figlarną prowokację. Stwierdza jednak, że to nie jest prywatna własność żadnego z nich dwóch, tylko pogląd wiszący w powietrzu, który wszyscy myślący podzielają. Chodzi teraz o analizę, o krytyczny rozbiór zaznaczonego stanowiska.

PRÓBA ROZBIORU
DZIELNOŚCI

Teraz pole otwarte dla Sokratesa i w związku z tym otwiera się żywy dialog, zamiast długiego wyvodu. Chodzi o stosunek poszczególnych zalet obywatela do siebie nawzajem i do dzielności obywatelskiej. Naprzód więc, czy sprawiedliwość, rozsądek i pobożność to są trzy różne części dzielności, czy też jej trzy różne nazwy.

Pytanie to nie jest błahe. Jeśliby prawdziwa była ewentualność druga, a do tej ciągnie Sokrates wszelkimi sposobami, to znaczyłoby, że istnieje jakiś jeden czynnik, który odróżnia lepsze jednostki ludzkie od gorszych, jeden jakiś warunek doskonałości człowieka, który się może rozmaicie przejawiać i rozmaicie nazywać, zależnie od tego w jakich się oko-

licznościach objawia, w stosunku do kogo i do czego człowiek go w czyn wprowadza. Sokrates a z nim Platon wierzą, że tym czynnikiem jest *rozum* człowieka: jego zdolność do stwierdzania rzeczywistych podobieństw i różnic, zdolność do uogólniania trafnego i do wysnuwania wniosków słusznych z danych uogólnień. Ta zdolność pozwoliła człowiekowi opanować przyrodę i ta stanowi o całej wartości człowieka. Rozumem opanować potrafi człowiek i to, co poza nim, i opanuje siebie samego. A to właśnie jest człowiek dzielny.

Ta myśl, że istotną cechą człowieka jest jego rozum, nie jest obca nowoczesnemu, przyrodniczemu pogładowi na świat. Przyrodnicy wiedzą, jakie znaczenie mają dla człowieka czynności kory mózgowej w walce o byt z przyrodą martwą, z istotami, które jej nie posiadają tak rozwiniętej jak człowiek, i w walce z odruchami własnego rdzenia pacierzowego, i centrów podkorowych.

Jak pojąć doskonałość człowieka jako wyższą sprawność biologiczną, nad tym sobie nieraz łamał głowę Platon. W końcu rozszerzył zakres życia poza grób. Ale o tym więcej i bliżej w *Gorgiaszu*.

xviii Protagoras, opierając się na pospolitej, trafnej obserwacji, ujętej w wyrazy użyte w ich pospolitym znaczeniu, twierdzi, że dzielność ma pięć części, różnych od siebie nawzajem i od całości, i mogących przysługiwać człowiekowi z osobna. Żadna nie jest do drugiej podobna i nie pociąga za sobą drugiej z koniecznością. Te części to przede wszystkim mądrość, a po niej odwaga, rozsądek, sprawiedliwość i pobożność.

Sokrates przyjmuje ten podział. W *Eutyfronie* sprowadzi pobożność do sprawiedliwości i w platońskiej *Rzeczpospolitej* będą również uznawane już tylko cztery dzielności, skąd wielu, nawiasem mówiąc, wnioskuje, że *Protagoras* jest najwcześniejszym z tych trzech dialogów i jest pierwszą w ogóle większą pracą Platona. Być może.

Sokrates chce dowieść, że dzielność ma jakąś jedną istotę, która się tylko w kilku różnych sposobach objawia i stąd rozmaicie nazywa. Będzie musiał w wypadkach odwagi i pobożności, i sprawiedliwości, itd. znaleźć jakiś wspólny czynnik dla dzielności charakterystyczny i będzie go musiał pokazać *Protagorasowi*, który, na razie, zna ludzi odważnych, a niesprawiedliwych i sprawiedliwych, a niemądrych i nie widzi charakterystycznego podobieństwa pomiędzy różnymi dzielnościami człowieka.

Sokrates sądzi, że łatwiej mu dowód pójdzie, jeżeli najpierw sprowadzi sprawiedliwość do „tego, co sprawiedliwe“, a pobożność do „tego, co pobożne“, jakkolwiek jest to operacja czysto słowna i robi wrażenie bardzo młodociane.

Sokrates zdaje się przyjmować zasadę: cokolwiek xix
nie jest pobożne, jest bezbożne. Zasady tej nie przyjąłby na serio, bo niewątpliwie zna rzeczy obojętne: ani pobożne, ani bezbożne. Tu jednak ustami fikcyjnego interlokutora dołącza do tej zasady nie tyle myśl, ile zdanie, które rad by uchylić u *Protagorasa*, a mianowicie: sprawiedliwość nie jest czymś pobożnym i widzi wynik, który powinien *Protagorasa* przerazić: sprawiedliwość jest czymś bezbożnym! W taki sam sposób miga mu przed oczyma ewentualną nie-

sprawiedliwością pobożności, która nieuchronnie wyskoczy z zaprzeczenia tezy, że pobożność jest sprawiedliwa, i nie czekając odpowiedzi — Protagoras gotów się zorientować, że i tu dysjunkcja na sprawiedliwość i niesprawiedliwość była z powietrza wzięta i dowolnie pomijała czynności obojętne — proponuje mu sam od siebie przyjąć coś wspólnego, stosunek prawie że zamienności między pojęciami sprawiedliwości i pobożności.

Stosunek to bardzo niejasno ujęty.
 KOMU WŁAŚCIWIE
 NIEJASNO? Coś, niby podobieństwo — ale i to nie wiadomo dobrze, gdzie się zaczyna i gdzie kończy, jak słusznie podniesie Protagoras przy końcu rozdziału. Jeżeli Protagoras w tej chwili powiada, że nie wydaje mu się ta rzecz taka prosta i czuje jakąś różnicę między sprawiedliwością a pobożnością, ale jej nie umie ująć dość jasno — to jest to niewątpliwie własna spowiedź Platona włożona w usta Protagorasa. Jest rzeczą niewątpliwą, że Platon nie umiał, pisząc *Protagorasa*, jasno tego stosunku przedstawić — inaczej wypadłby jaśniej ten ustęp teraz i Platon nie byłby wracał do tej kwestii w *Eutyfronie* i nie przedstawiałby jej inaczej w *Rzeczypospolitej*. Widać więc, że on i tutaj, podobnie jak w *Gorgiaszu* i *Hippiaszu*, własne myśli rozdziela między osoby mówiące i kiedy dyskutuje sam ze sobą, czytelnika w pole wywodzi, poddając mu, jakoby to Sokrates dysputował z Protagorasem czy z kim tam innym. Tym się też tłumaczy, dlaczego oponenti Sokratesa tak często mówią do rzeczy. Warto z tego punktu widzenia spojrzeć na dialog a zobaczymy, że w wielu miejscach dyskusja, trudna

do pojęcia jako walka dwóch indywiduów doskonale się tłumaczy jako monolog rozbity, już tylko scenicznie, na dwie osoby.

W pewnym momencie więc Platon sam siebie upewnia, że kwestia nie jest błaha i nie może w niej decydować jego własna ochota i jego własne mniemanie, niedostatecznie uzasadnione. Dlatego Sokrates tak energicznie usuwa czynnik dowolnej opinii z dyskusji, a wymaga od samego siebie dowodów, które by każdy inny musiał uznać — nawet pomyślany Protagoras. To znaczy ustęp: usuńmy zupełnie to „jeśli!“ Kończy się na tym, że podobieństwo jest stosunkiem zbyt mało określonym, żeby mogło wyznaczać miejsce wzajemne pobożności i sprawiedliwości, ale w każdym razie jakieś tam podobieństwo jest między tymi dwiema dzielnościami, tylko nie wiadomo na razie, czy wielkie, czy małe. Kiedyś, w *Eutyfronie*, może się to bliżej wyjaśnić, a tymczasem rozdrażnienie dawno nieżywego Protagorasa zdaje się pokrywać doraźny kłopot piszącego Platona.

POSZUKIWANIE
JADRA, KTÓRE
STANOWI DZIEL-
NOŚĆ CZŁOWIEKA

W dosyć mozolnym i rozwlekłym xx
dialogu dowodzi Sokrates, że roz-
sądek i mądrość to jedno i to samo,
ponieważ zarówno rozsądek i mą-

drość są przeciwstawieniem nierozsądku, a przyjął wraz z Protagorasem na podstawie czterech przykładów zasadę ogólną, że jedno tylko istnieje przeciwstawienie każdej rzeczy. Dowód wydaje się sztuczką dokonaną prawidłowo na słowach, a nie przekonaniem kogokolwiek przez odkrycie związku między rzeczami lub pojęciami. Sokrates przecież nie porównywa wypadków, które nazywa rozsądnym postępo-

waniem, z *wypadkami*, które nazywa *mądrym* postępowaniem, i nie odkrywa w nich czegoś wspólnego i charakterystycznego, tylko stwierdza, że kto chce zawsze jedną tylko rzecz nazywać przeciwieństwem czegokolwiek i kto zarówno rozsądek, jak i mądrość chce równocześnie nazywać przeciwieństwem nierozsądku, ten albo musi odstąpić od drugiego zamiaru i tylko jedną z dwóch zalet nazywać przeciwieństwem nierozsądku, względnie obie zalety uważać za jedno i to samo albo odstąpić od zasady i mówić o większej ilości przeciwieństw jednej i tej samej rzeczy.

Słusznie robi Protagoras, że się na to zgadza. Niechęć jego przy tej zgodzie podzieli w tej chwili każdy, kto woli rozpatrywać związki między faktami, przedmiotami myśli i między myślami o faktach niż związki między słowami, symbolami myśli. Kwaśna zgoda Protagorasa wystarcza Sokratesowi jako przyznanie, że już dwie pary dzielności rozróżnianych w mowie pospolitej zlały się w jedno. Sprawiedliwość i pobożność wyszła na prawie że jedno i to samo, a teraz mądrość i rozsądek. Przychodzi kolej na stosunek rozsądku do sprawiedliwości.

xxi Sokrates chce widocznie prowadzić do tego, żeby rozsądek i sprawiedliwość przedstawić jako blisko ze sobą związane *dobra*. Dobrem zaś chciał nazywać wszystko, co *pożyteczne*. Jednakże Protagoras zwraca energicznie uwagę na względność pojęcia pożytku, pożyteczności, tego co pożyteczne i stąd urasta trudność. Nie ze względu na konie, woły, liście, korzenie i włosy, o których mowa, tylko ze względu na tak samo różne, a nieraz sprzeczne potrzeby i interesy

xxiii Charakterystyczne głosy otoczenia. Alkibiades patrzy na dyskusję ze stanowiska turnieju — wszystko jedno, o co chodzi w rozmowie. Rad by oglądał pogńębienie Protagorasa w dyskusji.

Kritias chciałby uniknąć niemiłej sceny i apeluje do poczucia towarzyskiego taktu. Prodikos popiera jego stanowisko stylem nie wiadomo: umyślnie czy mimo woli komicznym, popisując się szeregiem różnic, które śmieszają, choć jedne są trafne i potrzebne, a drugie, jeśli nie również takie, to w każdym razie wypadają w duchu Sokratesa. W szczególności rozróżnienie ostatnie: między uradowaniem a przyjemnością.

xxiv Pełne oratorskiego rozmachu przemówienie Hippiasza, zdobne w stopniowania, powtórzenia, przeciwstawienia, przenośnie, równowagę ustępów i okresów, które się kończą drobnym rytmem i małymi zwrotami, jak motywy królewskie z Offenbacha.

W tej formie spotykamy zupełnie, zdawałoby się, niepotrzebną na tym miejscu myśl Kaliklesową o prawie i o naturze oraz niepsychologiczne i przez to zabawne admonicje, które zachęcają Sokratesa do efektów retorycznych, a Protagorasa do ścisłości i zwięzłości. W końcu propozycję niemożliwych wzajemnych ustępstw, pośredniej drogi i wyboru przewodniczącego. Oto Hippiasz, wróg prawa a czciciel natury, chce, wbrew własnym słowom, wprowadzić do dyskusji czynnik prawa, aby tyranizował dyskutujących i gwałt zadawał naturalnemu jej biegowi. Już to do Hippiasza miał Platon szczególniejszą sła-
bość: każe mu się tutaj odzywać podobnie jak w dialogach, które ochrzcił jego imieniem.

Hippiasz sprzeciwił się sobie samemu, nie wiedząc o tym. Sokrates, wielki nieprzyjaciel rządów demokratycznych, gdzie wszyscy decydują bez względu na kwalifikacje, przemawia teraz jednak za demokratycznym ustrojem posiedzenia, czując, że na to najlepiej zwabi uczestników, a sam obejmie i tak kierunek dyskusji, choćby głos oddał samemu Protagorasowi. Schlebając towarzystwu, uzyskuje nad nim rząd. Cel ma najlepszy. Zresztą jest to i tak humorystyczna część dialogu. xxv

INTERPRETACJA
NA ZART

Sokrates w tej części rozmowy, poświęconej rozbirowi pieśni Simonidesa, figluje i przedrzeźnia modne metody krytyki literackiej. Sposobem, który nie tylko nie wywołuje zarzutów, ale nawet zdobywa sobie poklask u otoczenia, pozwala sobie Sokrates na oczywiście fałszywe, dowolne interpretacje tekstu i podsuwa Simonidesowi swoje własne myśli, od których poeta był całkiem na pewno daleki. Wszystko to na to, żeby odsłonić śmieszność modnej metody wychowania i pokazać, jak naiwnie i bezkrytycznie robią to najbardziej cenieni mistrzowie ówczesnej pedagogii wyższej. Podobne figle robił Sokrates interpretując Homera w *Hippiaszu mniejszym*. xxvi

Nie wszystko, co jest w tekście greckim pieśni, można oddać po polsku, stąd i w jej interpretacji nie dość jaskrawo wychodzą wszystkie opaczności Sokratesa.

Protagoras natrafia u Simonidesa na dwa zwroty, które się widocznie sprzeczą. Sokrates z lekka daje do zrozumienia, że coś w tym jest jednak, co mówił Protagoras, urządza jednak zapasy i pokazuje, że

metodą modnych uczonych potrafi się utrzymać na wierzchu, jeżeli tylko zechce; wszystko jedno, gdzie wtedy będzie prawda.

W tym wypadku ratuje się Sokrates metodą Prodikosa: rozróżnieniem słowa „być“ i „stać się“, choć one w grece bywają używane zamiennie i tak też niewątpliwie zostały użyte i w tej pieśni. Efektownym cytatem z Hezjoda popiera Sokrates swą interpretację i zdobywa sobie pochwałę z ust Prodikosa.

xxvii W nagrodę za to ośmieszy zaraz Prodikosa i jego rozróżnienia i jego znawstwo języka. Parodiuje przy tej sposobności mimochodem mityczną genealogię sofistów, którą Protagoras podawał w rozdziale jedenastym, i uzyskuje od Prodikosa, który zapomniał, o czym właściwie mowa, fałszywą interpretację wyrazów: ciężko, ciężki, rzecz ciężka. Stosuje ją od razu bez ładu i składu do pieśni Simonidesa, mając przy tym minę „z głupia frant“ i dopiero, gdy Protagoras zżymać się zaczyna na Prodikosa za tego rodzaju bezsensowne interpretacje, Sokrates daje mu do ręki łatwy i słuszny argument na zupełne pogniębienie subtelnego znawcy języka, dla którego dialekt eolski jest „barbarzyński“, jak gdyby nie było Grecji poza Atenami i wyspą Keos. Sam oświadcza gotowość do przeprowadzenia analizy Simonidesa i towarzystwo bierze jego zapowiedź poważnie.

xxviii

SPARTAŃSKI RO-
DOWÓD FILOZOFII

Trzeba pamiętać, że Sokrates jest w domu konsula spartańskiego i ma dobry humor. Spróbuje współzawodniczyć w długich wywodach z Protagorasem i na żart, którego towarzystwo jednak nie odczuje, zaczyna wzorem Protagorasa z rozdziału XI szukać

początków swojej sztuki: filozofii. Ma zupełnie poważną minę, kiedy ją wywodzi z Krety i ze Sparty, znanej notorycznie w całej Grecji z braku kultury duchowej. To udawanie, powiada Sokrates, przedeźniając Protagorasa i śmiejąc się z tych zago-rzałych spartofilów ateńskich, którzy w naślado-waniu zwyczajów lacedemońskich przeszli pierwo-wzory. Pogniecione uszy to ślady boksu, który właś-nie w Sparcie był zakazany. Spartanie, chociaż gru-bych obyczajów i wyłącznie militarnej kultury — jednak nie znosili tego ordynarnego, barbarzyńskiego sportu, który pielęgnują dzisiejsi demokraci wzorem narwańców ateńskich.

Usuwanie obcych poddanych z granic państwa to naprawdę zwyczaj spartański, osławiony w całej Grecji. Perykles szczyił się tym, że Ateny zwyczaj-u tego nie znały. Toż samo zakaz wyjazdów za granicę, do czego w Sparcie potrzeba było osobnego pozwo-lenia najwyższej władzy albo osobliwej misji pań-stwowej. Sokrates podaje humorystyczne interpre-tacje obu tych zwyczajów nie pozbawione jednak momentu poważnego. Zadaniem tych praktyk spar-tańskich było pielęgnowanie odrębności plemiennej. Ta polega u Spartan, zdaniem Sokratesa, na pro-stocie, dosadności i zwięzłości słowa, które świadczą o wysokiej kulturze intelektualnej. Każdy wiedział i wie, że u Spartan one świadczyły o czymś wprost przeciwnym. Jednakże Sokrates ma słuszość, kiedy sądzi, że tylko zupełne opanowanie jakiegoś przed-miotu umożliwia krótkie a jasne i dokładne jego ujęcie. To prawda. Stąd przecież wartość dobrych definicji, stąd piękno epigramów zręcznych, w tym

słaba strona popisów retorycznych. O to też Platonowi chodzi.

Z powiedzeń siedmiu mędrców wymienia Sokrates trzy, a pośród nich to Pittakosowe: „Być dzielnym ciężka robota“. Zwrot ten miał wypowiedzieć Pittakos, dowiedziawszy się, że Periander, tyran Koryntu, za młodu sprawiedliwy i ludzki, miał na starość popaść w okrucieństwo. Zwrot ten przypomina owo powiedzenie znane Rochefoucaulda o kobietach cnotliwych: mało która nie czuje się zmęczona swoim fachem.

Dowolnie zakłada Sokrates intencję polemiczną jako podkład całej pieśni Simonidesa i uparcie tę myśl przeprowadza *per fas et nefas*. Zabawne podsuniecie autoreklamarskich pobudek u czcigodnego przodka i rodaka Prodikosów.

xxix Polski wyraz „tylko“, na którym się Sokrates opiera, mówi zbyt wiele — nie mamy jednak słówka tak lekkiego jak greckie *men*, które może znaczyć, a może i nic nie znaczyć, może wypełniać lukę w rytmie, może znaczyć: zaiste, na pewno, prawda, w części, nie tylko — lecz i: już to, tak, więc, nie, owszem, raczej i wiele innych odcieni potrafi przyjmować. O zamiarze polemicznym wcale nie świadczy.

Słowo „naprawdę“ w tekście pieśni należy bez żadnej wątpliwości do wyrazu „dzielny“, a nie do „ciężko jest“, jak chce Sokrates. I nie jest to osobliwa naiwność mówić o ludziach naprawdę dzielnych w przeciwstawieniu do pozornie dzielnych, tylko powszechna swoboda językowa. Ciąg dalszy pieśni świadczy, że Sokrates nabiera towarzystwo, jak gdyby

mówił: Mnie jeszcze więcej stać niż was na elukubrację, które wy nazywacie studium nad literaturą piękną, ale wstyd robić takie rzeczy na serio. Bo proszę — można i tak, jak ja teraz — i co mi kto zrobi?! Cóż by dopiero powiedział Sokrates o tzw. podmiotowej krytyce literackiej!

PRZEZ ZARTY PRZEBLYSKUJE POWAGA Przy tej dzikiej interpretacji Simonidesa Sokrates przemycy swoje własne myśli, odnalezione jakoby w utworze poety. Dzielność, jedyny warunek powodzenia, to nic innego, tylko wiedza. Jedyne niepowodzenie — to utrata wiedzy. Simonides bardzo by się zdziwił, widząc, że u niego znajdują taką niewątpliwą własność Sokratesa. xxx

Bez najmniejszego skrupułu Sokrates łączy wiersz: „z własnej woli i chęci“ ze słowami chwałę i Kocham, kładąc przecinek tam, gdzie go antyteza całkiem oczywista w pieśni kłaść nie pozwala i udaje, że Simonides wyznawał również ową sławną zasadę sokratesowską: Nikt źle nie robi umyślnie. xxxi

Zabawnie wygląda to rzekome „chwalenie nie z własnej woli“ i z własnej woli. Simonides przedstawiony jako jeden z tych i dziś doskonale znanych utrzymanków literackich, którzy swój dar słowa wynajmują za pieniądze redakcjom i stronnictwom, mało sobie robiąc z pogardy, która leinnie do ich nazwisk. Któż wie; może być, że przodkiem ich był Simonides.

Jeszcze zabawniej ta „miłość nie z własnej chęci“ i z własnej chęci. Czyżby Sokrates nie wiedział, że „nie z własnej chęci“ można tylko udawać miłość przed drugimi albo przed sobą — ale „ko-

chać nie z własnej chęci“ to głupstwo bardzo jaskrawe.

Sokrates najwidoczniej drwi. Simonides, jego zdaniem, do Pittakosa ma zwracać pobłażliwe słowa: „jam do nagany nieskory“, poparte tą okolicznością, że błaznów jest dość do nagany i poza tym. Dodaje jeszcze dla okraszy uwagę językową w stylu Prodikosa — bo nie tylko w Mytilenie tak mówiono — chodzi o zwrot pospolity u liryków dawnych i kończy, zwracając się do Prodikosa i Protagorasa.

xxxii Ci jednak za mądrzy na to, żeby go poważnie chwalić. Z całego towarzystwa jeden Hipiasz nie szczędzi szczerego uznania. Widać, że jest przeprowadzony konsekwentnie i w tym miejscu. Kiedy Alkibiades, uspokoiwszy komiczne zapędy popisowe Hipiasza, nastaje na dalszy ciąg turnieju, Sokrates zaczyna mówić poważnie. Platon rzuca jego ustami gorzkie słowa i mocne w stronę poetów i krytyki subiektywnej, i literackich rozmów.

To wypożyczony dźwięk fletów, to
 SZARPANIE
 WŁASNEGO SERCA błazeństwa i zabawki. Ludzie piszący
 wiersze zawodowo przedstawiają
 mu się jak tancerki i muzykantki, które się wynajmują na czas po kolacji. Dziwnie głęboko brzmią słowa Sokratesa. Słyszymy, czym są dla Platona dialogi jego i żywe rozmowy z żywymi ludźmi myślącymi: to eksperymenty nad prawdą i nad duszami ludzkimi. Określenie po lakońsku zwięzłe a jasne.

Następuje parę rysów rodzajowych: Protagorasa i Alkibiadesa, które na nowo ożywiają scenę i rozmowa przerwana w trudnym punkcie w rozdziale XXI zacznie się toczyć na nowo.

Sokrates zastrzega się, że nie kierują nim w dyskusji pobudki ambicji osobistej — on w towarzystwie Protagorasa czy innego człowieka myślącego, chodzi na zwiady w te dziedziny myśli, w których się z trudnością obraca, przy czym ten drugi myśli, a Sokrates niekiedy dostrzega wyjście z bezdroża. Pochlebne słowa zwrócone do Protagorasa, podszyte widoczną ironią. Chodzi Sokratesowi wcale nie o czynną pomoc w doświadczeniach nad prawdą, tylko o królika do eksperymentów. Protagoras nie ma mu pomagać, tylko ma zdawać egzamin, zapowiedziany w rozdziale V. Sokrates streszcza stanowisko Protagorasa z rozdziału XVIII w sprawie podziału dzielności i stosunku wzajemnego pięciu zalet człowieka.

ROZUM
A MĘSTWO

Dialog jest teraz tak prowadzony, że Sokrates tylko pyta, potrąca, zaczepia, a Protagoras odpowiada słowami zupełnie Sokratesowymi, choć się na swego towarzysza rozmowy dąsa i niecierpliwi. Naprzód Protagoras o tyle zmienia swoje stanowisko z pierwszej części dialogu, że nie podając żadnej zresztą racji po temu, cztery zalety człowieka uważa teraz za wcale bliskie sobie, a nie za zgoła różne jak przedtem; tylko odwagę ma za coś od nich wszystkich różnego, ponieważ ona może występować oddzielnie. Stąd dyskusja będzie się teraz toczyć około odwagi.

Sokrates stara się i odwagę sprowadzić do mianownika wspólnego z innymi czterema zaletami.

Naprzód więc ustala, że odwaga, jako *zaleta* przeciwieź, jako częśćka dzielności, jest czymś pięknym. Od niej odróżnia się wcale niepiękna śmiałość, zu-

chwałość, junakieria, „odwaga szaleńców“. Odwaga jest cechą tych, którzy się znają na pewnym niebezpieczeństwie i na pewnej obronie właściwej w danym wypadku — śmiałość przysługuje i tym, którzy się na jednym i drugim nie znają. Dialog wydaje się w tym miejscu tak niejasny, że nie wiadomo dobrze, czy Platon woli pomiędzy śmiałością i odwagą ustalić stosunek wykluczania się, czy też raczej — za drugą ewentualnością przemawia więcej — stosunek podporządkowania: Każdy odważny śmiały, a niektórzy śmiali są odważni.

Sokrates na podstawie kilku przykładów, w których odwaga idzie w parze z wiedzą, znajomością rzeczy, próbuje twierdzić, że odwaga i mądrość — w tym miejscu to samo co wiedza, znajomość rzeczy — jest jednym i tym samym. Protagoras go słusznie reflektuje, zwracając uwagę, że „iść w parze“ to nie to samo, co: być jednym i tym samym, zaczem twierdzi, że *warunkiem* odwagi jest natura człowieka i jego wiedza (to znaczy dobre odżywienie dusz wedle rozdziału V), podczas gdy warunki śmiałości mogą być, oprócz tych, jeszcze inne.

xxxv Chcąc jednak i odwagę sprowadzić do wiedzy, nie poprzestaje Sokrates na przyznaniu, że wiedza jest warunkiem odwagi. Ale chce najpierw powiedzieć kilka słów o tym, jak rozumie dobro.

W rozdziale XXI próbował je zidentyfikować z pożytkiem, pożytecznością i urwał, aby uniknąć relatywizmu Protagorasa. Teraz robi rzecz zupełnie dziwną. Zajmie stanowisko, którego można by się właśnie u Protagorasa spodziewać, podczas gdy Protagoras będzie mówił zupełnie jak Sokrates.

HEDONIZM Oto Sokrates twierdzi, że dobro to
 SOKRATESA nic innego, tylko przyjemność, roz-
 SKRAJNY, kosz, a zło — to przykrość, ból.
 A PROTGORASA W *Gorgiaszu* będzie to stanowisko
 UMIARKOWANY zwalczał, jak tylko potrafi; tutaj robi relatywistyczny
 eksperyment nad prawdą i nad sobą samym, jak
 zapowiedział w rozdziale XXXII.

Protagoras zajmuje stanowisko nie skrajne i dzieli
 przyjemności, a tak samo przykrości na dobre, złe
 i obojętne. Mimo tej różnicy w pojmowaniu zakresu
 dobra, ustalają obaj rozmawiający, że wiedza, mą-
 drość jest czynnikiem decydującym o postępowaniu
 człowieka. Kto ma wiedzę o tym, co dobre, w jakiej-
 kolwiek sferze działania i wyboru, ten się nie ulęknie
 niczego i niczemu nie ulegnie.

Stanowisko to nie jest powszechnie przyjęte. Prze-
 ciwnie; ludzie powszechnie przytaczają wypadki
ulegania ponętom rozkoszy wbrew lepszej wiedzy
 o tym, co dobre, i uważają, w związku z tym, intelekt
 nie za czynnik dominujący w człowieku, tylko za coś,
 co zostaje na służbie pobudek uczuciowych.

Żeby odwagę, męstwo, moc sprowadzić jednak do
 wiedzy, musi się Sokrates załatwić z wypadkami ule-
 gania, a więc braku męstwa, braku mocy nad czymś,
 co się w upadkach moralnych wydaje silniejsze niż
 intelekt.

Dla rozrywki słyszymy, jak Protagoras wygłasza
 zwrot jak by żywcem wyjęty z ust Sokratesa w *Kri-
 tonie*: „Co tam mamy zważać na opinię szerokich
 kół?“. To figiel platoński. Nie chodzi w tej chwili
 o liczenie się z opinią. Chodzi jednak o to, że analiza
 potocznych, powszechnie przyjętych ocen dodatnich

i ujemnych jest punktem wyjścia cennym dla Protagorasa zarówno jak i dla Platona. Obaj lubią czerpać większe przesłanki dla swych wniosków z zapasu wiszących w powietrzu, powszechnie przyjmowanych opinii etycznych i estetycznych. Zrobią tak i teraz.

xxxvi

Jeżeli stanąć na stanowisku powszechnie przyjętym, które zajął teraz Sokrates identyfikujący dobro i przyjemność oraz ból i zło, to pokaże się, że owe przyjemności moralnie złe, które przyjmuje Protagoras, zgodnie z inną również dość pospolitą opinią, to nic innego, jak przyjemność o przykrych następstwach, a owe jego przykrości moralnie dobre — to nic innego, jak przykrości o przyjemnych następstwach. Miernikiem dobra, wartości moralnej jakiegoś czynu jest miara przyjemności, jaką on w skutkach za sobą pociąga i miara przykrości, jakie on potrafi usunąć. Pobudki złe to będą pobudki grożące wielką przykrością. Pobudki dobre to pobudki pociągające za sobą wielką przyjemność. Jakże się w tym świetle przedstawi uleganie pobudkom złym w walce z rozumem, który dobrą drogę wskazuje?

xxxvii

SŁABOŚĆ

Przedstawi się jako nieumiejętność WOLI SŁABOŚCIĄ oceny, jako brak odpowiedzi na pytanie, która z pobudek przyniesie INTELKTUALNA większą przyjemność, czyli większe dobro, a usunie większe zło. Ponieważ pobudki to są pewne przyjemności i przykrości, a przyjemności i przykrości przemagać się i zwalczać i zwyciężać mogą tylko swą wielkością i siłą, więc zawsze silniejsza pobudka powinna w nas zwyciężać. I zwycięża naprawdę, o ile nie przeszkodzi wynikowi walki nasz mylnie działający intelekt. Mądry człowiek wybiera

zawsze większą przyjemność a mniejszą przykrość i gotów jest doraźną przykrością okupywać wszystkie przyszłe większe przyjemności. Kto wybiera doraźną przyjemność narażającą go na przyszłe większe przykrości — a tak postępuje każdy ulegający ponętom rozkoszy i taki jest mechanizm każdego upadku moralnego — ten jest po prostu głupi: nie umie ważyć, mierzyć, nie umie oceniać różnicy między przyjemnościami i przykrościami. Uleganie pobudkom złym w walce z rozumem, który dobrą drogę wskazuje, to ze stanowiska hedonizmu nic innego, jak tylko głupota, brak wiedzy. Jedynym zbawieniem w życiu, tym, co zapewnia trwałą przyjemność i nadaje dodatnią wartość etyczną życiu — jest wiedza, teoria i systematyka wartości życiowych. Takimi teoretykami powinni być uczeni nauczyciele młodzieży. Ci, którzy się tej roli podejmują, powinni tę wiedzę posiadać, jeżeli mają przynieść pożytek wychowankom i zasłużyć na wynagrodzenie, które pobierają.

Bardzo się ten wywód mętny co do formy, ale xxxviii trafny co do intencji podobał całemu towarzystwu. Były w nim zawiązki determinizmu i hedonizmu, które rozwinąć miał dopiero epikureizm; na razie burzyło się jeszcze w głowie twórcy; fermentował w nim intelektualizm Sokratesa.

Dążenie do przyjemności a unikanie przykrości wydaje się Sokratesowi naturalną skłonnością człowieka, która na to samo w jego obecnym rozumieniu wychodzi, co dążenie do dobra i unikanie zła. Wybranie przykrości po prostu wydaje mu się niemożliwe.

Ponieważ zaś strach wydaje mu się oczekiwaniem zła, przeto mu się unikanie tego, co złe, co straszne, wydaje rzeczą naturalną, a ryzykowanie kroków strasznych, grożących oczekiwany złem, niemożliwe.

XXXIX

ODWAŻNY BOI SIĘ
MADRZE I PIĘKNIE:
TCHÓRZ
GŁUPIO I BRZYDKO

Nic dziwnego, że nie wierzy teraz, żeby się ktokolwiek ważył na coś, co sam uważa za straszne.

Byłaby to sprzeczność niejako, bo w rozumieniu Sokratesa uważać coś za straszne to tyle, co bać się czegoś; zaczem niepodobna nie bać się czegoś, czego się ktoś właśnie boi, czyli niemożliwa odwaga w tym rozumieniu. Możliwa natomiast jest: nie doznawać obawy, czyli mieć otuchę. Kto ma otuchę, to znaczy: nie boi się rzeczy haniebnych, czyli złych, czyli w rezultacie jakimś przykrych — ten nie jest odważny tylko szalony, zuchwały. Kto zaś ma otuchę, to znaczy nie boi się rzeczy pozornie złych, ale naprawdę pięknych, szlachetnych, dobrych, a więc w rezultacie jakimś przyjemnych, ten jest odważny. Szaleństwo, śmiałość jest objawem głupoty, odwaga objawem mądrości. Odważny boi się rzeczy haniebnych, złych, brzydkich, tchórzliwy boi się rzeczy pięknych, dobrych, szlachetnych. Tym samym odwaga przedstawia się Sokratesowi jako cecha wyłącznie ludzi mądrych, czyli: zadanie swego wywodu uważa za spełnione.

Wywód był mętny. Nie opłaciliby się wykazywać jego niedostatków, boć i tak czytelnik za przykładem Protagorasa kiwa głową przeważnie tylko dlatego, żeby przyjemność zrobić Sokratesowi.

Całe to rozważanie o odwadze nie wydaje się analizą pewnej dyspozycji psychicznej, tylko rozpatry-

waniem związków między zwrotami mowy potocznej, i to rozpatrywaniem nieco dowolnym i na piasku postawionym.

TANIEC
STANOWISK

Całe szczęście, że i Platon nie bierze zbyt poważnie osiągniętych wyników. Bawi go raczej odwrócenie stanowisk, które widzi u swoich bohaterów dialogu, kiedy porównywa początek ich rozmowy z jej końcem. Sokrates, który zrazu nie wierzył w możliwość uczenia dzielności, próbuje teraz wykazać, że ona właściwie jest wiedzą, mądrością. A uważa, że każdej mądrości można nauczyć. Zaczem sprzeciwiały się sam sobie, myśli Platon. XL

Ale może niezbyt gwałtownie. Bo to wcale nie jest pewne, że *każdej* mądrości można nauczyć i *każdą* mądrość zdobyć, ucząc się.

Gdyby zaś dzielność była czymś innym niż wiedzą, to może znowu Protagoras nie byłby w takim fatalnym położeniu ze swoją tezą i powołaniem, bo kto wie — czy nauczanie, to nic innego jak tylko podawanie wiedzy? Wydaje się, że wcale niekoniecznie. Można przecież i psa nauczyć służyć, i konia skakać i to są niewątpliwie zalety psa i konia, a mimo to nikt nie powie, że podczas nauki i przez nią pies osiągał jakąkolwiek *wiedzę* o służeniu albo koń nabywał *wiedzy* o braniu płotów i rowów. Kto wie, czy i dzielność nie polega na pewnym treningu?

Ma słuszość Platon, że patrząc na swój dialog z góry, widzi „jak to się strasznie chwieje wszystko“. Słusznie, pragnąc wyjaśnienia na tym polu, czuje potrzebę pogłębienia naprzód istoty dzielności — nie wystarcza mu wcale to, cośmy właśnie przeszli — po-

tem dopiero będzie się mógł rozegrać, między zawodowym nauczycielem a wolnym amatorem dzielności i wiedzy, spór o legitymację zawodu.

APOSTROFA Kiedy się spytamy, kto to właściwie w ostatnich słowach dialogu, za Prometeuszem idąc, przed życiem — myśli nad życiem swoim całym, wbrew późniejszej zasadzie: *primum vivere, deinde philosophari*, to nie wiadomo, czy to naprawdę Sokrates, który czterdziestki dobiega podczas akcji dialogu, czy też może raczej ktoś młody jeszcze bardzo, kto staremu przyjacielowi wieczny sen przerwał i zaprowadził go do domu Kaliasa, aby sobie samemu zdać sprawę, ile właściwie warte to wino, które sprzedawała firma Protagoras i Towarzystwo. Pachło mu niewątpliwie, ale go w siebie nie brał, tylko je zlał do formy dialogu i na naradę przyjaciół woła i krewnych: może z nim jakąś godzinę na rozważaniach spędzą, co z tego pić, a czego nie i w jakich porcjach, i kiedy?



SPIS RZECZY

Wstęp	7
Protagoras	23
Objaśnienia	117

REDAKCJA BIBLIOTEKI KLASYKÓW FILOZOFII * |PWN

Opracowanie redakcyjne: Danuta Petsch

*Nakład 5000 + 200 egz. Ark. wyd. 6,5. Ark. druk. 9,75
Papier druk. sat. kl. III, 80 g, 82×104/32. Oddano do
składu 13. 11. 57 r. Podp. do druku 7. 6. 1958 r. Druk
ukończono w czerwcu 1958. Nr zam, 3752 R-10 Cena zł 23,-*

ZAKŁADY GRAFICZNE im. M. KASPRZAKA W POZNANIU

PLATONA PROTAGORAS

*ukazuje się jako szósty tom zbiorowego wydania
spuścizny piśmienniczej*

WŁADYSŁAWA WITWICKIEGO

Wydane zostały tomy:

1. POGADANKI OBYCZAJOWE

2. PLATONA UCZTA

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

3. PLATONA FAJDROS

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

4. PLATONA EUTYFRON, OBRONA SOKRATESA I KRITON

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

5. PLATONA LACHES

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

W druku znajdują się:

PLATONA HIPPIASZ MNIEJSZY, HIPPIASZ WIĘKSZY I ION

przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

PLATONA PAŃSTWO z dodaniem siedmiu ksiąg PRAW

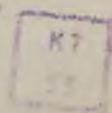
przekład ze wstępem, objaśnieniami i ilustracjami

DOBRA NOWINA, przekład EWANGELII według Mateusza i Marka

ze wstępem, komentarzem i ilustracjami

WIARA OŚWIECONYCH

PAŃSTWOWE WYDAWNICTWO NAUKOWE





PEDAGOGICZNA
BIBLIOTEKA
WOJEWÓDZKA



75582

Gdańsk-Wrzeszcz
Al. Gen. J. Hallera 14